DİNİN TÜRK TOPLUMUNA ETKİLERİ

TARİHSEL BİR YAKLAŞIM

Muzaffer Sencer

sarmal YAYINEVİ

GÜNDÜZ
Basım Yayım Dağıtım
Ticaret ve San. Ltd. Şti.

Dinin Türk Toplumuna Etkileri
Muzaffer Sencer
Birinci Baskı: 1968
İkinci Baskı: Mart 1971
Üçüncü Baskı: Eylül 1999
© Yayın Hakları Gündüz Basım Yayım
Dağıtım Ticaret ve San. Ltd. Şti.'ne Aittir.
ISBN 975-8304-48-8

Baskı-Cilt
Ceren Basım Yayım

SARMAL YAYINEVİ
Çatalçeşme Sk. Meriçli Apt. 52/3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0 212) 513 94 23 - 513 95 21 Fax: (0 212) 522 45 78

Muzaffer Sencer

❄

DİNİN TÜRK TOPLUMUNA ETKİLERİ

İÇİNDEKİLER

Önsöz *7*
Giriş *9*

I
İslamlıktan Önce Türkler *25*

II
İslamlık *65*

III
İslamlığın Ekonomiye Etkisi *79*

IV
İslamlığın Hukuk ve Politikaya Etkileri *133*

V
Sonuç *225*

Önsöz

Genel olarak "din", kutsal bir dünyayla ilgili bir inanç ve pratikler sistemi olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte, 11. yüzyıldan bu yana Türklerin dini olarak İslamlık, bu genel din tanımının çerçevesini aşan nitelikler taşımaktadır.

Gerçekten İslamlık, yalnız bir inanç ve pratikler sistemi değil, aynı zamanda temellendirdiği çeşitli kurumlarla bir sosyal sistem ve politik rejim özeliği göstermektedir. Bu bakımdan, adı geçen yüzyıldan başlayarak Türk toplumlarını biçimlendirmiş ve devlet örgütünden günlük hayatın en ince ayrıntılarına kadar sosyal hayatı belirlemiştir.

Başka bir deyimle, kurucusu yalnız bir din sözcüsü değil aynı zamanda bir toplum örgütçüsü olan İslamlık, yalnız bir din değil, bütün kuralları tanrısal bir temele dayanan değişmez bir toplum düzenidir.

İslamlığın, çerçevesi içine giren toplumları her bakımdan belirleyen bir din olması yüzünden, Türk toplumu tarihsel gelişme doğrultusunda, bütün kurumlarıyla dinin etkisi altında kalmış ve bir takım sapmalarla birlikte İslami kurumları örnek edinmiştir.

İslamlık, bu özelliğiyle Türk toplumlarına teokratik bir karakter kazandırırken, Tanrı buyruğunda temelini bulan değiş-

mez kurallarla, yüzyıllarca değişmeden kalan statik bir sosyal düzene yolaçmıştır.

Teokrasiyi yıkan ve Türkiye'nin laik ve uygar bir toplum olması yolunda büyük ve önemli bir adım olan Cumhuriyet döneminde de, dinin izleri günümüze kadar uzanan etkileri süregelmiştir.

Bu durum dinin, günümüz Türkiyesinde önemli ve aktüel bir sorun niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu yüzden, İslamlığın Türk toplumuna etkilerinin araştırılması, bu sorunun aydınlanması ve çözümlenmesi yolunda ilk adım olabilir.

Giriş

Bir bütün olarak sosyal yapıyla örgütlü bir kurum olan din arasındaki ilişkiye girmeden önce, bu incelemede konuyu ele alırken kullanılan metodolojik yaklaşımı genel çizgileriyle belirlemek yerinde olacaktır.

Genel olarak sosyal, özel olarak dinsel olguların tarihsel evrim süreci içinde çözümlenmesi ve açıklanmasında bugüne kadar sosyal bilimciler tarafından birbirinden çok farklı iki ayrı yöntem kullanılmıştır. Kendi içinde de birçok çeşitlilik göstermekle birlikte ilkece ortak bir temele dayandırılabilecek olan bu iki yöntemden ilki, geçmişteki ve bugünkü örnekleriyle "burjuva sosyolojisi"nin, diğeriyse "marksist sosyoloji"nin yöntemi şeklinde belirlenebilir.

Gerçekten bu iki sosyoloji, bir bütün olarak sosyal yapının olduğu kadar, sosyal olgu ve kurumların –evrimleriyle birlikte– çözümlenmesinde birbirinden çok farklı bir doğrultu izlemiştir.

Bu farklılık, burjuva sosyolojisinin terimleriyle şöyle temellendirilebilir:

Marksist yaklaşım, sosyal olguların araştırılmasında tek yönlü bir nedensellik ilişkisine başvurmaktadır. Başka bir de-

yimle, marksist sosyoloji, politika, hukuk, din, ahlak vb. gibi kurumların, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden oluşmuş altyapı tarafından biçimlendirildiği ve belirlendiği savındadır. Oysa, sosyal olgular arasında, V. Pareto'nun "basitleştirici" adını verdiği[1] tek yanlı bir ilişki değil, çeşitli kurumların karşılıklı olarak birbirini etkileme ve belirlemesinden doğan bir "çok yönlülük" sözkonusudur. Örneğin ekonomik olgular sosyal olguları etkilediği gibi, ters bir ilişki olarak, politika, hukuk, din ve ahlâk olguları da ekonomik ve sosyal olguları belirler.

Bu yaklaşım farkını, ilk olarak burjuva sosyolojisinin yöntemine örnek alınacak olan ve bu sosyoloji yandaşlarınca "çağdaş sosyal bilimin başlıca kurucularından biri" sayılan[2] Max Weber'in dili ve çözümlemesiyle göstermeye çalışalım:

Pareto'nun, marksist yöntemin, herhangi bir etkide payı olan etmenlerden birini nedensel olarak alıp diğerlerini ona bağlı saydığı yolundaki görüşüne katılan M. Weber'e göre, biricik analitik tutum, bütün etmenlerin fonksiyon bakımından birbirine bağlı sayıldığı tutumdur. Örneğin din olgusu sözkonusu olduğunda, ekonomik ve sosyal ilişkilerin din üzerinde olduğu gibi, dinin de bunlar üzerinde etkisi olduğu kabul edilmelidir. Olgunun bütünü her iki doğrultuda araştırılmalıdır. Hangi etmenin diğeri üzerinde daha güçlü etkide bulunduğu da ancak bu işlemden sonra gereğince belirtilmiş olacaktır.[3]

Gerçekten, olgular arasında karşılıklı fonksiyon ilişkisine dayanan çok yanlılık şeklinde özetlenebilecek olan bu burjuva yöntemini din olgusuna uygulayarak kullanan Weber'in amacı, kapitalist uygarlığın gelişimini sağlayan psikolojik koşulları belirlemektir. Onca, büyük mali kaynakların kontroluna yola-

(1) Nurettin Şazi Kösemihal: *Sosyoloji Tarihi*, s. 331.

(2) Talcott Parsons: "Yeni Baskıya Sunuş" (M. Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) s. XVII.

(3) Hans Freyer: *İçtimai Nazariyeler Tarihi* (Çev. T. Çağatay) s. 190.

çan ve spekülasyon, tefecilik, ticari girişkenlik vb.'nin sonucu olarak sahiplerine servetler kazandıran büyük bireysel kalkışımlar anlamında kapitalizmin kökleri çok eskiye gider. Ama, para olarak kâr amacıyla sermaye sahipleri tarafından hukukça özgür ücretlilerin organizasyonuna dayanan ve toplumun her yönüne damgasını basmış olan kapitalizm, çağdaş bir olgudur.(4)

Kendi deyimiyle, "modern çağlarda, Batı, başka hiçbir yerde görülmeyen çok farklı bir kapitalizm biçimi geliştirmiştir: Bu, özgür emeğin rasyonel kapitalist organizasyonudur."(5)

Bununla birlikte, kapitalizm ancak yüzyıllar süren mücadelelerden sonra kurulabilmiştir. Bunun nedeni, Kapitalizmin, Kilisenin ve birçok Avrupa devletlerinin saygı gören uzlaşımları, benimsenmiş sosyal ahlâk şeması ve hukukla derin ayrılıklar gösteren bir ekonomik gidiş ve insan ilişkileri sistemi oluşudur. "Kapitalist anlayışın –ahlâki bir yaptırım gerektiren belli bir yaşama biçimi anlamında– mücadele etmek zorunda kaldığı en önemli güç, gelenekçilik olarak adlandırılabilecek olan bir tavır türü ve yeni durumlara karşı gösterilen tepki olmuştur."(6) Bu bakımdan Weber'in deyimiyle "genel kültür tarihi bakımından temel sorun, özgür emeğin rasyonel organizasyonuyla birlikte sağduyulu burjuva kapitalizminin *kaynağı* sorunudur.(7)

Eski düzenin düzenin temel ilkelerini değiştiren bu kaynağa gelince, Weber, *Genel Ekonomi Tarihi* (Almancası, 1923) adlı incelemesinde bu konuda ileri sürülen görüşleri eleştirerek onların yetersizliklerini göstermeye çalışmaktadır.

Gerçekten, M. Weber, kapitalizmin doğuşuna yol açtığı söylenen nedenleri ele alarak, önce nüfus artışı etmenini göz-

(4) R.H. Tawney: "Önsöz" (M. Weber: a.g.y.) s. I (b)-I (c).
(5) M. Weber: *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, s. 21. 58-59. 24.
(6) M. Weber: *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, s. 21. 58-59. 24.
(7) M. Weber: *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, s. 21. 58-59. 24.

den geçirmekte ve bunu Batı Kapitalizminin gelişiminde önemli rolü olan bir etmen saymanın yaygın bir yanlış olduğunu öne sürmektedir. Onca, Avrupa'da nüfus artışı, –az bir nüfusla sistemin, gerekli işgücünü sağlayamaması yüzünden– kapitalizmin gelişmesine yardımcı olmuşsa da, doğrudan doğruya bu gelişmenin nedeni değildir.

Değerli madenlerin çoğalması da Kapitalizmin doğuşunun temel nedeni sayılamaz. Para olarak büyük servetlerin belli grupların ellerinde toplanması bu gelişmeyi teşvik etmişse de, örneğin Roma egemenliği döneminde Hindistan'da büyük bir değerli maden kütlesi dolaşıma girmekle birlikte bu, ticari kapitalizmin doğuşuna çok az katkıda bulunmuştur.

Kapitalist gelişmenin dış koşulları arasında, önce coğrafya koşulları gelir: Gerçi Batı'da, bir içdeniz olarak Akdeniz'in konumu ve zengin nehir bağlantıları uluslararası ticaretin gelişmesine yaramışsa da bu etmenin rolünün de fazla büyütülmemesi gerekir. Antik çağ uygarlığı özce kıyı uygarlığı ve ticaret olanakları çok geniş olmakla birlikte, antik dönemde kapitalizm doğmamıştır.

Bu gelişimde, askeri gerekimlerin de, doğrudan olmasa da, Batı ordularının özel ihtiyaçları yüzünden olumlu bir rolü olmuştur. Lüks talepleri de, dolaylı olarak buna katkıda bulunmuştur. Son olarak, kapitalizmi doğuran etmen, rasyonel girişkenlik, rasyonel muhasebe, rasyonel teknoloji ve rasyonel hukuktur.

Ama bunlar da tek başına yeterli etmenler değildir. Tamamlayıcı zorunlu etmenlerse, *rasyonel anlayış (spirit, geist)*, genel olarak hayat gidişinin rasyonelleştirilmesi ve rasyonel bir ahlâk (ethic)'dır.[8]

İşte Weber'e göre, bu rasyonel anlayışı yaratan *protestanlık* olmuştur. Görüldüğü gibi, Weber, kökeni din olan bir anla-

(8) M. Weber: *General Economic History*: s. 355-356.

yışın, yeni bir ekonomik ve sosyal yapının, kapitalizmin doğuşunda en etkin bir rol oynadığı görüşündedir.

Gerçekten, Weber'e göre, her din sisteminde, temel olarak bulunan Tanrı, öteki dünya, insanların kurtuluşu vb. gibi teolojik konular yanında, insanların iş ve günlük hayat gidişleriyle ilgili bir öğreti yeralır. Başka bir deyimle her din, bir ekonomik ve sosyal ahlâkı yaratarak geliştirir. Demek ki bütün din sistemlerinde bulunan ahlâk ilkeleri, insanların sosyal eylem ve hareketlerini sıkı sıkıya etkisi altında bulundurur ve böylece sosyal düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar.

Öte yandan, kökeni dinde olan belli duygu ve düşünce içerikleri, bir dereceye kadar bağımsızlaşarak başlangıçtaki dinsel içeriklerinden sıyrılırlar ama insanların düşünce ve davranışlarında etkilerini sürdürürler. Bu, laikleşme (secularization) olayıdır.(9)

İşte 1904 ve 1905 yıllarında yayınlanan "Protestan Ahlâkı ve Kapitalist Anlayış" başlıklı makalesinde(10) M. Weber'e göre, her ekonomik sistem gibi çağdaş kapitalizm belli insan niteliklerine, ilişki biçimlerine vb. dayanır. Başka bir deyimle, bir kapitalist anlayış vardır ve ancak bu anlayış yaygınlık kazandıktan sonra kapitalist sistem geçerli bir duruma gelir. Bu ön koşulun öğeleri şunlardır: Her şeyden önce, bu dünyayla ilgili, günlük mesleki uğraşıların, insanın ana gücünü harcaması gereken değerli bir hayat içeriği sayılması gerekir. Bundan başka, rasyonel iş yöntemleri gelişmiş olmalıdır. Bu durumda, eski üretim adetlerine ve genellikle geleneksel hayat ve iş biçimlerine güçlü bir bağlılık olmayacaktır. Bunun için, dünya başarısı ve özellikle ekonomik kazanç kayıtsızlıkla karşılanmamalı ve üstelik onursuz bir iş sayılmamalıdır. Bu bir, dünyaya karşı tavır alma, bir ahlâki değerler bütünü, tam bir hayat

(9) H. Freyer: a.g.y. s. 191-193.
(10) R.H. Tawney: a.g.y. s. I (b)

gidiş sistemidir ve bu anlayış, bir toplumda veya toplumun geniş bir tabakasında belirleyici bir özellik kazanmadıkça, kapitalizm etkinlik gücü bulamayacaktır.(11)

Buradaki anlamıyla *rasyonellik* sözü Weber tarafından, adet ve gelenekler üzerine değil, ekonomik vasıtaların kâr amacına, bilinçli ve sistemli bir şekilde uydurulması temeline dayanan bir ekonomik sistemi dile getirmek üzere kullanılmaktadır. Bu durumda, cevaplandırılacak ana soru, bu tutumun, sınırsız kazanç tutkusunu (oppetitus divitiarum infinitus) anti sosyal ve ahlaka aykırı sayan geleneksel tavır üzerinde niçin zafer kazandığı sorusudur. Weber'in bu soruya cevabı şöyledir: Bu durum, 16. yüzyılın din devriminde kaynağını bulan hareketlerin sonucudur.(12)

Adı geçen soruyu cevaplandırırken Weber, kapitalist kültürün en karakteristik öğelerinden biri olan ve bir "meslek" kavramı ve işgücünün mesleğe adanması fikrini doğuran somut bir rasyonel düşünce biçiminin kaynağını araştırmaktadır. Onca, Almanca "Beruf" ve daha açık bir şekilde İngilizce "Calling (meslek)" kelimelerinde dinsel bir anlam, yani Tanrı tarafından konulmuş görevler anlamı bulunmaktadır. Bu kelimenin tarihine bakıldığında, ne çoğunluğu Katolik olan ne de klasik Antik toplumlarda kelimenin taşıdığı anlama (hayat görevi, iş yapılacak alan) benzer herhangi bir ifadeye rastlanmaktadır. Oysa, çoğunluğu Protestan olan bütün toplumlarda bu kelime vardır.

Modern anlamıyla bu kelime, orjinalinden değil, çevirenin anlayışından ötürü İncil'den türemektedir. Luther'in İncil çevirisinde, bugünkü anlamıyla bu kelimenin ilk kez kullanıldığı görülmektedir. Daha sonra, bütün Protestan halkın günlük dillerinde, hızla günümüzdeki anlamını kazanmıştır.

Kelimenin anlamı gibi kavram da yenidir. Reformasyonun

(11) H. Freyer: a.g.y. s. 194-195.
(12) R.H. Tawney: a.g.y. s. I (c).

bir ürünüdür. Burada, en azından su götürmez bir şekilde yeni olan, dünya işleriyle ilgili görevlerin yerine getirilmesinin, insanın ahlâki eyleminin alabileceği en yüksek biçim olarak değerlendirilmesidir. Hergünkü dünya işlerine dinsel bir önem kazandıran, bu anlamda bir meslek anlayışı yaratan işte budur. Buna göre, Tanrının istediği biricik hayat yolu, dünya ahlâklılık aşamasını bir manastır çileciliği içinde atlamak değil, tersine, ancak dünyadaki konumunun insana yüklediği görevleri başarmaktır. Dünya eylemlerinin, ahlâki bakımdan haklı gösterilmesinin, Reformasyonun en önemli sonuçlarından biri olduğu şüphesizdir.(13)

Görüldüğü gibi, Batı ve Orta Avrupa'da bu anlayış, Hıristiyan dininin Protestanlık biçimiyle birlikte Reformasyon hareketleri çağında doğmuştur ve başlangıcında kapitalist ekonomi ve genellikle ekonomik konularla ilişkili olmayan bir kaynaktan gelmiştir. Bu anlayış, insanları anlayış bakımından kapitalizmin kurulmasına yol açacak şekilde değiştirmiştir.

Bilindiği gibi M. Weber'e göre her büyük din, teolojik öğretilerden başka, insanın dünya karşısındaki durumlarını ilgilendiren öğretiler sistemi de yaratır. Bu, insanların günlük davranış ve ilişkilerini büyük ölçüde etkiler. İşte Katolik teologlarınkine ve özellikle Ortaçağ din öğretilerine oranla oldukça farklı bir ekonomik ve sosyal ahlâk ilkeleri ortaya koyan Luther, Calvin gibi protestan reformcular, insanın dünyaya karşı durumunu değiştiren ve özellikle çalışma ve iş ilişkileri konusunda yeni bir ortam yaratan bir öğreti temellendirmişlerdir.

Her şeyden önce dünya mesleği konusunda yeni bir ahlâk anlayışı getiren Protestanlık, mesleki uğraşıları, hangi alanda olursa olsun kutsal ve insan değeri bakımından belirleyici saymıştır. Bu anlama göre, insanın bu dünyadaki mesleği, Tanrı tarafından kendisine verilmiş ve yüklenmiş bir görevdir. Böy-

(13) M. Weber: a.g.y. s. 78-81.

lece, günlük çalışma ve iş, Ortaçağ Hıristiyanlık ahlâkında görülmemiş bir değer ve kutsallığa ulaşmıştır. Örneğin Calvin'e göre, bir insanın çalışmasıyla elde ettiği başarı, Tanrı bağışının görünür bir ifadesidir.

İşte dinsel çerçeve içinde beliren bu ahlâki değerlerin laikleşmesiyle, kapitalist ekonomiyi hazırlayan anlayış doğmuştur.

Tezini sayısal verilerle de pekiştirmek isteyen Weber'e göre, protestan kilisesinin egemen olduğu veya protestanların çoğunlukta bulunduğu Hollanda, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde, kapitalist ekonomik sistemin kuruluş ve gelişimi daha önce olmuştur. Protestan ve Katolik mezhepli toplulukların karışık olduğu ülkelerde, örneğin Almanya'da kapitalist ekonomi biçiminin kuruluşunda protestan kesimi ileri, katolik kesimi geridir.(14)

Böylelikle Weber, Marksist tarih anlayışına bütünüyle aykırı olarak dinsel güçlerin ekonominin gelişimine dolaylı olarak etkide bulunduğu tezini temellendirmeye çalışmaktadır.

Daha çok burjuva sosyolojisinin yaklaşımını bir örnekle göstermek üzere ele alınan Weber'in tezi, burada, derinliğine eleştirilecek değildir. Bununla birlikte, bu yaklaşımın, tezin geçerliğini kaldıracak nitelikte bir metodolojik yanlışa düştüğü ve bu bakımdan olduğu kadar, olgusal verilere uygunluğu açısından da birçok ciddi eleştiriye sonuna kadar açık olduğu ortadadır:

Gerçekten, örneğin Prutenlik'le sosyal düzen arasında karşılıklı bir ilişki gören R.H. Tawney'e göre, bu tez, daha sıradan ve gündelik güçlerin sonucu olan ve dış koşulların uygun bir ortam yarattığı her yerde dinsel ilkelerin karakterinden bağımsız olarak beliren gelişmeleri entelektüel ve ahlâki etkilere bağlamakta aşırılığa düşmüştür.

---

(14) H. Freyer: a.g.y. s. 196-199.

Öte yandan, bu kapitalizm yorumu, H. Sée'nin yaptığı ve görüşlerine uygun düşmesi için Weber'in bu terimin anlamını basitleştirdiği ve sınırladığı yolundaki eleştirisine de açıktır. Örneğin, kapitalizmin Hollanda ve İngiltere'deki gelişimi, bu ülkelerin veya belli bir kesiminin, Calvinist yorumuyla Reformasyonu benimsemeleriyle değil, daha çok, kendi yarattıkları büyük ekonomik hareketler ve sosyal değişmelerle ilişkilidir.

Yine Brentona'ya göre, Rönesans'ın politik düşüncesi, Calvin'in öğretisi kadar geleneksel engellerin çözülmesinde güçlü bir rol oynamıştır. Herhalde, İngiltere'de 16. yüzyılın ardarda gelen mali krizleri ve fiyat düzeylerindeki değişmelerden yararlanarak işadamları ve ekonomistlerin para, fiyat ve kambiyo spekülasyonları, Weber'in gelenekçilik dediği tavrın temelini çürütmede aynı ölçüde etkili olmuştur.

Ayrıca, ekonomik düşüncenin gelişmesi üzerindeki son araştırmalar, Kalvinizme bağlanan ekonomik ahlâktaki görüş değişikliğinin hiçbir şekilde ona özgü olmadığını, tersine Protestan yazarların olduğu kadar Katoliklerin de görüşlerinde yankı bulan genel bir entelektüel hareketin bir parçası olduğunu göstermektedir. Üstelik, bizzat Kalvinist öğretinin etkisi karakterce tek biçim ve aynı doğrultuda olmamış, tersine, ekonomik koşul ve sosyal geleneklerin vb. farklılıklarına göre dönemden döneme, ülkeden ülkeye geniş ölçüde değişiklik göstermiştir.

Son olarak, Calvin'in kendi sosyal organizasyon idealinin, aslında, papazlar diktatörlüğüyle yönetilen bir teokratik sistem olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten, Fransa'da Reformcu Kiliselerin, İngiliz Presbiterian Hareketi'nin amacı Tanrısal bir disiplin kurmak olmuş, öte yandan New England'daki saintlerin ilk izlediği politika, ekonomik girişkenliğin sıkı bir şekilde kontrolü olarak belirmiştir. Bu sistem, sonradan, refah ve dinsel kurtuluş arasında daha adil bir dengenin kurulduğu bir uzlaştırıcılığa varmış, ustaların teolojisini alıkoymakla birlikte, onların sosyal ahlâk şemasını tanımamıştır. Bu hareket, "Tan-

rının, gelecek hayatı olduğu kadar bu hayatı da adadığı"na inanarak Devletin ve Kilisenin iş hayatıyla ilgili tutumlarına karışmakta ayak diremiştir. İşte Calvin'in kendisi değil de, bu ikinci, bireyci Kalvinizm aşamasınındır ki Weber'in "Kapitalist Anlayış" adını verdiği nitelikte bir yakınlığı vardır.(15) Görüldüğü gibi, gerçekte Protestan Hareketi, dinden etkilenmek şöyle dursun tersine ona karşıt olarak gelişen bir ekonomik ve sosyal süreç oluşturan yeni ilişkilerin dinsel bir ifadesinden başka bir şey değildir.

Bu arada, bu tezin, dayanağı olan Batı tarihinin olgularıyla uzlaşmayışı bir yana, ayrı bir çevrede gelişmiş olan bir başka dine, yani İslamlığa uygulanamayacağını belirtmek gerekir. Gerçekten Weber, kurucusu bizzat bir tüccar olan ve ticareti ve diğer dünya işlerini çok onurlu sayan ve hatta yücelten İslamlığı hemen bütünüyle ihmal etmiştir. Oysa islamlık, Weber'in anladığı anlamda rasyonel bir "Kapitalist Anlayışı" bir ahlâk ilkesi olarak geliştirmiş olan bir dindir. Bununla birlikte, bu anlayış, islam dünyasının –Akdeniz ticaretinin Arap kontrolunda bulunduğu Abbasiler döneminde önemli bir ticari gelişmeye sahne olmasına rağmen– kendiliğinden kapitalizme geçebilmesini sağlayamamıştır. Bu durum da göstermektedir ki dinsel bir anlayış, bir ekonomik ve sosyal gelişmenin belirleyicisi değil, tersine bu gelişmeye paralel oluşan bir olgudur.

Ekonomik olgularla dinsel olgular arasındaki ilişki temeli üzerinde burjuva sosyolojisinin yaklaşımı bir örnekle gösterildikten sonra, şimdi de, –bu incelemede kullanılacak olan– marksist sosyoloji yöntemi ele alınacaktır:

Burjuva sosyolojisinin "basitleştirici ve tek yanlı" olarak nitelediği marksist yöntem, en genel anlamıyla, evrensel bir yöntem olan "dialektik materyalizm"in, tarihsel sürece, evrim dinamiği içinde sosyal olgulara uygulanmasını ifade eden "ta-

(15) R.H. Tawney: a.g.y. s. 7-11.

rihsel materyalizm"dir. Bu yöntem, maddi güçlerin değişme ve gelişmesine bağlı olarak tarihin evrildiği, başka bir deyimle, toplumların değişme dinamiğinin temelinde maddi güçlerin yeraldığı tezine dayandığı için *maddidir*. Tarihte, gelişerek sosyal değişmeleri *belirleyen* maddi güçlere gelince, bunlar, üretim güçleri ve üretim ilişkileri, en genel bir deyimle "ekonomik yapı"dır. O halde, marksist yöntem, geniş tarih olaylarının son kertede ekonomik etmenler tarafından belirlendiği ilkesine dayanan bir yöntemdir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, marksist yöntemin ekonomik yapıyı belirleyici olarak alması, sosyal yapı ve olguların açıklanmasında ekonomik etmenlerin öncelik ve ağırlığının belirlenmesi, toplum yapıları için açıklayıcı bir sistemin kurulması ve buna dayanarak toplum yapılarında geçerlikte olan kanunsallığın saptanması olarak anlaşılmalıdır.

Bu niteliğiyle marksist sosyoloji, diğer pozitif bilimlerin yönteminin sosyal alana uygulanması anlamına gelir.

Ayrıca, nasıl ki diğer bilimler olgular arasındaki ilişkilerin genel ifadesi olarak kanunsallıklara dayanarak gelecekle ilgili bir takım çıkarımlarda bulunmakta, yani öndeyiler yapmaktaysa, aynı şekilde marksist yöntem, belirleyici olan maddi güçlerin değişim kanunsallığından kalkarak sosyal alanda gelecek konusunda çıkarımlarda bulunma olanağı sağlar.

Başka bir deyimle, Pareto'nun basitleştirici, diğer burjuva sosyologlarının "kehanet" aracı saydığı bu yöntem, bir bakıma, Kepler'in astronomide yaptığı devrimin sosyal bilimler alanında gerçekleştirilmesidir. Gerçekten, gökcisimlerinin hareketlerini ve buna bağlı olarak aralarındaki kanunsal ilişkileri Ptoleme gibi dünyayı merkez, Copernicus gibi güneşi merkez alarak daire şeklindeki yörüngeler temeli üzerinde de açıklayabilmek olanaklıdır. Ama bu durumda, pratikte yararlı çıkarımlarda bulunma fırsatı vermeyecek kadar karmaşık bir sistem yaratılmış olacaktır. İşte nasıl ki Kepler, güneş sistemindeki

gezegenlerin, odak noktalarından birinde güneşin bulunduğu bir elips şeklinde hareket ettiklerini göstererek astronomik olguların kolaylıkla açıklanabileceği ve kanunsal ilişkilere bağlanabileceği bir sistem sunmuşsa, marksizm de aynı işi sosyal bilimlerde yapmıştır. Kullandığı yöntemle, çeşitli olguların açıklanmasında, nedenlerin şaşırtıcı ve karmaşık çokluğu ve çeşitliliğini, nedenler arasındaki belirleyicilik bağıntısıyla gidermiş, olguları toplum tipleri çerçevesi içinde sistemleştirmiş ve sonunda bu tipler temeli üzerinde toplumların değişme ve gelişme kanunsallığına varmıştır.

Bununla birlikte, bu materyalist tarih yönteminin yorumlanması ve uygulanması konusunda çeşitli sosyalist doktrinler arasında görüş ayrılığı belirmiştir. Gerçekten, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra gelişen bilimsel sosyalizm yani marksizmin, birbirinden farklı özellikler gösteren iki ayrı doğrultusundan ortodoks marksizm veya sovyet marksizmiyle evrimci sosyalizm veya revizyonizm arasında materyalist tarih anlayışı konusunda bir uzlaşma yoktur.

Örneğin "modern revizyonizmin babası" sayılan E. Bernstein, komünist liderler tarafından yorumlanış şekliyle marksist doktrine sert bir teorik saldırıya geçmiştir. Bu arada, özellikle materyalist tarih yorumunu yeniden ele alarak. Marx ve Engels'in, ekonomik etmenlerin sosyal gelişmenin biricik anahtarı olmadığı yolundaki son dönemlerdeki ifadelerine dikkati çekmiştir.(16) Bernstein'a göre, geçerli bir tarih yorumu, yürürlükteki hukuk ve ahlâk ilkelerini, dinsel gelenekleri, toplumun kültürel karakterini ve aynı şekilde coğrafi ve diğer fiziksel koşulları da hesaba katmalıdır. Ekonomik etmenlerin her zaman üstünlüğünü kabul eden Bernstein'a göre, insan toplumlarının gelişmesiyle ahlâki ve entelektüel etmenler, maddi koşulların gücünü değişikliğe uğratarak bağımsız bir statü ka-

(16) Eduard Bernstein: *Evolutionary Socialism*, s. 6-18.

zanırlar.[17]

Materyalist tarih yöntemini, J. Stalin vb. gibi, dar anlamda, daha çok teknolojik determinizm olarak kullanan ortodoks marksistlerle, onu burjuva sosyolojisinin yöntemine yaklaşık bir anlamda yorumlayan E. Bernstein vb. gibi revizyonistler arasında, Marx ve Engels'in konumlarını belirlemek yerinde olacaktır:

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Katkı (1859) adlı incelemesinin ünlü önsözünde Marx'a göre;

"İnsanlar sürdüregeldikleri sosyal üretimle kendi istemleri dışında ve kaçınılmaz bir takım ilişkiler içine girerler, bu üretim ilişkileri, onların maddi güçlerinin gelişiminde belli bir aşamaya karşılıktır. Bu üretimin tümü, toplumun ekonomik yapısını meydana getirir. Bu yapı, üzerine hukuki ve politik üst yapının kurulduğu bir temeldir. Ve yine bu yapıya karşılık olan belli sosyal bilinçlilik biçimleri vardır. Maddi hayattaki üretim biçimi, sosyal, politik ve spiritüel hayat süreçlerinin genel karakterini belirler."[18]

Bu, materyalist tarih yönteminin en genel formülüdür. Bununla birlikte F. Engels'in belirttiği gibi bu anlayıştan kalkarak "ekonomik öğenin biricik, tek belirleyici olduğunu söylemek, bu formülü anlamsız ve soyut bir ifade kılığına sokmaktır. Ekonomik durum temeldir ama, çeşitli üst yapı öğeleri, tarihsel çatışmaların akışı üzerinde etkide bulunur ve birçok durumda onların biçimlerinin belirlenmesinde üstün bir rol oynar."[19]

Bu açıklamadan anlaşıldığına göre, son kertede ekonomik etmenler tarafından belirlenmiş olmakla birlikte, politika, hukuk, din, ahlâk vb. gibi ideolojik üst yapı kurumlarının da ta-

(17) Louis Wasserman: *Modern Political Philosophies*, s. 83.

(18) K. Marx: *A Contribution to the critique of Political Economy*, Marx-Engels, s. 43.

(19) Engels'ten Joseph Bloch'a Mektup, Londra, 21-22 Eylül 1890, Marx-Engels, s. 398.

rihsel süreç üzerinde etkenlikleri vardır.

İşte burjuva sosyolojisindekinden çok farklı olan bu yöntemle kapitalizmin doğuşu olgusuna yaklaşan marksist sosyoloji, söz konusu ekonomik ve sosyal değişmeyi şöyle çözümlemektedir:

Marx'a göre, üretim güçlerinin gelişiminde en ileri aşama olan kapitalizm, üç ana tarihsel ön koşulun sonucudur: Bunlar,

a) Para olarak servetin varlığı,

b) Uzmanlaşmış kent zanaatkârlığının varlığı,

c) Emeğin özgürleşmesi ya da ücretli emektir.

Gerçekten, kapitalizmin, emekle olumsuz bir ilişki içinde olan temel elemanı yani sermaye (kapital), başlangıç noktasında parayı, para olarak servetin varlığını gerektirir. Sermaye dolaşımın ürünü olduğundan, birikimi, ticaret ve tefecilikten elde edilen servetlerden gelmektedir.

Para olarak servetin sermayeye dönüşmesini sağlayan, bir yandan özgür emekçiler, bir yandan da serbestçe satılabilen objektif çalışma koşulları bulabilmesidir. Demek ki para şeklindeki bu servet, ancak, (toprak, hammadde, geçim maddeleri, iş araçları vb. gibi) objektif çalışma koşullarıyla, bunların emekten ayrılması yüzünden değiştirilebilir. Ve ancak özgür emeği, varlığının objektif koşullarından koptuğundan satın alacak duruma gelir.

Ama sadece para olarak servetin varlığı, emekle objektif çalışma koşulları arasındaki ilişkisinin çözülmesinin sermayeyle sonuçlanması için yeterli değildir. Öyle olsaydı, Roma, Bizans vb.'nın tarihleri özgür emek ve sermayeye varırdı. Sermaye objektif çalışma koşullarının birikimiyle gerçekleşmez. Sermayenin meydana gelişi, tarihsel çözülme sürecinin, servet şeklindeki değere, bir yandan objektif çalışma koşullarını satınalma, öte yandan da artık özgür olan işçilerin emeğini parayla değiştirebilme olanağı vermesi yüzünden olmaktadır. Önceden varolan bu öğeleri ayıran ve paraya sermaye olma

olanağını sağlayan bir tarihsel süreçtir; bir çözülme süreci, yani işgücünün emek pazarına atılma süreci.

Sermaye zaten varolan geçim maddelerine, kullanım değerleri yerine değişim değerleri kazandırır. Sermaye, zaten varolan emek ve iş araçlarını egemenliği altında birleştirir, gerçek sermaye birikimi budur.

Şüphesiz ki tüccarın para olarak serveti, değişim değerine daha büyük bir önem kazandırdığı için eski üretim ilişkilerinin çözülmesini hızlandırmıştır. Bununla birlikte, paranın bu etkisi bile, sermaye ve ücretli emeğe değil, emeğin loncalarla örgütlenmesine dayanan kent zanaat uğraşılarına bağlıdır. Çünkü üretim araçlarını yaratan kent emeği olmuştur.(20)

Görüldüğü gibi, Marx'a göre, sermayenin oluşumu, para olarak servetin, bir yandan, toprak, hammadde, üretim araçları gibi objektif çalışma koşullarını, bir yandan da bu koşullar vasıtasıyla özgürleşmiş emeği onlara bir değişim değeri kazandırarak satınalmasıdır. Bu bakımdan, sermayenin veya kapitalist üretimin doğuşunun tarihsel ve en temel ön koşulu, emeğin objektif çalışma koşullarından ayrılarak özgürleşmesidir. Bu süreçte, kent zanaatının rolü, üretim aracını yaratmış olmasıdır.

Bu bakımdan kapitalizmin hazırlayıcısı olan feodalizmin bu süreç içindeki rolü, ister serfliğin, isterse özgür köylünün özel mülkiyeti olsun, köylünün topraktan, öteyandan lonca ilişkileri içinde üretim aracının mülkiyetine sahip olan zanaatkârın bundan koparak ayrılmasını sağlamasıdır.

Bütün bu süreç içinde çözülen, kullanım değerinin, yani doğrudan tükemi için üretimin belirlediği ilişkilerdir.(21)

Kısası, sermaye şeklindeki para, artık serbest hale gelen objektif çalışma koşullarıyla özgür işgüçleri arasına girebilmiş ve ilkiyle emeği satın alabilmiştir.

(20) K. Marx: *Precapitalist Economic Formations*. s. 107-112.
(21) K. Marx: a.g.y. 104-105.

Temellendirildiği gibi, Marksist sosyolojiye göre kapitalizm, ekonomik yapıdaki değişmelere paralel olarak, feodalizmin temel öğelerinin çözülerek köklü dönüşümlere uğraması sonucunda doğmuştur.

Özellikle 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başlarında belirtileri görülen bu dönüşüm, üretim ilişkileri alanındaki karşılığını, yani bir sosyal sınıfın, yani sermayenin özel mülkiyetini ele geçiren burjuvazinin doğuşunda bulmuştur. Bu sınıf, bağrında oluştuğu feodal toplumun, ekonomik, politik ve sosyal kurum ve ilişkilerine karşı çıkarak kendi maddi çıkarlarının ideolojik bir ifadesi olarak liberal doktrini geliştirmiştir. Bu doktrin, burjuva toplumunun bütün üst yapı kurumlarının temeli olmuştur.

İşte 16. yüzyıldaki Reformasyon hareketi, Ortaçağ Kilisesi'ne karşı, ekonomik alanda olduğu kadar, moral planda da mücadeleye girişen burjuvazinin, gelişimini engelleyici geleneksel, dinsel ahlâk anlayışına karşı bir tepkisidir. Başka bir deyimle, Protestan reformu, burjuva sınıfının ideolojisi olan liberalizm hareketinin, din alanındaki ifadesidir. Bu yüzdendir ki Protestanlık, burjuva devriminin yapıldığı toplumların din hareketi olmuştur.

İşte bu incelemede, yukarda genel çizgileriyle özetlenen ve burjuva sosyolojisinin yönteminden özce ayrılan marksist yöntem uygulanarak, genel olarak din sistemleri ve özel olarak islamlık, toplumların üretim sürecindeki nitelikler ve sosyal organizasyonlarına göre biçimlenen ideolojik yapılar olarak çözümlenecektir. Daha doğru bir deyişle, din olgusu, genel anlamıyla, bağımlı bir değişken olarak ele alınacaktır.

Bununla birlikte, son kertede, üretim süreci tarafından belirlenmiş olmakla birlikte, oluşmuş bir kurum olarak din, bu bağlamda islamlık, toplumun gidişi üzerindeki etkinliğiyle birlikte temellendirilecektir.

Bu yüzdendir ki incelemenin adı, Dinin Türk Toplumuna Etkileri olarak belirlenmiştir.

İslamlıktan Önce Türkler

1

Türklerin İslamlığı benimsemelerinin gerekçelerini belirlemek ve İslam kültür çevresinin Türk toplumunda meydana getirdiği değişiklikleri temellendirebilmek için, İslamlık öncesi Türk toplumlarının genel niteliklerini tarihsel olarak ele almak yerinde olacaktır.

• *Hsiung - Nular*

Çin'in saldırılarından korunmak için Çin Seddini yaptığı kuzey komşuları içinde Hsiung - Nu adını verdikleri Türk niteliği belirgin bir ulus olan Hunlar'la ilgili bilgilerimizi özellikle Çin kaynaklarına borçluyuz. İ.Ö. 1400'den önce bile, Çin kaynakları, Mogolistan'da Hsiung - Nu denilen bir göçebe halkın atalarından söz etmektedirler.(1)

Ch'in sülalesi zamanında kuzeyde sınırlarını genişleten

(1) Zeki Velidi Togan: "Rise of the Turkish Empire," *Middle East* s. 105.

Çinlilerin, göçebe kabileleri otlaklarından yoksun bırakmaları üzerine, ilk olarak T'ouman'ın (Teoman) yönetiminde, kabile birliği şeklinde Hsiung - Nu'ların temelleri atılmıştır.(2)

Mao - Tun (Mete) (İ.Ö. 209–174)'un başkanlığında, atlı göçebe bir uygarlığa sahip olan ve biraz tarımla uğraşan(3) Hsiung - Nuların Çin'e egemen olmak istemelerinin nedeni, uyruklar arasına elden geldiği kadar fazla köylü alarak besin sorununu sürekli bir şekilde çözümleme isteğidir. Böylelikle ticaret ve yağmacılık gereksiz olacaktır. Bu yüzden, Çin'e egemen olabilmek için Hsiung - Nu'ların hakanı da göğün oğlu olarak görünmek zorunda kalarak(4) Çin İmparatoru gibi Tengri Kutu (göğün oğlu) adını almıştır. Mao - Tun döneminde büyük bir güç haline gelen Hun'lar onun ölümünden sonra parçalanmışlardır.

Çin kaynaklarına göre, Hun'lar at besleyen ve atı yalnız koşum hayvanı olarak değil, bir savaş aracı olarak kullanan, en küçük birimlerine kadar savaşa hazır bir askeri örgüt kuran ulustur. Bu bakımdan Hun'lar, normal sosyal düzenleri içinde de bir ordu şeklinde örgütlenmiş olarak savaşa hazır bulunan ve harekete geçirebildikleri kalabalık atlı kıtalarıyla Çinlileri şaşkınlığa düşüren bir hareket yeteneği göstermişlerdir.(5)

• *Göktürkler: (T'u - chüech)*

439'da Toba'ların bir Hsiung - Nu devleti olan Kuzey Liang devletini yok etmelerinden sonra Juan Juan (Cücen)lara kaçan

---

(2) W. Eberhard: *Çin Tarihi*. s. 82.

(3) W. Eberhard: "Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti" *Türkiyat Mecmuası cilt: VII-VIII*. cüz 1, s. 169, 88.

(4) W. Eberhard: "Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti" *Türkiyat Mecmuası cilt: VII-VIII*. cüz 1, s. 169, 88.

(5) Ömer Lütfi Barkan: *Türk Hukuk Tarihi* s. 10.

Asihih - Na adlı bir kabile Çinlilerce Tu - chüeh (Türk) diye adlandırılan ulusun çekirdeğini meydana getirmiştir. 552 tarihinde, hakanları T'umen (Bumin)'in yönetimi altında ayaklanarak Juan Juan'ları ortadan kaldıran[6] Göktürk'ler, ilk kez Türk adıyla tarih sahnesine çıkan bir ulus olmuşlardır.

Doğu'da Munçurya'dan batıda Karadeniz'e ve Güney'de Hint sınırlarına kadar uzanan bir Türk devleti kuran Göktürkler, Doğu ve Batı olarak ikiye bölünmüşlerdir(581).[7] Bu bölünmeden sonra Tang sülalesi döneminde Doğu Göktürk'ler 630, Batı Göktürk'lerse 659 tarihinde Çin egemenliğine girmiş[8], Kutlug Kagan ve veziri Tonyukuk'un Doğu Göktürk'lerinin bağımsızlığını yeniden sağlamalarına (683) ve Moch'o (Kapanga) ve Bilge Kaganın başarılarına rağmen[9] 745'de yıkılmıştır.

Çin kaynaklarına göre, çoğunluğu büyük bir şef çevresinde birleşmiş bir kabileler konfederasyonu şeklinde kurulmuş olan büyük step imparatorluklarının başlarına[10] önceleri "shan - yû" denilmişti[11], İ.Ö. 3. yüzyılda "Tengri Kut", daha sonra da "Kagan" adı verilmiştir.

Türk'lerde başkan, doğa üstü güçlerle donatılmış, gücünü gökten (Tengri) alan bir otorite sayılmıştır. Göktürk yazıtlarında "Ben, Tanrıya benzer gökte doğmuş, Bilge Kagan tahtıma oturdum, sözlerimi sonuna kadar dinleyin"[12] denmesi, bunun bir belgesidir. Bu bakımdan "kaganlık" bir soyun ayrıcalığı ve tekelinde kalmıştır.

Göktürk İmparatorluğunun yapısı, diğer büyük step devletleri gibi, bir devletler veya kabileler konfederasyonu niteliği ta-

(6) Eberhard: a.g.y. s. 172-173.
(7) Z. Velidi Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 42-43.
(8) A. Caferoğlu: *Türk Dili Tarihi*, c. 1. s. 100.
(9) Eberhard: a.g.y. ss. 207-210.
(10) Ö.L. Barkan: a.g.y. s. 18.
(11) Eberhard: a.g.y. s. 89.
(12) H. Namık Orkun: *Eski Türk Yazıtları*.

şımıştır. İl başkanları ve oymak reislerinin, savaş ve barış yetkilerini de içine alan bir özerkliği olmuştur.[13]

Göçebe bir uygarlığın temsilcisi olmakla birlikte, Göktürk'lerin demir işleriyle uğraştıklarını ve tarih sahnesine çıktıklarında Juan Juan'lara bağlı olarak ok ve yay yaptıklarını Çin tarihleri belirtmektedir. Çin'le ilişkide bulunduklarında, onlardan ipek kumaş, tahıl ve tarım araçları almışlardır. Bu durum, Göktürk'lerin ilkel aşamada bir tarımla da uğraştıklarını göstermektedir.

Çin'den gelen ve "agı" adını taşıyan ipekli kumaşlar para gibi ölçü olarak kullanılmıştır.[14] Karşılık olarak Göktürk'ler, Çin'lilere Türk atları satmışlar, şehir ticareti dışında, çevreye kervanlar (tirkiş) da göndermişlerdir.

Türklerin konutu çadırdır. Türk yazıtlarında çadır sözüne rastlanmamakta yerine ev bark sözü geçmektedir. Şehir karşılığı olarak "balık" sözü kullanılmaktadır.[15] Yazıtlarda geçmemekle birlikte, bir "keregü" terimi vardır ki, Kaşgarlı Mahmut'un, Türkmenlerde "çadır", göçebelerde "kışlık ev" şeklinde açıkladığı bu söz anlamca çadıra karşılıktır.[16]

Eski yazıtlardan anlaşıldığına göre, mal (barım)'ın davar (tavar)'dan ibaret olması[17], Göktürk'lerin temelce hayvancılık ekonomisine dayanan bir toplum niteliği taşıdığını göstermektedir.

• *Uygurlar*

Horasan'da arap egemenliği yerleştikten sonra da, Orta Asya'nın doğu kesiminde uzun süre İslamlık öncesi dönemin ge-

(13) Ö.L. Barkan: a.g.y. s. 20-21.

(14) Para basıldığında "agı" sözüne, benzetme eki olan "ça" eki eklenerek agıca, yani akça denilmiştir.

(15) H. Namık Orkun: *Türk Tarihi*, s. 139-140.

(16) *Divanü Lügat it Türk:* c. I., s. 447.

(17) H.N. Orkun: a.g.y., s. 140.

leneklerini yaşatan Türk ya da Moğol sülaleleri egemenlik kurmuşlardır. 745'de Moğolistan'da, Göktürk devletinin yıkılmasından sonra egemenlik Tokuz - Oğuz - Uygur'lara geçmiştir.

Uygurların hakanları önceleri Orhun yöresindeki Kara Balgasun'u başkent edinerek 840'a kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunlardan Börü Kağan, 763'de "manihaizm"i kabul ederek, bu dinin Orta Asya'nın doğusunda geniş çapta yayılmasına yol açmıştır. 840 yılında, Yenisey yöresindeki Kırgızların baskısıyla Uygurların bir kısmı Batı'da Beşbalık ve Koço şehirlerinde, yani Doğu Tien - Shan'da, diğer bir kısmı da Çin egemenliğini kabul ederek Kansu kesiminde yerleşmişlerdir. Bu tarihten sonra Uygur ülkesi sayılan Doğu Tien - Shan'da Uygurlar mahaizm'den çok budizm'in etkisine girmiş ve varlıklarını 13. yüzyılda Moğollar dönemine kadar sürdürmüşlerdir.[18]

• *Oğuzlar*

Göktürk'ler arasında Oğuz'ların önemli bir yeri olduğu, Orhun yazıtlarındaki "Kuzey'de Oğuz kavmine karşı" sözleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu, 8. yüzyılda Oğuz'ların Göktürk'lerin kuzeyinde, Tola ve Selenga ırmakları yöresinde oturmuş olduklarını göstermektedir.[19] 10. yüzyıldaysa Oğuz'ların yurdu, Hazer Denizi'nden Sir (Seyhun, İnce) ırmağının yatağındaki Farab (Karaçuk) ve İsficab (Sayram)'a kadar olan yerle, ırmağın kuzeyindeki bozkırlardır. Oğuz yabgu'su, yani hakanının kışlağı olan şehir, Yenikent, ırmağın ağzına yakın bir yere kurulmuştur. Yine aynı ırmağın kıyısında, müslümanların da oturduğu ve yabgu'nun egemenliği altında olan Cend ve Huvara şehirleri bulunmaktadır.[20]

(18) Z. Velidi Togan: *a.g.y.* s. 55.
(19) H.N. Orkun: *a.g.y.*, s. 40.
(20) Faruk Sümer: *10. yüzyılda Oğuzlar*, s. 134-135.

Bir Macar bilginine göre, "Oğuz" adının "boylar" anlamına gelmesi, Oğuz'ların bir boylar birliği özelliği taşıdığını göstermektedir.(21) Gerçekten, Reşidüddin'in Cami üt Tevarih adlı eserinde, ana nitelikleriyle bir "Oğuzname" olan "Oğuz'un tarihi ve onun cihangirliğinin hikâyesi" adlı bölümündeki Oğuz Destanı'na göre, Oğuz'lar 24 boydan kurulmuştur. Destanın dile getirdiğine bakılırsa, Türklerin ilk hakanı göçebe olup, yaylağı İnanç şehri bölgesindeki Ortak ve Kürtak, kışlağı aynı bölgede Porsuk'taki Karakum olan Olcay Han'dır. Bu bilgilerden Türklerin yaşadıkları yerlerin genellikle Balhaş - Aral gölleri arası olduğu görülmektedir.

Oğuzname'ye göre Ulcay Han'dan sonra yerine Dib Yavku geçmiş, onun da yerini dört oğlundan Kara Han almıştır. Kara Han'ın oğlu olan Oğuz, babasıyla çarpışarak Hanlığı ele geçirmiş, Türk ilinde birliği sağladıktan sonra Sayram Talas bölgesindeki yurdundan kalkarak dünyayı fethe girişmiştir. Yurduna döndükten sonra bir gün ava giden oğullarından üç büyüğü (Gün, Ay, Yıldız) av dönüşü bir altın yay, üç küçüğüyse (Gök, Dağ, Deniz) üç altın ok getirmişlerdir. Oğuz Han altın yayı üç büyük oğluna vererek onlara "Bozok", üç altın oku da üç küçük oğluna vererek onlara da "Üçok" adını koymuştur. Ve Bozok'ların Üçok'lardan "Orun (mevki)"ca üstün olduklarını ve sağ kolu meydana getireceklerini söylemiştir. Bu, bütün Türk illerinde geçerli olan ikili bir örgütün, Oğuz İlinin Bozok ve Üçok adıyla iki kola ayrılışının açıklanmasıdır.

Destan'da, Bozok'un "bozmak"dan geldiği ileri sürülmekle birlikte, Faruk Sümer'e göre "Üçok"daki birinci kelimenin sayı olmasına bakılarak, Bozok'daki ilk kelimenin de aslında sayı olup, zamanla bu duruma geldiği düşünülebilir.(22) Öte yandan, Divanü Lügat it Türkde, örneğin "Angar bir ok tegdi: Ona mirasdan bir pay düştü" cümlesinde olduğu gibi "ok"un mira-

(21) H.N. Orkun: *a.g.y.*, s. 41.

(22) Faruk Sümer: *Oğuzlara ait Destanî Mahiyette Eserler:* s. 359-362, 363-366.

sından düşen pay anlamına gelmesi, Bozok ve Üçok terimlerinin, Oğuz Han'ın ülkesini oğulları arasında pay edişinde dayandığı ölçüyü belirttiği akla gelebilir.

Oğuz Han'dan sonra, yerine geçen oğlu Gün Han'ın veziri Irkıl Hoca'nın sağlık vermesi üzerine, Oğuz Han'ın altı oğlundan doğan 24 torun için ad, damga, ongun (kuş) söğük; yani "toy"larda her birisinin koyunun etinden yiyecekleri parçalar belirlenmiştir.

Boylardan her birinin ayrı ayrı damgası olmasına karşılık, her dört boyun bir ongunu vardır. Böylece Kayı, Bayat, Alka evli ve Kara evli boylarının ortak ongunu "şahin", Yazır, Döger, Dodurga ve Yaparlu'larınki "kartal", Avşar, Kızık, Bedgili ve Karkınlar'ınki "tavşancıl"dır. Öte yandan Üçoklardan Bayındır, Peçenek, Çavundur ve Çepni'lerin ongunu "Sungur", Salur, Eymir, Alayuntlu, Yüregir'lerinki "Üç Kuşu", İgdir, Bugdur, Yira ve Kınık'larınkiyse "çakır"dır.

Reşidüddin, Oğuz Han'ın 24 torununun koyunun etinden yiyecekleri kısımlara "et payı" demiştir. Kayı, Bayat, Alka evli, Kara evli boylarının et payı, koyunun sağ kürek kemiği ve sağ kol kısmı anlamına gelen "sağ karı yağrın"dır. Yazır, Döger, Dodurga ve Yaparlu'larınki "sağ aşığlı" yani aşık'ın (topuk kemiğinin) bulunduğu et parçası, Avşar, Kızık, Bedgili ve Karkın'larmki "sağ umaca" yani kalça kemiği, Bayındır, Peçenek, Çavundur ve Çepni'lerinki "sol karı yağrın", Salur, Eymis, Alayuntlu ve Yüregir'lerinki "ucayla" (sol umaça,) diğer dört boyunkiyse "sol aşığlu"dur.(23)

Bu dağılım, her kabilenin büyük kurultaylarda veya sıradan şölenlerde alacakları orun'u (mevki) belirleyen ve kabile örgütünde önemli bir rolü olan ilkelerdendir. Oğuz boylarının geleneğine göre, kurultaylarda her boyun oturacağı yer ve şölende kesilecek hayvanın etinden alacakları pay (ülüş)lar, Gün Han

(23) Faruk Sümer: *Oğuzlara ait Destanî Mahiyette Eserler:* s. 359-362, 363-366.

tarafından belirlenmiştir.

Divanü Lügat it Türk'de 22 Oğuz boyunu sayan Kaşgarlı Mahmut (11. yüzyıl), Reşidüddin (14. yüzyıl) ve Eblügazi Bahadır Han (17. yüzyıl)'ın verdiği Oğuz boyları orunları sırası aynı olmamakla birlikte,(24) sistemin değişmeden kaldığını göstermektedir.

Gerçekten bu geleneğin 17. yüzyılda Orta Asya Türkmenleri arasındaki şekli(25) Ebülgazi Bahadır Han'ın "Seeerei Terakime" adlı eserinde açıkça gösterilmiştir.(26) Orun sisteminin Anadolu Türklerinde de son zamanlara kadar yaşadığı anlaşılmaktadır.(27)

Oğuzname'ye göre yine Gün Han zamanlarında Bozok'ların ve Üçokların yaylak ve kışlakları belirlenmiştir.(28)

10. yüzyılda Oğuz'lar, genellikle göçebe bir hayat yaşamışlardır.

Oğuz'ların başlarında Yabgu'ların, yani hakanların bulunduğu görülmektedir.(29) Bu Yabgu'ların adları bilinmemekle birlikte, "Cami üt Tevarih"deki Türk destanında birçok yabgu adı anılmıştır.(30) Kışlık şehirleri, Sir suyunun ağzına yakın bir yerdeki Yeni Kent olan yabguların memurları olarak subaşı, yani ordu kumandanı; Külerkin yani yabgunun vekili ve Tarhan ve Yinallere rastlanmaktadır.(31)

Oğuz boylarının başında beg (bey) ünvanlı, zengin soylular bulunmaktadır. İbn Fadlan'a göre, Oğuz'lar arasında yüzbin koyun ve onbin bineğe sahip kimseler vardır. Oğuz'lara ait destanlarda bu varlık, sık sık verilen toy'lar ve başka nedenlerle

(24) Abdülkadir İnan: *Orun ve Ülüş Meselesi*, s. 121-125, 121.
(25) Abdülkadir İnan: *Orun ve Ülüş Meselesi*, s. 121-125, 121.
(26) H.N. Orkun: "Oğuzların Tarihine Dair," *Ülkü Mec.* s. 28.
(27) Abdülkadir İnan: *a.g.y.*, s. 130.
(28) Faruk Sümer: *a.g.y.*, s. 366.
(29) Faruk Sümer: *10. yüzyılda Oğuzlar*, s. 148.
(30) Faruk Sümer: *Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler*, s. 375.
(31) Faruk Sümer: *10. yüzyılda Oğuzlar*, s. 148-149, 139, 145-146.

belirtilmektedir. Beylerden sonra özgür boy üyeleri yer almakta, beylerin ve zenginlerin komşu Türk elleriyle yapılan savaşlarda ele geçen tutsaklardan meydana gelen erkek (kul) ve kadın (karabaş kırnak) köleleri bulunmaktadır.(32)

10. yüzyılda genellikle göçebe hayatı yaşadıklarından, Oğuz'ların ekonomik eylemleri başlıca hayvancılıktan ibarettir. Bu bakımdan zenginliklerini koyun sürüleri, yılkılar (at sürüleri), katar develer ve sığır meydana getirmektedir. At binek, deve yüklet (taşıt) olarak kullanılmakla birlikte Oğuz destanlarında Oğuz'ların da at ve deve eti yedikleri ve bundan müslüman olduktan sonra vaz geçtikleri anlaşılmaktadır.

"Hudud ul Alem (yazılışı 982)" de Oğuz'ların tam göçebe bir el oldukları söylenmekle birlikte, tüccarlarının çok olduğu belirtilmekte ve bu nokta aynı yüzyıla ait diğer kaynaklarla doğrulanmaktadır. Oğuz'ların başlıca ihraç malı olan koyun Horasan ve Maveraünnehr halkının et ihtiyacını geniş çapta karşılamıştır. Ayrıca Oğuz'ların, İslam dünyasında tanınmış olan Türk keçesi sattıkları düşünülebilir. Öte yandan Oğuz'larla komşu müslümanlar arasındaki ticarette köle satışlarının da önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Oğuz'lar herhalde komşu Türk elleriyle yaptıkları savaşlarda ellerine geçen tutsaklardan yoksul ve kimsesiz olanları müslümanlara satmışlardır.(33)

Görüldüğü gibi, genellikle bozkırlarda yaşayan halk, çevrenin doğal gereği olarak göçebe bir hayat sürmüşlerdir. Bu bakımdan Asya'daki Türk devletleri göçebe bir toplum temeli üzerinde kurulmuşlardır. Steplerin, tarıma elverişli olmayışı, geçim kaynağı olarak hayvancılığın ön plana geçmesine yolaçmıştır. Sürülerine ot ve su sağlama zorunluluğu göçebeleri sürekli olarak yer değiştiren gezginci bir yaşayışa zorlamış, yazın otlaklarda, kışın sığınaklı kesimlerde oturmak ihtiyacı özel bir göçebe uygarlığı doğurmuştur.

(32) Faruk Sümer: *10. Yüzyılda Oğuzlar*, s. 148-149, 139, 145-146.
(33) Faruk Sümer: *10. Yüzyılda Oğuzlar*, s. 148-149, 139, 145-146.

Hayvan sürüleri besleyerek geçinen göçebelerin, yaşayış biçimlerini bu ekonomik uğraşıya göre düzenlemeleri kaçınılmaz olduğundan, belirli bir kesime yerleşmeleri söz konusu değildir. Başka bir deyimle, tarımsal üretimin bulunmayışı, yerleşik hayat olanağını ortadan kaldırmıştır. Bu bakımdan, kolayca kurulup toplanabilen çadırlar bir barınak ödevi görmüştür. Göçebelerin ikinci uğraşısı da avcılıktır. Oğuzname'deki boyların sembollerinin av kuşlarından meydana gelmesi de bunun bir belgesidir.

Göçebe boylar, sürdükleri yaşayış gereği, akıcı ve dinamik bir uygarlığın üyeleridir. Bu akışkanlığa yardımcı olan öğe attır. Cahiz'e göre, Türk'ün savaşmak, yolculuk etmek ve avlanmak vb. gibi amaçlarla atı üzerinde geçen günleri yer üzerinde otururak geçirdiği günlerden daha çoktur.(34)

Gerçekten Türkler, at yetiştirmeyi becererek bir ekonomik başarı sağladıkları gibi, at sırtında savaşmak yollarını bularak, sürüleri peşinde, geniş alanlar içinde göç etmek alışkanlık ve olanaklarıyla istilacı ve fatih uluslar olarak uygarlığa katkıda bulunmuşlardır.

Ana zenginlik kaynağı olan sürülerin ihtiyaç gösterdiği verimli otlaklar aramak ve öncelikle ele geçirmek ve beslenme sorununu sürekli olarak çözmek üzere tarımcı toplumları egemenlik altına almak göçebeler için kaçınılmaz olduğundan, elverişli otlaklar elde etmek ve istilaları gerçekleştirmek amacıyla savaşçı bir örgüt kurmuşlardır.

Gerçekten, büyük hayvan sürülerini beslemek, bir yerden bir yere aktarmak, insanları, eşyaları ve çadırları kaldırarak yeni bir yurt bulmak, ancak temeli, sarsılmaz bir örgütle olanaklıdır. Gerek göç, gerekse yağmacılık temeline dayanan istilaları örgütlemek otoriter bir yönetime ihtiyaç göstermiştir.

