GELENEKLE MODERNİTE ARASINDA BİR MEŞRÛTİYET ŞEYHÜLİSLÂMI : MUSA KÂZIM EFENDİ (1861-1920)

132732

Ahmet Şamil Gürer

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

132732

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Tarih Anabilim Dalı İçin Öngördüğü
DOKTORA TEZİ
olarak hazırlanmıştır.

ANKARA

Temmuz, 2003

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: .....
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Danışman)

Üye: .....
Prof. Dr. Mümtaz'er Türköne

Üye: .....
Doç. Dr. Mehmet Seyitdanlıoğlu

Üye: .....
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özden

Üye: .....
Yrd. Doç. Dr. Hulusi Lekesiz

Onay

Yukarıdaki imzaların, adıgeçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

18/7/ 2003

Prof. Dr. Nuran Özyer

Enstitü Müdürü

ÖZET

Osmanlı İmparatorluğu'nun 121. şeyhülislâmı olan Musa Kâzım Efendi 1861 yılında Erzurum vilâyetinin Tortum kazasına bağlı Vihik (Pehlivanlı) köyünde bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesinin aslen Balıkesirli olduğu tahmin edilmektedir. Memleketinde başlamış olduğu medrese eğitimini sırasıyla Erzurum, Konya ve Balıkesir'de sürdürmüş ve İstanbul'da Fatih medresesinde tamamlamıştır.

İcazetnâmesini XIX. yüzyılın meşhur ulemâsından Hoca Şakir Efendi'den alan Musa Kâzım Efendi saray bürokratlarıya kurmuş olduğu patronaj ilişkileri sayesinde Fatih dersiâmlığının yanısıra Dârülfünûn, Dârülmuallimîn, Mekteb-i Hukuk ve Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi gibi İmparatorluğun en gözde eğitim müesseselerinde muallimlik görevlerinde bulunmuştur. Aynı şekilde Maârif ve Meşihat bürokrasisinde de önemli görevlere getirilmiştir.

Serbest düşünce yapısının gelişiminde yakın dostu Ahmet Mithat Efendi'nin önemli etkisi olan Musa Kâzım Efendi yazarlık hayatına II. Abdülhamid döneminde, Ahmed Midhat Efendi'nin çıkarmış olduğu **Tercümân-ı Hakîkât** gazetesinde başlamış, II. Meşrûtiyet döneminde **Sırât-ı Müstakîm**, **Teârüf-i Müslimîn** ve **İslâm Mecmuası** gibi dergilerde devam etmiştir. Milliyetçilik düşüncesine karşı olmasına rağmen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne mensubiyeti sebebiyle Türkçü fikir çevreleriyle de yakın ilişki içerisinde olmuştur.

II. Meşrûtiyet döneminde en uzun süre şeyhülislâmlık makamında bulunma özelliğini taşıyan Musa Kâzım Efendi bu önemli görevini İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne olan sadakatine borçludur. Aralıklı olarak beş defa getirildiği şeyhülislâmlığı sırasında İttihat ve Terakkî'nin politikaları doğrultusunda ilmiye teşkilâtında medrese ve tekke reformlarını gerçekleştirmiştir.

Musa Kâzım Enendi'nin İttihat ve Terakkî ile olan ilişkisi II. Meşrûtiyet öncesine dayanmaktadır. İttihat ve Terakkî'nin idareci kadrosu içerisinde yer almış

olan Musa Kâzım Efendi aynı zamanda da bu cemiyetin Meclis-i Âyân'daki sözcülüğü görevini yerine getirmiş ve onun dini propogandasını yürütmek üzere kurulan Hey'et-i İlmiye'sini yönetmiştir. Yine İttihat ve Terakkî ile olan ilişkileri onu siyasî amaçlarla mason cemiyetine üye olmaya sevketmiştir. Nakşibendi tarikatinin bir üyesi olan Musa Kâzım Efendi'nin yine İttihatçı olması sebebiyle Bektaşî tarikatine girmiş olduğu şeklindeki iddialar ise asılsızdır. I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti'nin aleyhine neticelenmesi üzerine İttihat ve Terakkî kabineleri üyelerini yargılamak üzere kurulan mütareke dönemi Divân-ı Harbinde savaş suçlusu olarak yargılanmış ve neticede on beş yıl kürek cezasına çarptırılmıştır. Cezası padişah VI. Mehmed Vahideddin tarafından üç yıl geçici sürgüne çevrilmiş, sürgüne gittiği Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat etmiştir.

II. Meşrutiyet öncesinde kaleme almış olduğu yazılarında daha ziyade felsefî konularla ilgilendiği görülen Musa Kazım Efendi bu yazılarında dinin insanın ferdi ve toplumsal hayatındaki rolü ile medeniyetin teşekkülü ve korunmasındaki etkilerini vurgulamıştır. Onun felsefî görüşlerini etkileyen faktörler Batılılaşma hareketleri ile birlikte Türkiye'ye girmeye başlayan din karşıtı modern felsefî akımlardır. Bu yüzden Materyalizm ve pozitivizm gibi felsefî akımlara karşı XIX. yüzyılda modernist bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan Yeni kelâm hareketinin Türkiye'deki öncüleri arasında yer almıştır.

II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılık akımının önemli temsilcilerinden olan Musa Kâzım Efendi'nin siyasî konularla ilgili yazılarında işlemiş olduğu asıl düşünce İttihat ve Terakki'nin dinsel açıdan meşrûiyetini savunmak ve bu Cemiyet'in meşrûti yönetimin getirilmesindeki rolünü vurgulamak olmuştur. Bunu yaparken de modern çağın birer ürünü olan demokrasi ve insan haklarının İslâm dini ile tam bir uyum içerisinde olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Kadın hakları konusunu özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla bağlantılı olarak ele almış olan Musa Kâzım Efendi'nin kadın ve aile konularındaki fikirleri büyük ölçüde geleneksel bakış açısını yansıtmaktadır.

SUMMARY

Musa Kâzım Efendi, the 121st şeyhülislâm of the Ottoman Empire, was born in 1861 to a farming family in Vihik (Pehlivanlı), a village in Tortum, which is a provincial subdivision of the province of Erzurum. It is thought that his family was originally from Balıkesir. His madrasah training began in Erzurum, was continued in Konya and Balıkesir, and was completed at the Fatih madrasah in Istanbul.

Musa Kâzım Efendi received his madrasah diploma (icazetnâme) from Hoca Şakir Efendi, a renowned member of the 19th century ülemâ and, owing to the patronage relationships he had established with palace bureaucrats, besides serving as a public lecturer (ders-i amlık) at Fatih mosque, he held teaching positions in some of the most prestigious educational establishments in the Empire: the Dârülfünûn university, the Dârülmuallimîn teachers' training college, the Mekteb-i Hukuk law school and the Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi lycee. He was also appointed to important bureaucratic positions in Education (Maârif) and the office of the Şeyhülislâm (Meşihat).

His development as a free thinker strongly influenced by his close friend, Ahmet Mithat Efendi, Musa Kâzım Efendi began his writing career during the reign of Abdülhamid II, by writing for Ahmed Midhat Efendi's newspaper, **Tercümân-ı Hakîkât**. He continued writing during the second Constitution Monarchy (II. Meşrûtiyet) period in magazines such as **Sırât-ı Müstakîm**, **Teârüf-i Müslimîn** and **İslâm Mecmuası**. Despite the fact that he opposed the idea of nationalism, by reason of his membership in the Committee for Union and Progress (İttihat ve Terakkî Cemiyeti) he maintained close ties with adherents of Turkism.

Musa Kâzım Efendi owes his status as the longest-serving şeyhülislâm in the second Constitutional Monarchy period to his loyalty to the Committee for Union and Progress. Serving as şeyhülislâm five separate times, within the organization of religious scholars he brought about madrasah and tekke reforms in keeping with Union and Progress policies.

Musa Kâzım Enendi's relationship with Union and Progress preceded the second Consitutional Monarchy period. Musa Kâzım Efendi was part of Union and Progress's administrative staff, he was spokesman for the committee's senate (Meclis-i Âyân) and oversaw its Commission on Religious Knowledge (Hey'et-i İlmiye) which was established to conduct its religious propaganda efforts. Similarly, his involvement with Union and Progress led him to become a mason for political purposes. However, claims that Musa Kâzım Efendi, who was a member of the Nakşibendi sect, entered the Bektaşî sect because of his Union and Progress affiliations, are groundless. When World War I ended with the Ottoman Government on the losing side, armistice period military courts were set up to try Union and Progress cabinet members. Musa Kâzım Efendi was convicted as a war criminal and sentenced to 15 years of hard labor. Sultan Mehmed Vahideddin IV commuted his sentence to three years of exile. He died in exile in Edirne on 10 January 1920.

In his writings from before the second Constitutional Monarchy, Musa Kâzım Efendi focused mainly of philosophical subjects and emphasized the role of religion in persons' individual and societal lives and its influence on the formation and preservation of civilization. Factors that influenced his philosophical thought included modern anti-religious philosophical trends that entered Turkey along with westernization movements. Accordingly he took his place as one of the pioneers of the new Kelâm movement in Turkey, a 19th century modernist reaction against materialism and positivism.

As one of the major representatives of Islamist trend of the second Constitutional Monarchy period, a fundamental issue in Musa Kâzım Efendi's political writings is the defense of the religious legitimacy of Union and Progress. He also emphasizes the Committee's role in the establishment of a constituional regime. In this vein, he endeavored to prove that democracy and human rights, two products of the modern age, were in full harmony with Islam. Musa Kâzım Efendi evaluated women's rights relative to the concepts of freedom and equality. His views on women and family largely reflect his traditional outlook.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....i
SUMMARY.....iii
İÇİNDEKİLER.....v
ÖNSÖZ.....viii
KISALTMALAR.....x
KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR.....xi

GİRİŞ

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE ULEMA SINIFI.....1

BİRİNCİ KISIM
BİR TAŞRA AİLESİNDEN OSMANLI ŞEYHÜLİSLÂMLIĞINA
MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN HAYATI

BİRİNCİ BÖLÜM: AİLESİ VE TAHSİLİ
I. MEMLEKETİ VE AİLE ÇEVRESİ.....7
II. TAHSİLİ.....8

İKİNCİ BÖLÜM: MESLEKİ HAYATI VE İLİŞKİLERİ :
MÜDERRİS MUSA KÂZIM
I. EĞİTİM VE ÖĞRETİM FAALİYETLERİ.....15
II. SARAYLA İLİŞKİLERİ.....21
III.FİKİR VE MATBUAT ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ.....23

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BÜROKRATİK HAYATI:
ŞEYHÜLİSLÂM MUSA KÂZIM
I. ŞEYHÜLİSLÂMLIĞI.....31
II.İLMİYE TEŞKİLÂTINDAKİ REFORMLARI.....44
A. Medrese Reformu.....44
B. İlmiye Teşkilâtındaki Diğer Reformları.....69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: SİYÂSÎ HAYATI:
İTTİHATÇI MUSA KÂZIM
I. İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ'NE GİRİŞİ....78
II. CEMİYETTEKİ YERİ VE KONUMU....82
III. CEMİYET ÜYESİ OLARAK FAALİYETLERİ....84
A. Meclîs-i Âyân'da İttihat ve Terakkî Sözcülüğü....84
B. İttihat ve Terakki Cemiyeti Şehzâdebaşı Hey'et-i İlmiyyesi Reisliği....91
IV. MASONLUĞU VE BEKTAŞİLİĞİ MESELESİ....103
A. Masonluğu Meselesi....103
B. Bektâşîliği Meselesi....128
V. DİVÂN-I HARP'TE YARGILANMASI VE ÖLÜMÜ....136

İKİNCİ KISIM
MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN FİKİRLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM: YENİ İLM-İ KELÂM HAREKETİ VE MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ
I. YENİ İLM-İ KELÂM HAREKETİ....157
A. Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Sebepleri....158
B. II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları ve Musa Kâzım'ın Teklifleri....175
II. FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ....187
A. Felsefî Görüşlerini Belirleyen ve Yönlendiren Faktörler....187
B. Tehâfüt Meselesine Bakışı....190
C. Materyalist Düşünceye Yönelttiği Eleştiriler....196
D. Medeniyet Anlayışı....200

İKİNCİ BÖLÜM: SİYÂSİ FİKİRLERİ
I. MEŞRUTİYET VE MUTLAKİYET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ....216
A. İslâm ve Meşrutiyet....219
B. Tek Fırkalı Meşrutiyet Düşüncesi....226

C. Mutlakiyet'e Bakışı....230
II. İSLÂM BİRLİĞİ KONUSUNDAKİ TEKLİFLERİ....235

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KADIN HAKLARI TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ
I. KADIN HAKLARI MESELESİ....242
II. MUSA KÂZIM'IN MESELEYE BAKIŞI....246
A. Tesettür-i Nisvân....247
B. Taaddüd-i Zevcât....252
C. Talak....255
D. Kadın ve Eğitim....263
E. Kadın ve Sosyal Faaliyetler....267
F. Kadın ve Çalışma Hayatı....269
SONUÇ....273
KAYNAKÇA....276
EKLER....316

ÖNSÖZ

II. Meşrûtiyet Dönemi şeyhülislâmlarından Musa Kâzım Efendi yakın dönem Osmanlı tarihinin oldukça fazla ilgi çekici simalarından biridir. Ancak, onun ilgi çektiği oranda tanındığı da söylenemez. Diğer bir deyişle o, Türk tarihinin meşhur meçhullerinden biridir. Biyografisi hakkında bugün bilinenlerin büyük kısmı kendisi hayattayken yazılmış oldukça kısa bir terceme-i hâline dayanmaktadır.

Resmî bir üslûpla kaleme alınmış olan bu biyografide Musa Kâzım Efendi'nin bir çok özelliği; daha doğrusu ona atfedilen özelliklerden bir çoğu yer almamıştır. Oysa, Musa Kâzım Efendi, daha hayatta olduğu dönemlerden itibaren "İttihatçı", "Mason", "Serbest Fikirli Bir Âlim", "Bektaşi", "Zındıkça Bulaşıkları Olan Bir İslâmcı", "Modernist İslâmcı"; "Gelenekçi İslâmcı" "Nakşibendî" ve "Kaba Softa" gibi çoğu birbiri ile çelişkili veya biri diğeriyle yan yana anılması imkânsız bir çok sıfata lâyık görülmüş, çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Şüphesiz, bazıları birbirleriyle tamamen zıt olan bu sıfatların bir şahsın üzerinde toplanmış olması, o şahsı müstesna ve bir o kadar da çözülmesi güç, karmaşık bir kişilik hâline getirmektedir. Bizi bu araştırmayı yapmaya sevkeden asıl sebep Musa Kâzım Efendi'nin biyografisinde meçhul kalmış yönlerin aydınlanması ve söz konusu karmaşık kişiliğinin çözümlenmesidir. Dolayısıyla bu araştırmada ona atfedilen bu sıfatlardan hangilerini taşıdığı sorusuna cevaplar bulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma iki kısım ve yedi bölümden oluşmaktadır. Dört bölümden oluşan birinci kısımda yaşadığı dönemin siyasî ve kültürel atmosferi ile bağlantılı olarak Musa Kâzım Efendi'nin biyografisinin inşasına çalışılacaktır. Musa Kâzım Efendi'nin bu güne kadar ayrıntılı bir biyografisinin yazılmamış olması bizi onun biyografisi üzerinde ayrıntılı olarak durmak zorunda bırakmıştır.

Üç bölümden oluşan ikinci kısımda ise onun felsefi, siyasî ve toplumsal meselelere ilişkin görüşleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Musa Kâzım Efendi fıkıh, kelâm ve felsefe alanlarında eserler vermiş olan bir İslâm âlimidir. Bu konular

ayrıca ilâhiyat ve felsefe formasyonunu gerektirmektedir. Bir tarih araştırması olan bu çalışmada bizim yapmaya çalışacağımız Musa Kâzım Efendi'nin söz konusu alanlarda kaleme almış olduğu eserleri fıkıh, kelâm ve felsefe teknikleri açılarından ayrıntılı bir tahlile tabi tutmaktan ziyade, onun bu fikirleri ileri sürmesini gerektiren tarihsel sebepleri ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Tez konusu olarak Musa Kazım Efendi'nin biyografisini çalışmak istediğimi belirttiğimde bu talebimi olumlu karşılayan ve çalışmamın her aşamasında teşvik ve desteklerini esirgemeyen hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak başta olmak üzere çalışmama gerek kaynak temini, gerekse fikir alışverişi gibi hususlarda katkıları bulunan Prof. Dr. Ali Birinci, Prof. Dr. Ercüment Kuran, Dr. David Kushner, Dr. Kevin Reinhart, Yard. Doç Dr. Mehmet Özden, Yard. Doç Dr. Hulusi Lekesiz ve Doç. Dr. Abdülkadir Gürer'e; Hacettepe Üniversitesi Tarih Anabilim Dalındaki yüksek lisans ve doktora öğrenimim boyunca derslerini alarak fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız, Doç. Dr. Mehmet Seyitdanlıoğlu, Doç Dr. Gümeç Karamuk ve Doç Dr. Fahri Unan'a teşekkür ederim.

Ahmet Şamil Gürer

Ankara, 2003

KISALTMALAR

AFTE	: Ali Fuad Türkgeldi Evrakı
BDFA	: British Documents on Foreign Affairs, XX, London: University Publications of America, 1985.
BEŞİNCİ ŞUBE	: Said Halim ve Mehmet Talat Paşa Kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında (Divaniye) Mebusu Merhum Fuad Bey tarafından verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkîkât-ı Kur'a İsâbet Eden Beşinci Şu'be Tarafından İcrâ Olunan Tahkîkât ve Zabtedilen İfâdâtı Muhtevîdir. İstanbul: Meclis-i Mebûsân Matbaası,1334.
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
D	: Devre
DH.EUM.AYŞ	: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûm. Müd. Asayiş Kalemi
DH.EUM.THR	: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûm. Müd. Tahrîrat Kalemi
DH.KMS	: Dahiliye Nezâreti Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti Belgeleri
DHMZC	: 8 Mart Sene 1335 Tarihinde İrâde-i Seniyye-i Hazret-i Padişâhî'ye İktiran Eden Kararnâme ile Müteşekkil Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi, 1335.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İç.S.	: İçtima Senesi
MAZC	: Meclis-i Âyân Zabıt Cerîdesi
MMZC	: Mecl-i Mebûsân Zabıt Cerîdesi
MV	: Meclis-i Vükelâ Mazbataları
ŞSA	: İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi Ulemâ Dosyaları, (Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi), Dosya No. 520.
TBMM AR.	: TBMM Arşivi Eski Osmanlı Âyân Meclisi Üyeleri Kütük ve Özlük Dosyaları,(Musa Kâzım Efendi), Dosya No. 44.
Y. EE	: Yıldız Esas Evrâkı
Y.MTV	: Yıldız Mütenevvî Maruzat
Y.PRK. AZJ	: Yıldız Perâkende Arzuhâl ve Jurnaller
Y.PRK.ASK	: Yıldız Perakende Askeri Marûzât
Y. PRK.ZB	: Yıldız Perakende Zaptiye Nezâreti Marûzâtı

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

I. KAYNAKLAR

A. Musa Kâzım Efendi'nin Biyografisi ile İlgili Kaynaklar

1. Arşiv Kaynakları

Son dönem Osmanlı ulemâsının biyografileri hakkında orijinal kaynak elde edebileceğimiz en önemli iki kurum bugün İstanbul Müftülüğünün bünyesinde bulunan Meşîhat ve Şer'iyye Sicilleri arşivleridir. Uzun yıllar müderrislik yapmış ve beş yıl kadar da şeyhülislâmlık makamında bulunmuş bir şahıs olan Musa Kâzım Efendi gibi önemli bir Osmanlı âliminin biyografisi hakkında da bol miktarda ve güvenilir bilgi sağlayabileceğimiz esas belgelerin bu iki arşivde bulunması gerekirdi. Ne yazık ki, Osmanlı eğitim, idare ve hukuk tarihine ait orijinal kaynakların bulunduğu son derece önemli bu iki arşivdeki belgelerin henüz bir tasnifleri yapılamamıştır. Bu tasniflerin yapılamamış olması, doğal olarak bizi Musa Kâzım Efendi'nin resmî ve belki de özel hayatı hakkında ulaşmamız muhtemel bazı bilgilerden mahrum bırakmıştır. Bu iki arşivden Şer'iyye Sicilleri arşivi'nde bulabildiğimiz yegâne kaynak Musa Kâzım Efendi'nin özlük dosyasıdır[1]. Musa Kâzım Efendi'nin hayatı hakkındaki araştırmalarımıza pek de büyük bir katkı sağlamayan bu dosyada birkaç yazışma belgesi dışında önemli bir belge mevcut değildir. Oysa, aynı arşivde bulunan ve Musa Kâzım Efendi'nin dosyası ile karşılaştırma yapmak amacıyla incelediğimiz Şeyhülislâm Mustafa Hayri ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri'ye ait çok miktarda belge içeren iki özlük dosyasında olduğu gibi, Musa Kâzım Efendi'nin de dosyasında bizzat kendisi tarafından doldurulmuş bir "tercüme-i hâl varakası"nın bulunması gerekiyordu[2]. Bunun yanısıra

---

[1] İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivinde (ŞSA) bulunan Musa Kâzım Efendi'ye ait 520 numaralı bu sicil dosyasındaki evrak ayrıca tasnife tabi tutulmamış olduğundan bu belgelerin numaralandırılması tanzim tarihlerine göre ekler kısmında tarafımızdan yapılmış olup tezde bu kaynağa yapılan atıflarda kullanılan ilk rakam dosya numarasını, ikinci rakam da belge numarasını göstermektedir.

[2] 1879 yılından itibaren Osmanlı bürokrasisinde görev yapan her memurun ailesi, memleketi, mezhebi, doğum tarihi, tahsil gördüğü mektep ve medreseler, varsa yazmış olduğu eserleri ve daha önceki memuriyetleri ile ilgili oldukça detaylı sorulara cevap vermek zorunda olduğu bir "tercüme-i

Musa Kâzım Efendi'nin görev yaptığı bir diğer kurum olan ve bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan Maârif Nezâreti belgelerinin de henüz tam olarak tasnif edilememiş olması (**Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi** 2000: 250) ve TBMM Arşivinde yer alan ve hiçbir araştırmada kullanılmamış olan âyânlık sicil dosyasının[1] İstanbul Müftülüğü arşivindeki dosyasından farklı bir nitelik göstermemesi, ona ait bir "tercüme-i hâl varakası" elde etme çabalarımızı boşa çıkarmıştır.

Ancak, Musa Kâzım Efendi hakkında orijinal nitelikteki kaynak ihtiyacımızın kısmen de olsa Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulabildiğimiz belgeler ve British Public Record Office'in II. Meşrûtiyet Türkiyesi ile ilgili olarak yayımladığı belgelerle giderildiğini sanıyoruz. Özellikle 1908-1913 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçiliği görevinde bulunmuş olan Sir Gerard Augustus Lowther (1858-1926)'in kaleme aldığı "1910 Yılına Ait Türkiye Üzerine Yıllık Rapor"unda ve Londra ile yapmış olduğu bazı yazışmalarda (BDFA: 175-176; 252), Musa Kâzım Efendi hakkında gün ışığına çıkmamış oldukça önemli bilgiler vardır.

2. Sâlnâmeler ve Zabıt Cerîdeleri

II. Abdülhamid döneminde düzenli olarak her yıl yayımlanmaya devam eden **Devlet**, **Maârif** ve **Vilâyet Sâlnâme**leri ile 1915 yılında yayımlanan **İlmiye Sâlnâmesi**'ndeki bilgiler de Musa Kâzım Efendi hakkında ikinci el kaynaklarda yer alan bilgilerin doğruluğunu kontrol etme açısından oldukça yararlı olmuştur. Bunlardan başka Musa Kâzım Efendi'nin II. Meşrutiyet dönemi boyunca üyesi bulunduğu **Meclis-i Âyân'ın Zabıt Cerîdeleri** ne geçmiş olan ve yine ilk kez bu araştırmada kullanılan müzakereleri ile 1919 yılında çıkarıldığı Dîvân-ı Harp Mahkemesindeki ifade ve savunmalarını içeren mahkeme tutanakları da onun gerek biyografisi, gerekse fikirleri açısından birinci elden kaynaklar durumundadırlar.

---

hâl varakası" doldurması zorunlu hâle getirilmiştir (Ortaylı 1998: 62). Örnek olarak Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiye azası Said-i Nursî'in tercüme-i hâl varakası için Bkz. Albayrak (1998:232-235).

[1] TBMM Arşivinde (TBMM AR.) bulunan Musa Kâzım Efendi'ye ait 44 numaralı bu sicil dosyasındaki evrak ayrıca tasnife tabi tutulmamış olduğundan bu belgelerin numaralandırılması tanzim tarihlerine göre ekler kısmında tarafımızdan yapılmış olup tezde bu kaynağa yapılan atıflarda kullanılan ilk rakam dosya numarasını, ikinci rakam da belge numarasını göstermektedir.

3. Tercüme-i Hâller

Musa Kâzım Efendi'nin tespit edebildiğimiz ilk biyografisi henüz kendisi hayattayken Ahmed Refik(1334:626-627) tarafından kaleme alınmıştır. **İlmiye Sâlnâmesi**'nin "Şeyhülislâmların Tercüme-i Hâlleri" bölümü içerisinde yer alan bu kısa biyografi, onun hayatının sadece 1915 yılına kadar olan kısmını içerdiği için eksiktir. Bununla birlikte, büyük ihtimalle Musa Kâzım Efendi'nin bizzat kendisinden ve Meşihat Arşivinde mevcut olduğu anlaşılan; ancak, bugün elimizde bulunmayan "sicill-i ahvâl varakası"ndan yararlanılarak yazılmış olduğu için onun biyografisi hakkında ikinci elden de olsa, güvenilir bir kaynak özelliği taşımaktadır. Yine, Musa Kâzım Efendi'nin sağlığında yayımlanmış olan bir diğer biyografisi, İbnülemin Mahmud Kemâl (1335: 248-251) tarafından yazılmıştır. Musa Kâzım Efendi'nin ikinci meşihati ve evkaf nazırlığı görevinde bulunduğu sırada, 1916 yılında yayımlanan bu biyografi, onun şeyhülislâmlığa atanması ile ilgili hattı-ı hümâyûn sûretleri ve bazı küçük ayrıntılar dışında Ahmed Refik tarafından kaleme alınan biyografiden farklı bir nitelik göstermemektedir[1]. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi yazmaları arasında bulunan bir defterde de Musa Kâzım Efendi'nin kısa bir biyografisi bulunmaktadır. Ancak, kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen bu defterdeki bilgiler, Musa Kâzım Efendi'nin **İlmiyye Sâlnâmesi**'deki tercüme-i hâlinden aynen istinsah edildiği için onun biyografisini tespitte herhangi bir öneme sahip değildir[2].

Musa Kâzım Efendi'nin ölümünden sonra yazılmış ilk biyografisi O. Nuri Peremeci'nin **Edirne Tarihi**'ndedir. Peremeci(1940:137-139), burada diğerlerinden farklı olarak bir satırla da olsa onun Edirne'deki sürgün hayatından bahsederek ve

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin Gövsa (1946:262-263), Ertan(1967:17-18,1969:125-129), Altunsu(1972:233-237), Parmaksızoğlu 1976(457-458) gibi araştırmacılar tarafından yazılmış olan biyografileri esas itibarıyla Ahmed Refik ve İbnülemin'in yazmış oldukları biyografilere dayanmaktadır. Musa Kâzım Efendi'nin Albayrak(1981: IV-V,157-158)'ın **Son Devir Osmanlı Ulemâsı** isimli çalışmasının içerisinde yer alan biyografisi onun Şer'iyye Sicilleri Arşivindeki özlük dosyasındaki bilgileri de içermektedir. Ayrıca Kara (1997:I, 119-120; 1999: 260-261) ve araştırmalar kısmında zikredeceğimiz Koca (2002a: 13-40; 2002b:29-70) da çalışmalarında onun biyografilerine yer vermişlerdir.

[2] Anonim ve Derleme **Osmanlı Şeyhülislâmları, Arap Melikleri ve Diğer Husûsâttan Bahseden Biyografik Bir Yazma**. TTK Kütüphanesi, Y.I/98., 8a-8b.

Ergin(1959:1906-1908) de **Türk Mason Dergisi**'nde onun masonlukla ilişkileri hakkında birtakım bilgiler vererek bu çalışmaya önemli katkılar sağlamışlardır. Ayrıca, popüler tarih alanında yapmış olduğu yayınlarla tanınmış bir araştırmacı olan Revnakoğlu (1962:6-7)'nun muhtemelen sözlü kaynaklardan derleyerek hazırladığı yarım kalmış bir yazı dizisi de Musa Kâzım Efendi'nin memleketi, ailesi ve hayatının ilk dönemlerine ait başka kaynaklarda bulunmayan bazı bilgiler içermektedir. Revnakoğlu'nun gözlerden kaçmış olan bu makalesinde vermiş olduğu bilgilere dayanarak Musa Kâzım Efendi'nin doğum yeri olan Erzurum'un Tortum ilçesine bağlı Pehlivanlı beldesi ile kurmuş olduğumuz irtibat neticesinde, burada Musa Kâzım Efendi'nin akrabası olduklarını söyleyen emekli din görevlisi Ömer Çelik ve bu şahsın oğlu belediye memuru Musa Kâzım Çelik'le 12 Şubat 2002 tarihinde bir görüşme yapma imkânımız olmuş ve bu şahıslar Musa Kâzım Efendi hakkında bir takım sözlü bilgiler vermişlerdir. Ömer Çelik ve Musa Kâzım Çelik'in Musa Kâzım Efendi hakkında vermiş oldukları bu sözlü bilgilerin doğruluğunu elbette ihtiyatla karşılamak gerekir. Ancak, bu iki şahsın onun hakkında verdikleri bilgileri, M. Kâzım Efendi' nin hatırasının yarı menkabevî bir şekilde de olsa bu köyde hâlâ canlılığını koruduğunu göstermesi açısından önemli bulduğumuzu da belirtmek isteriz.

4. Hatıralar

Musa Kâzım Efendi'nin biyografisini inşa etmeye çalışırken başvurduğumuz bir diğer kaynak türü de II. Meşrûtiyet döneminin önemli şahsiyetlerinin bırakmış oldukları hatıralardır. Bunlardan Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'den arkadaşı olan Hüseyin Cahid (Yalçın 1935-1938; 1936)'in "Meşrûtiyet Hâtıraları" ve Tanıdıklarım başlıklı yazı dizisi onun Cemiyet ile ilişkileri ve kişisel özellikleri hakkında oldukça değerli ipuçları vermektedir. Ayrıca Kazan-Orenburg'da yayımlanmış olan **Vakit** gazetesi başyazarı Kerimof (1913:359-367)[1]'un Musa Kâzım Efendi ile 1913 yılında yapmış olduğu oldukça uzun

[1] Tatar cedidizm hareketinin edebiyat sahasındaki önemli isimlerinden biri olan Fatih Kerimof, (1870-1937) bir ulemâ ailesinin çocuğu olarak Kazan-Samara'da dünyaya gelmiştir. Medresede başladığı tahsiline Rus mektebinde devam etmiş ve İstanbul'da Mekteb-i Mülkiye'de tamamlamıştır. Kerimof,

sayılabilecek bir mülâkat, onun hakkında bu güne kadar bilinmeyen bir çok malûmatı gün ışığına çıkarmaktadır. Bunların dışında Musa Kâzım Efendi'nin çağdaşı olan diğer bazı şahsiyetlerin kaleme almış oldukları hatıraralar da yine onun meçhul kalmış ve araştırmalara yansımayan muhtelif yönleri hakkında değerli bilgiler içermektedir.

B. Musa Kâzım Efendi'nin Fikirleri ile İlgili Kaynaklar: Musa Kâzım Efendi'nin Eserleri[1]

1. Te'lîf Eserleri

İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyyet. İstanbul, 1324.

Bu küçük risâle Musa Kâzım Efendi'nin II. Meşrûtiyet döneminde yayımladığı ilk eseridir. Hatta, eğer **Külliyât**'ta verilen tarihte bir baskı hatası yoksa, bu risalenin 11 Temmuz 1324=24 Temmuz 1908'de yani II. Meşrûtiyet'in ilânının ertesi günü kaleme alındığı veya baskıya girdiği anlaşılmaktadır (Musa Kâzım 1336:247). Aynı zamanda basılı ilk müstakil eseri olan bu risalesinde Musa Kâzım, meşveret, müsâvât ve hürriyet kavramlarını İslâmiyet açısından ele alarak Meşrûtiyet yönetiminin meşruiyetini âyet, hadîs ve Asr-ı Saâdet dönemindeki uygulamalardan

---

1906-1917 yılları arasında. Orenburg'da yayımlanan **Vakit** gazetesinin başyazarlığını yapmıştır. 1937 yılında Türkiye casusluğu ve Stalin'e karşı suikast düzenleme amaçlı bir örgüte üye olmak suçundan idam edilmiş; 1959 yılında Sovyet Yüksek Mahkemesi tarafından suçsuz bulunarak itibarı iade edilmiştir. Tatar Türkçesiyle yazılmış olan **İstanbul Mektupları** adlı kitabı, yazarın Kasım 1912-Mart 1913 tarihleri arasında İstanbul'da bulunduğu süre içerisindeki gözlemlerini ve aralarında Musa Kâzım Efendi'nin de bulunduğu dönemin önemli şahsiyetleri ile yapmış olduğu mülâkatları içermektedir. Bu yazar ve adı geçen eseri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Gökçek (1998: 77-86).

[1] Çeşitli çalışmalarda Musa Kâzım Efendi'nin eserleri hakkında sık sık yanlış bilgilere rastlanmakta; aslında ona ait olmayan bir takım eserler Musa Kâzım'a aitmiş gibi gösterilmektedir. İlk defa Parmaksızoğlu (1976) ile başlayan bu hatalar zinciri, ileride zikredeceğimiz akademik araştırmaların bazılarına da sirayet etmiştir. Aşağıda künyeleri verilen eserlerin hiç biri dinî nitelikli olmadığı gibi, her fırsatta dinî kaynaklara atıfta bulunan Musa Kâzım Efendi'nin alıştığımız üslûbunu da yansıtmamaktadır. Zaten bu eserlerin çoğu Kozan Mutasarrıfı Musa Kâzım Bey adında bir yazara aittir. Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'ye ait olmayan ancak yanlışlıkla onun kaleminden çıkmış olarak gösterilen söz konusu eserler şunlardır:**Taşra Maârif Memurlarına Mahsûs Rehber-i Tedrîs ve Terbiye**. İstanbul: Kasbar Matbaası. 1310; **Muhît Muhît-i ve Siyâsiyyat**. İstanbul: İkbâl-i Millet Matbaası.1325; **Muhtıra-i Ricâl ve Siyâsiyyûn**. İstanbul: Matbaa-i Amidî.1326; **Hükemâ-i CihânTalîm ve Terbiye Târihi**. İstanbul: Uhuvvet Matbaası 1327; **İcmâl-i Tevârîh-i Cihân**. İstanbul: Uhuvvet Matbaası. 1327; **Devr-i İstibdâd Ahvâli ve Müsebbibleri**. İstanbul: Karabet Matbaası. 1327. (Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin eserleri ile bir karışıklığa yol açmaması için bu eserler çalışmamızın kaynakça kısmında ayrıca gösterilmemiştir.)

verdiği örneklerle desteklemeye çalışmakta ve sonunda da **Kanûn-ı Esâsî**'yi tekrar yürürlüğe koyduğu için II. Abdülhamid'e teşekkür etmektedir[1].

Usûl-i Fıkıh, İstanbul: Sırât-ı Mustakîm Matbaası, 1328.

Musa Kâzım Efendi'nin Dârülfünûn İlâhiyât Şûbesinin ikinci sınıfında okuttuğu "usûl-i fıkıh" dersinin 16 sayfalık ders notudur. Dârü'l-Fünun-ı Osmânî Hukuk Şubesi talebelerinden Sermed Bey tarafından bastırılan bu ders notlarının, eserin muhtevasından anlaşıldığı kadarıyla, müellifi bilinmeyen bir fıkıh usulü kitabının şerhi olduğu anlaşılmaktadır.