Başka bir deyimle, göçebe imparatorlukları, beyler tarafın-

(34) Cahiz: *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, s. 68, 82.

dan yönetilen ve aralarındaki bağ zayıf olan kabilelerin bir ordu kumandanının, kağanın yüksek otoritesi altında birleşmesiyle kurulmuştur. Daha sonraki Türk - İslam devletlerinde de süregelen ve belirli bir ünvanla kendini gösteren görev örgütü, bir kamu hukukunun ilk temellerini ortaya koymuştur. Böyle bir politik rejim kuvvetli bir istem sahibi bir şef tarafından kabileler arası birliğin sağlanması, komşularının yağma edilmeleri ve haraca bağlanmalarıyla uzun süre devam edebilmiştir. Türk ve Moğol'ların kurdukları imparatorlukların varlığının aşağı yukarı otoriter başbuğların hayatlarıyla sınırlı olması da bunu göstermektedir.

Yaya savaşan yerleşik kavimlerin yaşadıkları alanlar, gezegen bir ordu şeklinde örgütlenmiş atlı göçebe kavimlerin istilalarına sahne olmuştur.

Hiçbir ulusta görülmeyen bir savaş yeteneği gösteren[35] Türk'lerin fetihlerinin kendilerine özgü, belirgin özellikleri vardır. Oğuz yabgu'ları adıyla, bazı Hun yabgularından da söz ettiği anlaşılan Oğuz Destanı'nda, bu kavimlerin yurtlarına bağlı olmakla birlikte, göçebe ve harekette olmayı, kendilerinin dünya egemenliğinin temeli olduğuna inandıkları dile getirilmektedir. Gerçekten, Oğuz Destanı'nın Yazıcıoğlu "nakli"nde Barthol'un Cengiz yasasından alınmış olduğunu gösterdiği "Daima göç edeler, oturak olmayalar" cümlesine rastlanmaktadır. Yine aynı Yazıcıoğlu söylentisinde "Merhum Kara Osman dahi dayim bu öğüdü oğlanlarına verirmiş, olmasın ki oturak olasız, ki beglik, Türkmenlik ve Yörüklük edenlerde kalır dermiş" sözleri geçmektedir.[36]

Salt göçebe olan Hun ve Oğuz'lar yanında, çoğunlukla kışın şehirlerde ve köylerde yaşayan, yazı Tienşan yaylalarında geçiren Göktürk'ler gibi yarı göçebeler de fetih amaçları gütmüşlerdir.

---

(35) Cahiz: *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, s. 68, 82.
(36) Z.V. Togan: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 101-105.

Cahiz'e göre "Türk'ler ülkelerinde savaşırken bunu sadece ganimet elde etmek amacıyla yapmaktadırlar."[37] Halife Ömer (Ömer b. Hattab)'e yüklenen, Türklerin "zararı çok fazla, elde edilecek ganimeti çok az bir düşman" olduğu söylentisi[38] ve "Türk'ler size dokunmadıkça onlarla barış içinde geçinin" hadisi,[39] Türk'lerin ganimet amacı güden savaşçı bir ulus olduğunu göstermektedir.

Yine Cahiz'in "Türk'ün yağma ve gaspla karın doyurmayı yeğ tuttuğu ve av ve ganimetten başka bir şey yemekten hoşlanmadığı" yolundaki aktarması[40] ve Türk'lerin çeşitli erdemleri yanında "kusurlarından birinin yağma ve çapulculuğa düşkünlükleri" olduğu görüşü,[41] Türk toplumlarının yağma temeline dayanan örgütlerini açıklayıcı niteliktedir.

Öte yandan, Kaşgarlı Mahmut'un, "Yüce Tanrı, 'Benim bir ordum vardır, ona Türk adını verdim, onları Doğu'da yerleştirdim. Bir ulusa kızarsam Türkleri o ulusun üzerine musallat kılarım' diyor" şeklinde dile getirdiği[42] Tanrının cezalandırmak istediği kavimlere Türk ordusunu dadandırdığı yolundaki aktarması Türk savaşçılık geleneklerinin bir belgesidir.

• *İslamlık Öncesi Türklerin Dini*

Türklerin, İslamlık öncesi inançlarıyla ilgili kaynaklar, ayrı din teorilerine konu olan totemizm, animizm ve natürizm öğelerinin bir arada bulunduğu ve şamanizm adı verilen bu sistemin, bu inanç ve pratiklerin toplamı sayılabileceğini göster-

(37) Cahiz: a.g.y., s. 70, 73, 74 (Not), 75, 77.
(38) Cahiz: a.g.y., s. 70, 73, 74 (Not), 75, 77.
(39) Cahiz: a.g.y., s. 70, 73, 74 (Not), 75, 77.
(40) Cahiz: a.g.y., s. 70, 73, 74 (Not), 75, 77.
(41) Cahiz: a.g.y., s. 70, 73, 74 (Not), 75, 77.
(42) Kaşgarlı Mahmut: *Divanü Lügat it Türk*, c. I, s. 351.

mektedir. Bu bakımdan ayrı din teorileri olarak sunulmakla birlikte dinlerin evriminde ayrı aşamalar olan adı geçen din sistemlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Genel insanlık tarihine ilk olarak Mac Lennan tarafından bağlanan "totemizm",[43] Durkheim'a göre en temel ve en ilkel bir kült olarak[44] bilinen en ilkel ve en basit bir örgüt olan klan örgütünde[45] geçerlidir.

Klanı meydana getiren bireyler kendilerini bir akrabalık bağıyla, ama çok özel türden bir bağla birleşmiş sayarlar. Bu akrabalık, onların birbirleriyle belli kan bağlarının bulunmasından ileri gelmez, onlar sadece aynı adı taşıdıklarından akrabadırlar.

Bu ad, aynı zamanda, kendisiyle çok özel ilişkilerin bulunduğuna inanılan belli bir maddi nesneler türünün de adıdır. Bu ilişkiler akrabalık ilişkileridir. Klanı kolektif olarak göstermeye yarayan nesneler türüne "totem" denir. Klanın totemi aynı zamanda üyelerinden herbirinin de totemidir.

Her klanın, ancak kendisine özgü olan bir totemi vardır ve aynı kabilenin iki ayrı klanı aynı toteme sahip olmaz.[46]

Totem olarak kullanılan nesneler, çok büyük bir oranda, ya hayvanlar ya da bitkiler dünyasına, özellikle de ilkine özgüdür.[47]

Totem yalnız bir ad değildir, bir amblemdir.[48] Totem yal-

---

(43) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(44) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(45) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(46) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(47) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(48) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.

nız bir ad ve bir amblem değil, gerçek bir kutsal nesne tipidir.[49] Totem, klan üyeleriyle totem olan nesne arasındaki töz (cevher) birliği anlamına gelmektedir. Totemin basitleştirilmiş şekli eşya vb. üzerine kazılmaktadır.[50]

Görüldüğü gibi, totemizm, temelce, klan birliğini temsil eden bir sembolün kutsallaştırılmasıdır. Dinlerin kökeniyle ilgili bir sistem olarak ana çizgileriyle animist teoriyi kuran Tylor'dur. Ondan sonra teoriyi geliştiren Spencer, onu birtakım değişiklikler yapmaksızın yeniden tekrarlamamış olmakla birlikte, genellikle sorunlar her ikisi tarafından da aynı terimlerle konmuş ve benimsenen çözümler aynı olmuştur.[51]

Tylor ve Spencer'e göre ruh kavramı, dinin temel kavramıdır. İlk insan basit bir yanılgının sonucu olarak rastgele bu kavrama ulaşmıştır. Düşlerinde, bedeni bir yerde durup kalmışken kendisinin şurada burada dolaşması ve çeşitli işler yapması yüzünden, o, kendisinde iki varlığın bulunması gerektiği çıkarımında bulunmuştur. Yine düşlerinde bedenleri düş görülen yerde olmayan kimseleri görmesi ve onlarla konuşması yüzünden, onların da kendilerinde iki varlığa sahip olmaları gerektiği yargısına varmıştır. böylelikle giderek her bireyin bedenen ayrılma ve uzaklarda dolaşma gücünde bir eşinin, bir başka kendisinin bulunduğu kavramına ulaşmıştır. Bu eş, kişiye benzemekte ama ondan çeşitli özelliklerle ayrılmaktadır.[52]

Bu eş "ruh"tur. Bu ruhsa, bir "tin" (spirit) değildir, kendisinden ancak olağan dışı durumlarda ayrıldığı bir bedene bağlıdır. Ruh, ancak kendisini değiştirecek bir tin olabilmiştir.[53]

---

(49) Emile Durkheim: *The Elementary Forms of Religious Life*, s. 88, 96, 102, 103, 113, 119.
(50) H.Z. Ülken: *Dini Sosyoloji*, s. 28-29.
(51) E. Durkheim: *a.g.y.*, s. 49.
(52) Kingsley Davis: *Human Society*, s. 510.
(53) E. Durkheim: *a.g.y.*, s. 50-51.

Öte yandan ölümün sadece bir uzun baygınlık veya uzayan bir uyku olduğunu düşünen ilk insan, bedenin uyanacağına, sonunda dağıldığını görmüştür. Böylelikle ruhun serbest kaldığını ve cisimlenmemiş bir tin meydana getirdiğini varsaymak zorunda kalmıştır.(54) Böylece herhangi bir organizmadan ayrılmış ve mekanda serbest kalmış tinler doğmuştur. Artık ruh biçim değiştirmiştir. Bir insanın bedenini canlandıran basit bir hayat ilkesinden, bir tin, iyi veya kötü bir cin ve hatta bir tanrılık doğmuştur. Ama bu tanrılaştırmaya ölüm yol açtığından, insanlığın bilinen ilk kültü, ölülere, ataların ruhlarına yönelmiştir.(55)

Serbest kalan ruhların yaşayan varlıklar arasında dolaştıkları ve her türlü iyilik ve kötülüğün onlardan geleceği inancı, insanı, bu ruhların kötülüğünden kurtulmak için(56) birtakım yollara başvurmak zorunda bırakmıştır. Böylece, ilk törenler cenaze törenleri, ilk kurbanlar göçmüşlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere ayrılan besinleri sunma, ilk sunak mezarlardır.(57)

Ata ruhlarının ayrı bir varlık alanı meydana getirdiği inancından hareket eden bu sistem, doğa üstü dünyadaki ata ruhlarının yöneticiliğiyle, kutsallığın baba yoluyla geçtiği ilkesine dayanır.(58) Bu bakımdan, soy üyeleri ata ruhlarını kutlayarak onlar adına yanan soy "od"unu söndürmemeye çalışmışlardır.(59) Animizm'in temelindeki postüla, dinin, hiç olmazsa kökçe, hiçbir fiziksel gerçekliği göstermediğidir. Ama Max Müller, karşıt bir ilkeyle işe girişir. Ona göre, dinin, bütün otoritesini aldığı bir deneye dayandığı bir aksiyondur. Müller, "Din" der, "bilincimizin yasaya - uygun bir öğesi olarak yerini alacaksa, diğer bütün bilgiler gibi duyulur deneyle başlamalıdır."(60)

(54) K. Davis: *a.g.y.*, s. 511.
(55) E. Durkheim: *a.g.y.*, s. 52.
(56) N. Şazi Kösemihal: *Sosyoloji Tarihi*, s. 192.
(57) E. Durkheim: *a.g.y.*, s. 52.
(58) Hilmi Ziya Ülken: *Dini Sosyoloji*, s. 29.
(59) *Methal*, s. 46-47.
(60) E. Durkheim: *a.g.y.*, s. 73.

Gerçekten Max Müller ve diğer Sanskritçe araştırıcıları, dinin kaynağını bir başka doğrultuda, dış doğanın insan üzerindeki etkisinde aramışlardır.(61)

Tanrıların adları genellikle, ya hâlâ kullanılan cins adlar veya orijinal anlamı bulunabilecek önceden cins olan kelimelerdir. Bunların her ikisi de ana doğa olaylarını gösterir. Örneğin Hindistan'ın ana tanrılarından birinin adı olan "Agni", kökçe duygularımızla algılandığı şekilde ve herhangi bir mitolojik ekleme olmaksızın yalnız maddi ateş olayını göstermiştir. Bu ve buna benzer olaylar, bu toplumlarda doğanın biçim ve güçlerinin, dinsel duygunun kendisini bağladığı ilk objeler; tanrılaştırılacak ilk nesneler olduğunu göstermektedir.

Müller, "İlk bakışta" der, "doğadan daha az doğal hiçbir şey yoktur. Doğa en büyük sürpriz, bir korku, bir şaşkınlık, bir durağan mucizedir ve süreklilik, değişmezlik ve düzenli olarak tekrarlanmaları yüzündendir ki bu durağan mucizenin belli görüşleri, önceden sezilebilirlik, olağanlık, anlaşabilirlik anlamında doğal sayılmıştır. İlk zamanlardan başlayarak dinsel düşünce ve dili doğuran, bu geniş sürpriz, korku, şaşkınlık, mucize alanı, bilinenden ayrı olarak bilinmeyen, daha iyi dendikte, sonludan ayrı olarak sonsuzdur." Bu sonsuzun duyumlanmasından din çıkmıştır.(62)

Bununla birlikte, gerçekte din, ancak bu doğal güçler, artık zihinde soyut bir biçimde gösterilmedikleri zaman kurulur. Bu güçlerin, kişisel etmenler, yaşayan ve düşünen varlıklar, tinsel güçler ve tanrılara dönüşmesi gerekir. Max Müller'e göre, düşünce üzerine yaptığı etkiyle bu biçim değişimini doğuran dildir.

Kendisinden kullandığımız bütün kelimelerin çıktığı ve bütün Indo - Eropen dillerin temelinde bulunan "kök"ler, iki belirgin karakteristik gösterir. Önce, kökler geneldir, yani, özel

(61) Kingsley Davis: *Human Society*, s. 512.
(62) E. Durkheim: a.g.y., s. 73-74, 75-77.

nesne ve bireyleri değil, tipleri hatta aşırı genellikteki tipleri gösterir. İkinci olarak, bunların karşılık olduğu tipler, obje tipleri değil, eylem tipleridir. Bunlar, canlı varlıklarda, özellikle insanlarda görülen en genel eylem biçimlerini gösterirler.

İşte kökenleri yüzünden, bu kelimeler, doğa güçlerini, ancak insan eylemlerine en yakın görünen belirtileriyle gösterebilirler. Örneğin güneş, boşlukta altın oklar atan "bir şey" olarak adlandırılmıştır. Ama, doğal olaylar bu şekilde insan eylemleriyle karşılaştırıldığından, onların bağlandığı bu "şey" zorunlu olarak az çok insanlara benzeyen kişisel etmenler biçiminde anlaşılmıştır.

Böylece dil, duyulara açık olan maddi dünya üstüne, hiçten yaratılan ve fiziksel olguların nedenleri sayılan tinsel varlıklardan meydana gelen yeni bir dünya koymuştur.(63)

Bir kere bulundukta, tinsel dünyayı gösteren kelimeler, sınırsız genişleme gücü kazanmış, böylece bir pantheon, bir tanrılıklar hiyerarşisi yaratılabilmiştir. İnsanın kendi ruhu fikri, ikinci dereceden bir gelişmedir ve atalara tapınma dini, daha önemli olan doğaya tapınmanın bir yansımasıdır.(64)

Bu üç teorinin dayanağını ve içeriğini meydana getiren inanç ve pratiklerin, birbirine karşıt ve ayrı ayrı dinin kaynağını açıklayan sistemler olmaktan çok, –hiç olmazsa Türk'lerin dinleri söz konusu olduğunda– birbirini izleyen dinsel gelişme dönemleri olduğu düşünülebilir.

Gerçekten Türklerin din tarihinde, bu üç ayrı inanç ve pratikler kümesinin ardarda gelen ayrı gelişme aşamalarına karşılık olan sistemler olduğu görülmektedir. Her sistemin kendisinden sonra gelene, inanç ve pratiklerinin bir kısmını bir kalıntı olarak aktardığı ve bu yüzden Türklerin bilinen tarih dönemlerinde bu üç sistemin karmaşığı olan bir din aşamasında bulunduğu anlaşılmaktadır.

(63) E. Durkheim: a.g.y., s. 73-74, 75-77.
(64) K. Davis: a.g.y., s. 513.

Türklerde, totemizm, animizm ve natürizm'in belirli bir ekonomik yapının karşılığı olduğu görülmektedir.

Gerçekten, ilk üretim biçimi olan ilkel komünal sistemde, topluluk, meyve toplama, avlanma (ve hayvan besleme) gibi doğayı işgal ekonomisine[65] dayanmıştır. Bu sistemde, üretim ilişkilerinin temelini, üretim araçlarının sosyal mülkiyeti meydana getirir. Toprağın mülkiyeti, bütün topluluğa özgüdür, bu da, bireyin toprağa tasarrufunun ön koşuludur.[66] Başka bir deyimle toprak mülkiyetinin bu en eski biçiminin ilk ön koşulu, kendiliğinden meydana gelen evrimden doğan komünal insan toplumudur: Aile, ailenin büyümesiyle meydana gelen kabile ya da kabileler grubu. Göçebelik insanların doğadan gelme özelliği olduğundan, göçebe hayat, ilk hayat biçimidir.[67]

Bununla birlikte, bu uzun aşamanın, gösterdiği sosyal örgütler evriminin karşılık olduğu birtakım ekonomik evrim dönemlerine ayrılması olanaklıdır.

Gerçekten başlangıçta, toplayıcılık, avcılık ve ilkel çobanlık döneminde, biricik servetin, ana donatım maddeleri, silah ve besin elde etmek ve hazırlama araçlarından meydana geldiği[68] görülmektedir. Komünal mülkiyet konusu olan bu araçlarla yapılan üretimin –toplayıcılık, avcılık ve ilkel çobanlık– Marx'ın "aile",[69] Morgan ve Engels'in "gens"[70] ve Durkheim'ın "klan"[71] olarak adlandırdığı en ilkel sosyal örgüt biçimini belirlediği düşünülebilir.

İşte, Türklerde totemci inançların, ekonomik uğraşılar bakımından toplayıcılık, avcılık ve ilkel çobanlık döneminin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Komünal mülkiyetin geçerlikte

(65) M. Godelier: *Asya Tipi Üretim Tarzı*, s. 16, 15.
(66) M. Godelier: *Asya Tipi Üretim Tarzı*, s. 16, 15.
(67) Karl Marx: *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, s. 74-75.
(68) F. Engels: *L'origine*, s. 58.
(69) K. Marx: a.g.y., s. 74.
(70) F. Engels: a.g.y., s. 31.
(71) E. Durkheim: a.g.y., s. ...

olabileceği bu dönemde, klan sembolü olan bitki veya hayvan işaretinin aynı zamanda bir ortak mülkiyet sembolü olması olanaklıdır. Gerçekten "Çin kaynakları da, Türklerin hayvanlara vurdukları damgaları mülkiyet belirtisi saymışlardır."[72]

Ama ilkel çobanlık döneminde, özel mülkiyet konusu olmayan, "gens"e ait bulunan hayvanların, evcilleştirilmesi ve sürülerin yetiştirilmesi, görülmemiş bir zenginlik kaynağını geliştirmiş ve yeni sosyal ilişkiler doğurmuştur.[73] Hayvan yetiştiricilik ve çobanlık döneminde hızla artan sürülerin bir zenginlik kaynağı haline gelişi ve bir servet birikimine ortam hazırlaması, ana hukukuna dayanan "gens" üzerine kurulmuş toplumu geniş ölçüde sarsmıştır. Hayvan sürülerinin bir servet birikimine ve zenginliğin gelecek kuşaklara aktarılmasına olanak sağlaması, bu servetin sahibi olan babaların kendi "kan"ından öz çocuklarına zenginliği aktarmaları,[74] totem veya ortak bir sembole bağlılığa dayanan bir örgüt yerine, kan bağlılığına dayanan bir sosyal örgüt biçiminin doğmasına yol açmıştır.

İşte, hiç olmazsa Türklerde aynı toteme bağlılığa dayanan akrabalığın yerine kan akrabalığının geçişi, yani klan çerçevesinin kırılarak aileler birliği olan "boy"a geçiş, animizm'le zamandaştır. Yukarıda belirtildiği gibi, atalara tapınma ve kutsallığın baba yoluyla geçmesi anlamında animizm'in temeli, hayvan sürülerini aynı soy içinde miras olarak alabilme kuralında aranmalıdır.

Öte yandan henüz toprağa yerleşmeyi gerektirmeyen, bununla birlikte az çok "nüfus artışına ve nüfusun küçük alanlarda yoğunlaşabilmesine yolaçan ilkel tarım," –daha önce olanaksız olan– çok sayıda insanın tek bir merkezi yönetim altında birleşmesine ortam hazırlamış[75] boylar ve kabileler birliğinin kurulmasını sağlamıştır.

(72) *Methal*, s. 40.
(73) F. Engels: a.g.y., s. 58, 60-63, 10.
(74) F. Engels: a.g.y., s. 58, 60-63, 10.
(75) F. Engels: a.g.y., s. 58, 60-63, 10.

İşte, boyların birleşmesiyle büyük kabilelerin kurulduğu ve bir kabilenin diğerlerine baş eğdirmesiyle egemen bir "sülale"nin belirdiği sıralarda, aile atalarına tapınma niteliğindeki animizm'in naturizm'e dönüştüğü görülmektedir.(76) Gerçekten ilkel tarımın naturizm'e yol açtığı düşünülebilir. Geniş ölçüde doğal güçlerin etkisine bağlı olan tarımcılığın insanları, güneş, yer, su vb. gibi doğa nesnelerine ve olaylarına üstün güçler yüklemeye, doğanın en önemli ve belirgin yönlerini tanrılaştırmaya ve bu güçlerle egemen varlık arasında bir aynılaştırma yapmaya sürüklediği anlaşılmaktadır.

Türklerin din tarihleriyle ilgili kaynaklarda, bu üç ayrı aşamayı izlemek olanaklıdır.

Tarihsel dönemlere geri götürülebilen ulusal efsanelerle dinsel törenlerde kalıntıları görülen bazı anlayışlar, Türklerin din köklerinin bir tür totemciliğe dayandığını göstermektedir.

Örneğin Göktürk'lerin kurttan inmiş oldukları efsanesiyle Oğuz efsanesinde totemciliğin kalıntıları süregelmiştir. Gerçekten, çok eski çağlarda Baykal (Si - hai) gölünün kıyılarında oturan Göktürk'lerin, bir küçük çocuk dışında bütünüyle yok edilmelerinden sonra, elleri ayakları kesilen çocuğu besleyerek büyüten bir dişi kurdun ondan gebe kalmasıyla yeniden üredikleri yolundaki efsane, eski Türk'lerin totemlerinin kurt olduğunu göstermektedir.(77) Yine, Gök Tanrıyla evlenmeleri için babaları Hun hanı tarafından bir kuleye kapatılan iki kızın bir kurtla evlenmelerinden Uygur'ların meydana geldiğini söyleyen bir efsane vardır.(78)

Öte yandan "Oğuzname"nin İslam etkisi altında kalmamış ve Uygur harfleriyle yazılmış bir metninde, Oğuz Han'ın uzun seferinde, "Güneş gibi parlak bir ışık içinden çıkan gök tüylü,

(76) *Methal:* s. 47-48.
(77) Hüseyin Namık Orkun: *Türk Efsaneleri*, s. 27-28, 22-23.
(78) Hüseyin Namık Orkun: *Türk Efsaneleri*, s. 27-28, 22-23.

gök yeleli büyük bir erkek kurt"un, ordunun önünden yürümesi,[79] kurt kültünün önemini göstermektedir.

Gerçekten, Ebülfadıl Reşidüddin ve İbni Bibi gibi "müverrihler"de belirtildiği üzere, Oğuz'ları meydana getiren 24 boydan herbirinin avcı kuşu olan bir ongunu bulunmaktadır. Reşidüddin'in açıklamasına göre, "ongun" sözünün kutsal anlamına gelmesi, bir hayvan sembolü olması, ongun olan nesneyi öldürmenin, etlerini yemenin yasaklanmış bulunması, bu ongunların totemcilik döneminin kalıntıları olduğunu ve Oğuz'ların bir totemcilik dönemi yaşadığını göstermektedir.[80]

Öte yanda Kaşgarlı Mahmut'un belirttiğine göre, eski Türk kavimlerinde bir dönem meydana getiren on iki yılın, sıçan, öküz, kaplan, tavşan, ejderha, yılan, at, koyun, maymun, tavuk, it ve domuz gibi hayvan adları taşıması, bu hayvanların eski Türk klanlarının totemleri olabileceği düşüncesini doğurmaktadır.[81]

Türklerin İslamlık öncesi dinleri olarak bilinen şamanizm, totemizm, animizm ve natürizm'in inanç ve pratikleriyle yüklü bir sistemdir. Çin kaynaklarının verdikleri bilgilere göre eski Orta Asya şamanizm'inin temelleri Gök tanrı, Güneş, Ay, Su, Ata ve Ateş (ocak) kültleridir. Çin kaynakları Hun kültüründen söz ederken, her yılın başında yapılan dinsel törenlere değinmektedir. Bu törene Hunların 24 boyunun başbuğu katılmakta ve yılın beşinci ayında da Lung - Çeng şehrinde toplanılarak Atalara, Gök tanrıya, Yer - su ruhlarına kurban sunulmaktadır. Hakan her sabah çadırından çıkarak güneşe ve geceleri aya tapmaktadır.[82]

Bu bilgi, Hsiung - Nu'ların bir yandan ata ruhlarına taptıkları, öte yandan doğa tanrılarını kutladıklarını ortaya koymak-

(79) Hüseyin Namık Orkun: *Türk Efsaneleri*, s. 27-28, 22-23.
(80) *Methal*: s. 45-46.
(81) *Divanü Lügat ıt Türk*: c. I., s. 345-346.
(82) Abdülkadir İnan: *Şamanizm*, s. 2.

tadır. Gerçekten, Çin kaynaklarına göre, Hsiung - Nu hakanlarının Tanrı Kutu adını taşımaları ve Mete'nin Çin İmparatoruna gönderdiği mektuplarda, kendisinden "Gökle yerin doğurduğu, Güneşle ayın tahta geçirdiği Hsiung - Nu'ların büyük Tanrı Kutu" olarak söz etmesi, Hunların yer ve gök natürizm'in etkisi altında bulunduklarını göstermektedir.(83)

Hunlardan sonra Orta Asya'da devlet kuran çeşitli sülalelerden söz açan Çin kaynakları, bunların da Gök Tanrı'ya, Yer - su'ya, Güneşe ve Aya kurban sunduklarını bildirmektedir. Örnek olarak, İ.Ö. 2. yüzyılda Vu-Huan'larda İ.Ö. 3. yüzyılda Toba sülalesi döneminde Hun kültleri süregelmiştir.

Orta Asya göçebe boyları, Çin mitolojisi ve felsefesi, Hint - Tibet budizm ve zerdüştizm'in etkisinde kalmış ve güneye inen Şamanist Toba'lar, özellikle aristokrat gruplarıyla Budizm'i benimsemiştir. Bununla birlikte 6. yüzyılda büyük Türk devletini yeniden kuran Göktürk sülalesi, şamanist boyların yetirdiği bir sülale olmuştur. 7, 8. yüzyıl Göktürk'lerinde, ilkel şamanizm öğelerinin yaygın olduğu görülmektedir.

Göktürkler tanrılarının şekillerini keçeden yapmış ve deri torba içinde saklamışlardır. İç yağıyla yağlayarak sırık üzerine diktikleri bu şekiller Altaylıların "töz", Yakutların "tanara" Moğolların "ongun" dedikleri putlardan başka bir şey değildir.

Hakanın çadırı Ötüken dağındadır, kapısı Doğu'ya bakar. Her yıl boy başbuğlarıyla birlikte atalarının mağarasına kurban, ayın ilk onunda, ırmak kıyısında Tanrıya kurban keserler.(84) Orhon yazıtlarında "Öze Kök tanrı, asra yağız yer kılındıkta, ikin ara kişi oğlu kılınmış (Yukarda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldıktan sonra ikisinin arasında insan oğlu yaratılmıştır)" sözleri, Göktürklerdeki Gök-Tanrı ve Yer - su kültelerinin belgesidir.(85)

---

(83) *Methal:* s. 49, 50.
(84) *Methal:* s. 49, 50.
(85) *Methal:* s. 49, 50.

Toba Han (572 - 581)'ın Buda dinini kabul etmesi, Göktürkler arasına budizmi sokmuş, Bilge Han'ın Buda dinine gösterdiği eğilim, Çin'de olduğu gibi karargahının çevresine kale yapmak, Buda adına tapınaklar kurmak ve uyruklarını şehir hayatına alıştırmak istemesine yolaçmıştır.

Göktürklerin elinden egemenliği alan ilk Uygur hakanları, şamanist özellik taşımışlardır. Bökü Han 763'de, çeşitli dinlerin ilke ve törenlerini uzlaştıran Manihaizm'i Uygurlar arasına sokmakla birlikte, Uygur sülalesinin egemenlik çağında Manihaizm ve Budizm'in, koyu şamanlığın yurdu olan Ötüken ve Baykal çevrelerinde yayılma ortamı bulamadıkları bir gerçektir.

Anayurtları Yenisey Irmağı kaynakları olan Kırgızlar da, Çin ve İslam kaynaklarının verdikleri bilgilere göre şamanizme bağlı kalmışlardır.

10. yüzyılda Hazer Denizi'yle Aral Gölü arasında yaşayan Oğuzlar üzerine İbn Fadlan'ın verdiği bilgiye göre Oğuzlar, İslam ülkelerine yakın komşu bulundukları halde şamanlıklarında direnmişlerdir. Oğuzların bu dönemde, insan nitelikleri yükledikleri bir Tanrı kavramına ulaştıkları görülmektedir.

Oğuz Destanı'nda rastlanan boy "ongun"larının, totemik inançların kalıntısı sayılabileceği belirtilmiştir. Boy ongunları olan Şahin, Kartal, Tavşancıl, Sungur, Çakır ve Üçkuş'un avcı kuşları olması, totemciliğin Oğuzlar arasında avcılık dönemine rastladığını göstermektedir. Aynı efsaneden, her dört boya bazı adlar verildiği, "söğük" denilen bu adların hayvanın (koyunun) belirli yerlerini gösterdiği ve yılın belirli günlerinde yapılan törenlerde Oğuz ileri gelenlerinin kesilen kurbanın bu belirli yerlerini yediği anlaşılmaktadır. İlkellerdeki komünyon törenlerini andıran[86] bu kült, kutsal bir nesnenin yenmesiyle boylar arasındaki birliği güçlendirmek amacını taşımaktadır.

(86) H.Z. Ülken: *Sosyoloji*, s. 78.

Oğuz Destanı'nda sık sık sözü geçen boy (şölen)'ların, genellikle yağma akınlarından sonra verilmesi, ortak tüketim kurumunun dinsel bir niteliğe bürünmüş olduğu kanısını uyandırmaktadır.

10. Yüzyılda Oğuzlar, şamanist bir özellikle, eski Göktürklerinkine benzer gömme törenleri yapmakta, mezar üzerine "kurgan" kurmakta ve ölülere kurban sunmaktadırlar.(87)

10. Yüzyılda Yedisu'da ve Sirderya ırmağının doğu bölgesinde egemen olan Karluk Türklerinin, yanmayan ağaçtan yapılmış tapınakları bulunduğunu, duvarlarına eski hakanların resimlerinin çizilmiş olduğunu Ebu Dülef bildirmektedir. Bu duruma göre Karluk şamanizmi gelişmiş ve tapınaklı bir din haline gelmiştir.(88) Bununla birlikte şamanizmin genel olarak, göçebe kültürünün ürünü olması bakımından tapınaksız bir din olduğu söylenebilir. Ortak din eyleminin periodik olarak yapıldığı sabit bir mekan olarak tapınakların yerleşik hayatın sonucu olarak ortaya çıktığı açıktır.

Moğol istilasını gerçekleştiren Cengiz Han'ın Moğolları ve bunlara katılan kuzeyli Türk ulüslarının şamanist oldukları görülmektedir. İlkel şamanizmin temsilcileri olarak özellikle kuzey ormanlarında yaşayan Uryankıtların göze çarptığı bu dönemde şamanizm, üç büyük dinin: İslamlık, Hıristiyanlık ve Budizmin gelişmesine sahne olmuş ve Budizm ve İslam dinlerine birçok kalıntı bırakarak ancak Sibirya ormanlarında ve Altay dağlarında barınabilmiştir.

• *Şamanizm*

Türklerin dinsel evrimlerini belirledikten sonra, totemizm, animizm ve natürizm öğelerinin bir bileşimi olan şamanizm

(87) Faruk Sümer: a.g.y., s. 144.
(88) Abdülkadir İnan: a.g.y., s. 10-11.

inanç ve pratikleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Eski Türklerde bir ve büyük tanrı hakkında açık bir inanç ve anlayışın bulunup bulunmadığı kesinlikle bilinmemektedir. Çin kaynaklarının belirlediğine göre Orta Asya'da devlet kuran sülalelerin hepsinde Gök tanrı kültüne rastlanmaktadır. Göktürk yazıtlarından 6. ve 7. yüzyıllarda, Gök tanrı hakkındaki inançların gelişmiş olduğu, "Tanrı" adının tek başına, başka tanrılarla karıştırılmadan söylendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Göktürk ve ilk Uygur hakanlığı döneminde, maddi bir varlık olarak tasarlanan Gök'le, onun sahibi olan ruh birbirinden ayrılmamış olsa gerektir. Kaşgarlı Mahmut'un "Tengri" sözcüğünü açıklarken, "kafirler göğe tengri derler, yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi, gözlerine ulu görünen her şeye tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yüğünürler (tapınırlar)" demesi, eski Türklerde "tengri" sözcüğünün görünen gökle, ulu varlık anlamına geldiğini, maddi bir varlık sayılan gökle büyük bir gücün aynılaştırıldığını göstermektedir. Bugünkü şamanist Türkler, "tengri" kelimesini eski Türklerdeki anlamıyla kullanmakta ve bizdeki anlamıyla "gök" kelimesine dillerinde yer vermemektedirler.

Güneş, ay, yıldız, yıldırım ve yelle ilgili inançlar, Gök tanrı kültüyle ilişkilidir. Altaylı şamanistler güneşle and içerler. Altaylılara göre Güneş ana, Ay atadır. Şamanistlerin inançlarına göre, güneş ve ay tutulmasının nedeni, güneş ve ayın kötü ruhlarla çarpışmaya girişmesi ve bazen yakalanarak karanlık dünyasına sürüklenmesidir. Bütün Türk lehçelerinde bu olayın "tutulmak"la açıklanması, eski bir inancın izlerini gösterir. Güneş ve ay tutulduğu zaman, şamanistler bunları kötü ruhların elinden kurtarmak için bağırır çağırır, davul çalarlar.

Altay şamanistlerinin dua ve ilahilerinden anlaşıldığına göre en büyük tanrı "Ülgen"dir. Kırgız, Kazak lehçelerinde ülken kelimesi büyük ve ulu anlamına gelir. Bir Altay efsanesine göre, ilk kişi yeryüzüne indikten sonra Tanrı Ülgen onun ot ve meyvelerle beslenmesini sağlamış, sonra et yiyebilmek için

ateşe ihtiyaç olduğundan insanlara iki taşla ateş yakmasını öğretmiş ve "bu ateş, atamın gücünden taşa düşmüş ateştir" demiştir. Bu yüzden Altaylılar ve Yakutlarda ancak çakmak taşından elde edilen ateş kutlu sayılmaktadır.

Yakut şamanistleri ayin ve törenler için kullandıkları ateşi çakmak taşıyla elde ederler. Bununla birlikte, aile ocağında yanan ateş, nasıl yakılırsa yakılsın kutlu sayılmaktadır. Ateşi suyla söndürmek, ateşe tükürmek, ateşle oynamak kesinlikle yasaktır. Ateşe bakarak falcılık yapmak Türklerde çok eski bir gelenektir. Ateş ruhuna okunan, şaman ilahilerinden anlaşıldığına göre, aile ocağı kültüyle ateş kültü birbirinden ayırdedilemez. Düğün törenlerinde ateş ve ocağın gerek şamanistlerde gerekse Türklerde çok önemli bir yeri vardır. Şamanistlerin her töreninde kesinlikle ateş bulunur. Şaman dininin törenlerini yapan, ruhlarla ölümlü insanlar arasında aracılık edenlere Türk kavimlerinde "Kam" denir. Kaşgarlı Mahmut'da "kahin" şeklinde çevrilen "kam" sözcüğünün bulunması, 11. yüzyılda kamların müslüman Türkler arasında bile unutulmadığını göstermektedir. Aynı çağda, Balasagunlu Yusuf Hacib, "Kutadgu Bilig"de "Gerek tut otacı, gerek kam tut" sözleriyle, kamları otacı (hekim)larla bir tutmuştur. Bundan anlaşıldığına göre 11. yüzyıl müslüman Türklerinin kamlara bakışında büyük bir değişiklik olmamıştır. Bununla birlikte Kutadgu Bilig'in yazıldığı yıllarda, Doğu Türkleri İslamlaşmaya başlayalı birbuçuk yüzyıl geçmiştir. Kamlar yeni hayat koşullarına ve yeni dine uymak zoruyla şeytanları kaçırmak için duaların yazıldığı muskalar (bitig) kullanmışlar ve eski şaman dualarına, peygamberlerin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını sokmuşlardır.

İslam Türkleri "Kam" kelimesini unutmuşlardır.

Türklerin dinini adlandıran şaman terimi, Türklere ve Moğollara yabancı bir terimdir. Avrupa bilim çevrelerince, 18. yüzyılın sonuna doğru kabul edilmiş olan "şaman" terimi, Rusların Kuzey Sibirya'da, Tonguzlardan öğrendikleri bir keli-

medir.

Kam'lık (şamanlık) sanatı öğrenmekle elde edilmez. Kam olmak için belli bir kamın soyundan gelmek gerekir. Geçmiş kam-ataların ruhundan biri kam olacak toruna dadanarak, onu kam olmaya zorlar. Yaşlı ve tecrübeli bir kam yanında eğitim görmek zorunda olan kamlar, ister erkek ister kadın olsunlar, bir kast halinde bulunmazlar. Bağlı oldukları topluluğun üyesi olarak halk içinde yaşarlar. Bunların diğer ölümlü insanlardan üstünlüğü, ancak ayinler sırasında, tanrılar dünyasına karıştıkları anlarda olur. Başka dinlerin etkisinde kalmayan şamanistlerde, şaman, eski statüsünü korumuştur.

Her dinde olduğu gibi, şamanizm rahipleri olan kamların da kendilerine özgü kılıkları vardır. Kamların ancak törenlerde giydikleri bu giysiler cübbe ve külahtır. Kam'lar için kılıktan sonra en önemli şey davuldur. Ruhların beğenisine sunulması gereken şaman cübbesi, atmış kadar parçadan meydana gelmiş, ana parçası beyaz koyun derisinden yapılmış cekettir. Davullarsa, şamanın ölümünden sonra ormana götürülüp parçalanır ve bir ağacın dalına asılır. Şamanlar, obadan ve yollardan uzak bir tepeye, hayvan sürülerinin yaklaşamayacağı bir yere törensiz olarak gömülür.

Şamanist Türk kavimlerinin ayin ve törenleri, a- belirli dönemlerde yapılması gerekenler, b- rastlantısal olaylar dolayısiyle yapılanlar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Belirli dönemlerde yapılan törenler ilkbahar, yaz ve güz mevsimlerindekilerdir. Eski Türk İmparatorlukları döneminde bu ayinlerin devletin resmi dinsel bayramları olduğu Çin kaynaklarından anlaşılmaktadır.

Şamanistlerde kurbansız ayin yapılmaz. Kanlı kurbanlardan başka, kansız kurbanlar da vardır. Saçı, "yalma (ağaçlara ve şaman davuluna bağlanan parçalar", tözleri (ongun) yedirme (ağızlarını yağlama), ateşe yağ atma gibi törenler bu kansız kurbanlardandır. Kansız kurbanların en önemlisi, ruhlara bağışlanarak başıboş salıverilen "idık" yada "iduk" denilen hay-

vanlardır.

Prof. Zelinin'in araştırmalarına göre "ızık - ıduk" kültü, uzun bir gelişme dönemi geçirmiştir. At, koyun, geyik gibi ıdık tiplerinin, çobanlık döneminde meydana geldiği şüphesizdir. Daha sonra diri totem kaybolmuş, yerine ongunlar kültü geçmiştir. Bu dönem ataerkil topluluğun olgunlaşma çağını meydana getirmiştir. Göçebe topluluğun yapısında büyük değişmeler sonucu, din anlayışında önemli değişiklikler olmuş, hayvan şeklindeki (zoomorf) ongunların yerini, insan şeklindeki (antropomorf) ongun - putlar almıştır.

Şamanizmin başlıca öğelerinden biri de falcılıktır. Eski Türk dilinde, fal karşılığı kullanılan "ırk" kelimesi, Türkiye'nin birçok yerlerinde "kader, talih, fal" anlamında kullanılmaktadır. Falcılar fal açmak için kullandıkları nesnelere göre çeşitli adlar alırlar.

Şamanistlerde, müslüman Türklerden Kırgız - Kazaklar ile Nogaylarda en tanınmış fal, kürek kemiği falıdır. Araplar da fala, eski Yunan bilimlerinden biri sayarak "İlm-ül Ketf (kürek kemiği bilgisi)" adını vermişlerdir.

Ateşte yakılan kürek kemiği üzerinde beliren çizgilere bakarak geleceği yorumlama anlamına gelen kürek kemiği falı en eski şamanizm kalıntılarından biridir. Kırgız-Kazakların kürek kemiğine saygı göstermeleri, kırmadan köpeklere atmamaları, bu inançla açıklanabilir.

Türk kavimlerinde, çok eski dönemlerden beri yaygın bir inanca göre, büyük Türk Tanrısı Türklerin atalarına "Yada" denilen ve istendiği zaman yağmur, kar, dolu yağdıran, fırtına çıkaran bir sihirli taş armağan etmiştir. Şamanistlere göre bu taş, zamanımızda da en büyük kamların elinde bulunmaktadır.

Eski Çin ve İslam kaynakları bu yağmur taşından söz açmaktadır.(89)

(89) Abdülkadir İnan: *Şamanizm*, s. 11-162.

Türklerdeki bu yağmur taşından söz açan Cabir, Karlukların topraklarındaki bir derede bulunan bu taşın, içi suyla doldurulmuş bir kaba atılarak yağmur yağdırıldığını bildirmektedir. Diğer söylentilerden birinde, yağmur yağdıracak kimsenin kendisinin suya gireceği ve bu taşı ağzına alıp ellerini sallayacağı, diğerinde de taşın suda ıslatıldıktan sonra asılı olarak bırakılcağı bildirilmektedir. Kaşgarlı Mahmut, yağmur taşını "yat" olarak adlandırmakta ve şöyle açıklamaktadır: "Bir türlü kahinliktir. Belli başlı taşlarla yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır, rüzgâr estirilir. Bu Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yagma ülkesinde gözlerimle gördüm."(90) Eski Türklerdeki yağmur taşı geleneğinin "Yağmur namazı, yağmur duası" kılığında yaşadığı ve daha yakın zamanlara kadar, yağmur dualarında okunmuş taşların bir ırmağa bırakılmasının bu eski Türk adetinin devamı olduğu şüphesizdir.(91)

Evlenmeyle ilgili törenlere şamanların katılması çok seyrek olur. Kız kaçırarak evlenme adetinin süregeldiği Yakut'larda, kıç kaçırmaya gidecek gençler şamanın yaptığı bir törenden sonra yola çıkmaktadırlar. Kırgız - Kazaklarda düğün adetlerinde görülen şamanizm geleneği gelinin, kayınbabasının evinde yanan ateşe yağ atarak, önünde secde etmesidir. Başkurtlardaysa gelinler, kayınbabanın içtiği pınar, ırmak ve göl sularına paralar saçarak selam verirler.

Şamanist ve müslüman Türklerin evlenme törenlerinde ortak olan şamanizm öğesi, gelinin geldiği gün başına saçı saçmaktır. Bu saçı, her dönemde, toplumun ürettiği en önemli ürün olmuştur. Avcılık döneminde avın kanı, yağı ve eti, çobanlık döneminde süt, kımız ve hayvanların yağı, çiftçilik döneminde de darı, buğday ve çeşitli meyveler saçı olarak kullanılmıştır. Saçı, yabancı soydan olan bir kızın, kocasının soyu-

(90) *Divanü Lügat it Türk*, Cilt: III, s. 3.

(91) Şerafettin Yaltkaya: "Eski Türk An'anelerinin Bazı Dini Müesseselere Tesiri" *Türk Tarih Kongresi*, III. s. 680-697.

nun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmesi için yapılan bir kurban töreninin kalıntısıdır. Günümüzde de, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde saçı geleneğinin devam ettiği görülmektedir.

Gelinler için birçok şeylerin tabu olması, kocasının ve onun soyundan erkeklerin adını söyleme, belli bir süre kayınpeder ve kayınbiraderle konuşma yasağı, çok eski şamanizm inançlarıyla ilgilidir.

İlkel şamanizmin birçok öğelerini çocuk doğurma ve çocuğa ad verme ile ilgili törenlerde görebilmek olanaklıdır.

Yakutlar, tanrıdan çocuk isterken şamana başvururlar. Çocuğu olmayan Yakut kadınlar, kutsal bir ağacın dibinde yalvararak dua ederler. Kırgızlarda şamanizm döneminden kalma kutsal ağaçlar ataların ve büyük şamanların mezarları İslamlaştırılmış ve evliyaların türbeleri olmuştur.

Kırgız - Kazaklarda kısır kadınların sahrada tek başına biten bir ağaç, bir kuyu yanında koyun kesip geceledikleri bildirilmiştir. Günümüz Türkiyesinde, çocuk doğumu için yapılan adakların bu inançla ilgili olduğu söylenebilir.

Doğum sırasında lohusalara dadanan kötü ruha, bütün Türk folklor ve söylentilerinde Alkarası, Albastı, Albis vb. denilmektedir. Bu ruhun lohusalara dadanma şekli (lohusanın ciğerlerini alıp götürmesi, suya atması, ocaklı adamlardan korkması, tüfek sesinden kaçması gibi), Kırgız, Kazak ve Anadolu Türklerinde bütün ayrıntılarıyla aynıdır. Bütün Türklerde bu ruh dişidir.

Gerçekten, Anadolu Türk boş inanlarında lohusa kadınlara dadanan Alkarası ve Albastı, özellikle kırmızı renkten korkar. Bu yüzden lohusa yataktayken, başına beyaz yaşmak ve kırmızı tül bağlanır, kırmızı altın takılır, kırmızı şeker sunulur. (92) Bugün Türkiyede görülen yaygın Albastı miti, şamanizm

(92) Abdülkadir İnan: a.g.y., s. 162-171.

döneminden kalma bir inanca dayanır. Al kordela bağlamak, yatağın altına bir demir koymak gibi önleyici tedbirler hemen bütün doğum yapan kadınlara uygulanır. Hastalık başladıktan sonra en güvenilir yol ocaklara başvurmaktır. Ocak şamanın bugünkü temsilcisinden başka bir şey değildir. Anadolu'da bazan çirkin ve korkunç bir kadın, bazan bir kuş, bazan bir şeytan olarak tasarlanan Alkarası, özellikle "lohusa kadınların ciğerlerini yiyerek yaşayan" al bir kadındır.(93)

Eski Türkler can ve ruh kavramlarını, genel olarak tın (nefes) sözcüğüyle dile getirmişlerdir. Çağdaş şamanist Türk boylarından Yakutlar, bu kavramı tın, kut ve sür kelimeleriyle anlatırlar. "Tın" aynı zamanda esinti, rüzgâr ve soluk anlamlarına da gelir. Tın bedenden ayrılırsa ölüm meydana gelir. Sür, uyurken bedenden çıkıp her yanda dolaşabilir.

Altaylılar, aynı kavramı tın, süne ve kut kelimeleriyle dile getirirler. Kut her nesnede bulunur, tın bütün varlıklarda, süne ise ancak insanlarda vardır.

Çin kaynaklarından, eski şamanist Türklerin, Hunların gömme törenleriyle ilgili bilgiye göre ölüler, iki katlı olan ve altın ve gümüş işlemeli kumaşlarla kaplanan tabutlara konmaktadır. Ölüyle birlikte öldürenlerin sayısı yüz, yüzelliye varmaktadır. Göktürklerin gömme törenleriyse şöyledir: Ölünün konduğu çadırın önüne, akrabaları tarafından kesilen at ve koyunlar serilmekte ve çevresinde at üzerinde yedi kez dolaşılmaktadır. Ölünün yakınları kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlamaktadırlar. Sonra belirli bir günde ölünün atını ve eşyasını ölüyle birlikte ateşte yakarak, külünü, yine belli bir günde mezara gömmekte ve mezarına hayatta öldürdüğü adamların sayısınca taş koymaktadırlar.(94) 9. yüzyıl Oğuz boylarındaki gömme töreni de Göktürk'lerinkine benzemektedir.

---

(93) Cahit Öztelli: "Albastı, Alkarası Korunma ve Tedavisi" *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, sayı 209.

(94) Abdülkadir İnan: a.g.y., s. 176-178.

Oğuzlar ölülerini, giysileri, silahları ve özel eşyalarıyla birlikte[95] hazırladıkları bir çukura oturtur, sonra çukurun üzerine topraktan kubbe gibi döşeme yaparlar. Atlarından, ölünün servetine göre birkaçını keserek etlerini yer, başını, derisini, ayaklarını ve kuyruğunu sırıklara asıp "Bu onun atıdır, bununla cennete gider" derler.[96] Bu geleneğin de gösterdiği gibi Oğuzlar, ölünün gömüldükten sonra dirilip cennete (uçmak) gideceğine inanmaktadırlar. Gömülme işi bittikten sonra, ölünün hayvanlarının öldürülerek yenilmesi Türkiye'de yaygın olan yağ aşı ve ölü aşı geleneğini andırmaktadır.

Türkiye'de özellikle Selçuklu döneminde yaygın bir şekilde görülen ve Türk çadırına benzetilen "kümbet"lerle Oğuzların kubbemsi mezarları arasında yakın bir ilişki vardır.[97]

Ölünün, hayatta öldürdüğü adamların sayısı kadar ağaçtan şekil yontularak, ölüye hizmet edecekleri düşüncesiyle mezarının üzerine bırakılmaktadır.

Çin kaynaklarına göre, Türk uluslarında aşağı yukarı aynı dönemlerde çeşitli gömme adetleri görülmektedir: Yakma, ağaca asma, toprağa gömme. Göktürklerin gömme törenleri hakkında verilen bilgiler, bunların ölülerini yaktıklarını belirtmekle birlikte, Göktürk dönemine ait olduğundan şüphe olmayan mezarlarda iskeletler bulunmaktadır.

Çağdaş şamanistlerin çoğu yoksul oymaklar olduğu için gömme törenleri eski şamanistlerin gömme törenlerine oranla sönük ve basittir.

Görüldüğü gibi Şamanizm, göçebeliğin belirlediği bir din sistemidir.

---

(95) Faruk Sümer: a.g.y., s. 140.
(96) Abdülkadir İnan: a.g.y., s. 178.
(97) F. Sümer: a.g.y., s. 141, 147.

• *Türklerin İslamlığı Benimsemeleri*

Genel olarak dinler tarihinde, çeşitli kabilelerin birleşerek toprağa yerleşmeye başladıkları ve site kurdukları dönemlerde ortaya çıkan politeizm (çok tanrıcılık)'in, tanrılar arası bir sentezle monoteizme (tek tanrıcılık) ortam hazırladığı bilinmektedir. İslamlığın Mekke şehrinde doğuşunun, bu türlü bir sosyo-ekonomik olayla ilişkisi vardır. Gerçekten kabileler arası ekonomik ilişkilerin merkezi, bir pazar yeri olan şehirlerin, kabile tanrıları arasında bir yakınlaşmaya yol açtığı görülmektedir. Örneğin Mekke'deki Kâbe, çeşitli kabilelerin aynı zamanda ticaret mevsimi olan Hac döneminde ziyaret ettikleri ve kabile putlarının toplu olarak bulunduğu bir yerdir.

Şehirlerin kuruluşunun ve yerleşik bir hayatın, gelişmiş bir tarımsal üretim dönemine rastladığı, başka bir deyimle "oturak" hayatının tarım ekonomisinin ürünü olduğu bilindiğine göre, tek tanrıcılık temeline dayanan evrensel dinlerin tarımcılık ve toprağa yerleşme olayına bağlı olduğu öne sürülebilir.

Bu bakımdan 10. yüzyılda toprağa yerleşmeğe başlayan ve insani özellikle yüklü de olsa bir tanrı kavramına yönelen Oğuzların, kabile örgütü ve göçebeliğin damgasını taşıyan şamanizmin çerçevesini kırarak tek tanrıda dayanağını bulan bir dinsel sistemi benimsemeleri bir zorunluluk olmuştur.

Oğuzlar, 10. yüzyılda genellikle göçebe yaşamakla birlikte, önce de belirtildiği gibi, yabgularının oturduğu, İnci'nin ağzına yakın bir yerde Yeni Kent adlı bir şehirleri de olmuştur. Mesudî'ye göre, Oğuzlar gerek adı geçen şehir, gerekse ona yakın yörelerde "oturak hayatı" yaşamaktadırlar. Aynı yüzyılda müslüman olmuş birtakım Oğuzlar, Farab - Sütkent yöresinde oturmaktadırlar. 11. yüzyılda, Karaçuk dağlarının eteği ve Sirderya'nın kıyılarındaki şehirlerin Oğuzlara ait olduğu ve bir

kısım Oğuzların bu şehirlerde oturduğu görülmektedir.[98] Bu konuda, bilgilerimizi borçlu bulunduğumuz Kaşgarlı Mahmut'a göre, özellikle Sepren, Karaçuk (Farab), Karnak, Suğnak şehirlerinde oturan eldaşlarına Oğuzlar, kendi anlayışlarına göre, savaş yapmayarak tembelce oturdukları için küçümseyici bir tavırla "yatuk" adını vermişlerdir.[99]

Gerçekten, eski Çin ve Arap kaynaklarının bozkır Türklerinden ayrı olarak bir de şehirli Türklerden söz ettikleri görülmektedir.[100] Bu bakımdan Türk sosyal tarihi yönünden çok önemli olan 11. yüzyılda Oğuzların şehirleşmesi olayını İslamlığı benimsemelerinin sonucu saymak olanaksızdır. Arap gezginlerinin İslamlık öncesi Oğuzların da kısmen bir şehirleşme olayının bulunduğunu göstermeleri yanında, çeşitli tarım araçlarının ekilen bitkilerin ve çeşitli tarım eylemlerinin ve madenlerin öz türkçede karşılıklarının bulunması Türklerin İslamlığı benimsemelerinden önce yerleşik bir hayatı gerektiren tarım ve madencilikle uğraştıklarına belge sayılabilir. Oğuzların İslamlığı kabul etmeğe başladıkları 10. yüzyılda kısmen yerleşik bir hayata girdikleri tarım ve madencilikle ilgili ve birçok Türk lehçelerinde ortak olan öz türkçe sözcüklere sahip olmalarıyla açıklanabilir. Örneğin eski türkçede tarla'ya "tarıglag" çiftçiye "tarıgçı" denmekte; bir tarım aracı olan sapan, sapmak mastarından yırtmak, deşmek anlamında türkçe bir sözcük niteliği taşımaktadır. Ayrıca, anız, ekinlik, boyunduruk ve orak gibi sözcüklerin ve ütü, kerpiç vb. gibi yerleşik hayatta kullanılan eşya ve malzemenin adlarının Divanü Lügat it Türk'de yer alması, bir yandan yalnız göçebe Oğuzların değil yerleşik olanların da Türkiye'ye gelmiş olduklarını, öte yandan İslam kültürü çerçevesine girmeden önce Türklerin yerle-

(98) F. Sümer: a.g.y., s. 141, 147.

(99) Oğuzlardan bir takımları vardır ki, şehirlerinden dışarıya çıkmazlar, savaş yapmazlar. Onun için bunlara yatuk denir. Tembeller ve atılmışlar demektir. *Divanü Lügat it Türk*, Cilt: III, s. 14-15.

(100) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 7.

şik hayata başladıklarını göstermektedir. Bu yüzden Oğuzların müslüman olmadan önce yerleşik hayata doğru önemli bir adım attıkları ve çiftçi bir ulus niteliği kazanmaya paralel olarak İslamlığı kabul ettikleri düşünülebilir. Gerçekten Oğuzların, gittikçe yerleşik hayatı benimseyerek tarımla uğraşmalarının, hayvancılık temeline dayanan göçebe kültürünün yetersiz bir duruma gelmesine ve yeni ihtiyaçları karşılayacak yeni bir kültür çerçevesini benimseme zorunluluğunun doğmasına yol açtığı düşünülebilir. Bu bakımdan Türklerin İslamlığı kabulünü, hayvancılıktan tarıma, göçebelikten yerleşik hayata geçişin bir sonucu saymak yerinde olur.

Gerçekten Oğuzların 10. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak kümeler halinde İslam dinine girdikleri anlaşılmaktadır. İbn Havkal'ın Maveraünnehr'deki Sabran, Farab ve Sütkent'ten söz ederken Oğuzlardan ve Karluk'lardan bir kümenin İslamlığı benimsemiş olduklarını belirtmesi[101] Oğuzlar arasında müslümanlığın ilk olarak şehirliler arasında yayıldığını göstermektedir.

İslamlığı İran kanalından tanıyan ve benimseyen Oğuzlar, başlangıçta, yerleşik düzenin gerektirdiği İslami kurumları İran damgasıyla benimsemişlerdir. Kaşgarlı Mahmut'a göre, Oğuzlar Fars'larla düşüp kalkmaya başlayınca, birtakım türkçe kelimeleri unutmuşlar, onun yerine Farsça kullanır olmuşlardır.

Örneğin Oğuzlar kovaya "aftabı" derler, Farsçada "aftabe" denir.[102]

Oğuzların, yeni sosyo-ekonomik koşulların gerektirdiği kavramları başlangıçta, İslamlığın aracılığıyla benimsedikleri Farsça'dan aldıkları kelimelerle dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Gerçekten Divanü Lügat it Türk'de geçen "Tatsız Türk bolmaz, başsız börk bolmaz" (Acemsiz Türk, başsız başlık ol-

(101) Faruk Sümer: a.g.y., s. 145.
(102) *Divanü Lügat it Türk*: Cilt: I, s. 431-432, 349.

maz), "savı"[103] bütün Türklerce, Farsça konuşan kimse anlamına gelen "tat"ın, Türkün dayanağı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan en eski atasözü kitabı niteliği taşıyan ve Osmanlı öncesi dönemin ürünü olan 1466 tarihli bir derlemede "Türk iti şehre gelicek, Farisice ürer"[104] atasözü, Türkün köpeğinin bile şehirde Farsça uluduğunu, başka bir deyişle, şehir dilinin Farsça olduğunu belirtmektedir. Bu durum yerleşik hayata başlayan Türklerin şehir hayatının gerektirdiği kavramları Farsça'dan aktardıklarını ve model olarak aldıkları İslamlığa dayanan İran kurumları aracılığıyla müslümanlığı benimsediklerini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Türklerin İslamlaşmalarının, hayvancılıktan tarımcılığa geçiş aşamasında beliren ihtiyaçların ürünü olduğu söylenebilir.

Türklerin, aynı çağda varolan birkaç evrensel kültür çerçevesinden, niçin İslamlığı benimsedikleri sorusuysa, İslam kanalından geçmelerine yol açan, batıya açılma zorunluluğu, yanında, bir hukuk sistemi özelliği taşıyan İslam dininin, yerleşik hayat ihtiyaçlarına cevap verecek bir karakter taşımasıyla açıklanabilir. Bununla birlikte Türklerin İslamlığı kabulü, çekişmeli uzun bir döneme ihtiyaç göstermiştir.