Musa Kâzım,

> "**Metin**: [Hakîkat, vaz` olunduğu ma`nâda isti`mâl olunan lafzdır.] **İzâh**: Hakîkat fa`îl veznindedir. Ya ism-i fâ`il veyahut ism-i mef`ûl ma`nâsınadır. Zîrâ bu lafzın müştakk olduğu (hakka) fiili lâzım ve müteaddî olarak müsta`meldir. (sebete`ş-şey`ü) yerinde (hakka`ş-şey`ü) denildiği gibi, (esbettü`ş-şey`e) yerinde (hakaktu`ş-şey`e) dahi denilmektedir. Binâ`en aleyh bunun ma`nâ-yı lüğavîsi (mevzi`-i aslîsinde sâbit veya müsbet olan şey`) demek olup ba`dehu metindeki manâya nakl edilmiştir. Hakîkat fâil ma`nâsına olduğuna göre ahirindeki tâ ma`nâ-yı ıstılâhîye ba`de`n-nakl dahi bi`l-ittifâk te`nîs alâmetidir."(Musa Kâzım 1328a:1).

örneğinde görüldüğü gibi, izahlarında tamamen eski şarihlerin yöntemini izlemiş; ele aldığı metnin daha çok gramatik ve semantik izahını yapmıştır.

İslâmda Cihâd, Dersaâdet : Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı,1333.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yan kuruluşlarından Müdafaa-i Milliyye Cemiyeti tarafından bastırılan ve ücretsiz olarak halka dağıtılan bu risâle Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Harbine girmesi üzerine Sultan Mehmed Reşâd tarafından yayımlanan "Cihâd-ı Ekber Beyannâmesi" ve Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi tarafından yayımlanan "Cihâd-ı Ekber Fetvâsı"nı desteklemek amacıyla

[1] Hangi yayınevi tarafından yayımlandığı belirtilmeyen bu risâlenin kapağında ve ilk sayfasında "Usûl-i meşveret, müsâvât ve hürriyyetin diyânet-i İslâmiyye nokta-i nazarından tedkîk ve muhâkemâtına ve âyât-ı Kur`âniyye ile isbâtına dâir, ulemâ-i kirâmdan ve fuzelâ-i zevi'l-ihtirâmdan fâzıl-ı şehîr Mûsâ Kâzım Efendi hazretlerine vukû bulan taleb ve mürâcaat üzerine, lutfen taraf-ı fâzılânelerinden kaleme alınan makâle-i âlimâne ve belîğânedir." açıklaması vardır.

kaleme alınmıştır[1]. Musa Kâzım Efendi bu beyannamesinin başlangıç kısmını Kur'ân'daki kıtâl âyetleri ile desteklediği İslâm'da cihâd'ın önemini vurgulayan sözlere ayırdıktan sonra, devamında Rusya, İngiltere ve Fransa'ya karşı cihâd ilân edilmesini zorunlu kılan tarihsel sebepler üzerinde durmakta ve sözlerini Afganistan, İran, Fas ve diğer Müslüman ülkelerin halklarından Halife'nin ilân ettiği cihâda iştirak etmelerini isteyerek noktalamaktadır. Adları geçen ülkelerin halklarına da hitap etmiş olması bu risâlenin tıpkı cihâd-ı ekber fetva ve beyannâmesi gibi başka dillerde de yayımlanmış olabileceğini düşündürmektedir.

Sûre-i İhlâs ve Alâk Tefsîrleri, Dersaadet: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1334.

Eserin adından da anlaşılacağı üzere **Kur'ân-ı Kerîm**'in İhlâs ve Alak sûrelerinin tefsîridir. Musa Kâzım bu iki surenin tefsirinde önce ayetlerdeki kelimeleri tek tek ele almış; bu kelimelerin uzun uzun gramatik izahlarını yapmıştır. Bu izahlardan sonra "tefsîr ve te'vîl" başlığı altında ayetlerin tefsirini ve yorumunu yapmış; "hulâsa-i tefsîr" başlığı altında da bütün surenin tercüme ve tefsirini vermiştir. Musa Kâzım'ın bu tefsirlerinde onun kelâmcı yönünün ağır bastığı görülmektedir.

Safvetü'l-Beyân fî-Tefsîri'l-Kur'ân, I, İstanbul: Matbaa-i Âmire,1335.

Musa Kâzım Efendi'nin Ahmed Midhat Efendi'ye dikte ettirdiği yarım kalmış Kur'ân tefsîrinin (Ahmed Refik 1334: 262) "En'am Sûresi" ne kadar olan 1+408 sayfalık basılan ilk ve tek cildidir. Musa Kâzım(1327b) kendisine yönelik masonluk suçlamalarına cevap verdiği ünlü "Beyanname"sinde 3000 sayfalık bir tefsir yazdığından söz ettiğine göre bu tefsiri tamamlamış; ancak geri kalan kısım yayımlanmamıştır. Tefsirin yazma hâlinde kaldığı anlaşılan 2500 sayfalık kısmının bugün nerede veya kimin elinde olduğu bilinmemektedir.

Musa Kâzım Efendi eserin önsözünde mevcut Türkçe tefsirlerin **Kur'ân**'ın gerçek manasını açıklamaktan uzak bulunduğunu, bu durumun "kütübhâne-i

[1] **Cerîde-i İlmiyye**'nin (Evâ'il-i Muharrem 1333, I. 5) sayısı tamamen Türkçe, Arapça, Farsça ve Hintçe yayımlanan "Cihâd-ı Ekber" fetvâ ve beyannâmesine ayrılmıştır.

milliyyemiz" açısından büyük bir eksiklik yarattığını ve milyonlarca müslümanı **Kur'ân**'ın hakikatlerini anlamak bir tarafa, zahirî manasını bile anlamaktan mahrum bıraktığını belirterek bütün bu eksiklikleri gidermek amacıyla hâl-i hâzırdaki Türkçe ile bir **Kur'ân** tefsirinin yayınına başladığını yazmaktadır (Musa Kâzım 1335a:2).

Musa Kâzım Efendi'nin bu niyetine rağmen, eseri oldukça beğendiğini belirten Bilmen (1962: 597), bu tefsirin sıradan bir okuyucu için pek de faydalı olamayacağı kanaatini taşımaktadır. Gerçekten de, ayetlerin açıklamalarında kullanılan Arapça gramer izahları, kelâmî açıklamalar ve tasavvûfî remizler, eserin ancak konunun uzmanları tarafından anlaşılabilecek bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Bu tefsirde de İhlâs ve Alâk surelerindeki tefsir metodunu uygulayan Musa Kâzım'ın bu eserinde de onda olduğu gibi kelâmcı yönü ağır basmaktadır. Bilmen (1962:597) de Musa Kâzım Efendi'nin bu eserini değerlendirirken Kur'ân-ı Kerîm'in "Bakara Sûresi"nin 73. ayetine kadar olan bu tefsirinde onun o güne kadar yazılmış olan Türkçe tefsirlerde görülmeyen bir metod uygulamış olduğunu söylemektedir. Musa Kâzım'ın bu tefsirde kullandığı dil, II. Meşrûtiyet döneminin sade Osmanlıcası ile karşılaştırılacak olursa, eserin Tanzimat dönemi Osmanlıcasını aratmayacak derecede ağır bir dille kaleme alınmış olduğu görülecektir. Söz konusu eser üzerinde bir lisans tezi dışında henüz bir araştırma yapılmamıştır (Bkz. Beşer 1997).

Ikdu'l-Hakâyık

Musa Kâzım Efendi'nin böyle bir eserinin mevcûdiyetini sadece Mütareke döneminde çıkarıldığı Divân-ı Harp Mahkemesi zabıtlarında yer alan bir listeden biliyoruz. Mahkemede Musa Kâzım Efendi'nin ilmî yönünü vurgulayarak onu savunmaya çalışan Avukatı Ali Haydar Bey'in verdiği bilgiye göre, M. Kâzım Efendi kelâm konusunda yazdığı bu eserinde yaratılışın esrarını modern bilim açısından ele almıştır (DHMZC 26 Haziran 1335: 201). Bu eseri bulmak için sarf ettiğimiz büyük gayretlere ve kütüphanelerde yaptığımız bir çok araştırmaya rağmen **Ikdu'l-Hakâyık**'ın yazma veya basma her hangi bir nüshasını elde edemedik .

Külliyat-ı Şeyhülislâm Musa Kâzım: Dinî ve İçtimâi Makalâleler (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336).

Musa Kâzım Efendi'nin 1918 yılı başlarında basılan bu en önemli eseri 1895-1915 yılları arasında **Tercümân-ı Hakîkât**, **Sırât-ı Müstakîm**, **Misbah**, **İslâm Mecmûası** ve **Sebilürreşâd**'da yayımlanan makâle, konferans metni ve beyannâmeleri ile yukarıda zikredilen **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet** ve **İslâm'da Cihâd** risâleleri ile önceden basılmamış olan "İbni Rüşd'ün Meslek-i Felsefîsi ve İmâm-ı Gazâlî ile Bazı Mesâil Hakkındaki Münâzarası" adlı risâlesini içermektedir[1]. **Külliyât**'ta yer alan bu metinler konularına veya türlerine göre "Medeniyyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hakka"; "Mütenevvi' Makâlât", "İslâm'da Felsefe", "Müdâfa'a-i Dîniyye", "Siyâsiyyât-ı İslâmiyye", "Konferanslar" ve "Beyannâmeler" olmak üzere yedi başlık altında toplanmıştır. Toplam sayısı elli civarında olan bu metinlerin tamamını ayrıntılı olarak burada tanıtmaya imkân bulunmadığı için kitapta yer alan başlıklar altında toplu olarak tanıtmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz[2].

"Medeniyyet-i Sahîha ve Diyânet-i Hakka" başlığı altında topladığı yazılarında gerçek medeniyetin ancak dinî ve ahlâkî temeller üzerinde yükselebileceğini ileri süren Musa Kâzım Efendi, burada pozitivist ve materyalist tarih ve toplum anlayışınının bir eleştirisini yapmaktadır. **Kur'an**'ın icâzı meselesi hakkındaki makalesi de yine bu başlık altında yer almaktadır (Musa Kâzım 1336:5-36).

Musa Kâzım, "Mütenevvi' Makâlât" başlığı altında dinî, felsefî, sosyal ve siyasî meselelere ilişkin değişik konulardaki yazılarını toplamıştır. Bu makalelerinde bilimin insanlığın gelişimindeki rolü ve İslâmiyetteki önemi, inanç ve ibadetin

---

[1] **Ceride-i İlmiyye** (Rebiülevvel 1336, IV, 34)'nin Aralık 1917- Ocak 1918 sayısının arka kapağında eserin basımı ile ilgili şu ilân yer almaktadır: "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri'nin Külliyyât-ı Âsârı: Dinî, İçtimâi Makâleler: Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri'nin bu ana kadar muhtelif gazetelerde ve risâlelerde münteşir makâlelerini, müdâfa'alarını, beyannâmelerini ihtivâ edecek olan ve Müslümanlığa, Müslümanların umûmuna âid en mühim, en esaslı mes'eleleri teşrîh eden bu kitâb-ı kıymetdâr kütübhâne-i milliyyemizde bir mevki'-i mümtâz ihrâz edecektir."

[2] Bu eserde yer alan metinlerin önceden yayımlandıkları yayın organlarına göre kronolojik bir dökümü çalışmamızın kaynakça kısmında yer almaktadır.

insanın dünyevî ve uhrevî hayatındaki faydaları, natüralist felsefenin bir eleştirisi mahiyetindeki mahlukâtın farklı yaratılışının hikmeti, Arap dilinin İslâm medeniyetinin gelişimi ile ittihâd-ı İslâmın gerçekleşmesindeki rolü, yine dinin medeniyete katkısı, materyalist felsefenin ortaya çıkış sebepleri ve tarihteki büyük medeniyetlerin çöküşündeki rolü, İslâmiyetin terakkîye engel teşkil etmediği, toplumsal hayatın ve medeniyetin gerçekleşmesinde din ve ahlâkın önemi, insanı diğer canlılardan ayıran özellikler, medeniyet'in gelişiminde bilim ve nübüvvetin rolü, materyalist felsefenin iddialarını çürütmek için modern bilimleri öğrenmenin gereği, "adalet" kavramının mahiyeti, "bilgi"nin mahiyeti ve toplumsal düzenin gerçekleşmesinde diyânetin önemi gibi konuları ele almaktadır (Musa Kâzım 1336:39-46,65-112).

Onun aynı bölümde yer alan "Hüsn-i Mutlak ve Zevk-i Selîm" başlıklı makalesinin üzerinde ayrıntılı olarak durmak gerekir. Zira bu makale Ahmed Midhat Efendi'nin 24 Ağustos 1897 tarihinde Tercümân-ı Hakîkât'te başlattığı ve yaklaşık üç ay kadar devam eden ve Türk edebiyatı tarihine "klâsikler meselesi" olarak geçen büyük bir edebiyat polemiğinin parçasıdır[1]. Ahmed Midhat Efendi yukarıda zikredilen tarihte neşrettiği "İkrâm-ı Aklâm" başlıklı makalesinde Türk edebiyatının henüz Avrupa'nın klâsik denilen eski edebiyatının seviyesine ulaşamadığını, bu yüzden Türk edebiyatının gerçek anlamda gelişmesinin Batı klâsiklerinin taklit ve tercümesi ile mümkün olabileceği görüşünü ortaya atarak(**Tercümân-ı Hakîkât** 24 Ağustos 1313) aralarında Cenab Şahabeddin, Ahmed Cevdet, Ahmed Râsim, Necib Âsım ve Kemâlpaşazâde Said gibi dönemin ünlü edebiyatçılarının da katıldığı bir edebî tartışmayı başlatır. Musa Kâzım Efendi'nin "Hüsn-i Mutlak ve Zevk-i Selîm" başlıklı makalesi daha önce Cenab Şâhabeddin(**Tercümân-ı Hakîkat** 19 Eylül 1313) tarafından aynı isimle neşredilen bir yazının eleştirisidir. Musa Kâzım Efendi'nin söz konusu makalesinin devamında yer alan "Müdafaa ve Mukabele" başlıklı makaleleri de ulemâdan bir şahsın yine aynı konuyla ilgili olarak kendisine yönelttiği eleştirinin cevabıdır (Musa Kâzım 1336:46-64).

---

[1] Bu konu üzerinde en geniş araştırmaları yapmış olan Levend (1960:254-263) ve Kaplan (1998) Musa Kâzım Efendi'nin bu makalesini değerlendirmeye almamışlardır.

M. Kâzım "İslâm'da Felsefe" başlıklı bölümde kelâm ilminin en önemli konularından biri olan "isbât-ı vâcib" meselesini modern bilimin verileri ışığında ele almaktadır (Musa Kâzım 1336:115-138).

Bunun devamında yer alan "İbni Rüşd'ün Meslek-i Felsefisi ve İmâm-ı Gazâlî ile Bazı Mesâ'il Hakındaki Münâzarası" başlıklı 1896 tarihli metinde ise Musa Kâzım Efendi, Gazâlî'nin İbni Sinâ ve Farabî felsefelerini eleştirdiği **Tehâfütü'l-Felâsife**'si ile İbnî Rüşd'ün adı geçen filozofları savunmak ve Gazâlî'yi eleştirmek amacıyla kaleme almış olduğu **Tehâfütü't-Tehâfüt**'ünün önemli bölümlerini bir münazara şeklinde karşılaştırmaktadır. Metnin girişinde yapmış olduğu açıklamadan bu risalenin Amerikalı bilim adamı Draper[1]'in İbni Rüşd'e isnat ettiği bazı sözlere itiraz maksadıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır (Musa Kâzım 1336: 139-196). Sadece **Külliyyât** içerisinde yer alan bu risâlenin İbni Rüşd'ün **Tehâfütü't-Tehâfüt**' ünün kısmen de olsa ilk Türkçe çevirisi olma ihtimali yüksektir.

Musa Kâzım'ın **Külliyyât** içerisinde "Müdâfa'a-i Dîniyye" başlığı altında 1909 yılında **Sırât-ı Müstakîm**'de yayımlanan "Redd-i Ebâtıl" adlı Hıristiyanlığa bir reddiyesi de yer almaktadır (Musa Kâzım 1336:199-240). Musa Kâzım Efendi'nin makalenin girişinde yaptığı açıklamaya göre, Bakü'de yayımlanan **Hayat** gazetesinin yazarlarından Talibzâde Ahund Yusuf **Hakîkat-i İslâm** adlı eserinde **Tevrat** ve **İncil**'in tahrif edildiğinden bahsetmiş, buna cevaben Emir Han adlı bir Hıristiyan yazar da "Tevrat İncil mi Tahrif Yoksa Kur'ân?"[2] adında bir risâle yazarak **Kur'ân**'ın tahrif edildiğini ileri sürmüştü[3]. İddialarını İslâm tarihinden naklettiği

---

[1] İngiliz asıllı Amerikalı bilim adamı olan William John Draper(1811-1882) **History of Conflict Between Religion and Science** adlı eserinde din ile bilimin çatıştığını ileri sürmüş ve Hıristiyanlık ile birlikte İslâmiyete de hücum etmiştir. Ahmed Mithad Efendi (1313a;1313b;1315;1318) bu eserin Fransızca çevirisini kendi savunma ve açıklamalarını da ekleyerek **Nizâ'-i İlm ü Dîn** adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

[2] Kullandığı Türkçe'den Emir Han'ın bir Azerbaycan Ermenisi olduğu anlaşılmaktadır.

[3] **Sırât-ı Müstakim** (26 Mart 1325, II,33:102)'de yer alan bir açıklamadan Varna'da ikamet ettiği söylenen Emir Han'ın bu risalelerini bastırdıkça mecmuanın idarehanesine bizzat kendisinin gönderdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra **Muhammed ve İsâ el-Mesih Arasında Hadsiz Farklar** adıyla da Bulgaristan'da basılan bu kitabın Osmanlı ülkesine girişi Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığa gelişinden kısa bir süre sonra meclis-i vükelâ karanâmesi ile yasaklanmıştır (BOA, MV, 141/110 29 Cemaziyelâhir 1328= 7 Temmuz 1910).

bazı rivayetler, **Kur'ân** ayetleri ve bazı hadislerden getirdiği delillerle desteklemeye çalışan Emir Han'ın bütün İslâm ülkelerinde dağıtılan bu risâlesini okuyan Musa Kâzım kendi ifadesine göre "galeyena gelerek" hemen kalemi eline alıp bir reddiye yazmaya başlamıştı (Musa Kâzım 1336:199).

Musa Kâzım Efendi'nin Emir Han'ın risâlesinden yapmış olduğu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla bu şahıs, risalesinde **Kur'ân**'ın muharref bir kitap olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını **Kur'ân**'ın toplanması (cem'i) konusunda muhtelif hadis kitaplarında yer alan çelişkili ve zayıf hadislere dayandıran Emir Han sonuç olarak da "**Kur'ân**'ın gerçekte ne zaman ve kimin tarafından toplandığının bilinemeyeceğini; dolayısıyla da orijinal olmadığını" ileri sürmektedir. Bu iddiaya şiddetle itiraz eden Musa Kâzım Efendi, makalesinde özetle **Kur'ân** ayetlerinin indiği günden itibaren bir ibadet telâkki edilerek Müslümanların çoğu tarafından ezberlenmiş olmasının onun tahrifine engel olduğunu; oysa, **Tevrat** ve **İncil** için durumun aynı olmadığını; bu iki kutsal kitabın tahrif edildiğini; bu tahrifatın esas sebebinin ise, bu kitapların sadece din adamlarının tekelinde bulunması olduğu görüşünü ileri sürer ve bu iddiasına delil olarak da Hz. Musa'nın **Tevrat**'ın yedi yılda bir ahid sandığından çıkarılıp İsrailoğullarına okunması şeklindeki emrini gösterir (**Tevrat**, Sifr-i Mülûk-i Evvel, VI. Bab). İddianın aksine **Kur'ân**'ın kim tarafından ve ne zaman toplandığının da kesin olarak bilindiğini belirten Musa Kâzım, **Kur'ân**'ın toplanması meselesi hakkındaki rivâyetlerin uzun bir tahlilini yaptıktan sonra, Emir Han'ın iddiasını desteklemek için referans verdiği kaynakların sahih bilgiler içermediğini söyler (Musa Kâzım 1336:200-214).

Sayıları fazla olmamakla birlikte Hıristiyanlığa karşı yazılmış başka Türkçe reddiyelerin mevcudiyeti de bilinmektedir[1]. Bunların sayılarında Osmanlı topraklarında misyoner faaliyetlerinin yoğunlaştığı on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren bir artış gözlenmektedir. Bu reddiyelerdeki tartışmalar genellikle **Kitâb-ı**

[1] Bunların en önemlileri şunlardır: İbrahim Müteferrikâ (ö.1747) **Risâle-i İslâmiyye** (Süleymâniye Ktp. Esad Ef. No: 1187); Hacı Abdi Bey(öl. 1886) **İzâhu'l-Meram fî-Keşfi'z-Zalâm**, İstanbul 1288=1871; İshak Hoca (ö.1892) **Şemsü'l-Hakîka** İstanbul,1278=1861; **Ziyâü'l-Kulûb**; Sırrı Paşa(ö.1895) **Nûrü'l-Hüdâ li-Men-İstehdâ**. Diyarbekir 1310=1892; Ahmed Kemâl **Beyânü'l-Hak** İzmir 1324=1906; Ahmed Midhat Efendi **Müdâfaa** 1300=1882; **Müdâfaaya Mukâbele ve Mukabeleye Müdâfaa** İstanbul 1300=1882; **Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhamediyye** 1317=1899.

Mukaddes'in muharrefliği, teslis doktrininin reddi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin **İncil**'de müjdelenmiş olması gibi, İslâmiyet'in Hıristiyanlığa yönelttiği itirazlar merkezinde dolaşmaktadır[1]. Oysa, yukarıda vermeye çalıştığımız örnekte de görüldüğü üzere Musa Kâzım'ın "Redd-i Ebâtıl"ı **Kur'ân**'ın muharref olduğu şeklindeki bir iddiaya cevap vermek üzere kaleme alındığı için tartışma daha ziyade **Kur'ân**'ın orijinalliğinin ispatı meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan Musa Kâzım Efendi'nin reddiyesinin öncekilerden farklı bir içerik taşıdığı söylenebilir.

Külliyyât'ta yer alan diğer konulara devam edilecek olursa, burada "Siyâsiyyât-ı İslâmiyye" başlığı altında, onun **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyyet** adlı risâlesi ile **Sırât-ı Müstakîm**'de "Hürriyyet ve Müsâvât" ve 1914'te **İslâm Mecmuâsı**'nda "İslâm ve Terakkî" başlıkları ile yayımlanmış olan makaleler serisine yer verildiği görülecektir. İleride ayrıntılı olarak görüleceği üzere bu yazılarının tamamı, Meşrutiyet ve İttihat ve Terakkî'nin ideolojilerini İslâmî açıdan meşrulaştırmaya ve İslâm'ın ilerlemeye mani bir din olmadığının ispatına yönelik siyâsî ve toplumsal fikirlerini içermektedir (Musa Kâzım 1336: 243-285).

"Konferanslar" bölümünde ise, Kelâm ilminde ıslâhat, medrese reformu ve İslâm mezheplerinin birleştirilmesi konularında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübü'nde verdiği konferansları ile 1912 genel seçimleri münasebetiyle adı geçen Cemiyet lehine Balıkesir'de yapmış olduğu bir propaganda konuşması yer almaktadır (Musa Kâzım 1336: 289-307).

Külliyyât'ın "Beyannâmeler" bölümü ise, yukarıda zikredilen **İslâm'da Cihâd** risâlesi ile Ramazan aylarında yayımladığı tesettür, namaz ve oruç gibi dinî kurallara riayet edilmesini ihtar eden iki adet şeyhülislâmlık beyannâmesini içermektedir (Musa Kâzım 1336: 310-326).

---

[1] Hıristiyanlığa karşı yazılmış olan reddiyeler konusunda yapılmış olan bir araştırma için Bkz. Aydın (1998).

Musa Kâzım Efendi'nin **Külliyyat**'ın dışında kalmış birkaç makale, konferans metni ve beyannâmesi daha vardır. Bunlardan 1898 yılında **Resimli Gazete**'de yayımlanan "Felsefe"nin mahiyeti hakkındaki yarım kalmış bir makale dizisi (Musa Kâzım 1315a;1315b) ile 1910 yılında **Te'ârüf-i Müslimîn**'de yayımlanan "İnsan Nedir?" ve "İnsan Tab'an Medenî midir?" (Musa Kâzım 1326a;1326c) başlıklı yazıları onun **Külliyât**'ta yer almayan ve şimdiye kadar gözlerden kaçmış olan makaleleridir.

Ayrıca, 1909'da **Sırât-ı Müstakîm**'de iki kısım halinde yayımlanan ilim ve maarifin ülke savunmasındaki öneminden bahsettiği "Kuvvet Hazırlamak" başlıklı makalesi (Musa Kâzım 1325f;1325g), 1910 yılında İttihât ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübü'nde Sibiryalı seyyah Abdürreşid İbrahim ile birlikte İslâm âleminin genel siyâsî durumu hakkında verdiği ve yine aynı mecmuada yayımlanan konferansın metni (Musa Kâzım 1326b), İttihat ve Terakkî Cemiyeti Şehzâdebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyyesi tarafından 1912 ve 1913 yıllarında iki cilt halinde tertip edilen **Mevâ'iz-i Dîniyye** adlı kitaplarda yer alan ve daha ziyade İttihat ve Terakkî'nin Meşrûtiyet'in tesisindeki rolünü vurgulamak ve yazıların başlığında zikredilen kavramların şer'î mahiyetleri hakkında bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı "İstibdâd, Hürriyyet, Hâkimiyyet-i Millîyye" ve "Meşrûtiyyet" başlıklı makaleleri (Musa Kâzım 1328b;1329a), 1910 Türkistan depremi felâketzedelerine yardım kampanyası münasebetiyle kaleme aldığı "Türkistan Felâketi İçin" (Musa Kâzım 1326f) başlıklı beyannâmesi ve 1911'de kendisine yöneltilen masonluk ithamlarına cevap verdiği dönemin bir çok yayın organında yer almış bulunan ünlü "Beyânnâme"si (Musa Kâzım 1327b) onun **Külliyât**'ın dışında kalmış olan diğer yazılarıdır.

2. Tercümeleri

Kitâb-ı Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin[1]

Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn adıyla tanınan Şeyh Bedreddîn Mahmûd b. İsrâ'îl (ö.1416)'in **Vâridât** adlı ünlü Arapça tasavvufî eserinin Türkçeye tercümesidir. Şeyh Bedreddîn'in tasavvufa ve özellikle vahdet-i vücûd felsefesine dair sohbetlerini ve bu konularda sorulan sorulara verdiği cevapları içeren bu eseri, tahminen XVI. yüzyılda hiç bir tasnife tabi tutulmadan bilinmeyen biri tarafından toplanmıştır. Bu sebeple Musa Kâzım Efendi, **Vâridât**'ı Türkçeye çevirirken okuyucunun bu eserden faydalanmasını kolaylaştırmak maksadıyla her bahsin başına o bahsin konusunu gösteren bir başlık koyma yoluna gitmiş; böylece bir anlamda tasnifsiz durumda bulunan bu eseri konularına göre tasnif etmiştir. Musa Kâzım Efendi'nin bir önsöz koyma gereğini duymadığı ve sade bir dille yaptığı bu tercümenin, dolayısıyla **Vâridât**'ın içeriği üzerinde ileride ayrıntılı olarak duracağımız için burada bu eser hakkında daha fazla bilgi vermeyi gereksiz buluyoruz[2].

Risâle-i Vahdet-i Vücûd Tercümesi[3]

---

[1] Eserin nüshaları için Bkz. **Kitâb-ı Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin**. (Müellifi: Bedreddin; Mütercimi: Musa Kâzım) Süleymaniye Kütüphânesi. Yazma Bağışlar, Nr. 2174;**Vâridât Tercümesi**. (Müellifi: Simavna Kadısıoğlu Bedreddin Mahmûd; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı.Osman Ergin Yazmaları. Nr.113.

[2] Kâtip Çelebi **Vâridât**'ı Şeyh Abdullâh-ı İlâhî'nin **Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât** adıyla Arapça şerh ettiğini bildirmektedir. Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, Şeyh Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa el-İskilibî. Nûreddînzâde lakabıyla tanınan Şeyh Muhyiddîn Muhammed b. Mustafa da Vâridât'a Arapça şerh yazmışlardır (Kâtip Çelebi 1414: II.788). Keşfü'z-zünûn Zeyli'nde de Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin **Vâridât**'ı **Letâ'ifü't-Tahkîkât fî-Şerhi'l-Vâridât** adıyla Arapça şerh ettiğini bildirilmektedir (Kâtip Çelebi 1414:II. 270). Eser Seyyid Kemâleddîn Harîrî tarafından da Türkçe şerh edilmiştir (Mehmed Tahir 1333: I. 39). **Vâridât**'ın günümüz Türkçesine Tercümesi Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmıştır (Gölpınarlı 1966:51-88). Gölpınarlı bu tercümesini Musa Kâzım Efendi'nin tercümesi ile karşılaştırmış. Musa Kâzım ile ayrıldıkları noktaları notlarda belirtmiştir. Ergin (1959:1908) Mehmed Şerafeddîn'in **Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn** adlı eserini yazarken Musa Kâzım'ın çevirisinden faydalandığını bildirmektedir. **Vâridât**'ın içeriği hakkında ayrıca Bkz. Ocak (1998b: 186-196).

[3] Eserin çok sayıda nüshası vardır: **Risâle-i Vahdet-i Vücûd Tercümesi**. (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmaları. Nr. 158/1 (Bu nüshanın kapak sayfasında Tunuslu Hayreddin Paşa'nın temlik kaydı vardır); **Tercüme-i Risâle-i Vahdet-i Vücûd**. (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) Tercüman (Akşam) Gazetesi Kütüphanesi Yazmaları Nr. 342; **Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi**,(Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) Millet Kütüphânesi, Ali Emiri Yazmaları Nr. 818. **Vahdet-i Vücûd'un Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi**

Musa Kâzım Efendi, 1901 senesinde yaptığı bu tercümeye **Vâridât Tercümesi**'nin aksine "İfâde-i Mahsûsa" başlığı altında bir önsöz koymuş ve bu önsözde eserin aslı ve yazarı hakkında, bazı tarihî kaynaklarla çelişen birtakım bilgiler vermiştir. Musa Kâzım Efendi'nin burada verdiği bilgilere göre vahdet-i vücûda dair bu risalenin müellifi IX. Hicrî asır mutasavvıflarından Muhammed Cemâleddîn Nûrî adında bir zâttır. Ahmed Refik (1334:626) herhâlde Musa Kâzım'ın eserin önsözünde verdiği bu bilgiye dayanarak risâlenin 950H.=1543M. tarihinde Muhammed Cemaleddîn Nurî adlı bir mutasavvıf tarafından te'lîf edildiğini bildirmekte; Zarcone dışında Musa Kâzım Efendi'nin biyografisini veren bütün araştırmacılar Ahmed Refik'in vermiş olduğu bu bilgiyi aynen tekrarlamaktadırlar. Ancak, eserin **Vahdet-i Vücûdun Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi** adıyla İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nr. 1444/1'de kayıtlı olan bir nüshasında bu risalenin müellifi olarak Şeyh Cemaleddin İshâk-ı Karamanî (ö.933H.=1526-7M.)'nin adı kayıtlıdır (Yk. 1b). Bursalı (Mehmed Tahir 1342:I,51) da söz konusu risaledeki bu bilgiyi doğrulamakta ve Şeyh Cemaleddin İshâk-ı Karamanî'nin hayat hikâyesini verirken onun **Vahdet-i Vücûd** adlı bir risalesinin bulunduğunu ve bu risalenin Musa Kâzım Efendi tarafından tercüme edildiğini bildirmektedir. Zarcone (1991:203) da herhâlde **Osmanlı Müellifleri** yazarının verdiği bu bilgiye dayanarak eserin Cemâleddîn İshâk-ı Karamanî'ye ait olduğunu ileri sürmüş; ancak ne yazık ki, onu Ebussuud Efendi'nin fetvasıyla idam edilen ünlü Halvetî şeyhi Muhyiddîn Karamanî (ö.1543) ile karıştırmıştır[1].

Gerek Bursalı Mehmed Tâhir, gerekse Zarcone'nin verdiği bu bilgi hele tarihî kaynaklarda Muhammed Cemâleddîn Nûrî adında bir müellifin adının dahi geçmediği düşünülürse, oldukça akla yakın görünüyor. Ne var ki, Mecdî Mehmed Efendi (1989:372-374), dolayısıyla Taşköprîzâde **Hadâ'iku'ş-Şaka'ik** adını verdiği

---

(Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Nr. 313/2; **Vahdet-i Vücûd'un Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi** (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları No.991; **Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi** (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Nr. K. 433; **Vahdet-i Vücûdun Tahkîkine Dair Bir RisâleninTercümesi.** (Müellifi: Cemâleddin İshak b. Hamid-i Karamanî; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nr. 1444/1.

[1] Muhiyiddin Karamanî için Bkz. (Ocak 1998b:318-327).

Şaka'iku'n-Nu'mâniyye Tercümesi'nde Cemâl Halîfe adıyla tanınan Cemâleddîn İshâk-ı Karamanî hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermiş; ancak onun vahdet-i vücûda dair bir risalesinin varlığından söz etmemiştir. Ayrıca, **Keşfü'z-Zunûn**'da da Cemâleddîn İshâk-ı Karamanî'ye ait böyle bir eserin mevcudiyeti tespit edilememiştir. Bu durumda "şimdilik" kaydıyla risalenin müellifi olarak Musa Kâzım Efendi'nin verdiği bilgiye istinaden Muhammed Cemâleddîn Nurî'yi kabul etmekten başka çıkar yol görünmemektedir.

Musa Kâzım Efendi tercüme ederek II. Abdülhamid'e ithaf ettiği bu risalenin önsözünde meslek gereği olarak asıl iştigâl konusunun şer'î eserleri incelemek olduğunu; ancak, fitraten tasavvufa da meyli bulunduğunu, bu sebeple vakit buldukça tasavvufî eserleri de incelediğini; bu cümleden olarak Muhammed Cemâleddîn Nûrî'nin Arapça vahdet-i vücûda dair bir risalesinin eline geçtiğini, risaleyi okuyunca bunun aynı konuda yazılmış diğer eserlerden her bakımdan daha üstün olduğunu gördüğünü, böyle değerli bir eserin ücra bir kütüphane köşesinde kalmasına gönlün razı olmadığından risaleyi Türkçeye tercüme ettiğini bildirmektedir[1].

Risalenin müellifi Muhammed Cemâleddîn Nûrî de eserine yazdığı mukaddimede sûfiyyeden vücudun birliğine dair bazı sözler sudur ettiğini, bu

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin "İffâde-i Mahsûsâ" başlığı altındaki bu önsözünün asıl metni şudur: Bi-hasebi'l-meslek asl-ı mâ-bihi'l-iştigâlim kütüb-i şer'iyye-i zâhire ise de lübb-i şerî'ati idrâke fitraten mâ'il olduğum cihetle ihtilâs-ı vakt etdikçe kütüb-i tasavvufiyyeyi de mütâla'adan geri duramam. Hele tasavvufa dâ'ir bir eser-i nâdir elime geçer ise, onu ser-â-pâ mütâla'a etmeyince râhat edemem. İşte bu kabîlden olarak dokuz yüz sene-i Hicriyyesi ecille-i sûfiyyesinden Muhammed Cemâleddîn Nûrî-kuddise sırruhu's-sâmî-hazretlerinin vahdet-i vücûd mes'ele-i mühimmesini tahkîke dâir Arabiyyü'l-ibâre bir risâle-i hakayık-isâleleri elime geçti. Ba'de'l-mütâla'a bunun gâyet hakîmâne, âlimâne ve ârifâne olarak yazılmış ve bu mes'eleye müteallik kütüb ü resâ'ilin cümlesine tefevvuk eylemiş olduğunu görünce kâffe-i ulûmun ve ale'l-husûs ulûm-ı dîniyyenin bütün aktâr-ı İslâm'a neşr ü ta'mîmi husûsuna son derece inâyet buyurulan şu asr-ı güzîn-i diyânet-karîn hazret-i hilâfet-penâhî, zıll-ı zalîl-i Yezdân ve vekîl-i celîl-i Resûl-i mennân Es-Sultân İbni's-Sultân Es-Sultânü'l-Gâzî Abdülhamîd Hân-ı Sânî'de böyle bir eser-i dakayık-güsterin hücrâ bir kütübhânede enzâr-ı hakâyık-bünyândan mestûr kalmasına bir türlü gönlüm razı olmadığından iktidarsızlığıma bakmayıp lisân-ı azbü'l-beyân-ı Osmânîye tercümesine mübâderetle sâye-i füyûzât-vâye-i hazret-i zıllu'llâhîde be-avn-i Hudâ itmâmına muvaffak oldum. Vâki olan hatî'âtda âcizlerini ma'zûr görüp tashîhe himmet buyurmalarını mutâli'în-i kirâm hazerâtından istirham eylerim. Fâtih dersiâmlarından ve Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne Mu'allimlerinden Mûsâ Kâzım (İstanbul Belediyesi Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 991, Yk. 1b; Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmaları, No: 158/1, 1b-2a).

sözlerin bazıları tarafından akıl dışı ve şeriate muhalif görüldüğünü, yine bu sözlerin kimileri tarafından red, kimileri tarafından kabul edildiğini, dolayısıyla insanlar arasında fitne ve fesat çıktığını ve bazılarının bazılarını tekfir ettiğini bildirmekte ve bu eseri hiçbir yoruma yer vermeden sufiyyenin bu sözlerini şerh için yazdığını bildirmektedir(yk. 1b-3a).

Mebde ve Maâd (Zevrâ ve Havrâ Tercümesi): Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası. 1335

Bir Eş'arî kelâmcısı olan ve dinî ve aklî ilimlerin çeşitli dallarında eser veren Ebû Abdi'llâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî (ö.908H.=1502)[1]'nin kelâm ilminin en önemli bahislerinden olan "mebde' ve ma'âd" konusunu işlediği **Zevrâ ve Havrâ** adlı Arapça eserinin Türkçeye tercümesidir. Celâlü'ddîn-i Devvânî bu eserinde kelâmcı, filozof ve sufîlerin mebde ve ma'âd konusundaki fikirlerini İşrakî bakış açısından tenkide tabi tutmuştur. **Zevrâ** eserin aslı, **Havrâ** da bu esere bizzat Celâlüddîn-i Devvânî tarafından yazılmış olan hâşiyedir. Musâ Kâzım, önsöz yazmadığı ve herhangi bir açıklamada bulunmadığı bu tercümesine **Mebde' ve Ma'âd** adını vermiştir. Eserin aşağıdaki bölümünü M. Kâzım'ın bu tercümesine örnek olarak sunuyoruz:

Metin

Zâtı cihetiyle her hamd, bi`z-zât velîsi olan Allâhu ta'âlâya mahsustur.

Hâşiye

Mâhiyyet-i hamd, her hamdin Cenâb-ı Hakk`a ihtisâsını muktezîdir. Allâh`a âid ve râci` olmak için kendisini bir hâmidin Hakk`a tevcîhine muhtâc değildir. Zîrâ hakîkat-i hamd, mahmûdun sıfât-ı kemâliyyesini izhârdan ibârettir. Hâlbuki her kemâl Cenâb-ı Hakk`ındır. Öyle ise her hamd dahi Cenâb-ı Hakk`ındır. Ammâ gerek Hakk`a ve gerek gayra tevcîh edilmiş olsun. Belki hâmid de odur mahmûd da odur. Çünki kendi kemâlâtını izhâr eden yine kendisidir. Velev ki gayrın lisânı veya ef`âli veya ahvâli üzere izhâr etmiş olsun (Musa Kâzım 1335b: 3).

3. Fetvâları

İlâveli Mecmûa-i Cedîde (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1326-1329) adıyla Fetvâhâne müsevvidlerinden Yakovalı Ali Murtaza tarafından tertip edilmiş olan ve İbni Kemâl'den itibaren bir çok Osmanlı şeyhülislâmının fetvalarını

[1] Devvânî hakkında Bkz. Anay (1994:257-262).

içeren bu fetva derlemesinin içinde Musa Kâzım Efendi'nin 1910-1911 yıllarındaki ilk şeyhülislâmlığı dönemine ait fetvâlar da vardır (Bkz. Ali el-Murtaza 1326).

Sadece Musa Kâzım Efendi'nin fetvalarını toplayan bir diğer kitap da **el-Fetâve'l-Kâzımiyye fî-Islâhi'l-Fetâve't-Türkiye** adlı bir yazma kitaptır. Diyânet İşleri Başkanlığı Kütüphânesi, Yazma no: 173' de bulunan bu fetva mecmuasında yer alan ve oldukça itinalı bir talik ile kaydedilmiş olan fetvâlar Fetvâhânede kurulan "Te'lîf heyeti" tarafından fetvâların bir araya toplanması ve Türkçeleştirilmesi pojesinin bir parçası olarak toplanıp yazılmış ve bütün fetvâlar Musa Kâzım Efendi tarafından bizzat imzalanmıştır[1]. Musâ Kâzım'ın fetvâlarına örnek olarak **Fetâve'l-Kâzımiyye fî-Islâhi'l-Fetâve't-Türkiyye**'nin "Bâbü'l-İ'tikâd" bölümünden şu örneği sunuyoruz:

"Etfâl-i Müslimîne kabir su'âli olur mu? El-cevâb: Olmaz" (yk.2a)

Bunlardan başka **Cerîde-i İlmiyye**'nin (Cemâziyelevvel 1334, III, 23 - Zilkade 1336, IV, 37) sayıları arasındaki hemen hemen bütün nüshalarında da Musa Kâzım Efendi'nin fetvâlarını bulmak mümkündür.

---

[1] **Fetâve'l-Kâzımiyye fî-Islâhi'l-Fetâve't-Türkiye**'nin mukaddimesi şöyledir: İrâde-i seniyye-i hazret-i hilâfetpenâhîyi hâ'iz nizâmnâme mûcebince Fetvâhâne-i Alî'de te'sîs edilen hey'et-i te'lîfiyyenin cümle-i vezâ'ifinden olmak üzere bi'l-umûm fetâvâ-yı Türkiyyeyi câmi' bulunan kütüb-i şer'iyye tetebbu' olunarak bunlardan nükûl-i şer'iyyeye tamâmen muvâfık ve akvâl-i sahîha ve râcihaya mutâbık bulunan fetâvâ-yı şerîfe **Muhîtü'l-Fetâvâ** nâmıyla hey'et-i mezkûre tarafından tertîb edilen mecelle-i celîleye derc edildiği gibi her nasılsa nükûl-i fıkhiyyesine tamâmî-i tevâfukı görülemeyen veya akvâl-i mercûhaya müstenid veya bir kaydın noksanıyla gayr-i tâm bulunan fetâvâ-yı Türkiyye dahi nükûl-i şer'iyyeye tevfîkan tashîh ü ikmâl ve makâm-ı sâmî-i meşîhatde bulunan meşayıh-ı hazerâtının imzâlarıyla bi't-tevşîh birer mecmû'a-i fıkhiyyeye derc ve ba'dehu bu mecmû'alar me'haz gösterilerek **Muhîtü'l-Fetâvâ**'ya nakledilmektedir. İşte bu mecmû'a-i mübeccele dahi ber-vech-i ma'rûz nükûl-i şer'iyyesine tatbîkan tashîh olunup el-yevm makâm-ı celîl-i meşîhati zât-ı ma'âlî-simât-ı fetvâpenâhîleriyle tezyîn eden müfti'l-enâm ve kıdvetü'l-ulemâ'i'l-a'lâm devletlü, semâhetlü Mûsâ Kâzım Efendi hazretlerinin imzâ-yı devletleriyle müveşşah bulunan fetâvâ-yı şerîfeden müteşekkil olmağla **El-Fetâve'l-Kâzımiyye fî-Islâhi'l-Fetâve't-Türkiyye** ismiyle tevsîm edilmiştir. Cenâb-ı hâfız-ı hakîkî bütün sa'âdet-i beşeriyyeyi kâfil ve ihtiyâcât-ı ictimâ'iyye-i ümemi te'mîne kâfî bulunan ahkâm-ı celîle-i şer'iyye ve mesâ'il-i şerîfe-i fıkhiyyenin hâdimi bulunan müftî-i müşârün ileyh hazretlerini her dürlü âfât-ı kevniyyeden masûn buyurarak şa'şa'a-i kemâlât-ı ilmiyyesinden bütün ehl-i İslâmı müstefid ve müstefiz buyursun. Amîn (yk. 1b-2a).

Çoğu, nikâh, talâk, miras, borçlar, ticâret, cezâ, vakıflar, arazi, ibâdetler ve yargılama usûlü gibi konularla ilgili olan bu fetvâlar Koca (2002b) tarafından toplanarak yayımlanmıştır.

II. ARAŞTIRMALAR

Musa Kâzım Efendi ve fikirleri üzerine beşi makale, ikisi yüksek lisans tezi, ikisi de kitap olmak üzere dokuz adet akademik araştırma yapılmıştır. Kronolojik sırayla verilecek olursa ilk araştırma İsrailli tarihçi Kushner (1990:603-610)'e aittir. Makalesinin girişinde Musa Kâzım Efendi'nin dinî ve felsefî görüşlerinin kısa bir özetini yapan bu araştırmacı daha ziyâde onu siyâsî ve toplumsal görüşlerine ağırlık vermiştir. İçerdiği isâbetli yorum ve tahlillerle Kushner'in bu küçük hacimli çalışması Musa Kâzım Efendi hakkında bugüne kadar yapılmış olan araştırmalar içerisinde en iyisidir.

İkinci araştırmanın sahibi olan Fransız tarihçi Zarcone (1991: 201-208) makalesinde Musa Kâzım Efendi örneğinden hareketle Masonluk ve Tasavvuf ilişkilerini ele almış; onun Bektaşî ve mason olduğu varsayımından hareket ederek de Musa Kâzım Efendi'nin bu teşekküllere intisap sebepleri üzerinde durmuştur. Araştırmacının kendisinin de belirttiği üzere burada ileri sürdüğü fikirler bir hipotez mahiyetindedir. Ayrıca Zarcone (1993) tasavvuf-masonluk ilişkisi hakkındaki daha geniş kapsamlı çalışmasında da Musa Kâzım Efendi'nin yukarıda zikredilen yönlerinden yer yer bahsetmiştir.

Musa Kâzım Efendi ve fikirleri hakkında yapılmış bir başka çalışma ilâhiyatçı Şahin Keskin'e ait bir yüksek lisans tezidir (Keskin 1993). Bu çalışma, Musa Kâzım Efendi'nin **Külliyyât**'ının bazı bölümleri atlanarak yapılmış bir transkripsiyonu niteliğindedir. Konuyla ilgili bir diğer yüksek lisans tezi ise sosyolog Feryal Tansuğ tarafından hazırlanmıştır (Tansuğ 1997). Çalışmasının önsözünde Musa Kâzım Efendi'nin düşüncelerini din sosyolojisi açısından incelemeye çalıştığını belirten bu araştırmacı tezinin bir özetini makale halinde de yayımlamıştır

(Tansuğ 1998:119-132). Bu araştırmacı tezinde daha ziyade Musa Kâzım Efendi'nin siyasî ve toplumsal görüşleri üzerinde durmaktadır.

Araştırmalarımızı tamamladığımız sıralarda Musa Kâzım Efendi ile ilgili dört çalışma daha yayımlanmıştır. Bunlardan, İlâhiyatçı Hüseyin Güllüce'nin çalışması, Musa Kâzım Efendi (1324i;1336:29-33)'nin "İcâz-ı Kur'an" adlı makalesinin günümüz Türkçesine eksik olarak aktarılmış şeklinden ibarettir (Güllüce 2002:219-227). Bu araştırmacı ele almış olduğu konuyla ilgili her hangi bir tahlîl, yorum ve karşılaştırmaya gitmediği gibi, Musa Kâzım Efendi'nin biyografisini yazarken Parmaksızoğlu (1976:457-458)'ndan yararlandığı için eserleri listesinde Musa Kâzım Efendi'ye ait olmayan altı adet esere de yer vermiştir.

Kezâ Amerikalı araştırmacı Kevin Reinhart[1]'ın da aynı hataya düştüğü görülmektedir. Bu araştırmacı yukarıda Musa Kâzım Efendi'ye ait olmayan eserler listesinde verdiğimiz eserlerin yanısıra XIX. yüzyıl divan şairlerinden Koniçeli Musa Kâzım Paşa'nın H.1289= M.1872-3'de, yani Musa Kâzım Efendi henüz on iki yaşındayken basılmış olan ve asıl adı **Makalîd-i Aşk** olan **Mersiye** (Bu ad Reinhart tarafından verilmiştir) adlı şiir kitabını da Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'ye mal etmiştir. Bu araştırmanın bazı kısımlarında Musa Kâzım Efendi'ye ait olmayan eserlere atıfta bulunularak değerlendirmeler de yapılmıştır. Bununla birlikte Reinhart'ın Musa Kâzım Efendi'nin fikirleri ile ilgili bazı yorumlarına katıldığımızı belirtmeliyiz (Reinhart 2001: 281-306).

Son olarak Musa Kâzım Efendi'nin **Külliyyât**'ını günümüz Türkçesine aktaran ve Fetvâlarını derleyen İlâhiyatçı Ferhat Koca'nın konu ile ilgili iki adet çalışmasından bahsetmek gerekir (Koca 2002a; 2002b). Araştırmacının her iki çalışması da "Musa Kâzım Efendi ... ikbâl günlerinden sonra sürgün günlerini de tatmış olan, vatansever ve hürriyetçi bir Anadolu çocuğudur" gibi akademik bir çalışmada yer almaması gereken subjektif nitelendirmeler bir tarafa oldukça fazla

[1] Reinhart'ın araştırmasının yer aldığı **Archivum Ottomanicum**'un 2001 sayısı Ekim 2002'de yayımlanmıştır. **Archivum Ottomanicum**'un zikredilen sayısı henüz Türkiye'deki kütüphanelere ulaşmadan makalesinin bir kopyasını bize gönderme nezâketini gösterdiği için Sayın Dr. Kevin Reinhart'a teşekkür ederiz.

miktarda tarihsel bilgi, okuma ve sadeleştirme hataları ile bibliyografya eksikliği içermektedir. Özellikle, fetvalarını incelediği ikinci çalışmasında Musa Kâzım Efendi'nin fikhî yönünü ele aldığını belirten araştırmacının Musa Kâzım Efendi'nin fıkıhla ilgili tek müstakil eseri olan **Usûl-i Fıkıh** adlı risâlesini görmemiş olması dikkat çekici bir husustur (Koca 2002b). Bununla birlikte, bu araştırmacının Musa Kâzım Efendi'nin değişik kaynaklarda dağınık bir hâlde bulunan fetvâlarını bir araya getirerek konuyla ilgilenecek olan diğer araştırmacılara büyük bir kolaylık sağlamış olduğunu da belirtmeden geçemeyeceğiz.

Doğrudan Musa Kâzım Efendi ve fikirlerine hasr edilmiş olan yukarıdaki araştırmalar dışında Safa (1938)'dan itibaren Bayur (1991:II/4), Tunaya(1962), Berkes (1973) ve Kara (1997:I; 2001b) gibi araştırmacılar da daha genel konulu çalışmalarında Musa Kâzım Efendi'nin fikirlerine atıfta bulunmuşlardır.

Doğrudan Musa Kâzım üzerinde yapılmış olan söz konusu dokuz araştırmanın ortak özelliği, Musa Kâzım Efendi'nin mevcut biyografisine her hangi bir katkıda bulunmamış olmaları ve onun fikir ve davranışlarını yaşadığı dönemin siyasî, toplumsal ve kültürel ortamından soyutlanmış bir biçimde ele almış olmalarıdır. Çalışmamızın muhtelif yerlerinde Sayın Dr. Zarcone, Sayın Dr. Reinhart ve özellikle Sayın Doç. Dr. Ferhat Koca'nın çalışmalarında yer alan Musa Kâzım Efendi'nin biyografisi ile ilgili bazı hatalı bilgilerin tashihine gidilecektir. Yapılacak olan bu tashihler birer olumsuz eleştiri olarak değil; sadece Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin biyografisini yeniden inşa etmeğe çalışırken mümkün mertebe doğru bilgiler vermek maksadıyla yapılmış düzeltmeler olarak kabul edilmelidir.

GİRİŞ

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE ULEMA SINIFI

İlmiye sınıfının Osmanlı batılılaşma hareketleri karşısındaki tavrı ile ilgili araştırmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Bu alanda ilk defa Heyd (1961)'in başlatmış olduğu çalışmalar özellikle İsrailli tarihçiler tarafından devam ettirilmiş ve makale düzeyinde bazı çalışmalar yapılmıştır (Bkz. Levy 1971; Chambers 1973;1978; Kushner 1987). Bu araştırmacıların vardıkları ortak sonuç yaygın kanaatin aksine ulema sınıfının batılılaşma hareketleri karşısında ortak bir tavır içerisinde olmadıklarıdır. Onlara göre ulemâ sınıfının bir kesiminin bazı sosyal ve ekonomik sebepler yüzünden reformlara karşı çıkmış oldukları bir gerçektir. Ancak doğrudan reform hareketlerinin içerisinde yer alan veya destekleyen ulemânın mevcudiyeti de göz ardı edilmemelidir.

Zaten halk üzerinde nüfuzu olan ve her zaman bir meşrulaştırma aracı durumunda bulunan ulemânın desteklemeyeceği reformların başarıya ulaşması mümkün değildi. Bu meseleye dikkatleri ilk çekenlerden Tunuslu Hayreddin Paşa **Akvemü'l-Mesâlik** adlı eserinde ulemânın onaylamayacağı ve iştirak etmeyeceği her hangi bir reform girişiminin başarısızlıkla sonuçlanacağını belirterek reformcu devlet adamlarına ulemâ ile işbirliği yapmalarını önermiştir (Çetin 1988:84-86).

Bu gerçeği ilk farkeden reformcu olan Sultan III. Selim Nizâm-ı Cedîd reformlarının hayata geçirilmesinde ulemanın desteğini istemiş ve bu talebi bazı ulema tarafından olumlu karşılanmıştır (Yayla İmamı 1972: 215-216). Nizâm-ı Cedîd reformlarını destekleyen çok sayıda üst düzey ulemânın isimlerini zikretmek mümkünse de bunların içerisinden özellikle Rumeli payeli Tatarcık Abdullah Molla (1730-1797)'dan bahsetmek gerekir. Tatarcık Abdullah III. Selime'e sunmuş olduğu reform lâyihasında Nizâm-ı Cedid ordusunun kuruluşu için Batı'dan mühendisler ve askerî uzmanlar getirilmesini önermiş ve bu ordunun düzenlenmesi ile ilgili çalışmalarda bizzat yer almıştır (Tatarcık Abdullah 1332: 259-270). Bu arada tabii Nizâm-ı Cedîd reformlarının yine Şeyhülislâm Ataullah Efendi gibi ulemânın

Kabakçı Mustafa İsyanı'nında Yeniçerilere verdikleri destek ile başarısızlığa uğratıldığını da hatırlatmak gerekir.

Yine başta Yeniçeri Ocağı'nın lağvı olmak üzere Sultan II. Mahmud dönemindeki reform hareketlerinde ulemanın aktif desteğini bulmak mümkündür. Verdikleri desteğin kendi sonlarını hazırlayacağının farkına varamayan ulemâ sınıfı bu desteklerinin karşılığında kısa vadede kârlı çıkmışlardır. II. Mahmud'un idarî reformları sırasında Şeyhülislama'a Hey'et-i Vükelâ'da daimi bir yer sağlamış olmasıyla ulema sınıfı İmparatorluğun karar mekanizmasında önemli bir rol elde etme fırsatını yakalamıştır (Kushner 1978: 52-53). Tanzimat dönemi için de benzeri örnekler verilebilir. Mesela Mecelleyi hazırlayan Ahmed Cevdet Paşa gibi bazı ulemânın Tanzimat reformlarında aktif görevler üstlendikleri ve Tanzimat reformlarının yürütülmesi görevini icra eden Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin müftülerinden Mehmed Ârif ve Muhtar Efendilerin samimi birer Tanzimat taraftarı oldukları (Seyitdanlıoğlu 1999: 81-85; 138) bilinmektedir.

Elbette reformların ulemanın lehine sonuçlar vermiş olduğu söylenemez. Destekledikleri Batılılaşma hareketleri onların sonlarını hazırlayan sebeplerden birisi olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın lağvıyla birlikte en önemli müttefiklerini yitirmiş olan ulema sınıfı, eğitim, adliye ve yasama alanlarındaki yetkilerini modern sivil bürokrasi ile paylaşmak durumunda kalmışlardır (Kushner 1987:70). Ayrıca Batılı tarzda eğitim veren yeni mekteplerin açılması ve sayılarının artması bir kıyaslama imkânı sağladığı için medreselerin içerisinde bulunduğu eğitim sorunlarını su yüzüne çıkarmıştır. Bu sorunları ilk görenlerden biri olan Ali Suâvi medreselerde verilen eğitimin kalitesini sorgulamıştır. Asırlardır neden İbni Sinâ düzeyinde ilim adamlarının yetişmediği sorusunu soran Ali Suâvî hatayı medreselerde verilen derslerin yetersizliğinde bulmuş ve medreselerin ıslâhı için II. Meşrûtiyet döneminde tekrar edilecek önerilerde bulunmuştur (Bkz. Çelik 1994:650-656).

Tanzimat'tan sonra ulemanın dolaylı veya doğrudan yer aldıkları muhalefet hareketleri ortaya çıkmıştır. Kuleli vakası ile başlatılabilecek bu muhalefet hareketleri, 1853, 1876 softa isyanlarıyla devam etmiş ve II. Meşrûtiyet döneminde

çıkan 31 Mart isyanı ile son bulmuştur. Konumuzu doğrudan ilgilendirdiği için burada özellikle II. Abdülhamid dönemindeki ulemânın muhalefeti üzerinde durmak istiyoruz.

Şehzadelik dönemi ve saltanatının ilk yıllarında başkentte meydana gelen siyasî ve toplumsal olaylarda ulemâ kesiminin; özellikle de "talebe-i ulûm"un oldukça etkin bir rol oynaması, Abdülhamid'in bu kesime karşı olumsuz tavır almasına yol açan son derece önemli etkenlerden olmuştur. İçlerinde Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi'nin de bulunduğu Mithat Paşa ve ekibini iktidara getiren 10 Mayıs 1876 "Softa İsyanı"; Sultan Abdülaziz'in hal'inde Fetvâ emini ve Şeyhülislâm'ın rolünün bulunması; yine 23 Aralık 1876 akşamı Kânûn-ı Esâsî kutlamaları vesilesiyle 5000 kadar talebe-i ulûmun toplanarak Mithat Paşa lehinde tezahüratta bulunmaları (Koloğlu 2002; 169-170); Mithat Paşa'nın Avrupa'ya sürgün edilmesi üzerine 21 Mart 1877'de başlarında müderrisleriyle birlikte Dolmabahçe Sarayı'nın önünde toplanarak Mithat Paşa'nın geri getirilip sadarete iade edilmesini talep etmeleri ve taleplerinin kabul edilmemesi durumunda hutbelerde adının zikredilmeyeceği şeklinde padişahı tehdit etmeleri; ardından da medreselerin kapılarına " Midhat'ın avdetine kadar kapalı kalacaktır" yazıları asmış olmaları (Osman Nuri 1327: 202-203) gibi bir takım olaylar şüphesiz Abdülhamid'de bu geniş kitlenin açıkça Mithat Paşa tarafından konrol edildiği ve saltanatının devamı açısından potansiyel bir tehdit oluşturduğu kanaatini uyandırmaya kâfi gelmiştir. Bunun karşılığında şeyhülislâmdan medrese talebelerine kadar bütün ulemâ kesimi sıkı bir kontrol altında tutulmuş ve en küçük hareketleri bile dikkatle izlenmiştir[1].

---

[1] Mesela Şeyhülislâm saraya gittiğinde mabeyn görevlileri onunla konuşmak bir yana selam vermeyi bile göze alamazlardı (Tahsin Paşa 1999:52); Yine mabeyn halkı için Bab-ı Fetvâ civarında dolaşmak ve Süleymâniye Camiine namaza gitmek cesaret meselesiydi (Mehmet Tevfik 1993: I,32). Kandil günlerinin tebriki için Şeyhülislâmın yanına girip çıkanların isim listeleri (BOA., Y.PRK.AZJ. 20/45, 13 Ra 1309=17 Ekim 1891; 21/20. 7 Receb 1309=6 Şubat 1892) ile Şeyhülislâmın bir gün içerisinde ziyaret ettiği yerler ile görüştüğü kişiler düzenli olarak Yıldız'a jurnal ediliyordu (BOA., Y.PRK.AZJ, 20/86, 26 Ca 1309=28 Aralık 1891). Medrese talebeleri için de durum farklı değildi: Her sene, İstanbul medreselerine kaydı yapılan talebelerin sayıları (BOA., Y.MTV.,298/139, 26 Rebi'ülâhir 1325=8 Haziran 1907) ile üç aylarda cerre çıkan talebelerin miktarı, nerelere ve hangi vasıtalarla gittiklerini bildiren pusulalar düzenli olarak saraya iletilmiştir (BOA., Y.PRK.ASK., 109/32, 8 Receb 1313=24 Aralık 1895); Y. PRK.ZB., 23/78. 26 Receb 1317=30 Kasım 1899; 23/93. 1 Şaban 1317=4 Aralık 1899;23/99, 5 Şaban 1317=8 Aralık 1899; 31/80, 27 Receb 1319=9 Kasım 1901).

Bu durum neticesinde Hoca Muhyiddin Efendi, Ubeydullah Efendi ve Hoca Mehmed Kadri Nâsıh Efendi gibi bazı ulema, kendilerini Jön Türkler'in yanında bulmuşlar ve bu muhalefet hareketini dinsel açıdan meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır (Hanioğlu 1985: 112-124; Birinci 2001:75-80)[1]. Ulemâ sınıfının II. Abdülhamid rejimine karşı göstermiş olduğu tepkiyi Muhyiddin Efendi'nin 1896 yılında II. Abdülhamid'e gönderdiği tehditnâme şikayetnâme karışımı bir belgeden takip etmek mümkündür. II. Abdülhamid'e taleplerinin yerine getirilmemesi durumunda tahtının tehlikeye gireceği tehdidinde bulunan Muhyiddin Efendi'ye göre şeriatin hükümlerini halka ulaştırmada peygamberin varisleri olan ulema bu vazifelerini hilâfetin merkezi olan Osmanlı ülkesinde yerine getirememektedir. İçtihad yapmak bir tarafa şer'î meseleleri halka bildirmek bile artık bir tehlike hâline gelmiştir. Camî kürsüsünde "Bir kavmin efendisi ona hizmet edendir" hadisini açıklayan bir sancak müftüsü önce hapsedilmiş, sonra da görevine son verilmiştir. Aralarında eski bir şeyhülislâm ile fetva eminlerinin de bulunduğu bir grup üst düzeydeki ulemaya evlerinde ilmî toplantılar yapıldığı için ve rejimi desteklemedikleri için baskılar yapılmış; medrese talebeleri de mavnalara tıkılarak sürgüne gönderilmiştir (Mutluçağ 1967: 11-18).

Yine Muhyiddin Efendi'ye göre **Mızraklı İlmihâl**'e varıncaya kadar kütüb-i şer'iyyenin tahrif edilmesi veya yasaklanması ulemânın rejime olan nefretlerini gittikçe artırıyor ve üç aylarda memleketin her tarafına dağılan talebe-i ulûm şeri'ate reva görülen bu hakaretleri halka anlatıyorlardı. II. Abdülhamid'e zulmün devam etmesi hâlinde zalim bir hükümdar hakkında mukarrer olan şer'î hükümleri halkın anlayacağı şekilde gazete ve risâlelerle gizli ve açık olarak yaymaya devam edecekleri ve gerek görüldüğü takdirde daha fazla ulemayı saflarına katacakları tehdidinde bulunan Muhyiddin Efendi, on beş gün içerisinde üzerlerindeki baskının kaldırılmaması durumunda İttihat ve Terakki Cemiyeti ile işbirliği yaparak Meclis-i Mebûsan'ın açılması için son nefeslerine kadar mücadele edeceklerini belirtir (Mutluçağ 1967: 14, 18-19).

---

[1] Ayrıca Doktor İbrahim Temo hatıralarında Talât Bey (Paşa)'nın İpekli Hafız İbrahim Efendi'nin teşvikiyle İttihat ve Terakkî'ye girdiğini ve İttihat ve Terakkî'nin Romanya'daki merkezinin ilmiyeliler tarafından yönetildiği yazmaktadır (İbrahim Temo 1939: 22, 116-117).

Ulemâyı yakından ilgilendirdiği için burada bahsedilmesi gereken bir diğer gelişme de Tanzimat döneminin sonlarına doğru ortaya çıkan (Türköne 1994b: 13) ve II. Meşrûtiyet döneminde iyice güçlenen İslâmcılık[1] hareketidir. Kara (2001b:46)'nın da işaret ettiği gibi İslâmcılık hareketini bütünüyle ulema sınıfına indirgemek söz konusu değildir. Bununla birlikte bu harekete mensup fikir adamlarının azımsanamayacak bir kısmının ilmiye sınıfına mensup oldukları da bir gerçektir. Ayrıca medrese talebelerinin de bu hareketi desteklemiş oldukları göz önünde bulundurulacak olursa, İslâmcılığın toplumsal tabanını da ilmiye sınıfının teşkil ettiği söylenebilir.

II. Meşrûtiyet döneminde **Beyânülhak**, **Sırât-ı Müstakim-Sebilürreşâd**, **el-Medâris**, **Tasavvuf** ve **Cerîde-i Sufiye** gibi mecmuaların etrafında birleşen İslâmcılar ülkenin sosyal, siyasî, hukukî, ahlakî ve kültürel yapısının tamamen dinî esaslara göre düzenlenmesi gerektiği savunmuşlardır. Yukarıda isimleri verilen dergiler İslâmcılığın değişik tonlarını taşımakla birlikte hepsinin sorunların tespiti ve önerdikleri çözüm yolları itibariyle şu ortak noktalarda birleştikleri söylenebilir:

Osmanlı İmparatorluğu ile diğer Müslüman ülke ve topluluklar genel bir gerileme içerisindedirler. Müslümanların üzerine hareketsizlik ve atalet çökmüştür. Müslümanların geri kalmalarının sebebi İslâm dini değil dinden uzaklaşan Müslümanlardır. Gerilemenin asıl sebebi ise ulemâ ve devlet adamlarının ihmâlleri, hataları ve halkın cehaletidir (Kara 2001b: 20).

İslâmcıların gerilemeden kurtulmak ve ilerlemek için önerdikleri çözüm yolları da tevekkül ve zühd gibi Müslümanları atalete sevkeden zararlı hasletlerden kurtulmak veya onları ilerlemeye engel teşkil etmeyecek şekilde yeniden yorumlayarak aktif insan tipi ve hareketli bir toplum ortaya çıkarmak;

---

[1] İslâmcılık "XIX-XX. Yüzyılda İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim) yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenîleştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket" olarak tarif edilebilir (Kara 1997:I.16).

Geleneksel İslâmî kalıpları, zihniyeti ve kurumları aradan çıkararak İslâmın ilk dönemlerindeki saf haline dönmek ve içtihat kapılarını yeniden açarak bilim ve akılla barışık bir İslâmı ortaya çıkarmak; siyasal alanda monarşi ve müstebit yönetimlerle mücadele etmektir (Kara 2001b: 21).

BİRİNCİ KISIM
BİR TAŞRA AİLESİNDEN OSMANLI ŞEYHÜLİSLÂMLIĞINA MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN HAYATI

BİRİNCİ BÖLÜM

AİLESİ VE TAHSİLİ

I. MEMLEKETİ VE AİLE ÇEVRESİ

Osmanlı Devleti'nin yüz yirmi birinci Şeyhülislâmı olan Musa Kâzım Efendi, Erzurum vilâyetinin Tortum kazasına bağlı Vihik (Pehlivanlı) köyünde Çelikoğulları sülâlesinden İbrahim adında bir şahsın oğlu olarak 1861 yılında[1] dünyaya geldi[2]. Annesi hakkındaki bilgimiz sadece isminin Hâlide olduğundan ibarettir[3]. Edindiğimiz şifahî bilgilere göre, Musa Kâzım Efendi'nin ailesi aslen Doğu Anadolu'nun yerli ahalisinden olmayıp Vihik köyünün diğer sâkinleri gibi buraya Karesi bölgesinden göç etmişlerdir [4].

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin hayatını kaleme almış olan bütün biyografi yazarları istisnasız olarak onun doğum tarihini 1275H.=1858-9M. olarak vermişlerdir. Ancak, Musa Kâzım Efendi'nin 3 Haziran 1919 tarihinde Divân-ı Harb mahkemesinde yapılan kimlik tespitinde bizzat 58 yaşında olduğunu beyan etmiş olması, bütün kaynaklarda 1275H.=1858-9M. olarak gösterilmiş olan bu tarihin yaklaşık 1277H.=1861M. olarak düzeltilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bkz. DHMZC (3 Haziran 1335: 127).

[2] Ahmed Refik (1334: 626) ve İbnülemin (1335: 248) doğum yeri olarak sadece Tortum kazasını ve babasının adını zikretmişlerdir. Doğum yeri ve babasının adı hakkında A. Refik ve İbnülemin ile aynı bilgileri veren Revnakoğlu (1962: 6) bunlara ilaveten doğduğu köyün adını ve mensup olduğu sülâlenin lâkabını da zikretmektedir. Revnakoğlu'nun vermiş olduğu bu bilgilerin doğruluğunu bugün hayatta olan ve Tortum'un Pehlivanlı köyünde ikamet eden akrabalarından Ömer Çelik de teyit etmiştir. Doğduğu ev hâlâ mevcuttur ve adı geçen şahsa aittir. Musa Kâzım Efendi'nin 3 Haziran 1919 tarihinde Divân-ı Harp mahkemesinde yapılan kimlik tespiti sırasında memleketi ve baba adı ile ilgili suallere verdiği cevaplar da kaynaklarımızı doğrulamaktadır (DHMZC 3 Haziran 1335: 127).

[3] Ömer Çelik'ten edinilen şifahî bilgi.

[4] Yine Ömer Çelik'den edindiğimiz şifahî bilgiye göre bu köyün sakinleri sürgün yoluyla buraya gelmişlerdir.Vihik köyü ahalisinin tespit edemediğimiz bir dönemde gerçekleştirilen aşiret iskânları sırasında Balıkesir'den göç ettirilerek şu anda bulundukları yerde iskân edilmiş olmaları ihtimal dahilindedir. Aksi takdirde bir süre Balıkesir'de ikamet etmiş olan Musa Kâzım Efendi'nin ve ailesinin bu şehirle olan irtibatını başka türlü izah etmek en azından şimdilik mümkün görünmemektedir.

Musa Kâzım'ın babasının mesleği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Ahmed Refik ve İbnülemin'in bu konuda suskun kalmaları İbrahim Efendi'nin resmî bir sıfatının olmadığını göstermektedir. Revnakoğlu (1962:6)' nun Musa Kâzım Efendi'nin babasının adına eklediği "Hoca" ünvanı, onun bir müderris veya cami görevlisi olabileceği ihtimalini düşündürmekteyse de, yine Ömer Çelik'ten edindiğimiz şifahî bilgi bu şahsın bir çiftçi olduğu şeklindedir. İbrahim Efendi'nin aynı zamanda çiftçilikle geçimini sağlayan bir cami görevlisi olabileceği de ihtimal dışı değildir. İbrahim Efendi daha sonra Vihik'ten ayrılarak asıl memleketi olan Balıkesir'in Ilıca Köyü'ne gitmiş ve orada ölmüştür.

Revnakoğlu (1962: 6)'na göre İbrahim Efendi'nin büyük oğlu olan Musa Kâzım'dan başka Hacı Mehmet ve İsmail adlarında iki oğlu daha vardır. Musa Kâzım'ın ortanca kardeşi Hacı Mehmet Efendi Bandırma'nın Dağ köyü camiinin imam ve müderrisliğini, küçük kardeşi İsmail de aynı köyün muhtarlığını yapıyordu. Ancak, Çelik'ten bu hususta edindiğimiz malûmat Revnakoğlu'nun verdiği bilgilerle tamamen farklı bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre Musa Kâzım'ın Ahmet ve Mustafa adlı iki kardeşi vardı ve ailenin en büyük çocuğu olan Ahmet bir anlaşmazlık sebebiyle köyünü terk ederek Balıkesir'e yerleşmişti. Ahmed Refik (1334: 626) de Musa Kâzım'ın Balıkesir'de yaşayan, ismini vermediği bir ağabeyinden bahsetmektedir ki, bu muhtemelen Ahmet Efendi olsa gerektir.