İkinci Halife Ömer zamanında, Kadısiye başarısından sonra, Sasani egemenliğini kıran Arapların,[105] 642 yılında Nehavent savaşıyla Sasanilerin son güçlerini de ortadan kaldırması,[106] yalnız bütün İran'ın Arap egemenliği altına girmesi değil, Doğu kapılarının Arap istilası ve İslam dinine açılmasını sağlamıştır.[107] Kesin olmamakla birlikte eldeki bilgilere göre, ilk Türk Arap karşılaşması, son İran Hükümdarı III. Yezdicerd'in Toharistan'da 642 yılında yenilgiye uğraması üzerine olmuştur.[108] Horasan'ı alan Arap orduları, İslamlığın taşıyı-

(103) *Divanü Lügat it Türk:* Cilt: I, s. 431-432, 349.
(104) Velet İzbudak: *Atalar Sözü*, 56/584.
(105) Brockelmann: *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 49, 53.
(106) Brockelmann: *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 49, 53.
(107) "Türk Tarihinin Ana Hatları," *Methal*, s. 63.
(108) H.A.R. Gibb: *Orta Asya'da Arap Fütuhatı*, s. 14.

cısı olarak Türk sınırlarına dayandıklarında, Doğu Göktürkleri Çinliler tarafından yıkılmış, Batı Hanlığıysa beyliklere parçalanmış durumdadır. Arapların, Halife Ömer'in ölümüyle Muaviye'nin halifeliği arasındaki kargaşalıklarla dolu duraklama döneminde Batı Göktürkleri yıkılmış (659) Emevi Halifelerinden Abdülmelik'in Haccac'ı Horasan valiliğine ataması (689) Kutluk Han'ın Göktürkleri yeniden bağımsızlaştırarak Ceyhun boylarına kadar egemen olduğu bir döneme rastlamıştır.[109] Haccac'ın sağlık vermesi üzerine 704 yılında Horasan'ın doğu iline vali olarak gönderilmiş olan Kuteybe bin Müslim[110] kan dökerek ve şehir yağmalayarak Toharistan, Fergana, Buhara ve Semerkant yöresini Arap egemenliği altına sokmuştur.[111] Kuteybenin 717'de öldürülmesinden sonra Arap Valisi Yezid bin Mahalleb de baskı ve şiddet yolunu seçmekle birlikte önemli bir başarı kazanamamış[112] Araplar doğuda Maveraünnehr'e kadar giren Kutluk devleti engeliyle karşılaşmışlardır.[113]

Batı Göktürk kabile birliğinin Isıg gölünün batısında, İli ve Çu ırmakları boyunca kurulan ve Sulu Han döneminde (716-737) Maveraünnehr'i Araplardan geri alan Türgeş'ler[114] ve 766'da devlet kuran Karluk'ların karşı koymalarına rağmen adı geçen kesimlerin Arapların eline geçmesi önlenememiştir.[115]

Türkler arasında İslamlığın yayılması, Samanlı İranlıların [116] Maveraünnehr'de bir İslam hükümeti kurdukları döneme rastlar.[117] Halife Memnun zamanında, Semerkant, Fergana, Şaş ve Herat valiliklerini ikta olarak alan[118] Türk dostu Esed

(109) *Methal*, s. 64.
(110) Brockelmann: a.g.y., s. 75.
(111) *Methal*, s. 65.
(112) Brockelmann: a.g.y., s. 52.
(113) *Methal*, s. 66.
(114) Gibb: a.g.y., s. 55-71.
(115) *Methal*, s. 67.
(116) Brockelmann: a.g.y., s. 154, Z. Velidi Togan: a.g.y., s. 55.
(117) *Methal*, s. 67.
(118) Brockelmann: a.g.y., s. 154.

bin Saman'ın oğulları zamanında[119] Seyhun'un kuzeyindeki alanlara yayılan ve Isıg gölden İrtiş ırmağı boylarına kadar uzanan kesimdeki Türk kabileleri özellikle Karluk'lar, Türgeş'ler ve Oğuz'lar, 963 tarihinden başlayarak yığınlar halinde İslam dinini benimsemişlerdir.[120] 10. yüzyılda herhangi bir devlete bağımlı olmayan Oğuzların Peçenekler, Kimekler (özellikle Kıpçak boyu) ve Karluklarla olduğu gibi, güney komşuları müslümanlarla ilişkileri de çoğunluk dostça olmamıştır. İslamların başlıca düşmanları arasında gösterilen Oğuzların Harizm ve Maveraünnehr yönünden müslüman komşuları üzerine akınlar yaptıkları anlaşılmaktadır.[121]

Gerçekten Oğuzların 10. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak kümeler halinde İslam dinine girdikleri bilinmektedir. İbni Havkal Maveraünnehr'den söz ederken, Oğuzlardan ve Karluklardan bir kümenin müslüman olduklarını belirtmektedir.

Oğuzlar arasında İslamlaşma hareketi 11. yüzyılın başında geniş çapta yayılmaya başlamış ve bunda Selçuklu Türk İmparatorluğunun kuruluşunun büyük rolü olmuştur.[122]

Yabguların egemenliğinin bütün Oğuz ilinde yaygın olup olmadığı bilinmemekle birlikte, Oğuz beylerinin arasında sık sık çatışmaların çıktığı bir gerçektir. Meliknameye göre, yabgunun subaşısı yani ordu kumandanı olan Selçuk, yabgunun kötülüğünden çekinerek oymak ve yandaşlarıyla birlikte yurdundan ayrılıp İslam ülkesine gelmiş ve Cend yöresinde yurt tutmuştur.

Gerçekten 10. yüzyılın ilk yarısında Aral gölü Hazer deniziyle Güney Urallar arasında yaşayan Oğuzlara bağlı olan ve Selçuklu devletine adını veren Dakak oğlu Selçuk subaşı, 985 sıralarında[123] 100 atlı er, 1500 deve ve 50.000 kadar koyunla

(119) H.Z. Ülken: *Mezhep Cereyanları*, s. 46.
(120) *Mekhal*, s. 67.
(121) F. Sümer: a.g.y., s. 149-151, 145.
(122) F. Sümer: a.g.y., s. 149-151, 145.
(123) İ. Kafesoğlu: *Büyük Selçuklular*, s. 1.

birlikte Sirderya kıyılarında müslümanların oturduğu Cend şehri yörelerine gelmiştir.[124] Selçuk'un başarıları, buyruğundaki Oğuz topluluğunun çoğalmasına yol açmıştır. Hayatta kalan oğullarından en büyüğü Arslan'ın yabgu ünvanını taşıması, Selçuklu ailesinin kendilerini Oğuz elinin başı saydıklarını göstermektedir.[125]

Selçuğun torunu Toğrul bey'in 1038'de Nişabur'a girerek kendi adına hutbe okutması ve Sultan ünvanını almasıyla[126] Selçuklu Devletinin kurulması, Oğuz yurdundan İran'a birbirini izleyen dalgalar halinde bir göçün başlamasına yol açmıştır ve bu kümeler Batı'ya, uçlara gönderilmiştir. Türk İmparatorluğu'nun Batı'ya doğru gelişmesi ve daha 11. yüzyılın ortalarında Kıpçakların Oğuz yurdunun kuzey ve batı kesimlerini kaplaması, bu göçlerin ana belirtisidir.

Oğuzların, 10. yüzyılın ilk yarısından başlayarak İslamlığa eğilim gösterdikleri bilinmekle birlikte, müslümanlık ancak Toğrul Bey zamanında Oğuzların genel dini olabilmiştir.[127]

Başlangıçta, Mukaddesi'nin belirttiği gibi, 10. yüzyılda Melikleri Ordu şehrinde oturan ve İsficab Türk meliklerinin saldırılarıyla, onların buyruklarına ve İslamlığa giren – Oğuzlardan tümüyle ayrı– bir topluluğa verilen Türkmen adı sonraları genel olarak müslüman anlamında Oğuzlar için kullanılmıştır.[128]

(124) Z.V. Togan: a.g.y., s. 175.
(125) Faruk Sümer: a.g.y., s. 152.
(126) İ. Kafesoğlu: a.g.y., s. 5.
(127) Z.V. Togan: a.g.y., s. 177.
(128) Faruk Sümer: a.g.y., s. 155-162.

İslamlık(*)

2

• *İslamlığın Doğum Yeri*

Muhammed'in 7. yüzyılda kurduğu yeni din, ülkenin eski hayat düzeniyle o kadar kesin bir ayrılığa yol açmıştır ki, onun, İslam öncesi dönemi dile getirmek için kullandığı "cahiliyye" kelimesini tam anlamıyla yorumlayarak ardılları, İslamlık öncesini "bilgisizlik çağı" olarak adlandırmışlardır. Bununla birlikte, İslam öncesi dönemde, İslam'ın beşiğinde, İslam uygarlığına önemli katkılarda bulunan dikkate değer bir kültüre rastlanmaktadır. Eski Taş Döneminden başlayarak, az çok sürekli bir şekilde insanların yaşadığı Arabistan yarımadasında, "Proto Negroid, Armenoid ve Mediteranean" tipleriyle karşılaşılmıştır.

Tarihsel dönemlerde, Arabistan halkıyla ilk Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları arasındaki ilişkileri gösteren tarihsel bel-

(*) Arapça kökeninde tanrı istemine boyun eğme anlamına gelen "İslam" terimi, Kuran'daki kullanımıyla "Tanrıya mutlak baş eğme" anlamını taşımaktadır. Mehmet Taplamacıoğlu: *Din Sosyolojisi*, s. 120-121.

gelere rastlanmaktadır. Bu belgeler Arapları, bir dereceye kadar ticaretle ilgilenen, ama daha çok akınlarla uğraşan bir "deve halkı" olarak tanıtmaktadır. Araplar, şeflerin yönetimi altında kabileler ve kabile konfederasyonları şeklinde örgütlenmiş ve yerleşik olmaktan çok göçebe olarak yaşayan kimselerdir.

Bu dönemlerde, Kuzey Araplar çoğunlukla göçebe olmakla birlikte, Güney Arapların büyük tapınakları ve sarayları olan gelişmiş bir şehir uygarlığına, örgütlü ve kararlı bir sosyal sisteme ve kısmen tarım, kısmen de Doğu'yla deniz ticaretine dayanan gelişmiş bir ekonomiye sahip oldukları görülmektedir. Yazıtlardan, Güney Arabistan'da beş krallık, Minalı'lar (İ.Ö. 1400-700), Sebalı'lar (İ.Ö. 700-115), Katabanlı'lar, Hedramavt'lar ve Avsanlı'lar hakkında bilgi edinilmiştir.

Kuzey Arabistan'da çok sonraki dönemlere kadar bu türlü bir uygarlığa rastlanmamıştır. Kuzeyde, gerçek Arap yerleşik uygarlığının ilk izleri[1] Filistin'in güneyindeki eski Edom bölgesinde kurulmuş olan ve İ.S. 106'da yıkılan[2] Nabatlı'larda ortaya çıkmaktadır. Bunlar da ticaretle ve sarnıç ve su oluklarıyla sulamaya dayanan bir tarımla uğraşmaktadır. Bizans zamanında, önemli bir kısmını, Güney Arabistan'dan göç edenlerin meydana getirdiği birçok küçük krallıklara rastlanmaktadır. Bunların en önemlileri, merkezi Hire'de olan Lahmi'ler (İ.S. 268-613) Şam'dan Ölü Denize kadar uzanan Gassaniler ve merkezi Arabistan'daki Kindeli'lerdir.[3]

İslam öncesi Arabistan dini, temelce eski semitik paganizmdir. Kutsal taşlara, ağaçlara, sulara ve bir kurban kültünün uygulandığı kutsal yerlere rastlanmaktadır. Öte yandan Güneş, Ay, yıldızlar ve gök olaylarıyla ilgili erkek ve dişi tanrılar göze çarpmaktadır.[4]

(1) Arthur Jeffery: "The Birthplace of Islamic Civilization" *Middle East*, s. 88-91.
(2) Neşet Çağatay: *İslamdan Önce Arap Tarihi*, s. 37-43.
(3) A. Jeffery: a.g.y., s. 91-92, 93.
(4) A. Jeffery: a.g.y., s. 91-92, 93.

Güney Arabistan'ın eski dininde önemli tanrılar Aştar (Zühre Yıldızı), Vedd veya Sin (Ay), Nekruh (Zuhal yıldızı), Şems (Güneş)'dir.(5)

Gassaniler, çoğunlukla "monophysite" hıristiyanlığı benimsemiş, Lahmiler ve Kindeliler "nasturi" hıristiyanlığa bağlanmışlardır. Böylelikle, hıristiyanlık Kuzey ve Güney Arabistan'da iyi bilinen bir dm olmuştur. Yahudi kolonilerine, ticaret yolları boyunca aşağı yukarı bütün vaha yerleşmelerinde rastlanmıştır.(6)

İslamlığın ortaya çıkacağı sıralarda, daha önce Bizans'la İran arasındaki uzun savaşlar sonucunda, İç Asya ve Uzak Doğu ticaret yollarının Basra Körfezi, Irak, Suriye arasındaki kısımları terkedilmiş olduğundan daha güneyden dolaşarak Arabistan üzerinden Mısıra geçen kesimler, bu arada Yemen, Mekke, Medine büyük önem kazanmıştır. Bir eşraf plütokrasisi şeklinde yönetilen Mekke önemli bir rol oynayan dinsel ve ticari bir merkez olmuştur.(7)

İslamlığın Mekke'de doğması ve Medine'de (Yesrib) yayılması bakımından, bu şehirleri içine alan Hicaz bölgesinin İslam tarihinde önemli bir yeri vardır.(8)

Kabileler arası sürekli çatışmalar, kan davaları ve öç almalar "cahiliyye" döneminin belli başlı karakteristiğidir.

Bütün Arabistan halkı için gerek yıllık bir panayır yeri olan, gerekse Hac yüzünden dinsel bir merkez niteliği taşıyan Mekke ve Kâbe, Muhammed'in beşinci göbekten dedesi olan Kusay'ın(9) koyduğu kurallar ve Hac için gelenlerle ilgili ödevlerle, bir şehir cumhuriyeti niteliği kazanmıştır. Şehir ve Kâbe işleriyle ilgili ödevler Muhammed'in bağlı olduğu Kureyş ka-

(5) Neşet Çağatay: a.g.y., s. 33.
(6) A. Jeffery: a.g.y., s. 93.
(7) Ö.L. Barkan: *İktisat Tarihi*, s. 56-57.
(8) Neşet Çağatay: a.g.y., s. 75, 92-93, 94, 104.
(9) Neşet Çağatay: a.g.y., s. 75, 92-93, 94, 104.

bileleri arasında paylaşılmış, Peygamberin oğlumu sırasında şehirde en nüfuzlu kimse dedesi Abdülmuttalip olmuştur.(10)

Dinsel metinlere göre İbrahim Peygamber ve oğlu İsmail tarafından yapılan ve İbrahim'in yaydığı dinsel kurallar gereği "Tanrı evi" olarak "tavaf ve ziyaret" edilen Kâbe, Hicaz halkının puta tapması yüzünden putların toplandığı bir yer özelliği kazanmıştır. Ancak Mekke'nin Muhammed tarafından fethinden sonra putlardan temizlenmiştir.(11)

Gerçekten Kâbe'de, tanrılar arasındaki kaynaşmaya uygun olarak "Tek Allah" fikrine ulaşmaya ortam hazırlayacak şekilde, kabileler arasındaki yaklaşmanın bir belirtisi olarak, çeşitli kabile tanrılarının putları bir arada yeralmıştır.

Güney Arapçasında tapınak anlamına gelen "mıkrap" sözcüğüyle aynı anlamda, Ptoleme'nin "makarobe" dediği Mekke, Güney Arabistan'la Suriye arasındaki kervan ticaretinin aktarma yeridir. Şehrin ortasında dört köşe bir bina olan Kâbe'de, Ay Tanrısı Habel'in bir sembolü bulunmaktadır. Bunun yanında üç tanrıçaya, Lat, Uzza ve Manat'a tapılmaktadır.(12)

Gerçekten, özellikle eski dönemlerde, Hicaz ve Mekke halkının Kâbe'ye büyük önem verişlerinin nedeni Hac mevsimlerindeki ticari niteliği olmuştur. Bu durumda bir ayrıcalık kazanan Mekke'lilerin ticaret kaynaklarından biri, Güneye (Yemen'e) ve Kuzeye (Suriye'ye), Bahreyn bölgesine ve İran'a gönderdikleri ve bazan 2500 develik kervanlardan elde ettikleri kâr olmakla birlikte, bunun kadar önemli olan, bir sonraki yılın belirli günlerinde Kâbe'ye gelen hacılardan sağlanan gelir olmuştur. İslamlıktan önce, Arapların savaşsız ve kavgasız kendi işleri ve ticaretle uğraştıkları haram aylarında (Zilkade, Zilhicce, Muharrem ve Recep), Ukaz, Zü'lmecaz ve Mecenne'de panayırlar kurulmuş sonunda Mekke'de toplanılarak Hac ödevi

(10) Neşet Çağatay: a.g.y., s. 75, 92-93, 94, 104.
(11) Neşet Çağatay: a.g.y., s. 75, 92-93, 94, 104.
(12) Brockelmann: a.g.y., s. 13.

yerine getirilmiştir. Bu bakımdan Kâbe anahtarlarını üzerinde taşıma ve çeşitli Hac görevleri büyük önem taşımış ve çeşitli çatışmalara yolaçmıştır.[13]

Arabistan'ın diğer kesimlerinin tersine, kuvvetli bir merkezi otoriteden yoksun olan Hicaz bölgesinde, aileler ve kabileler şeklinde yaşıyan Arapların başkanlıklarını şeyhler yürütmektedir. Şeyhlerin görevleri barış ve savaşla ilgili konuşmaları yapmak, kabileleri yönetmek, göç sırasında yerleşilecek yeri seçmek ve konuk ağırlamaktır.[14]

Cahiliyye çağında, özellikle çölde yaşayan göçebe Arapların başlıca öğüncü kahramanlık, şairlik ve nüfuz sahipliğidir. Ana ekonomik eylemin hayvan yetiştiriciliği olduğu çöllerde, çapulculuk bir gelenek niteliği kazanmıştır.

Sayıları çok az olan şehirlerdeyse, biraz daha yumuşak olmakla birlikte, aynı özellikler geçerliğini korumuş, başlıca geçim yolu tarım ve ticaret olmuştur.

Araplarda, özellikle Hicaz kesiminde merkezi otoritenin yokluğu önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu bakımdan soyluluk, güçlü bir kabileye bağlılık şeklinde belirmiştir. Ailenin veya kabilenin ortak adını taşıyan, aynı haklara sahip olan özgür Araplardır. Yalnız Mekke'de Kusay soyundan olanlar özgürlerin üstünde bir statü taşımışlardır. Özgür kişilerin taşıdığı haklardan yoksun olan köleler ve cariyeler sınıfı, savaşta tutsaklanan veya köle pazarlarında satın alınan kimselerden meydana gelmiştir. Bir mülk özelliği taşıyan köleler, alınıp satılmakta, miras yoluyla aktarılmakta, armağan edilebilmekte veya gelin "mehri" olarak verilebilmektedir. Cariyelerden doğan çocuklar da köle veya cariye sayılmaktadır. Kureyş kabilesinin önderi olduğu köle ticareti, belli zamanlarda ve yerlerde kurulan panayırlarda yapılmıştır. Cahiliyye döneminde insanlık dı-

(13) N. Çağatay: a.g.y., s. 104-105, 92-93, 119-123.
14) N. Çağatay: a.g.y., s. 104-105, 92-93, 119-123.

şı davranışlara maruz kalan kölelerin, İslamlığı bir kurtuluş yolu saymış olmaları olanaklıdır.

Genel olarak azat edilmiş köle ve cariyeler, bir ara sınıf meydana getirmişlerdir. Azat edilen köle, sahibinin kabilesine bağlı sayılmaktadır. Kölelerin azadı, bazan "mukatebe" denilen, köleyle sahibi arasındaki bir sözleşmeyle yapılmaktadır. Mevla'nın özgür bir kız veya kadınla evlenmesi yasaklanmıştır.[15]

İşte İslam dini ve İslam Devletinin kurucusu Muhammed'in içinden çıktığı çevre budur.

• *İslam Devletinin Doğuşu*

Zengin bir dul olan Hatice'nin hizmetinde, Mekke'li kervanlarla ticaret gezilerine çıkan Muhammed, tek tanrıcı dinleri tanımak olanağını bulmuş ve Mekke'nin komşu şehri Taif'li Ümeyye bin Ebi's Salt gibi birçok çağdaşlarının genel bir tek tanrıcılıkla yetindikleri[16] bir ortamda yetişmiştir. Evrensel bir din sisteminden hareket eden Peygamber'in içinden çıktığı Arap topluluğu, birliği ve kamusal kurumları kan ortaklığına dayanan bir topluluktur.

Başlangıçta Muhammed'in, özellikle ticari varlığını geniş çapta Kâbe'deki Hac törenine bağlamış olan Mekke'nin tanrılarına karşı çok sert tavır alması ve bu yüzden Mekke'nin çekiciliğini yitireceği korkusu[17] ve kan birliğini parçalayıcı, bütüne yönelmiş bir din anlayışının bozuculuğu kuşkusu[18] Kureyşlilerin tepkisine yol açmıştır. Bu bakımdan İslamlık, Arapların daha çok çiftçilikle uğraştığı[19], çok sayıda Yahudinin oturdu-

(15) N. Çağatay: a.g.y., s. 104-105, 92-93, 119-123.
(16) Brockelmann: a.g.y., s. 12-13.
(17) Wellhausen: "Arap Devleti ve Sukutu" a.g.y., s. 10, 2.
(18) Wellhausen: "Arap Devleti ve Sukutu" a.g.y., s. 10, 2.
(19) Brockelmann: a.g.y., s. 17, 18.

ğu, Grek, Roma, Hıristiyan, Aramî etkilerine açık ve Güney Araplarından sayılan[20] Evs ve Hazrec kabilelerinin yıkıcı düşmanlığının kan birliği çerçevesini aşmaya elverişli bir ortam yarattığı Yesrib'de tutunmuştur.[21]

622 yılında, müslümanların dönüm noktası olarak kabul ettikleri ve takvimlerini başlattıkları Hicret'ten sonra Yesrib, adını Medinetün Nebi (Peygamber Şehri) ve sadece Medine (Şehir) olarak değiştirilmiştir.[22] Bu bakımdan Medine Muhammed'in bizzat örgütlediği bir şehir olmuştur. Kabileler üstü bir otoritenin bulunmadığı bu şehirde, Muhammed, dinsel inancın birleştirici özelliğiyle Medine'yi din temeli üzerinde bir tanrı topluluğu olarak örgütlemiştir. Daha çok politik anlamda ortaya çıkan din gücü, yeni bir topluluk ve üzerinde tanrıda kişileşen bir otorite yaratmıştır.[23] Bu tanrısal gücün temsilcisi olarak Peygamber'de somutlaşan egemenlik dinsel buyruklarla temellendirilmiş teokratik bir özellik kazanmıştır.

Medine'ye vardığı andan itibaren, Muhammed farklı bir rol yüklenmiş, Peygamberlikten yöneticiliğe geçmiştir.[24] Teokrasi kavramından doğan, müslümanların aynı politik haklara sahip olduğu noktası, eski örgütlerin çerçevesini kıramamakla birlikte, Bedir savaşlarından önceki dönemlere ait Muhammed'in "emirname"si Medinenin, akrabalık birliği değil dinsel topluluk anlamına gelen homojen bir ümmet olduğunu belirtmektedir.[25]

Bu bildiride Muhammed, "Muhacirin'le Ensar ve onlarla birleşenler ve onlarla birlikte din uğruna savaşanlar, diğer insanlardan ayrı bir topluluk meydana getirirler" demektedir.[26]

---

(20) Brockelmann: a.g.y., s. 17, 18.
(21) Wellhausen: a.g.y., s. 3.
(22) Huston Smith: *The Religions of Man*, s. 208.
(23) Wellhausen: a.g.y., s. 4.
(24) Huston Smith: a.g.y., s. 208.
(25) Wellhausen: a.g.y., s. 6.
(26) Esad Fuat Tugay: *Allahın Kulu ve Resulü Muhammed* s. 84.

Bununla birlikte, adı geçen bildiride Ümmet kavramı, görüldüğü gibi, yalnız müslümanları değil, bütün Medine halkını kapsamaktadır.[27]

Gerçekten, aynı bildirideki "Yahudiler korunacak ve din serbestliğinden en geniş anlamda yararlanacaklardır. Saldırı karşısında müslümanlarla Yahudiler ortak düşmana karşı birleşmek zorundadırlar"[28] sözleri, ilk adımda Medine birliğini sağlamak yolunda bir tedbir olmuştur. Medine'de, Muhammed'in dinsel tutumuna, Yahudiler'le olan ilişkileri etkide bulunmuştur. Örneğin, 10 Tişri'deki Yahudi perhizine uygun olarak, 10 Muharrem'de bir aşure günü orucunun konması, Mekke'de, günde iki kere namaz kılan müminlere, Yahudilere paralel olarak, öğleyin üçüncü bir namazın buyrulması, genel ibadet günü olarak Yahudilerin "Sebt"ine karşılık, "Cuma"nın getirilmesi, Yahudilerin kazanılması yolundaki tedbirler olarak yorumlanabilir.[29] Bununla birlikte, zamanla müslüman olmayanlara ve Yahudilere karşı tutum değiştirilmiş, gerek muhacirleri topraklandırmak[30] gerekse Medine'de sayıları gittikçe artmakta olan tüccar Mekke'lileri korumak amacıyla yeni bir pazar kurmak yanında[31] toprakları olan ve ticaret olanaklarını elinde bulunduran Yahudi kolonları şehirden çıkarılmıştır.[32]

Muhacirlerin kervan vurgunlarından zarar gören Kureyş'lilerin kuşkuları, Peygamber'in Kıble'yi, Kudüs'ten Mekke'ye çevirmesi, İslamlığın İbrahimin dini ile aynı olduğunu bildirmesi, Kâbe'yi yine kutsal bir yer, Hac yeri olarak kabulüyle giderilmiş ve Hicret'in 8. yılında Mekke'nin alınması yolunda gerekli ortam hazırlanmıştır.

---

(27) Wellhausen: a.g.y., s. 6.
(28) E.F. Tugay: a.g.y., s. 85.
(29) Brockelmann: a.g.y., s. 22.
(30) Wellhausen: a.g.y., s. 8.
(31) E.F. Tugay: a.g.y., s. 87.
(32) Wellhausen: a.g.y., s. 8, 10-11.

Mekke'nin fethi ve Havasî'nin egemenlik altına alınmasından sonra Arap kabileleri, reis ve şeyhlerinin aracılığıyla İslamlığı kabul etmek zorunda kalmışlardır. Kısa bir süre sonra Arabistan birliği sağlanmış ve teokrasi bütün Arabistan'a yayılmıştır.(33)

Görüldüğü gibi, İslam örgütü daha başlangıçta, bir devlet, bir politik yapı özelliği taşımıştır. İslam dininin kurucusu olan Muhammed, bir yandan "vahy" alarak din yayan bir peygamber, öte yandan yeni dini benimseyenleri toplayarak yeni bir politik kuruluş, bir devlet kuran devlet adamı niteliği kazanmıştır.(34) Başka bir deyimle, Roma devleti çerçevesi içinde doğan hıristiyanlığın tersine, devletsiz bir toplum içinde doğan Muhammed, bir inancın vaizi ve bir dünya topluluğunun örgütçüsüdür. Bu yüzden sosyal kanunlar, dinsel kanunların tamamlayıcı bir parçasıdır. Vahiy, inancın ve dünya örgütünün ortak temelidir. Hıristiyanlığın tersine, devlet ve din örgütü bağımsız sistemler değildir.(35) İslam devletinin sosyal temelleri ve hukuku, dinsel bir kitap olan Kuran'a ve din kurucusu olan Muhammed'in buyruk ve kararlarına dayanmıştır. İslam devleti, pratikte bir teokrasi olarak kurulduğu gibi, teoride de bir teokrasi niteliği taşımıştır.(36)

Teokrasi (theos: tanrı, kratos: güç) din devlet ilişkisi yönünden, dinsel örgütün devletin üstünde olduğu, politik egemenliğin dinsel örgütün elinde bulunduğu ve bütün hukuk kurallarının dine dayandığı devlet türü olduğuna göre,(37) İslam devletinin tam bir teokrasi özelliği taşıdığı görülmektedir.

Gerçekten, Kuran'ın birçok sûrelerinde, egemenliğin Allaha

---

(33) Wellhausen: a.g.y., s. 8, 10-11.

(34) S.M. Arsal: *Teokratik Devlet, Laik Devlet*, s. 76.

(35) Claude Cahen: *The Body Politic-Unity and Variety in Muslim Civilization*, s. 133.

(36) S.M. Aral: a.g.y., s. 76, 59.

(37) S.M. Aral: a.g.y., s. 76, 59.

ait olduğu belirtilmiştir. Örneğin "Furkan" sûresinin ikinci ayeti: "Onundur göklerin ve yerin hükümranlığı... O'dur her şeyi yaratan ve nizamı takdir eden"[38] sözleriyle her türlü egemenliğin biricik sahibinin Tanrı olduğunu belirtmektedir.

Muhammed'in ölümünden sonra teokrasi bir sarsıntı geçirmiş ama Peygamber'in geçici vekilleri olan halifeler yoluyla Kuran ve Sünnete dayanan tanrısal egemenlik korunmuştur. Ebubekir'in kendisini, Halifetü'r - Resulillah olarak adlandırması bu temele dayanmıştır.[39] Bu bakımdan ilk dört halife döneminde de durum değişmemiş, yeryüzünde Allah'ın temsilcisi olan Muhammed'in vekili olarak halifeler, Peygamber'in hak ve yetkilerini aktarmış ve hem din, hem de devlet başkanı olarak egemenlik sürmüşlerdir.[40] Kısası, devlet reisliği ile dinsel önderliğin tek elde toplanarak yönetimin tümüyle dinsel bir hukuk sistemine dayandırılması anlamındaki teokrasi, İslam tarihinde, Muhammed'in hem peygamber hem de devlet reisi oluşuyla ortaya çıkmış, daha sonra onun vekili olan halifelerin aynı zamanda politik örgütü ellerinde bulundurmalarıyla devam etmiş ve 661 yılında Emeviler sülalesiyle varlığını sürdürmüştür.

• *Emeviler*

Kurucusu Muaviye bin Ebu Süfyan'ın Beni Umeyye ailesinin ana kolundan olması yüzünden Emevi adını alan 14 halifelik bu hanedan (661 - 750), Welhausen'a göre Arapların ulus olarak kurdukları ve dinin ikinci dereceden rol oynadığı bir devlettir.

Başlangıçta İslamlıkta çekişmiş olan bu Mekke aristokra-

(38) *Kuran:* 25/2, Nebioğlu çevirisi.
(39) Wellhausen: a.g.y., s. 16-17.
(40) S.M. Aral: a.g.y., s. 86.

sisinin, koyu dinsel eğilimlere yabancı olduğu ve daha çok "cahiliyye" döneminden kalma "seyyid" kafasının ve tüccar sitesinin işadamı anlayışına sahip olduğu düşünülebilirse de, bu hanedana İslamlığın katkıları da gözden kaçırılmamalıdır.(41) Halifelerin seçimle değil soya çekimle belirlenmeğe başladığı Emeviler döneminde, devletin teokratik yapısı değişmemiş, bazı halifelerin inanç ve yaşama biçimleriyle İslamlıktan uzaklaşmalarına rağmen, din başkanı oldukları iddiaları süregelmiştir.(42) Bununla birlikte Abbasiler döneminde Emeviler, Peygamber'in kurduğu şekilde teokratik devlet düzeni esprisine karşı çıkmakla suçlanmışlardır.

Bir klik tarafından 656'da öldürülen Osman'ın kan davasını güden Muaviye ve Emevilerin karşıtları, dinden en küçük bir ayrılığı bile hoş görmeyen "Hariciler"le, "sülale meşruiyetçiliği" savunuculuğunu yapan "şia" olmuştur.

Muaviye'nin 661'deki hilafetiyle, halife, sünnetin uygulayıcısı olmaktan çıkarak bir "melik" özelliği kazanmıştır. Şia'nın, önderi Hasan'la anlaşarak halife olan Muaviye'nin, daha sağlığında, kabile reislerini oğlu Yezid'e "biat" ettirmeyi başarması, iktidarı ailenin bütününün bir ayrıcalığı sayan Arap örf ve adetlerine karşıt olarak, hilafetin babadan oğula geçen bir saltanat haline gelmesine yolaçmıştır. Emevi egemenliğinin parçalandığı Hicri 65 yılında Halife olan Abdal Melik'in dönemi, devletten başka bir otorite tanımayan Haccac'ın yardımıyla mutlak monarşiye yönelmiş bir dönemdir. Eyalet valilerinin otoritesini azaltarak onları sıradan bir memur durumuna sokmaya çalışan bu eğilim, Muhalleb ve İbn al Aşar'ın bağımsızlık kalkışımlarını bastırarak politik birliği sağlamıştır. Yine Abdal Melik zamanında Araplar, Türklerle karşılaştıkları Orta Asya'ya doğru genişlemeye başlamış ve oğlu Velid'in halifeliğinde Kuteybe bin Müslim'in komutasındaki İslam orduları Türk ülkelerini fethe devam etmiştir.(43)

(41) Levi Della Vida: *"Emeviler Maddesi" İslam Ansiklopedisi.*
(42) S.M. Aral: a.g.y., s. 77.
(43) Levi Della Vida: *"Emeviler Maddesi" İslam Ansiklopedisi.*

• *Abbasiler*

749'da hilafeti ele geçiren ve İslam devletinin merkezini Irak'a aktararak İran uygarlık çerçevesine giren[44] Peygamber'in amcası, El Abbas bin Abd-el Muttalip bin Haşim'in soyundan gelen Abbasiler[45] döneminde. Sasani hükümdarlarına benzeyen yaşayış biçimlerine rağmen, halifelerin dinsel otoriteleri ön plana geçmiştir.

Ebul Abbas'ın kurduğu Abbasiler sülalesi döneminde egemen hukuk, dinsel hukuk yani Fıkıh olmuş, yargılama işleri din adamlarının ellerine bırakılarak devlete tam bir teokratik karakter kazandırılmıştır.[46]

İkinci Abbasi Halifesi Mansur tarafından, iktidarın Peygamber sülalesinden olanların eline geçmesi yüzünden tasarladıkları teokratik idealin gerçekleştiğini gören ve Emevilere karşı Medine'de tavır almış olan hadis ve fıkıh bilginleri saraya çağrılmış[47] ve böylece resmi bir dinsel hukukun temelleri atılmıştır. Bununla birlikte 788'de İdris bin Abd Allah'ın Fas'ta, 800'de İbrahim bin el Aglab'ın Kayravan'da, 822'de Tahir Zul Yaminayn'ın Horasan'da ve daha sonra Ahmed bin Tulu'nun Mısır'da, aşağı yukarı bağımsız bir duruma gelmeleri Bağdat'ın otoritesini sarsmış, Halife Mutasım döneminde (833-842) ücretli Türk askerlerinden bir ordunun kurulması ve 908'de Halife Muktedir'den başlayarak askeri kumandanlara "Amir el Umara" ünvanıyla geniş yetkilerin tanınması[48] İmparatorluğun parçalanmasına ortam hazırlamıştır.

9. yüzyıldan başlayarak, birçok vilayetin politik bir bağımsızlık kazanarak ayrılması, Halifenin egemenliğinin Bağdat yöresine özgü kalmasına, 10. yüzyılda dünya egemenliğinden

(44) S.M. Aral: a.g.y., s. 77.
(45) K.V. Zettersteen: "Abbasiler Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(46) S.M. Arsal: a.g.y., s. 77.
(47) Brockelmann: a.g.y., s. 101.
(48) K.V. Zettersteen: "Abbasiler Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

bütünüyle yoksun olmasına yolaçmıştır.

Bununla birlikte, teoride, Halife bütün müslümanların din lideri ve politik iktidarın kaynağı olmaya devam etmiştir. Han ve Sultanların politik egemenliğinin meşruluğu, Halife'nin onayıyla sağlanmış, örneğin Gazneli Mahmut ve Selâhaddini Eyyubi Halife tarafından tanınmak ihtiyacını duymuşlardır.

11. yüzyıl ortalarında İslam ülkelerinde dünya egemenliğinin Selçuklulara geçmesinden sonra, Halife El Kaim'i Biemrullah'ın kendi isteğiyle Toğrul Bey'i "Emir ül Müminin" ilan etmesiyle hilafet dünya egemenliğinden ayrılmıştır.[49] Gerçekten, Abbasileri egemenliği altına almış olan Büveyhileri[50] ortadan kaldırmak amacıyla 1055'de Bağdat'a giren Toğrul Bey, adının hutbelerde okunması ve Halife'den "Doğu ve Batı'nın Meliki" sıfatını almasıyla[51] yarı teokrasi özelliği kazanan Selçuklularda, Halifeliğin, İslam dünyasında din başkanlığı niteliği korunmuştur.

1258'de Hülâgu'nun Bağdat'ı alarak Halife Mutasım'ı öldürmesinden sonra yine Abbasi soyundan birinin (Muntansirü Billah) Mısır Sultanı tarafından 1261'de Halife ilan edilmesiyle, hilafet merkezi Bağdat'tan Kahire'ye geçmiştir.

İkibuçuk yüzyıl kadar, hükümdarlığa görünüşte bir "meşruluk" süsü vermeyi yararlı bulan Mısır sultanlarının elinde[52] halifeler, sultanların saltanatını kutsal onayıyla pekiştiren bir memur özelliği kazanmış, 1412'de altı ay kadar kendisine sultan ünvanı verilen Mustasım bir yana bırakılırsa politik egemenlikten uzak yaşamışlardır.[53]

Osmanlı Padişahı I. Selim'in 1517'de Mısır'ı fethinden sonra İstanbul'a götürülen Abbasi hilafetinin son temsilcisi Müte-

(49) S.M. Aral: a.g.y., s. 77-78.
(50) K.V. Zettersteen: "Abbasiler Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(51) İ. Kafesoğlu: a.g.y., s. 6.
(52) T.W. Arnold: "Halife Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(53) S.M. Aral: a.g.y., s. 79.

vekkil'den, Osmanlı sultanları tarafından halife sıfatı alınmıştır.(54)

Başlangıçta bu ünvana fazla önem vermeyen Osmanlı padişahları, imparatorluğun çöküntü yıllarında, uluslararası ilişkilerde halifelik niteliklerini kullanmışlardır.(55)

İlk kez 1774 Kaynarca antlaşmasıyla bağımsızlık verilen Kırım Türkleri arasında, Sultanın dinsel otoritesini sürdürebilmek amacıyla halifelik hukuku kullanılmış ve bu sıfattan en çok yararlanmak isteyen Sultan da, II. Abdülhamit olmuştur. Gerçekten, ilerde belirtileceği gibi, Abdülhamit'in tahta çıkışından sonra ilan edilen Kanunu Esasî'nin 4. maddesiyle "Zatı Hazreti Padişahi"nin "hasbel hilafe dini İslam'ın hamisi" olduğu belirtilmiştir.(56)

Bununla birlikte daha başlangıçtan, teokratik bir monarşi niteliği kazanan Osmanlı İmparatorluğunda, İslamlığın ana kurallarına uygun olarak din ve devlet işleri birleştirilmiştir.(57) Bir Türk İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu da İslamlığın etki alanına girmiş ve hukuksal karakterinin belirlenmesinde dinin büyük rolü olmuştur. İslamlık özellikle özel hukuk alanında daha köklü bir etkide bulunmuştur.

(54) T.W. Arnold: "Halife Maddesi" *İslam Ansiklopedisi.*
(55) S.M. Aral: a.g.y., s. 79.
(56) T.W. Arnold: "Halife Maddesi" *İslam Ansiklopedisi.*
(57) Recai Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 15.

İslamlığın Ekonomiye Etkisi

3

• *Toprak ve Tarım*

Günümüz Türkiyesinin toprak sorunlarının niteliğini anlayabilmek için Osmanlı İmparatorluğu dönemine inmek[1] ve bu dönemde uygulanan toprak politikasının temellerini belirtmek gerekir. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğunda karşılaşılan toprak düzenini, birdenbire ortaya çıkmış, bütün etkilerden uzak kendi kendini yaratmış bir sistem olduğunu sanmak yanlıştır. Osmanlı İmparatorluğunun kendi potasında yoğurarak yeni bir kılığa soktuğu ve içten çürüyüp yıkılışıyla İmparatorluğun da çöküşünü hazırlayan bu sistemin köklerini, daha eski çağlarda ve kendisini önceleyen toplumlarda aramak yerinde olur.[2] Toprakların yüksek mülkiyet ve kontrol hakkının genellikle miriye mal edilmiş olması anlamına gelen bu sistem,[3] Türk-İslam İmparatorluklarının yıkıntıları üzerinde ku-

(1) Ömer Lütfi Barkan: *Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihi Esasları*, *I*. s. 51.
(2) Oya Sencer-Muzaffer Sencer: *Türkiye'de Toprak Mülkiyeti Sorunu* s. 43.
(3) Ö.L. Barkan: "Türk Toprak Hukuku, Tarihimizde Tanzimat" *(Tanzimat* s. 325)

rulan ve kendisi de bir Türk - İslam İmparatorluğu olan Osmanlılarda ilk planda iki temele geri götürülebilir: Türk ve İslam toprak rejimleri.

Türklerin İslamlıktan önceki tarihleri ve özellikle sosyo - ekonomik kurumları tam anlamıyla bilinmemekle birlikte, göçebe ya da yarı göçebe oldukları, boylar halinde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Göçebe olmaları ve tarımdan çok hayvancılıkla uğraşmaları, Türk topluluklarında toprak mülkiyeti sorununun ön plana geçmesini engellemiş olmalıdır. Bununla birlikte, Asya Hunlarından başlayarak çeşitli adlar altında aynı yapıyı sürdüren Türk Devletlerinin bağlı olduğu kural ve yasalar, Selçuklular döneminde de geçerliliğini korumuştur. Bu kuralların en önemlileri orduya ait olanlardır ki Selçuklulardan başlayarak toprak mülkiyeti alanında uygulanmış ve bu uygulama son şeklini Osmanlı İmparatorluğunda almıştır.(4)

Tarımcı bir yerleşik aşamaya girmelerinden sonra benimsedikleri İslamlık, toprak sorunlarıyla ilk olarak karşılaşan Türklerin, toprak rejimiyle ilgili uygulamalarında bir başvurma çerçevesi olmuş ve Selçuklu Devletinin toprak politikasının belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu bakımdan, İslami toprak rejimini tarihsel süreç içinde ayrıntılı olarak ele almak gerekir:

• *İslami Toprak Rejimi*

İslam fetihlerinin henüz başladığı dönemde toprak, ganimet hukuku çerçevesi içinde ele alınmıştır. Genel olarak, "müslüman olmayanlardan savaşta ele geçirilen silah, binek hayvanı ve bütün öteki taşınabilir mallar"(5) anlamı taşıyan

(4) Oya Sencer-M. Sencer: a.g.y., s. 43-44.
(5) T.W. Juynboll: "Ganimet Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

ganimet kavramı, başlangıçta taşınamaz malları da kapsayacak bir genişlik taşımıştır.[6] Kuran'da temelini bulan ganimet hukukuna göre, ganimetin beşte biri Allah'ın sayılmıştır.[7] Bedir Savaşından biraz sonra inen "Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin mutlaka beşte biri Allah'ın, Resulü'nün, akrabasının, yetimlerin, yolcunundur"[8] şeklindeki ayetle Arap reislerinin eskiden beri ganimetten pay alma geleneği sürdürülmüştür. Geri kalan kısmın savaşa katılanlar arasında paylaşılmasını öngören ganimet hukukunun[9] toprak alanında geçerlik derecesi, Muhammed'in Medine'den çıkardığı Yahudi Beni Nazir kabilesinin tarla ve hurmalıklarıyla ilgili uygulamalarda ortaya çıkmıştır. Bu toprakların savaşarak değil, barış yoluyla ele geçirildiği gerekçesiyle Muhammed, onları kuşatmaya katılanlar arasında ganimet olarak paylaştırmayarak, ihtiyacı olan muhacirlere vermeyi kararlaştırmıştır.[10] Yine bir Yahudi kabilesi olan Beni Kureyze de aynı durumla karşılaşmıştır.

Medine'den sürülen iki Yahudi kabilesinin toprakları, Peygamber'in payına düşen kısmı dışında müslümanlar arasında paylaşılmakla birlikte, Medine dışı ilk fetih olan Hayber'de, ele geçirilen Yahudi topraklarının, Muhammed'in buyruğuna ayrılan kısmı dışında,[11] sağlanacak ürünün yarısını vermeleri koşuluyla eski sahiplerine bırakıldığı görülmektedir.[12] Yine Peygamber'in sağlığında, Bahreyn'de girişilen uygulamada, Belazuri'nin bildirdiğine göre, müslüman olmayanlar, kişi başına vergi dışında, işleyecekleri toprakların karşılığında,[13]

(6) J. Wellhausen: *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 14.
(7) Th. W. Juynboll: a.g.y.
(8) *Kuran* 8/41.
(9) Th. W. Juynboll: a.g.y.
(10) Th. W. Juynboll: "Fey Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(11) Th. W. Juynboll: "Fey Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(12) Balazuri: *Fütuhül Büldan*, s. 40, 130.
(13) Balazuri: *Fütuhül Büldan*, s. 40, 130.

"Cizye tül arz" adıyla ürünlerinin yarısı oranında vergilendirilmişlerdir.[14] Böylece, müslüman olmayanların toprak alanında vergilendirilmeleri yolunda ilk adımlar atılmıştır.

Müslümanların vergilendirilmesi yolundaysa ayrı bir doğrultu izlenmiştir. Gerçekten, Medine'de H. 7 - 10. yıllarda, geçim zorluğu içinde bulunan muhacirlerin durumu gözönüne alınarak[15] müslümanların ödemeleri gereken vergi şeklindeki mali yükümlülükler, özellikle zekat ve sadaka terimleriyle dile getirilmiş ve Kuran'ın 9/60 ayetinde gösterilen sarf yerlerine harcanmak üzere[16] çeşitli konularda ödenmesi istenmiştir. Örneğin "O çardaklı çardaksız bağları, o meyveleri ve tadları çeşitli hurmaları, toprak ürünlerini, zeytinleri, narları, birbirine hem benzer hem benzemez bir halde yaratıp yetiştiren O'dur. Her biri ürün verdiği zaman ürününden yiyin. Devşirildiği ve toplandığı gün de hakkını (sadakasını) verin, israf etmeyin"[17] şeklindeki ayet, toprak alanında vergi konusu olan ürünleri belirtmektedir. Tarımsal üründen alınan vergiler, belgelerde, verginin oranını dile getirmek bakımından "onda bir" anlamında "uşr" (Öşür) adıyla yer almıştır.[18]

İslamlığın Arabistan'da ilk yayılması sırasında, putperest Araplar için İslamlığı kabul ya da kılıçtan geçirilmekten başka bir şık söz konusu olmamıştır. Bu durumda İslamlığı kabul eden Arapların toprakları ellerinde "öşri" yani öşür dışında bir yükümlülüğü olmayan mülk topraklar olarak bırakılmıştır. Diğerlerinin boş bıraktıkları topraklar fatihler arasında ganimet olarak paylaştırılarak öşri topraklar kategorisine girmiştir.

---

(14) Salih Tuğ: *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s. 95. 48.

(15) Salih Tuğ: *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s. 95. 48.

(16) "Sadakalar, Allahtan bir farz olarak, ancak fakirlere, miskinlere, üzerine memur olanlara, kalpleri alıştırılmak istenenlere, kölelere, esirlere, borçlulara, Allah yolunda ve yol oğluna mahsustur."

(17) *Kuran*, 6/141.

(18) Salih Tuğ: a.g.y., s. 55.

Hıristiyan ve Yahudi gibi "ehli kitab" olanlarsa, ya İslamlığı kabul etmek ya da İslamlara vergi vermek zorunda kaldıkları bir anlaşmayla müslümanlara bağlanmak şıkları karşısında kalmışlardır. Tersi durumda; Araplarca açılan savaşlarda yenildiklerinde, kendileri tutsak olmuş, mal ve tarlaları ganimet olarak Araplar arasında paylaşılmıştır. Bununla birlikte, bu durumda da toprakların ağır koşullarla işletilmek üzere kendilerine bırakılması zorunluluğu da doğmuştur.(19)

Müslüman olmayanların, genel olarak vergiye bağlanması yolundaki ilk adımlar gözden geçirilecek olursa, Hicret'in ardından Muhammed'in Medine'de kurduğu örgütte, müslüman olmayanların a) sosyal bir sigorta niteliğinde alınan paylar, b) bazı durumlarda savaş masraflarına katılma dışında toprak vergisi konusunda bir yükümlülük altında bulunmadıkları görülmektedir. Müslüman olmayanların İslam topluluğu içinde bağlı olacakları mali yükümlülükler, Peygamber'den sonra özellikle "haraç" terimiyle adlandırılacak olan ve Kuran'da 59/6 - 10. ayetlerde belirsiz bir şekilde ilkeleri belirlenen "fey" kavramı altında ortaya çıkmıştır.(20)

Bu kavramın Kuran'daki anlamı, başta da belirtildiği gibi, savaşmadan ele geçirilen topraklarla ilgili olan, "Allahın, onlar(ın malından) Peygamberine verdiği fey(e gelince): Siz bunun üzerine ne ata ne deveye binerek koşmadınız",(21) "Allahın (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği fey, Allaha, Peygamberine, akrabalarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalanlara ait"tir(22) ayetleriyle çabasız alınan ganimet şeklinde belirlenmiştir.(23)

Bu bakımdan uygulamada, başlangıçta, savaş veya barışla ele geçirilmesi bakımından ganimet kavramı bir anlam ikiliği kazanmıştır:

(19) Ö.L. Barkan: a.g.y., II, s. 236.
(20) Salih Tuğ: a.g.y., s. 88.
(21) *Kuran*, 59/6, 59/7.
(22) *Kuran*, 59/6, 59/7.
(23) Hasan Basri Çantay: *Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim*, s. 998.

Bir şehir veya bir bölge, barışla teslim olduğunda, halka hayatı ve mülkü bağışlanmakta ve teslim anlaşmasında belirtilen ölçüde bir vergi vermek zorunda bırakılmaktadır. Savaş yoluyla baş eğdirilenlerse, her türlü haklarını yitirmiş sayılmakta, sahip oldukları mallarla birlikte ganimet özelliği kazanmaktadırlar.(24) Hükümet hükümdarlara ait eski mallar ve sahiplerinin boş bıraktığı topraklardan başka, bu ganimetlerin beşte birini de almaktadır.(25)

Bununla birlikte, ganimet ilkesine göre, taşınamaz malların da ordunun askerleri arasında paylaşılması gerekliliği, pratik olmadığı ve mali sakıncalar doğurduğu için Muhammed'in uygulamasının ışığı altında, toprak, vergi ödemek koşuluyla eski sahiplerinde bırakılmış, sağlanan gelirden Arap savaşçı ve varislerine aylık bağlanmıştır.(26) Bu bakımdan uygulamada, fethedilen yerlerin, haraçlarının istenildiği kadar yükseltilebilmesi dışında, savaşılmadan alınan yerlerden özce bir ayrımı olmamıştır.(27) Böylelikle Muhammed'ten sonraki dönemde ganimetle fey arasında somut bir ayrım ortaya çıkmıştır. Ganimet, tutsakları da içine alan taşınabilir mallar şeklinde tanımlanarak, önceden olduğu gibi savaşçılar arasında paylaştırılmıştır. Fey'se üzerinde oturanlarla birlikte, taşınamaz mallar anlamında paylaşılmadan haraç karşılığında eski sahiplerinde bırakılmıştır. Vergileri, memurları kanalıyla her yıl toplayan devlet, askerlere belirli bir aylık ödeyerek geri kalanını devlet hazinesine katmıştır.(28)

Gerçekten, Halife Ömer, uzun süre fethettikleri ülkelerin topraklarını bir ganimet gibi paylaşmak veya kişisel mülk edinmek alışkanlığından caymayan(29) Arapların büyük di-

(24) J. Wellhausen: a.g.y., s. 14.
(25) Brockelmann: *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 57.
(26) J. Wellhausen: a.g.y., s. 14.
(27) C. Brockelmann: a.g.y., s. 57.
(28) J. Wellhausen: a.g.y., s. 15.
(29) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 238.

rençlerine rağmen, Suriye ve Irak'ta geniş ülkelerin fethinden sonra, örgütlü bir devlete düzenli ve garantili gelir kaynakları sağlamak[30] ve Arap askerlerinin çiftçileşmesini önlemek[31] zorunluluğunu duymuş ve yeni fethedilen ülkeleri fatihler arasında paylaştıracak yerde halkını kendi toprakları üzerinde serbest bırakarak İslam topluluğu yararına haraca bağlamak istemiştir.[32] Sözlükçe geri dönme anlamına gelen Fey, yukardaki ayetlerde dile getirildiği ve Peygamber'in Hayber'de uyguladığı şekilde[33] Halife Ömer'in fethedilen topraklardan bütün müslümanların yararlanabilmesi için belirlediği vergilerde, değişik oranlarda olmakla birlikte, temel olarak alınmıştır.[34]

Kuran'daki tanımı ve Muhammed'in uygulamasında, daha çok, müslüman olmayanlardan savaşılmadan alınan her türlü mal anlamın gelen ve Beytülmal'e ait sayılarak kamu yararına Peygamber tarafından yönetilen fey, Halife Ömer zamanında anlamca genişletilerek fetihle alınan yerlere de uygulanmış[35] ve savaş veya barışla ele geçirilen ülkeler haraca bağlanarak [36] orduyu kaldıracak ve maliyeyi yıkacak nitelikte olan usul bırakılmıştır.[37]

Böylece, ancak Hıristiyan, Yahudi gibi kitap dinine bağlı olanlara korunmaları karşılığında yüklenen[38] ve yükümlüsünün İslamı seçmesi halinde ortadan kalkacak[39] kişi başına bir vergi olan Cizye yanında, fey'in alanca genişletilmesinden doğan "haraç" vergisi ortaya çıkmıştır. Ancak müslüman olmayanlardan alınan haraç, toprak alanında, topraktan alınan

(30) Corci Zeydan: *Medeniyeti İslamiye Tarihi*
(31) Th. W. Juynboll: a.g.y.
(32) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 238.
(33) Adolf Grohmann: "Hayber Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(34) Salih Tuğ: a.g.y., s. 93.
(35) Th. W. Juynboll: a.g.y.
(36) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 238.
(37) Osman Turan: "İkta Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(38) Salih Tuğ: a.g.y., s. 94, 96.
(39) Salih Tuğ: a.g.y., s. 94, 96.

vergi veya gelirinden alınan pay anlamı taşımaktadır. Haraç vergisine bağlı bulunan topraklara "arazii haraciye" adı verilmiştir.(40) Böylece, müslüman olmayanlardan alınan haraç ve cizye vergilerinden meydana gelen "Beytülmal", müslümanlardan alınan zekat ve öşür vergilerinin topladığı "Beytülsadaka" adlı özel kasadan ayrılmıştır.(41) Haraca bağlanmış olan toprakların eski sahiplerinde satma, kiralama ve parçalama yetkisiyle tam bir mülk şeklinde bırakılıp bırakılmadığı kesinlikle bilinmemektedir.(42) Maverdi'ye göre, sahiplerine tam bir mülkiyet hakkıyla bırakılan haraci toprakların, daha çok barışla ve bir anlaşmayla Darülislama bağlanan ülkelere ait olması gerekmektedir. Bununla birlikte söylentilere göre, Halife Ömer Arap yarımadasında Araplık ve müslümanlığın yayılması için bu yabancı ulusları Suriye ve Mezopotamya'ya sürdüğünde topraklarının değerini vermiştir. Bu bakımdan başlangıçta Araplar için kişilerin mülkü olmayan bir toprak anlayışının tam anlamıyla bulunmadığı söylenebilir.(43)

Gerçekten, ilk dönemlerde haraç ister toprağa bağlı olsun, yani fey topraklarını kullanan halkın İslamlığı kabulü veya bu toprakların müslümanlarca satın alınması halinde yine haracın ödenmesi zorunlu olsun(44) isterse olmasın,(45) haraci toprakların satılabilmesi olayı mülk olarak bırakıldıkları yolunda bir belge sayılabilir. Tarihsel verilere göre, İslamın ilk ganimet anlayışına aykırı olan haraç toprakların ortaya çıktığı I. Ömer döneminde, savaş ve ganimet kaygısının bastırdığı toprak edinme eğilimi, daha hareketsiz dönemlerde yeniden belirmiş ve haraç topraklar, görünüşte kanuni bir engel olmadığından satışla veya çeşitli yollarla Arapların eline geçmiştir.(46) Böy-

(40) Ebulula Mardin: "Haraç Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(41) Ebulula Mardin: "Haraç Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(42) Ö.L. Barkan: a.g.y.
(43) Ö.L. Barkan: a.g.y.
(44) Th. W. Juynboll: a.g.y.
(45) J. Wellhausen: a.g.y., s. 131, 130.
(46) J. Wellhausen: a.g.y., s. 131, 130.

lece birçok müslüman toprak satın almış ve bir müslümandan haraç alınamayacağı için vergi bağışıklığı ileri sürmüş, öte yandan vergiyle yükümlü olan köylüler İslam dinine girmek ve şehirlere yerleşmekle vergiden kurtulabilmişlerdir.(47)

Bu durumda Arapların köylüleşmesi ve vergi yükümlülerinin din değiştirmesi kazançlı bir iş olmuştur. Böylelikle I. Ömer'in sınıflar ve mülk şekilleri arasındaki ayrımı silinmekte ve vergi azalması devlet hazinesini zarara sokmaktadır.(48) Bu bakımdan devlet gelirlerinin azalmasını önlemek üzere, Emeviler döneminde önce Haccac, haraç bölgesinde mülk sahibi olmuş Arapların haraç dışı kalmalarını engellemiş ve önceden bu vergiden kurtulmuş olanlara da bunu yeniden yüklemiş(49) ve köylerden göç etmeyi yasaklamıştır.(50)

II. Ömer de aynı amaçla, ama dinsel kurallara uygun olarak haraç toprakların ilk planda müslümanların ortak mülkü olduğu ve ikinci planda bunların yararlanma hakkı karşılığında verildikleri toplulukların ortak mülkü sayılması, yani bu bakımdan bazı parçaların bütünden ayrılarak müslüman mülkiüğüne geçmek yüzünden vergi dışı özel mülk haline sokulmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Buna uygun olarak H. 100 yılında başlayarak haraç toprakların Araplara ve müslümanlara satışını geçmişe yaygınlaştırmadan yasaklanmıştır.(51) Vergiyle yükümlü bir köylü İslam dinine girerse, mülkü köy topluluğunun ortak malı olmakta ve bıraktığı malı tekrar ekip biçmek istediğinde topluluktan kirayla tutmak zorunda kalmaktadır.(52)

Bununla birlikte, sistemin başarılı olması, sonraları Haccac'ın yöntemine geri gidilerek haraç ve cizye arasında kesin bir ayrımın yapılması, sadece kişiye bağlanan ve müslüman

(47) C. Brockelmann: a.g.y., s. 84.
(48) J. Welhausen: a.g.y., s. 131, 132.
(49) J. Welhausen: a.g.y., s. 131, 132.
(50) C. Brockelmann: a.g.y., s. 84.
(51) J. Welhausen: a.g.y., s. 132.
(52) C. Brockelmann: a.g.y., s. 84.

olmayanlara yüklenen "cizye"nin, din değiştirilmeyle kaldırılması, toprağa bağlanan ve haraç toprak işleyen müslümanların da ödemesi gereken haracın din değiştirmeye bağlı olmamasıyla sağlanmıştır.(53)

Bununla birlikte II. Ömer, aşağı yukarı bir yüzyıl önce açılmış olan eyaletlerde bu ilkeleri getirmekle birlikte döneminde ancak saldırılan ve hiç olmazsa tam anlamıyla baş eğdirilmemiş olan eyaletlerde, Maveraünnehr, Hindistan, Afrika ve İspanya'da özel bir politika izlemiş ve İslamlığın kabulünü sağlamak amacıyla müslüman olanlardan haraç istememiştir. (54)

İslam topluluğunun ortak malı olan haraç toprakların, özel mülk olarak satışının yasaklanması, bu toprakları işleyenlerin din değiştirerek İslamlığı benimsemeleri halinde ortak mülk niteliği kazanması, miri topraklar rejimine bir başlangıç sayılabilir. Bu bakımdan, yıllık ürünün yarısına kadar varabilen haracın(55), bu vergiyle yükümlü toprakların müslümanlara geçmesi veya din değiştirmeyle, öşüre dönmesini önlemek üzere girişilen pratikler, yeni İslami toprak rejimine temel hazırlamıştır.

Bununla birlikte bu kuralın, İslamların, İran'ın ve bir kısım eski Roma eyaletlerinin fethinden sonra karşılaştıkları ve toprakların, sahiplerinin tam ve mutlak mülkü olmadığı yeni bir sistemin geçerli bulunduğu yerlerde(56) kolaylıkla uygulanabildiği söylenebilir.

İşte 11. yüzyılda Maverdi'nin Ahkam üs Sultaniyesinde söz ettiği miri topraklar rejiminin temelini meydana getirmesi gereken özel bir tür haraci topraklar böylelikle ortaya çıkmıştır. Böylece satılamaz, kimsenin mülkü olamaz, ancak kirayla işle-

(53) J. Welhausen: a.g.y., s. 133, 138-139.
(54) J. Welhausen: a.g.y., s. 133, 138-139.
(55) Ebulula Mardin: a.g.y.
(56) Ö.L. Barkan: a.g.y.

tilebilir olan bu topraklar, hangi elde bulunursa bulunsun belirli olan kirasını getirmesi gereken devlet toprakları olmuştur.(57)

Görüldüğü gibi, Peygamber zamanına kadar çıkarılabilecek bir geleneğe göre, İslam ülkelerinde geliri ve hatta tam mülkiyeti devlete bırakılarak İslam topluluğu yararına yarıcılıkla işletilen bir kısım haraci topraklar her zaman var olagelmiştir. Bu toprakların başlangıçta, Araplar arasında ganimet kanununa göre paylaşılan topraklardan Beytülmal payı olarak ayrılan beşte birle, Peygamber'in doğrudan doğruya payına düşenlerden ve savaşla fethedilmeyerek anlaşmayla ele geçirildiğinden müslüman topluluğu adına yönetilen topraklardan meydana geldiği düşünülebilir. Bu bakımdan, Muhammed'in ganimetlerden, kendisine ayırdığı topraklar, varislerinin iddialarını kabul etmeyen Ebubekir tarafından müslüman topluluğu adına alıkonmuştur.

Bu arada Peygamber, Allahın vekili ve müslüman topluluğunun başı olarak, başlangıçta bu topraklarla sahipsiz ve işlenmeyen diğer boş yerleri serbestçe tasarruf ettiğinden, bir kısmını bazı müslümanlara mülk olarak ikta etmiş ve böylece "ikta sistemi"nin temellerini atmıştır.(58) Gerçekten ilk toprak iktaı, Araplar tarafından fethinden önce Suriye'de bizzat, Muhammed tarafından yapılmıştır.(59)

Başlangıçta, fethedilen yerler Arap askerlerine mülk olarak dağıtılmayıp haraca bağlanmakla birlikte, istila yüzünden sahipsiz ve boş kalan yerlerin devlete ait vergilerini ödemek koşuluyla kişilere bırakılmasından doğan ikta sistemi, kaynaklarca Halife I. Ömer'e dayandırılmıştır. Örneğin İmam Ebu Yusuf'a göre, Halife Ömer, Irak dolaylarında, Sasani hanedanından kalan sahipsiz yerleri kişilere ikta etmiştir. İkta üzerin-

(57) Ö.L. Barkan: a.g.y.

(58) Ö.L. Barkan: a.g.y.

(59) W. Bijorkman: "İslamda Sermayenin Zuhuru" *Türk Hukuk ve İktısat Tarihi Der.*

de bir dokunulmazlık ve veraset hakkı tanındığına göre, bunların özel mülk niteliği taşıdığı ortaya çıkmaktadır.(60) Daha sonraki dönemlerde boş ve sahipsiz topraklar üzerindeki bu gibi işlemler, bütünüyle ikta kavramı dışına atılmış ve sadece "temlik" terimiyle dile getirildiği gibi, düşman topraklarından yapılan temliklerde de ikta sözü kullanılmamıştır.(61)

Her ne kadar Maverdi (11. yüzyıl), "mamur" topraklara ait ikta işlemlerinde yalnız vergilerin söz konusu olduğu ve mülk şeklindeki iktaların ancak "mevat (boş, sahipsiz)" topraklardan yapılabileceğini öne sürerek, yukarda sözü geçen Halife I. Ömer dönemindeki iktaların, toprakların "arazii amire (mamur topraklar)"dan olması yüzünden mülk olarak değil, "icare (kira)" yoluyla yapıldığını belirtmekteyse de, kendi dönemindeki ikta ilkesini geçmişe de yaygınlaştırmak istediği düşünülebilir.(62) Bununla birlikte, bu bilgi, sonraki dönemlerde, toprakların askeri veya sivil bir görev karşılığı değilse de, devlet gelirlerinin garantilenmesi için Beytülmale bir kira bedeli ödemek koşuluyla temlik edilmeksizin ikta edilmiş olduğunu göstermektedir.

Devletin, bir bölgenin veya bir veya birkaç vilayetin bütün vergi gelirlerini belirli bir miktarın ödenmesine karşılık, çoğunluk "müzayede" yoluyla iltizama vermesi anlamında bu sistem, mültezimin devlete verdiği miktarı kârıyla birlikte çıkarabilmek için halkı soymasına yol açmış ve toprak spekülasyonlarına yol açmıştır.(63)

Belli bir hazine geliri sağlandıktan sonra, öşri veya haraci bir yere ait sadece vergilerin özel kişilere bırakılması anlamındaki bu ikta, Selçukluların ortaya çıkışını önceleyen dönemlerde, kumandanlara askerlerinin masraflarını karşılamak için vergilerin bırakılması şeklinde verilen iktaların hareket nokta-

(60) Osman Turan: a.g.y.
(61) Osman Turan: a.g.y.
(62) Osman Turan: a.g.y.
(63) W. Bijorkman: a.g.y.

sıdır.

Gerçekten Abbasiler döneminde, askerlik görevi Araplardan Türklerin eline geçince, başlangıçta ücretli olan askerlerin ihtiyaçları, para ekonomisinin sarsılması yüzünden, hazineye ait vergilerin toplanarak maaş olarak dağıtılması yerine, doğrudan doğruya toprak gelirine bağlanmıştır. Böylelikle birçok yerlerde vergi toplayıcı ve kiracısı durumuna gelen kumandanlar, buyruklarındaki askerlerin masraflarına karşılık olarak hesaplanan vergileri topladıkları yerlerin ikta sahipleri olmuşlardır.(64)

Özellikle ilk yüzyıllardan başlayarak İslam devlet örgütünde yer alan "amil" teriminin zamanla uğradığı anlam değişikliği de bu gelişmeyi açıklayıcı niteliktedir:

Taberi gibi eski kaynaklarda sık sık geçen ve vergi toplamakla yükümlü memur anlamında kullanılan bu terim(65) başlangıçta yöneticilikle vergi toplayıcılığının ayrı ellere dağıldığını göstermektedir.

Oysa 11. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Maverdi'de bu kelime, belli bir bölgede öşür, haraç gibi vergileri toplamakla görevli bir maliye memuru anlamına geldiği gibi büyük bir bölgenin veya şehrin genel yönetiminden sorumlu yüksek memura verilen ad anlamında kullanılmakta(66), bu durumda da, terimin kapsamca genişleyerek zamanla yerel yönetim erkiyle mali kontrolün tekelleşmeye başladığını ortaya koymaktadır.

Mali yönetimle emirlik (askeri kumandanlık)'in birleşmesi, eyaletlerin her an bağımsızlaşmasına ortam hazırlayan bir özerklik kazanmalarına yol açmıştır.(67) Özellikle Abbasiler döneminde görülen bu feodal karakterli sistem, örneğin Ahmet Tolun'un bağımsızlığına imkân sağlamıştır.

(64) Osman Turan: a.g.y.
(65) Fuat Köprülü: "Amil Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(66) Fuat Köprülü: "Amil Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(67) Fuat Köprülü: "Amil Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

Yukarıda dile getirilen bütün bu özellikler, İslami toprak rejiminin, çeşitli dönemlerde ve kesimlerde değişiklikler göstermekle birlikte[68], miri toprak ve ikta sisteminin temellerini taşıdığını ortaya koymaktadır.

Bu rejim, sonuçları günümüz Türkiyesine uzanan Osmanlı toprak sistemine önemli katkılarda bulunmuştur.

• *Selçuklu Toprak Rejimi*

Oğuzlara bağlı Dadak oğlu Selçuk'un kurduğu Selçuklu devletinin toprak rejimi, Moğol ve Bizans kurumlarından da etkilenmekle birlikte, genellikle Türk sosyal örgütüyle İslami toprak sisteminin sentezi olmuştur. Gerçekten, başta da belirtildiği gibi, despotik bir başbuğun yönetiminde bir ordu şeklinde örgütlenmiş olan Türk sosyal yapısı, İslamlıktaki ikta sistemine askeri bir karakter kazandırarak Selçuklu iktaını hazırlamıştır. İslami toprak rejimini Türk örgütüyle yoğurarak geliştiren Selçuklular, Tuğruy Bey'in ölümünde Irak, Azerbeycan ve İran'a yayılmışlar, onun yerine geçen Alp Arslan'ın Malazgirt Savaşıyla Anadolu'nun Türkleştirilmesi yolunda ilk ve kesin adımı atmışlardır. Alp Arslan'ın oğlu Melikşah döneminde doruk noktasına ulaşan İmparatorluk, Anadolu'ya bir çeşit genel vali olarak gönderilen Emir Süleyman Şah'ın elinde Bizanslıları gerileterek Anadolu Selçuklularının temelini hazırlamıştır.

Gerek Büyük Selçuk İmparatorluğunun, gerekse Anadolu Selçuklularının yıkılışına kadar uygulanan ve Osmanlı İmparatorluğunda da bazı değişikliklerde süregelen toprak düzeninin en kesin ve en belirgin şeklini aldığı dönem, Melikşah ve Nizam ül Mülk dönemidir.

(68) Ö.L. Barkan, a.gy.

Eski Türk geleneklerinin etkisiyle, Selçuklularda Sultan, insan üstü bir varlık sayılmıştır. Bu anlayışın doğal sonucu, toprağın sultanın ve sultan ailesinin ortak malı sayılmasıdır. Büyük sultan, ikta sahibi emirlerin, meliklerin bağlı olduğu mutlak otoritedir.

Sultan ve ikta sahibi meliklerden meydana gelen bu yönetim sistemi, ilk dönemlerde bütün müslüman hükümdarlar gibi Selçuklu sultanlarının da istediklerine ikta dağıtmalarından meydana gelmiştir. Bu türlü bir karşılıksız "Mukataa" sistemi, devlete yararlı olmamış, halkın ezilmesine, toprakların gereği kadar işlenmemesine yol açmıştır. Üstelik ikta sahiplerinin güçlenerek bir derebeyi niteliği kazandığı ve merkezi otoriteye başkaldırdığı görülmüştür. Öte yandan orduda hizmet görenlerin maaşları hazineden karşılanmaştır.

İşte Nizam ül Mülk'ün, Türk ordu örgütünün temellerini toprak sorunuyla birleştirerek ve ordu kuruluşunu ön plana alarak ilkelerini koyduğu "Askeri İkta" sistemi, bu sakıncaların ortadan kaldırılması amacını gütmüştür.

Gerçekten, Nizam ül Mülk, büyük ülkeleri ellerinde bulunduran ikta sahiplerinin zamanla güç kazanarak Sultana başkaldırmalarını önlemek üzere ilk olarak Romalılardan beri uygulanan ve İslamlıkta değişik bir kılıkta rastladığımız "Askeri Mukataa" sistemini kurmuştur. Bu yeni düzen gereği, İmparatorlukta Sultana ait olan ve "has" adını taşıyanların dışında kalan topraklar, küçük parçalara ayrılarak görev karşılığında kumandan ve askerlere dağıtılmış ve bunlardan savaş için her an Sultanın buyruğuna hazır olmaları istenmiştir. Böylece bir yandan, odunun devlet hazinesine yük olması önlenmiş, öte yandan, kendi topraklarının geliriyle geçindikleri ve toprağın işlenmesi kendi yararlarına olduğu için, askerlerin toprakla yakından ilgilenmeleri sağlanmıştır.(69)

Bu dönemin kanunları hakkında eldeki en önemli kaynak,

(69) İ. Kafesoğlu: *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 164-165.

Nizam ül Mülk'ün "Siyasetname"sidir.

Daha önce de belirtildiği gibi, bütünüyle Sultanın malı sayılan İmparatorluk toprakları, "has", "ikta" ve "haraci" topraklar olmak üzere üçe ayrılmıştır. Has topraklar, Büyük Sultanın özel mülkü olan topraklardır ki, halkın işlediği parçalardan toplanan vergiler, "İhtiyat Hazine"ye yatmaktadır.

İkta topraklar, savaş gücünün ağırlık merkezi olan "Hassa Ordusu"nun üyelerine ülkenin çeşitli yerlerinde verilen ve taşrada oturup seferlere asker götürerek katılanlara dağıtılan topraklardır.(70)

Bununla birlikte, hanedandan olanlara, emirlere ve devlet büyüklerine, askeri bir kuvvet beslemek koşuluyla veya bir hizmet karşılığında verilen "mukataa"lar, hukukca değil, "fiilen" irsidir. Gerçekten her yeni tahta çıkan hükümdarın, iktaı yenilemesi, ikta sahibinin ölümü veya azli halinde "ikta beratları"nı varisler adına onaylaması gerekmektedir.(71)

Siyasetname'deki kesin kurallara göre, ikta sahibi tarafından "reaya"nın ezilmesi de engellenmek istenmiştir. Bu kurallara göre, vergi zamanı gelmeden halka hiçbir yükümlülük yüklenmemeli ve bir memurun köylüden yükümlü olduğundan fazla para alması halinde bu para köylüye geri verilmelidir.(72) İkta sahiplerinin halktan sadece yasaya uygun vergiler (mali hak) alabileceklerini ve bunu da iyilikle ve zor kullanmadan yapmak zorunda olduklarını bilmeleri gerektir. Vergisini ödemiş olan kimsenin canı, malı, karısı ve çocuklarının geleceği güven altındadır. Taşınabilir ve taşınamaz bütün mallar, "gasb"a karşı korunur ve ikta sahibinin bunlar üstünde hiçbir hakkı olamaz. Bu kuralı hiçe sayan ikta sahibinin elinden toprağı alınır ve ibret için cezalandırılır. Herkesin, İmparatorluk

(70) İ. Kafesoğlu: *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 164-165.
(71) Faruk Köprülü: "Bizansın Osmanlı Müesseselerine Tesiri" T.H.İ.T. Mecmuası.
(72) Nizam ül Mülk: *Siyasetname Bölüm:* 4, 5.

toprağının Sultan'a ait olduğunu, ikta sahibi ve emirlerinse yalnız bu toprakları gözetmekle yükümlü bulunduğunu bilmesi gerekir. Vergi memurlarının, bulundukları bölgede güç kazanarak halkı ezmemeleri için her üç yılda bir yerleri değiştirilir. (73)

Görüldüğü gibi, ikta sahibine karşı korunan reayanın her türlü güvenliği sağlanmaya çalışılmıştır. Haksızlığa uğrayan reayanın doğrudan doğruya "Büyük Divan"a başvurma hakkı vardır.

Köylü bulunduğu yerde çalışmak zorunda değildir ve elindeki toprağa ancak işlemesi halinde sahip olur. Toprak sadece erkek çocuğa "intikal" eder.

Bu türden toprakları işleyenlerden, İslami ilkelere göre "öşür" alınır. Bunun dışında bölgelere göre değişen bazı "örfi" vergiler de vardır.(74)

Üçüncü bir küme meydana getiren "haraci" topraklarsa, fethedilen yerlerde müslüman olmayan prenslerin elinde bırakılarak, İslami ilkelere göre haraca bağlanan topraklardır.(75)

Görüldüğü gibi, İslamlıktan etkilenmiş ama eski Türk geleneklerinden de büsbütün sıyrılmamış olan Selçukluların toprak sistemi, bir "askeri ikta" sistemidir.(76)

1157'de yıkılan Büyük Selçuklu İmparatorluğundan doğan türk devletlerinde de "askeri mukataa" sisteminin sürdürüldüğü görülmektedir. Örneğin, Halep Atabeklerinde veraset yoluyla erkek çocuğa geçen askeri mukataaların varlığına rastlanmakta, Selçukluların devamı olan Eyyubiler ve Harzemşahlar devletinde de ikta sistemi ve askeri mukataaların geçerliğini koruduğu bilinmektedir.

Büyük Selçukluların ardılları olan bu devletlerde süregeldi-

(73) Nizam ül Mülk: *Siyasetname Bölüm:* 4, 5.
(74) İbrahim Kafesoğlu: a.g.y., s. 165-166.
(75) İbrahim Kafesoğlu: a.g.y., s. 165-166.
(76) O. Sencer - M. Sencer: a.g.y., s. 50.

ği görülen ikta sisteminin Anadolu Selçuklularında da yürürlükte kalması doğaldır. Gerçekten, Anadolu Selçuklu Devletinde, hanedan üyelerine, büyük devlet memurlarına, ülkeleri ellerinden alınan bazı prenslere, Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya sığınan Harzem emirlerine belli oranlarda bir askeri kuvvet beslemeleri koşuluyla geniş toprakların ikta edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuknamesi'nde I. Alaeddin Keykubad'ın, "timarları gazilere, yani sipahilere verdiği ve bir timar sahibinin ölümünde oğlu yeterliğini kanıtlayınca timarın kendisine aktarıldığı" belirtilmektedir.

"Askeri mukataa"lara, yani timar sistemine genellikle Anadolu beyliklerinde de rastlanması, geniş çapta, sistemin Selçuklulardan aktarılmış olduğu kanısını güçlendirmektedir.(77)

• *Osmanlı Toprak Rejimi*

Moğol İlhanlılarının Anadolu'yu istilalarından sonra 1308 yılında Anadolu Selçuklu Devleti kesin olarak yıkıldığında, merkezi otoritenin zayıflamasıyla çoktan beri varlıklarını sürdüren bazı feodal unsurlar bağımsızlık kazanarak, Anadolu Türk Beylikleri döneminin başlamasına yol açmışlardır.(78)

Anadolu Türk Beyliklerinin sosyo-ekonomik kurumlarıyla ilgili belgeler az olmakla birlikte, 15 ve 16. yüzyıllara ait Arazi Tahrir Defterlerindeki kayıtlar, Anadolu Beyliklerinde ve onların en küçüğü olan Osmanlı Beyliğinde toprak düzeninin, Selçuklu toprak sistemini andıran bir feodalite olduğunu göstermektedir. Örneğin Osmanlı Hükümdarı I. Murat, Hamitoğulları Beyliğinden satın aldığı kasabalarda, adı geçen Beyliğe bağ-

(77) Fuat Köprülü: a.g.y., s. 229-230.

(78) Oya Sencer: "Türkiye'nin Toprak Sorunlarına Tarihsel Açıdan Bir Bakış" *Sosyoloji Dergisi*, 17-18.

lı tımarlara rastlayarak bunların beratlarını kendi tuğrasıyla yenilemiş, Yıldırım Beyazit de, Aydınoğulları ve Menteşoğullarından aldığı topraklarda aynı işlemi tekrarlamıştır.(79)

Yine bu defterlerden çıkarılan sonuçlara göre, "reaya" adını taşıyan halk, "ikta reayası", "vakıf reayası" ve "mülk reayası" olarak üzerinde yaşadığı toprağın durumuna göre adlandırılmıştır. Beylikler döneminde toprakların "ikta", "vakıf" ve "mülk" olarak ayrıldığı görülmekle birlikte, ikta toprakların özel mülk veya vakıf topraklara oranla önemini kaybettiği anlaşılmaktadır.

Kısası Beylikler döneminde, merkezi otoritenin ortadan kalkışıyla, askeri görevlere bağlı toprak rejiminin soysuzlaştığı, malikanelerin yayılmaya başladığı ve Batı Feodalitesini andıran kurumların belirdiği görülmektedir. Gerçekten bu dönemde Anadolu Beyliklerinin topraklarının büyük bir kısmı, "malikane"ler ve "evlatlık vakıf"lar haline girmiştir. Mülk toprak alış - verişinin çokluğunu gösteren kayıtlar bu olguyu doğrulamaktadır. Evlatlık vakıflar, İslami miras hukukunun toprağı bölücü niteliğini gidermek ve toprak soyluluğunu sürdürmek amacıyla bulunmuş bir çözüm yoludur.(80)

Gerçekten büyük toprak mülkiyetinin, bir aile mülkü halinde kuşaklar boyunca elde tutulmasına ve toprağa bağlı yerli bir soylular sınıfının doğuşuna en büyük engellerden biri de, İslam miras hukukunun mülkü çözen etkileri olmuştur. Toprak mülklerinin varisler arasında paylaşılması konusunda taşınabilir mülklerden ayrı bir miras hukuku tanımayan İslam Hukuku soyluların büyük mülklerinin birkaç kuşak içinde parçalanmasına yolaçmıştır. Böylece parçalanan ve önemini yitiren mülk, devletin kolayca müdahalesine olanak sağlamıştır. Bu bakımdan "evlatlık vakıf" sistemi, İslami miras hukukunun çö-

(79) İsmail Hakkı Uzunçarşılı: "14 ve 15. Asırlarda Anadolu Türk Beyliklerinde Toprak ve Halk İdaresi" *Türk Tarih Kongresi*.

(80) O. Sencer-M. Sencer: a.g.y., s. 56.

zücü etkilerine karşı soyluluk düşüncesinin ve ailenin bütünlüğü duygusunun bir tepkisi sayılabilir. Bu yolda mülklerini vakıf şekline sokanlar, bir tür "vasiyetname" kılığı kazanan koşullu vakıflarda İslami miras hukuku çerçevesini aşmayı ve böylece bir kısım mirasçıları haklarından yoksun bırakarak ailenin konumunu sürdürmeyi düşünmüşlerdir. Bu vakıflar, bir devlet kurumu niteliği taşıyan, tüzel kişiliği olan ve kamu yararını amaç edinen vakıflardan farklıdır.(81)

İşte, Orhan Bey zamanından başlayarak Anadolu birliğinin kurulmasına çalışan Osmanlılar, karşılaştıkları bu toprak sistemini, merkezi bir yönetim ve devlet otoritesini her kesime ulaştıracak bir düzenle ortadan kaldırmaya yönelmişlerdir. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş döneminin, doğuda ve batıda derebeylerine karşı girişilen bir savaş dönemi olduğu görülmektedir.(82) Gerçekten kurucusu olan Osman Bey'e "emirlik", Selçuklu Sultanı Alaeddin tarafından bir "fief" olarak verildiğinden, başlangıçta canlı bir feodal anlayışın etkisi altında çeşitli toprak temlik'lerinde bulunmakla birlikte (83) Osmanlıların, kuruluş döneminin belirgin niteliği, Tavaifi Mülük anarşisi içinde doğan ve onun zararına gelişen merkezci bir İmparatorluğun toprak soyluları sınıfıyla uzun bir çatışmaya girişmesi ve bu çatışmanın bir sonucu olarak "malikane sistemi"nden "sipahi timarı"na doğru bir gelişme çizgisi izlemesidir. Bu politikanın amacı, malikane tipi toprakların sürekli olarak devlete katılması olmuştur. Şer'an her türlü saldırıdan uzak olması gerekirken, her dönemde timara katılmış özel mülk ve vakıfların varlığıyla ilgili kayıtlara rastlanmaktadır. Öte yandan, İmparatorluk döneminde, aile mülkü halinde korunabilmesi için vakıflaştırılmış olan kişisel nitelikteki toprak mülkiyetlerini de devlet, gidermekle uğraşmaktadır.(84)

(81) Ö.L. Barkan: "Kuruluş Devrinin Toprak Mesceleleri" *Türk Tarih Kongresi.*
(82) O. Sencer: a.g.y., s. 144.
(83) Ö.L. Barkan: "Malikane-Divani Sistemi" *T.H.İ.T. Mecmuası II.*
(84) Ö.L. Barkan: *Kuruluş Devrinin Toprak Meseleleri.*

Osmanlı devleti böylece, toprağı devletleştirecek belli bir düzene bağlamış ve toprağın eski sahibini de toprağın başında bir çeşit devlete bağlı memur haline sokmuştur. Böylelikle, Osmanlı fetihlerinden önce derebeylerine ait sayılan ve toprağı yer yer değişen koşullarla devamlı ve irsi bir kiracı olarak işleyen köylü; devletin malı olmuş ve kişilerin elinden kurtarılmıştır.(85)

Eski kanunlardan çıkarılan sonuçlara göre, Osmanlı Devleti toprakların devletleştirilmesi işini ağır ve tedbirli adımlarla gerçekleştirmiştir. Fethedilen yerlerde alışılmış kural ve geleneklere olduğu kadar alışılmış kişilere de saygı gösterilmiştir.(86) Gerçekten kuruluş döneminde rastlanılan bir başka özellik de toprak ve tarım konusunda bölgelere göre değişen kanunların kabul edilmiş olmasıdır.(87)

Yeni fetihler sonunda topraklar genişledikçe; miri arazi (devlet toprakları) ve buna bağlı olarak da "tımar"la çoğalmıştır.(88)

Gerçekten Osmanlı fethi, her şeyden önce tımar sisteminin yerleşmesi demektir. Çünkü bir ülkede toprakların il yazıcıları tarafından sayılarak (tahrir) tımarlara bölünmesi, fethin son ve kesin aşamasını meydana getirmiştir.(89) Merkezi otoriteyi ülkenin en uzak köşelerine yaygınlaştırma mekanizması olan tımar sistemi, Osmanlı Devletinin bağımsız birimler şeklinde dağılmasını önlemiştir. Timur bozgunundan sonra Anadolu'da merkezi otoritenin tekrar sağlanabilmesi ancak bu mekanizmayla açıklanabilir.(90)

---

(85) Ö.L. Barkan: *Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü.*

(86) Neşet Çağatay: *Osmanlı İmparatorluğu Arazi ve Reaya Kanunnameleri.*

(87) O. Sencer: a.g.y., s. 145.

(88) Ö.L. Barkan: *Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihi Esasları.*

(89) Halil İnalcık: "1431 Tarihli Tımar Defterine Göre Fatih Devrinden Önce Tımar Sistemi" *Türk Tarih Kongresi IV.*

(90) Halil İnalcık: "1431 Tarihli Tımar Defterine Göre Fatih Devrinden Önce Tımar Sistemi" *Türk Tarih Kongresi IV.*

Bununla birlikte, mülk toprakların tımar haline getirilmesi ancak Fatih Sultan Mehmet zamanında genel bir nitelik kazanmış ve "dirlik" adı verilen parçalar halinde, çoğunluk askeri görevlere bağlı kişilere, devlet büyüklerine, din adamlarına, "Hanedan mensupları"na değerlerine göre "tımar", "zeamet", "has" şeklinde ayrılarak verilmişlerdir ki, bu sistemin bütünü "tımar sistemi" adını taşımaktadır.(91)

Tımar sistemi Osmanlı Devletinin, bir yandan güçlü bir orduya sahip olmasını ve bu ordunun hazineye yükleyeceği masraflardan kurtulmasını sağlamış, öte yandan toprakların kontrol altına alınmasıyla tımarlı sipahilerin derebeyi olarak belirmelerini engellemesine olanak hazırlamıştır.

İlk bakışta bir İslam İmparatorluğu olan Osmanlılarda, toprak hukukunun şer'i hukuk kurallarına uygun olması beklenir. İslam hukukuna göre, mülk sahibi bir müslümandan vergi olarak yalnız öşür ve zekat alınabilir. Kolayca anlaşılacağı gibi, bu iki vergi yükümlülüğü dışında mali bir yükümlülüğü olmayan bir çiftçi sınıfı, imparatorluğun ekonomik yükünü kaldırmaktan uzaktır. İşte köylünün devlete ait topraklar üzerinde kiracı olarak bulunduğu ve sıkı kurallara bağlı olduğu miri toprak rejimi, İslami sistemin gediğini kapatarak şer'i hukuk yanında "örfi" hukukun doğmasına yolaçmıştır.(92) Bununla birlikte, bu hukukun Arap fetihlerinin ilerlemesiyle yine islami çerçeve içinde temelleri atılan ve Selçuklularda biçimlenen bir toprak hukukunun devamı olduğu şüphesizdir.

Gerçekten Osmanlı İmparatorluğunda fethedilen ülke topraklarının genellikle devlete ait olduğu ve diğer mülklerin bağlı bulunduğu fıkıh hükümlerinden ayrı birtakım kiracılık koşullarına, fermanlarla belirlenen örfi bir toprak hukukuna bağlandığı konusunda ilk açık belgelere Kanunî Sultan Süleyman döneminde, Ebussuut Efendinin Üsküp ve Selânik Livalarını

(91) O. Sencer - M. Sencer: a.g.y., s. 60.
(92) Ö.L. Barkan: *Türk Hukuk Tarihi* (Teksir).

"tahrire memur il kâtibi" olarak meydana getirdiği defterlerle, Budin Defteri'nin başına yazdığı önsözde rastlanmaktadır. Bununla birlikte Ebussuut Efendi başlangıçtanberi Osmanlı İmparatorluğunda geniş çapta uygulanan bir rejimi formüllemiştir.

Bu tür toprakların varlığını Fıkıh kitapları ilkece kabul etmekle birlikte, kontrolü Beytülmal'e özgü sayılan bu toprakların bağlı olacağı tasarruf ve miras hukuku, örfi bir hukuk sistemi şeklinde ve ihtiyaçlara göre padişah fermanlarıyla belirlendiğinden, bu temeller fıkıh kitaplarında yer almamıştır. Bu bakımdan, diğer öşri ve haraci mülk topraklar için de geçerli olan ve taşınabilir ve taşınamaz bütün mallara uygulanabilen şer'i miras hukukuyla, miri toprakların bağlı olduğu örfi hukuk arasında toprak alanında bir ikilik yer almıştır.

İşte Ebussuut Efendi tarafından Budin Defteri başına konulan bir kanunla, yerinde bırakılan vilayet halkının, taşınabilir ve taşınamaz bütün malları mülk olarak kendilerine bırakıldığı halde, tarlaların kontrolunun, "sair memaliki mahmiyede arzı miri demekle ma'ruf olan erazii memleket" gibi Beytülmal'e ayrılmış olduğu görülmekte ve bu durum, eskiden beri uygulanan bir ilkenin, Macaristana da genelleştirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Diğer livaların kanunnamelerinde değil de, özellikle Ebussuut Efendi zamanında Rumeli'nde yeni fethedilen bir kısım ülkelerle ilgili kanunnamelerde miri toprak hükümlerinin yer almasının nedeni, yerleşmiş bazı eski gelenekler yüzünden veya kadıların yalnız şer'i hukuk öğrenimiyle yetişmiş olmalarının sonucu olarak bu hükümlerin ihmal edilmiş olmalarına bağlanabilir.(93)

Örneğin 16. yüzyıla ait bir ferman, miri topraklara ait tasarruf ve miras hukukunun uygulanmasında, diğer mülkler alanında geçerli olan şer'i miras hukukunun etkisi altında güçlüklerle

(93) Ö.L. Barkan: "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat" *Tanzimat*.

karşılaşıldığını göstermektedir.(94)

Bununla birlikte, fıkıhta miri toprak kurallarının işlenmemiş olması, bu rejimin tohum olarak başlangıcını, ilk İslami uygulamalarda aramamak gerektiği anlamına gelmez. Fıkıh genel olarak, Kuran ve sünnet gibi, öşürle yükümlü özel mülk topraklara sahip müslüman Araplarla ilgili hükümlere dayanan kaynaklardan meydana gelen bir hukuk sistemi olduğuna göre, haraci toprakların özel durumundan doğan miri toprak kurallarına yer vermemiştir. Öte yandan yerel örflerin hukuk kuralı haline gelmesi anlamında icma, kısa zamanda kuruyan bir hukuk kaynağı olmuştur. Bu bakımdan, Fıkıh kurallarından miri toprak rejimi ilkelerinin çıkarılamayacağı şüphesizdir.

Miri toprak sisteminin temelleri, Kanunî zamanında, Ebussuut Efendi'nin giriş yazısında dile getirilmiştir.

Bütünlüğü içinde ve vergi bakımından ele alındığında Osmanlı İmparatorluğu toprakları, "haraci", "öşri" ve "miri" olarak üçe ayrılabilir.

Haraci topraklar, fethedilen yerlerde eski sahiplerinin ellerinde bırakılarak haraca bağlanan topraklardır.

Öşri topraklar, sahipleri müslüman olan mülklerdir ki, öşür adı verilen onda bir ürün vergisi ödemekle yükümlüdür.

Miri topraklarsa, yukarda sözü geçen ve şimdi kuralları ele alınacak olan devlet topraklarıdır.

Miri topraklar, "has", "zeamet" ve "tımar" adını taşıyan üç kümeye ayrılmıştır. Bu çeşit toprakların öşür ve resimleri ikta olarak görev karşılığı kişilere bırakılmıştır. Bu topraklara devlet adına sahip olan ve onları "reaya"ya kiralayan kimseye "sahibi arz" denmiştir.

Kanunî döneminde kesinlikle belirlenen değerlere göre, değeri 3-20 bin akçe arasındaki topraklar tımardır. Tımarlar, as-

(94) Ö.L. Barkan: *15 ve 16. Asırlarda Türkiye'de Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, s. 52.

keri görevlere bağlı olarak "tımarlı sipahi" adı verilen kişilere bırakılmakta ve bunlardan tımar gelirlerinin ilk bin akçesi kendilerine ait olmak üzere geri kalan her bin akçe için tam donatımlı ve sefere hazır bir "cebeli" beslemeleri koşuluyla verilen topraklardır.

Haslar Padişahındır, veya vezir vb. gibi çok yüksek rütbeli memurlara verilir. Değerleri 100 bin akçenin üzerindedir.

Değeri, 20-100 bin akçe arasında olan zeamet'ler, yüksek görevli kişilere, devlet memurlarına ya da savaşta büyük başarı göstermiş kimselere, gelirlerinin her beş bin akçesi için bir "cebeli" beslemeleri koşuluyla verilen topraklardır.

Her eyalette, tımarlı sipahi ve zeamet sahiplerinin adlarını, künyelerini, toprakların yer ve değerlerini gösteren defterlere göre, sefer halinde Beylerbeyi yoklama yapar. Sefere gelmeyen veya yükümlü olduğu cebeliyi getirmeyen tımar sahibi azledilerek dirliği başkasına verilir.

Padişahın miri topraklardan ayırarak bazı kimselere mülk olarak verdiği yerler de vardır ki, bunlar "malikaneler"dir. Miri topraklar Padişah buyruğuyla temlik edildikten sonra, miri toprak hukuku dışına çıkarak mülk toprak niteliği kazanır. Bu özel mülkler üzerinde devletin hiçbir yetkisi yoktur. Sahiplerinin istedikleri gibi tasarruf edebildikleri bu topraklar miras yoluyla şer'i hukuka uygun olarak intikal eder.

Bunlardan başka bir de, özellikle Anadolu'nun Doğu vilayetlerinde rastlanan[95] ve kökleri Selçuklulara kadar uzanan [96] bir malikane-divani sistemle karşılaşılmaktadır. "İki baştan tasarruf" denilen bu sistem, yalnız "toprağın kuru bir mülkiyet hakkının" özel kişilere bırakılması ama "tasarruf hukuku"nun devlette alıkonmasından doğmuştur. Malikane sahibinin toprak üzerinde, satmak ve hibe veya vakfetmek, varisler arasında şer'i hukuk kurallarına göre taksim etmek yetkisi bu-

(95) Ö.L. Barkan: "Malikane-Divani Sistemi" *T.H.İ.T. Mec.* II.
(96) Ö.L. Barkan: "Malikane-Divani Sistemi" *T.H.İ.T. Mec.* II.

lunmakla birlikte, tasarruf hukukuna sahip olmadıkları ve topraklarını köylüye istedikleri koşullarla kiralayamadıkları görülmektedir. Toprak sahibiyle köylü arasındaki ilişkilerin, miri toprak kuralları gibi, daimi ve irsi bir kiracılık şeklinde yürüdüğü ve tapu resminin malikane sahibi tarafından değil, sipahi tarafından alındığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan malikane sahipleri, mülkiyeti kendilerine ait olan toprakları işleyen köylüden yalnız malikane payı denilen bir toprak kirası istemek hak ve yetkisini taşımakta, öte yandan sipahi aracılığıyla köylüden devlet, divani adını taşıyan bir vergi almaktadır. Görünüşte iki sahibi bulunan ve miri topraklardan ayrı bir grup meydana getiren bu tür haraci toprakların, mülkiyet hakkı özel kişilerindir.[97] Söz konusu, malikane-divani sisteminin fetihler sırasında genellikle, "yerli toprak sahipleriyle fatih devletin adamlarını aynı zamanda ve aynı toprak üstünde tatmin etmek" ihtiyacıyla uygulanmış olduğu düşünülebilir.[98]

Eldeki kanunlara göre[99] miri toprakların bağlı olduğu genel kurallar şunlardır:

Osmanlı İmparatorluğunda, toprağın yüksek mülkiyet ve kontrol hakkının (rekabe) devletin elinde alıkonarak miri'ye bırakılmış olması "tasarruf"un sınırlandırılmasına ve ilkece sürekli ve irsi bir kiracılık sözleşmesi şeklini almasına yol açmıştır. Bununla birlikte kiranın her yerde toprağın verim derecesine göre üründen bir pay şeklinde, alınmakta olması, bir vergi niteliği kazanması ve babadan oğula geçmesi, kiracılığın sakıncalarını gidermiştir.

Devlete ait topraklar üzerinde kiracı olarak yerleştirilen köylü tam bir mülkiyet hakkına sahip olmamakta, örneğin tarlasını satmak, hibe etmek, vakfetmek, vasiyet etmek, mirasçı-

(97) Ö.L. Barkan: "Malikane-Divani Sistemi" *T.H.İ.T. Mec. II.*
(98) Ö.L. Barkan: "Malikane-Divani Sistemi" *T.H.İ.T. Mec. II*
(99) Ö.L. Barkan: *15 ve 16. Asırlarda Türkiye'de Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları.*

larına aktarmak, istediği şekilde kullanmak ve değerlendirmek ve işlemek veya işlememek özgürlüğüne sahip değildir.(100)

Köylü genellikle, bir çift öküzle sürülebilecek, bir çiftçi ailesinin geçinmesine elverecek büyüklükte olan ve "çift" adı taşıyan, parçalanması yasaklanmış olan işletme bütünlerinden birini(101), devlet adına bu toprakların kiralanması ve yönetimiyle görevli "sipahi" veya "emin"e, "tapu resmi" adı altında bir peşin kira (icare i muaccele) vererek kiralamaktadır.(102)

Bu türlü bir örtük sözleşme gereğince, çiftçi kendi araçlarıyla toprağı işleyerek üründen örf ve adetlere ve toprağın verim derecesine göre, onda birle yarı arasında değişen bir miktarı ve ayrıca çift akçesi adını taşıyan belli bir parayı kira olarak her yıl devlete vermek zorundadır.(103)

Dinlendirme vb. gibi iş gereği yeterli bir gerekçe olmaksızın üç yıl boş bırakılan toprak, tapu resmi ve bunun sağladığı kullanma ve yararlanma hakkı ortadan kalktığından, kiracının elinden alınarak başka birine kiralanır.(104)

Bununla birlikte bu örtük sözleşmenin dayandığı bazı kurallar vardır: Kiralama, serbest pazarlık ve artırma yoluyla yapılmamaktadır. Ayrıca irsi ve sürekli bir kiracılık niteliği taşımaktadır. Diğer mirasçılara aktarılmamakla birlikte, toprak babadan oğula bir mülk gibi geçmektedir. Oğlu olmayan bir kimsenin, kızı veya baba bir erkek kardeşi olduğunda, sipahi yeniden tapu bedeli alarak toprağı öncelikle onlara bırakmak zorundadır. Tapuya hakkı olanlar, belli bir süre içinde bu haklarını kullanmazlarsa, toprak sırasıyla, önce yakın akrabalardan birine, yoksa, köyde toprak ihtiyacı duyanlara ve sonunda isteklilere verilebilir. Bu sıranın değiştirilmesi, tapu bedelinin yükseltilmesi sözkonusu olamaz. Devletin belirlediği bu ilkelerin uy-

(100) Ö.L. Barkan: *Tanzimat*, s. 322.
(101) Ö.L. Barkan: "Çiftlik Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(102) O. Sencer-M. Sencer: a.g.y., s. 68.
(103) Ö.L. Barkan: *Tanzimat*, s. 324.
(104) O. Sencer: a.g.y.

gulanması sipahilerin görevidir.[105]

Böylelikle, toprakların mülkiyet ve kontrol hakkının genellikle miriye mal edilmiş olması, devletin, şer'i miras hukukunun diğer mallar alanındaki geçerliğini toprak alanında giderek kendi çıkarlarına uygun bir toprak politikası izlemesine olanak sağlamıştır.

Kanunî döneminde en yetkin şeklini alan Tımar sisteminin, yine bu dönemde başlayarak Tanzimata kadar süren bir bozulma ve soysuzlaşma aşamasına girdiği görülmektedir.

Gerçekten, Koçi Bey[106] ve bazı tarihçiler[107], miri topraklar rejiminde, daha Kanunî'nin son yıllarında, bir gevşekliğin başladığını belirtmekte ve bu konuda Sadrazam Rüstem Paşa'yı suçlamaktadırlar. Yukarda belirtildiği gibi, artırma (müzayede) yoluyla verilmeyen tımarların, Rüstem Paşa zamanında, artırmayla "mültezim"e verilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Böylece, özellikle İmparatorluğun çöküş yıllarında halkı ezen "iltizam" sistemi doğmuştur.

Tımarlı sipahilerden farklı olarak, miri toprakların gelirlerini peşin para karşılığında bir süre için satın alan mültezimler, topraktan en fazla geliri sağlayabilmek için her türlü geçici tedbire başvurmuşlardır. Böylece, bir yandan halkın soyulmasına, öte yandan toprakların verimsiz ve bakımsız kalmasına yol açmışlardır.[108]

Devletin miri toprakları, peşin para karşılığında mültezimlere bırakmasının nedeni, tımarlı sipahi örgütünün ordudaki önemini yitirmesi ve hazine gelirlerinin azalmasına paralel olarak sürekli ve maaşlı bir ordu için gerekli mali olanakların sağlanması ihtiyacında aranmalıdır.

Gerçekten uzun süre Osmanlı Ordusunun büyük bir kısmı-

(105) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 322-325.
(106) *Koçi Bey Risalesi* (A. Kemali Aksüt)
(107) *Cevdet Tarihi:* Cilt V, s. 205.
(108) O. Sencer: a.g.y., s. 154-155.

nı, devleti geniş bir ordunun ağır mali yükünden kurtaran tımarlı sipahiler meydana getirmiştir. I. Murat'ın sürekli bir kuvvet olarak 1363'de kurduğu Yeniçeri Ordusu ve genel olarak Kapıkulu Ordusu, Tımarlı Sipahi Ordusunun çok kalabalık olduğu Bayezid döneminde, 7 bine çıkarılmış, 1528 tarihli bir belgeye göre, 85-90 bine varan Tımarlılar ve Cebecilere karşılık 27 bine yükselmiş, 1610 tarihinde 115 bin Tımarlı Sipahi ve Cebecileri karşısında 88.839'a varmıştır. Uzun yıllar sayıca ikinci planda kalmakla birlikte, Kapıkulu Ordusunun 17. yüzyıl başlarında Tımarlı Sipahilere yaklaştığı görülmektedir.

16. yüzyılda Kapıkulu'nun sürekli olarak artırılması askeri zorunluluklardan ileri gelmiş ve Orta Avrupa'da ateşli silahlar kullanan ağır Alman piyadesi karşısında Kanunî Sultan Süleyman da tüfekli Yeniçeri sayısını artırmak zorunda kalmış ve bu ihtiyaç gittikçe çoğalmıştır. Ok, yay, kılıç, mızrak, gürz gibi ilkel silahlarla savaşan ve talim görmeyen tımarlıların savaşa elverişsizliği, 16. yüzyıl sonlarından başlayarak Tımar rejiminin ilgisiz ve kontrolsüz kalmasına yol açmıştır.

Öte yandan, doğrudan doğruya Hazine-i Amire'den (Devlet Hazinesi) üç ayda bir maaş alan Kapıkulu'nun sayıca artması Hazineye büyük mali yükümlülükler yüklemiştir. Örneğin 1562'de Kapıkulu maaşları 172 milyon akçeyken 1610'da 380 milyon akçeye çıkmıştır.[109]

İşte bu mali zorunluluğun, devletin, artık orduya tam anlamıyla yararlı olamayan tımarları, peşin parayla, vergi satışı yoluyla "iltizam"a vermesine yol açtığı düşünülebilir.

Önceleri yıllık olarak ve artırma (müzayede) yoluyla verilen iltizamlar[110] çoğunluk, teklifini artırmaya kimsenin cesaret edemediği Liva Paşaları gibi yönetim örgütünden kimselerin eline geçmiştir. Müzayede sonunda iltizamı alan kimse,

(109) Halil İnalcık: "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu" *Türk Kültürü*, 22.
(110) A. du Velay: *Esasi sur l'Histoire Financiere de la Turquie*.
(111) O. Sencer: a.g.y., s. 156.

pey olarak vereceği %10'u bulabilmek için yabancı azınlıktan sarraflara başvurmuş ve onların ortaklığını sağlamıştır. Böylece bir ticaret metaı haline gelmesi, toprağın bakımsız kalmasına ve halkın yoksullaşarak ırgatlaşmasına yolaçmıştır ki, uzun yıllar Anadoluda sürüp giden Celali ayaklanmalarının temelinde bu bozulmuş toprak düzeni vardır. Geç kalmış ve soysuzlaşmış bir feodalitenin filizlendiği bu dönemde, Tımarlar askeri niteliklerini yitirmiştir.(111)

II. Ahmet zamanında yeni vergi kaynakları bulmak için, "emlak"in yönetimini köklü bir şekilde değiştirme-denemesi yapılmıştır. Defterdarı Şıkkı Evvel'in verdiği bir layiha üzerine, "Şam, Halep, Diyarbekir, Mardin, Adana, Malatya, Tokat ve başka yerlerde iltizama verilmiş olan devlete ait topraklar üstünde bulunan reaya korunmamaktadır. Buraların iltizamını almış bulunanlar nasıl olsa sahibi değilim, ancak birkaç yıl buralardan faydalanacağım düşüncesiyle reayayı ezmekte ve bunların dağılmasına yol açmaktadır. Bu yüzden iltizama verilecek yerler, bundan böyle yabancı bir kimseye satılmamak ve devlete borçlanılan bedeli üç taksitte ödemek koşuluyla, hayat boyunca malikane şeklinde verilecektir." yolunda alınan karar, 1695 tarihli bir irade'yle yürürlüğe sokulmuştur.(112)

III. Ahmet zamanında, malikane şeklinde iltizama verilen devlet topraklarının uyduğu kurallar bir daha değiştirilmiş ve iltizamların malikane haline sokulması için ileri sürülen aynı gerekçelerle, bu defa tekrar yıllık iltizam yoluna dönülmüştür. (113) Bu dönemin toprak sorunları bakımından en önemli olayı, "ayan"ların türemesidir. Başlangıçta bölgenin eski ve tanınmış ailelerinden olan ayanlar, zamanla resmen tanınmış ve Paşaların ve Sancak Beyleri'nin vergi toplamada dayanakları olmuşlardır. Gitgide hayat boyunca seçilmeye başlayan ayanlar, haklarını oğullarına aktarmış ve yerel bir soy asaletinin temel-

(112) M. Belin: *Türkiye İktisadi Tarihi Hakkında Tetkikler*, s. 172-174, 191.
(113) M. Belin: *Türkiye İktisadi Tarihi Hakkında Tetkikler*, s. 172-174, 191.

lerini hazırlamışlardır.[114]

III. Selim döneminde timar, zeamet ve diğer dirlik sahipleri ellerinde bulunan toprakların gelirlerini, yabancı azınlıktan sarraflara peşin parayla satmakta, sarraflar da bunları, bedellerine, ilk satanlara ödedikleri parayı da ekleyerek üçüncü kişilere yeniden iltizama vermektedir.[115] Böylece iltizamların bedelleri gün geçtikçe artmakta[116], spekülasyon konusu haline gelmekte ve sonunda karşılığı köylüden alınmaktadır.

1808'de tahta çıkan II. Mahmut döneminin en önemli olaylarından biri, Derebeyi niteliği taşıyan ayanların güçlerinin ve varlıklarının resmen tanınması anlamına gelen, Devletle ayanlar arasındaki "Senedi İttifak" adını taşıyan sözleşmedir. Ayanların varlığı resmen tanınmakla birlikte, güçlerinin kırılması yolunda tedbirlerin alınmasına da çalışılmıştır.

Askeri aristokrasiye de bir son veren II. Mahmut, artık bir sömürge kaynağı durumuna gelmiş olan Timar sistemini yıkmış ve yüzyıllarca Osmanlı İmparatorluğunun toprak politikasının ağırlık merkezini meydana getirmiş olan miri topraklar rejimine son darbeyi vurmuştur.

• *Tanzimat Dönemi*

1839 yılında Abdülmecid tarafından ilan edilen Tanzimat Fermanı'yla başlayan dönem, toprak sorunlarının Batılı hukuk kavramlarıyla ele alındığı bir dönem olmuştur.

Tanzimat'ın ilanından sonra, eski kanunlarda yapılacak değişikliği belirlemek üzere Babıalide bir defter açılmıştır: Bu

(114) O. Sencer: a.g.y., s. 159.
(115) M. Belin: a.g.y., s. 263-264.
(116) *Cevdet Tarihi:* Cilt IV, s. 237.

defterdeki toprak sorunlarıyla ilgili kayıtlara göre, Tanzimat ilkeleri gereğince, mültezimler kaldırılmış ve devlet adına vergi toplama hakkı "muhassıl" denilen memurlara verilmiştir.(117) Hemen belirtmek gerekir ki, muhassıl sistemi mültezim sisteminden daha başarılı olamamış, memur olmalarına rağmen muhassıllar, kendilerine çıkar sağlamak amacıyla bir yandan halkı ezmiş, bir yandan da devleti zarara sokmuşlardır.(118)

Eşitlik ilkesinden hareket eden Tanzimat'ın, vakıflarda ve haslarda bulunan halkın "muafiyet ve imtiyaz"larını ortadan kaldırması gerekirken, adı geçen "Kanunu Kalemiye"den öğrendiğimize göre, özellikle dini ve ruhani vakıflara muhassılların karışamayacağı ve bu türlü dinsel kurumlara, "eski padişahlar tarafından tayin ve tahsis edilmiş olan köyler hasılatının şeyhler ve zaviyedar ve mütevelliler tarafından alınmakta devam edilmesi, bu zatlara tazimen ve onların ruhaniyeti seniyelerinden istimdat ile hayır dualarını celbetmek münasip görülmüştür."(119)

Yine bütün uyrukların vergi karşısında ve kanun gözünde eşitliği öngörüldüğü halde, "defter"de görüldüğü gibi, "muktedayı nas" olmak bakımından imam ve hatiplerin ve "sahihün neseb sadatı kiram"ın, genellikle görevlerini "hasbi" olarak yürüttükleri gerekçesiyle, "raiyete mahsus olan rüsum ve tekalifden affedilmeleri" uygun görülmüştür.(120)

Yine Fermanın getirdiği vergi eşitliği ilkesinden hareket edilerek, o zamana kadar bölgelere göre 1/2'den 1/10'a kadar değişen ve toprak gelirinden bir pay şeklinde alınan "aşar" vergisinin oranı, bir "irade"yle ülkenin her yanında 1/10 olarak belirlenmiştir.(121) Tanzimat öncesinde büyük bir değişiklik gösteren vergi oranlarının belirlenmesinde, toprağın "âlâ", "ed-

(117) Ö.L. Barkan: *Tanzimat*, s. 351.
(118) O. Sencer: a.g.y., s. 162.
(119) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 352.
(120) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 352.
(121) O. Sencer: a.g.y.

na" ve "evsat" olarak nitelenen "inbat kabiliyeti" ve sulanma durumunun gözönüne alınmış olduğu şüphesizdir. Bu durumda devlete veya bir mülk ve vakfa ait olan bir toprağın, köylüye kiraya verilmesi halinde toprak kirası olarak üründen pay şeklinde alınacak öşürün çeşitli oranlarda olması doğaldır.

Oysa Tanzimat yanlış bir eşitlik anlayışından kalkarak, uyrukların vergi eşitliğini sağladığı kanısıyla, toprağın verimlilik derecesini gözönüne almadan, "aşarın, Tanzimatı Hayriye icra olunan yerlerde alelumum lafzi manasına mutabık olarak müsavaten onda bir olmasına ittifakı "âfâ" ile karar vererek [122] bir yandan vergi adaletsizliğine yol açarken, öte yandan devlet gelirlerinin önemli bir kaynağını zayıflatmıştır.

Öte yandan 1847 (1623) tarihli bir "resmi tebliğ"de, bir yenilik olarak miri toprakların intikali veya başkasına satışında tasarruf için "tapu temessülü" adıyla verilmekte ve o zamana kadar "deruhteciler" adına düzenlenmekte olan senetlerin, bundan böyle "defterhane"den verilmesi kararlaştırılmış ve ayrıca veraset hukuku alanında yeni bir dönemin başlamasına yol açan bir hüküm yer almıştır. Bu hükme göre, toprağın (miri), babadan yalnız oğula değil, kız çocuğa da geçebileceği görülmektedir. O zamana kadar kız çocuklar, ancak erkek çocuk bulunmadığı hallerde, o da tapu resmi ödeyerek miri topraklar üzerinde hak elde edebilmiştir.[123] Bundan böyle, "Usuli mülkiyeye ve kaidei hakkaniyete muvafık düşeceğinden" kız çocukların da erkek çocuklar gibi veraset hakkına girmeleri kararlaştırılmıştır.[124]

Bu "tebliğ"den az sonra çıkarılan bir "emirname" gereğince, "taifei nisa üzerinde olan arazii miriyenin dahi, babadan olduğu gibi anadan dahi oğluna ve kızına meccanen intikal etmesi"ne izin verilerek, kadın sahiplerin ellerinde bulunan toprak-

(122) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 357.
(123) O. Sencer: a.g.y., s. 163.
(124) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 359, 360.

ların kesinlikle çocuklarına geçemeyeceği yolundaki önceki kural değiştirilmiştir.[125]

1849 yılında, artık eski toprak kanunları geçerli olmadığından ve yukarda dile getirilen değişiklikler de iradeler halinde kaldığından, Şeyhülislam Arif Hikmet'ten bir kanun risalesi hazırlaması istenmiş ve böylece adı geçen noktaların özetlendiği 1265 (1849) tarihli "Ahkamı Meriye" meydana getirilmiştir. [126]

Tanzimat'ın ilanıyla 1274 (1858) yılına kadarki süre, miri topraklar rejimi kurallarının Batı örneğine göre değiştirilmesi yolundaki hazırlık yılları olmuştur.

Yeni bir "Arazi Kanunu"nun çıkarıldığı 1858'de, miri topraklarda intikal hakkının bedelsiz olarak ana-babaya da yaygınlaştırıldığını ve tapu hakkı derecesinin 9 dereceye çıkarıldığını bildiren bir Hattı Hümayun çıkarılarak, veraset hakkı daha da temellendirilmek istenmiştir.[127]

Bir süredenberi Ahmet Cevdet, Mehmet Rüştü, Arif ve Tahsin Efendilerden kurulu bir komisyonun hazırladığı H. 1274 tarihli "Arazi Kanunnamei Hümayun"u[128] Osmanlı Devletinde toprak hukukuyla ilgili ilk ayrıntılı kanundur.[129]

Adı geçen Kanun ülke topraklarını beş kümeye ayırmıştır:

a) Arazii Memluke (Mülk Topraklar),
b) Arazii Emiriye (Miri Topraklar),
c) Arazii Mevkufe (Vakıf Topraklar),
d) Arazii Metruke (Metruk Topraklar),
e) Arazii Mevat (Ölü Topraklar).[130]

Kanun "mazbata"sının girişine göre, eskiden zaman zaman

(125) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 359, 360.
(126) O. Sencer: a.g.y., s. 163.
(127) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 365.
(128) O. Sencer: a.g.y., s. 164.
(129) Bülent Köprülü: *Toprak Hukuku*, s. 12.
(130) B. Köprülü: a.g.y., s. 14.

"icabatı şeri şerife" uyularak verilen "emir"lerden meydana gelmiş kanunlar bulunmakla birlikte, sipahiliğin kaldırılmasıyla İmparatorluğun "idari ve mali" örgütünde en büyük değişiklik yapılmıştır. Bu yüzden toprak hukukunun yeni temellere göre yeniden düzenlenmesi gerekmektedir.(131)

Bu gerekçelerle belirlenen, yukarda adı geçen beş tür toprak, Ömer Lütfi Barkan'a göre, başlıca iki kümede ele alınabilir: Vakıf toprakların a) öşri veya haraci mülk topraklardan veya "temliki sahih" ile temlik edilmiş miri topraklardan ayrılarak vakfedilmiş olan "sahih" veya mutlak vakıflar ve b) miri toprakların "rüsum ve menafiinin bir ciheti hayra tahsisi şeklinde tahsis ve irsat kabilinden" vakıflar olarak ikiye ayrılması ve ilkinin mülk topraklar, ikincisinin miri topraklar kümesine sokulması olanaklıdır. Gerçekten ilk tür vakıflarda, toprakların rekabe ve tasarruf hakkının toprak sahibi elinde toplanmasına karşılık, ikinci tür vakıflarda, toprakların yüksek mülkiyet hakkının devlete ait olduğu ve sahiplerinin tasarruf haklarının da miri topraklarla ilgili kurallara benzediği görülmektedir.

Öte yandan, köy halkının ortak kullanım ve yararına bırakılmış, özel kişilerin mülkü olmayan koru ve otlak gibi "metruk", topraklarla, kimsenin tasarrufunda olmayan dağlık ve ormanlık topraklardan meydana gelen "mevat" topraklar miri topraklar arasında sayılabilir.(132)

Böylece kabaca mülk ve miri olarak iki kümede toplanabilecek olan toprak türlerinden ilki, yani mülk topraklarla ilgili hükümlere Arazi Kanununda genel olarak yer verilmemiştir. Bu kurallar tam anlamıyla İslami bir temele dayanan Fıkhın "miras (feraiz)" bölümüyle Mecelle'ye bırakılmıştır.

Hem mülkiyet, hem de yararlanma hakkının sahiplerine bırakıldığı mülk topraklar, Kanuna göre dörde ayrılmıştır:

a) Tetimmei Sükna (Oturmayı Tamamlayan) Topraklar,

(131) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 370, 373.
(132) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 370, 373.

köy ve kasaba içinde bulunan toprakların kenarlarında tamamlayıcı nitelikte olan topraklardır.

b) Temliki Sahih ile temlik olunan topraklar, miri topraklardan temlik edilerek mülk özelliği kazanan topraklardır.

c) Öşri Topraklar, öşre bağlı olan ama öşürleri yoksullara dağıtılan topraklardır.

d) Haraci Topraklar, fethedilen ülkelerde, yeri halkın elinde bırakılarak devlete gelir olmak üzere haraca bağlanan topraklardır.(133)

Arazi Kanunnamesi'yle Mecelle iki ayrı hukuun sonucu olmakla birlikte, örfi hukukun uygulanım alanının zamanla şeri hukuk lehine daralmış olduğu, adı geçen Kanunname'nin Fıkıh kitaplarıyla ilişkisinde ortaya çıkmış, böylece miri topraklara ait tasarruf ve miras hukuku, İslamlığın mutlak mülk anlayışına ve şer'i miras hukukuna geniş çapta yaklaşmıştır.(134) Sözü geçen bu yaklaşmada, başka bir deyimle miri toprak kurallarının mülk toprak kurallarına benzemesinde, Batı devletlerinin ve hukukunun dolaylı ve dolaysız rolleri olmuştur.

Gerçekten, Kanunname'nin 8. maddesine göre, "Bir karye ve kasabanın bütün arazisi toptan olarak ahalinin heyeti mecmuasına ihale ve tefviz olunmayıp ahaliden her şahsa başka başka arazi ihale olunarak keyfiyeti tasarruflarını mübeyyin yedlerine tapu senetleri ita olunur." Bu duruma göre, Kanun, işletmeler için kişisel bir tasarruf ilkesini getirmektedir.(135)

Ancak, köylünün ortak malı olmasında yarar görülen otlak ve koru gibi "metruk" toprakların bu hükmün dışında kalması öngörülmüştür. Kanun, köylünün bu hakkının korunması, dolaylarındaki çiftliklerin hayvanlarını bu otlaklarda otlatmamaları yolunda bazı tedbirler almıştır.(136)

(133) B. Köprülü: a.g.y., s. 14-18.
(134) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 375.
(135) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 375.
(136) O. Sencer: a.g.y., s. 165.

Ortak tasarruflara yer vermekle birlikte, Kanunname temelce bağımsız küçük çiftçi işletmelerini amaç edinmekte ve örneğin 8, 130 ve 131. maddeleriyle bir köy toprağının bir veya birkaç kişi eline geçmesiyle bu kullanım şeklinin ortadan kalkmasını önlemek istemektedir. Yeni Kanunun miri topraklar üzerindeki çiftçiye sağladığı tasarruf hakkı, tam bir mülkiyete yaklaşmış ve köylüye istediği şekilde tarım yapma hakkı bağışlanmıştır. (Madde 9)

Bununla birlikte, miri toprakların memurdan izin alınmadan gelişigüzel kullanılamayışı (Mad. 12), özürsüz üç yıl ardarda boş bırakılamayışı (Mad. 9) ve yine memurun izni olmadıkça ağaç dikilerek bağ bahçe yapılamayışı (Mad. 33) vb. gibi kısıtlamalar, tasarruf hakkının henüz tam ve mutlak olmadığını göstermektedir.(137) Gerçekten Kanuna göre, gerçek mülkiyeti devlete ait olan bir toprak üzerinde "daimi ve irsi" bir kiracı durumunda bulunan çiftçinin tasarruf hakkı, toprağı işlediği süreyle sınırlandırılmıştır. (Mad. 68) Öte yandan miri toprak işleyenler, kiracı olarak tasarruf ettikleri toprakları, vakf ve vasiyet edemedikleri gibi, başkasına da satamamaktadırlar. Fıkıh kitaplarının konusu olan "bey (gerçek satış)" aktinden farklı olan "devii ve ferağ", tarafların kanuni ehliyeti ve sahibi arzın izniyle yapılmakta ve karşılıksız tevarüs hakkı ancak akrabadan birkaç kişiye tanınmış bulunmaktadır.

Borç için haczedilemeyen miri toprakların, rehin olması da yasaklanmıştır.

Ayrıca, aynı Kanunun 10. maddesinde, yabancılara taşınamaz mal mülkiyeti hakkı verilmemiştir. Osmanlı Devleti uyruğundan olan bir kimsenin toprağının, yabancı uyruktan olan çocuklarına ve ana-babasına geçemeyeceği, bu gibi yabancıların tapu hakkının da olamayacağı belirtilmiştir.

Miri topraklarda mülk topraklar arasındaki ayrım, tasarruf şekilleri bakımından olduğu kadar, "intikal" yolları yönünden

(137) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 391-395.

de ortaya çıkmaktadır. Arazi Kanunnamesi'nde dile getirilen "intikal" kuralları, ayrım gözetilmeksizin taşınabilir ve taşınamaz bütün mallara uygulanan ve Fıkıh kitaplarıyla Mecelle'nin konusu olan "şer'i irs" kurallarından farklıdır. Gerçekten şer'i miras hukukuna göre, mirası paylaşacak olanların sayısı çok fazla olduğu, yalnız belirli paylara sahip olanların miktarı 12'yi bulduğu halde, miri toprak hukukunda, toprağın, önceleri yalnız oğula, sonra oğul bulanmadığı zaman kıza, sonunda sözü edilen iradelerde görüldüğü gibi, oğlu ve kızı olmayanın babasına veya anasına geçmesi kabul edilmiştir. İntikal hakkına sahip olanların sayıca geniş çapta azaltılmış olmasının nedeni, miri toprakların parçalanmasını önlemektir.

Bununla birlikte, soygunculuk, mütegallibe baskısı, vergi dengesizliği, yol yokluğu, mültezim sömürüsü yüzünden tarımın ilkel, köylünün yoksul kalmasının nedeni[138], Batının liberal ve mutlak mülk anlayışının etkisiyle miri toprakların "tasarruf ve intikal" şekillerinde aranmıştır. Bu bakımdan Avrupalı gözlemcilerin, Osmanlı geriliğini miri topraklar sisteminin mutlak mülkiyet ve serbest tasarrufa elvermeyen kurallarında bulması, Tanzimat yöneticilerinde, mülkiyetle ilgili hukuksal değişikliklerle tarımsal ekonominin kalkındırılabileceği kanısını doğurmuştur.