II. TAHSİLİ

Musa Kâzım, köyünde başladığı eğitimini önce Konya, sonra Balıkesir'de sürdürmüş ve İstanbul'da tamamlamıştır. İlk eğitimine Osmanlı eğitim sisteminin geleneksel yapısına uygun olarak köy imamından **Kur'an** okumayı öğrenerek başlamıştır (Revnakoğlu, 1962:6). Muhtemelen bu ilk eğitimini aldığı mekân, köyün diğer çocuklarıyla birlikte devam ettiği bir sıbyan mektebiydi. İmparatorluğun Müslüman nüfusun yaşadığı hemen hemen her köy ve mahallesinde mevcut olan sıbyan mektepleri genellikle camilerin yanında inşa edilen küçük odalardan ibaret olan mekânlardı. Hocaları çoğunlukla köy veya mahalle imamı olan bu mekteplerin dersleri de **Kur'an** kıraatı, temel dinî bilgiler ve dinî uygulamalardı (Koçu, 1966: 24-

28; Akyüz, 1994: 72-73). Sıbyan mektebindeki eğitimini tamamlayıp da daha ileri düzeyde öğrenim görmek isteyen bir köylü çocuğunun önünde iki seçenek vardı. Bu iki seçenekten biri bulunduğu mahalde bulunan ulemâ veya meşâyihe müracaat etmek, diğeri de bir kente gitmek suretiyle eğitimine devam edebilmekti[1].

Büyük ihtimalle Musa Kâzım'ın köyü olan Vihik'te de sıbyan mektebinin ötesinde eğitim verecek bir medrese mevcut değildi[2]. Bu yüzden Musa Kâzım da sıbyan mektebinden sonraki eğitimine yine köyünde, ilim ve fazilet sahibi olduğu belirtilen Nakşibendî Şeyhi Mehmed Efendi[3]'nin yanında devam etti (İbnülemin, 1335: 248; Revnakoğlu, 1962: 6). Vihikli Şeyh Hacı Mehmed Necatî Efendi, Hâlid-i Bağdâdî'nin hulefâsından Tortumlu (Erzurumlu) Şeyh Hacı Feyzullah Efendi'nin ilk halifesi idi. Ayrıca Mekke'de tanıştığı İmâm-ı Rabbânî soyundan Şeyh Abdülganî'den de icâzetnâme almıştı. Kendi ifadesi ile "tarîkat-i aliyye-i ilmiyyeye tahmînen on iki yaşında iken sâlik" olan Musa Kâzım, (1327b:1) bu Hâlidî şeyhinden "mukaddemât-ı ulûm" dersleri almıştır (İbnülemin 1335: 248).

Şeyh Mehmed Efendi'nin dergâhındaki eğitimine dört yıl kadar devam eden Musa Kâzım, on altı yaşında iken gerçek anlamda medrese öğrenimi görmek amacıyla köyünden ayrılarak Erzurum'a gitmiş; ancak burada geçimini sağlamakta güçlük çektiği ve kendisi ile ilgilenecek bir yakını da olmadığı için Erzurum'da uzun süre kalamamış; dolayısıyla burada tahsiline devam imkânı bulamamıştır. Bunun

---

[1] Mesela Ahmed Cevdet Paşa İstanbul'da medreseye başlamadan önce Arapça temel gramer bilgilerini memleketi olan Lofça'nın müftülerinden aldığı özel derslerden edinmiştir. Bkz. Cevdet Paşa (1991: IV. 4-5); Fatma Âliye Hanım (1994: 27-28); Chambers (1973: 441-442). Ayrıca tekkeler de medreselerin bulunmadığı kırsal kesimlerde birer eğitim kurumu işlevini yerine getirmişlerdir. Buralarda sadece tasavvufî eğitim verilmeyip yerine göre medreselerde okutulan kelâm, hadis, tefsir ve fıkıh dersleri de verilmiştir. Bazı tekkelerin aynı zamanda birer medrese oldukları bilinmektedir (Ocak 1981: 77). Meselâ, Niksar'da XIX. yüzyıl ortalarına kadar faaliyetini sürdüren Ahî Pehlivan Zaviyesi'nin bünyesinde bir de medrese bulunuyordu (Yediyıldız 1987: 281-290; 1994: 497-498). Özellikle Doğu Anadolu'daki tekke-medrese karışımı Nakşibendî dergâhları Said-i Nursî gibi gayri resmi ulemâyı yetiştiren önemli dinî eğitim merkezleri olmuşlardır. Bkz. Mardin (1997: 86-87).

[2] Musa Kâzım'ın Şeyh Mehmed Efendi'ye intisap ettiği yıllarda Vihik köyünün bağlı bulunduğu Tortum'un merkezinde bile bir medresenin bulunduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır Bkz. **Erzurum Vilâyeti Salnâmesi** (1288: 53).

[3] Öldüğünde yüz yaşını geçmiş olduğu belirtilen bu şahsın kabri Tortum'un Pehlivanlı beldesindedir. (Revnakoğlu 1962:6-7).

üzerine Konya'da medrese tahsili görmekte olan akrabası Ahmed Efendi[1]' nin yanına giderek, medrese öğrenimine başlamıştır (Revnakoğlu, 1962: 6; Ertan, 1967: 17). Musa Kâzım'ın burada hangi medreseye devam ettiği ve kimlerden ders aldığı hususunda bilgi sahibi değiliz.

Konya'da üç yıl kadar kalan (Revnakoğlu, 1962:6) Musa Kâzım, rivayete göre babasından köye geri dönmesini isteyen bir mektup gelmesi üzerine buradan da ayrılarak[2] Ahmed Refik (1334: 626)'in ismini vermediği ağabeyi, İbnülemin (1335: 248)'e göre de amcası Ahmed Efendi'nin yanına Balıkesir'e gitmiştir[3]. Musa Kâzım'ın Balıkesir'e geldiğini tahmin ettiğimiz 1295H.=1878-9M. yılında bu şehir çok sayıda medresesi ve tanınmış âlimleriyle canlı bir ilmî atmosfere sahiptir. Bunda muhtemelen şehrin coğrafî bakımdan Bursa ve İstanbul gibi ilim merkezlerine yakın oluşunun da büyük ölçüde payı vardır. Balıkesir'de özellikle şehrin gayretli müftüsü Şuûrî Sabahaddin Ali Efendi[4] sayesinde 1844 yılından sonra eğitim kurumları açısından önemli gelişmeler kaydedilmiştir (İlgürel 1992: 12-14). Balıkesir'in 1916 yılında Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesinin taşra sisteminin uygulandığı merkezlerden biri olarak seçilmiş olması (**Cerîde-i İlmiye** 1335: III/32, 915; **Karesi** 5 Eylül 1332:1), şehrin modern medrese müfredatının uygulanabilmesi için gerekli eğitim alt yapısına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca 1908'de Meclis-i Mebusan'da Karesi Sancağı'nı temsil eden biri gayrimüslim, beş mebusdan dördünün ilmiye sınıfından olması (Güneş 1998:II, 655-660) bir tesadüf değildir. Bu

---

[1] Musa Kâzım'ın teyzesinin oğlu olan Ahmed Efendi, Konya'daki medrese öğrenimini tamamlayıp icazet aldıktan sonra köyü olan Vihik'te ve Tortum'un merkezinde müderrislik yapmıştır. Geniş bilgisi kadar hayırseverliğiyle de tanınan Ahmed Efendi, gayretli talebelerine maddî yardımda da bulunurmuş. Musa Kâzım Efendi şeyhülislâm olduktan sonra Konya'daki bu hâmisine 500 kuruş maaş bağlatmıştır. Revnakoğlu (1962: 7).

[2] Babası bu mektubunda Ahmed Efendi'den Musa Kâzım'ı köye geri göndermesini istemektedir. Çünkü tarladaki işlerde bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu mektubu gizlice okuyan Musa Kâzım, Ahmed Efendi'ye abdest almak için su getireceğini söyleyerek medreseden dışarı çıkmış ve bir daha geri dönmemiştir (Ömer Çelik'ten alınan şifahî bilgi).

[3] Kahraman (1998:506) tarafından hazırlanan **İlmiyye Sâlnâmesi**'nin yeni harfli baskısında yer alan "... büyük pederi Nureddin'e gelerek ... şeklindeki bilgi bir yanlış okumadan kaynaklanmaktadır. Doğrusu "... büyük birâderi nezdine gelerek... " olmalıdır. Karş. **İlmiyye Sâlnâmesi** (1334: 626); **Salnâme'**de yapılan bu okuma hatası. Koca (2002:13-14)'nın "dedesi Nureddin Efendi'nin yanına gitti" şeklinde yanlış bilgi vermesine yol açmıştır. Araştırmacının bu bilgiyi verirken **İlmiyye Salnâmesi**'nin 1334'te yapılan eski harfli baskısına atıfta bulunmuş olması dikkat çekicidir.

[4] Bu şahıs hakkında bilgi için Bkz. Mehmed Tahir (1333: I, 338).

örnek, din unsurunun bu kentteki etkinliğini ve ulemânın saygınlığını göstermesi açısından önemlidir[1].

Böylesine canlı bir ilmî atmosfere sahip olan bu kentin Musa Kâzım'ın Konya'da yarıda bıraktığı eğitimini sürdürmesi açısından teşvik edici bir rol oynadığı söylenebilir. Musa Kâzım, Balıkesir'de Selâhaddin Alî Şuûrî Efendi (Ahmed Refik 1334: 626) ve Bağcılarlı Alî Lütfî Efendi (İbnülemin 1335: 248) gibi mahallî ulemâdan dersler almıştır[2]. Musa Kâzım'ın bu şehirde hangi medreseye devam ettiğine dair kaynaklarda doğrudan bir bilgi bulunmamakla birlikte hocalarından Bağcılarlı Alî Lütfî Efendi'nin şehrin önde gelen medresesi olan Sultan Yıldırım Bayezid Medresesi'nin müderrislerinden olması (**Karesi Vilâyeti Sâlnâmesi** 1305:60), onun bu medreseye devam etmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir[3]. Musa Kâzım büyük ihtimalle dâhil derslerinin tamamını veya en azından bir kısmını bu medresede tamamlamış olmalıdır[4]. Yıldırım Bayezid Medresesi'nin selâtin medreselerinden olması nedeniyle en azından dâhil pâyesinde olması gerektiği (Uzunçarşılı 1984: 11,19), bu medresede altmışlı müderrislerin görev yapmış olması (Bilge 1984: 164-165) ve Musa Kâzım'ın Balıkesir'de beş yıl kadar[5] ikamet etmiş olması gibi hususlar böyle bir tahminde bulunmamıza imkân vermektedir.

Balıkesir'de **Şerh-i Akâid**'e kadar okuyan Musa Kâzım bundan sonraki eğitimine 1300H.=1882-3M. yılında gittiği İstanbul'da devam etmiştir (İbnülemin 1335: 248). Musa Kâzım'ın eğitimine taşradan gelen "talebe-i ulûm" için hayatın pek

---

[1] Balıkesir'de din ve ulemânın etkinliği hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz.Yazıcı (1997: 105-129).

[2] Musa Kâzım'ın Balıkesir'deki bu iki hocası hakkında bilgi edinilememiştir. Bunlardan Selâhaddin Ali Şuûri'nin yukarıda bahsi geçen Balıkesir müftüsü Şuûrî Sabahaddin Ali Efendi'nin akrabası olma ihtimâli vardır.

[3] Bilge (1984: 164) ve onu tekrar eden Gül (1997:43). Peremeci (1940: 138-140)'yi kaynak göstererek kesin bir ifadeyle Musa Kâzım'ın Sultan Yıldırım Bayezid Medresesi'ne devam ettiğini bildirmişlerse de Peremeci eserinde böyle bir bilgiye yer vermemiştir.

[4] Dâhil medreselerinde genel olarak şu dersler ve kitaplar okutulmaktaydı: Fıkıhtan **Hidâye**, usûl-i fıkıhtan **Telvih**, tefsir'den **Keşşâf** veya **Beyzavî** Bkz. Uzunçarşılı (1984: 19).

[5] 1911'de Musa Kâzım Efendi farmasonluğu hakkındaki iddiaları reddeden "beyanname"sini yayımladığında Balıkesir eşrafının onu desteklemek amacıyla **Tanin** (22 Teşrin-i Sânî 1327) gazetesine gönderdikleri mektupta Şeyhülislâm'ın Balıkesir'de beş yıl kadar kaldığına dair bir bilgi yer almaktadır.

de kolay olmadığı anlaşılan[1] başkentte devam etmeyi tercih etmesinde hangi özel sebeplerin rol oynadığı hakkında hiç bir bilgiye sahip değiliz. Ancak bu hususta bütün Osmanlı âlim adayları için geçerli olabilecek şu genel sebeplerin onun bu tercihinde de rol oynamış olabilebileceği akla gelmektedir. Bu sebeplerin ilki doğrudan Osmanlı eğitim sistemiyle ilgilidir. Klâsik Osmanlı eğitim geleneğinde taşra medreselerinde "muhtasarât", "mukaddemât-ı ulûm" ve "ikmâl-i ulûm-ı mürettebe" aşamalarını tamamlayan talebe-i ulûm, Sahn düzeyinde öğrenim görmek için mecburen "bilâd-ı selâse (İstanbul, Edirne ve Bursa)" de bulunan medreselere intikal etmek durumunda kalmışlardır (Akgündüz 1997: 425). Bu üç şehir içerisinde özellikle İstanbul'un tercih edilmesinde ise, ilmiye teşkilâtında iyi bir görev elde etme kaygısı gibi pratik bir sebep rol oynamıştır. Çünkü İstanbul'un prestijli medreselerinden birine devam ederek tanınmış bir âlimden icâzetnâme almış olmak, ilmiye mesleğine girmeyi ve terfi etmeyi kolaylaştıran etkenlerdendir. İlmiye müessesesinde başarıyı belirleyen yalnızca âlim adayının hangi ilimleri tahsil ettiği değil, bu ilimleri hangi hocalardan öğrendiğiydi. Çünkü tanınmış ulemânın talebesi olmak, geleceğin müderris ve kadıları için geçerli bir referans olabiliyordu. İlmiye mesleğine girmede belirleyici olan İstanbul faktörünün Musa Kâzım'ın medrese öğrenimini sürdürdüğü on dokuzuncu yüzyıl sonlarında hâlâ etkili olduğunu görüyoruz[2].

Nitekim İstanbul'a gidişini müteakip önce Kazasker Eşref Efendi[3]'nin derslerini takip eden Musa Kâzım'ın bir hafta sonra bu hocadan ayrılarak İstanbul'un meşhur ulemâsından Hoca Şâkir Efendi'nin talebeleri arasına katılmış olmasında da (Ahmed Refik 1334: 626; İbnülemin 1335: 248) bu etkenlerin rolü olmalıdır. Belli başlı biyografik kaynaklar, Ahmed Şakir Efendi'den son dönemin en liyâkatli ve

---

[1] İstanbul'daki medrese öğrencilerinin hayat şartları hakkında ayrıntı için Bkz. Ubicini (I, 103-104); Cevdet Paşa (1991: IV, 5-6; Fatma Âliye Hanım (1994: 29-30); Kütükoğlu (2000: 24-26).

[2] Kushner (1994: 168) yirminci yüzyıl başlarında Süleymaniye ve Haremeyn pâyelerine sahip olan toplam 61 ulemâ üzerinde yapmış olduğu istatistikî çalışma ile bunlardan sadece 10'unun eğitimlerini taşrada tamamlamış olduğunu belirlemiştir. Önceki yüzyıllara ait benzeri istatistikî veriler için Bkz. Faroghi (1973: 211-216); Unan (1993: 185-187).

[3] İstanbul da Kürekçiler Câmii'nde ders okutan İstanbullu Kazasker Eşref Efendi (ö. 1318= 1900-01) 1294-1318 yılları arasında huzûr-ı hümâyûn dersleri muhatab ve mukarrirliği de yapmıştır. Mardin (1966 :I, 778, 840).

tanınmış ulemâsından biri olarak bahsetmektedirler[1]. Kendisinden icâzetnâme almanın pek de kolay olmadığının bilinmesine rağmen (İzmirli 1946:7) derslerine en fazla rağbet edilen müderrislerden olması, Ahmed Şakir Efendi'nin verdiği icâzetnâmelerin değerini göstermektedir. Musa Kâzım Efendi'nin **Vâridat Tercümesi**'nin, bir nüshasında ünvanlarını sayarken bir öğünme vesilesi olarak "Hâfiz Şâkir Efendi tilmîzlerinden" ibaresini kullanmış olması[2]da Şakir Efendi'nin İstanbul ulemâsı arasındaki saygın mevkiini göstermesi açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Son dönemin bu önemli âlimi zamanının çoğunu ders vermekle geçirdiğinden pek eser verememiştir. Bu durum, onun Musa Kâzım Efendi üzerindeki etkisini eserlerini tetkik etme yoluyla tespit etme imkânından yoksun kalmamıza sebep olmaktadır. Bununla birlikte isminin son dönem icâzetnâmelerindeki kelâm âlimleri silsilesinde yer almış olması (Atay1983: 119-120), Şâkir Efendi'nin Osmanlı kelâm âlimlerinin çoğu gibi Fahrüddin-i Râzî (1149-1206) ekolüne mensup bir kelâm âlimi olduğunu göstermektedir. Şakir Efendi'den **Şerhü'l Akâ'id**'in "sıfat" bahsinden itibaren kelâm dersleri alan (Ahmed Refik 1334: 626; İbnülemin 1335: 249) Musa Kâzım Efendi'nin özellikle kelâm ve felsefeye ilgi göstermesinde ve bu konulara dair makaleler kaleme almış olmasında bu hocasının da etkisi olmalıdır. İlmiye tabiriyle "nüsah-ı mürettebe"nin tamamını okuyarak[3] 1308H.=1890-91M. senesinde (İbnülemin 1335: 249) Şâkir Efendi'den

---

[1] İstanbullu Hoca Hâfız Ahmed Şâkir Efendi (1235/1819-1820 - 24. N. 1315/15.2.1898), Şirvânizâde Rüştü Efendi (Paşa) ve Hâfız Gâlib Efendi gibi Tanzimat döneminin ünlü ulemâsından dersler almıştır. Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinde Yavuz Sultan Selim Camii'nde ders okutmuştur. Son dönemin önemli ilâhiyatçılarından İsmail Hakkı İzmirli de icâzetini ondan almıştır(İzmirli 1946:7). 1287-1294 yılları arasında Huzur derslerinde muhatab ve mukarrir olarak yer almıştır. 1293=1876 Sırbistan seferine üçüncü ilmiye taburunda binbaşı rütbesi ile katılmış ve Aleksaniçe zaferinin Cuma'ya tesadüf eden gününde Aleksaniçe kasabasının en büyük kilisesinde hutbe okumuştur. Mısır mevleviyeti pâyesine sahip olan Şâkir Efendi hayatının son yıllarında Fatih Askerî Rüştiyesi'nde Arapça muallimliği de yapmıştır. Arapça sentaksı hakkında **Tabsıratü't-Tullâb fi'l-İ'râb** adlı bir ders kitabı ile usûl-i fıkıhdan **Mirkât**'ın bazı meselelerinin çözümüne dair bir ta'likatı dışında eseri yoktur. Kabri Fâtih Câmii hazîresindedir. Bkz. Mehmed Süreyya (1311: IV, 860); Mehmed Tahir (1333 : I, 340-341); Gövsa (1946: 364); Mardin (1966: II-III, 154,887); İbnülemin (1988: III, 1527).

[2] **Vâridat Tercümesi**'nin ilk sayfasında yer alan bu ibâre aynen şöyledir: "Fâtih Dersiâmlarından, Hâfiz Şâkir Tilmizlerinden, Mekteb-i Hukuk ve Dârülfünûn-ı Şâhâne Mecelle ve Akâid Muallimlerinden Mûsa Kâzım". Bkz. (Süleymaniye Ktp. yazma bağışlar. no.2174).

[3] 1867'de on beş kişilik bir ulemâ heyeti tarafından hazırlanan bir rapordan (Atay 1983:189-190) ve 1869'da İstanbul'da faal durumda bulunan 166 medresedeki öğrenci sayısı ile okutulan ders ve

icâzetnâmesini alan Musa Kâzım, yirmi dokuz yaşında iken ilmiye tarikine adımını atmıştır[1].

kitapların isimlerini gösterir bir listeden (Kütükoğlu 1978: 278-280; 2000: 11) anlaşıldığı kadarıyla Musa Kâzım'ın eğitimini sürdürdüğü on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Haric, Dâhil, Tetimme ve Sahn mertebelerindeki İstanbul medreselerinin müfredatında şu dersler ve metinler yer alıyordu: Arapça grameri (Sarf ve nahiv)'den **Emsile, Binâ** , **Maksud, İzzî, Avâmil, İzhar, Kâfiye**; Fıkıh'tan **Halebî, Multeka**; usûl-i fıkıhtan **Mirkât, Tavzîh**; Mantık (Tasavvurât ve Tasdikat)'tan **İsagocî, Fenârî, Kavl-i Ahmed**; Belâgat'tan **Muhtasar Me'ani, Mutavvel**; Kelâm'dan **Şerh-i Akâ'id, Adûdiyye, Celâl** Fizik'ten **Kadî Mîr**. Ayrıca Yirminci yüzyılın başlarında hayatta olan bazı ulemânın icâzetnâmelerinden bunlardan başka tefsir, hadis ve hikmet gibi derslerin de medreselerde okutulduğu anlaşılmaktadır (Mardin 1966: II, 661-702; İzgi, 1997: I, 107-110)

[1]Musa Kâzım'ın Muhammed Necatî adlı bir talebesine vermiş olduğu icâzetnâmeden anlaşıldığı kadarıyla haklarında bilgi edinemediğimiz Şeyh İsmail-i Konevî, El-Hâc Süleyman-ı Yeniköyî El-Fakih Muhammed el-Hadimî adlarında iki hocası daha vardı. Musa Kâzım'ın kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerindeki şeceresi için Bkz Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazmaları, İsmail Saip Sencer, II Koleksiyonu No. 592.

İKİNCİ BÖLÜM

MESLEKİ HAYATI VE İLİŞKİLERİ:MÜDERRİS MUSA KÂZIM

I. EĞİTİM VE ÖĞRETİM FAALİYETLERİ

1308H.=1890-91M. senesinde ilmiye tabiriyle "mücâz" olan Musa Kâzım'ın "tarîk-i tedrîse" girebilmesi için önce İstanbul'un tanınmış ulemâsından müteşekkil bir imtihan heyeti tarafından yapılan "rüûs imtihanı"nda başarılı olarak senede ancak on beş âlim adayının elde edebildiği müderrislik rüûsunu almaya hak kazanması, ardından da dört yıl süren bir mülâzemet süresini tamamlaması gerekiyordu[1]. Musa Kâzım icâzetini aldığı yıl olan 1308H.=1890-91M.'de açılan "rüûs" imtihanından başarıyla geçmiştir (ŞSA: 520/2; Ahmet Refik 1334:626; İbnülemin 1335: 249). Bu, yeni icazet almış bir âlim adayı için önemli bir başarıdır. Bu nokta, Musa Kâzım'ın talebelik yıllarındaki ilmî performansı hakkında bir fikir vermesi açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Yukarıda belirtildiği üzere Musa Kâzım'ın İstanbul medreselerinden birine atanabilmesi için dört yıl süren ve bir tür stajyerlik anlamına gelen mülâzemet süresini tamamlaması gerekiyordu. Maaşsız geçen bu sürenin özellikle tedris yolunu seçmiş olan mülâzımlar açısından oldukça sıkıntılı geçtiği ve talebelik döneminde olduğu gibi üç aylarda cerre çıkmaya devam ettikleri bilinmektedir (Cevdet Paşa 1991: IV, 18). Bir şekilde bürokrasiden himayesi olanlar da bu sorunu geçici

---

[1] Gerek Pakalın (1983:I. 427-428)'ın verdiği bilgilerden, gerekse Musa Kâzım Efendi'nin biyografisinden bu uygulamanın on dokuzuncu yüzyıl sonlarına ait olduğu anlaşılmaktadır. Bayezid dersiâmlarından Hoca Râsim Avnî'nin hatıralarından elde ettiğimiz bilgiye göre yirminci yüzyıl başlarında rüûs imtihanları talebenin tercihine göre sözlü veya yazılı olarak yapılıyordu. 1902 yılında yazılı olarak yapılan imtihanda suiistimâl sebebiyle başarısız bulunduğuna kanaat getiren Râsim Avnî, bu imtihanın sonucuna itiraz etmiş ve sözlü olarak yapılan ikinci bir imtihanda başarılı bulunarak Bayezid Dersiamlığına atanmıştır (Bayar 1997: I, 106). Hoca Rasim'in ayrıntılı bir biyografisi için Bkz. (Birinci 2001:31-49). Uzunca bir süre Osmanlı ilmiye teşkilâtında Ebussuud Efendi'nin kazaskerliği döneminde koyduğu mülâzemet kuralı yürürlükte kalmıştır. Buna göre icâzet alan müderris adayları isimlerini mülâzemet defterine kaydettirdikten sonra yedi sene nevbet bekler ve sürenin bitiminde imtihana tabi tutulduktan sonra başarılı olanlara rüûsları verilerek ibtidâ-i hâric rütbesiyle bir medreseye atamaları yapılırdı. İlmiye teşkilâtındaki rüûs imtihanları ve mülâzemet sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca Bkz. Uzunçarşılı (1984: 45-53); Pakalın (1983:I, 427-428; II, 612, III,71); Zilfi (1977: 168); Matsuo (1996: 39-70).

mansıplar elde etmek suretiyle çözmeğe çalışmışlardır[1]. Ancak, II. Abdülhamid döneminde mülâzemetleri sırasında ders okutan dersiamlara Hazîne-i Hâssa'dan maaş bağlanması usûlü getirildiği (Pakalın 1983: I, 427-428) için Musa Kâzım bu açıdan şanslıdır. Kendisine Fatih Câmii'nde derse çıktığı 1 Şubat 1307 = 13 Şubat 1892 tarihinden itibaren dört yıllık mülâzemeti süresince 95 kuruş maaş bağlanmıştır (ŞSA: 520/2,3). Mülâzemet müddetini doldurduğu 7 Zilhicce 1313 = 20 Mayıs 1896 tarihinde "İstanbul Rüûsu"nun "İbtidâ-i Hâric" derecesi ile Fâtih dersiâmlığına tayin olunan Musa Kâzım Efendi on yıl içerisinde müderrislik silkinin üst rütbelerinden olan "Hâmise-i Süleymâniye" derecesine ulaşmış ve 1 Muharrem 1325=14 Şubat 1907 tarihinde de Mahreç Mevleviyetlerinden Halep pâyesini elde etmiştir[2].

II. Abdülhamid döneminin Fatih dersiâmı Musa Kâzım Efendi II. Meşrûtiyet dönemindeki şeyhülislâmlığı ve âyânlığı sırasında da müderrislik görevini ihmâl etmemiş ve muhtelif medreselerde dersler vermeğe devam etmiştir (Ahmed Refik 1334: 627; İbnülemin 1335 : 250). Medresetü'l-kuzât'da 16 Kânûn-ı sânî 1329 = 29 Ocak 1914 - 16 Ağustos 1335=16 Ağustos 1919 tarihleri arasında 1500 kuruş ücretle (ŞSA, 520/6) haftada beş saat **Dürer** dersleri vermiş (**İlmiye Sâlnâmesi** 1334: 187; **Cerîde-i İlmiye** 1332: I/4, 194), Rebiülevvel 1333=Ocak-Şubat 1915 tarihinde de Medresetü'l-Vâizînin tedris heyetinde "Tefsîr-i Şerîf" muallimi olarak yer almıştır (**Cerîde-i İlmiye** 1333: I/9, 575). Bunlardan başka Musa Kâzım Efendi 1 Eylül 1333 = 9 Eylül 1917 - 5 ağustos 1335=5 Ağustos 1335 tarihleri arasında Süleymâniye Medresesinde ders vermiştir (ŞSA, 520/6). 1917 senesinde gerçekleştirdiği medrese reformu sırasında Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesinin bünyesinde kurduğu bu ihtisas medresesinin "Hikmet" ve "Kelâm"

---

[1] Mesela on sekizinci asır ortalarında nevbet bekleyen Sıdkî Mustafa adlı bir müderris adayına Şeyhülislâm tarafından geçici olarak Siroz'daki bir medresenin 30 akçelik yevmiyesi bağlanmıştır. (Zilfi 1977: 163). Aynı şekilde Cevdet Paşa (1991: IV, 18) da otobiyografisinde mülâzemeti döneminde Çinad kadılıklarından Premedi kazasının maaşını aldığını belirtmektedir.

[2] Terfi tarihleri şöyledir: (7 Zilhicce 1313=20 Mayıs 1896 "İbtidâ-i hâric İstanbul müderrisliği"),(7 Şâban 1317=10 Aralık 1899 "hareket-i hâric"), (23 Ramazan 1318=14 Ocak 1901 "ibtidâ-i dâhil"); (17 Zilhicce 1319=27 Mart 1902 "mûsıla-i Sahn"), (21 Rebiülevvel 1321=17 Haziran 1903 "Sahn"), Zilhicce 1322=Şubat/Mart 1905 "hareket-i altmışlı"), (21 Ramazan 1323=18 Kasım 1905 "hâmîse-i Süleymâniye"), (1 Muharrem 1325=14 Şubat 1907 "mahreç mevleviyetlerinden Haleb mevleviyeti"). (ŞSA : 520/2).

şubesinde okutulan "Hikmet-i İlâhiyye" derslerini de kendisi üstlenmiştir (**Cerîde-i İlmiye** 1335: III/33, 960)[1].

Müderrisliğin Osmanlı ulemâsı arasında sonuna kadar sürdürülmesi pek de arzu edilmeyen bir meslek olduğu(Unan 1993: 183-186; Ocak 1998b: 114) ve ayrıca Musa Kâzım Efendi'nin de söz konusu yıllarda ciddi sağlık problemleri[2] ile karşı karşıya bulunduğu dikkate alınacak olursa, şeyhülislâmlığı ve âyanlığı sırasında hiçbir zorunluluğu olmadığı hâlde, ilerlemiş yaşına rağmen müderrislik mesleğini sürdürmeye çalışması onun mesleğine son derece düşkün bir müderris olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır[3]

Musa Kâzım Efendi'nin meslekî hayatıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de Maarif Nezâretine bağlı modern mekteplerdeki muallimlikleridir. II. Abdülhamid döneminde Fatih Medresesindeki müderrisliğinin yanısıra Mekteb-i Hukuk, Dârülfünûn, Dârülmuallimîn ve Mekteb-i Sultânî gibi İmparatorluğun en gözde eğitim müesseselerinde de eş zamanlı olarak muallimlik görevlerinde bulunmuştur. II.Abdülhamid'in ulemâya karşı uyguladığı dışlayıcı politikası göz önüne getirildiğinde Musa Kâzım Efendi gibi ulemâya adları

---

[1] Koca (2002b:111)'nın Musa Kâzım Efendi'nin Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehassinin Tâli kısmında "usûl-i fıkıh" hocalığı yapmış olduğu şeklinde verdiği bilgi düzeltilmelidir. Araştırmacı adı geçen medresenin Tâli Kısm-ı Sânisinin öğretim kadrosunda yer alan "ibtidâ-i hâric" rütbeli Musa Kâzım adlı bir başka müderrisi Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi ile karıştırmaktadır (**İlmiye Sâlnâmesi** 1334: 178). Oysa, **Sâlnâme**'nin yayımlandığı 1915 tarihinde sabık şeyhülislâm olarak anılan Musa Kâzım Efendi'nin müderrisliğin en alt kademesi olan "ibtidâ-i hâric" rütbesinde bulunmuş olması hem mantıkî hem de kronolojik olarak imkânsızdır. Yukarıdaki terfi tarihlerinde de görüldüğü üzere Musa Kâzım Efendi 7 Zilhicce 1313=20 Mayıs 1896 - 7 Şaban 1317= 10 Aralık 1899 tarihleri arasında "ibtidâ-i hâric" rütbesinde bulunuyordu (ŞSA 520/2). Ayrıca, çalışmamızın "III. Bölüm"ünde de görüleceği üzere bir ihtisas medresesi olarak kurulan Medresetü'l-Mütehassinin Tâli kısmı yoktur. Tâli kısımlar Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin rüşdiye ve idâdî (orta derecedeki) aşamalarının isimleridir. Bkz. **İlmiye Sâlnâmesi** (1334:174-185).

[2] 3 Haziran 1919 tarihinde Divân-ı Harb'de vermiş olduğu bir ifâdesine göre Musa Kâzım Efendi sekiz yıldır tasallub-ı şerâyîn (damar sertliği) hastalığından muztaripti (DHMZC 3 Haziran 1335: 133). Ayrıca yine aynı günlerde Bekirağa Bölüğü Hapishanesinde tutuklu bulunduğu sıralarda İtilâf kuvvetleri doktorlarının düzenlemiş oldukları bir sağlık raporundan Musa Kâzım Efendi'nin göğüs iltihâbı(anjin) hastalığına yakalanmış olduğu da anlaşılmaktadır.Bkz. Söylemezoğlu (1939: 73).

[3] Şeyhülislâmların doğrudan ders vermeleri pek sık rastlanan bir durum olmadığı için Musa Kâzım Efendi bu açıdan Osmanlı şeyhülislâmları içerisinde istisnaî örneklerden birini teşkil etmektedir. "Osmanlı Şeyhülislâmları Vakfiyesi" şartı icabı Bayezid medresesinde okutmak zorunda oldukları dersleri bile "kibâr-ı müderrisîn" arasından tayin ettikleri "ders vekîli" vastasıyla vermişler ve zamanla bu uygulama meşîhat dairesi içerisinde medreselerin eğitim öğretim işleriyle sorumlu olan "ders vekâleti" biriminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bkz. Pakalın (1983: I, 428); Uzunçarşılı (1984: 205).

zikredilen modern eğitim kurumlarının kadrolarında yer verilmiş olması ilginç ve açıklama gerektiren bir durumdur.

Padişahın malûm politikası ile çelişen bu davranışının altında yatan temel sebeplerin ilki, daha II. Mahmud döneminden itibaren modernleştirilmeye çalışılan eğitim kurumları için ihtiyaç duyulan yetişmiş öğretim elemanı teminindeki güçlük olmalıdır. Esas olarak II. Mahmut'la başlayan ve Tanzimat döneminde yoğunlaşan askerî, adlî ve bürokratik reformlar, yeni yönetim sistemini yürütecek uzman kadroların yetiştirilmesi gibi âcil bir ihtiyacı da beraberinde getirmiştir. Bu durum ister istemez askerî, adlî, mülkî ve eğitim alanlarında yetişmiş uzman ihtiyaçlarını karşılamak için Mekteb-i Harbiyye, Dârülmuallimîn, Mekteb-i Hukuk ve Mekteb-i Mülkiyye gibi mekâtib-i âliyyelerin kurulmasını zorunlu kılmış; ayrıca bu mekteplere öğrenci kaynağı oluşturmak için de ülke çapında rüşdiye, idâdî ve sultânîler gibi ilk ve orta düzeydeki mektepler açılmıştır.

Eğitim alanında yapılan reformlar, bir taraftan karşılarına rakip olarak modern eğitim almış, farklı düşünce yapısına sahip eğitimli bir sınıf çıkardığı ve meşîhatin eğitim alanındaki tekelini kırdığı için ulemâ sınıfı açısından olumsuz sonuçlar doğururken, diğer taraftan da onlara yeni bir istihdam sahası yaratmış olması bakımından kısa vadede olumlu sayılabilecek bir sonuca yol açmıştır[1]. Kurulan bu yeni mektepler için muallim temininde çekilen sıkıntı ister istemez medrese müderrislerinin buralarda muallim olarak istihdamını zorunlu kılmıştır. Özellikle ilköğretim düzeyindeki okulların İmparatorluğun sonuna kadar bütünüyle ulemânın tekelinde kalmış olduğu söylenebilir. Ayrıca idâdi, sultânî ve yüksek mekteplerin müfredâtlarında yer alan "Aka'id", "Kelâm", "Arapça", "Kitâbet", "Mecelle", "Mantık " ve "Felsefe" gibi din ile uzaktan yakından ilgili olan bütün dersler de genellikle medrese müderrisleri tarafından verilmiştir. Maarif, devlet ve vilâyet sâlnâmelerinde yer alan mekteplerin öğretim kadroları incelendiğinde bu durumu açıkça görmek mümkündür. Bundan başka, Mekteb-i Hukuk ve Dârülfünûn İlâhiyât Şubesi gibi Musâ Kâzım Efendi'nin de bir süre dersler verdiği yüksek eğitim

[1] Bu noktaya temas eden iki araştırma için Bkz. Kushner (1987: 63-66) :Bilici (1990: 711-712).