Gerçekten, Abdülaziz döneminde, Avrupa Devletlerinin, özellikle İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı İmparatorluğunda tarımı geliştirme yolunda kalkışımları olmuştur. Endüstri Devrimi'ni yaşayan liberal karakterli Avrupa, bir yandan endüstri için gerekli olan hammaddeye, öte yandan mamul eşya satışı için dış pazara ihtiyaç duymaktadır. Osmanlı İmparatorluğu, hammadde kaynakları olan, henüz el endüstrisi dönemini yaşayan ve ticareti, kapitülasyonlar ve "1838 Ticaret Anlaşması"yla tanınan ayrıcalıklarla Avrupalıların tekeline giren bir ülke olmak yanında ayrıca kalabalık nüfusuyla elverişli bir tüke-

(138) Enver Ziya Karal: *Osmanlı Tarihi*, Cilt VII, s. 241-245, 245-249.

tim alanıdır. Bu yüzden, Türkiye'nin gelişmiş bir tarım ülkesi olması gerektiği teziyle, Osmanlı ekonomisiyle ilgilenen Batılılar, İmparatorluğun zengin bir tarım ülkesi olması için şu koşulları öngörmektedir:

a) Miri topraklar halka verilmeli, b) Vakıf topraklar düzeni değiştirilmeli, c) Osmanlı İmparatorluğunda birikmiş sermaye bulunmadığı için yabancılara mülk ve toprak üzerinde tasarruf hakkı sağlanmalı, d) Vergi sistemleri ve yöntemleri değiştirilmeli, yol ve sulama tesisleri yapılmalıdır.

Bu konuda Osmanlı İmparatorluğuna sunulan notalar ve projeler üzerine, toprağa tapuyla tasarruf eden bir kimsenin ölümü halinde toprağın çocuklarına, yoksa ana ve babaya bedelsiz geçeceğini, bunların yokluğu halinde, tapu harcı ödemeleri koşuluyla belli akrabalara aktarılacağını belirten Arazi Kanunnamesi'nin, toprağın kısa zamanda "mahlul (boş)" kaldığı gerekçesiyle değiştirilmesi yoluna gidilmiştir.[139] 1284 (1868) yılında, "Arazii Miriye ve Mefkufenin Tevsii İntikaline Dair" bir kanunla, intikal hakkına sahip olanların sayısı, 3'den 8'e çıkarılmıştır.[140]

1328 tarihli "İntikalat Kanunu Muvakkatı"yla, sınırları çok genişletilen ve "füru (torunlar)"a kadar yaygınlaştırılacak olan[141] intikal kurallarındaki bu değişiklik, miri toprakların mülk topraklara geniş ölçüde yaklaştırılmış olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte bu değişiklikler, zaten muvazaalı yollarla toprak edinmekte olan yabancıların Türkiye'de resmen toprak edinmelerini ve bu yüzden de devlet ve vakfa ait toprakların halka verilmesini isteyen Fransa ve İngiltere'yi doyurmamıştır. 1862 yılında Paris Anlaşmasını imzalamış olan Devletler, Osmanlı Hükümetine ortak bir nota vererek 1856 Islahat Ferma-

(139) Enver Ziya Karal: *Osmanlı Tarihi*, Cilt VII, s. 241-245, 245-249.
(140) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 402, 404.
(141) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 402, 404.

nında yer alan bir maddenin uygulanmasını istemişlerdir. Adı geçen madde şudur: "Emlakın alım ve satımı ve tasarrufu hakkındaki bütün kanunlar tebaa için eşit olduğundan, Devletin kanunlarına ve belediye zabıtası nizamlarına uymak ve asıl yerli halkın verdiği vergi ve resimleri vermek üzere, Osmanlı Devletler arasında sureti tanzimiyeden sonra ecnebiye dahi emlake tasarruf müsaadesi verilecektir."

Hariciye Nazırı Ali Paşa'nın, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan yabancı uyrukluları, kendi hükümetlerinin memurlarına bağlı olma hakkını veren kapitülasyonların değiştirilmesi koşuluyla bu isteğin yararlı olacağını belirtmesi üzerine, 1867'deki bir irade'yle, yabancıların ilgili kanunlara bağlı olmaları ve osmanlı mahkemelerinde yargılanmaları koşuluyla, Hicaz dışında İmparatorluğun her yanında yerli halk gibi şehirlerde ve köylerde mülk ve toprağa tasarruf edebilecekleri belirtilmiştir.(142) Bu durum Osmanlı İmparatorluğunun geniş çapta zararına olmuştur.

Kısası, Tanzimat'ta miri toprak hukukunu, şer'i hukukta temelini bulan mülk toprak hukukuna yaklaştırmak, hukuk ikiliğinin kaldırılmasıyla bütünüyle liberal bir toprak düzenine gidilmek istenmişse de bu alanda son adım atılmamıştır. Yapılmak istenen "ıslahat", liberal bir temele ve sözde bir eşitliğe dayandırılmak istenmiş, ama ülkenin tarihsel koşulları gözönüne alınmadığı ve Batı örneğine uyulduğu için, toprak sisteminin soysuzlaştırılmasından öteye geçilememiştir.(143)

Tanzimat'tan sonraki dönemde, Arazi Kanunnamesi'nin önleyici hükümlerine rağmen, merkezi otoritenin zayıflamasına paralel olarak mütegallibelerin elinde büyük çiftliklerin meydana geldiği görülmektedir.(144)

Miri toprakların mülk topraklar haline gelmesi ve özellikle

(142) Enver Ziya Karal: a.g.y., s. 250-251.
(143) O. Sencer: a.g.y., s. 166.
(144) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 412, 414, 486.

son zamanlarda, örneğin 1296 tarihli "arazii emiriye ve mevkufeden bulunan çiftlikatın hazinei maliyece mülknamei hümayun ile tefvizi" yolundaki "Şurayı Devlet" kararında görüldüğü gibi, Hazine'nin ihtiyaç karşısında miri toprakları özel kişilere mülk olarak satması[145], büyük çiftliklerin kurulmasına, köylünün topraksız ve yoksul kalmasına yol açmıştır. Öte yandan, mülk topraklar alanında geçerlikte olan şer'i hukukun, "çift"leri küçük parçalara bölücü özelliği, toprakların veriminin düşmesi sonucunu doğurmuştur.

Etkili bir kredi örgütünün bulunmayışı da, bir yandan toprağın çoğunluk Ermeni ve Rum azınlıklardan meydana gelen tüccar ve sarraflar elinde bir spekülasyon konusu olmasına, öte yandan yüksek faizlerle borçlanan köylünün toprağını elden çıkararak kiracı durumuna düşmesine yol açmıştır.

Ayrıca Medeni Kanun'un kabulüne kadar yürürlükte kalan 1328 tarihli Kanunun, miri toprakların mülk toprak niteliği kazanması yolunda önemli bir aşama olduğu görülmektedir. Gerçekten, intikal sınırlarının çok genişlediği "İntikalat Kanunu Muvakkatı"ndan 1 yıl sonra 1329 da yayınlanan "Emvali Gayrimenkulenin Tasarrufu Hakkındaki Kanunu Muvakkat"ın 16. maddesiyle miri toprakların borç için satılma serbestliği kabul edilmiştir. 115. maddesiyle, miri toprakların, borçlunun hayatında satılamayacağı gibi ölümünden sonra da satılamayacağı hükmünü getiren Arazi Kanunnamesi'nin, miri toprakların borç için borçlunun hayatında satılamayacağı yasağı, 1277 ve 1278 tarihli iradelerle devlete ait borçlara özgü olmak üzere kaldırılmıştır. 1286 tarihli Nizamname'yle bu hüküm, adi borçlara da yaygınlaştırılmış, 1288'de satış yasağı, devlete ait borçlar için borçlunun ölümünden sonrası için de giderilmiş, sonunda, 1329 tarihli Kanun'la bu karar adi borçları da kapsamına almıştır.[146]

(145) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 412, 414, 486.
(146) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 412, 414, 486.

Bu bakımdan Meşrutiyet dönemlerinin bir çözüm yolu bulamadığı toprak sorunlarının, Cumhuriyet dönemine kadar gittikçe ağırlaşarak süregeldiği söylenebilir.

• *Ticaret*

İslamlık, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarım politikasının olduğu kadar ticaret politikasının belirlenmesinde de önemli bir rol oynamıştır.

İslamlığın ticaret eylemlerine karşı tutumunu temellendirebilmek için, ilk İslam fetihleri dönemine geri gitmek gerekir.

İslam fetihlerinin toprak alanında olduğu gibi ticaret alanında da önemli sonuçları olmuştur. Gerçekten, kırsal Ortaçağ Avrupasının altın stoklarını çekmekle birlikte, Bizans'ın altın sıkıntısı duymasına karşılık, fetihler sırasında Sasani Saraylarında ve Rum manastırlarında birikmiş donmuş altınları ganimet olarak ele geçiren Araplar, canlı bir sermaye hareketine ve bir ticari gelişmeye yol açmışlardır.(147)

Tüccar bir Peygamberle başlayan ve ticareti değersiz bir uğraşı saymayan İslamlar, Doğu'ya giden Mezopotamya ve Kızıl Deniz yollarını ele geçirmiş ve sonunda Haçlı Seferlerine yol açan Batı Akdeniz egemenliğiyle(148) Dünya ticaretini yeniden canlandırmışlardır. Araplar elinde Bağdat, Şam ve İskenderiye gibi şehirler Rum ticaret ve endüstri merkezlerini geçmiştir.(149)

Gerçekten, İslamlık temelde ekonomik eylemlere karşı değildir. Örneğin Ahmet Nazmi, "Nazarı İslamda Zenginliğin Mevkii" adlı kitabında, ekonomiye yakınlık gösteren ve onu

(147) Ömer Lütfi Barkan: *İktisat Tarihi*, s. 60-63.
(148) Herbert Heaton: *Economic History of Europe*, s. 84.
(149) Frederick Nussbaum: *Economic Institutions of Modern Europe*, s. 17.

teşvik eden 47 kadar hadis toplamıştır. Muhammed'e yüklenen "Üretim kapısı sürmelidir, onun anahtarı hareket etmektir" sözleri, ekonomik uğraşıların İslamda değerli sayıldığını göstermektedir. Bununla birlikte bu hadislerin, çoğunluk Peygamberin sözleri ve işleri kılığına sokulmasına rağmen, bilindiği gibi, onun doğrulanmış ifadeleri değil, belki de sonraki kuşakların kendi görüşlerini güçlendirmek üzere dayandıkları temel olarak nitelenmesi olanaklıdır.

Ortaçağda Hıristiyan Kilisesinin faiz engeli nasıl aşıldıysa, Doğuda da, kesin yasağa rağmen, faiz hükümlerinden kaçınma yolları bulunmuştur. Faiz almanın yollarından biri, "muzaaf sahte bey (sahte alım satım)" sözleşmesi olmuştur. Buna göre borçlu, değeri az olan bir eşyayı daha yüksek bir karşılıklı almak zorunda bırakılmıştır. Başka bir oyun da, borçlunun üçüncü bir eşyayı yararlanması için alacaklıya rehin bırakmasıdır. Veya borçlu alacaklıya kendi isteğiyle bir armağan sunmuştur.

Bütün bu kaçınmalara rağmen, "riba (aşırı faiz)" en büyük günahlardan biri sayılmış, inançlılar bu konuda şer'a aykırı davranmaktan her zaman çekinmişlerdir.

Bu bakımlardan, İslam tarihinde elverişli derecede büyük sermayelere rastlanmaktadır. İlk dönemlerle ilgisi olması bakımından ihtiyatla değerlendirilmesi gereken belgelerden, gerek ilk örneği Halife I. Ömer döneminde görülen tahıl spekülasyonu yoluyla kazanılan para, gerek fetihlerden doğan devlet gelirleri, gerekse toprak kazançları gibi sermaye birikimi türlerinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Emeviler zamanında özel sermayenin ortaya çıkışı konusunda hemen hiçbir ize rastlanmamaktadır. Tacirlerin de henüz büyük bir rol oynadıkları söylenemez.

Bununla birlikte Emevi halifeleri ve ordu kumandanlarının büyük sermayelere sahip oldukları ve bunları malikanelere ve gösterişli binalara yatırdıkları anlaşılmaktadır.

Adam Mez'in "İslamlıkta Renaissance"ında açıkladığı gibi, sermaye ile Arap kültür uygarlığının en gelişmiş dönemi Abbasiler zamanıdır. Bu dönemde başlıca sermaye sahipleri, ilk planda hükümdarlar ve devlet memurlarıdır. Örneğin Halife Haruner-Reşid'in bıraktığı servet 48 milyon dinara ulaşmaktadır. Bu sermayelerin geniş çapta törenlere ve düğünlere harcandığı görülmektedir. Öte yandan serveti 10 milyon dinara varan vezirlere rastlanmaktadır.

Devletin yardımıyla sermayelerini biriktiren bu sermaye sahipleri yanında, zengin tacir ve bankerler de yeterince servet edinmişlerdir. İslamlıkta sermayeyle lüks birbirine sıkıca bağlı olduğundan, en zengin ticaret ve endüstri önderleri, patiska, baharat, mercan ve inci tacirleri gibi kimselerdir. 912 yılında Bağdat'ın en zenginlerinin mücevherci Gevheri, Mısır'ın en zengin tacirlerinse patiska ticaretiyle uğraşan Süleyman olduğu görülmektedir. Bu türlü bir gelir ve servet koşulu altında, geniş çapta iş gören zengin bankerlerin de eksik olmadığı kolayca anlaşılır. Para işlerinin daha çok müslüman olmayanların, özellikle Yahudilerin elinde olması da İslamlıktaki faiz yasağıyla ilgilidir. Vezirlerin gerek kendileri, gerekse devlet için "istikraz"da bulunmayı ihmal etmedikleri bu Yahudi bankalarında faiz %20, %30'a varmakta, özel durumlarda çok daha yüksek oranlara ulaşmaktadır.

Çeşitli yollardan sağlanan paranın tedavüle konmasıysa, servetin büyük bir miktarının, hatta tamamının taşınamaz mallara yatırılması şeklinde olmuştur. Örneğin Mez'in dile getirdiği bir olay, servetin kullanım yollarını göstermek bakımından tipiktir: 40 bin dinarlık bir mirasa konan genç bir adam, "akıllı bir davranışla", bunun bin dinarını baba ocağını canlandırmaya, 7 binini ev donatımına harcar, 2 binini de bir tacire verirken, 10 binini özel durumlar için yere gömmüş, geri kalan 20 bin dinarıyla da bir çiftlik satınalarak kazancıyla yaşamıştır.

Gerçekten akışkan paraya veya ticarete yatırılan servete

önem verilmeyen bu dönemde ekonomi başlıca mülk ve toprak üzerine dayanmıştır.

Devletin, bir bölgenin ya da birkaç vilayetin gelirini artırma yoluyla değişmez ve belirli bir miktar ödeme karşılığında iltizama vermesi de, bir sermaye yatırımı niteliği kazanmıştır. Çoğunluk devlet memurlarına özgü olan bu sermaye kullanımı yolu dışında, paranın ticarete de yatırıldığı görülmekteyse de değerli eşya edinmek genellikle sermayeyi işletmekten daha güvenilir sayılmıştır.(150) Sermayenin çoğunluk toprağa ve mülke veya değerli eşyalara yatırılmasının nedeni, devletin ticarete müdahalesi ve sermayeye el koyma alışkanlığında aranmak gerekir.

Devletin ticarete karışması iki türlü olmuştur: Önce tahıl gibi önemli ihtiyaçlar üzerinden spekülasyon yapılmasını engellemiş ve pazar fiyatlarının açılmasını "muhtesib" denilen özel pazar polisi aracılığıyla denetlemiştir. Ayrıca, devlet, yalnız gümrükler yoluyla değil, özellikle tahıl alanında devlet ticareti kurmakla ve Devlet endüstrisi ve tekel yoluyla ticarette kazanca doğrudan doğruya katılmaya çalışmıştır.

Bunun dışında, sermaye ister toprak ve vergi iltizamına, isterse ticaret ve endüstriye yatırılmış olsun, sürekli olarak güven altında kalamamıştır. Tehlike özellikle büyük özel sermayelere el koyma fırsatları arayan devletten gelmiştir. Bu bakımdan, parayı güven altında tutabilmek için, gömme yolunu seçmek, İslam Doğusunda sık rastlanan bir yol olmuştur. Öte yandan, serveti mücevherlere yatırmak da güvenilir yollardan biri sayılmıştır.

Ayrıca, emlak ve para olarak serveti "Beytülmal"den kurtarmak amacıyla, "vakıf" çaresine başvurulmuştur. Emlakın kamu yararından çekilerek kilise yararına veya başka amaçlarla tahsisi anlamında "vakıf" bir Bizans kurumudur. Bu tür va-

(150) W. Bijorkman: "İslamda Sermayenin Zuhuru ve Tedavüle Vaz'i" *T.H.İ.T. Mec. II.*

kıflara, İslam veraset hukukuna aykırı görünmeleri yüzünden karşı durulmuşsa da, sonraları izin verilmiş ve devletin el koyma sistemine karşı bir çözüm yolu olarak, özellikle, yönetimine kurucusunun ardıllarının atandığı aile vakıfları gittikçe gelişmiştir.

Bununla birlikte iki tür fırsat, devlete müdahale olanağı sağlamıştır: Biri, zengin birinin ölüp de mülkünün varislerine geçmesi, diğeriyse bir memur, örneğin bir vezirin azli halidir.

İslam devletinin sermayelere müdahalesinden başka, ekonomik eylemlere diğer dinler paralelinde tavır almakla birlikte, İslamlıkta bazı hükümlerin, ekonominin sağlamca gelişmesine elverişli olmayışı bir yana, büyük sermayelerin meydana gelişini en azından zorlaştırdığı görülmektedir.(151)

Gerçekten, genel faiz yasağını da aşan aşırı faizi engelleyen ve mirasın paylaşılmasıyla ilgili olan İslam kuralları, bu konuda olumsuz ve yıkıcı bir etkide bulunmuştur.

Kur'an'daki çeşitli ayetler, "riba (faiz)"yı en büyük günahlar arasına sokucu bir nitelik taşımıştır. Örneğin, "Faiz yiyenler şeytan çarpmış gibi kalkarlar. Bunların böyle olmaları, alış veriş de faiz gibidir" demeleri yüzündendir. Oysa "Allah alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır."(152) "Allah, faizin bereketini giderir"(153), "Ey iman edenler imanınızda gerçek iseniz, Allah'tan korkun ve faizcilikten kalanı bırakın"(154), "Ey iman edenler, tövbe ederseniz sermayeniz sizindir"(155), "Borçlu darlık içindeyse, ona genişleyinceye kadar süre tanıyın. Borcu bağışlamak bilseniz sizin için daha hayırlıdır"(156), "Ey

(151) W. Bijorkman: "İslamda Sermayenin Zuhuru ve Tedavüle Vaz'i" *T.H.İ.T. Mec. II.*
(152) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.
(153) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.
(154) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.
(155) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.
(156) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.

iman edenler, faizi kat kat yemeyin"[157] vb. gibi ayetler, faizin kesinlikle yasaklandığını göstermektedir. İslam öncesi dönemin her yıl iki katına çıkan yıkıcı faizini kaldırmak amacıyla konulan[158] ve uygulanım alanı İslam hukukçuları arasında çok tartışılmış olan faiz yasağının, tam uygulanması halinde, ekonomik hayatın serbestçe gelişmesine karşı ne ölçüde ağır bir engel olduğu açıktır.

Görüldüğü gibi, İslam ülkelerinde sermaye, başlıca fetihlerden elde edilen ve özellikle fetihlerin yavaşlamasıyla kaynağı kuruyan ganimetler yoluyla birikmiş, aşırı faiz yasağı yüzünden serbestçe gelişme imkânı bulamayışı ve devletin müdahaleci tutumunun güvensizlik yaratması yüzünden ticaret alanından çok toprağa ve değerli eşyalara yatırılarak yeniden dondurulmuştur.

Öte yandan, taşınabilir ve taşınamaz bütün mallar alanında geçerli olan ve mirasın belirli paylar şeklinde bütünüyle parçalanmasına yolaçan İslami miras hukuku, en büyük mülk ve sermayelerin kısa bir süre içinde parçalanarak çeşitli ellerde dağılmasına yolaçmıştır.

Gerçekten İslami miras hukuku, gerek Osmanlı İmparatorluğu öncesi İslam devletlerinde, gerekse Osmanlı Devletinde ekonomik bakımdan önemli etkilerde bulunmuştur. Fıkhın "feraiz" bölümünün konusu olan şer'i miras hükümleri, kökleri ilk islam devletlerinde olan ve Osmanlı İmparatorluğunda geniş bir uygulama alanı bulan Miri Toprak Sistemi, dışında, her alanda yüzyıllarca yürürlükte kalmıştır.

Temelini Kur'ân hükümlerinde, özellikle Medine'de inen "Bakara" ve "Nisa" sûrelerinde bulan miras hukuku, ölünün mirasının paylaşılmasını öngörmektedir.

Gerçekten, "Mal sahibi birinizin ölüm anında, ana, babasına ve akrabalarına meşru olarak vasiyet buyurulmuştur. Bu,

(157) *Kur'an* 2/275, 2/276, 2/278, 2/279, 2/280, 3/130.
(158) Muhammed Hamidullah: *Modern İktisat ve İslam*, s. 25.

Allah'tan korkanlar için bir haktır."[159] "Vasiyeti işittikten sonra bunu değiştirenler, günah sahibi olurlar"[160], "Ana, baba ve akrabanın bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır, ana, baba ve arkabanın bıraktıklarından kadınlara bir pay vardır, geriye kalanın azından da çoğundan da. Bu pay belirlidir"[161], "Mirasın bölüşümü sırasında hısımlar, öksüzler ve yoksullar hazır bulunurlarsa, onlara da bir şey verin ve güzel sözlerle gönüllerini alın"[162], "Allah, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı vermenizi buyurmuştur, ölünün çocukları ikiden fazla kadınsa, babalarının bıraktıklarının üçte ikisini alacaklardır. Eğer tek bir kız çocuksa, mirasın yarısına sahiptir. Çocuğunun olması halinde, ölünün ana ve babasından herbirine, bıraktıklarının altıda biri verilir. Eğer çocuğu yoksa ve varisi ana babasıysa, annesi üçte birini alacaktır. Eğer kardeşleri varsa, annenin payı altıda birdir. Bunlar ölenin vasiyeti ve borçları yerine getirildikten sonra yapılır"[163], "Eğer çocukları yoksa, karılarınızın bıraktıklarının yarısı sizindir, ama çocukları varsa, bıraktıklarından dörtte biri size aittir. Bu da vasiyeti ve borcu ödendikten sonra geriye kalandandır. Eğer çocuğunuz yoksa, karılarınız bıraktıklarınızın dörtte birini, çocuğunuz varsa sekizde birini alırlar. Bu da vasiyet yerine getirildikten, borç ödendikten sonradır."[164]

Kısaca özetlemek gerekirse, İslami miras hukukunun temel ilkeleri şunlardır:

a) Bir müslüman hayatta oldukça, mülkünü mutlak olarak istediği şekilde elden çıkarma ve armağan etme hakkına sahiptir, ama ölümünde cenaze masrafları karşılandıktan ve borçları ödendikten sonra mülkünün geri kalanının ancak 1/3'ü derecesinde vasiyette bulunmak yetkisine sahiptir.

(159) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.
(160) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.
(161) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.
(162) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.
(163) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.
(164) *Kuran:* 2/180, 2/181, 4/7, 4/8, 4/11, 4/12.

b) Bir erkek, iki kadın payına sahiptir.

c) Kendilerine vasiyetle miras bırakılanların talepleri karşılandıktan sonra, geri kalanı hazineye yani Beytülmal'e kalır. (165)

"Varis için vasiyet yoktur" ilkesinden kalkan(166) şer'i miras kurallarına göre, mirasçıların ilk sıraları şöyle belirlenmiştir:

a) "Eshabı Feraiz" denilen, belirli pay (farz) sahipleri: Sayıları 12'ye varan bu pay sahipleri belirli paylarını aldıktan sonra geriye kalandan diğer mirasçılara pay düşmektedir. Bunlar, koca, karı, baba, dede, ana bir kardeşler, kız, oğlun kızı, ana baba bir kız kardeşler, baba bir kız kardeş, ana bir kardeş, ana, ninedir.

b) "Asabe"ler, yani baba tarafından olan akrabalar, eshabı feraizden artan miras kalıntısını alan ve yalnız başlarına olduklarında mirasın bütününü ele geçiren varislerdir. Bunların da çeşitleri vardır:

İlki, "Binefsihi Asabe"ler, ölüyle bağlantısında kadın olmayan erkek akrabalardır: Bunlar sırasıyla, oğul, oğlun oğlu, – baba, babanın babası- erkek kardeşler ve oğulları - amca ve amca oğullarıdır.

İkincisi, yalnız olduklarında belirli pay alan eshabı feraizden olmakla birlikte, belli asabe erkek kardeşleriyle bir arada bulundukları sırada "asabe" haline düşen kadınlardır. Bunlar da, kızlar, oğullarla birlikte - oğul kızları, oğul oğullarıyla birlikte - ana baba bir kız kardeşler, erkek kardeşleriyle birlikte - baba bir kız kardeşler, erkek kardeşleriyle birlikte.

Üçüncüsü, aslında eshabı feraizden oldukları halde, diğer bir kadınla bulundukları için asabe sayılanlardır. Bunlar da, kız veya oğul kızıyla birlikte olan ana baba bir ve baba bir kız

(165) Muhammed Valibhai Merchant: *Quranic Laws*, s. 179.
(166) *Ebu Davud-Tirmizi:* (Seyyid Kutub: "İslamda Sosyal Adalet" s. 159).

kardeşlerdir.

Dördüncüsü, "hükmi asabe" yani soydan değil, ancak hükmen asabe sayılan kimsedir.

c) Zevil Erham: Ölüye yakınlığı olup da adı geçen belirli pay sahiplerinden veya asabeden olmayan kimselerdir.

Her ne kadar asabe arasındaki mirasta kural, önceliği olanların diğerlerini miras dışı bırakmaları şeklindeyse de, mirasçıların sayısının bu kadar çok, türlerinin bu kadar çeşitli olması, mülklerin mirasçılar arasında çok küçük parçalara bölünmesine yolaçmıştır.(167)

Görüldüğü gibi, feodal dönem Avrupasında, birçok ülkelerde ve özellikle İngiltere'de mülklerin parçalanmadan en yaşlı çocuktan en yaşlı çocuğa geçmesi anlamına gelen ve "primogeniture" adı verilen(168) kuralın tersine İslamda mirasın bölünmesi ilkesi geçerlikte olmuştur. Bu durum, belli bir ölçüde, her türlü sermaye birikimini önlemiş ve bir İslam kapitalizminin doğuşuna engel olmuştur. Şer'i miras hukukunun yürürlükte kaldığı Osmanlı İmparatorluğunda, miri topraklar dışında her alanda uygulanan bu kuralın, aynı sonuçları doğurduğu söylenebilir.

İslami kaynaklarda temelini bulan ekonomi politikası, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batıdaki ekonomik gelişmelere paralel bir gidiş izleyememesine yol açmıştır.

Gerçekten Batıda, Ortazağda Norman, Macar ve Arap istilaları sonunda beliren "Feodalite" yeni bir ekonomik gelişmenin temeli olmuştur. Merkezi otoritenin çözüldüğü Feodal Dönemde, hayat kırlara çekilerek senyör malikaneleri içinde örgütlenmiştir.(169)

Feodal hiyerarşide, kendisi de bir "landlord (derebeyi)" olan kral, topraklarını özel bir anlaşmayla, belirli bir görev ve

(167) Ö.L. Barkan: *Tanzimat*, s. 394-399.
(168) Marc Bloch: *Feudal Society*, s. 189.
(169) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 96.

para karşılığı olarak sosyal statü bakımından kendisinden alt düzeyde olan diğer landlord'lara kiralamıştır. Bununla birlikte, landlord'un sahip olduğu toprak bir özel mülk niteliği kazanmıştır.(170)

Feodal dönem Avrupasında, kırlarda özellikle tarım işlerinde uğraşan halk yığınları, açık ve savunmasız bölgelerde dağınık bir durumda yaşamıştır. Sözü geçen istilalar sırasında, derebeyleri, savunmasız köylü halkı koruyabilmek amacıyla, gereğinde köylülerin mal, hayvan ve ürünleriyle sığınacakları korunaklı şatolar kurmuş ya da çiftliklerinin "villa" denilen merkez binalarını bir kale haline sokmuşlardır. İşte bu şato veya "burg"ların çoğu büyük şehirlerin kurulması yolunda bir çekirdek özelliği taşımışlardır.(171)

Gerçekten landlord'ların topraklarını işleyen köylü halk, zamanla üretim fazlası yüzünden kapalı ekonominin sınırlarını zorlamış ve bu üretim fazlasının burglar arasında değiştirilmesi anlamına gelen ticaretin gittikçe gelişmesi, şehirlerin kurulmasına ve servet birikmesine yol açmıştır. Böylece Avrupada dolaşmaya başlayan tüccarların, uğrak ve korunma yerleri senyörlerin burgları olmuştur. İşte zamanla, henüz bir dükkan açarak bir kasabada yerleşme imkanından yoksun olan gezgin satıcı niteliği taşıyan tüccarlar, yerleşme bölgesi olarak güven altında oldukları ve önemli bir rol kavşağı durumunda bulunan şatoların çevresini seçmişlerdir.(172) Böylece burgların çevresinde, bir kabuklanma şeklinde şehirler doğmaya başlamıştır.

İşte, özellikle derebeylerin yaşadıkları şatoların çevresinde, şehirlerin (bourg) kurulmasına olanak sağlayan(173) ve kapalı ekonomi düzeni olan feodal ekonominin değiştirme ekonomisine dönüşü sırasında ticaretle gelişen bir sınıf, "burjuva-

(170) H.W.C. Davis: *Medival Europe*, s. 67.
(171) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 96-97, 97-98.
(172) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 96-97, 97-98.
(173) F. Nussbaum: a.g.y., s. 37.

zi (bourg'lu)" doğmuştur.[174] İhtiyaçların çeşitli feodal ekonomik birimler arasında ürün değişimiyle karşılandığı değiştirme ekonomisi[175], ticaretin özel bir ekonomik uğraşı ve bir servet birikimi kaynağı haline gelmesine yolaçmıştır.

15'le 18. yüzyıllar arasındaki "Ticaret Devrimi", feodal birimlerin eritilerek merkezi ulusal birliklerin ve merkezi otoritelerin kurulduğu ve Dinsel Orta Çağ Devletinin, yani Kilisenin egemenliğinin yıkılmaya başladığı dönemdir.

Sağladığı servet birikimiyle 18. yüzyıldan başlayarak Endüstri Devrimine ortam hazırlayan bu burjuva sınıfı olmuştur.

Oysa, ayrı bir sosyo-ekonomik yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu'da henüz filizlenmeye başlayan bir feodal düzenin yanında, Selçukluların sağlam Devlet örgütlerinin kalıntılarını bulmuş ve merkeziyetçi bir devlet anlayışıyla bu örgütün bir parçası olan "tımar sistemi"ni bütün fethettiği ülkelere de yayarak ve büyük özel mülkler zararına genişleterek bir Batı Feodalitesi olanaklarını ortadan kaldırmıştır.

Gerek feodalizmin tarihsel temellerinin kaldırılması, gerekse ticaretin gelişmesini önleyen koşulların varlığı, Osmanlı İmparatorluğunda servet birikimini ve bir burjuva sınıfının doğmasını engellemiştir.

Bu bakımdan Batıdaki ticaret ve endüstri gelişmesine ayak uyduramayan İmparatorluk, özellikle 18. yüzyılda başlayan Endüstri Devrimiyle geniş çapta sarsıntıya uğramıştır.

Gerçekten el endüstrisine dayanan ürünleriyle, 18. yüzyıla kadar dengeli bir ekonomiye sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, Batıyla ticari ilişkiler kurmuştur. Örneğin 1792 yılında Türkiye ile ilgili eserinde bir Fransız, "Halkın ve ordunun büyük bir kısmının kullandığı yünlü kumaşlar Edirne ve Sela-

(174) Muzaffer Sencer: "Önsöz" (Prens Sabahattin: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir.)*

(175) F. Nussbaum: a.g.y., s. 31.

nik'te, zengin kemerler ve ipekli kumaşlar Adalar Denizinde, Sakız'da, pamuklu bezler İskenderiye ve Kıbrıs'ta, keten bezleri Türkiye'nin her yerinde yapılır" demekte ve Urfa'nın basmalarından, Mardin, Musul ve Bağdat'ın pamuk ve keten bezlerinden, Ankara'nın soflarından söz etmektedir.(176)

Bununla birlikte, Endüstri Devrimi'nden sonra, düşük gümrük resimleriyle ülkeye giren makine işi ürünlerle başedemeyen Osmanlı endüstrisi, gittikçe çökmüş, yurt dışına hammadde satan bir ülke haline gelmiş, İmparatorluğun belli başlı şehirlerinde yabancı malı satan dükkanlar ve esnaf belirmiş ve bu durum, "seri imalat"a ayak uyduramayan esnaf ve sanatkârın işsiz kalmasına yolaçmıştır.(177)

Ayrıca yabancıların, kapitülasyonlarla özel bir takım haklar ve bağışıklıklar elde etmeleri, 19. yüzyıldan başlayarak yerli bir endüstriyi teşvik amacıyla gösterilen çabaların başarısızlığa uğramasından sonra, özel ayrıcalıklarla yabancı sermayeye kapıların açılması, İmparatorlukta yerli bir ticaret ve endüstri olanağını bütünüyle ortadan kaldırmıştır.

Meşrutiyet'ten önce ve sonra, endüstriyi ve el işçiliğini geliştirme yolunda yapılan kalkışımlar, önemli bir değişikliğe yolaçmamış, 1915'de yapılan bir endüstri sayımında, önemli endüstriyel kuruluşların ancak İstanbul, İzmir, Bursa, Bandırma, Manisa, Uşak, İzmit gibi önemli merkezlerde, 264'ü ana, 18'i ikinci dereceden olmak üzere 282 işletmeden, çalışanların sayısınınsa toplam olarak 14.060'dan ibaret olduğu anlaşılmıştır.(178)

Bu durum, aşağı yukarı günümüze kadar Türkiye'de özellikle tarımda, toplanan üretim güçleri ve buna bağlı olarak üretim ilişkileri alanında köklü değişmelerin görülmediği ve üretim sürecinin temel niteliklerini sürdüregeldiğini göstermekte-

(176) İsmail Hüsrev Tökin: *İktisadi ve İçtimai Türkiye*, s. 5.
(177) Necdet Serin: *Türkiye'nin Sanayileşmesi*, s. 96, 96.
(178) Necdet Serin: *Türkiye'nin Sanayileşmesi*, s. 96, 96.

dir. Bu yüzdendir ki, bu sürece damgasını vuran ve yürürlükteki mülkiyet ilişkilerinin ideolojik ifadesi olan İslamlık, ilkece, varolan yapıya aykırı düşmemekte ve dinsel olduğu kadar, hukuki ve ahlâki fonksiyonunu korumaktadır.

İslamlığın Hukuk ve Politikaya Etkileri

4

Görüldüğü gibi, üretim ilişkilerinin biçimlenmesindeİslamlığın geniş ölçüde etkisi altında kalan Türk toplumunda, bu ilişkiler temeli üzerinde belirlenmiş islami hukuk sistemi de büyük bir geçerlik ve işlerlik kazanmış ve günümüze kadar toplumda köklü yapısal değişiklikler görülmediği için de, ilkece, yürürlükteki ilişkilere aykırı düşmemiştir.

Gerçekten dinsel temele dayanan islam hukuk sisteminin, çeşitli hukukçular tarafından işlenmiş bulunan "özel hukuk" kuralları, fıkıh kuralları şeklinde, Osmanlı Devleti'nde yürürlükte kalmıştır.(1)

Öte yandan, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, İslam dininin ana ilkelerinin etkisi altında, politik kuruluşun örgüt ve yönetimi de islamlığın hükümlerine bağlı kalmıştır. İslamlığın ilkeleri, Osmanlı Devleti'nin yapısında önemli bir yer tutmuş, politik varlığında bir "temel yasa" rolünü oynamış ve "şeri-

(1) Bülent Köprülü: *Toprak Hukuku Dersleri*, s. 9.

at"la sınırlandırılmakla birlikte, "mutlakiyet" rejimini geçerli bir duruma sokmuştur.(2)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Tanzimat'a kadar, gerek bireyin bireyle olan ilişkilerini düzenleyen özel hukuk, gerekse devletin bireyle olan ilişkilerini düzenleyen kamu hukuku alanında, ikincisinde biraz daha az olmakla birlikte, dinsel kuralların egemen olduğu görülmekdedir.

• *İslam Hukuku (Fıkıh)*

İslam hukuk bilimi anlamına gelen Fıkıh, gerek dinsel, gerekse din dışı konularda bir hükümler sistemidir. Fıkıh sözcüğünün anlamı, eski şeriat dilinde bu kadar geniş değildir. "İlim" terimi, "Kur'an ve tefsir"den başka, Peygamber ve sahabelerden aktarılan "şer'i hükümleri" doğru olarak bilmek anlamını da taşıdığı halde, "fıkıh" deyimi, karşılaşılan bir sorunda, bu soruna benzer durumlarda uygulanabilecek daha önceden verilmiş şer'i bir hüküm bulunmadığı ya da bilinmediği zamanlarda akıl yürütme ve kişisel "içtihad" yoluyla hükme varma anlamında kullanılmıştır. Bir sorunun böyle serbestçe ele alınması ve bir sonuca vardırılmasına "rey" (Opinio Prudentium) adı verilir. Bununla birlikte, fıkıhla ilgili bilgilerin kaynaklarının genellikle kabul ve onayıyla fıkıh teriminin temel anlamındaki "aktarmalara dayanmadan hükümler çıkarma" çerçevesi aşılmıştır.(3) O halde Fıkıh, şeriatı bilmek, şeriat hükümlerini belgelerden çıkararak bilmek anlamına gelmektedir. Bu hükümlerden söz eden bilime "ilm-i fıkıh", şer'i hükümleri, belgelerinden doğrudan doğruya çıkarmak için belli kuralları konu alan bilime de usul-i fıkıh bilimi denmiştir.

Şeriat, İslam kanunu anlamında kullanılmıştır. "Şarî"nin

(2) Recai Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, Tanzimat, s. 98.
(3) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

hitabı anlamına gelmektedir. "Şarî", İslam kanununun koyucusu anlamında Tanrı ve onun bildirmeyle görevlendirdiği "resul"ü Muhammed'dir.(4)

Şer'i hükümlerin çıkarılması için dayanılacak dört temel (asl) vardır: Fıkıh yönteminin dayanağı olan bu dört temel,

a - Kur'an
b - Sünnet
c - İcma
d - Kıyas'dır.

Bu bakımdan fıkıh deyimi, adı geçen dört temelden gelen bilgileri kuşatan bilimin adı olmuş ve bu bilimin uzmanlarına "fakih" denilmiştir.(5)

İslam hukukunun, ilkelerini kutsal kaynaklardan çıkarma anlamındaki tümdengelimsel niteliği (dedüktif nitelik), birkaç yüzyıl içinde İslamlığın yeni koşullara uyma yeteneğini ortadan kaldırmıştır.

İslam dininin özelliği, sistemi içinde hukuksal kavramlara verilen önemde ortaya çıkar. Şeriat, yani kutsal hukuk, bu dinin gerçek temelidir. Şeriatte, sözleşmeler (akit) ve miras kuralları gibi salt hukuksal konularla, namaz ve oruç gibi dinsel ödevler arasında bir ayrım gözetilmemiştir. Hepsi kutsal hukukun bir parçası sayılmıştır.(6)

Yeni bir hukuk düzeni niteliği taşıyan İslamlığın, hukuku tanrısal bir temele dayandırmış olması, değişmez bir sistem niteliği kazanmasına yolaçmıştır.

---

(4) Sabri Şakir Ansay: *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, s. 15.
(5) I. Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(6) S.D. Goitein: "İslam Hukukunun Doğum Anı" *İslam Araştırmaları*, Cilt: I.

İslam hukuk kaynağı olarak ilk planda gelen Kur'an, Muhammed'in 23 yıl süren Peygamberlik hayatında, çeşitli nedenlerle inen vahiylerin, Halife Osman döneminde 6247 ayet ve 114 sûre şeklinde ve en uzunu en başta olmak üzere düzenlenmesiyle meydana gelmiştir.(7) "Okuma" anlamına gelen Kur'an, olduğu gibi okunması halinde çok karışık gelecek bir düzene sahiptir(8). Sistematik bir düzeni olmayan ayetlerin iniş sırası, söz konusu ettiği olayların tarihiyle ve Mekke ve Medine'de inenler arasındaki konu ve deyiş farklarıyla belirlenebilmektedir. Konuları bakımından dağınık olan ayetlerin bir kısmının, daha önce inenleri açıkladığı, tamamladığı, bir kısmını da değiştirip "nesh" ettiği görülmektedir.(9) "Değiştirme" veya "giderme" anlamına gelen ve Kur'an'da varlığı, "Biz bir ayetle neyi nesh ettirir veya unuttursak ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz" ayetiyle dile getirilen "nesh"(10), çeşitli dönemlerde inen Kur'an hükümlerinin birbiriyle uyuşmaması demektir.

Kur'an'ın özellikle ilk dönemlere ait ayetlerinde karşılaşılan belirsiz bir ruh, yeminler, "elif, lâm, mim" vb. belirsiz formüller, düzensiz bir "vezin, seci ve kafiye"ler, tekrarlar "cahiliyye" dönemi kahinlerinin kullandığı dili hatırlatmaktadır.(11)

Bu bakımdan Muhammed, kendisini şairlerle bir tutanlara karşı çıkmış, "Şairlere gelince, onları izleyen sapıklardır"(12) ayetiyle bunu formüllendirmiştir.

Ancak yorumlarla sistemleştirilen ve temelce bir dua kitabı olan Kur'an, İsrail oğullarının Peygamberlerine ait hikâyeler,

(7) Ö.L. Barkan: *Türk Hukuku Tarihi*, s. 62.
(8) Allan Menzies: *History of Religion*, s. 236.
(9) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 62.
(10) Sabri Şakir Ansay: a.g.y., s. 64.
(11) Sabri Şakir Ansay: a.g.y., s. 64.
(12) Kur'an 26/224.

ahlâk, inanç ve ibadetlerle ilgili buyruklar, cennet ve cehennem tasvirleriyle dolu olduğundan, tutarlı bir kodeks olmamakla birlikte, hukuku ilgilendiren, somut ve pratik sorunlara ve hayatı düzenlemeye yönelmiş 500 kadar ayeti içine almaktadır.[13] Genellikle Kur'an'ın sınırlı ölçüde hukuksal malzemeyle yüklü olduğu ve bu malzemenin bütünüyle sistemsiz ve gelişigüzel olduğu sık sık belirtilmiş ve Kur'an'ın ancak 500 ayetinin hukuksal bir önem taşıdığı söylenmiştir. Bununla birlikte, Kur'an'da ortalama ayet uzunluğunun 1-3 satır olduğu, öte yandan hukuksal sorunlara değinen ayetlerin 3-6 satır arasında değiştiği ve bu alanda tekrarların da çok az olduğu düşünülürse, Kur'an'daki hukuksal niteliğin ağırlığı ortaya çıkar.

Arapların anladığı anlamda hukuk, Musevilerde olduğu gibi, örgütenmiş bir topluluk içindeki bir otorite tarafından verilen ve uygulanan değişmez bir buyruk olmadığı gibi, bir hükümdar veya bir yasama kurulu tarafından da yaratılmaya ihtiyaç göstermemektedir. Hukuk, bilge bir insanın yayacağı bir doğruluktur. İslamlıktan önce, yargıca, İbranice "hakkam" yani bilge, Tanrısal "ilhama" ulaşmış kişi anlamına gelen "el hakem" denmiştir.

Bu bakımdan hukukçu yönüyle yadırganmayan Muhammed'in kanun koyuculuğu ile ilgili görüşler. O'nun Mekke'deyken yalnız vaiz ve Peygamber olarak iş gördüğü, Medine'deyse durmadan gelişen bir toplumun koşullarıyla zaman zaman yargılama (kaza) kararları almak zorunda kaldığı noktasında toplanmıştır.

Bununla birlikte, gerek Medine halkını örgütlediği, gerekse kendisine sunulan hukuksal sorunları bir karara bağladığı bir dönemde, birçok Medine sûresinin çok az hukuksal malzeme kapsadığı görülmektedir. Medine döneminin başlangıcında birçok sûrelerde daha az yargılama (kaza) kararına rastlanma-

(13) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 63.

sının nedeni, Muhammed'in, hukuksal sorunların tanrısal vahyin bir parçası olduğunu geç anlamış olmasıdır. Peygamberin hayatında bir dönüm noktası olan bu gelişme, Hicretin 5. yılında indiği sanılan "Maide" sûresinin 42 - 61 ayetlerinde görülmektedir. "Allahın gönderdiği kitap gereğince hükmet", "Allahtan daha iyi ve daha doğru yargıç bulunabilir mi?" ayetleri, artık hukuksal sorunların tanrısal bir nitelik kazandığını açıkça ortaya koymaktadır.(14)

Bu durum, İslamlıkta hukukun tanrısal bir temele oturtulduğunu ve değişmezlik özelliği taşıdığını göstermektedir. Gerçekten, Muhammed'e Allah tarafından vahyedildiğine göre, şeriatın, İslam kanununun, ana kurucusu Tanrıdır. Kur'an'daki buyruklar şer'in temelidir. Sayıları 114'e varan Kur'an sûrelerinden 93'ü Mekke, 21'i Medine'de inmiştir. Medine'de inen sûreler daha uzundur.(15)

Fakihlerin evrensel din görüşlerinin sonucu, toplum düzenini her şeyden önce Kur'an'da aramak olmuştur.(16) Kur'an'daki "biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"(17) ayetine dayanılarak her türlü hukuk kuralı Kur'an'dan çıkartılmaya çalışılmıştır.(18)

• *Sünnet (Hadis)*

İslam dininin, şeriatın ikinci kaynağı sünnettir. İslam'da sünnet, Kur'an dışında kalan ve ona aykırı olmayan noktalarda Peygamberin söz, iş ve sükut (takrir)'dur. Goldziher'e göre, sünnetin belgesine "hadis" adı verilir.(19)

---

(14) S.D. Goitein: *İslam Hukukunun Doğum Anı.*
(15) Sabri Şakir Ansay: a.g.y., s. 19, 21.
(16) Sabri Şakir Ansay: a.g.y., s. 19, 21.
(17) *Kur'an*, 6/38.
(18) I. Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi.*
(19) Sabri Şakir Ansay: a.g.y., s. 23-24.

Kur'an genel anlamıyla hukuksal bir nitelik taşımakla birlikte, bunlar çoğunluk somut olaylarla ilgili, kesinlikten uzak, yoruma ve bütünlüğe ihtiyaç gösteren belirsiz sözler olarak çeşitli hikâyeler içinde yer almaktadır. Bu bakımdan Kur'an'dan örneğin vergi ve yönetim sistemlerini, yargılama yöntemlerini, her türlü hukuksal sorunu çözümleyebilecek açık ve ayrıntılı kurallar çıkarmak zordur.(20)

Genellikle evlilik ve mirasa ait hükümler getiren Kur'an'dan(21) ticaret kanunlarını ve kira sözleşmelirinin koşullarını öğrenmek olanaksızdır.(22) Bu yüzden Kur'an'la uzlaşmak zorunda olmakla birlikte İslam şeriatının sonradan oluştuğu söylenebilir.

Bu durum karşısında Peygamber sağlığında birçok sorunları kendi insan bilinci ve vicdanıyla çözümlemek zorunda kalmış, Kur'an'daki belirsiz ve yetersiz olan buyrukları yorumlamış ve tamamlamıştır. Bu bakımdan Peygamber'in hareket ve sözleri zamanında büyük önem kazanmış ve "sünnet"i meydana getirmiştir.(23) Kökçe, izlenmesi adet olan yol, yani alışılagelmiş davranış biçimi anlamına gelen Sünnet, sonraları Peygamber ve ashabının davranışlarını örnek alma yükümlülüğü anlamını kazanmıştır.(24) Örneğin Kur'an'da "Namaz kılınız", "Zekat veriniz" türünden kısa buyrukların ayrıntılı uygulamaları yöntemleri ve ilkeleri Peygamberce belirlenmiş, ilk dönemlerde İslam hukukuyla ilgili sorunlar kesinlikle Peygamber'in söz ve davranışlarıyla çözümlenebilmiştir.(25)

Gerçekten bütün önemli müslüman fıkıhçılar, ortaklaşa, Peygamber'in dinsel bir karakter taşıyan ve koydukları ilkelere göre güvenilir olduğu kanıtlanan her sünnetinin, Kur'an'dan sonra gelen bir hukuksal önem taşıdığı görüşünü benimsemiş-

(20) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 69.
(21) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 22.
(22) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 69, 69-70.
(23) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 69, 69-70.
(24) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(25) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 70.

lerdir.[26] Sünnetin sözle aktarılmasına "hadis" adı verilmiştir. Başlangıçta, bildiri ve söylenti anlamını taşıyan hadis sözü, sonradan özelleşerek Peygamber ve sahabelerin söz ve hareketleriyle ilgili bilgiler anlamını kazanmıştır. Başlangıçta Peygamber'in sünneti konusunda en iyi aktarma kaynağı olan "ashab"dan sonra, bilgileri ashab'a dayanan "tabiin" yani Peygamber'den sonraki ilk kuşaktan olanların aktarmaları ve daha sonra da "tabi ül tabiin" denilen, Peygamber'den sonraki ikinci kuşaktan olup da "tabiin"le kişisel ilişkide bulunmuş olanların sözleriyle yetinmek zorunda kalınmıştır.[27]

Hadis, bütün İslam dünyasında Kur'an'dan sonra en çok geçerlik taşıyan bir hukuk kaynağıdır ve bu bakımdan başlangıçta Kur'an metniyle karışacağı kuşkusuyla[28] ve bilimin satırlarda değil kalplerde (suturda değil sudurda) kalması gerektiği inancı ile[29] ortaya çıkan bazı dirençler çabucak giderilebilmiştir.

Kuşaklar boyunca, kişisel aktarmalar özelliğini koruyan hadisler, iki kısımdan meydana gelmiştir:

a) Hadisi sırayla birbirine aktarmış olanların adlarını kapsayan "isnad",

b) Aktarılan haberin ana içeriği (muhteva) yani metin.

Büyük fetihler sonunda İslamlığın, çeşitli ulusların, dinlerin ve kurumların yaşadığı geniş alanlara yayılması, çeşitli sorunlar ve çatışmalara yolaçmış ve çeşitli amaçlarla Peygamber'e yüklenen hadisler ortaya çıkmıştır.[30]

Gerçekten İsrail Peygamberlerinin, Arap bilgelerinin, Yunan filozoflarının bazı sözlerinin Peygamber'in sözleri diye aktarılmış olduğu görülmüştür.[31] Bu bakımdan Peygamber'in

(26) M. Zubayr Sıddıqı: "Hadith as a Source of Islamic Laws" *Studies'in İslam* jan: 1964.
(27) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(28) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 25.
(29) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(30) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(31) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 73.

sünnetiyle ilgili hadislerin bir kısmı gerçekten, güvenilir olmaktan uzaktır.

Müslümanların anlayışına göre bir hadisin sağlam ve geçerli olabilmesi için, isnad'ının kesintisiz bir dizi halinde Sikatlardan (sözüne inanılır kimse) olması gerekir. Hadisi aktaranların (rical) ne zaman ve nerede yaşamış olduklarını ve hangilerinin birbirleriyle ilişkide bulunduklarını anlamak için, onların yalnız adlarının ve hayatlarının öğrenilmesi yeterli görülmemiş, aralarında Sikat'den olanların belirlenmesi için, her birinin "ehli sünnet vel cemaat"ten olup olmadığı, doğruluk sevgisi ve metin aktarma yeteneği bulunup bulunmadığı inceden inceye araştırılmıştır. Marifat al Rical (ricali, yani hadis râvilerini tanıma bilgisi), hadisle uğraşan bilginler için kaçınılmaz sayılmıştır.

Hadis'in ara "râvi"lerine ne ölçüde güvenilebileceği konusunda büyük ayrılıklar ortaya çıkmış, özellikle aktarılan hadisin içeriği bakımından çatışmalar doğmuştur. Birkaç yüzyıl içinde, aralarında çelişikleri bile bulunan çeşitli hadisler üzerinde, bir oy birliği doğmakla birlikte hadisler, güvenilirlik derecesine göre çeşitli sınıflara ayrılmıştır. Hadisler önce üç kümede toplanmıştır:

1) Sahih (sağlam). Bu, hadisin isnad'ı ve kamuca benimsenen hiçbir fikirle çatışkın olmaması bakımından, anlamca tam bir kesinlikte olması demektir.

2) Hasan (güzel): Bunlar, gerek isnad'larının eksikliği, gerekse râvi'lerinin sözlerine güvenilme konusunda tam bir oybirliği olmayışı yüzünden kesinlikle sağlam olmayan hadislerdir.

3) Zaif (zayıf): Gerek içeriği bakımından ciddi eleştirilere yer verebilen gerekse râvi'leri şüpheli sayılan veya "ehli sünnet"ten olmayan hadislere verilen addır.

Bundan başka, râvi'lerden birinin kişisel düşüncelerinin Peygamber'in sözleri arasına karışması yüzünden kesinliğini yitirmiş olan hadislere "mudrac" yetkisi zayıf tek bir kişinin

söylediği hadise "matruk", açıkça yalan sayılan hadiseyse "mevzu (uydurma)" hadis adı verilir.

Öte yandan kaynakların öncelik derecesine göre hadisler:

1) Peygamber'le ilgili haber verenler "marfu",

2) Sahabelerin söz ve davranışlarına özgü olanlar (mavkuf),

3) Tabiin'in söz ve davranışlarından önceye gitmeyenler "maktu" olmak üzere üçe ayrılır.

Hadisler isnad'ın yetkinlik derecesine göre ele alındığından, hiç kesintiye uğramadan Peygamber ashabına yüklenebilenlere "musnad" râvi'lerin hepsiyle ilgili özel kayıtlar bulunanlara "musalsal", son ve ilk râvi'leri arasındaki aracıları çok az olanlara "âli" denir.

Yine bir hadis, râvi'leri kesintisiz bir dizi meydana getiriyorsa "muttasıl", tersi durumdaysa "munkati" adını taşır. Bununla birlikte genellikle "munkati" deyimi, isnad'ında bir tabiin eksik olan hadis anlamına gelir. Ebu Hanife gibi imamlar, bu türlü hadislere değer vermekten yana olmuşlardır.

Buna benzer yollarla, çeşitli şekillerde adlandırılan hadislere verilen terimleri, başlangıçta İslam bilginleri aynı anlamda ele almamışlardır. Örnek olarak, İmam Şafii'nin "maktu" ile "munkati" arasında hiçbir ayrım gözetmediği söylenir.(32)

Birinci yüzyılın sonlarına doğru, Emevi halifesi Ömer İbn Abdülaziz'in buyruğuyla, İslam hukuk bilginleri ülke ülke dolaşarak doğru bir hadis aktarabilecek durumda olup, İslam fetihleri yüzünden uzak ülkelere dağılmış olanların ağzından hadis dinlemek ve kaydetmek işine girişmişlerdir.(33)

Böyle değişik zamanlarda, bazıları, dönemlerinde dinsel bir kanun niteliği kazanan çeşitli hadis kitapları meydana getirilmekle birlikte, kesinlikle resmi bir hadis mecellesi yaratılma-

(32) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(33) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 71.

mıştır. Başlangıçta hadis'ler, konularına göre değil râvi'lerine göre sıralanarak düzenlenmiştir ki, en önemlisi Ahmet bin Hanbel'inkidir. Daha sonraki dönemlerde, hadisler konularına göre sıralanarak "musannaf (tasnifli)" kitaplar meydana getirilmiştir. Bu "musannaf"lardan, hepsi de 3. yüzyılda düzenlenen altısı, sünni İslam dünyasında yüzyıllardan beri geçerlik kazanmıştır. Bunlar Buharî, Müslim, Ebu Davud, Tirmizî, Nasaî İbn Maca hadis kitaplarıdır.(34)

Bu altı hadis kitabından ikisi, Buharî (194 - 256) ile Müslim (204 - 261) "mecmua"ları, "iki sahih (sahiheyn) adıyla ün kazanmıştır. Söylentiye göre Buharî, kitabına aldığı 9000 hadisi, altıyüz bin hadis arasından seçmiştir. Geriye kalan hadislerin içinde doğru olanların sayısı çok olmakla birlikte, uydurma hadislerin de pekçok olduğu bilinmektedir. Peygamber'in "söylemediğim şeyleri benden rivayet edenler ve bana yükleyenlerin yeri cehennem olacaktır" hadisi söylentisi de bu konuda bir anlam taşır.

Böylelikle, daha ilk yüzyıl içinde, Kur'an'ın yanında bu "kutsal kitab"ın eksik ve belirsiz bıraktığı noktaları tamamlayan, Peygamber'in her sözü, her davranışını anlamlandırarak, yorumlayıp değiştirerek ağızdan ağıza dolaştıkça zenginleşen hadisler, İslam hukukuna zengin bir kaynak kazandırmıştır.(35)

Bununla birlikte, uzun süre yumuşak ve sözlü bir şekilde kurulmuş ve gelişmiş olan ve 3. yüzyılda resmi bir nitelik kazanan sünnetin, zamanla bir hukuk kaynağı olarak sert kalıplara büründükten, yazılı ve formel bir kılık kazandıktan sonra gelişimi durmuş ve yenileşme, yeni koşullara uyma olanağı ortadan kalkmıştır.(36)

---

(34) "Hadis Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(35) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 74, 78.
(36) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 74, 78.

Bazı hariciler ve Şii'ler dışında İslam fıkhının üçüncü kaynağı sayılan icma, Peygamber'in ölümünden sonra, özellikle fetihler ilerledikçe karşılaşılan sorunlara çözüm yolu bulabilmek için başvurulan yollardan biridir.(37)

İslamlığın yabancı ülkelerde yeni hayat koşulları ve yabancı örf ve adetlerle karşılaşması, Kur'an ve Sünnette yeri olmayan birçok yenilikleri meşru gösterme olanaklarının aranmasına yol açmıştır.(38) İşte bu ihtiyaca icma ilkesi karşılık vermiştir. Bu bakımdan icma, tanım olarak, halk içinde "müçtehidin"in Peygamber'in ölümünden sonra her dönemde ve dini ilgilendiren her konuda uzlaşmaları anlamına gelir.(39)

İcma'ın İslam şeriatının bir kökü sayılması, Peygamber'den aktarılan "Ümmetim sapıklıkla uzlaşmayacaktır" ve "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir" hadislerine dayanır.(40)

İslamlık, ümmetin üzerinde uzlaştığı noktaların doğru olduğu ilkesini getirmekle birlikte, icma ilkesinin anlamı tartışmalara yolaçmıştır. Muhammed eshabı ve eski Medine ulemasına özgü kılınmaya çalışılmakla birlikte, gelişen koşullara cevap veremeyen ilk icma'ların zaman ve mekanca sınırlandırılmaması gerekitği açıkça ortaya çıkmıştır.(41)

Sözlükçe "uzlaşma" anlamına gelen "icma", "avam"'ın uzlaşmasıyla değil(42), hukuk bilginlerinin bir sorun üzerindeki uzlaşmasıyla meydana gelmiştir. Böylelikle başlangıçta sünnete aykırı sayılan birçok yeniliklerin, herkes tarafından be-

(37) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 26.
(38) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 78.
(39) "İcma Maddesi" *İslam Ansiklopedisi.*
(40) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 26.
(41) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 78-79.
(42) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 26.

nimsenmesinden veya uygulanmasından sonra dinsel bir otorite kazanması sağlanmıştır.(43)

Gerçekten, İslamlığı benimsemiş olan her topluluk Arap örf ve âdeti içinde erimemiş, tersine ona katkıda bulunmuştur. Bu bakımdan İslam hukuku, çeşitli mezheplerin doğuşuna ortam hazırlamıştır. Örf ve âdeti, hukukun bir kaynağı sayan İslam fakihleri arasında, bunların eskilik ve süreklilik özellikleri ayrılıklara yolaçmıştır. Örnek olarak İmam Azam ve Şafii yandaşları örf ve âdetlerde eskiliği ve sürekliliği temel alarak, geçerli ve hukuka kaynak olacak örflerin hem sürekli, hem de bir önceki kuşaktan herkesin kabul ettiği örfler olduğu görüşünü savunmuşlar ve bunu, "Hilafı sabık icma'ı lahika manidir" ilkesiyle dile getirmişlerdir. Öte yandan bu görüşün karşısında yer alan Ebu Yusuf ve İmam Muhammed okulu, örf ve âdetlerde şimdiki zamanı ölçü olarak almış, şimdiki zamanda "hilafı" bulunmayan konularda icma'ın yapılabileceği kanısıyla, "Hilafı sabık icma'i lahika mani değildir" demişlerdir.

Burada birincilerin, örf ve âdetlerdeki süreklilik özelliğine önem vererek tutucu, ikincilerinse yaygınlık niteliğini ön plana alarak evrimci görüşü temsil ettikleri görülmektedir.(44)

Bununla birlikte Mahmud Esad'a göre, İslam bilginlerinin nedensiz olarak bir sorun üzerinde uzlaşmaları düşünülemiyeceği ve "akli" bir neden üzerinde birleşmeleri şer'i bir hüküm ifade etmeyeceği için, icma'ın bir şer'i belgeye dayanması gerekmektedir.(45)

Bu durum, İslamda "içtihad" olanaklarının sonsuz olmadığı, icma'ın sınırlı olduğu ve yeni koşulların hepsini karşılayacak hükümler çıkarmaya elverişli olmadığını göstermektedir. Bu ilke başlangıçta İslam şeriatı için gelişmek ve yeni koşullara uymak olanaklarını hazırladıktan sonra, İslam hukukunun

(43) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 79.
(44) Cahit Tanyol: *Sanat ve Ahlâk*, s. 12-13.
(45) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 27.

gelişme olanağının sona ermesi yüzünden kabul edilmemeğe başlanmıştır. Artık her türlü yenilik ve içtihat kapıları kapanmış ve Kur'an'ın resmi yorumları ve sahih hadisler otorite kazanmıştır. Böylece İslamlığın toplum düzeninde devrimler yapan niteliği kısa bir süre sonra, dogmatizm, formalizm ve gelenekçiliğe dönüşmüştür.(46)

• *Kıyas*

İslam hukukunun gerçek kaynakları, Kur'an'la, Hicret'in ilk iki yüz yılı içinde yeni hadislerle genişletilen sünnet olmakla birlikte, iki kaynağın da yetersizliğini gören İslam bilginleri, toplumun dayanacağı şer'i temelleri genişletmek zorunda kalmışlardır. Bu konuda başvurulan yollardan biri de eldeki hükümlere kıyasla, akıl yürütme aracılığıyla yeni hükümlerin çıkarılması anlamına gelen ve genellikle İslam hukukunun dördüncü kaynağı sayılan "kıyas" olmuştur.(47)

Kıyas, bütün "müçtehid"lerin sözü olan icma'ın tersine, bir müçtehidin sözü olabilir. Kıyasın otoritesi, Kuran ve sünnet'e bağlıdır. Sözlükçe, değerlendirmek anlamına gelen kıyas, "Usul-ı Fıkıh"a göre, belli bir olayla ilgili hükmün nedenini, benzeri olan diğer belli bir olayda, "rey ve içtihad" yoluyla ortaya koymaktır. Hakkında "nas" bulunan, Kur'an ve Sünnet'te açık olan sorunlarda kıyasın anlamı yoktur. Bu bakımdan kıyasın bir kaynaktan çok, bir yöntem olduğu ileri sürülebilir. Kıyasta bulunan öncül, Kur'an'dan Sünnet'ten ve İcma'dan çıkarıldığına göre, kıyas bir kaynak sayılamaz. Kıyasın açık (celi) ve kapalı (hafi) olmak üzere iki türü vardır.(48) Örneğin

(46) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 80-81.
(47) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 80-81.
(48) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 27-28.

Kur'an'da yalnız şarap haram sayılmakla birlikte, fıkıhçıların bu yasağı bütün alkollü içkilere genelleştirmeleri, kıyasın belirgin bir örneğidir.[49]

Kur'an ve sünnette bulunmayan ve kıyas yoluyla hüküm verme olanağı olmayan durumlarda, hukukçunun uygun gördüğü karar ve içtihad'da bulunması uygun görülmüştür.[50]

Gerçekten Muhammed'in, ashabtan Muaz ibn Cebel'i Yemen'e memur olarak gönderirken "nas" arasında neyle "icra ı kaza" edeceği sorusuna, "kitabullah'la, onda bulunmazsa Resülullah'ın sünnetiyle ve onda da bulunmazsa (rey)iyle içtihad'da bulunacağı" cevabını alınca memnun olması[51] İslamlığın içtihad olanağını tanıdığını göstermektedir. Böylelikle Kur'an ve sünnet'ten hareket edilmekle birlikte "kıyas, rey ve icma" yolları ile bazı büyük hukukçuların ulaştıkları sonuçların toplanmasıyla fıkıh kitapları meydana gelmeğe başlamıştır.[52]

Emeviler döneminde hukuk alanında yapılmış dağınık çalışmalar, hukuksal malzemenin sistemli bir bütüne ulaştırılması sonucuna varamamış, bu iş, Abbasi hilafetinin ortaya çıkışıyla başarabilmiştir.

İslam hukukunun sistemleştirilmesi yolunda yapılan kalkışımların eldeki en eski ürünü, Zeyd bin Ali (Ölümü, H. 122, M. 740)'nin fıkıh mecmuasıdır. İslamın sünni kolunda, fıkıhın en eski zamanlarından günümüze kalan en eski hukuk mecmuası, Medine'li Müderris Malik bin Enes (97 - 176)'in Muvatta'sıdır.[53]

---

(49) Brockelmann: a.g.y., "İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi" s. 44.
(50) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 81.
(51) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 21-27.
(52) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 81.
(53) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

Fıkıh kitaplarının ortaya çıkacağı sıralarda bu hukukçular arasında çatışmalar doğmuş ve bunlar, bazı büyük mezhepler çevresinde toplanmışlardır. Bu mezhepler, ana kaynakların yorumunda geçerli olan anlayışla, her mezhebin ortaya çıktığı alanlarda yayılmış olan hadislerin tür ve miktarlarına ve özellikle kıyas, rey ve icma gibi diğer yöntemlere ve içinde yaşadıkları koşulların gerekimlerine vermiş oldukları önem derecesi bakımından birbirinden az çok farklı okullar halindedir. (54)

Çeşitli yönlerden birbirinden ayrılan mezhepler, sünni ve bidat ehli olmak üzere iki kümede toplanmıştır. Bidat ehli adı verilen kümede yer alanlar, başlıca İbadî, Zeydî, İmamî mezhepleridir. Sünnet ehli adını taşıyan diğer kümeyse, başlangıçta çok sayıda mezhebi kuşatmakla birlikte, dört ana mezhebe bölünmüştür.(55)

İslam dünyasının sünni kesiminde fıkıh, adlarını ilk öğretilerini kurmuş olan imamlardan alan dört doğrultuda gelişmiştir.(56)

Dört sünni imamın fıkıhları, içtihadlarında dayandıkları şer'i belgeler bakımından ikiye ayrılmıştır:

1) Hicaz veya hadis fıkhı, ya da hadis ehli,

2) Irak veya rey ve kıyas fıkhı, ya da rey ehli.

İslamlığın doğum yeri olan Hicaz'da hadislerin yaygın ve yakından bilinir olması(57) ve Arap örfüne uygun bir nitelik taşıması Hicaz fakihlerinin geniş çapta hadislere dayanmalarına yolaçmıştır. Hicaz Hadis Fıkhının İmamı, Malik bin Enes'dir. Birçok noktalardan İmam Malik'e karşı olmakla birlikte, İmam

(54) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 92.
(55) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 36.
(56) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(57) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 38, 39.

Şafii ve Hanbeli de hadis ehlinden sayılmıştır.

Hadislerin Hicaz'da olduğu kadar yakından bilinmediği[58] ve yeni örf ve sosyo-ekonomik koşulların geçerli olduğu Irak'da, hadislerin doğruluğu için birçok koşul aranmış ve çoğunluk rey'e ve kıyas'a başvurulmuştur. Gerçekten İmam Azam'a göre sağlamlığı kesin olan hadislerin sayısının 17 olduğu söylenir.[59]

Dört sünni mezhep: Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleridir.

• *Hanefî Mezhebi*

Hanefi mezhebinin kurucusu olan ve İmam Azam adıyla anılan Ebu Hanife'nin Türk veya İran'lı olduğu yolunda çeşitli görüşler vardır.[60] Bununla birlikte Arap sosyal çevresinden farklı bir ortamda yetişen ve Zota adlı bir Türkün torunu olduğu söylenen[61] Ebu Hanife'nin Arap olmadığı bir gerçektir.

"Rey"in en egemen bir yer tuttuğu bir fıkıh okulu kuran Hammad b. Ebu Süleyman'ın yaşadığı Irak'da[62] Ebu Hanife'nin kurduğu Hanefî mezhebi, "rey"e diğer sünnî mezheplerden daha çok yer vermiştir. Bu bakımdan, başında olduğu fıkıh akımına "Ehl-i Rey" adı verilmiştir.[63]

Gerçekten, ticaret ve ekonominin gelişmiş olduğu Irak ve Suriye gibi ülkeleri, Medine örf ve âdetleriyle düzenlemek zor

(58) S.Ş. Ansay: a.g.y. s. 38, 39.

(59) Corci Zeytan: *Medeniyeti İslamiye Tarihi*, Cilt: III, s. 122-129 - Ansay, s. 26.

(60) Neşet Çağatay - İbrahim A. Çubukçu: *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 134.

(61) Şemseddin Bey: "İslam Medeniyetinde Türklerin Mevkii" *Türk Tarih Kongresi*, s. 296.

(62) "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.

(63) Neşet Çağatay - İbrahim Çubukçu: a.g.y., s. 134.

olmuştur. Buralarda, gelişmiş, elverişli ve uygun bir hukuk sistemine ihtiyaç belirmiştir ki, bu görev Hanefî mezhebi kurucusu Ebu Hanife tarafından başarılmıştır.(64)

Ebu Hanife, "iyi ile kötüyü tanımak" diye tanımladığı fıkıh'la ilgili sorunların çözümünde, Kur'an, sünnet, kıyas ve icma'a dayanmıştır. Doğrudan doğruya kitap ve sünnet'e bağlanamayan sorunlarda, ashabın fetva ve hükümlerinde bir kaynak bulmaya çalışmış ama tabiin'in söz ve davranışlarına uymamıştır. Kendisinin de tabiin'den olduğuna, onlara eşit bir durumda bulunduğuna inanan İmam, kendi "rey (görüş) ve içtihad"ını çağdaşları olan tabiin'kilere kesinlikle yeğ tutmuştur. İmam ve yandaşlarına göre, hakkında nas olan bir olayın hükmünü denk ve benzerine de aktarmaktan ibaret olan kıyas, yine reylerden meydana gelen bir işlemdir. Öte yandan imam ve ardılları, hakkında nas bulunmayan işin "mansur" benzerinin bilinmediği durumlarda, salt reye dayanarak uygun bir hükme bağlanmasına "istihsan" adı vererek, bunu kıyasa bağlı bir kaynak veya gizli kıyas saymışlardır. İstihsan'ın şer'i belge ve kaynaklardan sayılması eleştirilere uğramış ve İmam Şafiî'nin, reddi için bir "risale" düzenlenmesine yol açmıştır.(65)

Ebu Hanife'nin Ehl-i Rey'in başında sayılması, kıyas ve istihsan'a verdiği önemdendir. İstihsan, kıyasın nedenine müçtehidin ansızın değil, inceleme ve derinleşmeyle varması anlamında bir tür gizli kıyastır. Ya da kıyasa karşıt görünen bir durumda, kıyası bırakarak, insanların kullanımına en uygun olanını almaktır. 1- Sünnet istihsanı, 2- İcma istihsanı, 3- Zaruret istihsanı, olmak üzere üç türlü istihsan vardır. Öte yandan fıkıh'da örf ve âdeti de belge olarak ele alan Ebu Hanife'ye göre, Kur'an, sünnet ve sahabe sözlerinde dayanağı bulunmayan, üzerinde uzlaşma (icma) olmamış, kıyas ve istihsan'a da uygun düşmeyen sorunlar örf ve adetle çözümlenir.(66)

---

(64) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 82.
(65) Halim Sabit Şibay: "Ebu Hanife Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(66) N. Çağatay - İ. Çubukçu: a.g.y., s. 144-145.

Hanefî mezhebi, eski İran hukuku ve örf ve adetlerinden, Bizans ve Yahudi hukukçuların yaptıklarından etkilenmiştir. Ebu Hanife'nin hadise çok az başvurmasının nedeni, henüz hadis toplama işinin başlamamış olması ve Küfe şehrinin henüz bu türlü bir bilimin merkezi niteliği taşımayışıdır. Bu bakımdan Irak'ta ve İran'da karşılaşılan sorunların çözümü için çoğunluk Arap geleneğini yansıtan hadisten çok, Kur'an'a ve kıyasa başvurmuştur. Hanife'nin sisteminde, rey'in ve tersi bir belge olmadıkça herhangi bir çözüm şeklini güzel bularak "tercih" etmenin (istihsan) ve örf ve âdetlere yer verme kaygısının rolü büyüktür. Geleneğin baskısına bir silah olarak kullanılan rasyonel yöntemlerle, İslam dünyasının ihtiyaçlarına cevap verilmiştir.(67)

Bu bakımdan, önceleri Bağdat'ta ipek ticareti yapmış olan Ebu Hanife, rasyonalist bir hukukçu özelliği taşır.(68) Kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmeyen(69) ve öğrenci çevresiyle, yalnız bir kuramcı olarak yaşayan Ebu Hanife'nin Küfe camiindeki dersleri, fıkıh yöntemlerinin temellendirildiği bir akademi özelliği kazanmıştır. Böylece İslam hukuku, somut ve tek tek sorulara cevap veren ampirik bir hukuk olmaktan çıkarılarak, birbirine benzer sorunların çözümlerinin genel ilke ve ortak temellere dayandırıldığı soyut ve ideal bir bilim şekline sokulmuştur.

Emevilerin din işlerindeki kayıtsızlıklarına bir tepki olarak iktidara geçen Abbasi'ler, teokratik bir devlet düzeni kurmak ve kutsal bir kanun olan şeriatı dünya işlerine tümüyle uygulamak amacını gütmüş ve büyük imamların İslam Hukuk biliminin temellerini kurmalarını teşvik etmiştir.(70)

Ebu Hanife'nin en değerli ardılları, Ebu Yusuf (Ölümü 795) ve Hasan el Şeybani (Ölümü 805), mezhebin ilkelerinin kurulu-

(67) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 83.
(68) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 40.
(69) N. Çağatay - İ. Çubukçu: a.g.y., s. 139.
(70) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 85.

şunda Ebu Hanife'den daha çok etkili olmuşlardır.

Hanefî mezhebi, Irak'ta doğmuş ve Abbasiler döneminde devletin başlıca fıkıh mezhebi olmuştur. Mezhep, özellikle doğuya doğru yayılarak Horasan ve Maveraünnehir'de en büyük gelişimine ulaşmıştır.(71) Selçuklular, Hanefiliği benimsemiş(72) Osmanlı Devleti de Hanefiliği kabul ederek, halkın başka mezheplerden olduğu yerlere bile İstanbul'dan Hanefî mezhebinden yargıçlar göndermiştir.(73)

Hanefî mezhebi, özellikle Türkiye, Orta Asya ve Hindistan'da yayılmıştır.

• *Malikî Mezhebi*

Malikî mezhebinin kurucusu İmam Malik (Ebu Abdullah Malik bin Enes) (712 - 795), Hac için Mekke'ye gidişi dışında, aşağı yukarı sürekli olarak Medine ve dolaylarında yaşamış(75) ve Peygamber'in zamanından beri çok az değişikliğe uğrayan bir tutucu çevrede kadılıkta bulunmuştur.(76)

Hükümlerinde başlıca Kitap ve Sünnete önem veren İmam Malik, üçüncü olarak yakından bildiği ve sünnetin uygulanmasından ibaret saydığı, sahabe fetva ve sözlerine dayanmıştır. İçtihadında icma'a da yer veren İmam Malik'in bunu, Peygamber'in uzun yıllar birlikte yaşadığı Medine halkının bir hükümde birleşmesi(77) şeklinde yorumlaması, icma'ın alanını sınırlandırmıştır.

---

(71) Halim Sabit Şibay: "Hanefiler Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(72) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 42.
(73) "Hanefiler Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(74) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(75) Çağatay - Çubukçu: a.g.y., s. 155.
(76) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 44.
(77) Çağatay- Çubukçu: a.g.y., s. 155.

İmam Malik, hadis ehlinden olmakla birlikte kıyasa da başvurmuş, yani rey'e de önem vermiş, "istihsan"ı şer'i bir kaynak olarak kullanmıştır.(78) Malikilere özgü olmamakla birlikte, genellikle bu mezhebe bağlanan "istihsan", maslahat gereğince davranmak, kamu yararı bakımından karar verebilmek demektir.(79)

İmam Malik, "sedd-i zerai"yi yani araçları da fıkıh'ta bir belge sayması, örneğin haramın araçlarının da haram olduğu gerekçesiyle(80) yasakların sınırlarını genişletmiştir.

Mezhebin başlıca karakteristiği, Medine'nin sosyal koşulları ve örflerinin etkisiyle dar ve yerel bir anlayışa sahip oluşudur.(81)

Malikî mezhebinin özellikle Kuzey Afrika'da ve Yukarı Mısır'da yayılmış olmasının nedeni(82) Hac için Hicaz'a gelen ve Irak çevresiyle ilişki kuramayan bedevilerin(83) bu mezhebin etki alanına girmeleri ve bu ülkelerle Arabistan'ın sosyal yapısı arasında büyük bir benzerliğin bulunmasıdır. Göçebe hayatının gerekimlerine uygun bir çevrenin ihtiyaçlarını karşılayan bu mezhep, uygarlık merkezlerinde tutunamamıştır.

• *Şafiî Mezhebi*

Adını bu mezhebe veren İmam Şafiî de, Kitap ve Sünneti ana kaynaklar olarak ele almıştır (767 - 819).(85)

---

(78) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 155.
(79) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 45.
(80) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 155.
(81) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 82.
(82) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(83) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 45.
(84) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 82.
(85) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 46.

Medine'de İmam Malik'ten ders alan ve Irak'ta Ebu Hanife çevresiyle ilişki kuran ve İran, Kuzey Irak ve Mısır'da çeşitli örfleri tanıyan İmam Şafiî,[86] rey ehliyle Hadis ehli uçlarının ortasında bir aracı olarak ortaya çıkmıştır.[87]

İmam Şafiî, Kitap ve Sünnet'in yanında üçüncü olarak bir çağın bilginlerinin bir konuda uzlaşmaları anlamına gelen icma'a önem vermiştir. Şafiî, her şeyden önce sahabe'nin icma'ına ağırlık tanımakla birlikte, Malik'in tersine, bir konudaki icma'ın bir yerdeki bilginlerin değil, bütün İslam ülkelerindeki bilginlerin oybirliğiyle geçerli olduğu inancıyla Medinelilerin icma'ını bir belge saymamıştır.

Kıyas'ı bir kanıt olarak kabul eden İmam Şafiî, istihsan'a karşı olumlu bir tavır takınmamış ve bu yola başvuranları, pazarı ve günün fiyatlarını bilmeden malına fiyat koyan tacire benzetmiştir.[88]

Biraz akademik bir tona sahip olan ve pratik sorunlara pek eğilmeyen Şafiî'nin, Hanefi okuluyla Hicaz fıkıhını uzlaştırmak istediği görülmektedir.[89]

Ebu Hanife gibi, İslam şeriatına, Peygamber'in çevresinden çok farklı bir sosyo-ekonomik yapıya sahip ülkelerin kabul edebileceği bir kılık kazandırabilmek için İmam Azam'dan daha sınırlı ve örtük bir şekilde olmakla birlikte yabancı bazı gelenek ve âdetlerin İslam hukukuna sızmasını hoşgörüyle karşılamıştır. Ama sünnetin buyurucu ve engelleyici niteliğini elden geldiğince azaltarak akla yer vermeğe çalışan Ebu Hanife'ye karşılık, İmam Şafiî, yabancı hukuk kurumlarını İslamlaştırmak için hadislere başvurmuş ve onları dinsel bir kaynağa geri götürmüştür. Böylece Şafiî, bir tepkiye yol açmadan, Ebu Hanifenin rey yoluyla vardığı sonuçların, çoğunluk aynı'na, o dönemlerde bolca yaratılan hadisler yoluyla varmakta,

(86) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 159.
(87) Goldziher: "Fıkıh Maddesi" *İslam Ansiklopedisi*.
(88) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 160.
(89) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 46.

sonunda günlük hayatın zorladığı kural ve kurumları dinsel bir temele dayandırırken, Hanefilik'le Malikilik arasında aracılık yapmaktadır.(90)

Şafiî mezhebi, Mısır, Güney Arabistan, Endonezya, Doğu Afrika ve Suriye'de yayılmıştır.(91)

• *Hanbeli Mezhebi*

Hanbelilik, Bağdat'ta doğan Ebu Ali Ahmed bin Hanbel eş Şeybani (781 - 855)'nin kurduğu ve adını verdiği bir mezhepdir.(92)

Genellikle hadisçi olarak tanınan İmam Hanbel, gençliğinde ders aldığı Şafiî'nin çok etkisinde kalmış, bununla birlikte hoşgörüden uzak fanatik bir sünniliğe düşmüştür.(93) Gerçekte, fıkıhta, diğer sünni imamlar gibi Kur'an ve Sünnet'e dayanan İmam Hanbel, ikinci olarak Sahabenin icma'ıyla sonuca varmıştır. Mursel ve zayıf hadisleri de yerine göre kanıt sayan imamın, bir zorunluluk olmadıkça kıyasa başvurmadığı görülmektedir. Bu bakımdan dört büyük mezhep arasında Hanbelî mezhebi "rey"e en uzak olanıdır.(94)

Özelliği, şeriatın buyruklarına kesinlikle boyun eğmek, pratik zorunluluklara önem vermemek, bidat'lara yani her türlü değişikliğe, Peygamber'in sünnetinde karşılığı olmayan her şeye karşı durmaktır. Yalnız akılcı ve reyci Hanife'ye değil, hadisçi Şafiî'ye de karşı çıkarak ve İslamlığı yabancı öğelerden temizleyerek ilkel arılık ve basitliğine geri götürmeyi kendine amaç edinmiştir.(95)

---

(90) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 86-87.
(91) Goldziher: "Fıkıh Maddesi". *İslam Ansiklopedisi.*
(92) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 164.
(93) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 47.
(94) Çağatay-Çubukçu: a.g.y., s. 164.
(95) Ö.L. Barkan: a.g.y., s. 88.

Bu mezhep 14. yüzyıla kadar Irak, Mısır, Suriye ve Filistin'de güçlüce yerleşmişken, şimdi Arabistan'a (Necd) özgü kalmıştır.(96)

Osmanlılar döneminde kurulan Vehhabilik, Hanbeli mezhebinin sertleştirilmesi ve daraltılmasıyla ortaya çıkmış ve dinsel ve askeri bir hareket olarak Osmanlıları çok uğraştırmıştır. Bu mezhep, yandaşları en az olan Sünni mezheptir.(97)

İmam Azam'ın "ilmi Kelam" ve "ahlâk" konularını da içine alacak şekilde daha genel anlamda ele aldığı fıkıh, sonraları, pratik işlere özgü sayılmış ve pratik şeriat sorunlarını bilmek şeklinde tanımlanmıştır.

Fıkıh'ın bu tanımı, ahret işi olan ve "taharet", "salat", "savm", "hac" ve "zekat"dan meydana gelen "ibadat"la, dünya işleri olan "münakehat", "muamelat" ve "ukubat"ı kapsamaktadır.(98) Fıkıhın, ibadat, münakehat (nikah ve aileyle ilgili hükümler), muamelat (mal, borç ilişkileriyle ilgili hükümler), muamelat (mal, borç ilişkileriyle ilgili hükümler), ukubat (ceza hükümleri) olmak üzere 4'e ayrılışında miras hukukuna yer verilmemiştir.(99) Yani dünya işleriyle ilgili hukuk, yaşayanlara özgü kılınmış, ölümle ilgili miras hukukuysa "Feraiz" adıyla bağımsız bir bilim dalı sayılmıştır.(100)

Modern hukuk, eski Roma Jurisprundentia'sında ve Corpus Juris Civilis'de görülen bölünmeye uygun olarak ikiye ayrılmıştır: Özel Hukuk ve Kamu Hukuku.(101) İslamlık özellikle kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen özel hukuk alanında diğerlerine oranla daha büyük gelişme göstermiştir.(102) Gerçekten, İslam fakihleri, özel hukuku daha çok işlemiş, kamu huku-

(96) Goldziher: "Fıkıh Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*.
(97) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 38, 15-16.
(98) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 38, 15-16.
(99) Hıfzı Veldet: *Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat*, s. 188.
(100) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 16, 49.
(101) S.Ş. Ansay a.g.y., s. 16, 49.
(102) Bülent Köprülü: *Toprak Hukuk Dersleri*, s. 9. Cilt I.

kuna giren Anayasa ve İdare Hukuku gibi konularla daha az uğraşmış ve devlete, fıkıh kitaplarında "imamet" konusunda kısaca değinmiştir. İslam'da bu konular kamu işleri çerçevesinde Halife'nin oyuna bırakılmıştır.(103) Görüldüğü gibi, İslamda din, hukukun kaynağı olmuştur. İslam bilginleri, hukuku din çerçevesi içine sokmuşlar ve "akli" değil "nakli" bir bilim saymışlardır.(104) Dünya işlerini düzenlemeğe yönelmiş hukuk kurallarının, dinsel bir temele dayanması, bu kurallara bir değişmezlik karakteri kazandırmış ve toplumun statik bir özellik taşımasına yol açmıştır. Değişen sosyo-ekonomik koşullarla, konuldukları çağın damgasını taşıyan dinsel kurallar arasındaki çatışma, din kesiminin zorunlu olarak tutucu bir tavır almasına ve yenilik ve değişmelere karşı durmasına yol açmıştır.

Bu çatışma, hukuksal bir karakter taşıyan dinsel buyruklar, varolan ekonomik yapının gerektirdiği hukuksal ilişkilere uygun düştüğü oranda kendini ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, egemen bir nitelik kazanmamasına rağmen değişen ekonomik ilişkilerle buna bağlı sosyal değişmelerin başlamasıyla başka bir üretim sürecinin belirlediği ideolojik yapı ve özellikle dinsel hukuk kurallarıyla karşıt bir duruma gelmesi, dinin statükocu özelliğini su yüzüne çıkarmıştır. Bu süreç özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, dış etkilerin sonucu olarak, açıkça ortaya çıkmıştır.

Gerçekten, Tanzimat'a kadar, çağdaş anlamda bir kamulaşma hareketinin görülmediği Osmanlı İmparatorluğu'nda, bir İslam devleti olmanın zorunlu bir sonucu olarak en büyük kanunun Tanrı'nın hakunun, yani şeriat oludğu ve özellikle kişi ve aile hukuku alanında ilişkileri düzenleyecek kanunların gereksizliği görüşü geçerlikte kalmıştır.(105)

(103) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 16-17, 49.

(104) S.Ş. Ansay: a.g.y., s. 16-17, 49.

(105) Hıfzı Veldet Velidedeoğlu: *Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 154, 156, 187-199, 155, 160-161, 161-165.

Gerçi Tanzimat'tan önce, daha çok yönetimsel bir nitelik taşıyan ve eskiden beri bulunan kuralların toplanıp sistemleştirildiği Fatih Sultan Mehmet Kanunnamesiyle[106] daha genel bir nitelik taşıyan, özel hukuk ve ceza hukuku alanlarını içine alan, özellikle cezai kuralların dinsel hükümlerden esinlendiği Sultan Süleyman "Kanunnameleri" ne rastlanmaktaysa da[107], tam anlamıyla genel bir kanunlaştırma hareketinden söz edilemez.[108] Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra, daha çok bir özel hukuk niteliği taşıyan bir "kanunname"nin başındaki "Kanunname-i Sultanîdir ki şer'i şerife muvafakat mukarrer olup halen muteber olan kavanin ve mesaildendir" ifadesi, o dönemde geçerlikte olan anlayışa göre bütün kanunların temelinin şeriat olduğunu göstermektedir.

Eski kanunnamelerde, bir yandan özellikle özel hukukla ilgili kanunlarda "fetva" şeklindeki kurallardan meydana gelen "sorun hukuku (case law)"nun geçerlikte olduğunu, öte yandan özellikle cezai hükümlerde tek tek durumların dışında, genel kuralların dile getirildiğini görmekteyiz.[109]

Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun çöküş dönemlerinde yazılan "kanun mecmuaları"nın, çoğunluk düzen ve sıradan yoksun oluşu, kanun nüshaları arasındaki tutarsızlık, adalet sisteminin Tanzimat öncesi bozukluğunun başlıca belirtisidir.[110]

Teokratik özelliğini koruyan Osmanlı İmparatorluğu'nda, yüksek yönetimsel mevkiler ve yargılama yetkileri Medre-

---

(106) Hıfzı Veldet Velidedeoğlu: *Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 154, 156, 187-199, 155, 160-161, 161-165.

(107) Hıfzı Veldet Velidedeoğlu: *Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 154, 156, 187-199, 155, 160-161, 161-165.

(108) Hıfzı Veldet Velidedeoğlu: *Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 154, 156, 187-199, 155, 160-161, 161-165.

(109) Hıfzı Veldet Velidedeoğlu: *Kanunlaştırma Hareketleri*, s. 154, 156, 187-199, 155, 160-161, 161-165.

(110) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 161, 165.

se'den yetişmiş kimselere bırakılmış, ülkede geçerli olan hukuk sistemi, dine dayanan fıkıh olarak kalmıştır.(111)

Reform hareketlerinin doğuşuna, yani Batı'nın farklı bir temele dayanan üstünlüğünün, askeri ve hukuksal kurumlarının taklidine yolaçışına kadar, dini kaynağından gelen hukuk sistemi İmparatorluk için bir sorun doğurmamıştır.

Dinsel kuralların toplumları düzenlemekle birlikte, tanrısal bir otorite tarafından konulmuş olmaları yüzünden bir değişmezlik özelliği taşımaları toplumların gelişmesiyle doğan ihtiyaçların karşılanmasında yetersiz kalmalarına yolaçmıştır. (112)

Gerçekten Osmanlı İmparatorluğu, dış dinamik gereği, başka bir deyimle, ekonomik gelişme sürecini tamamlamak üzere olan Batı karşısında varlığını sürdürebilmek amacıyla, ya da dış baskılarla, Avrupa'nın çeşitli kurumlarını aktarma yoluna gitmiştir.

İmparatorlukta kapital, savaş ganimetleriyle biriktiği için (113) ilk planda askeri yenilgilerle sarsılan ekonomik durumun zoruyla orduyu ıslah açısından başlayan yenilik hareketleri, daha sonra Fransız devriminin Batı'ya getirdiği yeni hukuk sistemini bir bütün olarak aktarma doğrultusu kazanmıştır. İşte sürekli olarak Batı'nın üstünlüğünü yönetim biçiminde bulan hukuksal kurumlarını kopya ederek İmparatorluğu kurtarma amacında olan "ıslahat hareketleri"nin başlamasıyla , yürürlükte olan dinsel hukuk sisteminin tepkisi de ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğundaki Islahat Hareketleri Tarihi, aynı zamanda bir dinsel tepkiler ve karşı devrimler tarihidir.

(111) Sadri Maksudi Arsal: a.g.y., s. 90.
(112) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 139-141.
(113) Kemal Karpat: *Turkey's Politics*, s. 4, 3-4.

Gerçekten Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın kendi askeri ve politik üstünlüğünü ortaya koyuşuna kadar başarılı olmuş ve 17. yüzyılın sonlarından itibaren[114] hızla bir çöküş dönemine girmiştir.

16. yüzyıldan sonra başlayan askeri yenilgiler ve Batı'nın ekonomik bir temele dayanan ve gittikçe artan teknik üstünlüğü, fetih temeli üzerine kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğunu ıslahat yolları aramaya zorlamıştır.[115] Başka bir deyimle, 17. yüzyılın sonlarından itibaren, her alandaki Batı üstünlüğü güç dengesini Osmanlılar zararına bozmuş ve onu dengeyi yeniden kurma yollarını aramak zorunda bırakmıştır.

Batı'nın bu teknik gelişmeye uygun olarak yeni olanaklarda donattığı bir askeri örgüt karşısında, kuruluş yıllarından beri ordunun ağırlık merkezini meydana getiren "timarlı sipahi" örgütünün yeterli olmayışı, ilerde ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, askeri bir temele dayanan timar rejiminin ilgi görmeyerek soysuzlaşmasına yolaçmıştır.[116] Öte yandan Batı gücünün artışıyla, İmparatorluğun yönetiminde, özellikle ordudaki bozulma aynı döneme rastlamış, sıkı disiplinlerini bırakan Yeniçeriler devlete bir mali yük ve Sultan'ın iktidarı için devamlı bir tehlike olmuşlardır.[117]

Bu yüzden, çöküşün başladığı tarihlerden itibaren, ordunun düzenlenmesi fikri ön plana geçmiş[118], ordunun kendisinden beklenen başarıyı göstermeyişi karşısında Osmanlı devlet adamları gerilemenin tek nedeni olarak orduyu ileri sürmüşlerdir. Timar rejimi ve timarlı sipahi örgütünün gerilemesi, sayısı gittikçe artan kapıkulu askerinin, düzenli bir ekono-

(114) Kemal Karpat: *Turkey's Politics*, s. 4, 3-4.
(115) Muzaffer Sencer: "Önsöz" Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*.
(116) Halil İnalcık: "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu", *Türk Kültürü*, sayı 22.
(117) K. Karpat: a.g.y., s. 6.
(118) E.Z. Karal: *Osmanlı Tarihi*, cilt 7, s. 91.

minin beslemediği devlet bütçesinden maaşlarının ödenememesi yüzünden bir anarşi kaynağı haline gelmesi, "ıslahat hareketleri"nde ordunun ağırlık merkezi olmasına yolaçmıştır.

Bu bakımdan, İmparatorluk'ta reformlar, 18. yüzyılda orduda, Batı, özellikle Fransa modeline göre kurulan ve öğretici kadrosunu Batı'dan alan askeri okullar şeklinde başlamış[119], III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde daha çok askeri alana özgü kalmış ve ülkede geçerlikte olan hukuk sistemi ve devlet örgütünün yapısını değiştirmek amacı gütmemiştir.[120] Gerçekten II. Sultan Osman'dan başlayarak, I. Mahmut, III. Mustafa, I. Abdülhamit, III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde, sırasıyla Yeniçeri örgütünün "ıslahı" üzerinde durulmuş, Comte de Bonneval'ın yardımıyla "mühendishane" açılmış, Baron de Tott adlı bir mühendisin çabasıyla "tophane" düzenlenmiş, Avrupa'dan mühendisler getirilmiş, "Nizam-ı Cedit Ordusu" örgütlenmiş ve sonunda Yeniçeri Ocağı kaldırılarak "Asakiri Mensureyi Muhammediye" örgütü kurulmuştur.[121] 1834 yılında bir eğitim kurumu olan Mektebi Ulumu Harbiye'nin kuruluşu da[122], ordu mensuplarının Batı örneğine göre yetiştirilmesi amacını taşımıştır. Öte yandan gerek IV. Murat'a sunduğu risale'de Koçi Bey[123], gerekse Şehzade Sultan Mustafa'ya sunduğu "Hülâsat-ül kelâm fi redd-il avam" başlıklı "layiha"da Koca Sekbanbaşı[124], işlerin bozukluğunun ana nedeni olarak ordunun düzensizliğini göstermekte, III. Selim'in özel bir görevle Viyana'ya gönderdiği Ratip Efendi çizdiği bir "ıslahat" programının başında "askeri ıslah" ilkesini ortaya koymaktadır.[125] Bütün bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nda ıslahat hareketlerinin, başlangıçta genellikle ordunun düzenlenmesi

(119) K. Karpat: a.g.y., s. 7.
(120) S.M. Aral: a.g.y., s. 91.
(121) Ahmet Bedevi Kuran: *İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, s. 14.
(122) Ercüment Kuran: "Türk Ordusu ve Batılılaşma," *Türk Kültürü*, sayı 22.
(123) *Koçi Bey Risalesi:* Nak. Ali Kemali Aksüt.
(124) Cavit Orhan Tütengil: *Prens Sabahattin*, s. 11.
(125) A.B. Kuran: a.g.y., s. 21.

anlamına geldiğini göstermektedir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğunda ordunun, Batı'yla ilk ilişki kuran kurum olmasına ve ordu mensuplarının Tanzimat sonrası politik hayatımızın doğrultusunu belirlemelerine yol açmıştır.[126]

Osmanlılarla Batılılar ve özellikle Fransızlar arasında yakınlaşmaların başladığı Lâle Devri'nde[127] Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın verdiği talimatta kullandığı, Fransa'nın "vesaiti ümran ve maarifine dahi layıkiyle kesbi ittila ederek kabili tatbik olanlarının takriri" ifadesi[128], ıslahat düşüncesinin yalnız askeri alana özgü olmadığını göstermektedir. Gerçekten, Batı kapısının ilk olarak aralandığı bu dönemde, matbaa kurulmuş, kitaplar çevrilmiş, Üsküdar'da bir kışla binasıyla askeri ıslahata başlanmak istenmiş, bazı "sanayi" kollarının gelişmesine çalışılmıştır.[129]

Bu yenileşme hareketleri, ekonomik koşulların hazırladığı huzursuzluktan yararlanmasını bilen Patrona Halil ve çevresinin, kendileriyle işbirliği yapan "ilmiye ricali"nden kimselerden fetvalar alarak "şeriatı Muhammediye" uygulama amacıyla halkı ayaklandırmasına yol açmış[130] ve bu olay Lale Devri'nin sonu olmuştur.

Lale Devri'nden sonraki dönemlerde yenilik hareketleri orduda yapılan ıslahatlara özgü kalmış[131], bununla birlikte, belgeler III. Selim döneminde başlayarak, daha geniş kapsamlı bir ıslahat programının tasarlandığını[132] ve "Nizam-ı Cedit" kavramıyla III. Selim'in Yeniçeri ordusu yanında Fransız modeline göre modern bir ordu kurmaktan başka, ulemanın nüfuzunu kırmak, fetvalarıyla padişahların yasama hakkını sı-

(126) M. Sencer: a.g.y., s. 20.
(127) Ahmet Refik: *Lale Devri.*
(128) E.Z. Karal: "Garplılaşma Hareketleri," *Tanzimat*, s. 15.
(129) İ.H. Uzunçarşılı: *Halil Hamit Paşa*, (E.L. Karal: a.g.y., s. 15)
(130) Münir Aktepe: *Patrona İsyanı*, s. 134-141.
(131) E.Z. Karal: a.g.y., s. 20-24.
(132) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 22.

nırlandıran Şeyh ül İslamların yetkisini kısıtlamak ve Avrupalıların buluşlarına ortak olarak ekonomik kurumlarından aktarmalar yapmayı anladığını göstermektedir.[133]

Ancak küçük bir kısmını gerçekleştirebilmekle birlikte, geniş kapsamlı reformlar tasarlamış ilk Osmanlı Padişahı olan III. Selim[134], yeniliklere karşı işbirliği yapan ulema ve Yeniçerilerin yarattığı ortamda, Kabakçı Mustafa ayaklanmasıyla tahttan indirilmiştir.[135] Ayaklanma ortamını sağlayanlardan ilmiye sınıfının, III. Selim'in Hadimül Haremeyn sıfatına yetkili olmadığı görüşü, Yeniçerilerin "Moskof olurum Nizam-ı Cedit olmam" esprisi[136], yeniliklere karşı dinsel tepkinin belirgin bir örneği olarak ortaya çıkmıştır.

II. Mahmut, III. Selim'in başarısızlık ve ayaklanmayla sonuçlanmış olan yenilik hareketlerine girişmenin güçlüğünü anlamakla birlikte, İmparatorluğu çöküşten kurtarmak için Batı'yı taklitten başka bir yol kalmadığı görüşüyle[137] askeri reformların yanısıra diğer ıslahatlara da yer vermiştir.

Kabakçı Mustafa ayaklanmasını bastıran Alemdar Mustafa Paşa, kısa süren sadrazamlığı sırasında, kişisel çabasıyla, iç anarşi ve ayaklanmalarla sarsılmış olan merkezi otoriteyi sağlamak üzere[138] ve Osmanlı Devleti'nin politik bütünlüğüne karşı gelişen feodal muhalefeti tehlikesiz bir duruma sokmak amacıyla 1808 yılında hükümet merkezinde âyan ve beyleri toplayarak yedi maddelik bir "Senedi İttifak"ın kabulünü sağlamıştır.[139]

Merkezi iktidara sınırlar koyan[140] ve feodal öğelerin sul-

(133) E.Z. Karal: a.g.y., s. 24.
(134) K. Karpat: a.g.y., s. 8.
(135) E.Z. Karal: a.g.y., s. 27.
(136) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 24.
(137) E.Z. Karal: a.g.y., s. 27-28.
(138) Recai Okandan: *Amme Hukukunun Ana Hatları*.
(139) R. Okandan: a.g.y., s. 99-101.
(140) R. Okandan: a.g.y., s. 99-101.

tanın yerel yetkilerine ortak olduğu bu "ittifak"ta[141] karşılık olarak âyan'ın yenilik hareketlerinin gerçekleşmesine çalışacağı bildirilmiştir.

Alemdar'ın ölümünden sonra, II. Mahmut, ıslahatının engelleyicisi saydığı Yeniçeri Ocağını, Balkanlardaki bir ayaklanmayı bastırmadaki güçsüzlüklerinin yol açtığı halk kızgınlığından yararlanarak 1826'da kaldırmayı başarmıştır.[142] Ocağın kaldırılması için çıkarılan fermanın gerekçesi de ıslahat hareketlerinde askeri yeniliklerin ağırlığını ortaya koymaktadır.

"Yeniçeri taifesi bozulmuş bir güç olarak amacını gerçekleştiremez bir duruma geldiği gibi, her türlü askeri ıslahat tertiplerini ayaklanmalarıyla önlemiştir. O kadar ki, Yeniçeri Ocağının durumu, ülkeyi din düşmanlarının sarmış olması kadar önemlidir."[143]

Yeniçeri örgütünün kaldırılması üzerine, bu kez Prusya'dan çağrılan subayların yönetiminde Asakiri Mansure-i Muhammediye adlı talimli bir ordunun yetiştirilmesine girişilmiştir.[144] Böylece sadık ve modern bir ordu kuran II. Mahmut âyanlarla uğraşmak ve askeri tımarları kaldırmak[145] gücünü kendisinde bulabilmiştir.

Yine II. Mahmut döneminde, yeni bir hukuksal düzen kurmak amacıyla ve bu konudaki hazırlıkları yapmak üzere[146], 1837'de Sultan'ın hak ve yetkilerinin yürütülmesini ve kullanılmasını az çok sınırlandıracak "Meclisi Ahkâmı Adliye ve Darı Şûrayı Babıâli" kurulmuş ve kanunların ancak bu meclislerde tartışılıp karar altına alınmasından sonra yürürlüğe girebileceği ilkesi konmuştur.[147]

(141) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 26.
(142) K. Karpat: a.g.y., s. 8.
(143) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 27.
(144) E.Z. Karal: a.g.y., s. 28.
(145) K. Karpat: a.g.y., s. 9.
(146) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 169.
(147) R. Okandan: a.g.y., s. 102, Tanzimat.

Yine aynı yılda Keçecizade İzzet Molla'nın hazırladığı ve yeni bir düzenin kurulmasından sözeden "ıslahat layiha"sında, zamanın en nüfuzlu grubu olan "softa güruhu"nun iddiaları cevaplandırılmak istenmiştir. Layihadaki "mehdi zuhur edecek diyerek tanzimi memalik etmenin manası yoktur" ifadesi[148] hukuk reformları karşısında dinsel tavrın ağırlığını göstermektedir.

Yine Sultan Mahmut döneminde, 1838 tarihinde, özellikle kadıların kötü kullanımlarını önlemek amacıyla çıkarılmış olan "Tariki ilmiye dair Ceza Kanunname i Humayun"u[149] ve memurların görevlerini gerçek anlamıyla yapmaları, rüşvetin önlenmesiyle ilgili hükümler getiren ceza kanunu kabul edilmiştir.[150]

Bu kanunların dikkati çeken yönü, cezaların belirsiz ve şer'i oluşlarıdır.[151] Öte yandan, meclislerin kuruluşuyla sağlanmak istenen yetki sınırlamaları, devletin politik yapısında köklü bir değişiklik doğuramamıştır.[152]

II. Mahmut'un giriştiği ıslahat hareketleri, dinsel tepkilere ve "gâvur sultan" olarak adlandırılmasına yolaçmıştır.[153] Gerçekten Ahmet Rasim'in dile getirdiği gibi, örneğin, "Şeyh Saçlı adındaki birinin yeni köprüden geçen Sultan Mahmut'un atının dizginine yapışarak, "Gâvur Padişah, Cenabı Hak senden, ettiğin küfrün hesabını soracaktır. Sen İslamiyeti tahrip ve lanetı Muhammediyi üzerine celbediyorsun" demesi[154], genel olarak reform hareketini "küfr" sayan dinsel bir tepkinin[155] özeti niteliğindedir.

---

(148) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 170, Tanzimat.
(149) R. Okandan: a.g.y., s. 62.
(150) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 170-171, 172.
(151) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 170-171, 172.
(152) R. Okandan: a.g.y., s. 102.
(153) K. Karpat: a.g.y., s. 9.
(154) R. Okandan: a.g.y., s. 102.
(155) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 31.

II. Mahmut döneminde ortamı hazırlanan[156], Abdülmecit döneminde başlayan ve Tanzimat adını alan ıslahat daha geniş kuşatımlıdır. Osmanlı İmparatorluğunda çağdaş anlamda kanunlaştırma hareketi Tanzimat'la başlar.[157]

Gerçekten bir yandan reformları askerlik dışı alanlara da genişletmek fikri, öte yandan, Batı ülkelerinin Osmanlı İmparatorluğundaki hıristiyan halka eşitlik ve garanti tanınması yolundaki ısrarlı istekleri 1839 yılında Tanzimat şeklinde gerçekleşen politik reformları hazırlamıştır.[158]

19. yüzyılın ilk yarısında, 1839 yılında 3 Kasım günü, evinden helalleşerek çıkan Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından okunan ve birer örneği bütün yabancı devletlerin elçilerine verilmiş olan Gülhane Hattı Hümayun'u yeni bir politik örgütün gerekliliğini ilan etmiş[159] ve kamu hukuku alanında yeni bir dönemin başlangıç noktası olmuştur.[160]

Düzensizliklerin giderilmesi amacıyla yayınlanan Gülhane Hattında, birbuçuk yüzyıl boyunca süregelen gerilemenin şeriata uymamaktan ileri geldiğinin ileri sürülmesi, Tanzimat'ta da temel olan kanunun şeriat olduğunu ortaya koymaktadır.[161]

Gerçekten, Hattı Hümayunun gerekçesindeki, "Cümleye malum olduğu üzere Devleti Aliyyemizin bidayeti zuhurundan beri ahkamı celileyi Kuraniye ve kavanini şeriyeye kemaliyle riayet olunduğundan saltanatı seniyemizin kuvvetü meknet ve bilcümle tebaasının refah ve mamuriyeti rütbe-i gayete vasıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki gavaili müteakibe ve esbabı

(156) E.Z. Karal: a.g.y., s. 13-14.
(157) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 165.
(158) K. Karpat: a.g.y., s. 10.
(159) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 32.
(160) R. Okandan: a.g.y., s. 106.
(161) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 137.

mütenevviaya mebni ne şeri şerife ne kavanini münifeye inkıyad ve imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve memuriyet bilakis zaaf ve fakre mübeddel olmuş"[162] ifadesi, Batı'ya dönüş anlamına gelen Tanzimat Hukuk anlayışının temelindeki kaçınılmaz dinsel niteliği açıkça göstermektedir.

Şeriat temeli üzerinde "bundan böyle Devleti Aliye ve Memaliki Mahrusemizin hüsn-i idaresi zımmında bazı kavanini cedide vaz' ve tesis lazım ve mühim"[163] görüldüğü gerekçesiyle ferman, yeni bir kanun koyma zorunluluğunu öngörerek, kanunlaştırma akımının hareket noktası olmuş[164] ve "işbu kavanini muktaziye'nin mevadı esasiyesinin", "emniyeti can ü mal ve tayini vergi ve asakiri mukteziyenin sureti celp ve müddeti istihdamı kaziyelerinden ibaret"[165] olduğu belirtilmiştir.

"Bu kavanini nizamiye hasıl olmadıkça tahsili kuvvet ve mamuriyeti ve asayiş ve istirahat"[166]'ın mümkün olamayacağı kanısında olan ferman, adı geçen kanunların "taba-i saltanatı seniyeden" "ehl-i islam ve millet-i saire" arasında ve her türlü insan için eşit olarak uygulanmasını öngörmektedir.[167]

Gülhane Hattı, kişisel dokunulmazlığı garanti altına almak üzere "cezaların kanuniliği ve yargıcın hükmüne dayanması, cezaların kişiselliği ve elkoymanın kaldırılması ve kanun karşısında eşitlik" ilkelerini getirmiştir.[168]

Bir kanunlaştırma hareketini haber veren Tanzimatdan sonra çıkarılan ve yerli kanun niteliği taşıyan kanunların ilki 1256 (1840) tarihli ceza kanunudur. Kanunun girişinde "Kaffei tebaai devleti aliyenin bila istisna emniyeti can ve mal ve mahfuziyeti ırz ve namus hukuku mefruzası"ndan söz edilmesi ve "ber

(162) Reşat Kaynar: *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 176.
(163) R. Kaynar: a.g.y., s. 177.
(164) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 174.
(165) R. Kaynar: a.g.y., s. 177.
(166) R. Kaynar: a.g.y., s. 177.
(167) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 174.
(168) Tahir Taner: "Ceza Hukuku," *Tanzimat*, s. 225.

muktazayı hürriyeti şeriye huzuru şer'i ve kanunda ve mevaddı hukukiyede herkesin yeksan ve seyyan" bulunmasının "umuru tabiiye"den olduğunun belirtilmesi, bir yandan Gülhane Hattı ilkelerinin uygulanımı anlamı taşımakta, öte yandan da Batı'daki doğal hukuk ve rasyonalizm akımlarının ve Fransız devriminin eşitlik ilkesinin etkisini açıkça göstermektedir.(169) Kısasla ilgili şer'i kanunların yer aldığı(170) bu kanunun birçok eksikliklerinin oluşu, 1267 (1851) tarihinde, daha geniş olarak şer'i hükümlerin uygulanması gereğini belirten(171) yeni bir ceza kanununa yerini bırakmasına yol açmıştır.(172)

Rusların, Osmanlı İmparatorluğundaki ortodoksları koruma yolundaki isteklerinin yolaçtığı 1853 savaşının sonunda, 1856 Paris antlaşmasını önceleyen günlerde, yabancı devletlerin sağlık vermesi üzerine Abdülmecit, 1856 Islahat Hattı Hümayunu'nu yayınlamıştır. Özellikle hıristiyan uyrukların hukukunu genişletmek düşüncesiyle çıkarılan bu Hattı Hümayunda, 1839 Fermanı'yla uyruklara sunulan bütün haklar ve ayrıcalıklar yeniden doğrulanmış ve "bunun kamilen fiile çıkarılması için tedabiri müessirenin ittihazı" gereği belirtilmiştir.(173)

1856 tarihli "Kanunname-i Araziden" sonra, Tanzimat sonrası kanunlaştırma hareketlerinin en büyük ürünü Mecelle olmuştur. Mecelle'nin hazırlanmasına yolaçan etmenleri Cevdet Paşa şöyle dile getirmektedir:

"Gündengüne Avrupalıların memaliki mahruseye tevarüdü ziyadeleşip alel husus Kırım muharebesi münasebetiyle fevkalâde çoğaldı ve bu cihetle daire-i ahzu ita vüsat buldu. Dersaadette ruzmerre zuhure gelen davaii ticareti bir mahkemeyi ticariye idare edemez oldu. Ecnebiler mehakimi şeriyeye gitmek istemez, müslim aleyhinde gayrimüslimin şahadeti şeran isti-

(169) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 177.
(170) T. Taner: a.g.y., s. 277, 229.
(171) T. Taner: a.g.y., s. 277, 229.
(172) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 179.
(173) R. Okandan: a.g.y., s. 108-109.

ma olunmamak meselesi ise Avrupalıların nazarına pek ziyade çarpar olduğundan hıristiyanların mehakimi şeriyede muhakemelerine itiraz eder oldular. Bundan dolayı bazı zevat, Fransa kanunları Tükçeye tercüme olunup da mehakimi nizamiyede anlar ile hükmolunmak fikrine sahip oldular. Halbuki bir milletin kavanini esasiyesini böyle kalp ve tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola gitmek caiz olmayıp ulema güruhu ise o makule alafranga efkara sapanları tekfir ederlerdi."

"Bunun üzerine ilmi fıkhın muamelat kısmına dair Türkçe Metni Metin namile ve herkesin anlayabileceği ibaratı vazıha ile bir kitap yapılmasına beynel vükala karar verilerek"(174) 1272 (1856) yılında Cevdet Paşa'nın üyesi olduğu bir kurul görevlendirilmişse de başarıya ulaşamadan dağılmıştır.(175)

1284 (1868) yılında, Meclisi Valayı Ahkamı Adliyenin kaldırılması üzerine kurulan Şurayı Devlet ve Divanı Ahkamı Adliye'den, ikincisinin başkanlığına getirilen Cevdet Paşa'nın yönetimindeki bir kurul tarafından Mecelle meydana getirilmiştir.(176)

Cevdet Paşa'nın dile getirdiği gibi, ekonomik koşulların Avrupalılarla ticaret ilişkilerinin çoğalması ve yabancı devletlerin baskısının Osmanlı Devletindeki kanunlaşma hareketine yolaçtığı görülmektedir.(177)

Ahkamı Umumiye sayılan bir önsözle 16 kitaptan meydana gelen Mecelle, toplam olarak 73 bölüm ve 1851 maddelik bir kanundur.(178)

1286 - 1293 tarihleri arasında hazırlanmış olan "Mecelle-i Ahkamı Adliye" tümüyle şeriat hukuku temellerine dayanmış

---

(174) Ahmet Cevdet Paşa: *Tezakir* 1-12, s. 62-63. Yayınlayan Cavit Baysun, T.T.K.: 1953.

(175) Ebul ula Mardin: *Ahmet Cevdet Paşa*, s. 46-48.

(176) E.Z. Karal: *Osmanlı Tarihi*, cilt 7, s. 166.

(177) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 189, 190.

(178) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 189, 190.

ve yargıcı "tarafı sultaniden icra-i muhakeme ve hükme vekil" saymıştır.[179]

Gerçekten Mecelle fıkha, yani İslam hukukuna dayanan ve köklerini bu hukukta bulan bir yasama ürünüdür. Gerekçesindeki "Elhasıl bu Mecellede mezhebi Hanefi'nin haricine çıkılmayıp" ifadesi Mecelle'de Hanefi mezhebinin temel alındığını göstermektedir. Hanefi mezhebinden bazı imamların sözleri, "nasa evfak ve maslahatı asra evfak olmak habesiyle" tercih edilmiştir. Yani örf ve adetin fıkıh hükümlerine uygunluğunu sağlamak ve bu örf ve adeti olduğu gibi koruyabilmek için bunların imam sözlerine dayandırılması gerekli görülmüştür.[180] Mecelle, birinci maddesinde, "İlmi Fıkh, mesaili şeriyye-i ameliyyeyi bilmektir" sözleriyle fıkhın tanımını yaparak "Mesaili fıkhiye ya emri ahirete taalluk eder ki ahkamı ibadettir, veyahut emri dine taalluk eder ki münakehat ve muamelat ve ukubat kısımlarına taksim olunur" sözleriyle dinsel hukuk görüşünü temellendirmiştir. Mecelle'nin İlmi Fıkh'a dayanması, belirsiz olmasına, halk tarafından anlaşılması, hatta hukukçular tarafından bile yeterince kavranmasında güçlüğe yol açmıştır.[181]

Öte yandan tam bir medeni kanun niteliği taşımayan ve 1926 tarihine kadar Medeni Kanun niteliğinde yürürlükte kalan Mecelle, medeni ilişkilerin en önemlileri olan kişi, aile ve miras ilişkilerine ve aynı haklarla ilgili birçok noktaya yer vermemekte ve genel hükümler niteliği taşıyan girişinde genel kurallardan yoksun bulunmaktadır.[182] Bununla birlikte Mecelle, "ihtilaftan ari ve yalnız ahvali muhtareyi havi olmak üzere muamelatı fıkha dair sehlül mehaz bir kitap" olması bakımından bir sistemleştirme hareketi olarak bir başlangıç özelliği taşımakta ve fıkhın muamelat kısmını şekilce de olsa dinden ayırmak amacını gütmektedir.[183]

(179) Mustafa Reşit Belgesay: "*Tanzimat ve Adliye Teşkilatı*," *Tanzimat*.
(180) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 192, 193, 194, 195, 196, 199.
(181) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 192, 193, 194, 195, 196, 199.
(182) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 192, 193, 194, 195, 196, 199.
(183) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 192, 193, 194, 195, 196, 199.

Yerli kanunlar dışında, özellikle "muamelatı ticaretin nizamatı kaviye ve müstahsene tahtında bulunması" amacıyla "Kanunname-i Ticaret (1850)", "Ticareti Bahriye Kanunnamesi (1864)", "Ceza Kanunname-i Hümayunu "Usul-u Muhakematı Cezaiye Kanunu (1880)" aktarma kanunlar olarak yürürlüğe girmiştir. Batı'dan, özellikle Fransa'dan aktarılan bu kanunlar, bütün olarak değil bazan kısaltma, bazan da şer'i şerifle uyuşmazlık yönünden eksik olarak alınmıştır.(184)

Kısaca, gerek Gülhane Hattında, gerekse öngördüğü kanunlarda, hatta ceza kanunlarında daima şeri hükümlere yer ve değer verilmiştir.(185)

Bu arada dinsel ilkelere göre hüküm veren şeriye mahkemelerinin Batı temeline dayanan yeni kanunları uygulamaya elverişli olmadıkları görülerek, yeni mahkemeler ihtiyacını karşılamak üzere "nizamiye mahkemeleri"ne zorunluluk duyulmuştur.(186)

Daha Tanzimat öncesinde, Avrupayla ticari ilişkilerin gelişmesi, tüccarlar arasındaki çatışmalarda şeriatın yetersizliğini ortaya koymuş ve bu alanda "tüccar ve vekillerden" meydana gelen kurullara başvurulmaya başlanmıştır.(187)

Bu gerekçeyle ilk olarak 1276 (1869)'da nizamiye mahkemeleri olarak ticaret mahkemeleri kurulmuş ve ticari işlerin dışındaki hukuk alanında yetkili olmak üzere ilk kurulan mahkemeleri düzenleyen kanun, 1286 tarihli "Divanı Ahkamı Adliye Nizamnamesi" olmuştur. Böylelikle, şeriye ve nizamiye mahkemeleri şekilce birbirinden ayrılmıştır.

Bununla birlikte, bu mahkemelerin görev ve yetkileri birbirinden gereğince ayrılmamış olduğundan bu konuda uzun yıllar bir kargaşalık süregelmiştir.(188)

(184) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 192, 193, 194, 195, 196, 199.
(185) Tahir Taner: a.g.y., Tanzimat, s. 226.
(186) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 203.
(187) Mustafa Reşit Belgesay: a.g.y., Tanzimat, s. 213.
(188) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 203.

Çeşitli bildirilere ve 1914'de yayınlanan ve şeriat hukukuyla çözümlenmesi gereken konuları sayarak dışında kalanları nizami mahkemelerin yetkisi içinde sayan "Usulü Muhakematı Şeriye Kararnamesi"ne rağmen[189] bu görev çatışmaları şeriye mahkemelerini kaldırarak bu ikiliğe son veren Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür.[190] İkinci Meşrutiyet döneminde de giderilemeyen bu ikilik Cumhuriyet döneminde 8 Nisan 1924'de şeriye mahkemelerinin kaldırılması ve 1926 tarihli Türk Ceza Kanununun kabulüyle giderilebilmiştir.[191]

Tanzimat döneminin hukuksal niteliği kısaca özetlenecek olursa, bu dönemde çıkarılan Hattı Şerif ve Hattı Hümayunların hiçbirinin bir anayasa niteliği taşımadığı ve devletin politik yapısında bir değişiklik doğurmadığı söylenebilir. Bu fermanlarda iktidar ve otoriteyi bir anayasaya bağlayan, hükümdarın hak ve yetkilerini, bireylerin hukuk ve imtiyazlarını yükümlülükleriyle birlikte düzenleyen ve belirleyen, padişahın mutlak yetkilerini sınırlayan bir niteliğe rastlanmaktadır.[192]

Tanzimat, Osmanlı Devletinin teokratik karakterini değiştirmemiştir. İmparatorluğun çöküş nedenlerini şer'i şerife uymamaya bağlayan 1839 Hattı Şerifi ve bunu değiştirmek ve genişletmek amacıyla çıkarılan Islahat Fermanında da aynı esprinin egemen olması, geçerlikte olan sistemin teokratik yapısında hiçbir değişikliğin yapılmadığını göstermektedir.[193] Ancak başında, bütün İslam dünyasının dinsel lideri sayılan sultanın bulunduğu Osmanlı Devleti, yapısına aykırı olarak müslüman olmayan uyruklarına oldukça geniş bir din ve vicdan özgürlüğü sağlamıştır. Tanzimat, müslüman uyruklara vicdan ve din özgürlüğü bağışlamamış, onların yalnız ceza ve vergi alanındaki ıslahattan yararlanmalarını öngörmüştür.[194]

(189) M.R. Belgesay: a.g.y., s. 216.
(190) H.V. Velidedeoğlu: a.g.y., s. 204.
(191) Tahir Taner: a.g.y., s. 232.
(192) R. Okandan: a.g.y., s. 116. Tanzimat.
(193) R. Okandan: *Türk Amme Hukukunun Ana Hatları*, s. 96.
(194) S.M. Arsal: a.g.y., s. 92.

Tanzimat Hattı Şerifi, Hattı Hümayun ve fermanlar, politik sisteme ve rejime karşı ulusal bir tepki sonucu doğmamıştır. Gerek Tanzimat Fermanı gerekse 1856 Islahat Fermanının yayınlanmasında Batı ülkelerinin baskısının büyük payı olmuştur. Gerçekten, Osmanlı İmparatorluğunu açık pazar olarak kullanmaya başlayan Batı ülkelerinin gerek kendi uyruklarının, gerekse Avrupa tüccarlarıyla işbirliği yapan yerli azınlıkların can, mal ve namus güvenliğini ve müslümanlarla eşit sayılmalarını sağlamak ve ilk planda şeri mahkemelerin yetersiz olduğu ticari davaları sağlam bir temele dayandırabilmek amacıyla adı geçen fermanları empoze ettikleri ileri sürülebilir.

1839 yılında aktif olarak başlayan Batılılaşma hareketlerinin ilk planda askeri nedenlerle Fransa örneğine göre yapılması, İmparatorluğun edebiyat ve düşünce hayatında geniş çapta bir Fransız etkisinin yerleşmesine yolaçmıştır.