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

müesseselerinin de mahiyetleri itibariyle doğrudan ulemânın ihtisas sahası içerisine girdiği göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

İkinci sebep de II. Abdülhamid'in devlete dinî inaçlarında ve millî duygularında "sağlam" memurlar yetiştirmeyi amaçlayan eğitim politikasıyla ilgilidir[1]. II. Abdülhamid'in müslüman mekteplerindeki talebelerin dinî inançlarında zayıflama görüldüğünden bahisle müfredatın talebenin dinî duygularını güçlendirecek şekilde yeniden düzenlenmesini isteyen bir iradesi üzerine, 1887'nin Şubat ayı başlarında Meşihat Dairesi'nde şeyhülislâmın başkanlığında toplanan bir komisyon 1 Mart 1887 tarihinde mevcut din derslerine yenilerini ekleme kararını almış ve Maarif Nezâreti'ne bağlı mekteplerin müfredatlarındaki din eğitimine yönelik derslerin sayıları artırılmıştır (Ergin 1977: III-IV, 841; Akyüz 1994: 219; Yakut 2000: 180-181).

II.Abdülhamid'in mekteplerdeki din derslerinin artırılması ile ilgili bu iradesinin, bu sıralarda bazı Batıcı aydınların edebî eserlerinde işledikleri Batı kaynaklı din aleyhtarı modern felsefî fikirlerin talebeleri etkilemesini engellemek gibi bir kaygı taşıdığını ileri sürmek her hâlde yanlış olmayacaktır. Nitekim yukarıda bahsedilen komisyonun çalışmaları ile ilgili haberlerin, pozitivist fikirlere sahip olan Beşir Fuad'ın intiharı dolayısıyla dinî inançların zayıflamasından kaynaklanan intihar vakalarının arttığına dair tartışmalarla birlikte gazetelerin aynı sayfalarında yer alması bir tesadüf olmamalıdır (Okay: 94-100). Bu yüzden ulemânın modern mekteplerde muallim olarak istihdamı Musa Kâzım Efendi'nin de muallimlik görevlerinde bulunduğu II. Abdülhamid döneminde yoğunluk kazanmıştır. Hatıratında Abdülhamit dönemini eleştiren Sadrazam Said Paşa (1328: 16)'ya göre din ile ilgili derslerin sayıca fazla olması zamanla bu mekteplerde ders veren ulemânın sayıca hâkimiyet kurmaları gibi bir sonuca bile yol açmıştır.

Musa Kâzım Efendi yukarıda üzerinde durulan sebeplerden dolayı ulemanın modern mekteplerde istihdam edildiği bu ortamda maarifteki ilk görevine 1318 H=

[1] II. Abdülhamid'in eğitim politikasının amaçları hakkında ayrıca Bkz. Deringil (2002:102-108).

1900-01M. senesinde Mekteb-i Hukuk-ı Şâhâne'de (Ahmed Refik 1334: 626) "mecelle" ve "kitâbü'n-nikâh" hocası olarak başlamıştır (**Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye** 1319: 93; 1321: 94).Yine aynı tarihlerde, Dârülmuallimîn'de "mantık" dersleri hocalığına başlamış (İbnülemin 1335: 249) ve II. Abdülhamid'in cülûsunun yirmi beşinci yıldönümü şerefine 31 Ağustos 1900'de yeniden açılan Dârülfünûn'un hey'et-i tedrîsiyyesinde de "akâid", "fıkıh" ve "usûl-i fıkıh"dersleri muallimi olarak yer almıştır (Ahmed Refik 1334: 626; İbnülemin 1335: 249). Adı geçen bu dersler Dârülfünûn'un sadece Ulûm-ı Âliyye-i Dîniyye Şubesinin müfredâtında yer aldığından (Atay 1983: 209-210) Musa Kâzım Efendi'nin Türkiye'deki ilâhiyat fakültelerinin ilk örneğini teşkil eden bu şubede ders verdiği anlaşılmaktadır[1]. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsinde ise, 1321 H.=1903-4 M. yılından itibaren "akâid" dersleri vermeğe başlamış olan Musa Kâzım Efendi (Ahmed Refik 1334: 626; **Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye** 1321: 117) bu mektebe II. Meşrûtiyet döneminde, 4 Kânûn-ı Sânî 1328=17 Ocak 1913 tarihinde "fıkıh" muallimi olarak ikinci kez atanmış ve ders vermeye şeyhülislâmlığı döneminde de devam etmiştir (**Mekteb-i Sultânî'nin Ellinci Sene-i Devriye-i Te'sîsi** 1334: 51; Sandıkçıoğlu 1974: 78).

Musa Kâzım Efendi II. Meşrûtiyet öncesinde çoğunlukla Fatih Medresesi'nde müderrislik ve Maârif Nezâreti'ne bağlı mekteplerde muallimlik yapmakla birlikte, çalıştığı bu eğitim kurumlarının bağlı olduğu teşkilâtların merkez örgütlerinde de görev yapmıştır. 5 Mayıs 1323=18 Mayıs1907/1 Ağustos 1324=14 Ağustos 1908 tarihleri arasında yaklaşık on altı ay kadar, Bâb-ı Meşîhat Tedkîk-i Müellefât Encümeni[2] başkâtipliği ve azalığı görevinde bulunmuştur (ŞSA:520/6; **Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye** 1326: 254). Ayrıca, Meşrûtiyetin ilânını

---

[1] Burada üzerinde durulması gereken bir nokta, medreseler mevcutken Dârülfünûn'un bünyesinde dinî eğitim verecek bir şubenin açılmasına neden ihtiyaç duyulduğudur. Bunda muhtemelen, irşad faaliyetleri için bile medreselerden artık meslekî açıdan yeterli âlim çıkmadığına dair yönetim çevrelerinde hasıl olan genel kanaat rol oynamış olmalıdır. İçerisinde bahsedilen olaylara dayanarak Abdülhamid devrine ait olduğuna kanaat getirdiğimiz tarihsiz bir arz müsveddesinde, Avrupa'da dinî akîdelerin zayıflaması nedeniyle burada İslâmiyeti kabul etmek isteyenlere telkinde bulunmak üzere din adamı göndermenin mümkün olmadığı, zira artık medreselerden uzun müddetten beri kifâyetli âlim yetişmediğinden bahsedilmektedir (BOA., YEE, 38/92).

[2] 1889'da kurulmuş olan bu komisyonun görevi dinî yayınların içeriklerini incelemekti (Yakut 2000: 164).

müteakip Maârif Nezâreti'nde teşkil olunan Meclis-i Kebîr-i İlmî azalığına getirilen Musa Kâzım Efendi (Ahmed Refik 1334: 627; İbnülemin 1335: 249), yine aynı nezarette İbrahim Hakkı Bey (Paşa)'in nâzırlığı döneminde Meclis-i Maârif-i İlmiyye Dairesi Reisliğinde de bulunmuştur (**Takvîm-i Vekayi**, 7 Teşrin-i Evvel 1324: 1). Bu görevde iken Dârülfünûn'un 1908'de yeniden yapılandırılması sırasında, yukarıda muallimlik yaptığı belirtilen Ulûm-ı Âliyye-i Dîniyye şubesinin "tefsîr", "hadîs", "usûl-i hadîs", "fıkıh", "usûl-i fıkıh", "kelâm" derslerinden ibaret olan müfredatına (Atay 1983: 209-210) "târîh-i dîn-i İslâm", "târîh-i umûmî", "usûl-i tedrîs", "târîh-i edyân", "felsefe", Arapça ve Türkçe "kitâbet" derslerini eklemek suretiyle bu şubeye modern bir ilâhiyat fakültesi niteliği kazandırma girişiminde bulunmuş olması dikkat çekicidir (**İkdam** 12 Eylül 1324; **Tanin**, 12 Teşrîn-i Sânî 1324).

II. SARAYLA İLİŞKİLERİ

Osmanlı bürokrasisindeki terfi kriterleri göz önünde bulundurulduğunda Musa Kâzım Efendi'nin yukarıda bahsedilen görevlere getirilmesinde sadece ilmî liyâkatinin etkili olduğunu düşünmek fazlaca iyimser bir yaklaşım olacaktır. Osmanlı bürokrasisinin bütün kurumlarında olduğu gibi ilmiye teşkilâtında da meslekte ilerleme ve başarının şahısların kişisel yeteneklerinden ziyade intisab veya patronaj adı verilen yarı resmi bir himaye sistemine dayandığı bilinen bir hususdur[1]. Birinci plânda kan bağının etkili olduğu bu himaye sisteminin oluşumunda kişisel dostluk, evlilik bağları, etnik ve coğrafî köken, maiyyet hizmeti ve hoca-talebe bağları gibi sosyal ilişkiler önemli rol oynamıştır (Fleischer 1996: 18).

Özellikle, ilmiye zâdegânlarıyla herhangi bir kan bağı bulunmayan veya taşradan gelmiş olan ulemânın mesleğe girme ve terfi etmesinin tek yolu yüksek bürokrasi veya saray çevresiyle ilişki kurma becerisine bağlıydı. İlmiye mesleğinin üst rütbelerine ulaşmış olan taşra kökenli bazı ulemânın biyografileri gözden geçirildiğinde bu tür ilişkilerin bazan şehzâdelere veya yüksek bürokrat çocuklarına hocalık yapmak suretiyle kurulduğu görülmektedir. Yakın dönemden örnek vermek

[1] Osmanlı ilmiyesindeki patronaj sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Uzunçarşılı (1984: 67-74); Zilfi (1989: 43-79); Unan (1993: 185-187); Imber (1994: 113-114); Ocak (1998b: 112-113).

gerekirse, Tanzimat dönemi şeyhülislâmlarından Akşehirli Hasan Fehmi Efendi'nin, Abdülaziz'in, Safranbolulu Ahmed Muhtar Efendi ile Bodrumlu Ömer Lütfî Efendilerin de Şehzâde Yusuf İzzeddin Efendi'nin hocaları oldukları için meşihate getirildikleri (Ahmed Refik 1334: 600, 604,613) ve Ahmed Cevdet Paşa'nın da Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın çocuklarına hocalık yaptığı sıralarda tebdîl-i tarîk ile bürokrasiye intisap ettiği bilinmektedir (Cevdet Paşa 1991: IV, 19-21).

Musa Kâzım Efendi'nin de aynı şekilde II. Abdülhamid döneminde Hacı Mahmud Efendi adında üst seviyedeki bir saray bürokratının oğluna din dersleri ve kendisine tasavvuf dersleri vermek suretiyle henüz meslekî hayatının ilk yıllarında "saraya çattığını"[1] görüyoruz (İbnülemin1982: II, 858-859; BDFA: 175). Beşiktaş'ta bir kütüphâne tesîs etmiş olması (İbnülemin 1982: II, 858-859) itibariyla ilim ve kültüre oldukça değer veren birisi olduğu anlaşılan Mahmud Efendi II. Abdülhamid'in Teşrîf-i Hümâyun Müdürü[2] ve en çok güvendiği nedimlerinden birisi idi. Sansar lakabıyla da anılan Mahmud Efendi'nin aynı zamanda saraya gönderilen jurnalleri padişaha iletmek ve jurnallerin doğruluğunu araştırmak gibi oldukça hassas bir görevi de icra ettiği dikkate alınacak olursa, Musa Kâzım Efendi'nin himâyesini elde ettiği bu şahsın nüfuzunun derecesi kendiliğinden anlaşılacaktır[3]. Musa Kâzım Efendi'nin bu saray bürokratıyla olan ilişkisinin sadece derslerle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda onun yakın dostluğunu da kazanarak konağının müdâvimlerinden birisi hâline geldiğini biliyoruz (Ziya Şakir 1943: 224).

Musa Kâzım Efendi'nin gerek ilmiye, gerekse Maârif Nezâreti'ndeki görevlere getirilmesinde bu yakın dostu ve özel talebesinin etkili olduğu muhakkaktır. Nitekim İngiliz büyükelçisi Lowther de 1910 yılına ait Türkiye üzerine yıllık raporunda Musa Kâzım Efendi hakkında bilgi verirken onun II. Abdülhamid'in

---

[1] Saraydan bir görevliye intisap etmek anlamında kullanılan bu deyim için Bkz. Mehmet Tevfik (1993: I, 37).

[2] Gidiş Müdürü olarak da adlandırılan ve saray bürokrasisinin büyük memurlarından sayılan bu görevli padişahların saray dışına yapacakları gezintilere ait tertibatı almakla mükellefti (Pakalın 1983: I, 611).

[3] Bu vesileyle devletin doğrudan saraydan yönetildiği II. Abdülhamid döneminde mabeyn memurlarının olağanüstü bir nüfuza sahip olduklarını belirtmek gerekir. Bu dönemde mabeyn kâtipliği yapmış olan Mehmet Tevfik (1993: I, 37-38) nazırların bile sıradan bir mabeyn kâtibinin önünde elpençe dîvân durduklarına şahit olmuştur.

nedimlerinden birinin oğluna hocalık yaptığını ve bu şahsın nüfuzuyla Maarif Nezâreti Meclis-i Kebîr-i İlmî azalığına getirildiğini belirtmektedir ki, Lowther'in adını zikretmediği bu şahsın Hacı Mahmud Efendi olması kuvvetli bir ihtimâldir (BDFA: 175).

III. FİKİR VE MATBUAT ÇEVRELERİYLE İLİŞKİLERİ

II. Abdülhamid döneminde Saray'daki çevresi Musa Kâzım Efendi'ye mesleğinde terfî yollarını açarken, dönemin ünlü fikrî ve edebî şahsiyetleri ile kurduğu ilişkiler de onun düşünce ufkunun genişlemesine ve matbuat alemine girmesine yardımcı olmuştur. Bu çevreye intisabının ilmî sahadaki kudreti sayesinde verdiği özel dersler vasıtasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim dönemin ünlü muharrir ve gazetecilerinden Ahmed Midhat Efendi'ye tefsir ve ayrıca onun damadı Muallim Nâcî'ye de usûl-i fıkıhtan **Mir'ât**, **Kelâm** ve **Şerh-i Mevâkıf** dersleri veren (Ahmed Refik 1334: 626; Peremeci 1940: 138; Tarakçı 1994: 18) Musa Kâzım Efendi'nin kısa bir süre sonra ünlü muharririn yakın dostları arasına girerek onun Beykoz'daki yalısının müdâvimlerinden olduğu ve burada her Cuma gecesi yapılan ilmî ve edebî sohbetlere yakın arkadaşı Seydişehirli Mahmud Esad Efendi ile birlikte katıldığı Ahmed Midhat Efendi'ye yakın kaynaklar tarafından bildirilmektedir (Yazgıç 1940: 64-65; Çapanoğlu 1964: 85).

Eğer Osman Nuri Ergin'in vermiş olduğu bir bilgiye güvenilecek olursa dönemin entellektüellerinden sayılan Ahmed Midhat Efendi'nin onun düşünce yapısını etkilediği bıraktığı söylenebilir. Musa Kâzım Efendi, Ahmet Mithat Efendi ile ilginç bir şekilde başlayan dostluğunun düşünce yapısında meydana getirdiği bu etkiyi II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı kulübünde medrese reformunun tartışıldığı bir toplantıda bizzat anlatmıştır. Onun, aralarında Yusuf Akçura, Muallim Cevdet ve bizzat Ahmed Midhat Efendi'nin de bulunduğu bu toplantıda anlattığı hatırası özetle şöyledir:

Ahmet Mithat Efendi'nin dönemin şeyhülislâmından kendisine ücreti mukabilinde tefsir ve diğer dini konularda ders verecek bir hoca gönderilmesi ricası

üzerine şeyhülislam bu işle Musa Kâzım Efendi'yi görevlendirir. Ancak, hoca daha ilk derste, bir çok konuda bilgi sahibi ve münakaşacı şahıs olan bu ünlü talebesinin sorduğu sorular karşısında sahip olduğu medrese bilgisinin yetersiz kaldığını hisseder. Ayrıca, talebesinin Garp muharrirlerinin, dinsizlerin ve Hıristiyan misyonerlerinin İslâmiyet aleyhinde ortaya attıkları garazkârâne iddia ve isnatlarından mülhem kâfirce ve mülhidce sorularına muhatap kalınca da onun din öğrenmek için değil aksine onu aşağılamak için kendisini istediğine ve kızıl bir kâfir olduğuna hükmeder. Ertesi günkü derse bir daha bu tür suallere maruz kaldığı takdirde bu dinsizi öldürmek üzere yanına bir tabanca alarak gider. Ancak talebe hocasındaki huzursuzluğu hissederek bu derste fazla soru sormaz. Daha sonraki derslerde de talebe itirazları azalttığı için hoca efendi sakinleşir ve zamanla onu sevmeye başlar. Özellikle onun zekâsına edebiyat, felsefe ve içtimâiyattaki derin bilgisine hayran kalır ve farkında olmadan, hoca iken muharririn karşısında bir talebe seviyesine iner, öğrettiği kadar öğrenir de (Ergin 1977: I, 118-120).

Medrese reformunun gerekliliğini vurgulamak için anlattığı ve en geç 1893 yılı başlarına ait olması icap eden bu hatırasında[1] Musa Kâzım Efendi açıkça ünlü muharririn kendisini kalıplaşmış medrese zihniyetiden nasıl uzaklaştırdığını itiraf etmektedir. Musa Kâzım'ın felsefe ile yakından ilgilenmesinin sebeplerinden biri de dönemin önemli felsefecileri arasında sayılan Ahmed Midhat Efendi ile olan bu yakın ilişkisi olmalıdır[2].

---

[1] Ahmed Midhat Efendi ile aynı zamanda ders verdiği Muallim Nâcî'nin 12 Nisan 1893'de vefat etmiş olduğu (Tarakçı 1994: 18) düşünülürse, Musa Kâzım Efendi'nin Ahmed Midhat Efendi ile tanışması bu tarihten önce gerçekleşmiş olmalıdır.

[2] Musa Kâzım Efendi'nin fikirleri üzerinde büyük bir etki yaptığını ifade ettiğimiz Ahmed Midhat Efendi (1844-1912), Tanzimat ve II. Abdülhamid döneminin önemli fikrî ve edebî şahsiyetlerinden biridir. Zihinleri çelişkilerle dolu Tanzimat kuşağı aydınlarının bütün özelliklerini onda da görmek mümkündür. Düşünce hayatının ilk dönemlerinde Dağarcık mecmuasında yayımladığı makalelerinde, meylettiği natüralist, materyalist ve pozitivist düşünceleri İslâmî akîdelerle bağdaştırmaya çalışmış ve bu düşüncelerinden ötürü dinsizlik suçlamasıyla 1873 yılında Rodos'a sürgüne gönderilmiştir. Üç yıl süren sürgün hayatı sırasında büyük bir fikrî değişim geçirerek İslâm ahlâkı ve doktrinine sıkıca bağlanmıştır. Sürgünden dönüşünden sonra da Tercümân-ı Hakîkât gazetesinde yayımladığı makalelerinde ve müstakil eserlerinde taşıdığı eski fikirlerine karşı savaş açmış ve Hıristiyan misyonerlerine karşı İslâm'ı müdafaa etmiştir. Bkz. Ülken (1998: 113-124); Okay (1989b) ve Onaran (2001).

Ahmed Midhat Efendi ile tanışmasının arkasından Musa Kâzım Efendi'yi ünlü muharririn yayımladığı **Tercümân-ı Hakîkât**'in yazarları arasında görüyoruz. II. Abdülhamid'in finansal desteğiyle çıkarılan bu gazete (Çakır 2002:68-69) Türkiye'deki pozitivist düşüncenin temsilcilerinden **Servet-i Fünûn** ile edebî ve felsefî konularda sık sık tartışmaya girdiği görülmektedir.

Musa Kâzım Efendi'nin bu gazetenin 24 Teşrîn-i Sânî 1311=6 Aralık 1895 tarihli sayısından itibaren aralıklı olarak "Mevâdd-ı Hikemiyye" başlıklı bölümünde makaleleri yayımlanmaya başlanır. **Tercümân-ı Hakîkât**'te üç yıl kadar devam eden yazarlığı sırasında yayımladığı bu makalelerinin çoğunda, tıpkı Ahmed Midhat Efendi'nin bu sıralarda yaptığı gibi modern felsefî akımların din karşıtı iddialarını çürütmeye çabaladığı, din ve ahlâkın insanın ferdî ve toplumsal hayatındaki önemi ile medeniyetin oluşumundaki rolünü felsefî ve mantıkî metodlarla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir[1]. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Musa Kâzım Efendi'nin **Tercümân-ı Hakîkât**'teki yazarlığı 12 Ağustos 1314=24 Ağustos 1898'de yayımlanan bir makalesiyle son bulmuştur. Elimizde Musa Kâzım Efendi'nin hayatının bu dönemine ilişkin fazla kaynak bulunmadığı için **Tercümân-ı Hakîkât**'teki yazılarına neden son vermiş olduğuna dair sağlıklı bir bilgi verebilmek mümkün değildir. Ancak, Musa Kâzım Efendi'nin periyodik olarak makaleler yazan bir muharrir olmadığını da belirtmek gerekir.

Musa Kâzım Efendi'nin II.Abdülhamid döneminde **Tercüman-ı Hâkikat** gazetesi dışında, **Resimli Gazete** adlı bir haftalık gazetede de yazıları yayımlanmıştır. Gazetenin editörlüğünü üstlenen İbnülemin Mahmud Kemâl'e göre Musa Kâzım Efendi'nin bu gazetenin çıkarılmasında da epeyce katkısı olmuştu (İbnülemin 1988:IV, 2230-2231). Bu gazetenin yazı kadrosunda Musa Kâzım'dan başka Ahmed Midhat, İbnülemin Mahmud Kemâl, Hersekli Ârif Hikmet, Samih Rıfat ve Mehmed Âkif gibi dönemin meşhur muharrir ve şairleri de yer almıştır. Kitapçı Karabet tarafından finanse edildiği için daha ziyade ticarî kaygıyla çıkarıldığı anlaşılan **Resimli Gazete**'nin belli bir fikri temsil ettiğini söylemek mümkün

[1] Bkz. Musa Kâzım Efendi'nin kaynakça'da yer alan 1311-1314 arasındaki makaleleri.

değildir. İçeriği itibarıyla Türkiye'deki magazin gazetelerinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilebilecek bu gazetede edebiyat ve bilim konularındaki yazıların yanısıra bol miktarda aşk şiiri ve kadın portresinin sıkça yer aldığı görülmektedir. Musa Kâzım Efendi'nin bu gazetede "felsefe" başlıklı yarım kalmış bir makâle serisi yayımlanmıştır (Musa Kâzım 1315a;1315b). Dönemin ahlâkî anlayışı göz önünde bulundurulacak olursa, bu gazetenin Musa Kâzım Efendi gibi bir ilmiye mensubunun ve fikir adamının yazılarını yayımlayabileceği vasıfta bir yayın organı olmadığı açıktır. Nitekim **Resimli Gazete** "hüsn-i ahlâk"la bağdaşmadığı gerekçesiyle son sayısı toplatılarak kapatılmış ve bu türden gazetelerin bir daha yayımlanmaması için önlem alınması hususunda Mabeyn'den Dahiliye Nezâreti müsteşarlığına bir ihtar yazısı gönderilmiştir (BOA, YEE, 149/73 ;20 Cemâziyelevvel 1317=26 Ekim 1899; Eşref Edib 1938:657; Tâhirü'l-Mevlevî 1990: 23-37). Musa Kâzım Efendi'nin bu gazetede yer alan makalelerini 1918 yılında yayımlamış olduğu **Külliyyât**'ın dışında bırakması böyle bir gerekçeyle yayınına son verilmiş olan **Resimli Gazete** ile olan ilişkisini pek de hatırlamak ve hatırlatmak istemediği şeklinde yorumlanabilir.

Resimli Gazete'nin 1899 yılında kapatılmasından sonra yaklaşık sekiz yıl kadar yazılarına ara veren Musa Kâzım Efendi matbuat alemine II. Meşrûtiyet'in ilânının ilk günlerinde yayın hayatına atılan **Sırât-ı Müstakîm**'le geri dönmüştür. Mecmuanın sahibi Eşref Edib (1956: 200)'e göre Ebulûlâ Bey'le birlikte bu mecmuayı çıkarmaya karar verdiklerinde Mekteb-i Hukuk'tan hocaları olan Musa Kâzım Efendi içtimaî meselelerle, kelâma dair makaleler yazacağı vaadinde bulunarak mecmuanın yayımlanmasına destek vermiştir. Eşref Edib ve Ebululâ Beylerin mecmuanın 14 Ağustos 1324= 27 Ağustos 1908 tarihli ilk sayısının ilk sayfalarını Musa Kâzım Efendi'nin "Hürriyet ve Müsâvât" başlıklı makalesine tahsis etmiş olmaları onun verdiği bu desteğe bir mukabe olarak kabul edilebilir.

İslâm dünyasının önemli ulemâ ve fikir adamlarına[1] sayfalarını açan bu mecmua daha ilk sayısından itibaren II. Meşrûtiyet dönemi İslâmcılık düşüncesinin

[1] Musa Kâzım Efendi'den başka Mehmed Âkif, Manastırlı İsmail Hakkı, Aksekili Ahmed Hamdi, Babanzâde Ahmed Naim, Bereketzâde İsmail Hakkı, Bursalı Mehmed Tahir, Mehmed Şemseddin (Günaltay), Şerafeddin (Yaltkaya), Tahirü'l Mevlevî gibi isimler de mecmuanın sürekli yazarları

adreslerinden biri olmuştur. İç siyasette İttihat ve Terakkî'yi destekleyen **Sırât-ı Müstakîm** mecmuası, dervişmeşrep hayatı benimseyen kaderci din anlayışına karşı ticaret, sanayi ve tarımın İslâm toplumlarının gelişmesi açısından taşıdığı önemi vurgulayarak çalışmayı teşvik eden ve dinde reformu savunan modernist bir çizgide yer almıştır (Toprak 1985: 126).[1]

Kadın ve aile meseleleri hakkındaki gelenekçiliğe yaklaşan fikirlerini yansıtan yazıları bir tarafa bırakılaca olursa Musa Kâzım Efendi'nin burada yayımlanan makâleleri ve konferans metinlerinde ileri sürdüğü görüşler de ana fikirleri itibarıyla mecmuanın bu modernist çizgisini takip etmektedir. Meselâ "Kuvvet Hazırlamak" başlıklı konferans metninde "bir lokma bir hırka" felsefesini eleştirerek her alanda çalışmayı ve ilerlemeyi teşvik eder(Musa Kâzım 1325f; 1325g). Bir diğer yazısında kelâm ilminin ve medreselerin modern çağın ihtiyaçlarına göre reforme edilmesini ve mezheplerin ortadan kaldırılmasını teklif ederek modern selefizmin önde gelen temsilcileri olan Muhammed Abdûh ve Musa Carullâh Bigiyef'in reformist din anlayışına yaklaşır (Musa Kâzım 1325c;1325d;1325e). Kelâmla ilgili bir makâle serisinde "İsbât-ı Vâcib"i modern bilimin verileri ile desteklemek suretiyle geleneksel kelâm anlayışından uzaklaştığı görülür (Musa Kâzım 1324p;1324t).

Musa Kâzım Efendi'nin **Sırât-ı Müstakîm**'deki yazarlığı 8 Teşrîn-i Evvel 1325=21 Ekim 1909'da yayımlanan makalesiyle son bulmuştur. Muhtemelen bazı şahsî sebeplere dayanan bu ayrılmanın arkasından yazılarına 1910 yılının Nisan ve Mayıs aylarında **Teârüf-i Müslimîn** adlı bir mecmuada devam etmiştir[2].

---

arasındadır. Mecmua ayrıca Gaspıralı İsmail, Ahmed Agayef, Halim Sabit, Abdürreşid İbrahim, Akçuraoğlu Yusuf gibi Rusya kökenli Türkçü aydınlarla, (Mehmed Âkif'in tercümeleriyle) Muhammed Abdûh ve Ferid Vecdî gibi Mısırlı fikir adamlarının yazılarına da yer vermiştir (Ceyhan 1991: 97-149).

[1] **Sırât-ı Müstakîm** mecmuası için ayrıca Bkz. Somel (1987).

[2] **Sırât-ı Müstakim** ve **Sebilürreşâd**'ın daimi yazarlarından olan Tâhirü'l Mevlevî (1990: 38-39) hatıralarında, oldukça geçimsiz biri olan Eşref Edib'in **Sırât-ı Müstakim**'de fîsebilillâh yazı yazan bir çok yazarı rencide ettiği için bunların mecmuadan ayrıldıklarını yazmaktadır. Musa Kâzım Efendi'nin de bu sebeple ayrılmış olması mümkündür. Reinhart (2001: 284) Musa Kâzım Efendi'nin **Sırât-ı Müstakîm**'den ayrılmasını mecmuanın isimini **Sebilürreşâd**'a çevirerek aşırı muhafazakârlığa kaymasına bağlamaktaysa da **Sırât-ı Müstakîm**'in isim değiştirmesi Musa Kâzım Efendi'nin ayrılmasından yaklaşık üç yıl sonra, 24 Şubat 1327= 8 Mart 1912 tarihli 183. sayıdan itibaren

29 Haziran 1910 - 31 Aralık 1911 tarihleri arasındaki şeyhülislâmlığı dönemi ile bunu takibeden 1912 ve 1913 yıllarında herhangi bir süreli yayın organında yazılarına rastlanmayan Musa Kâzım Efendi 30 Kânûn-ı Sânî 1329=12 Şubat 1914'de Kazanlı Halim Sabit'in yönetiminde çıkarılan **İslâm Mecmuası**'nda tekrar yazmaya başlamıştır. İttihat ve Terakkî'yi destekleyen ve Türkçü yazarların yanısıra bazı İslâmcı yazarların da yer aldığı[1] bu mecmua bir Türk-İslâm sentezi yaratmak amacıyla çıkarılmıştır (Toprak 1985: 127). Ayrıca, Ziya Gökalp'in fikirlerinin hakim olduğu **İslâm Mecmuası** İttihad ve Terakkî'nin 1913 kongresinde ortaya konulan dini saflaştırma ve çağdaşlaştırma politikası doğrultusunda reformist bir din anlayışını benimsemiştir. İttihat ve Terakkî'nin sözkonusu polikitikasının belirlenmesinde büyük bir etkiye sahip olan Ziya Gökalp İslâmın aslî kaynakları arasında yer aldığı için örfe aynen Tanrı kelâmı gibi uyulması gerektiği düşüncesinden hareketle geliştirdiği "içtimai usûl-i fıkıh" tezini bu mecmuada yayımladığı makaleleriyle gündeme getirmiş ve savunmuştur[2]. Kur'ân'da açıkça yasaklanmayacağına dair bir hüküm bulunmadığı için "taaddüd-i zevcât" uygulamasının siyasi otorite tarafından lağvedilebileceği, ibadetin Türkçe yapılmasında dinen bir sakınca olmadığı gibi iddialar mecmuanın bazı yazarları tarafından bu konuda zamanla dile getirilen diğer düşüncelerdir (Bayur 1991:II/IV, 375-397)[3].

Genellikle bu ve benzeri tarzda düşüncelere sahip yazarların toplandığı **İslâm Mecmuası**'nın Musa Kâzım Efendi'nin özellikle ittihâd-ı İslâm, kadın ve aile

---

gerçekleşmiştir. Bkz.Ceyhan (1991: VIII). Ayrıca, **Sebilürreşâd** için en azından 1914 senesine kadar muhafazakâr tabirini kullanmanın ne derece uygun düşebileceği de tartışmaya açık bir husustur. **Sebilürreşâd** 1914 yılı başlarında çıkmaya başlayan **İslâm Mecmuası**'nın aşırı reformist din anlayışına tepki gösterdiği için gelenekçi bir konuma düşmüştür. 1912-1913 yıllarındaki **Sebilürreşâd**'daki imzalar gözden geçirildiğinde Mehmed Âkif, Manastırlı İsmail Hakkı, Şemseddin (Günaltay) gibi, modernist İslâmcılar mecmuanın yazı kadrosunda yer almaya devam ettikleri gibi zamanla bunlara İzmirli İsmail Hakkı ve küfriyyâtı muhtevî olduğu gerekçesiyle eserleri 1913 yılında meşihat tarafında yasaklanmak istenen (Görmez 1994:178) Musa Carullâh Bigiyef gibi dinde reformu savunan isimler de katılmışlardır.

[1] İzmirli İsmail Hakkı ve Seyyid Bey, mecmuada yazıları yer alan İslâmcı yazarlardan bazılarıdır. Başta Ziya Gökalp olmak üzere Ahmed Agayef, Köprülüzâde Mehmed Fuad ve Kâzım Nâmî (Duru) ve Şerafeddin (Yaltkaya) gibi isimler de mecmuanın Türkçü-laik çizgideki yazarlarıdır.

[2] Ziya Gökalp (1329a: 40-44; 1329b: 84-87)'in ortaya attığı bu düşünce yine aynı mecmuada Halim Sabit (1329c: 145-150) tarafından desteklenmiş; **Sebilürreşâd**'da İzmirli İsmail Hakkı (1329: 211)'nın eleştirilerine hedef olmuştur.

[3] Dergi hakkında geniş bilgi için Bkz. Akpolat (1997: 204-218).

konularındaki fikirleriyle pek de uyuşmadığı açıktır. Nitekim, daha mecmuanın 12 Mart 1914 tarihinde yayımlanan üçüncü sayısında yer alan bir makalesinde Musa Kâzım, İslâm birliğinin önünde en büyük engel olarak gördüğü ırkçılığın ve milliyetçiliğin İslâmiyette yeri olmadığını yazarak bir Türk-İslâm sentezi yaratmak için milliyetçiliğin İslâma aykırı olmadığı tezini savunan **İslâm Mecmuası**'nın temel politikasıyla ters düşen bir görüş ileri sürmüştür (Musa Kâzım 1329d:12)[1]. Bu yazısıyla İslâmcılar ile Türkçüler arasında bir milliyetçilik tartışmasının başlamasına yol açan Musa Kâzım Efendi, polemiklere katılmadan mecmuadaki yazılarına son vermiştir[2].

Ancak, milliyetçiliği reddeden bu yazısıyla Türkçüler tarafından eleştirilen Musa Kâzım Efendi'yi kısa bir süre sonra, Haziran 1914'te *Türk Bilgi Derneği*'nin üyesi olarak Türkçü gruba oldukça yakınlaşmış olarak buluyoruz. Batı'daki bilim akademileri örnek alınarak İttihat ve Terakkî'nin himâyesinde 1913'te kurulmuş olan dernek "Türkiyyât", "İslâmiyyât", "Felsefe ve İçtimâiyyât", "Hayâtiyyât", "Riyâziyyât ve Maddiyyât" ve "Türkçülük" şubeleri olmak üzere altı şubeden meydana gelmektedir. Musa Kâzım Efendi *Türk Bilgi Derneği*'nin "İslâmiyyât Şubesi"nin riyâsetini üstlenmiştir **(Bilgi Mecmuası** 1330: I,6: 647). Üyeleri arasında Hamdullah Suphi, Ahmed Agayef, Moiz Kohen(Tekinalp), Akçuraoğlı Yusuf, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin gibi Türkçülük düşüncesinin önde gelen isimlerinin yer aldığı derneğin Türkçülük hareketini bilimsel bir temele oturtmak amacıyla kurulmuş olduğu söylenebilir[3].

---

[1] Mecmuanın, temel görüşüyle ters düşen böyle bir yazıyı neden yayımladığı ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Bayur (1991: II/IV, 383) yayımcıların yeni çıkan bu mecmuanın İslâmcı çevreler tarafından tutulmasını sağlamak için Musa Kâzım Efendi'nin bu görüşlerine göz yummuş olabilecekleri görüşündedir. Zayıf bir ihtimalle de olsa Musa Kâzım Efendi'nin makalesinde söz konusu düşünceyi ileri sürdüğü bir iki satırlık bir cümleden ibaret olan kısmın redaksiyon sırasında gözden kaçmış olabileceği de düşünülebilir.

[2] Musa Kâzım'ın bu görüşüne ilk itiraz **Takîb ve Tenkid** (20 Mart 1330,I,2:48) mecmuası başyazarı Nüzhet Sâbit'ten gelmiştir. Nüzhet Sâbit milliyetçiliği kendisine şiar edinen **İslâm Mecmuası**'ndan milliyetçiliğin İslâmiyette yasak olduğuna dair kanıtlar göstermesini İsteyen Nüzhet Sabit beklediği cevabı Ahmed Naim (1330)'den almış, Ahmed Naim Bey'e de Ağaoğlu Ahmed (1330) cevap vermiştir. Bu tartışmaları geniş bir şekilde ele alan bir araştırma için Bkz.Kara (1986:48-55).

[3] Türkiye'deki akademik dergiciliğin ilk örneklerinden sayılan **Bilgi Mecmuası'**nı da yayımlamış olan Türk Bilgi Derneği'nin üyeleri ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. **Bilgi Mecmuası** (1330 I, 6: 646-649); Landau (1984: 118-119; Toprak (1987: 247-253); Özden (1994: 13-16).

Açıkça görüldüğü üzere Musa Kâzım Efendi II. Meşrûtiyet döneminin sonlarına doğru düşüncelerini paylaşmamış bile olsa **İslâm Mecmuası** ve Türk Bilgi Derneği gibi laik eğilimli Türkçü fikir çevrelerine yaklaşmaya başlamıştır. Onu bu çevrelere yaklaştıran asıl etken üyesi bulunduğu İttihat ve Terakkî'nin dönemin sonlarına doğru Türkçülüğü ve laikliği ön plana çıkaran siyasi ve kültürel politikasıdır. Bu fikir çevrelerinin aynı zamanda İttihat ve Terakkî ile olan yakın ilişkileri göz önüne alındığında Musa Kâzım Efendi'de görülen bu tavır değişikliğinin mensubu bulunduğu Cemiyet'in zamanla İslâmcılık'tan Türkçülüğe kayan siyaseti ile parallellik arzetmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır[1]. Musa Kâzım Efendi'nin zaman zaman düşünceleriyle tam bir tezat teşkil eden bu davranışları daha açık bir biçimde İttihat ve Terakkî'nin laik reformları karşısında pasif kaldığı 1916-1918 yılları arasındaki Şeyhülislâmlığı döneminde görülecektir.

[1] Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî ile ilişkileri I. Kısım IV. Bölümün konusunu teşkil ettiğinden burada ayrıntıya girilmeyecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÜROKRATİK HAYATI: ŞEYHÜLİSLÂM MUSA KÂZIM

I. ŞEYHÜLİSLÂMLIĞI

Musa Kâzım Efendi toplam beş yıllık görev süresi ile II. Meşrûtiyet döneminin en uzun süre meşihat makamında kalan Şeyhülislâmıdır. İkinci Said Paşa hükümeti dışındaki bütün İttihat ve Terakkî hükümetlerinde Şeyhülislâm olarak yer almıştır. İttihat ve Terakkî'nin Musa Kâzım Efendi'nin üzerinde neden ısrarla durduğunu anlayabilmek için önce II. Meşrûtiyet'in ilk günlerine dönerek meşihat makamının iç siyasetteki etkisini ve Cemiyet'in Musa Kâzım Efendi'den önceki Meşrûtiyet dönemi şeyhülislâmlarıyla olan ilişkilerini gözden geçirmek gerekecektir.

23/24 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in II. Abdülhamid tarafından umulmadık bir şekilde resmen ilân edilmesi, İttihatçıları hazırlıksız yakalamıştır. II. Abdülhamid'e karşı yıllar boyu devam eden mücadeleleri sırasında, İttihatçılar politikalarını sadece istibdâdı ortadan kaldırma amacı üzerine kurdukları için bir iktidar programı ve ekibi oluşturamamışlardır. Bu yüzden ellerine fırsat geçtiğinde ülke yönetimini doğrudan ele almak yerine iktidarı II. Abdülhamid'in hükûmeti kurmakla görevlendirdiği Said Paşa'ya bırakmayı ve bu hükûmeti denetleme yolunu tercih etmişlerdir(Ahmad 1995:36). Ancak, Said Paşa'nın hükûmet programı yerine hazırladığı 4 Receb 1326/1 Ağustos 1908 tarihli Hatt-ı Hümâyûn'un 10. maddesine Harbiye ve Bahriye nazırlarının padişah tarafından atanacağına dair bir hüküm koymuş olması (Ali Cevat 1991: 112), Cemiyet'i daha işin başında Bâb-ı Âli ve Pâdişahla karşı karşıya getirmiştir.

Esas gücünü ordudan alan İttihat ve Terakkî Cemiyeti padişahın orduyu denetimi altına alabileceği endişesiyle şiddetle karşı çıktığı 10. madde konusunda en büyük desteği belki de hiç ummadıkları bir kişiden II. Abdülhamid'in Şeyhülislâmı

Cemaleddin Efendi[1]'den görmüştür. Kânûn-ı Esâsî'nin tekrar yürürlüğe konulması hususunda Padişahın ikna edilmesinde de önemli rol oynamış olan (Karal 1999: IX, 40) Cemaleddin Efendi, 28 Temmuz 1908'de içlerinde Avrupa devletlerinin temsilcilerinin de bulunduğu bir topluluk önünde padişahın Kânûn-ı Esâsî'ye bağlı kalacağına dair ettiği yemine kefil olmuştu (Cemaleddin Efendi 1336:9; Ali Cevat 1991: 161). Bu yüzden Said Paşa'nın hazırladığı Hatt-ı Hümâyûn'da yer alan hem Kânûn-ı Esâsî'ye, hem de padişahın yeminine aykırı 10. maddeyi gördüğünde kendi ifâdesiyle "aklı başından gitmiş" ve Said Paşa'yı bu maddenin değiştirilmesi konusunda ikna edemediği için de istifa etmişti. Ancak II. Abdülhamid çok değer verdiği ve kendisine on altı yıl boyunca sadakatle bağlı kalmış olan Şeyhülislâmının istifasını kabul etmemiştir. Hem Cemaleddin Efendi'nin hem de İttihat ve Terakkî temsilcileri Talât ve Câvid beylerin baskılarına dayanamayan Said Paşa ise, istifa etmek zorunda kalmış ve yeni kabineyi kurma görevi Kâmil Paşa'ya verilmiştir. Ayrıca, Cemaleddin Efendi Kâmil Paşa hükümetinin teşkili sırasında da İttihatçıların harbiye nezâretine tayinini istedikleri Trablusgarp kumandanı Recep Paşa'nın bu göreve getirilmesini sağlamak suretiyle belki de istemeden Cemiyet'e yardımcı olmuştur. Cemâleddin Efendi kendisinin sıkça ifâde ettiği gibi bunu sadece padişahın yeminine sadık kalmasını sağlayarak ülkede karışıklık çıkmasını önlemek için yapmıştı (Cemaleddin Efendi 1336:9-12).

Sebep ne olursa olsun Cemâleddin Efendi'nin bu tavrı İttihatçıları ziyadesiyle memnun etmiştir. İttihatçıların bu memnuniyeti Hüseyin Câhid tarafından kaleme alınan Şeyhülislâma övgülerle dolu bir yazıyla ifade edilmiştir (**Tanin** 25 Temmuz 1324). Cemaleddin Efendi'nin bu bunalımın aşılmasında mühim bir rol oynamış olması Meşîhat makamının iç siyasette hâlâ etkili bir kurum olduğunu göstermiştir[2]. Şüphesiz, Meşîhat makamının önemini İttihatçılar da çabucak kavramışlar önce Cemâleddin Efendi'yi kendi saflarına çekme girişimlerinde bulunmak suretiyle bu makamın nüfuzundan faydalanmaya çalışmışlardır. Kâmil Paşa kabinesindeki meşihatinden azli için bir kısım ulemâ

[1] Hâlidefendizâde Mehmed Cemâleddin Efendi'nin biyografisi için Bkz. Ahmed Refik (1334: 615-616); Mardin (1966: II-III, 342-346); Altunsu (1972: 218-222);Albayrak (1981: III, 140-141); İpşirli (1993:309-310).

[2] Meşîhatin II. Meşrûtiyet döneminde siyâsi mekanizmadaki rolü için Bkz. Yakut (2000:296-298).

tarafından başlatılan kampanya[1] sırasında Cemiyet onun meşihatte kalması için çaba göstermiş ve devreye o sıralarda Meclis-i Âyân azalığında bulunan Musa Kâzım Efendi'yi sokarak ulemâ nezdinde şeyhülislâm için destek sağlamaya çalışmıştır[2].

Ancak, Cemiyet Cemâleddin Efendi'yi meşihat makamında tutmak için gösterdiği çabada başarılı olamamış; kısa bir süre sonra onu siyâsî bir pazarlık sonucunda kaybetmiştir. Şöyle ki, İttihat ve Terakkî Cemiyeti söz geçiremediği Sadrazâm Kâmil Paşa'yı iktidardan düşürebilmek için mebûsandaki sarıklı mebusların desteğine ihtiyaç duymuş; onlar da bu desteği vermek için muhalif oldukları Cemâleddin Efendi'nin de Kâmil Paşa ile birlikte düşürülmesi şartını öne sürmüşlerdir. Sonuçta Cemiyet Kâmil Paşa'dan kurtulabilmek için bu şartı kabul ederek Cemâleddin Efendi'den vazgeçmek zorunda kalmıştır (Türkgeldi 1951: 21).

Meşihat makamının iç politikadaki etkisini hatırlatan Cemâleddin Efendi'nin istifasının ardından II. Abdülhamid tarafından Şeyhülislâmlığa atanan Ziyâeddin Efendi'nin gerek 31 Mart ayaklanmasında İttihatçıları hedef alan isyancı softaları kontrol etmekte yetersiz kalması, gerekse isyanın bastırılmasından sonra II. Abdülhamid'in hal fetvâsını verme konusunda zorluk çıkarmış olması (Türkgeldi 1951: 36-37), İttihatçıların zihnine bu önemli makamın kontrol edilmesi gerektiği fikrini iyice yerleştirmiş olmalıdır. Bu yüzden İttihatçılara meşihat makamına getirmek için hem meşrutiyet taraftarı, hem açık fikirli, hem de ulemânın itiraz edemeyeceği derecede ilim sahibi bir âlim gerekiyordu. Aslında bu niteliklerin hepsine sahip olan Musa Kâzım Efendi başından beri İttihatçıların aklındaki tek isimdi (Yalçın 1936:10). Üstelik, bu niteliklerinin yanısıra Meclis-i Âyân'daki

---

[1] Cemaleddin Efendi (1336:15) hatıralarında ayrıntıya girmeden, bozgunculuğa ve bölücülüğe göz yummadığı için kimler olduğunu belirtmediği muhaliflerinin bazı dersiam ve talebeleri aleyhine kışkırtarak görevden alınması için padişah, sadrazam ve Meclis-i Mebusan reisi nezdinde girişimde bulunduklarını yazmaktadır.

[2] Bayezid dersiâmlarından Hoca Râsim Avnî hatıralarında bu konu ilgili olarak şunları yazmaktadır: " Şeyhislâm Cemâlettin Efendi'nin ipkası hakkında ilmiye iki taraf olmuştu. Beni Musa Kâzım'a götürdüler. Musa Kâzım, Cemalettin Efendi'den başka meşrutiyette şeyhislâmlık yapacak başka kimse olmadığı için Cemiyet-i mukaddese (İttihad ve Terakki) nin Şeyhislâm'ı ipka eylediğini ve birtakım ahmakların azline çalıştığını, fakat Şeyhislâm'ın aleyhinde bulunmak Cemiyet-i mukaddesenin indinde meşrutiyet aleyhinde bulunmakla beraber olduğunu ve bunun için kan gövdeyi götüreceğini, çünkü Cemiyet-i mukaddesenin askerden ibaret olduğunu ve zinhar benim Şeyhislâm'ın aleyhinde bulunanlarla beraber olmamaklığımı tenbih eyledi."(Bayar 1997: I, 106-107). (İmlâ Bayar'a aittir.)

performansı ile Cemiyet'in ümitlerini boşa çıkarmamıştı[1]. Ayrıca, daha da önemlisi gerek II. Abdülhamid döneminde **Tercümân-ı Hakîkât,** gerekse meşrutiyetin ilânından sonra **Sırât-ı Müstakim**'de yayımladığı yazılarıyla İslâmcılık düşüncesinin önemli isimleri arasında yer almıştı. Kuşkusuz bu son faktör, İslâmcı çevrenin İttihat ve Terakkî'ye sağladığı desteği daha da sağlamlaştıracaktı. Ancak, Musa Kâzım Efendi'nin muhafazakâr ulemâ arasında pek sevilmeyen bir kişi olması, bu kesimin desteğini kaybetmeyi göze alamayan İttihatçıları tereddüde düşürmüş ve onları evvelâ başka isimler üzerinde durmaya sevketmiştir (Yalçın 1936:10).

Bu yüzden, önce İstanbul'un köklü ulemâ ailelerinden Pîrîzâdelere mensup Mehmed Sâhib Molla[2] meşihate getirilerek bir deneme yapılmıştır. Ancak, Sahip Molla açık bir şekilde İttihat ve Terakkî'yi desteklemekle birlikte[3] kolayca uzlaşılacak ve Cemiyet'in güdümüne girebilecek karakterde birisi değildir. Bunu Meclis-i Mebûsan Reisi Ahmed Rıza Bey'in Çırağan Sarayı'nı Meclîs-i Mebûsan'a tahsis etme teklifine ve İttihatçıların II. Abdülhamid'i Dîvân-ı Harp'te yargılama girişimlerine karşı çıkarak oldukça açık bir biçimde göstermiştir[4]. Aynı durum Sahip Molla'dan sonra meşihate getirilen Erzurumlu Çelebizâde Hüseyin Hüsnü Efendi[5] için de geçerlidir. O da meşihate getirilmesinden kısa bir süre sonra İttihat ve Terakkî'ye karşı muhalif mebuslarla işbirliği yaptığı için saraya çağırılarak zorla istifa ettirilmiştir(Lütfî Bey: 150; Danişmend 1961: IV, 557-558).

İttihatçılar beklentilerine cevap vermeyen bu tecrübelerden sonra doğrudan Cemiyet'in üyesi olan Musa Kâzım Efendi'yi meşîhate getirmeyi göze almışlardır

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin Meclis-i Âyân'daki İttihat ve Terakkî yanlısı faaliyetleri IV. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

[2] Biyografisi için Bkz. Ahmed Refik (1334: 619-622); Altunsu (1972: 226-229).

[3] Ağustos 1909'da içerisinde İttihat ve Terakkî için "fırka-i nâciye-i mücâhidîn" tabirini kullandığı ve 31 Mart isyancıları ve İttihat ve Terakkî muhalifleri hakkında ağır sözler sarfettiği bir beyannâme yayımlamıştır. Bkz. Mehmed Sâhib (1325: 385-387); Kara (2001b:40-42).

[4] Ahmed Rıza Bey'in teklifi karşısında masaya yumruğunu vurarak "Bir takım ..... oraya el atacaklar; Olmaz efendim olmaz! Korkuyorsanız benim üzerime atın, şeyhülislâm razı olmuyor deyin"; II. Abdülhamid'in Dîvân-ı Harp'te yargılanmasını talep eden mazbatanın Meclis-i Vükelâ'da görüşülmesi sırasında ise yine aynı tarzda " Altı yüz senelik devlet-i aliyyede asla görülmemiş bir hal! Böyle bir mazbatanın yapılmasına da burada okunmasına da teessüf ederim." şeklindeki sözleri ile hânedanın hukukunu savunmuştur. Bkz. Türkgeldi (1951: 41-42); İbnülemin (1982:II,582; III,1302-1303).

[5] Biyografisi için Bkz. Ahmed Refik (1334: 623-625); Altunsu (1972: 230-232).

(Yalçın 1936: 10). Çelebizâde'nin istifasının ertesi günü olan 12 Temmuz 1910 tarihli **Takvîm-i Vekâyi**'de sağlık nedeni ile görevinden istifa eden Hüseyin Hüsnü Efendi'nin yerine Meşîhat makamına Musa Kâzım Efendi'nin tayin edildiğine dair Sultan Mehmed Reşad'ın bir Hatt-ı Hümâyûnu yayımlanmıştır[1]. Bu, Padişahın serbest iradesi ile yapmış olduğu bir atama değildi. Lowther'in de raporunda belirttiği üzere Kânûn-ı Esâsî'ye göre şeyhülislâmı seçme hakkı padişaha ait olmasına rağmen, Musa Kâzım Efendi, bu görev için Cemiyet tarafından seçilmişti (BDFA: 175).

Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığa atanmasını günlük gazeteler sadece kısa haber olarak verirken (**Sabah** 30 Haziran 1326;**Tanin** 30 Haziran 1326; **İkdam** 30 Haziran 1326), İttihat ve Terakkî' ye yakınlığıyla bilinen haftalık **Hikmet** (8 Temmuz 1326, I/14:2) gazetesi bu atamadan duyduğu memnuniyeti "Efkâr-ı terakkî-güsterâne ve vatan-perverânesiyle, ilim ve tetebbûatıyla meşhûr olan ulemâmızdan Musa Kâzım Efendi Makâm-ı ulyâ-yı meşîhat-i İslâmiyyeye nasb olundu" şeklinde bir haberle vermiştir. Ayrıca Halvetî tekkesi postnişini ve Urfa mebusu Şeyh Safvet Efendi'nin yönetimindeki **Tasavvuf** mecmuasının 23 Mart 1911'de çıkan ilk sayısında Musa Kâzım Efendi'ye övgüler dizilmiş olmasından bazı tasavvufî çevrelerin de bu atamayı olumlu karşıladığı anlaşılmaktadır (**Tasavvuf** 10 Mart 1327, 1: 7).

Ancak, Cemiyet'in Musa Kâzım Efendi'yi meşihate getirme konusunda yaşadığı tereddütte pek de haksız olmadığı kısa bir süre sonra anlaşılmıştır. Musa Kâzım Efendi'yi destekleyen[2] Filibeli Ahmed Hilmî atamadan kısa bir süre sonra

---

[1] "Hatt-ı Hümâyûn Sûreti:
Vezîr-i Ma'âlî-semîrim Hakkı Paşa.
Hüseyin Hüsnî Efendi'nin esbâb-ı sıhhiyyeden dolayı vukû'ı isti'fâsına mebnî mesned-i meşîhat-i İslâmîyye reviyyet ve ehliyyeti cihetiyle hey'et-i âyândan Mûsâ Kâzım Efendi uhdesine tevcîh olunmuşdur. Cenâb-ı Hak muvaffak buyura."(**Takvîm-i Vekâyi**, 580, 5 Receb 1328 = 29 Haziran 1326).

[2] Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin yönetimindeki **Hikmet** gazetesi, bir süre meşîhatteki icraatlarına sık sık yer vererek Musa Kâzım Efendi'yi desteklemiştir. Meselâ "Şeyhülislamımız Çalışıyor" başlıklı bir haberle gayûr ve terakkîperver şeyhülislâma hutbeleri ıslâh etme çalışmalarına başladığı (**Hikmet** 12 Ağustos 1326 I/19: 8), veya Mekteb-i Nüvvâb'da boş geçen tarih ve Arapça derslerine muallim tayin ettiği (**Hikmet** 27 Teşrîn-i Evvel 1326: 2) için övgüler dolu teşekkür

yayımladığı bir yazısında yeni şeyhülislâmı terakkîperver ve yenilikçi olarak tanıyan bazı çevrelerin bundan pek hoşnut olmadıklarını yazmaktadır (Şeyh Mihriddîn Arûsî 1326:2). Filibeli'nin kimler olduğunu açıkça belirtmediği bu gayri memnun kesimin ulemâ zümresi olduğunu İngiliz büyükelçisi Lowther, Londra'ya çektiği bir telgrafta açıkça haber vermektedir[1]. Hüseyin Câhid ise anılarında meseleye daha da açıklık getirerek bu atamaya tepki gösterenlerin başında İttihat ve Terakkî'nin ilmiyeli mebuslarından Tokat mebusu ve Mütareke döneminin müstakbel şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi ile Konya mebûsu Zeynelabidin Efendilerin geldiğini yazmaktadır. Çünkü adları geçen bu hocalar padişaha kendi içlerinden üç kişiyi şeyhülislâm adayı olarak göstermek istemişlerdi. Önerdikleri bu üç aday da kabul edilmeyip başka biri Meşîhate getirilince, artık firka içerisinde kalmanın kendileri için bir yarar getirmeyeceğine kanaat getirerek iktidar mevkiine daha çabuk erişebileceklerine ihtimâl verdikleri ayrı bir yol tutmuşlardır (Yalçın 1935-38 VI,138: 117-118).

Her ne kadar Hüseyin Cahid adları geçen ulemanın bu tepkisini basit bir olay şeklinde göstermeye çalışsa da Musa Kâzım Efendi'nin meşihate getirilmesi İttihat ve Terakkî'ye oldukça pahalıya mal olmuştur. Mustafa Sabri ve Zeynelabidin Efendiler'in yanısıra içlerinde Karesi mebusu Vasfî ile Karahisar mebusu Ömer Feyzi efendilerin de bulunduğu bir grup ulemâ İttihat ve Terakkî'den ayrılarak Gümülcineli İsmâil'in 1910 yılı başlarında kurmuş olduğu Ahâlî Fırkası'na katılmışlar (Tunaya 1998: 266-273) ve daha sonra da Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucuları arasında yer almışlardır (Birinci 1990:238). Özellikle, Mustafa Sabri Efendi, güçlü hitâbet ve kitâbet yeteneği ile İttihat ve Terakkî'nin en çok çekindiği muhaliflerden biri hâline gelmiştir (Birinci 1990:238). Akşin (1998a: 255)'e göre Musa Kâzım Efendi'nin meşihate getirilmesi ile baş gösteren bu kopmalar, Türklerin partisi iddiasında olan İttihat ve Terakkî açısından büyük bir tehlike arzediyordu. Çünkü ayrılan bu mebuslar kamuoyunu rahatlıkla etkileyebilecek nüfuz ve imkânları

---

mektupları yayımlamıştır. Ancak, ileride görüleceği üzere Filibeli bir süre sonra bu desteğini çekecek ve bir fetvası sebebiyle onu ağır bir dille eleştirecektir.

[1] "His appointment identified the Sheikh-ul-Islamate with the Commitee of Union and Proggress and was ill-received by the Ulema" Sir G. Lowther, July 13, 1910 (**BDFA**: 252)

elinde bulunduran sarıklı Türklerden oluşuyordu[1]. Mustafa Sabri grubunun katıldığı Ahâlî Fırkası'nın oldukça liberal bir siyasî programa sahip olması (Akşin 1998a: 255-256), bu kopuşun ideolojik bir mahiyetinin olmadığını, Hüseyin Câhid'in de belirttiği gibi daha ziyâde şahsî sebeplere dayandığını göstermektektedir[2].

Ulemâ kesiminin bu tepkisine rağmen İttihat ve Terakkî Musa Kâzım Efendi'yi meşihatte tutmaktaki kararlılığını İbrahim Hakkı Paşa'nın 29 Eylül 1911'deki istifasıyla meydana gelen kabine değişikliği sırasında onu bu görevde bırakarak göstermiştir. Söz konusu istifanın ardından Musa Kâzım Efendi 1 Ekim 1911'de kurulan ve yine İttihat ve Terakkî ağırlıklı olan birinci Said Paşa hükûmetinde tekrar yer almış[3] ve onu ancak hakkında çıkarılan masonluk iddiaları meşihatten uzaklaştırabilmiştir[4]. Söz konusu ithamlar nedeniyle fazlaca yıprandığı için de 31 Aralık 1911'de kurulan ikinci Said Paşa kabinesinde kendisine yer verilmemiş ve Meclis-i Âyân'daki görevine geri dönmek zorunda kalmıştır.

Bu arada İttihat ve Terakkî'nin son denetleme iktidarı olan ikinci Said Paşa hükûmeti Said Paşa'nın İttihatçılar ile arasının açılması yüzünden ancak altı ay devam edebilmiştir. Said Paşa'nın 16 Temmuz 1912'deki istifasının ardından kurulan Gazi Ahmet Muhtar Paşa hükûmeti kendilerine Halaskâr Zâbitân adını veren darbeci subayların baskısıyla İttihatçıların çoğunlukta olduğu Meclis-i Mebûsan'ı, Meclis-i Âyân'da yaptırdığı oylama ile feshettirerek, İttihatçıları yönetimden tasfiye etmiştir. Ancak, 1912 Temmuzunda askerî bir darbeyle iktidardan uzaklaştırılan İttihat ve Terakkî 23 Ocak 1913'te gerçekleştirdiği, karşı darbeyle, yani Bâb-ı Âlî

---

[1] Mustafa Sabri Efendi de mütareke dönemindeki Şeyhülislâmlığı sırasında vermiş olduğu bir beyanatta "Ahâlî Fırkası'nın çoğunluğunu hâlis Türkler teşkîl ediyordu" demiştir (Tunaya 1998: 273; **İkdam** 8 Mayıs 1335).

[2] Bu durum ister istemez Kânûni'nin Veziriazâmı Lütfî Paşa (1991:16)'nın **Asafnâme**'sinde ulemâ hakkında yazmış olduğu şu cümleleri hatırlatmaktadır: "Müderrisîn ve ulemâ tâyifesi hased üzeredir. Anların birbirinin hakkında söyledüğine inanmayub reîs-i ulemâ olanlar ile müşâvere idüp menâsıb-ı ulemâda taharrî itmek gerek". XV. ve XVI. yy. ulemâsı arasındaki rekabet ve çekişmeler hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için Bkz. Ocak (1998b: 114: 221-224).

[3] "Hatt-ı Hümâyûn Sûreti
Vezîr-i Me'âlî-semîrim Sa'îd Paşa.
İbrâhîm Hakkı Paşa'nın vukû-ı istifası cihetiyle mücerreb olan reviyyet ve hamiyyet ve vukûf ve ehliyyetinize binâen mesned-i Sadâret uhdenize tefvîz ve Meşîhat-i İslâmiyye'ye Musa Kâzım Efendi ibkâen tayîn olunmuşdur..." Mehmed Reşad 7 Şevvâl 1329=17 Eylül 1327 (**Takvîm-i Vekâyi**, 18 Eylül 1327: 937=1 Ekim 1911).

[4] Masonluk iddaları IV. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

baskınıyla daha güçlü bir şekilde tekrar yönetimi ele geçirmiştir. Darbenin ardından sadarete getirilen Mahmud Şevket Paşa'nın 11 Haziran 1913'te bir suikastte öldürülmesi İttihatçılara muhalefeti tasfiye etme imkânı sağlamış; böylece İttihat ve Terakkî'nin mütarekeye kadar devam edecek olan tam iktidar dönemi başlamıştır.

Muhalefetin tamamen sindirildiği bu dönemde Cemiyet toplumsal, idarî, iktisadî ve hukûkî alanlarda gerçekleştirmeyi tasarladığı reformların fikrî hazırlığını yapmış ve Birinci Dünya Savaşı'nın askerî ortamında da bu reformları hayata geçirme fırsatını bulmuştur. Bunların içerisinden 1917 yılında çıkarılan "Şer'iyye Mahkemelerinin Adliye Nezâretine Bağlanması Hakkındaki Kanûn" ve "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi" gibi hukûkî alanda lâikleşmeyi hedef alan bazı reformları meşihat makamı ve Musa Kâzım Efendi'nin tekrar bu makama getirilmesi ile doğrudan ilgili olarak gördüğümüz için burada ayrıntıya girmeyi gerekli buluyoruz.

Fikrî alt yapısı Cemiyet'in son dönemdeki ideologu Ziya Gökalp tarafından oluşturulan bu reformların ilk sinyalleri İttihat ve Terakkî'nin 1913 kongresinde verilir. Kongrenin 20 Eylüldeki toplantısında okunan raporda, özetle sosyal hayatı hem dine hem de asrın icaplarına göre yaniden düzenleme ihtiyacından ve müslümanları gerilikten kurtarmak için İslâmiyeti esas itibariyle asr-ı saadete döndürme, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra uydurma zaruretinden bahsedilir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için ise, mevcut fıkıh ve kelâmın, aydınları mütedeyyin, mütedeyyinleri de aydınlaştıracak ve sosyal barışı sağlayacak surette tasfiye edilmesi ve genişletilmesi gereklidir (Bayur 1991: II/IV, 375).

Ziya Gökalp'e ait olduğu şüphe götürmeyen bu düşünce, yine onun tarafından 1914 yılı içerisinde **İslâm Mecmuası**'nda etraflı bir şekilde işlenir. Gökalp bu mecmuada yayımlanan "Fıkıh ve İçtimâiyyât" başlıklı yazısında fikhın kaynaklarını, değişimden bağımsız nasslar ve zamana ve zemine göre değişen örfler olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, bu ikinci kaynağın İslâm ümmetinin sosyal gelişmesine müsait bir zemin hazırlayacağını ileri sürer (Ziya Gökalp 1329a: 40-44; Bayur 1991: II/IV,387). Bir sonraki "İçtimâî Usûl-i Fıkıh" başlıklı yazısında İslâm tarihinden verdiği örnekler ve geniş sosyolojik açıklamaların arasına sıkıştırdığı şu

esas düşünceyi ileri sürer: Örf Tanrı'nın iradesi dışında gelişmediğine göre fikhın asli kaynağı olarak itibar görmelidir (Ziya Gökalp 1329b:84-87; Bayur 1991: II/IV, 387).

İslâm Mecmuası'nın diğer yazarları (Halim Sabit 1329c: 145-150) tarafından da desteklenen bu düşünce **Sebîlürreşâd**'da İzmirli İsmail Hakkı (1329: 211) tarafından reddedilmiştir. Başta aile kurumu olmak üzere sosyal yaşamın bir çok alanını lâikleştirmeye zemin hazırlamayı amaçlayan bu düşünceden sonra Gökalp 9 Eylül 1915'te yazdığı bir makalesinde daha temel bir meseleyi gündeme getirmiştir. Bu yazısında İslâm tarihinden getirdiği örneklerle diyanet ve kaza görevlerinin dinî açıdan aynı şahısta toplanmasının sakıncaları üzerinde durduktan sonra, dünyevî bir görev olan kadılık ile daha çok diyanet sahasını ilgilendiren müftülük görevlerinin birbirinden mutlaka ayrılması gerektiğini ileri sürmüştür (Ziya Gökalp 1331:756-760). Buna karşı **Sebilürreşâd**'da İzmirli İsmail Hakkı (1334: 159-161) diyanet ve kazanın ayrılmazlığını savunmuştur.

Ziya Gökalp'in meşihatin yargı gücünü elinden alarak görev ve yetkilerini sadece diyanet işleri ile sınırlandırma amacını taşıyan ve İslâmcıların muhalefeti ile karşılaşan bu düşüncesi İttihat ve Terakkî ileri gelenleri tarafında da paylaşılmıştır[1]. Burada İttihat ve Terakkî liderlerinin kapitülasyonlardan kurtulmak kaygısıyla bu düşünceye destek vermiş olduklarını belirtmek gerekir. Çünkü, ülkede şeriyye mahkemelerinin hâlâ faaliyette bulunması Avrupalıların kapitülasyonların kaldırılması konusundaki esas itiraz noktalarından birini teşkil etmiştir (Akşin 1998a: 432). Bu yüzden Enver ve Talat paşalar bu düşüncenin bir an önce hayata geçirilmesini istemişler (Menteşe 26 Kasım 1946) ve bu amaçla, meşihate önce İttihat ve Terakkî'nin en faal elemanlarından olan Evkaf Nazırı Ürgüplü Mustafa Hayri Bey'i tayin ettirmişlerdir (Ahmed Şiranî 1335:3).

---

[1] Ancak, Cemiyet ileri gelenlerinin bu meselenin açıkça telaffuz edilmesinden de çekindikleri anlaşılmaktadır. Ziyâ Gökalp'in şeyhülislâmın kabine dışına çıkarılmasını işleyen "Meşihât" adlı şiirinin Enver Paşa'nın emriyle Gökalp'in **Yeni Hayat** adlı manzumeler kitabından çıkartılmış olmasını (Duru 1957: 76) bu şekilde yorumlamak gerektiği kanaatindeyiz. Bu şiir için Bkz. Fischer (1922: 62); Yakut (2000:400).

Hayri Bey medreseli olmakla beraber, daha Meşrûtiyet öncesinde başındaki sarığı atarak ilmiye kökeni ile bağlarını koparmış ve yıllarca Nizâmiye mahkemelerinde hakimlik ve savcılık görevlerinde bulunmuştur[1]. Bu yüzden onun meşihate atanması özellikle İttihat ve Terakkî içerisindeki Batıcı ve lâiklik taraftarı kesimi oldukça ümitlendirmiştir. Bunların çoğu, yeni şeyhülislâmın redinkot ve fesini muhafaza ederek meşihat makamına oturacağını sanmışlardır. Oysa, Bâb-ı Âlî caddesinden geçen şeyhülislâmlık alayında arabadaki zatın sarıklı ve şeyhülislâmların tören üniforması olan "ferve-i beyzâ" yı giymiş olduğu görülünce ümitleri boşa çıkmış ve Hayri Efendi'nin geleneği muhafaza edeceği anlaşılmıştır (Mustafa Ragıp 1933: 223-224).

Hayri Efendi, sadece geleneğe bağlı kalmakla yetinmeyerek şeyhülislâmların fikhî meselerdeki görüşlerini res'en padişaha arz ederek iradesini alma gibi eski bir ananeyi de canlandırmıştır. Onun bu davranışı yasama meclislerinin yetkisine tecavüz şeklinde telakki edilerek Fırka ve kabinedeki arkadaşlarının itirazlarına yol açmıştır (Mardin 1996: 109-111). Konumuz açısından asıl önemlisi kendisinden şeriyye mahkemelerini Adliye Nezâreti'ne devretmesi istendiğinde Enver Paşa ile tartışmaya girmiş (Türkgeldi 1951:118-119) ve meselenin ciddileşmesi üzerine de Adliye Nazırı Halil Bey'e bu işin kendisinin şeyhülislâmlığı döneminde olmasını istemediğini söyleyerek istifa etmiştir[2]. İstifa ederken de yerine muhtemelen bu tür konularda daha esnek bir düşünce yapısına

---

[1] Ürgüp'ün yerel ulemâ ailelerinden birine mensup olan Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi (1867-1922), tahsil hayatının önemli bir kısmını Anadolu medreselerinde geçirdikten sonra İstanbul'a giderek 1895'te Fatih Medresesi'nden icâzet almıştır. Bursa müderrislik rüûsuna sahip olan Hayri Efendi, ayrıca Mekteb-i Hukûk mezunu olduğu için mesleğini İmparatorluğun Suriye ve Makedonya şehirlerindeki Nizamiye mahkemelerinde müddeî-i umûmî ve hakim olarak sürdürmüştür. Son olarak görev yapdığı Selânik'te İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne katılmış ve II. Meşrûtiyet'in ilânından sonra da Niğde mebusu olarak parlamentoya girmiştir. İttihat ve Terakkî'nin denetleme iktidarları döneminde Şûra-yı Devlet Reisliği ile Adliye ve Evkaf Nazırlıklarında bulunmuş 16 Mart 1914'te de şeyhülislâmlığa getirilmiştir. 1918'de İngilizlerin Malta'ya sürdüğü İttihatçılar arasında o da yer almış; 1921'de sürgünden dönüşünden sonra memleketi olan Ürgüp'e yerleşmiş ve kısa bir süre sonra da vefat etmiştir (Ahmed Refik 1334: 636-639;Gövsa 1946: 174; Mardin 1996: 107-108).

[2] Hayri Efendi'nin istifası ile ilgili olarak Enver Paşa'nın yalısında verilen bir ziyafetteki aşırı ihtişam ve masrafların kendisini rahatsız etmiş olması (Türkgeldi 1951: 123) ve Halil (Menteşe) Bey'in kendisine danışılmadan Adliye Nezâretine tayin edilmesi gibi sebepler de rivayet edilmiş olmakla birlikte, asıl sebebin Şer'iyye Mahkemelerinin Adliye Nezâretine bağlanması meselesi olduğunu Maliye Nazırı Cavid Bey de hatıralarında teyid etmektedir (Cavid Bey, 15 Şubat 1945).

sahip olduğuna kanaat getirdiği için Musa Kâzım Efendiyi tavsiye etmiştir (Menteşe 26 Kasım 1946).

Şüphesiz, İttihat ve Terakkî erkânı da Hayri Efendi ile aynı kanaatte olmalı ki, Sultan Mehmed Reşad'ın farmasonluğunu ileri sürerek itiraz etmesine rağmen Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayini üzerinde diretmiştir (Türkgeldi 1951: 122). Musa Kâzım Efendi ikinci kez meşihat makamına atanışını ve Şer'iyye Mahkemelerinin Adliye Nezâretine bağlanması meselesi ile ilgili düşünce ve tepkilerini 1919 yılında çıkarıldığı Divân-ı Harp mahkemesinde ayrıntılı olarak anlattığı için şanslı sayılmalıyız. Musa Kâzım Efendi'ye göre meşihate getirilmesi bir emr-i vâki şeklinde olmuştu. Önce köşküne Talat Paşa tarafından gönderilen Fırka'nın kâtib-i umûmîsi Mithat Şükrü Bey gelmiş; Hayri Efendi'nin istifası sebebiyle şeyhülislâmlık için kendisinin düşünüldüğünü söylemiş, Musa Kâzım Efendi ilk başta hastalığını gerekçe gösterek kabul etmek istememişse de Midhat Şükrü Bey'in "başka kimi bulacağız?" diyerek ısrar etmesi üzerine mühlet istemişti. Ardından da birkaç gün sonra Mabeyn'den bir kâtip gelerek kendisini apar topar Saray'a götürmüş ve orada şeyhülislâmlığı tebliğ olunmuş, o da bunu padişahın teklifi olduğu için kabul etmek zorunda kalmıştı (DHMZC 3 Haziran 1335:133,135;147)[1]. Aynı gün içinde Musa Kâzım Efendi'nin meşihate atandığına dair hatt-ı hümâyûn[2] yazılmış ve şeyhülislâmlık alayı tertip edilmiştir (Türkgeldi1951: 122).