Gerçekten, Fransız devrimi fikirlerinin müslüman Türklere aktarılmasında ana dönem, III. Selim'in askeri reformlarıyla başlayan ve tahttan indirilmesi ile sona eren 1792 - 1807 yıllarıdır.(195)

Bu yüzden, Fransız toplumunun çeşitli kurumları ve geçerlikte olan politik kavramlarını tanımak olanağı bulan Osmanlı aydını, Doğu'nun geriliği sorununa çözüm yolları aramış ve Fransız Devrimi'nin Avrupa'ya getirdiği özgürlük, eşitlik vb. gibi imkanları Batı üstünlüğünün ana etmeni olarak görmüştür. Edebiyat kanalıyla İmparatorluğa giren Fransız kültürü, bir yandan yeni bir biçim kazanan Türk edebiyatına romantik özellikler eklerken öte yandan Fransız Devrimi'nin arka planında yatan düşüncelerin Osmanlı kafasına sızmasında aracılık etmiştir. Tanzimat döneminde 1789 devriminin parolası olan özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi kavramlar bir kutsallık kazanmış ve bu akış içinde yetişen genç Osmanlı aydınları İmparatorluğu kurtaracak yolun eşitlik ve özgürlük yolu olduğu, bü-

(195) Bernard Lewis: *The Emergency of Modern Turkey*, s. 55.

tün kötülüklerin temelinde "mutlakiyet"in bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Özellikle Tanzimat döneminin sonlarına doğru, Abdülaziz zamanında beliren istibdat eğilimlerine karşı gelişen bu fikir akımının Yeni Osmanlılar adını taşıyan temsilcileri, orijinal bir politik görüşün değil, 18. yüzyıl Avrupasının liberal anlayışının sözcülüğünü yapmışlardır.[196] Bunlardan Şinasi, Reşit Paşa'ya yazdığı övgüde "Ettin bizi azad olmuş iken zulme esir" mısraıyla[197] Tanzimatın getirmek istediği yeni hukuk sistemini bir kurtuluşun belirtisi olarak alkışlamakta, Ali Suavi'yse Paris'te yayınlanan "Ulum" gazetesindeki makaleleriyle istibdatı şiddetle eleştirmekte ve halk egemenliğinden söz etmektedir. Ziya Paşa Osmanlı Devletinin çöküşünü önleyecek tedbirler arasında bir "Esas Teşkilat Kanunu"nun yapılması ve bir meclisin kurulması gereğine değinmekte[198], Montesquieu, J.J. Rousseau gibi Fransız Devriminin hazırlayıcısı olan düşünürlerin etkisiyle Namık Kemal, "Bir şartname-i esasi" olmadığı gerekçesiyle Gülhane Hattı'nı yetersiz bulmakta ve bunun ancak "hürriyeti efkar", "hakimiyeti ahali" ve "usulü meşveret" gibi temellere dayanması halinde bir "şartname-i esasi" özelliği taşıyabileceğini ileri sürmektedir.[199]

Oysa bir burjuva devrimi niteliği taşıyan 1789 Devrimi bir sosyo-ekonomik zorunluluğun sonucudur ve bir sosyal sınıfın, kapital olanaklarına sahip ama sosyal hakları kısıtlı burjuvaların ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Fransa'da belli bir sınıfın politik haklar elde etmek amacıyla ülküleştirdiği kavramlar, Batı'nın üstünlüğünü yönetim biçiminde bulan Yeni Osmanlılar ve daha sonra Genç Türklerce benimsenmiş, meşruti yönetim bütün sorunların çözüm yolu olarak belirlenmiştir.

Gerek Tanzimatın ilanıyla İmparatorluğa giren yeni kurum-

(196) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 119.
(197) Şinasi: *Müntehabatı Eşarım*.
(198) R. Okandan: a.g.y., s. 120.
(199) R. Okandan: a.g.y., s. 120.

ların geleneksel kurumları ortadan kaldıramayışının, kısaca ünlü Tanzimat ikiciliğinin, gerekse Meşrutiyet ülküsüne bel bağlayanların başarısızlıklarının nedenini, ülkede yerleştirilmek istenen kurumların sosyo - ekonomik temellerinin bulunmayışında aramalıdır. İlkece, tarımsal bir ekonomik temel üzerinde, değişmez bir dinsel hukukunun nitelendirdiği İmparatorluk, ekonomik niteliğini değiştiremediği için, şer'i kurumlarla yeni kurumlar arasında bir çatışmaya sahne olmuştur.

Gerçekten, Fransa'da özgürlük adına yapılan devrim, doğrudan doğruya bir halk hareketi niteliği taşıdığı halde Osmanlı İmparatorluğunda aynı doğrultudaki uğraşılar, halkın dışındaki bir yönetici kadronun, "elit"in gerçekleştirdiği bir hükümet darbesi olmaktan öteye geçememiştir. Örneğin I. Meşrutiyetin kurulmasında en önemli adım olan Abdülaziz'in hal'i bu türden bir olaydır.(200) Sultan Murat'ı tahta çıkaran bir grubun kararıyla meşruti bir yönetim vadeden II. Abdülhamit, Sultan Murat'ın yerine saltanat mevkiine geçirilmiştir.

Yine, Osmanlı İmparatorluğunda müslüman olmayanlara tanınacak hak ve ayrıcalıkları incelemek üzere İstanbul'da bir konferans yapıldığı sırada(201) 23 Aralık 1876'da ilan edilen ve kaynaklarını Fransa ve Belçika kanunlarında bulan "Kanun-u Esasi"(202) yeni bir dönemin, I. Meşrutiyetin başlangıcı olmuştur.

• *I. Meşrutiyet Dönemi*

Batı örneğinde bir anayasa olmaktan uzak(203), politik bir doktrin ve ideolojiden yoksun olan(204) Kanunu Esasi, geçerlik-

(200) Ahmet Bedevi Kuran: *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler* s. 14.
(201) R. Okandan: a.g.y., s. 206, 149.
(202) R. Okandan: a.g.y., s. 206, 149.
(203) T.Z. Tunaya: *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 44.

te olan politik sistemde köklü bir değişiklik doğurmamış ve üstün iktidar ve yetkilerin ulusa değil, "sülale-i al-i Osman'dan usulü kadimesi veçhile ekber evlada" özgü olduğunu kabul etmiştir.(205)

Öte yandan Padişahın ilanını bildirdiği Hattı Hümayununda belirtildiği gibi, "ahkamı şer'i şerife mutabık olan" 1293 Kanunu Esasi'si, Osmanlı Devleti'nde başlangıçtan beri egemen olan dinsel özelliği, yani Devletin teokratik karakterini ortadan kaldırmak bir yana, tersine bu özelliği onaylamıştır.

Laik bir devletin varlığını dile getirmekten uzak olan ve 11. maddesiyle devletin resmi dininin İslamlık olduğunu belirten (206) Kanunu Esasi'de, devlet yine teokratik özelliğini korumaktadır. Adı geçen maddede "dini islam"ın korunması gereğinden söz eden Kanunu Esasi'nin 7. maddesinde hükümdara "ahkamı şeriye"yi yürütme görevinin yüklendiği 27. maddesinde dinsel işleri yürütmekte görevli Şeyh ül İslamlığın devlet örgütünde yeraldığı 87. maddesinde adli yasama kurumlarının yanında şeri mahkemelerin tanındığı ve 64. maddesinde de islami ilkelere aykırı kanunları "red" yetkisinin Ayan Meclisi'ne verildiği görülmektedir.

Aynı Kanunu Esasi'nin üçüncü maddesindeki "Saltanatı Seniye-i Osmaniye Hilafeti kübrayı İslamiyeyi haiz olarak sülale-i al-i Osmandan usulü kadimesi vechile ekber evlada aittir" ve yine 4. maddesindeki "Zatı Hazreti Padişahi hasbel hilafe dini islamın hamisi ve bilcümle tebaai Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır" ifadesiyle ve padişahın adının hutbelerde anılacağını bildiren 7. maddesiyle(207) Osmanlı sultanlarının elinde sultanlıkla halifeliğin birleştiğini göstermektedir.(208) Öte yandan 1876 sistemine göre, seçimle kurulmuş bir organın, Mecli-

(204) R. Okandan: a.g.y., s. 148, 151.
(205) R. Okandan: a.g.y., s. 148, 151.
(206) S.M. Arsal: *Teokratik Devlet-Laik Devlet*, s. 93.
(207) R. Okandan: a.g.y., s. 155.
(208) S.M. Arsal: a.g.y., s. 93.

si Mebusan'ın yetkisi, seçime dayanmayan ve doğrudan doğruya padişahça atanan organlar, sadrazam ve heyeti vükela, Ayan Meclisi ve Şurayı Devlet'le sınırlandırılmıştır.(209) Ayrıca padişaha, meclisi zamanından önce dağıtabilmek ve istediği sürece ertelemek yetkisi verilmiştir.(210)

Kanunu Esasi "Devleti Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine hangi din ve mezhepte olursa olsun Osmanlı tabir olunur (Madde 8)" "Osmanlıların kaffesi huzuru kanunda ve ahvali diniye ve mezhebiye'den maada memleketin hukuk ve vezaifinde mütesavidir. (Madde 17)" hükümleriyle, bireyler arasındaki eşitlik ilkesini. "Osmanlıların kaffesi hürriyeti şahsiyetlerine malik ve aharın hukuku hürriyetine tecavüz etmemekle mükelleftir (madde 9)" ve "Hürriyeti şahsiye her türlü taarruzdan masundur, hiç kimse kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahaneyle mücazat olunamaz (maddè 10)" maddeleriyle kişisel özgürlüğü temellendirmek istemekle birlikte(211) bu hak ve özgürlükleri hukuksal yaptırımlara bağlamamış(212) ve tersine, I. Meşrutiyet dönemi gerçek bir "istibdat" dönemi olmuştur.(213)

18 Mart 1877'de toplanan 130 üyelik Meclis, 86 toplantı yaparak, 14 Mart 1878'de II. Abdülhamit tarafından olağanüstü durumlar ve halkın yetersizliği gerekçesiyle kapatılmıştır.(214)

Jön Türklerin ülküleri olan parlamento özleminin yoğunlaştığı I. Meşrutiyet döneminde Tanzimat'dan fazla bir ıslahat yapılamamıştır.

Batı'nın Aydınlanma Dönemi Felsefesinin Osmanlı İmparatorluğundaki uygulayıcıları olarak İmparatorluğu meşruti bir

(209) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 45.
(210) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 35.
(211) R. Okandan: a.g.y., s. 170-171, 172, 241.
(212) R. Okandan: a.g.y., s. 170-171, 172, 241.
(213) R. Okandan: a.g.y., s. 170-171, 172, 241.
(214) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 45, 46-66, 69.

yapıya ulaştırmak isteyen, bununla birlikte teokrasi çerçevesini aşamayan Genç Osmanlılar[215] I. Meşrutiyetin hazırlayıcısı olmuştur, öte yandan 31 yıllık istibdat döneminde, yurt dışında Abdülhamit'in şahsına ve rejimine karşı yoğun bir eyleme girişen Jön Türkler, II. Meşrutiyetin temellerini hazırlamışlardır.

Aralarında doktrin ortaklığı bulunmamakla birlikte Jön Türklerin görüşlerini iki ayrı "cemiyet" çevresinde örgütlenen iki kümede toplayabilmek mümkündür.[216]

Bunlardan biri, 1892 yılında Askeri Tıbbiye öğrencileri İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Kafkasyalı Memet Reşit, Baku'lu Hüseyinzade Ali ve Diyarbakır'lı İshak Sukutî'nin, "Ülkenin içinde bulunduğu felaketlerin temelini hükümetin yönetim sisteminde, ulusal geleceğin bir kişinin istek ve hevesine bağlı bulunmasında görerek kurdukları[217] ve yurt dışındaki temsilciliğini sonradan Ahmet Rıza'nın yürüttüğü[218] Türkiye'nin politik tarihinde önemli bir aşama olan "İttihat ve Terakki Cemiyeti"dir.

Diğeriyse, istibdat rejimini devirmek amacıyla yabancı ülkelerden mücadeleye girişen Jön Türklerin çabalarını daha verimli kılabilmek için, 1902'de Paris'de yapılan bir kongrenin ardından[219] Prens Sabahattin tarafından kurulan "Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyeti İdari Cemiyeti"dir.

Ahmet Rıza Bey'in liderliğini yaptığı "Terakki ve İttihat" Cemiyeti, Auguste Comte'un etkisiyle merkeziyetçi bir meşrutiyetin savunuculuğunu yapmıştır.[220]

Prens Sabahattin ise, "Science Sociale" (ilmi içtima) okulu

(215) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 45, 46-66, 69.
(216) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 45, 46-66, 69.
(217) Ahmet B. Kuran: *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 30.
(218) R. Okandan: *Amme Hukukumuzda İkinci Meşrutiyet Devri*, s. 7, 9.
(219) R. Okandan: *Amme Hukukumuzda İkinci Meşrutiyet Devri*, s. 7, 9.
(220) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 68-70.

nun etkisiyle merkez-dışıcılığa önem vererek, bölgesel yönetimin yerel hükümetlere bırakılmasını öngörmüştür.(221)

Ülkede büyük önem kazanan ve sorunların çözülebilmesi için Kanunu Esasi'nin geri gelmesi ve Meşrutiyetin yeniden kurulmasını zorunlu sayan ve askeri güçlerin de desteğini kazanan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Selânik merkezinin tehdidi (222) ve genel gerginlik II. Meşrutiyet veya "İlanı Hürriyet" adını alan bir dönemin başlamasına yolaçmıştır.

• *II. Meşrutiyet Dönemi*

"Rumeli Islahatı"nı konuşmak üzere "Düveli Muazzama"nın 1908 Haziranında Ravel'de toplanmalarının(223) ardından bizzat Abdülhamit'in Hattı Hümayunuyla 11 Temmuz 1908'de, II. Meşrutiyetin ilanıyla, 1876 Kanunu Esasi yeniden yürürlüğe girmiştir.(224)

1876 (1293) Kanunu Esasi'sinin, Meşruti yönetimle uzlaşamaz bir özellik taşımasına rağmen II. Meşrutiyetin ilanından sonra, adı geçen Kanunu Esasi kaldırılarak yeni bir Anayasa meydana getirilmiş değildir. 1293 Kanunu Esasi'si temel alınarak, hükümleri, Meşruti yönetimin yapısına uygun bir kılığa sokulmak ve ulusal egemenlik ilkesiyle az çok uzlaşabilmesi sağlanmak istenmiştir.(225)

Mebusan Meclisi tarafından yapılacak değişikliklerin temellerini belirlemek üzere kurulan komisyonun teklifleri 20

(221) Prens Sabahattin: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, s. 52-53.
(222) R. Okandan: a.g.y., s. 14-15.
(223) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 16.
(224) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.
(225) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

Nisan 1325 tarihli oturumdan itibaren görüşülerek kabul edilmiştir.(226) Bununla birlikte, kabul edilen teklifler Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik özelliğinde bir değişiklik doğurmamıştır.(227)

Devletin teokratik yapısını aynen koruyan ve doğrulayan 1325 değişikliğine göre de, bir yandan "Devleti Osmaniye'nin dini, İslamdır" şeklinde başlayan 11. maddeyle, devletin dinsel karakteri korunmuş ve öte yandan devletin başında bulunan hükümdarın "ruhani ve cismani" iki nitelik taşıdığı ve bunlara karşılık olan iki türlü yetkiye sahip olduğu, bu yetkileri kişiliğinde topladığı belirtilmiştir.

Gerçekten, Kanunu Esasi'nin değişen 3. maddesinin ilk fıkrası "Saltanatı Seniyeyi Osmaniye, Hilafeti kübrayı İslamiyeti haiz olarak sülale-i al-i Osmandan usulu kadimesi veçhile ekber evlada aittir", 4. maddesi "Zatı Hazreti Padişahi hasbet hilafe dini islamın hamisi ve bilcümle tebai Osmaniye'nin hükümdür ve Padişahıdır" hükümlerini koymakta, 5. maddesi "Zatı Hazreti Padişahi'nin nefsi hümayununa" bir kutsallık tanımakta, değişen 7. maddeyse hutbelerde adının anılacağını belirtmektedir. Ayrıca, Şeyhülislam'ın Padişah tarafından seçilerek atanacağını, "ahkamı şeriye"nin korunma ve yürütülmesiyle yükümlü bulunduğunu bildiren ve Şeyhülislam'ın Kabineye girmesini imkân alanında bulunduran Kanunu Esasi'nin 118. maddesi, kanunların meydana getirilmesinde "ahkamı fıkhiye"nin temel alınmasını öngörmektedir.(228)

1293 Kanunu Esasi'sinde II. Meşrutiyet'in yaptığı değişiklikler, Osmanlı Devletinin monarşik yapısında da bir değişiklik meydana getirememiştir. Devletin, hükümet biçimi olarak kendine özgü niteliği soyaçekimsel bir monarşi olmasıdır.

(226) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

(227) R. Okandan: *Anume Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

(228) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

Bununla birlikte, 3. madde gereği, Padişahın tahta çıkışında Kanunu Esasi hükümlerine uyacağına dair yemin etmekle yükümlü tutulması hükümdara tanınan yetkidir.[229] Öte yandan 5. madde gereği, "Nefsi hümayunu mukaddes ve gayri mesul olan Zatı Hazreti Padişahiye" verilen geniş yetkiler, Heyeti Vükela tarafından yürütüleceğinden[230] ve yürütme organı yasama organının denetimi altında bulunduğu ve ona karşı sorumlu olduğu için, ulus temsilcileri tarafından denetlenebilmiştir. Gerçekten, 1878 olayından alınan dersle Kanunu Esasi'de 1909 yılında yapılan değişikliğe göre, Heyeti Vükela Meclis tarafından kolayca düşürülebilmekte, buna karşılık yürütme organı (Padişah ve Heyeti Vükela) Meclisi Mebusan'ı daha güç koşullarla dağıtabilmektedir.[231] Bununla birlikte, kısa bir zamanda bir parti baskısı kuran "İttihat ve Terakki"nin Meclis'teki çoğunluğu içindeki çözülmelerin ve muhalefetin artması üzerine, meclis çoğunluğu karşısında yürütme organının ağırlığını sağlamak amacıyla[232], 1911 yılında, özellikle 35. maddenin değiştirilmesiyle, yürütme organının Meclisi daha kolay dağıtabilmesi yolunda bir tedbire başvurulmuş ve bu teklif büyük tartışmalara yolaçarak ancak 1914'de kabul edilebilmiştir.[233]

Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik yapısını değiştirmediği halde getirdiği yeniliklerle II. Meşrutiyetin, Şeriatın tepkisiyle karşılaşarak saldırıya uğraması uzun sürmemiştir.

Köklerini daha önceki dönemlerde bulan[234] ve Meşrutiyet'in en yaygın akımı olan[235] İslamcılığın yarattığı ortamda,

---

(229) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

(230) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 254, 293, 295, 296, 297, 303.

(231) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 47.

(232) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 37-38.

(233) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 47.

(234) R. Okandan: a.g.y., s. 457.

(235) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 73.

Padişahın etkisinde olan Mehmet Kamil Paşa kabinesinin düşürülmesinden sonra, şeriatın ortadan kalktığı ve din hükümlerinin uygulanmadığı gerekçesiyle 31 Mart (13 Nisan 1909) olayı doğmuştur.

İttihat ve Terakki'nin ordu ve yönetim kadrosundaki tasfiyeleri ve gazeteci Hasan Fehmi'nin öldürülmesinden doğan huzursuzluktan yararlanan İslamcılar,[236] özellikle İstanbul'daki avcı taburlarına propaganda yaparak, askeri birliklerin 31 Mart'da "şeriat isteriz" parolasıyla[237] ayaklanmalarına yolaçmışlardır. 31 Mart olayını hazırlayan ve onu Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtaracak bir devrim hareketi sayan çevrenin üyeleri "Volkan" gazetesinde toplanan ve olaydan sekiz gün önce "Beyanname"sini yayınlayan "İttihadı Muhammedi Fırkası"yla aksiyon alanı bulan İslamcılardır. Volkan başyazarı ve partinin kurucularından olan Derviş Vahdeti'nin önderliğinde [238] arka planı hazırlanan hareket, bir "şeytanlar devri" olan Meşrutiye'tin "şeriatın muhafızı" olması ve kanunların kaynağında "şeriatı Ahmediye"nin bulunması gerektiği[239] inancı ve "reisi Hazreti Muhammed Mustafa" olan[240] bir partiyle "Kur'an-ı Kerim'in, Şeriatı mutahhara'nın devamına gayret etmek"[241] ilkesi üzerine oturtulmuştur. Nedenleri kesinlikle bilinmeyen, ama gerici bir davranış olduğu açıkça belli olan ayaklanma[242] kabinenin istifasını ve Abdülhamid'in Şeri Şerif hükümlerinin uygulanmasına daha çok önem verileceği yolundaki İrade'sini sağlamıştır.[243] Şeriata uygun kanuni bir yönetim ve hükümet isteğinde bulunan ve İstanbul'a 11 gün hakim olan ayaklanma, Selanik'den hareket eden ve "Hareket or-

(236) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 124-125, 131, 118, 120-121.
(237) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 124-125, 131, 118, 120-121.
(238) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 124-125, 131, 118, 120-121.
(239) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 124-125, 131, 118, 120-121.
(240) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 271.
(241) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 123.
242) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 23-24.
243) R. Okandan: a.g.y., s. 282, 282-286, 344.

dusu" adını taşıyan üçüncü ordu tarafından bastırılarak II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle son bulmuştur.(244)

31 Mart olayından sonra, İttihat ve Terakki'nin politik durumu güçlenmiş ve hükümet yavaş yavaş bu partinin etki ve tekeline girmiştir.(245)

Nitelikçe bir gericilik hareketi olan 31 Mart olayının soysuzlaştırdığı İslamcılık akımı(246), II. Meşrutiyet düşüncesine egemen olan politik ve ideolojik akımlardan en etkilisi olmuştur.(247) Bu akım II. Meşrutiyet'te başlamamakla birlikte, olaylarla yoğrularak gerçek ve homojen bir adım niteliğini bu dönemde kazanmıştır.(248) İslamcı akımın savunduğu görüşler, geçmişte İslam uygarlığının, "vahşet ve bedeviyet halindeki bir kavmin" dünyanın en yüce İmparatorluklarından biri haline yükselmesini sağlamış olmasına dayandırılmıştır.(249) Bu bakımdan, İslamlığın temel ilkelerine dönüş, İslamcı düşünce akımının ana tezidir. Osmanlı İmparatorluğunun teokratik bir yapıya sahip oluşu, Padişah'ın aynı zamanda bütün Müslümanların Halifesi bulunuşu, Şeyhülislam'ın politik olaylara dinsel bir yükümlülük katan bir hükümet organı oluşuyla(250), yaygın bir etki ortamı bulan İslamcı akın, II. Meşrutiyet'in birçok politik olayını etkilemiştir.

Başlıca temsilciliğini Şeyhülislam Musa Kazım, Mahmut Esat gibi koyu şeriatçılarla, Mehmet Akif, M. Şemsettin, Sait Halim gibi daha eleştirici kişilerin yaptığı(251) İslamcı akım, "Sırat-ı Müstakim", "Sebülürreşad", "Mekatib ve Medaris",

(244) R. Okandan: a.g.y., s. 282, 282-286, 344.
(245) R. Okandan: a.g.y., s. 282, 282-286, 344.
(246) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 85.
(247) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 1, 19, 1-2.
(248) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 1, 19, 1-2.
(249) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 1, 19, 1-2.
(250) T.Z. Tunaya: *Hürriyetin İlanı*, s. 73.
(251) Peyami Safa: *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 57.

"Beyanül hak", "Livayı İslam", "Mahfel" gibi dergilerle geniş bir yayın çevresi bulmuştur.(252)

İslamcıların görüşlerini dile getirmeden önce, üzerinde ortaklaşa birleştikleri nokta, İslam dünyasının gerilemekte oluşudur. İslamlığın bu derece "saadete isal edici" niteliğine rağmen İslam toplumlarının gerileme nedenleri İslamlık ilkelerinden uzaklaşılarak yeniliklere karşı durulması ve Batı'nın Hıristiyanlık yüzünden, İslamlığın son kalesi Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki ağır baskılarıdır.(253)

Gerçekten, İslam ilkelerinden habersiz olan Müslümanların çoğunluğunun bilgisizlik ve adaleti, Osmanlı İmparatorluğunu uçuruma sürüklemekte, öte yandan kapitülasyonların yarattığı ekonomik tutsaklık, İmparatorluğu Batı karşısında her türlü haklarından yoksun bir ülke durumuna sokmaktadır."(254)

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı taklitçiliği yaparak benliğinden ve geleneklerinden uzaklaştığı kanısında olan İslamcı akım, İslamlığı kurtarmanın yolunu, gerçek anlamda İslamlığa dönmekte, İslamlaşmakta bulmuştur.(255) Başka bir deyimle İslamcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun geriliğinin, ana islami ilkelerden sapmadan ileri geldiğine inanmış ve bu sapmanın, İmparatorluğun esprisine yabancı olan Batı fikir ve kurumlarının kabulünden meydana geldiğini belirtmişlerdir.(256)

Örneğin Prens Mehmet Sait Halim'e göre, İslamın, din ve dünyayı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edildikte, İslamlaşmak, İslamın çeşitli sistemlerini "daima zaman ve muhitin ihtiyacına en muvafık bir surette tefsir" ve bunlara uymaktır. Yabancı düşünceleri benimsemekle İslamlaşılamayacağı kanısında olan Sait Halim Paşa, İslamlaşmanın, "siyasi olduğu kadar sosyal bütün hak ve vecibeleri, rejimi, hürriyet ve adaleti

(252) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 3-4, 5-6, 10-11, 12.
(253) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 3-4, 5-6, 10-11, 12.
(254) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 3-4, 5-6, 10-11, 12.
(255) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 3-4, 5-6, 10-11, 12.
(256) K. Karpat: a.g.y., s. 19-20.

İslami prensiplerden" çıkarmak olduğu görüşünü savunmuştur.(257)

İslamcı akım, İslamlığın modern sosyal ilkelerle uzlaşamayacağı, ulusu uygarlığa iletmek yerine eski kurallara geri götürdüğü ve bu bakımdan ilerlemeye engel olduğu görüşüne karşı, Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek İslamlığın değil, "esatiri hurafelerin, uydurulmuş bid'atlerin" geçerli olduğu iddiasıyla, İslamlığın "manii terakki" olmadığını ileri sürmüşlerdir.(258)

Örneğin M. Şemseddin'e göre, "İslamiyet terakkiye ve medeniyete mani olsaydı Bağdat'da, Semerkant'da, Şam'da, Endülüs'de, Kudüs'de, Kırvan'da, Mısır'da, İstanbul'da o kadar abidatı muhallide, o kadar mebani ve müessesatı medeniye, o derece eseri terakki görülmezdi."(259)

İslamcılara göre, politik ve sosyal hayatı düzenleyen kuralları her zaman ve her mekan için koymuş olan İslamlık, ilkece devrimci, yeniliğe açık ve akılcıdır. Bu bakımdan "manii terakki" değil, "amiri terakki" bir dindir.(260) Kısası, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluş yolu, islami ilkelere dönmektir. (261)

İslamlığın yalnız "uhrevi" değil, "dünyevi" bir din oluşundan hareket ederek İslamcılar, devletin başarılı olabilmesi için dinsel ilkelere dayanması gerektiği görüşünü savunmuşlar(262) ve İslamlığın politik doktrin niteliği üzerinde önemle durmuşlardır.

İslamlığın kamu hukukunu düzenleyen bir din oluşu ve bir devlet teorisine dayanması, İslamcıların dini, devletin kaçınılmaz dayanağı saymalarına yolaçmıştır. Bu bakımdan, İslamlığın ayrılmaz bir öğesi olan politik doktrin, her İslamcı görüşün temelinde yatan bir ilkedir. İslami kuralların belirlediği bu te-

(257) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 12, 13, 14.
(258) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 12, 13, 14.
(259) P. Safa: a.g.y., s. 58.
(260) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.
(261) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.

okratik devlet tipi, İslamlığın ayrılmaz bir parçası olduğundan II. Meşrutiyet'ten günümüze kadar beliren din akımlarına açık veya kapalı bir şekilde rengini veren özellik şeriata dayanan bir Devlet anlayışı olmuştur. İslamlığın "dünyevi" bir din oluşu ve değişmez bir hukuk sistemi özelliği taşıması, bir yandan İslamcıların şeriata dayanan bir Devlet özlemi duymalarına, öte yandan sürekli değişmeler karşısında belli sistemin savunucusu olmaları bakımından gelenekçi, tutucu ve gerici olmalarına yol açmıştır. Bu bakımdan, ne kadar inanç alanında kalmak iddiasında olursa olsun, bir İslamcı görüşün şeriatçı olması, Devleti teokratik bir temele dayandırmak istemesi kaçınılmazdır.

Gerçekten İslamcılar, "İslam dininin saadeti dünyeviye ve uhreviye'yi mutazamının kavanini mahsusa olarak irsal buyurulduğu" görüşüyle, İslam Devletinin dine dayandığı, şeriata bağlı olduğu ve din - devlet ayrılığının söz konusu olamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan, örneğin Ömer Rıza, "mütareke" yıllarında, "Dini, devletten ayırmak hainçe bir teşebbüstür" ifadesiyle[263] İslamcı akımın görüşünü özetlemiştir. Bunun sonucu olarak "İslamda şekli hükümet teokratiktir" diyen İslamcılar, "şeriat bizzat hükümeti emreder" ve "Hükümet esasen vecaibi akliyeden olmakla beraber, vecaibi şeriyeden bulunduğu da diyaneti mukaddese-i Ahmediye tarafından kemali ehemmiyetle kabul ve tasdik buyurulmuştur"[264] görüşüyle teokratik bir devletin İslamlığın kaçınılmaz bir sonucu olduğunu belirtmişlerdir. Bu yüzden İslamcılar için Devlet, iktidarını Tanrı'dan (Şarii Azam) alan teokratik bir devlettir.[265] Egemenliğin temelini kutsal bir kaynağa geri götüren bu anlayış, "icrayı adli emreden" ve "meşveret (danışma)" yolunu öngören İslamlığın[266] egemenlik hakkını kısıtladığı kanısın-

(262) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.
(263) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.
(264) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.
(265) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.
(266) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 14-15, 18, 22, 25, 26, 27, 31-32.

dadır.

Kısaca özetlersek, teokratik bir devlet anlayışını dile getiren ve bütünüyle dinsel temellere dayanan İslamcılık akımı, Osmanlı Devletinin çöküş nedenini, İslami ilkelerden uzaklaşılmış olmasında, Batı'nın taklidinde aramıştır. Bu yüzden Osmanlı Devletinin kurtuluşu, ancak dünyevi işlerle de ilgili ilkeler getirmiş olan İslamlığın temellerine geri gitmek ve bunları geçerli kılmak ve Devletin yapısını bu ilkelere uygun olarak "ıslah" etmek, tek kelimeyle İslamlaşmakla mümkündür.(267)

İslamın politik hukuk ve ahlâk ilkelerine dönüşü öğütleyen İslamcı görüşün, yandaşları başlangıçta "şekli meşrutiyet'in en parlak misali olan meşveret"in gerekliliği kanısıyla II. Meşrutiyet'den yana olmuşlarsa da(268), sonraları Meşrutiyet'in, taklitçi bir anlayışla, kurtuluşu Avrupa kurumlarında araması ve "cemaat" ilkesini yani "ittihad-ı İslam"ı gerçekleştirememiş olması yönünden karşısına çıkmışlardır.

Gerçekten İslamcılara göre, İslami ilkelere uygun olan Meşrutiyet'in başarısızlığı, yönetimin İslamlığa aykırılığında, yabancı kurum ve anlayışların ülkeye aktarılmasıyla yetinilmiş olmasında aranmalıdır.

İslamcı akım, Meşrutiyet'in olumlu sonuçlar doğuramamasının nedenlerinden birini de, ülkede sosyal birlik ve dayanışmanın sağlanamayışında bulmuş ve sosyal ve politik bütünlüğün sağlanmasını din birliğinde aramıştır. 19. yüzyılda Avrupa'da gelişen ve 20. yüzyılda Doğu dünyasına giren milliyet akımını ve Müslüman olmayan öğelerin tepkisine yolaçacağını hesaba katmadan, panizlamizm, "ittihadı İslam" görüşünü savunmuşlardır.(269)

II. Meşrutiyet'in Batıcılık ve Türkçülük gibi diğer fikir

(267) R. Okandan: *Amme Hukukumuzun Ana Hatları*, s. 457.
(268) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 53-55.
(269) R. Okandan: a.g.y., s. 458-459.

akımları karşısında İslamcılar olumsuz bir tavır almışlardır. Örneğin "ahlâk ve maneviyat" bakımından Doğu'dan geri olan Batı'dan ancak teknik olanakların aktarılabileceği görüşüyle, [270] Batı kültürünün de alınabileceği kanısında olan "Garpçı"lara karşı çıkmış, bütün Müslümanların kardeş olduğu, "kavmiyet davası" güldülmemesi ve Türkçülüğün cemaat kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle "Türkçü"lere tepki göstermişlerdir.

Gerçekten İslamcılar, bir yandan Batılılaşma hareketlerinin çeşitli sonuçlarına saldırmışlardır. Kadınlar nörtünmesinin dinsel kanun gereği olduğu (Ahmet Naim) çok karılılığın zorunluğu (Aksekili Ahmet Hamdi), Tiyatronun ahlâksızlık yuvası olduğu ve İslam Dininin kumar gibi, sigortayı da kabul etmediği (Mustafa Sabri)[271], vb. gibi sloganlarla tepkilerini dile getirmişlerdir.

Öte yandan, "her kavmin kendi başına hareketi İslam için bir felakettir (Aksekili Ahmet Hamdi)", Müslümanlıkta anasır mı olurmuş? Ne gezer? - Fikri kavmiyeti telin ediyor "Peygamber (Mehmet Akif)" görüşüyle kavmiyet akımına karşı çıkarak İslam Birliği ilkesini savunmuşlardır. Bu bakımdan Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarında, Müslüman ulusların Osmanlı Devletine karşı tutumları, İslam Birliğini ülkü edinen İslamcılara ağır bir darbe olmuştur.

Başlangıçta özellikle "Sırat-ı Müstakim" sayfalarında övülen İttihat ve Terakki'nin, Şeyhülislamlık'la Adliye Nezareti arasında bir görev bölümü yaparak Şeyhülislam'a yalnız dini işleri bırakması, yargı alanındaki yetkilerini alarak Şeriye Mahkemelerini de bütünüyle Adliye Nezaretine bağlaması, kısmi bir laikliğe yolaçtığından İslamcıların ağır eleştirilerine yolaçmıştır.[272]

---

(270) T.Z. Tunaya: *Batılılaşma Hareketleri*, s. 83.
(271) H.Z. Ülken: *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 310-312.
(272) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 108-109, 114-116.

Osmanlı Devletinin kurtuluşunu İslamcı ilkelerin ve şeriatın tam uygulanmasına bağlamış olan çevreler, çeşitli dernek ve partiler şeklinde örgütlenmiştir. Örneğin bunlar arasında, 31 Mart olayıyla politik hayata katılan "Cemiyeti İlmiye-i İslamiye", İslam dinini yaymak amacında olan "El İslam Cemiyeti", 31 Mart'ın ağırlık merkezi olan "İttihadı Muhammedi Fırkası", 1919 yılında kurulmuş bulunan "Tealiı-i İslam Cemiyeti", 1921'de kurulan "Tariki Salah Cemiyeti" sayılabilir.(273)

Öte yandan 1911 yılının, muhalefetini kendisinde toplamış olan "Hürriyet ve İtilaf Fırkası"(274) bir "ittihatçılık" saydığı Kurtuluş Savaşına karşı çıkmış, örneğin Şeyhülislam Dürrizade 11 Mayıs 1336'da (1920) Anadolu Hareketi liderlerinin "Kuvayı Milliye" adı altında Anayasayı çiğneyerek "fitne ve fesat çıkaran haydutlar" olarak Şeriata göre idam edilebileceklerini ilan etmiştir.(275)

Yalnız bir ulusal bağımsızlık savaşı değil, aynı zamanda sosyal ve politik değişmelerin hareket noktası olan Kurtuluş Savaşı, teokratik İstanbul Hükümetinin olduğu kadar, İslamcı cephenin de saldırılarına uğramıştır.

Kurtuluş Savaşı'na Dürrizade'nin idam fetvasıyla karşı çıkmakla yetinmeyen İstanbul Hükümeti ve şeriatçılar, 1920'de Anzavur'un kişiliğinde "Balıkesir'de milli cephelerimizi arkadan vurmak"(276) amacıyla silahlı müdahaleye de girişmişlerdir. Anzavur'un İstanbul'a çağrılarak, Saray'dan Biga ve Bandırma yöresinin 'Kuvayı Milliye"den temizlenmesi için "Kuvayı Muhammediye" komutanı olarak Biga'ya gönderilmesi(277), Anadolu'daki ulusal direnmenin karşısında şeriatçıların Muhammediye cephesi şeklinde örgütlendiklerini göstermektedir.

(273) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 108-109, 114-116.
(274) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 338.
(275) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 110-112.
(276) Atatürk: *Nutuk*, cilt I, s. 392.
(277) Zühtü Güven: *Anzavur İsyanı*.

Ulusların kendi kaderlerini kendileri belirledikleri bir tarihi dönemde hükümetlerin de ulusal iradeye bağlı olmaları ve bu yüzden Hükümet'in "Milli Meclis"i hemen toplantıya çağırması gerektiği sonucuna varan[278] Erzurum Kongresi ve Hukuku Milliye ve Menafii Osmaniyeyi müdafaa kararıyla sonuçlanan Sivas Kongresi'nin[279] öngördüğü Büyük Millet Meclisi Hükümetinin, ulusal egemenlik ilkesiyle bağdaşmayan kurumlara karşı olacağı şüphesizdir.

• *Cumhuriyet Dönemi*

Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti her türden saltanatı ve teokrasiyi reddeden bir Devlet ve Hükümet sistemi olarak belirmiştir. Meşrutiyet döneminde Türkçülerin ülküsünün gerçekleşmesi anlamına gelen Türk Devrimi sürekli olarak tutucuların ve "İlmiye Sınıfı"na bağlı bir çevrenin tepkisiyle karşılaşmıştır.

Teokratik mónarşiden, Laik Cumhuriyet'e, ulusal egemenlik aracılığıyla geçilmiştir.

Devrimci tutum ilk olarak 1921 Teşkilatı Esasiye Tanunu'nun gerçekleşmesinde belirmiş ve "Hakimiyet bila kaydü şart Milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir" diyen 1. maddeyle ulusal egemenlik ilkesi benimsenmiştir.[280] Bu madde bir devrim mantığının hareket noktası olmuş ve Devrim'le bağdaşmayan kurumlar bu ilkeyle giderilmiştir.[281]

Bununla birlikte egemenliği bütünüyle ulusa dayandıran bu türlü bir Anayasa, egemenlik kaynağını Tanrıdan alan teokra-

(278) Sabahattin Selek: *Anadolu İhtilali*, s. 228.
(279) Vehbi Cem Aşkun: *Sivas Kongresi*, s. 151.
(280) 7 Şubat 1337, *Teşkilat Esasiye Kanunu*.
(281) T.Z. Tunaya: *İslamcılık*, s. 147-149.

tik "saltanat"ı hukuksal bir varlık olarak tanımak zorunda kalmıştır. Anayasa, "Büyük Millet Meclisi, hilafet ve saltanatın, vatan ve milletin ihtilas ve istiklalinden ibaret olan gayesinin husulüne kadar şeriati atiye dairesinde müstemirren inikat eder" şeklindeki, 1920 tarihli Nisabı Müzakere Kanunu'nun 1. maddesine atıf yaparak amacını belirlemiştir.(282)

İktidarı iki karşıt kaynağa dayanan millet ve saltanatın ortaklaşa korunması isteğinin doğurduğu paradoks, saltanatın kaldırılarak, ulusal egemenliğin gerçek anlamda sağlanmasıyla giderilmiştir. Saltanatın kaldırılması, İslami ilkelere göre tek elde toplanmış olan politik ve dinsel otoritenin ayrılmasını sağlamak bakımından laiklik yolunda önemli bir adım olmuştur.

Kurtuluş Savaşı'nın başarıyla sonuçlanması üzerine, Batı Devletlerinin barış konferansına İstanbul ve Ankara hükümetlerini ayrı ayrı çağırması ve İstanbul Hükümetinin son Sadrazamı Tevfik Paşa'nın, T.B.M.M. Reisi Mustafa Kemal'e telgraf çekerek "Selameti milliyemize mütealik mevaddi mühimmenin evvelce beynimizde müzakere ve tesbiti" isteğinde bulunması, saltanatın kaldırılması ihtiyacını doğurmuştur. Sultana bağlı İstanbul Hükümetinin hukuksal bir varlık olarak tanınması tehlikesine karşı, Gazi'nin "vukuu karib olan konferansta, Türkiye Devleti yalnız ve ancak Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti tarafından temsil olunur", şeklindeki cevabı, İstanbul Hükümetinin hukuk dayanağını reddetmiştir.

Tevfik Paşa'nın inadı üzerine, fiilen ortadan kalkmış olan Saltanat'ın hukukça da "ilga"sı amacıyla konu Meclis'e getirilmiştir. Geçici tedbirlerle sorunu çözümlemek isteyenlerin yanında, içinde Mustafa Kemal'in de bulunduğu 80 kişilik bir mebus grubunun verdiği "takrir"le iş kökten çözümlenmek istenmiştir. Takrir'in Meclis'in karar altına almasını istediği altı

(282) Çetin Özek: *Türkiye'de Gerici Akımlar*, s. 18.

nokta şunlardır:

a) Osmanlı İmparatorluğu, otokrasi sistemiyle birlikte tarihe karışmıştır.

b) Türkiye Devleti adıyla genç, dinç, Milli Halk Hükümeti temelleri üzerinde B.M.M. Hükümeti ortaya çıkmıştır.

c) Çökmüş Osmanlı İmparatorluğu yerine geçen yeni Türkiye Hükümeti, onun ulusal sınırları içinde biricik varisidir.

d) Teşkilatı Esasiye Kanunu ile egemenlik hakları ulusa verildiğinden, İstanbul'daki Padişahlık tarihe gömülmüştür.

e) İstanbul'da "meşru" bir hükümet olmayıp, İstanbul ve çevresi de B.M.M.'ne aittir.

f) Türkiye Hükümeti hakkı "meşru" olan Makamı Hilafeti tutsak bulunduğu yabancılar elinden kurtaracaktır.

1-11-1338 tarihli oturumda, Rıza Nur ve arkadaşları İslamcıların hilafetin güvenliği konusunda gösterdikleri aşırı titizlik üzerine, takrirlerinin 6. maddesini, "Hilafet Hanedanı a-li Osman'a aittir. Türkiye Devleti makamı Hilafetin istinatgahıdır" şeklinde değiştirmek zorunda kalmışlardır.(283) Gerçekten saltanatın kaldırılması konusundaki görüşmelerin başlamasıyla, Saltanatla Hilafetin ayrılıp ayrılamayacağı sorunu ortaya çıkmıştır. "İslamiyetin hükümeti emretmesi" yüzünden saltanatın kalkmasıyla hilafetin de iktidardan yoksun kalacağı sorunu, Osmanlı Hanedanına ait olan Halifeliğin dayanağının Türkiye Devleti olduğu görüşüyle çözülmüş ve Meclis Hükümeti sistemi ile devam eden bir teokrasiye yer verilmiştir.(284) Bu arada saltanatla hilafetin ayrılamayacağı kuşkusunu gidermek üzere Atatürk, 1-10-1922 tarihli konuşmasıyla, tarihsel belgelerle Türk Devletinin Hilafetten ayrılabileceği ve saltanatın kalkmasıyla hilafetin yok olmayacağı ve yalnız, ulusun sultanın yerini alacağı görüşünü savunmuştur.(285)

(283) Çetin Özek: a.g.y., s. 31.
(284) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 150-153.
(285) Çetin Özek: a.g.y., s. 32-33, 34.

Takrir, Encümende görüşüldükten sonra oya konulmuş, "Reisi sani" Adnan Bey "ittifak"la kabul edildiğini bildirmiş, bununla birlikte Lazistan Mebbusu Ziya Hurşit "Ben muhalifim, binaenaleyh, ittifakla değil ekseriyetle kabul edilmiştir" sözleriyle saltanatın kaldırılmasına muhalif kalmıştır. Böylelikle B.M.M. Hükümeti, hukuksal bir nitelik kazanmış(286) "Padişahın başından alınan taç, milletin başına geçirilmiştir."(287)

Türk Devriminin ikinci aşaması Cumhuriyet rejimidir. Ulusal egemenlik ilkesinin kaçınılmaz sonucu olan ve zaten "bilfiil vaki olan bir hali tesbit ederek meşkukiyeti izale eyleyen" Cumhuriyet rejimi, Rauf (Orbay) Bey'in zamansız buluşuna, bazı çevrelerde, "paçavra" olarak adlandırılmasına rağmen 29 Ekim 1923'de Meclisin 286 üyesinden 158'inin oyuyla kabul ve ilan edilmiştir.(288)

Saltanatın kaldırılması, dinsel ve politik otoritenin ayrılmasına yol açmış ve yarı teokratik bir özellik kazanan Devlet'in dinsel niteliğini ortadan kaldıramamıştır. Laiklik alanında bu önemli adım, Hilafetin kaldırılmasıyla atılmıştır.

18-11-1922 tarihli oturumda, B.M.M.'nde "Zatı Şahane"nin "vaziyeti hazıra neticesinde hürriyet ve hayatını tehlikede gördüğünden bütün İslamların halifesi sıfatıyla" İngilizlere sığındığını bildiren "Beyanname"nin okunması, Şeriye Vekili Vehbi Efendi'nin Vahidettin'in hal'i ve yeni bir halife seçilmesi yolunda fetvasına yolaçmıştır. Bitlis Mebusu Yusuf Ziya Bey'in islami otoritenin ulusal otoriteye üstünlüğünü ileri sürmesine rağmen, Gazi Mustafa Kemal'in "Fetva behemmahal Meclis-i Ali'nin reyine vaz edilmelidir" cevabıyla fetva oylanarak kabul edilmiş ve dinsel buyruğun ulusal otoriteye bağlı olduğu ortaya çıkmıştır.

---

(286) Çetin Özek: a.g.y., s. 32-33, 34.
(287) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 157, 159-160.
(288) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 157, 159-160.

Halife seçilen Abdülmecit'in, bağlı olması gereken koşullara aykırı davranması, teokratik bir yönetimden yana[289] ve Atatürk kadrosuna karşı olan[290] Kazım Karabekir, Rauf Bey, Ali Fuat Cebesoy ve Hüseyin Cahit gibi kimselerce ziyaret edilmesi, laik Cumhuriyet için sakıncalı bir ortam doğurmuştur.

İstanbul basınının Halife'yi desteklemesi yanında[291] Halifeliğin ilgasıyla son bulan krize yolaçan, Hindistan Müslümanlarının hilafetle ilgilenmesi olmuştur. 24 Kasım 1923'de üç ana İstanbul gazetesi, iki seçkin Hint Müslüman lideri Ağa Han'la Emir Ali'nin imzaladığı, İsmet Paşa'ya gelen bir mektubun metnini yayınlamıştır.[292] Adı geçen liderler, Halifeliğin Sultanlıktan ayrılmasının Müslümanlar için Halifeliğin önemini artırdığını belirtmiş ve Türk Hükümetinden "Hilafet ve imamet"e, müslüman ulusların güven ve saygısına değer bir yer verilmesini dilemişlerdir.[293]

Mustafa Kemal, "Hayatı dahiliye ve bilhassa hayatı haricîyesiyle ecdadı padişahların mesleğini muakkip görünmekte" olan Halife'nin "hiçbir mana ve hikmeti mevcudiyeti" olmadığı ve Cumhuriyetin "safsatalarla, mevcudiyetini, istiklalini tehlikeye maruz bırakamayacağı düşüncesiyle Halifeliği ve Şeriye ve Evkaf Vekaletini kaldırma yoluna gitmiştir.

"Hilafetin ilgasına dair kanun teklifi", Meclise, "Türkiye Cumhuriyeti dahilinde Makamı Hilafetin vücudu Türkiye'yi dahili, harici siyasetinde iki başlı olmaktan kurtaramadı", "Hilafet evaili islamda hükümet mana ve vazifesinde ihdas edilmiş olduğundan, dünyevi ve uhrevi bilcümle vezaifi müteveccihey ifa ile mükellef olan zamanı hazır hükümeti islamiyenin yanında ayrıca bir hilafetin sebebi mevcudiyeti yoktur" gerekçesiyle

(289) Çetin Özek: a.g.y., s. 40.
(290) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 163.
(291) Çetin Özek: a.g.y., s. 40.
(292) B. Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*, s. 258.
(293) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 161.

sunulmuştur.[294]

Örneğin Isparta mebusu Hafız İbrahim ve çevresinden "Hükümetin dini islamdır. O vekalet (şeriye) bakidir." şeklinde gelen karşı koymalara rağmen, Başvekil İsmet Paşa'nın bir yandan "Halifenin bütün nüfuzunu kullanarak milletin varlığı aleyhine hareket ettiği", öte yandan halifeliğin varlığının "bütün müslüman milletlerin istiklalini" sakatladığı yolundaki konuşmasından sonra 4 Mart 1924'de Hilafet kaldırılmıştır. Halifeliğe son veren Kanunun 1. maddesi "Halife hal edilmiştir. Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan Hilafet makamı mülgadır" şeklindedir.[295] Hilafetle birlikte, Şeriye ve Evkaf Vekaleti de kaldırılarak "itikadat ve ibadata dair bütün ahkam ve mesalihinin tedviri ve müessesatı diniye'nin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiş"[296] ve Tevhidi Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir.

Böylece teokratik karakterinden sıyrılan Türk Devleti, Laiklik yolunda devrimci adımını atmıştır. Türk Devriminin laiklik alanındaki bu gelişmeleri, islamcı çevrelerin tepkisine yolaçmakta gecikmemiştir. Şeyh ve Hocalarda kişileşen bu tepki, Askeri Hoca'nın Silifke'de bir nümayiş düzenlemesi ve Bursa Reşadiye ve Adapazarı'nda benzer olaylarla açığa çıkmıştır.[297]

Bu ortam içinde, 1924 sonlarında, Rauf Bey, Ali Fuat Paşa ve Batılılaşma hareketlerini eleştiren Kazım Karabekir Paşa vb.'nın elinde "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası" kurulmuştur. Halkçılardan daha tutucu olan bu parti üyeleri, programlarının 6. maddesinde "Fıkra, efkar ve itikadı diniyeye hürmetkârdır" ilkesini getirmiş[298] ve Halk Fırkasıyla sıkı bir çe-

(294) K. Arıburnu: *Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar.*
(295) K. Arıburnu: *Milli Mücadele ve İnkılaplarla İlgili Kanunlar.*
(296) Çetin Özek: a.g.y., s. 42.
(297) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 167.
(298) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 617.

kişmeye girişmiştir.

Bu arada Şubat 1925'de, Doğu illerinde bir Kürt ayaklanması çıkmış ve Başvekil Fethi Bey'in Terakkiperver Fırka mensuplarından bazılarının "irticai istismar" edici eylemlerde bulunduğunu belirtmesinden sonra Fırka, İcra Vekilleri Heyeti kararıyla kapatılmıştır. Terakkiperver Fırka'nın kapatılmasına yolaçan isyan 13 Şubat 1925'de Nakşibendi Tarikatından Şeyh Sait'in liderliğinde Piran köyünde (Bingöl)[299] bağımsız bir Kürdistan kurmak ve Halifeliği getirmek amacıyla[300] patlak vermiş, "üzerinde muhtelif mukaddesat yazılı birçok bayraklarla efkarı teşvik ederek"[301] oldukça büyümüş ve ciddi bir askeri hareketle bastırılmıştır.

İlerde ayrıntılı bir şekilde görüleceği gibi, Cumhuriyetin kısa tarihi içinde Terakkiperver Fırka'yla başlayan çok partili hayat denemeleri, Devrime karşı olan bir çevreye verilen tavizler yüzünden başta laiklik olmak üzere Cumhuriyetin getirdiği ilkelerin tepki görmesi ve saldırılara uğramasına yol açmıştır.

Türk devriminin amacı, modern bir toplumun kurulması olmuştur. Bu devrim çok yönlüdür ve kişilerin günlük yaşamalarını da kapsamına almaktadır. Bu amaca ulaşmak üzere Türk Devrimi, dinsel bir nitelik taşıyan tutucu çevreler ve özellikle "İlmiye sınıfı"yla çatışmak zorunda kalmıştır. Batılılaşma düşmanlığı şeklinde beliren bu akımın tezi, bir yandan Batı uygarlığının hıristiyanlık ürünü olduğu ve bu uygarlığın kabulüyle dinin elden gideceği, öte yandan Batılılaşmanın, birtakım kötülüklerin Türk toplumuna girmesi anlamına geldiği görüşünde özetlenebilir.

Ziya ve Raif Hoca'larla Meclis'de de temsilci bulan İslamcı akım, "Tesettürü Şeri" adlı broşüründe Türk kadınını Orta Çağ karanlıklarına gömmek isteyen İskilipli Atıf Hoca'yla aşı-

(299) Behçet Cemali: *Şeyh Sait İsyanı*, s. 23.
(300) K. Karpat: *Turkey Politics*, s. 46.
(301) *İnönü'nün Söylev ve Demeçleri*, s. 130, 7 Nisan 1341 tarihli konuşma.

rı bir özellik kazanmıştır.[302]

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki her yenilik hareketine karşı çıkan ve onu soysuzlaştıran İslamcı akımın bir devamı niteliğinde olan bu akım, 28 Kasım 1925'de Şapka Kanununun kabulünden sonra Ülke'de büyük bir anarşi ortamı yaratmıştır. Türk Devriminin önderi Atatürk'ün "Türkiye Cumhuriyeti halkı, fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğunu ispat ve izhar etmek mecburiyetindedir. Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir"[303] sözleriyle açtığı kampanya, "Serpuş"un "Türkler ile sair medeni ve asri devletler arasında bir alameti farika olduğu"[304] gerekçesiyle Şapka Kanunu tasarısı hazırlamış ve Bursa Mebusu Nurettin Paşa'nın "Teşkilatı Esasiye Kanununa tearuz ettiği"[305] iddialarına rağmen Kanun kabul edilmiştir.

Zorla şapka giyileceği, kadınların çarşaflarını açacağı yolundaki propaganda sonunda, 25 Kasım 1925'de Rize'de silahlı bir köylü hareketi olmuş, daha sonra Erzurum'da hocalarla halk yürüyüşe geçmiş, Maraş'da Camii Kebir'den çıkan kışkırtıcılar "şapka giymeyeceğiz" sloganıyla gösteri yapmışlar, Çerkeş'de cami kapısına beyannameler yapıştırılmıştır.

Genişlemeğe başlayan hareketler bastırılarak, "İstiklâl Mahkemesi" kurulmuş ve içlerinde Atıf Hoca'nın da bulunduğu birçok kimse idam edilmiştir.[306]

Yoğun irtica olaylarından sonra, islamcı çevrenin kontrol altına alındığı bir dönemde, Türk Devriminin temel ideolojisi olan laikliğin gerçekleştirilmesi yolunda önemli adımlar atılmıştır. Laikliğin gelişmesi, Cumhuriyet Halk Fırkası progra-

---

(302) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 170-171.
(303) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, cilt II, s. 210.
(304) K. Arıburnu: a.g.y., s. 181, 182-183.
(305) K. Arıburnu: a.g.y., s. 181, 182-183.
(306) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 178.

mındaki gelişmeye paraleldir. 1923 Genel seçimine, Fırkanın, beyannamesinde, teokratik bir kurum olan Halifeliğin İslam Milletleri arasında en yüksek bir makam olduğunu belirterek girmesine rağmen[307] T.B.M.M.'nin 2. döneminde, önemli kararlar alması, laiklik ilkesinin gerçekleşmesine ortam hazırlanmıştır. Türkiye'nin gerçek anlamda laikleşmesi 1928 yılına rastlamıştır. Gerçekten, henüz bazı dinsel ilkeleri içine alan ve 2. maddesinde "Türkiye Devletinin dini, İslam dinidir" diyen 1924 Teşkilatı Esasiye Kanununun adı geçen maddesiyle, 26. maddedeki Meclisin görevleri arasında sayılan "Ahkamı Şeriye'nin tenfizi yürütülmesi)" kısmının çıkarılmasıyla ve Meclis yeminlerinin laikleştirilmesiyle 14 Nisan 1928'de laiklik kanunlaştırılmıştır.[308] Malatya Mebusu İsmet (Paşa) ve 121 arkadaşının tadil teklifinde gerekçe, ulusal egemenliğin gerçekleşmesini sağlayan en ileri devlet şeklinin laik ve demokratik Cumhuriyet olduğu ve bu bakımdan laik devlet ilkesine aykırı "fıkra"ların Anayasa'dan çıkarılması gerektiği şeklinde belirlenmiştir. Gerekçeye göre, din devlet ayrılığı, dinsizliğin desteklenmesi değil, dinin yöneticiler elinde alet olmaktan kurtarılmasıdır.[309]

Laiklik, Cumhuriyet Halk Partisinin 1931'deki Kurultayında altı ok arasına girmiştir.

Türkiye'de laiklik ilkesi, pratikte, dini kamu hizmeti olarak benimseyen Devletin dini kötü kullanımlardan korumak ve dinsel çevrelerin politik ve sosyal baskısını önlemek amacıyla din işlerinin kontrol altında tutulması şeklinde belirmiştir.[310]

1921 yılında C.H.P. Kurultayında kabul edilen "Devletçilik, Cumhuriyetçilik, Halkçılık, Laiklik, Milliyetçilik ve İnkılapçılık" ilkeleri 1935 yılındaki Kurultay sonunda ulusal bir

(307) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 580-581.
(308) Arıburnu: *1222 no. 14.4.1928 tarihli kanun*, s. 71.
(309) Çetin Özek: a.g.y., s. 49.
(310) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanları*, s. 182-183.

ideoloji niteliği kazanmış ve gerek program, gerekse örgüt yönünden devlet ve parti kaynaştırılmıştır.[311] Bu bakımdan 1937 yılında, İsmet İnönü ve 153 arkadaşının getirdiği teklifin 315 sayıyla kanunlaşmasıyla, altı temel ilke Anayasa'nın 2. maddesine sokulmuştu[312] ve böylece laiklik bir ana ideoloji haline getirilmiştir. Teşkilatı Esasiye Encümeni Mazbatasında, Anayasaya sokulan kuralların "Türk Devletinin şekliyle beraber doğuş tarzının ve kuruluşunda hakim olan ve fiiliyat sahasında şimdiye kadar inkişaf eden umdelerden" ibaret olduğu belirtilmiş, laikliğin amacı, "Biz diyoruz ki dinler vicdanlarda ve mabetlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız" sözleriyle açıklanmıştır.[313]

Diğer beş ilkeyle birlikte laikliğin, aykırı davranışlara karşı korunması amacıyla "laikliğin nakızı olan klerikallik ve inkılapçılığın nakızı olan irtica lehinde hiçbir faaliyet yapılamayacaktır" görüşüyle, Anayasa'nın 103. maddesiyle hükmün savsaklanmaması, Ceza Kanunu'nun 146 maddesiyle aykırı davranışların önlenmesi sağlanmak istenmiştir.

Türk Devriminin gerçekleşmesi yolunda atılmış en güçlü ve önemli bir adım olan ve Meclis'ce "Türkün ve istikbalinin sigortası" sayılan laiklik[314], çok partili dönemin başlamasıyla tehlikeye girmekten kurtulamamış ve laikliğin yeni yorumları bu yüce ilkeyi sakatlama yoluna girmiştir.

Gerçekten çok partili döneme girene kadar, dinci çevreler ve tutucu aydınlar, devrim temelleri ve laiklik ilkelerine sürekli bir tepki gösterememiş olmakla birlikte, İslam dini ve teokratik devleti savunma amacını güden Devrim karşıtı hareketlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Bu olayın Serbest Fırka'nın kurulu-

(311) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 570.
(312) K. Arıburnu: *3115 sayılı kanun*, s. 85.
(313) Çetin Özek: a.g.y., s. 52-53, 57.
(314) Çetin Özek: a.g.y., s. 52-53, 57.

şundan hemen sonra patlak vermesi bir rastlantı değildir.

1930 Ağustosunda, Fethi (Okyar) Beyin'in liderliğinde Ağaoğlu Ahmet vb. gibi bir grup "mebus" tarafından, Atatürk'le Fethi Bey arasındaki mektuplaşma üzerine kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası, ikinci çok-partili rejim denemesidir.(315)

Ülkede çeşitli aksaklıkların nedenini "Büyük Millet Meclisi'nin bir fırkadan müteşekkil olmasında" bulan Fethi Bey'in mektubuna karşılık Gazi'nin "Büyük Millet Meclisinde aynı temele istinat eden yeni bir fırkanın faaliyete geçerek millet işlerini serbest münakaşa etmesini Cumhuriyet esaslarından" (316) saydığını bildirmesinden sonra parti kurulmuş ve olaylarla yüklü İzmir gezisinin ardından 17 Kasım 1930'da kendini feshetmek zorunda kalmıştır.(317)

Liberal karakterli olan Serbest Fırka'nın Cumhuriyet Halk Fırkasının kişiliğinde Devrimlere karşı olan bir kütleyi harekete geçiren bir ortam yarattığı görülmektedir. Yeniliklere karşı "İslamcı Cephe"nin direnme ve saldırıları niteliğini taşıyan bu hareketler, Osmanlı İmparatorluğu'nda ıslahat hareketlerine tepki gösteren bir akımın Cumhuriyet dönemindeki halkaları olarak belirmiştir.

Gerçekten, 22 Aralık 1930 yılında Nakşibendi Tarikatından Derviş Memet ve arkadaşlarının Menemen'de yarattıkları "irtica" olayı, bunların en etkili ve en önemlisidir: Sabah namazından sonra Ankara Hükümetini kaldırarak II. Abdülhamid'in oğlu Selim'i Halife ilan edeceğini bildiren Derviş Memet ve çevresi, kendilerine müdahale eden askeri müfreze kumandanı Kubilay'ı öldürerek, başını testereyle kesmişlerdir. Nakşibendi hareketi olduğu anlaşılan Menemen olayının amacı, Başvekil İsmet Paşa tarafından, şeriatı kurmak, Türk Devriminin getirdiği politik ve sosyal düzeni yıkmak şeklinde özetlenmiştir.