---

[1] Atamanın bir emr-i vâki şeklinde gerçekleştiğini Sultan Mehmed Reşâd'ın Mabeyn Başkâtibi Ali Fuad Bey de teyid etmektedir: Musa Kâzım Efendi'nin Topkapı dışındaki köşküne gönderilen mabeyn kâtibi Şevki Bey şeyhülislâmı amele kıyafetiyle köşkün bahçesinde soğan yerken bulmuş; kıyafetini tebdil ettirerek otomobiliyle Saray'a getirmişti. Ancak, ağzının kokusunu tebdil ettiremediğinden istimbotla Sirkeci'ye (Bâb-ı Âlî'ye) giderken soğan kokusu Ali Fuad Bey'i oldukça rahatsız etmişti (Türkgeldi 1951: 122-123).

[2] "Hatt-ı Hümâyûn Sûreti:
Vezîr-i Ma'âlî-semîrim Mehmed Sa'îd Paşa,
Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin esbâb-ı sıhhiyyeden nâşî vukû'-ı isti'fâsı cihetiyle mesned-i meşîhat derkâr olan ehliyyet ve fazîletine binâen hey'et-i a'yân âzâsından Şeyhülislâm-ı esbak Musa Kâzım Efendi uhdesine bi't-tevcîh kendüsi Bâb-ı Alîmize i'zâm edilmişdir. Cenâb-ı Hak cümlemizi her hâl ü kârda muvaffak bi'l-hayr buyursun. Amîn bi-hürmeti Seyyidi'l-mürselîn"
Mehmed Reşâd 5 Receb 1334, 25 Nisan 1332 (8 Mayıs 1916) (**Takvîm-i Vekâyi**, 2522, 26 Nisan 1332=9 Mayıs 1916; Cerîde-i İlmiye III, 22: 433)

Ancak, tayininden dört ay sonra kendisinden şer'iyye mahkemelerini Adliye Nezâreti'ne devretmesi istendiğinde, Musa Kâzım Efendi meşihate getirilmesinin altında yatan gerçek sebebi geç de olsa anlamıştır. Bunun üzerine, altı yüz senelik bir anâne olan şer'iyye mahkemelerini kaldırmaya birkaç kişinin hakkı olmadığını, buna ancak milletin karar verebileceğini söyleyerek teklifin önce Fırka kongresinde görüşülmesini, burada kabul edildiği takdirde de bir kanun tasarısı olarak Meclis-i Mebûsân'da onaylanmasını istemişti (DHMZC 3 Haziran 1335:135-136).

Kararnâme şeklinde yürürlüğe konulmak istendiği anlaşılan bu teklif için şeyhülislâm ikna edilemeyince; teklif, 1916 yılının Eylül ayında toplanan İttihat ve Terakkî kongresine götürülmüş; burada uzun tartışmalardan sonra kabul edilerek siyasî programa eklenmiş (**Tanin** 16 Eylül 1332; 20 Eylül 1332) ve ardından da bir kânûn tasarısı olarak hükûmet tarafından 24 Şubat 1917'de Meclis-i Mebûsân'ın onayına sunulmuştur. Aralarında ulemanın da bulunduğu mebuslar müzakereler esnasında asıl önemli olanın ahkâm-ı ilâhiyyenin uygulanması olduğunu, bunun hangi kurum tarafından uygulanacağının önemli olmadığını belirterek temelde tasarıya karşı çıkmamışlar; sadece şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne devredilmesi sonucunda görev dağılımı ile ilgili ortaya çıkabilecek bazı sorunları tartışmışlardır. Ayrıca Musa Kâzım Efendi'nin Meclis-i Mebûsân'a gelerek altında kendisinin de imzasının bulunduğu ve meşihat makamını doğrudan ilgilendiren bu kanun lâyihasını savunmaması mebuslar tarafından eleştirilmiştir (MMZC 11 Şubat 1332: D.3,İç.S.3, C.1, 287-299; Yakut 2000: 266-267). Musa Kâzım Efendi'nin sorumluluktan kurtulmak için Meclis-i Mebûsân'da oylanmasını istediği teklif, kendisinin de ifâde ettiği gibi "hiçbir tane muhalif çıkmadan" kabul edilmiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 136). Sonuçta altında Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin de imzasının yer aldığı ve meşihatin yargı gücünü tamamen sona erdiren "Bilumûm Mehâkim-i Şer'iyye ile Merbûtâtının Adliyye Nezâreti'ne Tahvîl-i İrtibâtı Hakkındaki Kanûn" 12 Mart 1917'de çıkarılmıştır (**Takvîm-i Vekâyi** 1 Nisan 1333: 2840; **Cerîde-i İlmiye** Cemâziyelevvel 1335, III, 31: 875)[1].

[1] Bu kanunla Meşihat makamı hukuksal alandaki otoritesini resmen kaybedince Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâm olarak 1 Muharrem 1336 = 18 Ekim 1917 de çıkarılan ve kadınlara boşanma ile "taadüd-i zevcât"a karşı bazı haklar tanıyan" Hukûk-ı Aile Kararnâmesi"ne de itiraz etme hakkı

Tasarının mecliste kabul edilmesinden sonra Musa Kâzım Efendi'ye iki seçenek kalmıştı: Ya durumu kabullenerek yerinde kalacak, ya da tepkisini göstermek için istifa edecekti (DHMZC 3 Haziran 1335: 136). Talât Paşa (1994: 161)'ya göre, Musa Kâzım Efendi birinci yolu seçmiş ve yerinde kalmıştı. Musa Kâzım Efendi, sonradan muhakemesi esnasında o sıralarda yürütmekte olduğu medrese ıslâhâtını tamamlamak, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunu gerçekleştirmek, vakıfların dağıtılmasını engellemek ve onları bir umum müdürlük şeklinde meşihate bağlamak amacıyla istifa etmediğini söyleyerek yerinde kalma gerekçelerini de açıklamıştır (DHMZC 3 Haziran 1335: 136).

Ancak, Divân-ı Harp mahkemesinde meşihat makamını İttihat ve Terakkî'nin emri altına sokma suçlamasıyla da yargılanan Musa Kâzım Efendi'nin savunma psikolojisi içerisinde sarfettiği bu sözlerin gerçeği ne ölçüde yansıttığı tartışma konusudur. Kendisinin iddia ettiği gibi, şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanmasına karşı çıkmış mıdır? Mütareke devrinde bu mahkemelerin tekrar meşihate iade edilmesini savunan Ahmed Şiranî (1335:3)'nin Ders Vekili Hacı Ali Efendi'den naklettiğine göre, Musa Kâzım Efendi "gidip Sultan Mehmed Reşâd Efendimizden buna mümânaat etmesi ricâsında bulunacağım" diyerek tasarıya başından beri karşı çıkmıştı. Talât Paşa (1994: 161)'ya göre ise, Musa Kâzım Efendi bu öneriye karşı değildi, sadece kişisel tereddütleri yüzünden bazı uygulama güçlüklerinden sözetmiştir.Teklif büyük bir çoğunlukla kabul edilince onun da tereddütleri sona ermiş ve sonunda söz konusu kanun tasarısını imzalamıştır. Musa Kâzım Efendi'nin 1333=1917 yılı ilmiye bütçesinin müzakereleri münasebetiyle katıldığı Meclis-i Âyân'ın 20 Mart 1917 tarihindeki oturumunda başta Ahmed Rıza Bey olmak üzere şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanmasında rolü bulunduğu gerekçesiyle kendisini eleştiren üyelere verdiği "Mesele Fırka meselesidir. Ekseriyete ittihâ zarûrîdir" (MAZC 20 Mart 1333: D.3,İç.S.3, C.2, 288) şeklindeki cevap, Tâlât Paşa'nın sözlerinde gerçeklik payının bulunduğunu göstermektedir.

---

ortadan kalkmış oluyordu. Bu kararnâme altında Sadrazam Talât Paşa, Adliye Nazırı Halil Bey ve Sultan Mehmed Reşad'ın imzalarının bulunduğu üçlü karaname şeklinde yürürlüğe girmiştir (**Cerîde-i İlmiye** Rebiülevvel 1336. IV. 34: 986-1004).

Musa Kâzım Efendi'nin ileride başına büyük işler açacak olan bu sözlerinin İttihat ve Terakkî'nin Musa Kâzım Efendi'yi beş yıl gibi uzun bir süre meşihatte tutma sebeplerini yeterince açıklığa kavuşturduğu kanaatindeyiz. Mustafa Ragıp (1933: 245)'ın "Dervişmeşrep, mütevekkil, idarî faaliyeti hemen hemen mevkut olan Musa Kâzım Efendi Talat Bey için faal, itirazdan ve tenkitten çekinmez, müteşebbis Hayri Efendi'den daha muvafik bir arkadaştı" sözleriyle özetlediği gibi İttihatçılar Musa Kâzım Efendi'yi kolayca yönlendirebilecekleri için tercih etmişlerdir.

II. İLMİYE TEŞKİLÂTINDAKİ REFORMLARI

A. Medrese Reformu

1. İlk Reform Teşebbüsleri

Çalışmamızın giriş kısmında medreselerle ilgili tartışmaların Tanzimat döneminde başladığının üzerinde özetle durulmuştur. Gerek Tanzimat gerekse II. Abdülhamid dönemlerinde ciddi bir şekilde ele alınmayan medrese ıslahatı meselesi II. Meşrûtiyet'e devredilen önemli sorunlardan birisini teşkil etmiştir. Bu sorun II. Meşrûtiyet döneminin serbest fikir ve matbuat ortamı içerisinde bütün bir dönem boyunca gündemden düşmeden daha yoğun olarak tartışılmış; hakkında sayfalarca metinler kaleme alınmış ve çözüm önerileri sunulmuştur. Bu meselenin talebe ve müderrisleriyle birlikte ilmiye sınıfı gibi geniş ve aynı zamanda da etkili bir kitleyi doğrudan ilgilendirmesi, dönemin siyasî fırkalarının konuya alâka göstermesini zorunlu kılmış ve bellibaşlı fırkaların her biri siyasî programlarında medreselerin çağın gereklerine göre ıslâh edileceği vaadinde bulunmuşlardır[1].

Konu, bir ilmiyeli, fikir ve siyâset adamı ve doğrudan ıslâhatı gerçekleştirme durumundaki icra makamı durumunda bulunan Meşîhat dairesinin başı olarak Musa Kâzım Efendi'yi yakından ilgilendirmiştir. İslâm dünyasının

[1] Siyasi fırkaların ıslâh-ı medârîs konusundaki vaadleri hakkında Bkz. İttihat ve Terakkî Fırkası için Tunçay (1992: 566) ve Tunaya (1998: 145); Ahrar Fırkası için Tunaya (1998: 190) Ahâlî Fırkası için Tunaya (1998: 275) Mutedîl Hürriyetperverân Fırkası için Tunaya (1998: 249); Hürriyet ve İtilâf Fırkası için Birinci (1990: 267).

teceddüd ve terakkisinin medreselerin ıslâhına bağlı olduğuna inanan Musa Kâzım Efendi, ıslâh-ı medârîs meselesini henüz Meşrûtiyet'in ilânının ilk günlerinde gerek verdiği konferanslarla, gerekse İttihat ve Terakkî nezdinde bulunduğu girişimlerle ülkenin gündemine getirmiş ve şeyhülislâmlık yaptığı dönemlerde de meselenin çözümü yolunda faaliyetlerde bulunmuştur. Musa Kâzım Efendi'nin bu konu hakkındaki fikir ve faaliyetlerinin ayrıntılarına geçmeden önce dönemin bazı ulemâ ve fikir adamlarının genel olarak medrese ıslâhâtı fikrine nasıl baktıklarına kısaca bir göz atmak istiyoruz[1].

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, medrese ıslâhâtı konusundaki düşünceleri II. Meşrutiyet dönemi fikir akımları çerçevesi içerisinde ele almak ve bu düşünce akımlarından birine mensup olan bir fikir adamının bu mesele hakkında ileri sürdüğü düşünceleri temsil ettiği fikir akımının görüşü olarak yansıtmak bütüncül ve hatalı bir yaklaşım olacaktır[2]. Bu konuya yakın ilgi gösteren İslâmcıların tamamı medrese ıslâhâtına taraftar olmadıkları gibi Batıcı ve Türkçüler içerisinde de farklı görüşler dile getirilmiştir.

Mesela **İctihâd** yazarlarından Kılıçzâde Hakkı (1329a:1277-1281;1329b:1349-1352;1329c:16-29) bu mecmuanın geçici bir süreyle kapatılmasına yol açan bir makalesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin yegâne sorumlusu olarak gördüğü softalarda fikrî ilerlemenin imkânsız olduğunu ileri sürerek onlara karşı, kendi ifadesi ile "Bedir Gazvesi" kadar mukaddes bir kalem cihâdı ilân etmiştir. Yine aynı görüşe mensup olan Hemedânîzâde Ali Nâcî (3-9) de medreselileri tahkîr edici sözlerle, medreselerin ıslâhı fikrine ve çabalarına karşı çıkmış; bu kurumların ıslâhatına harcanacak para ile Avrupa'ya öğrenci gönderilmesini istemiştir[3].

---

[1] II.Meşrûtiyet döneminde medreselerin ıslâhı konusunu Kütükoğlu (1978:1-14); Ergün (1982); Atay (1983:174-334); Yazıcı (1991: 55-123); Zengin (1998); Sarıkaya (1997:71-200) ayrıntılı olarak, Yakut (2000: 271-284) da kısmen ele almaktadır.

[2] Meseleyi bu tarz yaklaşımla ele alan bir araştırma için Bkz. Sarıkaya (1997: 104-105).

[3] Kılıçzâde ve Hemedanizâde'nin ulemâ ve talebe-i ulûma hakaretlerine karşı Fâtih dersiâmlarından Ahmed Şiranî'nin aynı üslûpla verdiği cevaplar için Bkz. Ahmed Şiranî (1329a;1329b;1329c).

Ancak, Batıcılık düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden Abdullah Cevdet (1329:1305-1306), tamamen aksi görüştedir. Bu fikir adamı **İctihâd**'da yayımladığı "Softalığa Dâir" başlıklı makalesinde medreselerin Mekteb-i Harbiyye ve Mekteb-i Tıbbiyye kadar elzem olduğunu savunmuş; talebe-i ulûma ödenen maaşların yetersizliğinden ve hayat şartlarının oldukça kötü olduğundan bahsederek talebe-i ulûma ayrılan ödeneğin en az on misline çıkarılması gerektiğini ve medreselerin ıslâhıyla Avrupa'daki Protestan ve Katolik köy papazları kadar becerikli köy imamları yetiştirilmesi talebinde bulunmuştur[1]. Ilımlı Batıcı Celâl Nûrî (1331: 316-317)'ye göre de Batılı usullerde eğitim verecek yeni mektepler açmak suretiyle İslâm âleminde bir intibah vücuda getirmek bir hayaldi. Bunun yerine İslâm âleminin her noktasına nüfuz etmiş yaygın bir teşkilâta ve yeknesak müfredat sistemine sahip olan medreseler ıslâh edilerek amaca daha kısa yoldan ulaşılabilirdi. Celâl Nûrî ayrıca Mescidü'l-Harâm civarında büyük bir medrese açılarak Mekke'nin İslâm âleminin dinî merkezi olduğu kadar kültürel merkezi hâline getirilmesi teklifini de ileri sürmüştür.

Türkçülük akımının önemli temsilcilerinden Yusuf Akçura da Celâl Nûrî gibi düşünmektedir. 9 Mart 1910'da **Sırât-ı Mustakîm**'de "Medreselerin Islâhı" başlığıyla yayımlanan makalesinde, medrese ıslâhatının ihmâl edilmesini II. Mahmud ve halefleri olan Tanzimat reformcularının en büyük hatası olarak görmüş ve medreselerden bağımsız Avrupaî mektepler açmak yerine, medreseler ıslâh edilmek suretiyle bu mekteplerin medreselerin bünyesinde açılması zaruretini dile getirmiştir (Akçuraoğlu Yusuf 1325:5-8; Georgeon 1996: 147-148). Yine aynı akımın temsilcisi Ziya Gökalp ise 1909'da kent merkezlerindeki medreselerin Medrese-i Külliyyeler adı altında birleştirilmek suretiyle reforme edilmesini teklif etmesine karşılık (Ergün 1982:62; Atay 1983:231), savaş yıllarında yazdığı bir şiirinde medreselerin Meşihatin bünyesinden ayrılmasını istemiştir (Yakut 2000:282).

---

[1] Sarıkaya (1997: 141), Abdullah Cevdet'in yukarıda referans verdiğimiz makâlesine âtıfta bulunarak onun medrese ve medreselileri tahkîr ettiğini iddia etmektedir. Açıkça görüldüğü üzere Abdullah Cevdet'in sözlerinde herhangi bir tahkir unsuru bulunmadığı gibi bu makalesinde ileri sürdüğü Protestan ve Katolik papazları ayarında köy imamları yetiştirilmesi teklifini Abdullah Cevdet'ten önce, Şeyh Mihriddin Arusî müstear ismiyle yazan, İslâmcı muharrir Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi getirmiştir Bkz. Şeyh Mihriddin Arusî (1326:3).

Çoğunluğunu ulemanın teşkil ettiği İslâmcılar ise, ekseriyetle medrese ıslâhâtını savunmuşlar ve bu konuda çözüm önerileri getirdikleri ve programlar geliştirdikleri çok sayıda makale ve risâleler kaleme almışlardır[1]. Çözüm yollarında farklılıklar bulunmakla birlikte bunların hepsinin birleştikleri ortak nokta, öncelikle talebe-i ulûmun ve müderrislerinin hayat şartlarının düzeltilmesi; medrese müfredâtının çağın gereklerine göre yeniden düzenlenmesi ve medreselerin birer sefâlet ve cehâlet yuvası olmaktan çıkarılmasıdır. İşin en önemli tarafı kendilerini mekteplilerle karşılaştıran talebe-i ulûmun bu ihtiyacı gerçekten hissederek içerisinde bulundukları olumsuz durumu itiraf etmeleridir. İstanbul'un muhtelif medreselerinden otuzu aşkın talebenin imzası ile **Tanin** (21 Kânûn-ı evvel 1326=3 Aralık 1910) gazetesinde Meşîhat makâmına hitâben yayımlanan şu mektup bunu açıkça göstermektedir:

> "Bi'lcümle akvâm-ı mütemeddinenin yekdîğeriyle müsâbaka edercesine ilerlediği şu asr-ı hâzırda biz talebe-i ulûmun pek geri, âdeta bir köşede unutulmuş gibi kalışımız bizi çokdandır dil-hûn etmektedir. Bir asırdaki bir insan kendi lisânından başka üç dört lisân, ulûm-ı hâzıranın da mebâdîsini lâyıkıyla görmedikçe cem'iyyet-i beşeriyye içerisinde mahcûb ve hayrân bulunmakdan başka bir işe yaramaz, din gibi bir emr-i ma'nevî-i celîlin dakâyıkını o asra yakışacak sûrette nasıl öğrenir, nasıl öğretir. Bu mukaddimeyi serdetmekten maksadımız bizim de askerlerin ve ricâl-i mülkiyyenin yaptıkları gibi evvelâ sülûk edeceğimiz meslek-i teşrî'e, zamanımızın terakkiyyâtıyla mütenâsib bir tarzda i'dâd etmemizin nazar-ı dikkate alınmasını istirhâma cür'et etmekdir."

Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği üzere ulemanın ve İslâmcıların içerisinde medreselerin ıslâhâta ihtiyacı olmadığını ileri sürenler de yok değildir. Mesela 31 Mart isyânı sırasında Mebûsan'ın basılması olayına da adları karışan Râsih ve Halit adlarında iki âlim bu ıslâhat gayretlerini "vaz'-ı kadîmin" ortadan kaldırılmasına yönelik bir tehdit ve dinsizlik olarak görmüşler; medreselere yeni fenlerin girmesine itiraz ederek mevcut medrese eğitim sisteminin devamını savunmuşlardır. Bu iki âlim ayrıca medreselerin ıslâhına karşı halk nezdinde propagandalar yaparak Musa Kâzım Efendi'nin Meşrûtiyet'in ilk günlerinde bu konuda gösterdiği faaliyetleri baltalamışlardır (Kerimof 1913:364).

---

[1] Bu makale ve risâlelerin en önemlileri için Bkz. Alimcan İdrîsî (1326); Mustafa Safvet (1326); Şerafeddin (1327); Mehmed Ubeydullâh (1328); Şevketî (1329); Halim Sabit (1329b).

Modernist İslâmcı Mehmed Âkif'in medrese ve medreselilere yöneltilen eleştirilere karşı tepki şeklinde bile olsa medrese ıslâhatına karşı çıkarak bu meselede adları zikredilen hocalarla aynı çizgide bulunmuş olması oldukça şaşırtıcıdır. Mehmed Akif (1987:354-355) belirtildiği üzere medreseye yöneltilen eleştirilere karşı biraz da tepki olarak **Safahât**'daki bir şiirinde medreselerin görevini yerine getirdiği için ıslâhına gerek olmadığını, asıl ıslâh edilmesi gerekenin milyonlar harcandığı halde kendilerinden beklenen hizmeti yerine getiremeyen mektepler olduğunu söylemiştir. Ulemâdan gelen en ilginç teklif ise her halde Âtıf Efendi adlı bir âlime ait olmalıdır. Bu genç Fatih dersiâmına göre Meşihât tarafından İngiltere, Almanya ve Fransa gibi gelişmiş ülkelerde İslâm ilâhiyatıyla ilgili yapılmış olan çalışmalar getirtilmeli, bunlar önce Türkçeye sonra da Türkçeden Arapçaya çevirtilerek medreselerde okutulmalıydı (Halim Sabit 1329a: 3).

Musa Kâzım Efendi'ye gelince, henüz daha yukarıdaki bu tartışmalar başlamadan önce Meşrûtiyet'in ilânının ilk günlerinde meseleyi önce İttihat ve Terakkî'nin gündemine getirerek meselenin çözümü yolunda ilk adımı atmıştır. Kerimof (1913:364) Musa Kâzım Efendi'nin bu konuda kendisine verdiği bilgileri özetle şu şekilde aktarmaktadır:

Musa Kâzım Efendi bu konuda Cemiyet'in kâtib-i umûmîsi Doktor Nazım Bey ile konuşarak Cemiyet'in Nûr-ı Osmaniye Kulübünde ulemâdan müteşekkil bir müzâkere meclisi toplamış ve bu konuda bilgi sahibi olanları davet ederek meseleyi arz etmişler. Program ve tekliflerin hazırlanması için kurullar bile oluşturmuşlar. Ancak buraya davet edilmeyen Râsih ve Halid adlarında iki hoca gelerek meclise katılmak için izin istemişler. İzin verilmesi üzerine bunlar " Siz vaz'-ı kadîmi ortadan kaldırmak istiyorsunuz. Aramıza dinsizliğin girmesine sebep olacaksınız. Medreselere yeni fenlerin girmesine gerek yoktur, eskisi gibi kalmalı, dinin saflığını muhafaza etmelidir" diyerek yüksek sesle itiraz etmişler. Dışarı çıktıktan sonra da medreselerin ıslâhı aleyhinde propogandalar yaparak efkâr-ı umûmiyyeyi yönlendirmişler. Sonradan 31 Mart isyânında da yer alan bu iki hocanın muhalefeti yüzünden Musa Kâzım Efendi'nin ilk girişimi sekteye uğramıştır.

Bu engellemelere rağmen Musa Kâzım Efendi'nin 20 Ağustos 1325=2 Eylül 1909 yılında Cemiyet'in Şehzâdebaşı kulübünde vermiş olduğu bir konferanstan meseleyi İttihat ve Terakkî'nin gündeminde tutmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Âyân azâsı bulunduğu sıralarda talebe-i ulûma[1] verdiği bu konferansta medrese ıslâhatı hakkındaki fikir ve plânlarını ayrıntılı bir şekilde ve ilk defa dile getirmiştir.

Musa Kâzım Efendi (1325e:22;1336:298) bir anlamda medrese talebelerini medrese ıslâhı konusunda ikna etmeyi amaçlayan bu konuşmasına talebenin nabzını ölçmeye yönelik şu sözleriyle başlar "Şimdi medreselerin ıslâhı cihetine gelince, o düşünülmektedir. Elverir ki siz ıslâhın lüzûmunu takdîr edesiniz. Siz muhalefetde bulunursanız biz de bir şey yapmayacağız." Talebelerin ıslâhâtın yapılmasına taraftar olduklarını söylemeleri üzerine meseleye medrese eğitiminin en önemli sorunlarından biri olan Arapça öğretimindeki haşiye, şerh ve ta'likatlar konusunu açarak girer. Musa Kâzım Efendi'ye göre Medrese öğretimindeki haşiye ve şerh okuma alışkanlığına son verilerek metinler aslından okunmalıdır[2]. Bunun için de medreselerdeki Arapça öğretiminin ıslâh edilerek Arap dilinin lügat ve edebiyatıyla birlikte öğretilmesi zorunludur. Medreselerdeki öğretimin amacının Arapça öğretmek değil, Arap dili ile yazılmış bir takım ilimleri öğretmek şeklindeki yaygın düşünceyi,

> "Bu ne demek? Biz kitâbımızı Kitâbullâh'ımızı bilmeyeceğiz mi? Dünyâda hiç bir kavim yoktur ki kitabını bilmesin. Tevrât'ı Yahudiler biliyor, çünkü kendi lisânları ile yazılmış. Kurân-ı Kerîm lisânımız üzere nâzil olmamışdır. O hâlde tercüme edelim. Bildiğimiz bir lisân var ya, o lisâna tercüme edelim. Tercüme için ne lâzım? Arapçayı iyi bilmek, eğer Arapça iyi bilinmezse iyi tercüme de olmaz. Binâenaleyh ulemanın Arapça bilmesi zarûrîdir" (Musa Kâzım 1325e:22;1336:298)

---

[1] Koca (2002a:54; 2002b:87)'nın çalışmalarında bu konferansın Dârü'l-fünûn öğrencilerine verildiği şeklindeki bilgi düzeltilmelidir. Konferans metninin yayımlandığı **Sırât-ı Müstakîm** (3 Eylül 1325:III, 54:22-23) ve **Külliyât** (Musa Kâzım 1336:289-301)'ın hiçbir yerinde bu konferansın Dârü'l-fünûn talebesine verildiğine dair bir kayıt yer almadığı gibi, Musa Kâzım Efendi'nin konferans metinlerini adı geçen mecmuada yayımlayan Eşref Edib Musa Kâzım Efendi'nin bir başka konuşmasının arasına girdiği geniş bir açıklamada İttihad ve Terakkî'nin Şehzâdebaşı kulübünde altı aydan beri verilen bu türden konferansların dinleyicilerinin Fatih, Bayezid, Ayasofya ve diğer medreselere mensup talebe-i ulûm ve müderrislerinin olduğunu açıkça belirtmektedir (**Sırât-ı Müstakîm** 17 Eylül 1325:III, 56:100-101).

[2] Bu vesileyle böyle bir talebin ilk defa Musa Kâzım Efendi tarafından dile getirilmediğini belirtmek gerekir. XVII. Asırda yaşamış olan Maraşlı Saçaklızâde Muhammed b. Ebu Bekir (ö. 1145=1698) medrese öğretimindeki bu hatayı görerek, haşiyelerin tedrisinde bir fayda olmadığını ve her ilim için mütehassıslar tarafından ayrıca faydalı eserler yazılması gereği üzerinde durmuştur (Mehmed Tahir 1333: I, 327).

sözleriyle tenkit ederek, Kurân'ın anlaşılabilmesi için Türkçeye çevrilmesi gerektiğini, bu tercümenin de ancak sağlam bir Arapça bilgisi ile mümkün olabileceğini belirtir[1].

Arap dilinin kaidelerinin ancak metinlerin doğrudan edebiyat ve lügat bilgisiyle birlikte okunması yoluyla öğrenilebileceğini savunan Musa Kâzım Efendi, Arapça öğretimindeki haşiye ve şerh okuma metodunu kendisine has konuşma üslubuyla şu sözlerle eleştirir:

> " Ne tuhaf hâle gelmiş, evvelâ bir şerh; sonra bir hâşiye, bir hâşiye daha. Sonra bir tâ'lîkât, bir tâ'lîkât daha. . . böyle bir kitâbı ancak beş altı senede okuyabiliriz. Sonra: Bu kitâbdan ne anladık, ne gibi mesâ'il öğrendik? diye sorsak, hiç bir şey yok. Bundan mâ'adâ Arapça bir beytin bir mısrâını anlamak şânından değil. Çünkü bütün zaman münâkaşayla geçti. İsâm şöyle dedi, Abdülgafûr böyle dedi, yok bilmem kim burada "fefhem" demiş. Vech-i tefhem ne imiş? Hep demiş demiş. Hep kâl, kıyl. Pekâlâ, fakat biz ne okuyacağız? Arapça tenkîdâtı mı? Evvelâ edebiyatını bilmeyiz. Henüz kavâidini öğrenmeğe çalışıyoruz. Şimdi Abdülgafur'un, İsâm'ın sırası mı?" (Musa Kâzım 1325e:22;1336:299)

Bu sözlerden sonra hâşiye ve şerhlerin Arapça grameri hakında uzmanlar tarafından yazılmış olan felsefî ve teknik tenkitler olduğunun üzerinde duran Musa Kâzım Efendi "... henüz lisân öğrenmeye başlayan bir adamın, o lisânın kavâ'id felsefesiyle, İsâm, Abdülgafûr kavgasıyla vakit geçirmesi doğrusu hiç akla sığmaz bir şey." sözleriyle de Arapçayı yeni öğrenmeye başlayan bir talebenin zamanını bu tenkitleri okuyarak geçirmesinin sadece vakit kaybına yol açacağını belirtir (Musa Kâzım 1325e:22;1336:299).

Arapça öğretimindeki bu oldukça uzun zaman alan, yanlış ve yorucu metod yüzünden fıkıh, tefsîr ve hadis gibi ilimlerin tahsiline zaman kalmadığını da belirten

---

[1]İlk Türkçe Kur'ân tercümelerinin Beylikler döneminde Anadolu'da yapılmış olmasına (bu dönemde yapılmış altmış adet farklı tercümenin varlığından bahsedilmektedir) rağmen İstanbul ulemâsının Kur'ân'ın tercümesi konusuna pek sıcak bakmaması sebebiyle tercüme faaliyetleri sonraki dönemlerde devam etmemiştir (Keskioğlu 1987:215). Musa Kâzım Efendi'nin bu cesur önerisi ise, ancak Cumhuriyet'in ilk yıllarında TBMM ve Mustafa Kemâl'in girişimleriyle Mehmed Âkif tarafından Mısır'da gerçekleştirilmiştir. Ancak, Mehmed Âkif yapmış olduğu bu tercümenin müsveddelerini göndermemiştir. Âkif'in bu tavrında, Kur'ân'ın İngilizce çevirisine destek verdiği hâlde Türkçe tercümesine karşı çıkan Mısırlı Arap milliyetçisi Reşid Rıza'nın bu konuda başlattığı polemiğin etkili olduğu sanılmaktadır (Berkes 1973:481-484).

Musa Kâzım Efendi bu duruma bir son vermek ve medrese ıslâhâtını gerçekleştirmek için talebe-i ulûmun da fikir birliği yaparak yeni düşünceler üretmelerini ister Ona göre ulûm-ı cedîdeden en az beş altı ders medrese programına eklenmeli; Mısır'da yapılmış olan medrese programı getirtilerek incelenmeli ve zamanın şartlarına göre bir medrese ıslâhâtı yapılmalıdır (Musa Kâzım 1325e:22-23;1336:298-300). Açıkça belirtmemekle birlikte, Musa Kâzım Efendi'nin önerdiği bu programın Muhammed Abduh'un el-Ezher'in ıslâhı için hazırlamış olduğu program olduğu anlaşılmaktadır[1].

Musa Kâzım Efendi, medrese ıslâhatının en önemli meselelerinden biri olan talebe-i ulûmun geçim şartlarının düzeltilmesi sorunun ise ancak, gelirleri talebelere tahsis edilmiş olan vakıfların tekrar gerçek amacına hizmet eder hâle dönüştürülmesi ile çözümlenebileceğini belirtir. Ayrıca talebenin bir varlık göstermesi hâlinde halkın da yardımlarını esirgemeyeceği muhakkaktır (Musa Kâzım 1325e: 23; 1336: 300).

Musa Kâzım Efendi sözlerine medrese talebelerine hiçbir taassup göstermeden bir Batı dilini öğrenmelerini tavsiye ederek son verir. Ona göre "diyânete mahsûs ve münhasır bir lisân olmaz". Buna örnek olarak da Arapçanın İslâm dininden çok daha eski bir geçmişi olmasını ve Girit'te Rumca konuşan Müslümanlara karşılık, Filistin'de Arapça konuşan Yahudilerin varlığını gösterir.

> Ayrıca "farzedelim bizim dinimize mahsûs olan lisân Arapçadır... hasbe'l-diyâne başka lisân tekellüm etmeyeceğiz mi? 'Etmeyeceğiz' deniyorsa o hâlde biz âsim olduk. Bunu hangi akıl, hangi mantık kabul eder? Hangi âyet, hangi hadîs bunu söyler? ... İşte Türkçe ne ise Fransızca da İngilizce de odur. O da Arapçanın gayrı bir lisândır. Türkçe câiz oluyor da İngilizce neden câiz olmasın. Kezâlik câmide Türkçe lisânıyla ders okunuyor. Günâh oluyor mu? Hayır. Peki Fransızca söylesek ne olur? Arapçaya nisbetle Türkçe ne ise Fransızca da odur... Şu hâlde neden medresede ecnebî bir lisân tahsîl edilmesin? (Musa Kâzım 1325e: 23; 1336: 301)

---

[1] Muhammed Abdûh 1895'te hazırlayıp ancak uygulama imkânı bulamadığı programda önceliği müderris ve talebelerin hayat şartlarının düzeltilmesine vermiştir. Müfredatla ilgili olarak da ders programlarına matematik, edebiyat, coğrafya ve tarih gibi bilimlerin konulması; belli bir öğrenim süresi olmayan Ezher'in öğrenim süresinin sınırlandırılması; talebelerin yıllık sınavlara tabi tutulmaları; haşiye ve şerhler gibi öğrenimi çok uzun süre alan faydasız kitapların kaldırılması; öğrenim süresinin büyük bir kısmının ahlâk, hukuk usûlü, tefsir ve hadis gibi derslere ayrılmaları Abduh'un Ezher'i ıslâh için ileri sürdüğü tekliflerdir (İşcan 1998: 66-67).

sözleriyle de İngilizce ve Fransızcanın Arapça karşısındaki durumunun Türkçenin Arapça karşısındaki durumundan farklı olmadığını, dolayısıyla medreselerde Batı dillerinin öğretilmesinde bir sakınca bulunmadığını ifâde eder[1].

Musa Kâzım Efendi'nin bu girişimleriyle en azından İttihat ve Terakkî'nin medrese ıslâhâtı konusundaki hükûmet politikasını belirlemiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz[2]. Çünkü bundan sonra medreselerin ıslâhı için ilk yasal düzenleme olarak kabul edilen 13 Şubat 1325=26 Şubat 1910 tarihli "Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi" İttihat ve Terakkî'nin ağırlıklı olarak yer almış olduğu İbrahim Hakkı Paşa hükûmeti tarafından hazırlanmıştır. Bu nizamname ile belirlenen müfredat programında geleneksel derslerin yanısıra Musa Kâzım Efendi'nin de teklif ettiği gibi fizik, kimya, cebir, hendese, kozmografya, tarih ve coğrafya gibi "ulûm-ı cedîde" den bir kaç derse de yer verilmişti[3]. Ancak, Fatih Tabhâne Medresesi'nde düzenlenen bir törende Sadrazam İbrahim Hakkı Paşa, Maarif Nâzırı Emrullah Efendi ve Ders Vekili Halis Efendi'nin parlak nutukları ile uygulamaya koyulan 1910 reformundan istenilen sonuç elde edilemedi. Çünkü meselenin en önemli taraflarından biri ihmâl edilmiş, bu programın uygulandığı Süleymaniye, Sultan Ahmed, Bayezid ve Şehzâde medreselerinin müderrislerine ödenek ayrılmamıştı. Bu yüzden müderrisler birkaç derse girdikten sonra işi savsaklamaya başlamışlardır (Ergün 1982: 81).