---

(315) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, 622-623.
(316) Ağaoğlu Ahmet: *Serbest Fırka Hatıraları*, s. 22-23.
(317) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 635.

28 kişinin idamına ve birçok ağır hapis cezalarına yolaçan bu olay[318], şeriatın Türk toplumunda büyük tehlikelere gebe olduğunu göstermiştir.

1933 yılı başlarında Bursa'da Nakşibendi Tarikatından Kozanlı İbrahim ve arkadaşlarının düzenlediği Arapça ezan talebinde bulunan gösteri, 1935'de Siirt'te Nakşi Şeyhi Halit, sonra da oğlu Abdülkuddüs'ün mehdilik iddiasıyla giriştiği hareketler ve 1936 yılı Ocak'ında yine Nakşibendi tarikatından Kayserili Ahmet Kalaycı'nın yürüttüğü İskilip olayı, genç Türk Devletinin gelişme ve yerleşme yolundaki davranışlarına dinin gösterdiği sert tepkilerin birer örnekleridir.[319] Bununla birlikte, Devrim'in "irtica"a ve tutuculuğa taviz vermek zorunda kalmadığı 1945 yılına kadarki dönemde, dinin politik alanda etkide bulunmasının önüne geçilebilmiştir.

Gerçekten, bu tarihe kadar Cumhuriyet rejimi, C.H.P.'nin egemenliği altında, tek parti rejimi olarak süregelmiştir. Partilerin sayıca çoğaldığı ve devrimci güçlere karşı "muhalefetin" belirdiği dönemlerde tutucu ve dinci akım politik hayata uzanmıştır. 1924 Terakkiperver ve 1930 Serbest Fırka denemeleri, bu durumun birer örneği olmuştur. Açığa çıkan akımların tehlikeli bir nitelik kazanması, çok partili rejim denemelerinin başarısızlığa uğramasına yolaçmıştır. Bu yüzden, Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti'nde temelini bulan ve sonraları Halk Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası adlarını alan Cumhuriyet Halk Partisi, 1919'dan başlayarak 1945'lere kadar ülkenin geleceğini belirlemiştir.[320]

1945 yılında C.H.P. Genel Başkanı ve Reisicumhur İsmet Paşa'nın, Meclisi açış konuşmasında, muhalefet partilerinin çoğalmasının iyi karşılanacağı yolundaki açıklamasıyla Türkiye yeni bir döneme adımını atmıştır.

Gerçekten İnönü, adı geçen konuşmasında "Demokratik

(318) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 185-188.
(319) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 185-188.
(320) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 559-560.

karakter bütün Cumhuriyet devrinde prensip olarak muhafaza olunmuştur. Diktatörlük, prensip olarak hiçbir zaman kabul olunmadıktan başka, zararlı ve Türk Milletine yakışmaz olarak daima itham edilmiştir... Bizim tek eksiğimiz Hükümet Partisinin karşısında bir parti bulunmamasıdır. Bu yolda memlekette geçmiş tecrübeler vardır. Hatta iktidarda bulunanlar tarafından teşvik olunarak teşebbüse girişilmiştir. İki defa memlekette çıkan tepkiler karşısında teşebbüsün muvaffak olamaması bir talihsizliktir. Fakat memleketin ihtiyaçları sevkiyle, hürriyet ve demokrasi havasının tabii işlemesi sayesinde, başka siyasi partinin de kurulması mümkün olacaktır" demiştir.(321)

Böylece C.H.P.'nin devrimci tutumu ve genellikle devletçi politikasının belirlediği Cumhuriyet tarihi, İkinci Dünya Savaşı'nın tek parti iktidarlarının yenilgisiyle sonuçlanması üzerine, 18 Temmuz 1945'de Milli Kalkınma Partisi'nin kuruluşuyla(322) çok partili rejime girmiştir.

Çok partili hayatla birlikte başlayan çeşitli akımlar arasında Meşrutiyet İslamcılarının devamı niteliğinde olan ve Türk Devrim çabalarına karşı çıkarak muhalefeti destekleyen tutucu akım, özellikle halkın C.H.P.'ne karşı hoşnutsuzluğundan yararlanan Demokrat Parti'ye kendi rengini vermeye çalışmıştır. Oy kaygısıyla bu akıma karşı hoşgörülü davranmak çok partili dönemde dinci çevrenin gün geçtikçe ağırlık kazanmasına yolaçmıştır.

1945 Temmuzuyla D.P.'nin iktidara geçtiği 22 Mayıs 1950 tarihi arasında, Türkiye'de 24 politik parti ve kuruluş ortaya çıkmıştır. Beş yıl içinde örgütlenen bu kuruluşlar, çoğunlukla, yaygın bir gelişme ortamı bulamamakla birlikte, programlarında tutucu bir tavrın savunuculuğunu yapmışlardır.(323)

(321) *İnönü'nün Söylev ve Demeçleri*, 1 Kasım 1945 konuşması, s. 397.
(322) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 638.
(323) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 191, 191-192.

Gerçekten, örneğin Milli Kalkınma Partisi, dış politika alanında "İslam Birliği şark Federasyonu" tasarısını gerçekleştirmek istemiş"[324] ve Tüzüğünün 19. maddesinde, "Maarifte her şey ahlâk ve milli anane esasına göre ayarlanacaktır" ifadesine yer vermiştir.[325] 1946'da kurulan Sosyal Adalet Partisi4nin amacı, Dünya Müslümanları birliği fikrini desteklemektir.[326] Aynı yıl kurulan partilerden Çiftçi ve Köylü Partisi, geleneklere bağlılığını bildirmiş,[327] Arıtma Korunma Partisi de dinci bir politik parti özelliği taşımıştır.[328] Yine 1946 yılında kurulan ve İslam Koruma Partisi adını taşımakla birlikte politik eylemde bulunmayan bir kuruluş, amacının yalnız islamın yükselmesi ve dayanışması olduğunu belirtmiştir.[329] 1947'de kurulan Türk Muhafazakâr Partisi, islami ilkeleri temel almış[330], 1948'de dinci bir grubun D.P.'den ayrılarak kurduğu Millet Partisi, dine ve geleneklere büyük ağırlık tanıyan bir parti olarak belirmiştir. Gerçekten, Programının 7. maddesinde "Parti içtimai nizamın teşekkülünde, itikatların, ahlâkın, geleneklerin, örf ve adetin büyük hisselerini tanır. Bunlar sık sık değişmezler ve devletin nüfuzu dışında kalır" denmektedir, 8. maddeye göre, "Parti, din müesseselerine ve milli ananelere hürmetkardır", 12. maddeye göre de "Parti din işlerinin devlet işlerinden ayrı tutulmasını kabul"[331] etmekle birlikte din işlerinin özerk ve ayrı bir kuruluşa bağlanmasını istemektedir. (332)

1949 yılında kurulan Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi de, dinsel derneklerin serbestliğini ve örgütlenmesini is-

(324) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 191, 191-192.
(325) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 644, 693, 695, 708.
(326) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 644, 693, 695, 708.
(327) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 644, 693, 695, 708.
(328) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 644, 693, 695, 708.
(329) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 192.
(330) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 711.
(331) *Millet Partisi Program ve Tüzüğü*.
(332) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 191.

tediğini Programında açıkça belirtmiştir.[333]

Öte yandan, 7 Ocak 1946'da C.H.P.'den ayrılan veya çıkarılan milletvekilleri tarafından kurulan Demokrat Parti[334], 1950'den sonra izleyeceği din politikasının tohumlarını serpmiştir. Programında "Partimiz laikliği, devletin din ile hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar; din hürriyetini, diğer hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından tanır 5madde 14"[335] sözleri yer almakla birlikte D.P. daha muhalefetteyken, 1949'daki ikinci büyük Kurultayında islamcı fikirlere kapısını açmıştır. Parti Genel Başkanı Celal Bayar, söylevinde "Türk Milletinin müslüman olduğunu, müslüman olarak Allahına kavuşacağını" belirtmiştir.[336] D.P.'nin iktidara geçmeden önce, dinin politikaya karıştırılmaması konusundaki tutumunu, Terakkiperver ve Serbest Fırka denemelerinden aldığı derse bağlamak yerinde olur.

Değişen iç politika koşulları, iktidardaki CHP'nin genel olarak programını ve özellikle de laiklik ilkesini yeniden ele almasına yolaçmıştır. 1945 yılında C.H.P.'de, ilk olarak dinde reformu, yani,

a) Laiklik bir rejimde Diyanet İşleri Teşkilatının yer almaması,

b) Kur'an'ın Öztürkçe düzenlenmesi,

c) İbadet yerlerinin Halk evleri şekline sokulması,

d) Dinsel kılıkların kaldırılması,

e) İbadet metod ve zamanların düzenlenmesi, vb. öngören teklif, yine parti içinden bir tepkiye yolaçmıştır. İnanç ve pratikle ilgili konuların devletçe düzenlenmesinin dine müdahale olduğu görüşünü savunan bu akım, Parti'de ağırlık kazanmış

(333) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 737, 646.
(334) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 737, 646.
(335) *Demokrat Parti, Program ve Tüzük.*
(336) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 199, 195-198.

ve 1947 Kurultayı'nda açıkça ortaya çıkmıştır.

C.H.P.'nin 7. Kurultay'ı, laiklik sorunun tartışıldığı ve gelenekçilerin laikliği yumuşatma isteğiyle ortaya çıktıkları bir kurultay olmuştur. İnsanlar arasındaki sosyal dayanışmanın dinle sağlanabileceği noktasından hareket eden gelenekçiler, dine önem verilmesi ve ilgi gösterilmesi, yeni kuşakların yetişmesinde "manevi bir gıda" olan dinden yararlanılması gerektiğini savunmuşlardır.

Bununla birlikte, 7. Kurultay, gelenekçilerin tekliflerini reddederek laikliğe ve devrimciliğe bağlı bir tavır takınmıştır.(337)

Dinci çevrenin gelişmesi üzerine, 1949 yılında "Son zamanlarda dincilik propaganda ve cereyanları dikkati çekecek bir mahiyet almıştır. Cemiyet nizamlarını dini akidelere uydurmak isteyenlerin hareket ve faaliyetleri bir tehlike teşkil etmeğe başlamıştır,"(338) gerekçesiyle Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin yeniden gözden geçirilmesi ve ihtiyacı karşılayacak bir şekilde düzenlenmesi zorunlu sayılmıştır.(339) "Siyasi maksat veya şahsi nüfuz ve menfaat temini kastıyla yapılan dini telkinlerin" cezalandırılmasını öngören tasarı, tepkiyle karşılanmış, Osman Nuri Köni "Dinsizliği esas alan" bu tasarının "dini islama tecavüz ve laikliğe külliyen muhalif" olduğunu ileri sürmüştür.(340) Öte yandan Necati Erdem'e göre, bu şekilde dinsizliğe ayrıcalık tanınmış, laiklik perdesi altında dinsizlik korunmuş olmaktadır.(341)

---

(337) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 199, 195-198.

(338) K. Arıburnu: *Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun Tasarısı*, s. 347, 353, 258-259.

(339) K. Arıburnu: *Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun Tasarısı*, s. 347, 353, 258-259.

(340) K. Arıburnu: *Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun Tasarısı*, s. 347, 353, 258-259.

(341) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 200-201, 202-203, 205,207, 210, 215.

Bu dönemde, II. Meşrutiyet'in islamcılık akımıyla bağlantısı bulunan, bununla birlikte temsilcileri sınırlı olan tutucu akım, özellikle devrimlerin sonuçlarını eleştirmekle yetinmiştir. İlk planda CHP'nin laiklik anlayışını yererek işe girişen islamcılar, davranışlarını vicdan hürriyetine aykırı buldukları Parti'nin, Türk Halkının Müslümanlığını hiçe saydığını ve dine önem vermemesi halinde yıkılacağını öne sürmüşlerdir.

Bu açıdan "Hac"ın, "vatani bir görev" türünden dinsel bir görev olduğu ve din adamı kıtlığı bulunduğu Üniversitelerde din fakültelerine ihtiyaç olduğu ve dinsel öğretimin uygulanmaması yüzünden bir "maneviyat ve ahlâk" buhranı doğduğu görüşünü savunmuşlardır.(342)

Sebilürreşad kanalıyla zamanında Cumhurbaşkanı İnönü'den partisinin din konusundaki tutumunu değiştirmesini isteyen Cumhuriyet dönemi islamcıları, 1949 yılında "Medrese"li Şemseddin Günaltay'ın Başvekilliğe gelmesiyle umuda kapılmışlarsa da, bu umut kısa zamanda sönmüştür. Günaltay'ın Hükümet Programında devrimlerin bütün şiddetiyle korunacağını belirtmesi üzerine İslamcılar "dinsizlik şeklindeki laikliğin devam edeceğini" kabul etmişlerdir.

Bu dönemde, islamcı akımın üzerinde en çok durduğu konu, "Kur'an diliyle ibadet" sorunu olmuş ve bunun engellenmesi, laikliğe aykırılığın en büyük örneği sayılmıştır. Öte yandan Arap harflerinin kaldırılması da eleştiriye uğramış, Ali Fuat Başgil, bu olayı "Memleketin tefekkür hayatına indirilen ağır bir darbe" olarak nitelemiştir.

Öte yandan, islamcılar, "uydurma dil" saydıkları Öztürkçeciliğe şiddetle yüklenmiş, hareketin amacını Türk ulusunun tarihsel kaynaklarını söndürmek ve dil üzerinde Arap etkisini silerek dine karşı davranışta bulunmak şeklinde yorumlamaya

---

(342) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 200-201, 202-203, 205-207, 210, 215.

kalkışmıştır.(343)

Din eğitim ve öğretiminin ihmalini, Türk Devriminin en büyük yanlışı sayan İslamcı akım, İmam-Hatip Okulları açmak ve İlahiyat Fakültesi kurmak zorunluluğunu öne sürmüş ve din okullarının yönetiminin Diyanet İşleri Reisliğine bırakılması gerektiğini savunmuştur.

"Din düşmanlığını komünizm yolu" sayan İslamcılar, dinde reform iddialarıyla Kur'an hükümlerini kaldırmak modasının komünizme götüren bir akım olduğu kanısındadır. Ahmet Hamdi Akseki'ye göre "Tam manasiyle bir teceddüt ve terakki dini olan" islam dini, "esasları baki kalmak şartiyle şeri hükümlerde bile yenilikçidir." "Terakki"yi ahlâk ve karakter gelişiminden ibaret sayan Akseki için İslamlık gelişmeyi sağlayan bir dindir.

Görüldüğü gibi, Cumhuriyet dönemi islamcıları, II. Meşrutiyet'tekiler gibi İslamlığın gelişmeye engel olmadığı tezini savunmak zorunda kalmışlardır.

Bu yüzden, islamcılar tarafından, dinde reformun yapılamayacağı ve islamlıkta içtihad kapılarının kapanmamış olduğu ileri sürülmüştür. Yine İslamcı akım, "Din ile Dünya işleri birdir, aksini iddia son yirmi senenin modasıdır. Cahilane ve garazkarane bir iddiadır" ifadesiyle örtük olarak Devletin din temeline dayanması görüşünü temellendirmişlerdir. Batılılaşma konusunda da İslamcıların olumsuz bir tavır takındıkları ve Doğu'nun "maneviyat ve ahlâkiyat" alanında Batılılaşmaya ihtiyacı olmadığı ilkesini savundukları görülmektedir.(344)

Bu tutucu çevre, 1948'den başlayarak Halk Partisini, laiklik ilkesini farklı yorumlamaya ve geniş çapta tavizler vermeye zorlamıştır. Yeni kurulan partilerin, programlarına dinci bir renk katmalarını gerektiren ortam, C.H.P.'nin de yeni bir doğ-

(343) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 200-201, 202-203, 205-207, 210, 215.

(344) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 200-201, 202-203, 205-207, 210, 215.

rultuya girmesine yolaçmıştır. Tutuculara taviz taktiğinin ilk ürünü 1948 yılında, ilk olarak, Hac'ca gideceklere döviz izninin verilmesi olmuş, 1 Şubat 1949'da İlkokul programlarına isteğe bağlı din dersleri konmuş, yine 1949'da sonraları okul haline getirilen İmam Hatip Kursları açılmıştır.

1950 yılının Martında, yani C.H.P.'nin iktidarı bıraktığı seçim öncesi döneminde bu alanda daha da ileri gidilmiş, din adamlarının yönetimi yeniden Diyanet İşleri Reisliğine bırakılmıştır.

7 Ocak 1949 tarihinde, Ankara Üniversitesi Senatosu İlahiyat Fakültesi açılması konusunda karar vermiş ve bu karar Hükümet Programına girmiştir.(345) 4 Mart 1950'de de, 1925 tarihli Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılmasına dair kanunun 1. maddesi değiştirilerek(346), Milli Eğitim Bakanlığı'nın öngördüğü 19 Türbe halka açılmıştır.

Bu sıralarda doğrudan doğruya laik devlete saldırmayı amaç güden bir aşırı islamcı akım, "Ticanilik", demokratik ortamın yarattığı laiklik tartışmalarından ve tavizlerden güç alarak etkilerini eylem alanına sokmak imkânını bulmuştur. Doğum yeri Fas olan ve 1930'larda Türkiye'ye giren Ticanilik, Kemal Pilavoğlu'nun liderliğinde gelişerek, özellikle Ankara ve Çorum dolaylarında yayılmıştır. Amacı, "Tanrı emirlerini yerine getirip Peygamber'in ahlâkını temsil etmek" şeklinde özetlenmekle birlikte, ana amacının teokratik bir devlet olduğu ortaya çıkmıştır. Türk Devrimi'ni "dinsizlik", Devrim önderi Atatürk'ü "Melun" şeklinde adlandıracak kadar saldırgan ve tehlikeli olan ticaniler, 1941 yılında kabul edilen Türkçe Ezan Kanunu'na aykırı olarak çeşitli yerlerde tekbirler getirmeğe başlamış ve sonunda 1949 Şubat'ında Meclis'te yüksek sesle ezan okumaya kadar varmışlardır. Ticaniler dinci gösterilerine D.P. zamanında da yoğun bir şekilde devam etmişlerdir.(347)

(345) Çetin Özek: a.g.y., s. 190.
(346) K. Arıburnu: *5566 sayılı kanun*, s. 264.
(347) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 221-222.

Özellikle gerici çevrelere verdiği söz ve tavizlerle yayılma olanağı bulan D.P.'nin, 14 Mayıs 1950 seçimiyle iktidara gelişi, Türkiye'de laikliğin anlamı ve uygulanımı bakımından, tutucu çevreler için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

İslamcılara karşı D.P.'nin hoşgörürlü tavrının ilk ve önemli örneğine, Adnan Menderes'in, Başbakan olarak 29 Mayıs 1950'de okuduğu Hükümet programında rastlanmaktadır. Menderes, "Millete malolmuş inkılaplarımızı mahfuz tutacağız" (348) ifadesiyle, Devrimleri bir bütün olmaktan çıkarıp bazılarını ortadan kaldırma olanağını hazırlamıştır.

"Aşırı sol cereyanları fikir ve vicdan hürriyeti mevzuunda mütalaa etmek gafletinde" bulunmayacaklarını belirten Başbakan, buna karşılık "irticai tahrike asla müsaade etmemekle beraber din ve vicdan hürriyetinin icaplarına riayet edeceğiz" diyerek, açıkça, aşırı din akımlarına açık kapı bırakmıştır. Ayrıca, Hükümet olarak, "gerek din dersleri meselesinde, gerekse din adamları yetiştirecek yüksek müesseselerin faaliyete geçmesi hususunda icabeden tedbirleri süratle ittihaz etmek kararında" olduklarını bildirmiştir.(349)

İktidara geçene kadar, kendisinden önceki çok parti dönemlerinin başarısızlıkla sona ermesinden ders alarak, program ve propagandalarında din açısından ihtiyatlı davranan D.P., seçimleri kazandıktan sonra, çeşitli uygulamalarla dinci çevreyi doyuran, "islamiyetin kurtarıcısı"(350) sıfatını almasına yolaçan bir nitelik kazanmıştır. Politik amaçlarla yaratılan dinci tepki ortamında, basında, vaaz kürsülerinde ve hutbelerde sık sık Atatürk dönemini de içine alan "27 senelik zulüm"den söz edilmiştir.

İslamcı kanadın taktiği, laikliği ilkece kabul etmekle birlikte, Türkiye'deki uygulanımını eleştirmek olmuştur.(351)

(348) Mustafa Doğan: *Adnan Menderes'in konuşmaları*, cilt I, s. 14, 15.
(349) Mustafa Doğan: *Adnan Menderes'in konuşmaları*, cilt I, s. 14, 15.
(350) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, 2. 224, 225.
(351) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, 2. 224, 225.

Örneğin Türkiye'de din ve devlet ilişkileri yüzünden, "Dine bağlı devlet", "Yarı dini devlet" ve "Devlete bağlı din" olmak üzere üç dönem ayıran Ali Fuat Başgil,(352) Cumhuriyet dönemini dinin devlete bağlı olduğu bir sistem saymıştır. Gerçekten Başgil, 2 Mart 1924'te Şeriye ve Evkaf Vekaletini kaldırarak 429 sayılı kanunun kabulüyle başlayan dönemin, "Devlete bağlı din" dönemi olduğu ve gerçek laiklikle bağdaşamayacağı görüşünü savunmuştur.(353)

İlk olarak bu tez Arapça ezan yasağının kaldırılması yönünden ortaya atılmış(354) ve 1950 Haziran'ında Demokrat Parti Meclis Grubu'nda verilen kararın(355) Mecliste kabulüyle Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesi, vicdan hürriyetine ve laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle değiştirilmiştir.(356)

Arapça ezanın kabulüyle reaksiyoner davranışlarını Atatürk heykellerini kırma şekline dönen Ticanilerin saldırganlıkları 1951 yılında artmıştır.

Bu olaylar karşısında, "Cumhuriyetin ve İnkılaplar rejiminin sembolü olan Atatürk'ün hatırasına, eserlerine ve onu ifade eden varlıklara vaki olacak tecavüzler" önlenmek amacıyla, 31 Temmuz 1951'de Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun çıkarılmak zorunluluğu doğmuştur.(357) Liderleri olan Kemal Pilavoğlu'nun on beş yıl hapse mahkum edilmesiyle Ticaniler yoğun ve açık gösterilerine son vermişlerdir.(358)

Arapça ezanı serbest bırakarak "milli iradeye borcunu ödeyen" iktidar, çeşitli tutumlarıyla dinsel tavizlerine devam etmiştir. Ceza Kanunu'nun 526. maddesini değiştirme teklifinde

---

(352) Ali Fuat Başgil: *Din ve Laiklik*, s. 145, 156-158.
(353) Ali Fuat Başgil: *Din ve Laiklik*, s. 145, 156-158.
(254) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 226.
(255) Mustafa Doğan: a.g.y., s. 31.
(356) Çetin Özek: a.g.y., s. 197.
(357) K. Arıburnu: *5816 sayılı kanun*, "Gerekçe..." s. 269.
(358) Çetin Özek: a.g.y., s. 227.

bulunanlardan Ahmet Gürkan, yine aynı kanunun 1949'da kazandığı sert biçimi, vicdan özgürlüğüne aykırı bularak eleştirmiş[359], öte yandan 163. maddenin daha aktif bir şekilde işleyebilmesi için Hükümetçe yapılan kanun teklifi, Menderes'in "Sağ cereyan tehlikesi olmadığı" gerekçesiyle geri alınmıştır.[360]

Meclis'te, 1956 Bütçe tartışmalarında, Abdullah Aytemiz, "laiklikle, islam din ve hukukunda kabul edilen esasların aynı olduğunu", Ömer Bilen'de "İslamiyetin memlekette bütün kudretiyle hakim olmasının şart olduğunu" ileri sürmüştür. Daha sonra, Münir Hayri Ürgüplü tarafından, bizzat dini ve Peygamberi koruyucu hükümler getiren ve Ceza Kanunu'nun 175. maddesinin değiştirilmesini öngören teklifi, kabul edilmemekle birlikte, "Peygamberi tebcil" eden ve "Allahın ve Kur'an'ın iradesini bütün olarak kabul etmenin" gerekli olduğunu, "laikliğin, züppelikten başka bir şey olmadığını" belirten konuşmalara fırsat vermiştir.[361]

Sonunda, Fahri Ağaoğlu'nun kişiliğinde en büyük cüret örneği ortaya çıkmış ve Meclis'te görüşülmemekle birlikte, adı geçen Milletvekili islam dininin resmi devlet dini olarak kabul edilmesi yolunda bir kanun teklifi hazırlamıştır.[362]

Örneğin, Milletvekili Hasan Fehmi Ustaoğlu'nun "Türk Milletinin Atatürk devrimlerine borçlu sayılamayacağı" anlayışında sözcülüğünü bulan bir iktidarın hazırladığı irtica'a elverişli ortam, 1957'de Bursa'da ürününü vermiştir. Ulucami'de, bir cuma namazındaki gösteriyle başlayarak şehirde büyük bir paniğe yol açan ve bir Nakşibendi hareketi özelliği taşıyan olay büyümeden bastırılmıştır.[363]

İktidarını korumak için D.P.'nin başvurduğu "Vatan Cep-

(359) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 228.
(360) Çetin Özek: a.g.y., s. 225.
(361) T.Z. Tunaya: a.g.y., s. 228-230.
(362) Çetin Özek: a.g.y., s. 226.
(363) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 232.

hesi" olayı da "milli iman cephesinin" politik adı olarak nitelenmiş ve "dinsiz" C.H.P.'nin iktidara gelişi, "Menderes'in bayrağı altındaki Vatan Cephesi" ile önlenmek istenmiştir.(364) İslamcılara göre, Türkçülük, İslamcılık ve Garpçılık ideolojilerini birleştirecek olan "Vatan Cephesi", Menderes'in "ehlisalip" olarak adlandırdığı bir "cephe"ye karşıdır. Bu bakımdan Vatan Cephesini, D.P.'nin iktidarda kalma kuşkularının sonucu olduğu kadar, geniş bir İslamcı cephenin örgütlenmesi olarak görmek yerine olur.

Türk Devrimine ve özellikle laik devlete saldırganlıkta, Nakşibendiler ve Ticaniler yanında günümüzde daha yaygın ve etkili olduğu görülen Nurcular, önemli bir yer tutmaktadır. D.P.'nin politik çıkarları uğruna gelişmesine göz yumduğu Nurculuğun önemli bir sorun olarak ele alınmasına ihtiyaç vardır.

Gerçekten cumhuriyet tarihinde, devrimlere karşı çıkan en büyük ve orgnize birlik Nurculuk olmuştur. Özellikle 1952'den sonra ortaya çıkan bu akım, devrim düşmanlarının bir sembolü haline gelmiştir.

Sistemli bir doktrini olmamakla birlikte, bir bütün olarak devrim düşmanlığı ilkesinden hareket eden Nurculuk, laik devlet düzenine bütünüyle karşı çıkarak teokratik bir sisteme dönmek amacındadır. Belli bir din görüşünü temel almadığı için çeşitli mezhep ve tarikatları kuşatıcı bir akım olan Nurculuk, İslamcı akımların en tehlikelisidir.(365)

Nurculuğun lideri, 31 Mart olayının ileri gelenlerinden, Volkan yazarı ve İttihadı Muhammedi Fırkası kurucularından Bediüzzaman Saidî Kürdî'dir.(366)

1873 yılında Bitlis'in Nurs köyünde doğan(367) ve cumhuri-

(364) Çetin Özek: a.g.y., s. 229, 239-240, (Fetih no: 37, Haziran 1958.)
(365) Çetin Özek: a.g.y., s. 229, 239-240, (Fetih no: 37, Haziran 1958)
(366) T.Z. Tunaya: *Siyasi Partiler*, s. 261.
(367) Neda Armaner: *Nurculuk*, s. 3

yet dönemi boyunca doğduğu köye ilişkin olarak Nursî adını alan Saidî Kürdî, temelsiz ve kısa bir öğrenim görmüştür. İslamlığı kurtarmak amacıyla yapıldığına inandığı için Kurtuluş Savaşı'nı desteklemekle birlikte, "Garplılaşmak bahanesi altında Şerairi İslamiye aleyhinde bir cereyan hissettiğinden" laik cumhuriyet rejimini benimsememiş ve Van'a giderek Risalei Nur'u yazmaya girişmiştir.(368)

Kürt ayaklanması üzerine, Saidî Kürdî, hükümetçe Barla'ya sürülmüş, daha sonra Kastamonu ve Emirdağ'ında oturmak zorunda bırakılmıştır.

Dini, politik çıkarlar uğruna geniş çapta kullanan D.P., Nurculuğun büyük bir hoşgörü ortamında rahatça gelişmesini sağlamış ve Hükümet üyeleri, Emirdağ ilçesinde "Üstad"la buluşmuşlardır. Başbakan Menderes, 19 Ekim 1958'de adı geçen ilçeyi ziyaretinde, Nurcular tarafından minareye asılmış Hilafet ve Saltanatı temsil eden iki tuğralı yeşil bayrakla karşılanmıştır.(369)

Hayatının son yıllarını Isparta'da geçiren Saidî Nursî, ölümüne yakın, belki de politik bir amaçla ülke çapında bir geziye çıkmış ve bu gezi Urfa'da 1960'ta ölümüyle sonuçlanmıştır. (370)

Saidî Nursî'nin, bir yandan, risalelerin ilhamla yazıldığı yolundaki ifadeleri pekiştirmek için "yarı ümmi" olduğu ileri sürülmüş, öte yandan, "asrı saadettekiler hariç, İslam alemi böyle büyük bir alim yetiştirmemiştir" sözleriyle nitelendiği görülmüştür.(371)

Nurcularca "fevkalbeşer" sayılan ve İbni Sina'yı, İbni Rüşt'ü ve Farabi'yi geride bıraktığı ileri sürülen(372) ve bizzat

(368) Çetin Özek: a.g.y., s. 244-245.
(369) T.Z. Tunaya: *İslamcılık Cereyanı*, s. 233.
(370) Çetin Özek: a.g.y., s. 246, 249.
(371) Çetin Özek: a.g.y., s. 246, 249.
(372) Çetin Özek: a.g.y., s. 247, 249.

"muannit filozofları hayretler içinde bırakıp birçoklarını imana getirmiş[373] bir kişi olarak görülen Saidî Nursî, örneğin elektrik, meteor gibi fizik ve astronomik olayların bilimsel açıklanmasını dine aykırı bularak "bunların hepsinin izahı Kur'an'da mevcuttur ve fizik kanunlarına göre açıklama yapmak, Kur'an'ın kudretine, hikmetine aykırı düşmektedir" görüşünü savunmuştur.[374]

Nurculuğun kaynağı olan "Risale-i Nur", sayıları yüz otuza varan ve çoğunluk yanlış ve anlaşılmaz bozuk bir Osmanlıca'nın kullanıldığı bir yazı serisidir.[375]

Nurcular için Risale-i Nur, "Yirminci asır beşerinin ihtiyacına tam cevap veren, insaniyetin maddi, manevi, fenni terakkiyatına hadim olan ilimlerin, keşiflerin, medeniyetin Kur'an'la barışık olduğunu gösteren tefsirdir."[376]

Anlaşılmak için özel bir çabaya ihtiyaç duyan Saidî Nursî'ye göre de "O büyük davayı yüzde doksanına kazandıran ve yirmi senede yirmi bin adama o davanın kazancının vesikası ve senedi ve beratı olan imanı tahkikiye eline veren ve Kur'an-ı hakimin mucizeyi maneviyesinden neşet edip çıkan ve bu zamanın birinci bir dava vekili bulunan Risale-i Nurdur."[377]

Yenilikten, aydınlıktan uzak olan ve toplumu ve politik düzeni din temellerine dayandırmayı öngören Risale-i Nur, karışık ve anlamsız cümleler bütünü olarak nitelenebilir.

Nurculuğun amacı, "imanı kurtarmak, kalplere ilahi imanı yerleştirmek ve katiyen siyasetle uğraşmamaktan ibaret" sayılmıştır. Bununla birlikte Nurculuğun dolaylı dolaysız bir şekilde politikanın içinde olduğu açıktır.

---

(373) Saidi Nursi: *Gençlik Rehberi*, "Önsöz."
(374) N. Armaner: a.g.y., s. 4, 3.
(375) N. Armaner: a.g.y., s. 4, 3.
(376) A.G. Gigin: *Ankara Davası*, s. 76.
(377) Saidi Nursi: *Asayı Musa*. Ç. Özek: a.g.y., s. 241.

Gerçekten Nurculuğa göre, devletin resmi dini bulunmalı, Hükümet şeriatın koruyuculuğunu yapmalı, Anayasa Kur'an olmalıdır. Devlet yönetimi de bir ulema heyetine bırakılmalıdır. Bu bakımdan Saidî Nursî'ye göre laikliği ilk olarak koyan Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, şeriat esaslarına aykırıdır.(378)

Sosyal alanda yapılmış olan yenilikleri de bütünüyle şeriata aykırı sayan Nurcular, Ceza Hukuku alanında şeri temellere dönmek isteğindedirler. "Milliyet"i bir din bağı olarak yorumlayan Nurcular, politik görüşlerini İslam birliği amacında çerçevelemişlerdir.(379)

Kılık, takvim, harf devrimlerine karşı olan ve "çok kadınla evlenmek de İslami olduğu için caiz ve şartır" diyerek Medeni Kanunun hükümlerine aykırı düşen Nurculuk(380) islami bir toplum özlemindedir.

Nurcular, sosyal ve politik ülkülerini gerçekleştirecek en yüksek organın, Kahire'deki Cami ül Ezher'in kız kardeşi olarak düşünülen "Medresetüz zehra" adlı bir öğretim kurumu olduğunu belirtmişlerdir. Öğretim dilinin dayanacağı formül, "Lisanı Arap vacip, Kürt caiz, Türk lazımdır". Nurculara göre, İstanbul Üniversitesinde bir Nur Medresesi açılmalıdır.

Saidî Nursî özel bir konuşmasında "Kamer güneşten ayrılan bir parçadır. Güneş kamere peyk olamaz. İşte bunun gibi, din de mukaddestir, siyasete alet edilemez. Ancak siyaset dine ait olabilir"(381) sözleriyle, Nurculuğun temelinde, politikanın dinin ayrılmaz bir öğesi olduğu ilkesinin yer aldığını ortaya koymaktadır.

Nurculuk, Risale-i Nur'un "Kur'an'ın bu asırda en yüksek ve en kudsi bir tefsiri", "Kur'an'ın meali" olduğunu öne sür-

(378) Çetin Özek: a.g.y., s. 235-236.
(379) Çetin Özek: a.g.y., s. 235-236.
(380) N. Armaner: a.g.y., s. 25.
(381) Yılmaz Çetiner: *İnanç Sömürücüleri*. s. 74.

mekle birlikte, "Bu hücetler ve tabiratın, bu kelimat ve teşabihatın arşı Azam'dan indiği muhakkaktır (Zülfikarın Hatimesi)" sözleriyle "semavi" bir kitap olduğunu belirtmeğe çalışmaktadır. Risalelerin tanrısal bir nitelik taşıdığını temellendirmek için, kendisinde peygamber özellikleri bulan Saidî Nursî, "Bunları ben yazmıyorum, bana yazdırılıyor (Nur meyveleri)" demektedir.(382)

Kur'an gibi Nur Risalesinin de 23 yılda tamamlandığı yazılmış ve Saidî Nursî'ye peygamberce mucizeler yüklenmiştir. Örneğin hayvanlar bile Risele-i Nur'a hayran kalmış, Saidî Nursî Isparta'ya ve Barla'ya geldiğinde mevsimi olmadığı halde yağmurlar yağmıştır. Resale-i Nur'u yazmak üzere, dışardaki öğrencilerinin yanına gelmeleri yasaklandığında kuraklık başlamıştır.(383)

Doğa olaylarına hakim olmayı da beceren Nurculara göre, "Ehli tahkikin tasdikiyle güneş bir saat tevakkuf etmiştir."

Nurculuğun amacı Saidî Nursî'yi "mehdi" olarak tanıtmaktır. "Seni sevip yazanlara ve okuyup kafasına katanlara sen rahmetler ve bereketler saçıp harika kerametler gösteriyorsun", "Bu hakikatten anlaşılıyor ki sonra gelecek o mübarek zat, Risale-i Nur'u bir program olarak neşir ve tatbik edecek ve o zatın ikinci vazifesi şeriatı icra ve tatbik etmektir. O zatın üçüncü vazifesi, hilafeti İslamiyeyi ittihadı İslama bina ederek İsevi ruhanileriyle ittifak edip dini islama hizmet etmektir" sözleri Saidî Nursî'nin kendisini tanrısal bir görevle yükümlü saydığını göstermektedir.

"Risale-i Nur bu zamanın mehdisidir", "Ehli kalbin latif keşiflerinden birisi de, o beklenen zat (mehdi) bir kitap yazacak, geçmişte hiç kimse ona benzer bir kitap yazmayacaktır", "Elhak Rısale-i Nur bunun güneş gibi delilidir" ifadeleri de Saidî Nursî'nin mehdilik iddialarının örnekleridir.

(382) N. Armaner: a.g.y., s. 7, 8, 15, 16, 20.
(383) N. Armaner: a.g.y., s. 7, 8, 15, 16, 20.

Kur'an ayetlerini çeşitli çeşitli şekillerde yorumlayarak Kur'an'da Nurculuğun ve Saidî Nursî'nin belirtildiği öne sürülmektedir. Örneğin "şeddesiz iki Muhammed kelimesi 'Bediüzzaman'a, şeddeli iki Muhammed kelimesi 'El Kürdî'ye rakamla eşit olduğu ve ayetteki 'savt un Nebi'de 'Resailin Nur'a tevafuk ettiği" şeklindeki sözler Nurculuğun "hurufeliğe" ardına kadar açık olduğunu ortaya koymaktadır.(384)

Eğitim ve öğretimden yoksun olan Saidî Nursî'nin bilgisizliği, Peygamber'in "ümmi"liği ile karşılaştırılarak, konuşmaları doğa üstü "ilham"lara dayandırılmıştır. "Demek ki ihtiyaç vardı ki öyle yazdırıldı (Ayetül Kübra)(385) gibi sözler Saidî Nursî'nin tanrısal bir dünyayla ilişki kurduğu yolunda bir belirti olarak söylenmiştir.

Kendinde insanüstü yetenekler varsayan Saidî Nursî, kırk dakikada kitaplar yazmakta, günde yüz para veya bir kuruşla geçinmekte ve yiyip içmeden yaşayabilmektedir.(386) "Bir yaşındaki bebeklerin dahi kendi manevi varlığını hissedip koşarak ellerini öptükleri (Hanımlar rehberi)"(387) Saidî Nursî, ruhsal bakımdan dengesiz bir tipin bütün belirtilerini taşımaktadır.(388)

Uzun süre Risale-i Nur basılamadığı için, Saidî Nursî, elle çoğaltılması işine önem vermiş ve "Risale-i Nur'u okuma ve yazıp dağıtma"nın "zikir ve dua"dan daha "sevap" olduğunu belirtmiştir.(389)

Tahmidiye Risalesi'ndeki "dua ve ayinlerin sevap ve bereketi Nurcular içindir" ifadesinin de gösterdiği gibi Nurculuk müslümanlar arasında ayrımlar gözetmekte ve gizli bir tarikat özelliği kazanmaktadır. Ayrıca Risalelerde sık sık rastlanan

(384) N. Armaner: a.g.y., s. 7, 8, 15, 16, 20.
(385) N. Armaner: a.g.y., s. 7, 8, 15, 16, 20.
(386) N. Armaner: a.g.y., s. 7, 8, 15, 16, 20.
(387) Çetin Özek: a.g.y., s. 246-247.
(388) N. Armaner: a.g.y., s. 20, 6, 24, 25.
(389) N. Armaner: a.g.y., s. 20, 6, 24, 25.

"Ey Türkler ve Kürtler" vs. gibi hitaplar, Nurculuğun bölücü fikirlere geniş çapta yer verdiğini göstermektedir.(390)

Kısası, şeriat temeline dayanan bir sistemin savunuculuğunu yapan Nurculuğun bir yandan Türk devrimi ve laik devlet için büyük bir tehlike olduğu, öte yandan da İslamlıktan ayrılan bir akım özelliği taşıdığı görülmektedir.

• *27 Mayıs Sonrası Dönem*

Anayasaya aykırı düşen bir iktidara karşı direnme hakkının kullanılmasıyla gerçekleşen 27 Mayıs 1960 Devrimi, genel olarak hukuk devliti, özel olarak da laikliğe aykırı davranışları önleyici hükümler getirmek zorunluğunu duymuştur.

Devletin "çağdaş uygarlık seviyesi"ne ulaşmasını amaç güden rejimin laik bir cumhuriyet olduğu, kişilerin dinsel inançlar bakımından kanun önünde eşitliği ve dinsel inanç özgürlüğü ilkesinden kalkan bir Anayasa projesini temel alarak "Kurucu Meclis Anayasa Komisyonu", bir Anayasa tasarısı hazırlamıştır. Bu tasarı birtakım değişikliklerle Meclis'çe kabul edilerek halk oylamasına sunulmuş ve 27 Mayıs 1961'de yürürlüğe girmiştir.

1961 Anayasası, bütünüyle, Atatürkçülüğe bağlı devrimci ve laik bir düzeni amaç edinmiştir. Anayasa Komisyonu, laikliği demokratik cumhuriyetin zorunlu bir sonucu saymış, Kurucu Meclis, cumhuriyetin laiklik kuralıyla başarıya ulaştığı ve bu ilkenin Türkiye için bir yaşama koşulu olduğunda birleşmiştir.

Diyanet İşleri Reisliğinin devlet hiyerarşisi içinde yer almasını "devletin dine müdahalesi" şeklinde yorumlayarak, laik

(390) N. Armaner: a.g.y., s. 20, 6, 24, 25.

sistemde, adı geçen kurumun ayrılığı görüşü savunulmakla birlikte, Atatürkçülük anlamında ve 1924 Anayasasının benimsediği şekilde bir laiklik anlayışı Meclise egemen olmuştur.

Anayasa Komisyonu, laikliği, dinin devlet işlerine karışmasını ve hukukun rasyonel olmayan kaynakların etkisinde bulunmasını engellemek anlamında yorumlamış ve onu, Türk devriminin temel ilkelerinden biri ve demokratik bir zorunluluğun ifadesi saymıştır. Bir komisyon sözcüsüne göre, sosyal yapısı gereği, ihmalle teokrasiye sürüklenebilecek olan Türkiye'de, devletin kabul ettiği laiklik, "Devletin, dinin vesayeti altında bulunmamasını sağlayan laikliktir."(391)

1961 Anayasası 2. maddesiyle, devlitin politik bir örgüt olarak, dinsel temel ve inançlara dayanmaması anlamında, Türkiye Cumhuriyetinin laik bir devlet olduğunu belirtmektedir. Bu anayasanın laiklik konusunda getirmiş olduğu yenilik, özellikle 1950 sonrası kötü kullanımları ve dinin politikaya alet edilmesi ve laik kurumların tehlikeye girmesini önlemek amacıyla, laik devlet düzenini koruyan temel hükümlerin Anayasa hükmü haline getirilmiş olmasıdır.

Gerçekten Anayasa, laik düzeni sağlayan 8 ana kanunu kaldırılamaz bir duruma sokarak, aykırı gidişleri engellemiştir. Anayasanın 153. maddesine göre "Bu Anayasanın hiçbir hükmü, Türk toplumunun çağdaş uygarlık seviyesine erişmesi ve Türkiye Cumhuriyetinin laik niteliğini koruma amacını güden aşağıda gösterilen devrim kanunlarının, bu Anayasanın halkoyuyla kabul edildiği tarihte yürürlükte bulunan hükümlerinin Anayasaya aykırı olduğu şekilde anlaşılamaz ve yorumlanamaz.

1 – 3 Mart 1340 tarihli ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu,

2 – 25 Teşrinisani 1341 tarihli ve 671 sayılı Şapka İktisası

(391) Çetin Özek: a.g.y., s. 63.

Hakkında Kanun,

3 – 10 Teşrinisani 1341 tarihli 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Ünvanlar Men ve İlgasına dair Kanun,

4 – 17 Şubat 1926 tarihli ve 743 sayılı Türk Kanunu Medenisiyle kabul edilen, evlenme akdinin evlendirme memuru tarafından yapılacağına dair medeni nikah esası ile aynı Kanunun 110. maddesi hükmü,

5 – 20 Mayıs 1928 tarihli ve 1288 sayılı Beynelmilel Erkamın Kabulü Hakkında Kanun,

6 – 1 Teşrinisani 1928 tarihli ve 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun,

7 – 26 Teşrinisani 1934 tarihli ve 2590 sayılı Efendi, Bey, Paşa gibi Lakap ve Ünvanların Kaldırıldığına dair Kanun,

8 – 3 Kanunuevvel 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun"(392)

Böylelikle 1961 Anayasası, laik devlet düzenini bütünüyle koruyucu bir özellik kazanmıştır.

Herkesin din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin kanun önünde eşit olduğunu bildiren 12. madde, kanunlarda dinsel bir ayrımın yapılmadığını belirtmekte ve Anayasa Komisyon sözcüsüne göre dinsel inancı olmayan kimseyi de kapsamına almaktadır.(393)

Laik düzenin zorunlu bir sonucu olan, herkesin dinsel inanç ve kanılarında özgür olduğu ilkesi 19. maddeyle sağlanmıştır. Anayasada düşünce ve vicdan özgürlüğünün bir bölümü olarak yer alan din özgürlüğü, bireylerin kanun önünde dinsel inançlar bakımından eşitliğini olduğu kadar, inanç, ibadet, eğitim haklarını da içine almıştır.

Gerçekten Anayasanın 19. maddesinin 1. kısmında "Herkes

(392) *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*.
(393) Çetin Özek: a.g.y., s. 78.

vicdan ve dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir" ifadesiyle din özgürlüğünün sübjektif yönü temellendirilmiştir.

Öte yandan aynı maddenin 2. fıkrası, "Kamu düzenine ve genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dini ayin ve törenler serbesttir" şeklinde din pratiklerini uygulama özgürlüğü sağlamıştır. Bu duruma göre, dinsel bir nitelik taşıyan pratiklere izin verilmekte ve kamu düzeni, genel ahlâk ilkeleri ve kanunlarla ibadet hürriyetinin sınırları çizilmekte ve kötü kullanımlar önlenmektedir. Ayrıca aynı madde, "kimse ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Kimse dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz" fıkrasıyla din özgürlüğünü güven altına almıştır.

Yine 19. maddesinin 4. fıkrası, "Dini eğitim ve öğretim ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır" ifadesiyle bir yandan dinsel öğrenimin serbest olduğunu, öte yandan ancak isteğe bağlı olup zorlanamayacağını öngörmüştür.

Ayrıca, 21. maddenin 4. fıkrasındaki "Çağdaş bilim ve eğitim esaslarına aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılamaz" ilkesiyle, çağdaş bilim temellerine aykırı düşen dinsel eğitim kurumlarına izin verilmemiştir.

Dinsel propaganda özgürlüğü Anayasada açıkça dile getirilmemiş olmakla birlikte, "Herkesin düşünce ve kanaat hürriyetine sahip olduğu" ve bunları açıklayıp, yazabileceğini belirten 20. maddenin kapsamı içinde dinsel kanıların yayılabileceği yolunda serbestliğin bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Anayasa, 1950-1960 döneminin tehlikeli gidişinden esinlenerek laik devlet düzenini korumak ve dinin kötüye kullanılmasını önlemek amacıyla yenilikler getirmiştir. Gerçekten, Anayasanın 19. maddesinin 5. fıkrası, "vicdan hürriyetinin kötü kullanılamayacağını, bir istismar kaynağı haline getirilemeyeceğini" ifade etmek üzere şu hükümleri getirmektedir: "Kimse,

devletin sosyal, iktisadi, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya şahsi çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne surette olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan ve başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır; dernekler, yetkili mahkemece ve siyasi partiler Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır."(394)

Anayasanın açık ve kesin hükümlerine rağmen, din özellikle 1965 seçimlerinde yine bir politik araç ve istismar konusu olmuş, oy toplama kaygusuyla konuşmalarda işlenen başlıca tema özelliği kazanmıştır.

10 Ekim 1965 seçimleriyle iktidara gelen Adalet Partisi, din konusundaki tutum ve davranışlarıyla İslamcı akımın yeniden canlanmasına yolaçmış ve Başbakan Süleyman Demirel'in, Ocak 1966 tarihli, "...Mübarek Ramazan Bayramını gönülden tebrik eder", "Cenabı hakkın milletimizi ve memleketimizi her türlü kötülükten korumasını niyaz ederim" şeklindeki Bayram mesajı, 29 Ocak 1966'da Ankara Siyasal Bilgiler ve Hukuk Fakültesi'nin laikliğe aykırı gidişlere dikkati çeken bildirilerine yol açmış ve derin yankılar yaratmıştır.

Dinci çevrelere verilen tavizlerin yarattığı tepki ortamında, Demokrat Partinin iktidara gelişinin ilk yıllarında rastlanan, Türk Devrimlerinin yaratıcısı ve sembolü Atatürk'ün kişiliğine ve heykellerine karşı girişilen çirkin saldırılara paralel bir hareketin başladığı görülmüştür. Gerçekten 15 Şubat 1966'da Balıkesir'de, 9 Nisan 1966'da İzmir'de, 12 nisan 1966'da Antalya ve Malatya'da, 25 Nisan 1966'da Tokat'ta, 1 Mayıs 1966'da Urfa'da, 20 Mayıs 1966'da Denizli'de ve 27 Haziran 1966'da Adana'da Atatürk heykel ve resimlerini parçalama şeklinde beliren geniş bir tecavüz salgını doğmuştur.(395) Kamuoyu, ba-

(394) *Anayasa*, 1961.
(395) *Cumhuriyet Gazetesi 1966 yılı koleksiyonu.*

sın, üniversite ve gençlik çevrelerinde büyük üzüntü ve tepkiye yolaçan bu saldırıların önü alınmışsa da, resmi kuruluşların laikliğe aykırı gidişleri önleyecek köklü tedbirlere başvurduğu görülmemiştir.

7 Eylül 1966'da Yargıtay 1. Başkanı İmran Öktem'in, adli yıl açış konuşmasında "Gerici ve sağcı akımlar çok tehlikeli bir hal almıştır" sözleriyle özetlediği bu durum, günümüz Türkiye'sinde önemli sorunlara yol açacak bir tehlike belirtisi sayılmalıdır.

İslamcı akımların böylesine yaygın bir etki ortamı bulmalarının nedeni, halkın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik yapının biçimlendirdiği statik anlayış gözönüne alınmadan açıklanamaz.

İslamlık, ilkece bir tarım ekonomisi temeline dayanan, hukuk sistemi ve sosyal düzenini bu ekonomik temel üzerine kuran bir dindir. Türklerin yerleşik bir tarımcı aşamaya girdikleri bir dönemde İslamlığı benimsemelerinin nedeni, İslamlığın tarımcı bir hukuk düzeni niteliği taşımasına bağlanmıştır. İslamlığın Tanrı buyruğunda temelini bulan ve tarımcı toplumların tutucu düşünce sisteminde gelişen statik yapısı, ekonomik devrimlerin gerçekleşememesi yüzünden varlığını sürdürmüştür.

Gerçekten, Batı'da gerek kilisenin resmi otoritesinin, gerekse dinsel kültür çerçevesinin kırılarak, laik devlet ve laik kültürün gerçekleşmesi 15. yüzyıldan başlayan ekonomik değişmelere, ticaret devrimine bağlanabilir. Bu devrim feodal dönemin sonunda, şehirlerin doğuşuna olanak sağlayan ve kapalı bir ekonomi düzeni olan feodal ekonominin değiştirme ekonomisine dönüşmesi sırasında ticaret yoluyla gelişen ticari burjuvazinin ürünüdür. Batı'da, kilisenin veya Evrensel Ortaçağ Devletinin egemenliğine ekonomik alanda olduğu kadar hukuk alanında da başkaldırarak Renaissance'ı gerçekleştiren ticari burjuvazi olmuştur. İlerde ayrıntılı bir şekilde gösterileceği gibi, 15

- 18. yüzyıllar, Ticaret Devrimi olarak adlandırılan dönem, bağımsız feodal birimlerin özümlenerek ulusal birliklerin kurulmasına paralel olarak kilisenin otoritesinin yıkılmaya başladığı dönemdir. Gerek derebeylerine boyun eğdirme, gerekse kilise egemenliğinin sarsılması yolunda, krallar gittikçe zenginleşen ticari burjuvaziye dayanmışlardır. İşte böylelikle burjuvazinin derebeyleri ve kiliseyle ekonomik çıkar ayrılığına dayanan çatışmasıyla, Hıristiyan Avrupa'sını büyük bir kısmıyla bir birlik içinde toplamış olan Dinsel Ortaçağ Devleti, laik ulusal devletlere bölünmeğe başlamıştır.

Devletlerin laikleşmesi anlamındaki bu devrim, teolojik ve metafizik bilgilerin dar çemberinin aşılarak pozitif bilimlerin temellerinin atıldığı, dilde Latince'nin egemenliğinin kırılarak laik eğitim ve öğretimin yaygınlaşmaya başladığı kültür devrimiyle paralel yürümüştür.

İşte Batı ülkelerinin laikliği gerçekleştirebilmelerine yol açan bu sosyo-ekonomik devrimden özel tarihsel koşullardan ötürü yoksun kalan Osmanlı İmparatorluğu, dinin çerçevesini aşmak ve laik kurumlar kurmak olanağını bulamamıştır.

Türkiye'nin ekonomik yapısının günümüze kadar köklü bir değişiklik göstermeyişi, tarım ekonomisinin belirlediği dinin bir hukuk sistemi olarak fonksiyonunu sürdürmesine yol açmış ve tarımcı ekonominin ortam hazırladığı, dinsel bir nitelik taşıyan tutucu ve statik düşünce ve anlayışın kalıplarının kırılmasını geciktirmiştir.

Bu bakımdan, kabaca, geçerlikte olan ve dinsel hukuk kurallarıyla aykırı düşmeyen yaygın üretim ilişkilerinin değiştirilmesinin, bu anlayışın sınırlarının aşılarak laik bir temele olanak hazırlayacağı düşünülebilir.

Sonuç

Bu çalışmada aynı zamanda belirleyici bir etmen özelliği taşıyan din olgusuna bağımlı bir değişken olarak yaklaşılmıştır. Bu yaklaşımın temeli, dinlerin, toplumların evrimine bağlı olarak geliştiği, kökçe, toplumların üretim sürecindeki niteliklere göre belirlendiğidir. Başka bir deyimle, çeşitli din sistemleri, toplumların evrimindeki çeşitli aşamalara karşılıktır. Bununla birlikte, toplumların evrimleşmesinde olduğu gibi, din sistemlerinin evrimleşmesini, genel anlamda ele almak gerekir. Başka bir deyimle, bu aşamalar, zincirleme ve kronolojik evreler olarak değil, ontolojik gelişme aşamaları olarak nitelendirilmelidir.

Bununla birlikte, dinin kaynağını açıklamak amacını güden çeşitli din teorileri, dinin evrimde ayrı aşamaların karakteristiklerini, genel olarak dinin kaynağı saymışlardır. Oysa, totemizm, animizm ve natürizmi, dinin doğuş nedenlerini açıklayan teoriler olarak değil, dinlerin gelişiminde ayrı aşamalar olarak anlamak gerekir.

Bu açıdan bakıldığında, en ilkel din olan totemizm, toplayıcılık, avcılık, balıkçılık gibi en ilkel bir üretim sürecinin bi-

çimlendirdiği en ilkel toplumların (clan, gens) ürünüdür. Ancak kolektif bir çalışmayla üretimin yapılabildiği ve bu bakımdan ortak mülkiyetin geçerli olduğu bu toplumlarda, ortak bir sembole bağlılık anlamında totemizm gelişmiştir.

Ata ruhlarına tapınma anlamına gelen animizmse, göçebe çobanlık döneminin ürünüdür. Hayvan sürülerinin bir servet kaynağı haline gelmesi ve babadan oğula aktarılmasıyla, soyun ataya göre hesaplandığı bu toplumlarda, ata ruhlarının kutsallaştırılması biçiminde animizm belirmiştir.

İlkel tarımsa, bir din sistemi olarak natürizmi doğurmuştur. Geniş ölçüde doğanın etkisine bağlı olan tarımsal üretim başlangıçta, doğa güçlerinin kutsallaştırılması ve doğa güçlerine tapınma anlamına gelen natürizme yol açmıştır.

Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamlık gibi tek tanrıcı dinlerse, gelişmiş tarım ekonomisinin ürünüdür. Gerçekten, örneğin İslamlık, Arap kabilelerinin toprağa yerleşmeye başladığı ve kabileler arası yakınlaşmanın ifade olarak Kâbe'de kabile putlarının toplanmasına yol açan ekonomik koşulların hazırladığı tek tanrıcılığa elverişli bir ortamda doğmuştur. İslamlığın ilk olarak bir tarım şehri olan Medine (Yesrib)'de tutunmasının nedeni, tarım ekonomisinin sağladığı koşullarla açıklanabilir.

Hıristiyanlıktan farklı olarak, merkezi otoriteden ve yerleşik hayatı düzenleyen bir hukuk sisteminden yoksun olan bir kesimde (Hicaz) gelişmesi, İslamlığın, Arap kabilelerini birleştirici bir güç olarak aynı zamanda bir politik sistem özelliği kazanmasına yolaçmıştır. Bu bakımdan İslamlık, tarım ekonomisi temeli üzerinde Arap toplumunu örgütlendiren bir politik rejim ve hukuk sistemi rolünü yüklenmiştir. Başka bir deyimle, İslamlığın bir din olarak karakterini kazandığı süre, aynı zamanda toplumu düzenleyen hukuk kurallarının tanrısal bir kaynaktan gelen ayetler biçiminde belirlendiği süreçtir. Bu bakımdan ilk örneği Peygamber'de görülen, dinsel otoriteyle devlet otoritesinin birleşmesi, İslam devletlerinin teokratik bir karak-

ter kazanmasına varmıştır.

Türkler 10. yüzyıldan başlayarak göçebelikten yerleşikliğe geçerken, İslamlığı yalnız bir din sistemi olarak değil, aynı zamanda bir hukuk sistemi olarak benimsemişlerdir. Gerçekten Türklerde İslamlık, göçebe hukukunun yetersiz kaldığı yerleşik tarım hayatının doğurduğu ilişkileri düzenleyen bir hukuk sistemi rolü oynamıştır.

Türk toplumunu biçimlendiren İslami hukuk düzeni, Osmanlı İmparatorluğunun Batı karşısındaki geriliğini anlamasından doğan "ıslahat hareketleri" ne kadar bir sorun doğurmamıştır.

Batının 15. yüzyılda ticaret, 18. yüzyılda endüstri devrimleriyle yeni bir ekonomik evrim aşamasına girerken yarattığı "burjuva sınıfı", kilisenin ekonomik ve eğitimsel baskısını yıkarak ticaret eylemleri için gerekli olan laik bilgilerin yaygınlaşmasına ve pozitif bilimlerin doğuşuna yolaçmıştır. Rönesans bu devrimin ürünüdür. Öte yandan burjuva sınıfının desteğiyle Kutsal Ortaçağ Devletinin yıkılmasıyla laik ulusal devletlerin temelleri atılmış ve yeni ekonomik yapının belirlediği yeni bir politika ve hukuk rejimi doğmuştur.

Türk toplumunun, yeni bir sosyo-ekonomik gelişme aşamasına ulaşamayışı, dinsel hukuk çerçevesinin aşılmasını, iç dinamikle laik bir hukuk ve politika sistemine varılmasını engellemiştir.

Batıda yeni bir ekonomik düzenin doğurduğu laik hukuk sistemi, Batının üstünlüğünü sadece bu sistemde bulan Osmanlı "Islahat hareketleri"yle İmparatorluğa aktarılmak istenmiş ve bu aşamadan başlayarak, toplumu düzenleyen bir kurallar sistemi olarak dinin tepkisi belirmiştir. Bu bakımdan Osmanlı "ıslahat hareketleri"nin tarihi aynı zamanda bir dinsel tepkiler tarihidir.

Temelce tarım ekonomisinin çizdiği bir hukuk sisteminin kaynağı olmak dine, ticaret ve endüstri devriminin biçimlendir-

diği laik bir hukuk sistemiyle uzlaşamayışı bakımından, kaçınılmaz olarak tutuculuk niteliği kazandırmıştır.

Tarım ekonomisi temeline dayanan bir toplumun ihtiyaçlarına karşılık veren ve direnme gücünü, tarımsal üretimin yol açtığı statik bir anlayışta bulan bu dinsel hukuk sisteminin aşılması, ilkece bir yapı değişikliğiyle olanaklıdır. Başka bir deyimle, Batıda ticaret ve endüstri devriminin yarattığı laik hukuk sisteminin Türk toplumunda ancak köklü ekonomik değişikliklerle, yani üretim güçleri ve ilişkilerinde gerçekleşebileceği söylenebilir.

İslamlığın, çerçevesi içine giren toplumları her bakımdan belirleyen bir din olması yüzünden, Türk toplumu tarihsel gelişme doğrultusunda, bütün kurumlarıyla dinin etkisi altında kalmış ve bir takım sapmalarla birlikte İslami kurumları örnek edinmiştir.

İslamlık, bu özelliğiyle Türk toplumlarına teokratik bir karakter kazandırırken, Tanrı buyruğunda temelini bulan değişmez kurallarla, yüzyıllarca değişmeden kalan statik bir sosyal düzene yolaçmıştır.

Teokrasiyi yıkan ve Türkiye'nin laik ve uygar bir toplum olması yolunda büyük ve önemli bir adım olan Cumhuriyet döneminde de, dinin izleri, günümüze kadar uzanan etkileri süregelmiştir.

Bu durum, dinin, günümüz Türkiye'sinde önemli ve aktüel bir sorun niteliği taşıdığını göstermektedir.

Dinin Türk Toplumuna Etkileri'nde sorun, Türklerin İslamlık öncesi inançlarından başlayarak ele alınmakta ve İslamiyetin Türk toplumuna etkileri aydınlatılıp çözümlenmektedir.