1910 nizamnâmesinin tatbik edilmeye çalışıldığı sıralarda İbrahim Hakkı Paşa hükûmetine katılan Musa Kâzım Efendi ıslâhat meselesini yeni baştan ele almış ve önceliği talebe-i ulûm ve ulemânın hayat şartlarının iyileştirilmesi meselesine vermiştir. Meşîhate gelişinin ilk haftası içerisinde meclis-i vükelâdan müderrislerin

---

[1] Ulemâ arasında Batı dillerini öğrenmeye karşı bir taassubun mevcut olduğundan Cevdet Paşa da bahsetmektedir. Bu taassub yüzünden lâyıkıyla Fransızcaya çalışamadığından şikâyet eden Cevdet Paşa (1991: IV,21) şunları söylemektedir: Lâkin ol devirde elsine-i efrenciyye okumak şi'âr-ı ulemâya münâfî görüldüğünden bunu ihvân-ı tarîkden mektûm tutardım."

[2] Medrese ıslâhâtı konusu bir hükûmet politikası olarak ilk defa Musa Kâzım Efendi'nin de ibkâen dahil olduğu Said Paşa Hükûmetinin programında yer almıştır (**Takvîm-i Vekâyî** 24 Eylül 1327: 942; Güneş 1990: 233).

[3] Nizamnâmenin metni ve ders programı için Bkz. **Beyânü'l-Hak** (31 Mayıs 1326 III, 64: 1285-1288; 7 haziran 1326, III, 65: 1300-1302); bunların değerlendirmesi için Bkz. Ergün (1982: 78-80); Atay (1983: 234-235); Yazıcı (1991: 66-69); Sarıkaya (1997: 127-136).

aylıkları ile talebe-i ulûmun yemek ihtiyaçlarının günün şartlarına göre yeniden düzenlenmesine ilişkin bir kararnâme çıkarıldı (MV,142/29 (11 Receb 1328=18 Temmuz 1910). Uygulanıp uygulanmadığı hakkında bir bilgiye sahip olmadığımız bu kararname, Musa Kâzım Efendi'nin 1910 medrese reformunun başarısızlık sebeplerinden en hayatî olanını kavramış bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ayrıca 14 Ağustos 1910 tarihinde hazırlanan bir nizâmnâme ile oldukça geniş yetkilere sahip "Şûrâ-yı İlmiyye" adıyla bir ıslâhât komisyonu teşkil edildi (Yakut 2000: 224). Dönemin gazeteleri özellikle bu komisyonun talebe-i ulûmun maişetlerinin iyileştirilmesine yönelik çalışmaları ile ilgili haberlere sıkça yer vermişlerdir. Bu haberlerden birinde talebe-i ulûma ödenen aylıkların pek az olduğu dikkate alınarak tahsîsâtın artırılması için meşîhat dairesinde müzâkereler yapıldığı haberi verilirken (**İkdam** 4 Teşrîn-i Sânî 1327 = 17 Kasım 1911:3), bir diğerinde, medrese talebelerine hergün fodla dağıtan imaretlerin lağvolunarak bu fodlaların bedellerinin onlara ödenen maaşlara eklenmesi için bir kânûn lâyihası hazırlandığından bahsedilmektedir (**Tanin** 26 Kânûn-ı Sânî 1326=8 Şubat 1911:3). Nihayetinde talebe-i ulûmun geçim şartlarının iyileştirilmesine yönelik bu çalışmalar sonuçlandırılmış ve Musa Kâzım Efendi'nin başında bulunduğu makâm-ı meşîhat ile Ürgüplü Hayri Bey'in idaresindeki Evkaf Nezâreti'nin ortaklaşa hazırladıkları kânûn lâyihası Meclîs-i Mebûsan'dan geçirilerek 25 Nisan 1911'de yasalaşmış ve İstanbul medreselerindeki talebelerin herbirine 68'er kuruş net maaş sağlanmıştır (**Takvîm-i Vekâyi** 12 Nisan 1327: 808).

Müfredat konusundaki çalışmalarına ise, Eylül 1326/1910 da mevcut programdaki tarih ve coğrafya derslerinin Türkçe okutulabileceğine dair bir fetvâ vermekle başlayan[1] Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi yeni ders programının

[1] Sûret-i Fetvâ: Coğrafya ve tarih ilimlerinin Arap lisânının dışındaki Türkçe ve Hindce tedris edilmesinin caiz olup olmadığı hakkında, kapısı herkese açık olan Şeyhülislâmın sözü nedir? El-cevâb: Allah daha iyi bilir. Evet Câizdir. Ketebehu'l-fakîr Musa Kâzım (**Beyânü'l-Hak**, 13 Eylül 1326 I, 79: 1514). Tercümesini mealen verdiğimiz bu fetvâ Karal (1985:321) tarafından Türkçe'nin bilim dili olması yolunda atılan ilk adım olarak değerlendirilmiştir.

hazırlanması için dönemin önde gelen ulemâsından oluşan bir komisyon teşkil etmiştir (**Hikmet** 20 Kânûn-ı Sânî 1326 I, 40: 3; **Tanin** 21 Kânûn-ı Evvel 1326:).

Medrese ıslahatı ile ilgili araştırmaların hiçbirinde zikredilmeyen bu komisyonun çalışmalarını Musa Kâzım Efendi bizzat Fatih Kerimof'a anlatmıştır. Kazanlı gazetecinin naklettiğine göre, Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi meşihatinin ilk günlerinde yeni müfredâtın hazırlanması için Hoca Şevketî, Halim Sâbit, eski mebus Abdullah, Hoca Fatin, meşhur ulemâdan Naim Bey ve diğer birkaç kişiden meydana gelen bir komisyon oluşturmuş; bu komisyonun üyeleri Meşîhat dairesinde haftalarca çalışmalarına rağmen ortak bir karara varamamışlardı. Bunun üzerine Musa Kâzım Efendi de komisyonun çalışmalarına bizzat katılarak burada ileri sürülen fikirleri bir araya getirmeye çabalamış; ancak başarılı olamadığı için üyelerin hepsinden kendi fikirlerine göre birer program ve lâyiha hazırlamalarını isteyerek komisyonu dağıtmış. Bu üyeler raporlarını hazırlayıp Musa Kâzım Efendi'ye teslim etmişler. O, bunların içerisinden en çok Halim Sabit ile Hoca Şevketî Efendilerin lâyihalarını beğenmiş, özellikle Şevketî Efendi'nin hazırladığı programı daha değerli bulmuştu. (Kerimof 1913: 365).

Atay (1983: 238), bu komisyondan bahsetmeden Şevketî'nin layihasının Musa Kâzım Efendi tarafından Sadrazamlığa bir tezkire ile sunulduğunu belirtmektedir. Bu lâyihanın hükümete sunulmuş olması Musa Kâzım Efendi'nin nasıl bir medrese istediği hakkında yeterince ipucu sağladığı için Şevketî'nin hazırlamış olduğu programın üzerinde durmak yararlı olacaktır[1].

Bir süre Almanya'da da eğitim görmüş olan ve birkaç Batı lisanını iyi derecede bildiği söylenen Bâyezid dersiâmı Şevketî Efendi[2]'nin programı gerçekten

---

[1] Bu vesileyle II. Meşrûtiyet döneminde medrese ıslâhatını konu alan araştırmaların vazgeçilmez kaynağı durumunda olan ve sıkça atıfta bulunulan Şevketî'nin **Islâh-ı Medâris Programı** adlı risâlesinin Musa Kâzım Efendi'nin söz konusu çalışmaları dolayısıyla meşîhatten gelen bir talep üzerine kaleme alınmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

[2] Musa Kâzım Efendi'nin hocalarından Kazasker Eşref Efendi'nin oğlu olan Eşref Efendizâde Hoca Şevketî (1875-1934) rüştiye eğitiminden sonra medrese ve Mekteb-i Kuzât'da okuyarak icâzetnâme almıştır. İngilizce öğrenmek için bir süre Amerikan Robert Koleji'ne devam etmiş; ancak buradaki eğitimini Beşiktaş Muhafızlığının engellemesi yüzünden yarım bırakmak zorunda kalmış ve Bayezid Camii'nde dersiâmlık yapmaya başlamıştır. 1906'da bu görevde iken Almanya'ya giderek bir süre

de II. Meşrutiyet döneminde hazırlanmış olan medrese programları içerisinde en geniş kapsamlı ve içerik yönünden farklı olanıdır[1]. 1913 yılında bir kitapçık şeklinde de basılan bu programda Şevketî Efendi toplam on dört yıllık bir eğitim süresiyle sınırlandırdığı medreseyi tâliye (orta) ve âliye (yüksek) olmak üzere iki ana kısma ayırmıştır.

On iki yaşından itibaren çocukların kabul edileceği rüştiye ve idâdî derecelerinden oluşan tâliye kısmı için sekiz yıllık bir eğitim süresi öngörülmüştür. Talebe bu sekiz yıl içerisinde klâsik medrese sisteminden oldukça farklı bir şekilde meslekî derslerde, **Hâşiye-i Tecrîd**, **Şerh-i Mevâkıf**, **Hidâye** veya **Ekmel** metinlerini "kırâ'at"[2] etmek yerine haftanın belirli saatleri içerisinde akâid, kelâm ve fıkıh öğrenecekti. Bu programla Musa Kâzım Efendi'nin yukarıda şikâyet ettiği problemlerin bir çoğuna çözüm getirilmiş olması, programın hazırlanmasında onun da müdahalesinin bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Meselâ **Kur'ân-ı Kerîm**'in ders esnasında tefsirsiz olarak doğrudan tercüme edilerek öğretilmesi planlanmış; bunun için de altıncı sınıfa kadar iki saati gramer geriye kalan üç saati de muhtemelen metin okumaya ayrılmak suretiyle haftada beşer saat Arapça dersi konulmuştur. Yine bununla bağlantılı olarak da Türkçe derslerine oldukça fazla ders saati ayrılmıştır. Ayrıca Musa Kâzım Efendi'nin arzuladığı gibi müfredata Batı dilleri ve hadis derslerinin de eklenmiş olduğu görülmektedir. Dil derslerine din derslerinden daha fazla süre ayrılmış olması programda dikkati çeken hususlardan biridir. Bunda Şevketî Efendi'nin yabancı dil tutkusunun da payı olduğu muhakkaktır. Orta kısım programının belki de en dikkat çekici yönü, ders sayısı ve ders saati itibarıyla dünyevî konularla ilgili derslerin oldukça fazla bir ağırlığa sahip olmasıdır. Öyle ki içlerinde riyâzî ilimlerin yanısıra bugünkü karşılıklarıyla makine,

---

Berlin-Lichterfelde West adlı bir lisan enstitüsünde lisan eğitimi, ardından da Grayfesvald, Berlin ve Münih Üniversitelerinde felsefe eğitimi görmüştür. 1909'da İstanbul'a dönüşünden sonra Meşîhat dairesinde, Darülfünûn'da, Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'de ve Süleymâniye medresesinde görev yapmıştır. Müderrislik silkinde hareket-i altmışlı derecesine sahip olan Şevketî Efendi'nin Arapça ve Farsça'nın yanısıra Fransızca, İngilizce ve Almanca dillerine de hakim olduğu söylenmektedir (Albayrak 1998:192-194).

[1] Diğerleri için Bkz. Alimcan İdrîsî (1326); Mustafa Safvet (1326); Şerafeddin (1327); Mehmed Ubeydullâh (1328); Halim Sabit (1329b).

[2] Ocak (1998b:113)'ın da işaret ettiği üzere klâsik medrese eğitiminde sadece belli metinleri yüzüne okuma sözkonusuydu.

sağlık, psikoloji, ziraat, jimnastik, jeoloji, sanayi, botanik ve güzel sanatlar gibi konuların da yer aldığı yirmi dokuz din dışı konuyla ilgili derse karşılık sadece dokuz adet meslekî derse yer verilmiştir. Şevketî Efendi'nin ve onun lâyihasını kabul etmiş olması sebebiyle dolaylı olarak Musa Kâzım Efendi'nin bu müfredatla sadece medreseyi modernleştirmekle kalmayıp mekteplerle de rekabet etmek istedikleri anlaşılmaktadır.

Şevketî Efendi "âliye" kısmını da kendi arasında Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi, Fıkıh Şubesi, Hikmet Şubesi ve Lisan Şubesi olmak üzere dört şubeye (fakülteye) ayırmaktadır. Bu şubelerin herbiri de kendi içlerinde kısımlara (bölüm veya kürsüler) ayrılmaktadır. Ulûm-ı Şer'iyye Şubesinin bünyesinde tefsîr, hadîs, kelâm ve ahlâk-ı İslâm kısımları; Fıkıh Şubesinde Fıkıh ve Hukuk kısımları; Hikmet Şubesine bağlı olarak Felsefe, Riyaziyyât;Tarih, Tabi'iyyât ve Coğrafya kısımları, Lisan Şubesinde de Arâbî, Türkî, Fârisî ve Sâir Elsine-i Mühimme kısımları yer almaktadır. Bu taksimattaki en ilgi çekici husus felsefe, coğrafya, tarih ve filoloji konuları için ayrı birer kısım tahsîs edilmiş olmasıdır. Âliye kısmının müfredâtında orta kısımda okutulan din derslerinin mufassallarının okutulması plânlanmakla birlikte, dinler tarihi, din felsefesi, tasavvuf tarihi, pedagoji ve özellikle de tarih felsefesi (hikmet-i tarih) gibi derslere de programda yer verilmiş olması dikkate değer bir diğer husustur (Şevketî 1329: 8-18). Şevketî Efendi'nin yüksek kısım programıyla da sadece ilâhiyat eğitimi ile sınırlı bir medrese değil, bir beşerî ilimler yüksek okulu kurmak suretiyle Dârülfünûn ile rekâbet etmek, hatta onu geride bırakmak istediği açıkça ortaya çıkmaktadır.

Ancak, Evkaf Nâzırı Hayri Bey'in Meclis-i Mebûsan'da sarfettiği bazı sözlerden Musa Kâzım Efendi tarafından oldukça beğenilerek hükümete sunulan bu programın maliyetinin fazla bulunarak kabul edilmediği anlaşılmaktadır[1]. Nitekim,

[1] Hayri Bey aynı kabinede görev aldığı Musa Kâzım Efendi'yi meselenin mali boyutunu düşünmediği için üstü kapalı olarak şu sözlerle eleştirmiştir: "Ben Islâh-ı medârisi arzu ederim fakat süslü süslü söz söylemekle ıslâh-ı medâris mümkün değildir. Bir şeyin ıslâhı paraya taalluk eder. Para olmayınca program yapmakla, komisyon yapmakla medâris ıslâh edilmez. Laf ile medâris ıslâh edilmez" (MMZC 24 Kânûn-ı Sânî 1326: D.1.İç.S.3.C.2.570). Programa aynı eleştiriyi dört gün önce İttihat ve Terakkî'ye yakınlığı ile bilinen **Hikmet** gazetesinin de yöneltmiş olması dikkat çekicidir. Muhtemelen, bu gazetenin başyazarı Filibeli Ahmed Hilmi'nin kaleminden çıkmış olan imzasız bir

Musa Kâzım Efendi'nin kendisi de Kerimof (1913: 365)'a "Çok paraya ihtiyaç vardı, o gün için o kadar parayı ayırmak elimizden gelmedi" sözleriyle meselenin mâlî yönünü dikkate almadığını üzüntüyle itiraf etmiştir. Bu durumda Musa Kâzım Efendi, kendisine sunulan diğer lâyihalardan da yaralanarak müsteşarıyla birlikte muhtemelen daha mütevâzi bir program yapmış ve buna göre öncelikle İstanbul'un yirmi medresesini ıslah etmeyi planlayan bir kanun lâyihası hazırlayarak Meclîs-i Mebûsan'a sunmuştur (Kerimof 1913:365).

Arşiv kayıtları Musa Kâzım Efendi'nin gerçekten de böyle bir lâyihayı hazırladığını ve bu lâyihanın kabîne toplantısında görüşülerek mebûsana sevkedildiğini teyid etmektedir (BOA,MV, 148/69 (30 Muharrem 1329=1 Şubat 1911). Ancak meclis zabıtlarından bu lâyihanın parlamentonun gündemine resmen hiç bir zaman gelmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Musa Kâzım Efendi'nin kendisi de malûm mülâkatın yapıldığı 1913 Şubatında lâyihasının, kapalı olan Meclis-i Mebûsan'da hâlâ beklediğinden bahsetmektedir (Kerimof 1913:365).

Musa Kâzım Efendi 1 Şubat 1911'de Meclis-i Mebusan'a sevkedildiği anlaşılan bu kanun tasarısının hangi sebeple meclisin gündemine gelmediği hakkında Kerimof'a bilgi vermemiştir. Ancak, 1911 yılının dahilî siyâsî atmosferini göz önünde bulundurduğumuzda bunun sebeplerini tahmin etmek pek zor olmayacaktır. Musa Kâzım Efendi lâyihasını İttihat ve Terakkî iktidarının yoğun bir muhalefete maruz kaldığı bir parlamentoya sunmak talihsizliğini yaşamıştır. Meclis zabıtlarından lâyihanın müzâkereye açılmadan dolaylı yoldan muhalif mebusların eleştirilerine hedef olduğu anlaşılmaktadır. Meclis-i Mebûsan'ın 6 Şubat 1911 tarihindeki oturumunda Ahâlî Fırkasının Konya mebûsu Zeynelabidin Efendi, İttihat ve Terakkî Fırkası'nın medreselileri medresede okutmamak için tedbirler aldığı yolunda kendisine şikâyet mektupları geldiğinden bahsederek hiçbir münasebeti yokken medrese ıslâhâtı konusunu tartışmaya açmıştır. Bu suçlamaya karşı, Sinop mebûsu Hasan Fehmi Efendi, İttihat ve Terakkî hakkında ileri sürülen bu türden suçlamaların

---

yazıda Musa Kâzım Efendi'nin ıslâh-ı medâris konusundaki çalışmaları meselenin sadece tedrîs kısmının ele alınarak malî boyutunun ihmâl edildiği gerekçesiyle Filibeli Ahmed Hilmi tarafından yayımlanan bu gazete tarafından eksik bulunarak eleştirilmiştir (**Hikmet** I, 40: 3, 20 Kânûn-ı Sânî 1326).

haksızlık olduğunu; sadece Cemiyet'in değil bütün mebusların en büyük emelinin tarih-i İslâm'a ve âlem-i İslâmiyyete tarih boyunca hizmet eden medreselerin teâlî ve terakkîsi olduğunu ileri sürerek yapılmakta olan ıslâhat faaliyetlerini savunmuştur. Bunun arkasından Zeynelabidin Efendi en sert karşılığı Urfa mebusu Saffet Efendi'den almıştır. Aynı zamanda bir tarikat şeyhi olan bu mebus, İttihat ve Terakki'nin bu ıslâhâttaki amacının Râzîler ve Gazâlîler derecesinde âlimler yetiştirmek olduğunu; Meşîhatin fetvâsıyla âlem-i İslâmiyyetin terakkîsine çalışan bir cemiyeti medreselerin tahribine çalışıyor diye ithâm etmenin âlem-i İslâmiyyet'e harşı bir ihanet olduğunu söylemiştir. (MMZC 24 Kânûn-ı Sânî 1326: D.1,İç.S.3,C.2, 567-573).

Mecliste cereyan eden bu tartışmaların ardından Hüseyin Câhid de **Tanin**'deki köşesinde bir taraftan Zeynelabidin Efendi'ye ağır bir dille saldırırken, aynı zamanda da medrese ıslâhatı çalışmalarını yürütmekte olanları ıslâhât konusunda ihtiyatlı olunması konusunda uyararak başarısızlıkla sonuçlanması muhtemel olan çok geniş kapsamlı bir ıslâhata girişmek yerine hiçbir dedikoduya mahal vermemek üzere öncelikle mükemmel bir örnek medrese kurulması tavsiyesinde bulundu[1].

Musa Kâzım Efendi'nin hazırladığı bu kanun teklifinin iktidar-muhalefet çekişmelerine kurban gittiği anlaşılmaktadır. Bir süre sonra kendisi de bu siyâsî çekişmelerin kurbanı olarak masonluk meselesi sebebiyle 31 Aralık 1911'de istifa etmek durumunda kalmış ve fazlaca yıprandığı için yine İttihatçılar tarafından kurulan yeni kabinede kendisine yer verilmemiştir. Dolayısıyla, şeyhülislâm iken sunduğu bir lâyihanın, bu makamdan indikten sonra meclisten geçmesi için çaba sarf etmediği tahmin olunabilir. Zaten kısa bir süre sonra da İttihatçılar Halâskâr Zâbitan darbesiyle iktidardan uzaklaştırılarak yerine Ahmed Muhtar Paşa'nın başkanlığında büyük kabine kurulmuş ve Meclis-i Mebusân bu kabînenin çabalarıyla 5 Ağustos

[1] " Âlem-i İslâmın en mükemmel medresesi olmak üzere, bu binâ-yı âlî Dârü'l-hilâfe'nin en iyi yerinde nazar-ı iftihâra çarpmalı. Medâris-i mevcûdeden imtihân ile en muktedir talebe-i ulûm tefrîk edilmeli ve burada okunan dersleri herkes gözüyle görmeli. İşte ancak meydanda böyle bir numûne oldukdan ve ıslâh-ı medârisden maksûd ne olduğu herkesce gözle görüldükden sonra mevcûd medreseleri bu numûneye tevfîkan tecdîd ve ıslâha başlamalı (Hüseyin Câhid 1326).

1912'de feshedildiği için Musa Kâzım Efendi'nin lâyihasının görüşülmesine imkân kalmamıştır.

2. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nde Yaptığı Reformlar

Musa Kâzım Efendi'nin medrese ıslâhâtı konusundaki fikirlerini tam olarak uygulamaya koyabilmesi ancak, İttihat ve Terakkî'nin muhalefetsiz tam iktidarı dönemindeki ikinci meşihatinde mümkün olabilmiştir. Ancak, Tanzimattan beri tartışılan bu ıslahatı gerçekleştirme ayrıcalığını da kendisinden önce meşîhate getirilen bir başka şeyhülislâmla, selefi Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi ile paylaşmak durumunda kalmıştır. Bu yüzden onun yapmış olduğu medrese ıslâhatının farklı yönlerini tespit edebilmek için önce Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin ıslâhâtını ele almak gerekmektedir:

16 Mart 1914'te şeyhülislâmlığa getirilen Hayri Efendi 1 Ekim 1914 tarihli "Islâh-ı Medâris Nizâmnâmesi"[1] ile Medresetü'l-Kuzât, Medresetü'l-Eimme ve Medresetü'l-Vâizîn gibi ihtisas medreseleri dışında İstanbul'daki kullanılabilir durumda olan bütün medreseleri Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi adı altında birleştirerek medrese ıslâhatı yolundaki en önemli adımı atmıştır. 1914 nizamnâmesine göre, yeni medrese tâli kısm-ı evvel, tâli kısm-ı sânî ve âlî olmak üzere üç kısma ayrılarak, öğretim süresi her kısmın tahsîl süresi dörder yıl olmak üzere, toplam on iki yıl olarak belirlenmiştir. Ayrıca kısm-ı âlînin üzerinde, uzman yetiştirmek üzere "Medresetü'l-mütehassısîn" adıyla iki yıllık eğitim verecek bir özel kısım teşkil edilmiştir.

Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin İstanbul'un muhtelif semtlerindeki medreselerin birleşiminden teşekkül etmiş olması ayrıntılı bir idârî örgütlenmeyi zorunlu kılmıştır. Sisteme bağlı olan her medresenin başına birer umum müdür, sınıf ve şubelerin her birine de birer müdür atanarak bunların tamamı hiyerarşik olarak

---

[1] **Cerîde-i İlmiyye** (27 Eylül 1330. Nüsha-i Fevkalâde: 249-252); **İlmiye Sâlnâmesi** (1334:657-660); Kütükoğlu (1978: 3-4,12); Atay (1983: 261-263).

Meşîhat dairesi Ders Vekâletine bağlanmıştır. Ayrıca Medresenin idarî ve ders teftişinin de müderrisler arasından meşîhatçe belirlenecek ve padişâh irâdesiyle atanacak dört kişilik bir teftiş heyeti yapması öngörülmüştür.

Ancak, medresede görev alacak müderrislerin özlük haklarına bu kadar ayrıntılı olarak yer verilmemiştir. Nizamnâmeye göre sisteme dahil edilen medreselerin bütün müderrisleri, yeni görevlerini hâl-i hâzırdaki maaşlarıyla sürdürecekler, bu durumu kabul etmeyenlerin görevlerine son verilerek maaşları diğer müderrislerin maaşlarına eklenecekti. Müderrislik tahsîsâtı olmayan muallimlere de ders saati karşılığı münâsip bir ücret ödenecekti.

Hayri Efendi'nin nizâmnâmesinde Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin kayıt kabul şartları ile mezuniyet hakları da şu şekilde belirlenmişti: Medreseye en az altı yıllık bir ibtidâî tahsil görenler kabul edilecek, medresenin tâliye kısımlarını bitirenlere şehâdetnâme, âliye kısmını bitirenlere icâzetnâme verilecek, ayrıca 13. maddeye göre "icâzetnâme alanlar müderrislik ünvânını ihrâz ederek İstanbul rü'ûs-ı hümâyûnuna nâil" olacaklardı (**İlmiye Sâlnâmesi** 1334:657-660; Kütükoğlu 1978: 3-4,12; Atay 1983: 261-263).

Hayri Efendi döneminde ilki nizâmnâme ile birlikte 1 Ekim 1914'te, ikincisi de Haziran 1915'te yürürlüğe konulan iki adet ders programı hazırlanmıştır[1]. Musa Kâzım Efendi'nin üzerinde tadilât yaptığı ikinci senenin programı olduğundan burada ikinci programdan bahsetmek durumundayız. Bu programla ilgili olarak dikkati çeken ilk husus, Şevketî Efendi tarafından 1911 yılında Musa Kâzım

[1] 10 Zilka'de 1332=1 Ekim 1914 tarihli nizâmnâme ile birlikte **Cerîde-i İlmiyye** (27 Eylül 1330, Nüsha-i Fevkalâde: 249-252)'de yayımlanmış olan ilk program bir süre okutulduktan sonra sene sonu imtihanlarının gösterdiği neticeye göre otuz sekiz kişilik bir heyet tarafından değiştirilerek ikinci bir program hazırlanmıştır. Bu ikinci program **Cerîde-i İlmiyye** (Şab'ân 1333, II, 14: 88-91) de yayımlanmış olup içerisinde ilk programda yer almayan Medresetü'l Mütehassısîn'in programı da yer almaktadır. Bu tadil edilmiş programın 1916'da basılan **İlmiyye Sâlnâmesi** (1334: 664-667)'nde 1914 nizâmnâmesi ile birlikte yayımlanmış olması onun ilk ve tek program olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Dolayısıyla programla ilgili olarak sadece yukarıda zikredilen kaynaklardan birinin kullanılması hataya yol açmaktadır. Atay (1983: 263-267) da bu iki program kronolojik olarak yer değiştirmiş, Sarıkaya (1997: 147-154) ise, ikinci programın farkına varmayarak Hayri Efendi dönemindeki Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin tâliye kısmının ders programı olarak sadece ilk programı vermiştir. Bu programlar kronolojik olarak doğru bir biçimde Kütükoğlu (1978: 5-11)'nun çalışmasında yer almaktadır.

Efendi'ye sunulmuş olan programla benzer taraflarının oldukça fazla oluşudur. Atay (1983:139)'ın da belirttiği üzere Hayri Efendi'nin ıslâhatında Şevketî Efendi'nin tasarısından çokça faydalanıldığı anlaşılmaktadır.

Medreselileri mektepliler karşısında ilmen ve mevki'en daha geri ve hakîr bırakmak istemediğini söyleyen Hayri Efendi medresenin programını mekteplilerinkine fazlaca benzetmişti (Muallim Cevdet 1978:43). Öyle ki, sekiz yıllık tâliye kısmının programının neredeyse üçte ikisi içlerinde müsellesât (trigonometri), ma'âdin ve tabakât (jeoloji), mekanik, hayvanât (zooloji), nebatât (botanik), iktisat ve maliye, ilm-i terbiye (pedagoji), ilm-i ruh (psikoloji), resim gibi bazıları rüştiye ve idâdîlerde bile okutulmayan derslere ayrılmıştı. Oldukça yüklü olan bu programda, İngilizce, Fransızca, Rusça ve Almanca dilleri seçmeli olarak haftada ikişer saat olmak üzere bütün sınıflarda yer almıştır. Âlîye kısmında ise meslekî dersler ağırlıkta olup genel bilgi dersleri ile Batı dillerine yer verilmemiştir. 1915-1916 öğretim yılında faaliyete geçen Medresetü'l-Mütehassısîn ise Tefsir ve Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ve Felsefe şubeleri olmak üzere üç şubeden oluşmuştur. Bu medresede Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe şubesinin müfredatında yer alan ilm-i ictimâ (sosyoloji) dışında dini konular haricinde derslere yer verilmemiştir (**Cerîde-i İlmiyye** Şab'ân 1333, II, 14: 88-91;**İlmiyye Sâlnâmesi** 1334:664-668; Kütükoğlu 1978:8-11; Atay 1983: 263-264;266).

Programı gördükten sonra bizzat Hayri Efendi'ye müfredattan duyduğu endişeleri belirten Muallim Cevdet (1978:43-46,64)'e göre mekteplerin hasta durumda olan programları medreseye de tatbik edilerek bu müessenin bir çok bakımdan mekteplerden üstün olan meziyetleri ortadan kaldırılmıştı. Bu kadar çok ve hazmedilmesi mümkün olmayan derslerle medreseleri yükseltmek mümkün değildi. Medreseler için ölçü mekteplerden ziyade din adamı yetiştirmek endişesi ve bu endişeyi asrın ilim ve usulleriyle elde etme fikri olmalıydı. Hayri Efendi'ye kendi tekliflerini de sunan Cevdet Bey programın değiştirilmesi için yapmış olduğu girişimde başarılı olamamış; program olduğu gibi yayımlanmıştı.

8 Mayıs 1916'da ikinci defa Meşîhat'e getirilen Musa Kâzım Efendi ise, hazırlamış olduğu 2 Nisan 1333 =2 Nisan 1917 tarihli "Medârîs-i İlmiye Hakkında Kânûn"[1] ve 4 Teşrîn-i Evvel 1333 =4 Ekim 1917 tarihli "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesiyle Taşra Medârisi Hakkındaki Nizâmnâme"[2] ile bu defa taşra medreselerini de kapsayan daha geniş ve ayrıntılı bir ıslâhâta girişmiştir.

Musa Kâzım Efendi'nin medrese reformunda Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi yeniden bir derecelendirmeye tabi tutularak Hayri Efendi'nin sistemindeki Kısm-ı evvel, Kısm-ı sânî, Kısm-ı Âlî ve Medresetü'l-Mütehassısîn isimleri lağvedilmiş; yerlerine rüştiye derecesi için İbtidâ-i Hâric, idâdî derecesi için İbtidâ-i Dâhil, yüksek okul derecesi için Sahn ve ihtisas (lisans üstü) için Süleymâniye gibi isimler getirilerek klâsik medrese geleneği ismen de olsa ihya edilmiştir. Ayrıca derecât-ı selâsenin (hariç, dahil ve sahn) öğretim süreleri dört yıldan üç yıla indirilirken Süleymâniye Medresesi'ndeki ihtisas süresi iki yıldan üç yıla çıkarmıştır. İhtisâs medresesindeki mevcut Tefsir ve Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Hikmet şubelerine bir de Edebiyat şubesi eklenmek suretiyle şube sayısı dörde çıkarılmıştır.

Ayrıca, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin yukarıda bahsedilen idâre ve teftiş sistemi aynen korunmuş; buna ek olarak medresenin yönetiminde "Meclis-i Mesâlîh-i Talebe" adında seçimle belirlenmiş bir meclise de yetki verilmek suretiyle müderrislerin de yönetime katılmaları sağlanmıştır. Müderrisler tarafından belirlenen bu meclisin medresenin ıslâhı ve gelişmesi için düşünceler, projeler üretmek, ders programlarında tadilât yapmak, medresenin yönetimine dair hususları mütalaa etmek, müderrisleri tayin ve azletme gibi görev ve yetkileri bulunuyordu. Bu meclisin dışında Medrese-i Süleymâniye'nin bütün müderrislerinden müteşekkil ayrı bir meclisi vardı ki bu meclis yukarıda sayılan görevlere ek olarak medrese kütüphânesini düzenlemek, talebenin kütüphaneden azamî derecede istifâde etmesini sağlamak ve ilmî eser yazanlara takdir olunacak ödülleri belirlemekle sorumluydu.

---

[1] (**Takvîm-i Vekâyi** 22 Nisan 1333, 2861; **Cerîde-i İlmiye** Cemâziye'l-evvel 1335, III, 31: 877-880; Atay 1983: 285-286)

[2] (**Takvîm-i Vekâyi** 19 Teşrîn-i evvel 1333,3034; **Cerîde-i İlmiye** Zilhicce 1335, III, 33: 936-943; Atay 1983: 287-292)

Hayri Efendi'nin nizâmnâmesinden farklı olarak, Musa Kâzım Efendi'nin nizamnâmesinde Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nde görev alacak müderrislerin vasıfları ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Buna göre medresenin Hariç, Dâhil ve Sahn derecelerinde ders verebilmek için ya dersiâm olmak veya mekâtib-i âlîye mezunu ve ders vereceği konuda uzman bulunmak şarttı. Süleymâniye için bunlara ek olarak "kemâlât-ı ilmiyyesiyle mütemeyyiz" olma şartı da getirilmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere medreseye alınacak müderrislerin belirlenmesi Meclîs-i Mesâlîh-i Talebe'ye bırakılmıştır.

Musa Kâzım Efendi'nin ıslâhâtında ayrıntılı olarak ele alınan meselelelerden biri de müderris ve talebelerin geçim şartları ile ilgili düzenlemelerdir. 2 Nisan 1917 tarihli "Medâris-i İlmiyye Hakkında Kânûn"a göre eğer başka bir memuriyetten maaşları yoksa Süleymâniye müderrislerinin maaşları 2500-5000 kuruş, Sahn müderrislerinin maaşları 1500-2500 kuruş; İbtidâ-i dâhil müderrislerinin maaşları 1000-1500 kuruş, İbtidâ-i hariç müderrislerinin maaşları ise 600-1000 kuruş arası olarak belirlenmiştir. Başka bir memuriyetten maaşları olanlara ders ücreti ödenecek, bu ücretler de yukarıda zikredilen müderris maaşlarının asgarî miktarını geçemeyecekti[1]. İstanbul Rüûsu alanlara müderrislik ünvânı verilerek bir göreve getirilinceye kadar kendilerine 400 kuruş dersiâmlık maaşı bağlanmıştır. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi talebesinin yemeği Hazîne-i Evkaf, giyeceği de Maliye tarafından karşılanacak, ayrıca Medrese-i Süleymâniye talebesine maliyeden aylık yüzellişer kuruş verilecektir. Bütün bu masrafları karşılamak üzere ilk defa maliyeden yardım alınarak 1333=1917 yılı ilmiye bütçesine bir milyon dört yüz bin kuruş ilave yapılmıştır.

Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin kayıt kabul şartları ve mezunlarının mezuniyet sonrası hakları da yine ayrıntılı olarak ele alınan hususlardan biriydi. Buna göre medresenin herhangi bir kısmına girebilmek için bulaşıcı hastalığı olmamak ve cinayet veya diğer ağır suçlardan sabıkalı olmamak gerekiyordu. İbtidâ-i Hariç birinci sınıfına yaşları on üç ile on sekiz arasındaki mekteb-i iptidâiyye

[1] Kıyaslama yapmak açısından bu sıralarda Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlık maaşının 20.000 kuruş olduğunu belirtmek gerekir (ŞSA, 520/6).

mezunları ile Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin hazırlık sınıfı olarak ihdas edilen ihzâriye sınıfından mezun olanlar kabul edilecek; kontenjan açığı kaldığı taktirde yine belirtilen yaş sınırları dahilindekilerin katılabileceği ihzariye sınıfının derslerinden yapılacak olan imtihanda başarılı olanlar da medreseye kabul edilebilecekti. Ayrıca, dışarıdan "derecât-ı selâse"nin herhangi bir sınıfına girmek isteyenler, önceki sınıflarda okutulan derslerden yapılacak olan imtihanda başarılı oldukları taktirde kabul edileceklerdi.Yine ihtisas eğitimine giriş şartları da değiştirilmiş; Medrese-i Süleymâniye'ye âlî derece ile mezun olan Sahn mezunlarının imtihanla kabul edilmeleri öngörülmüştür.

Medrese-i Süleymâniye mezunlarına icâzetnâme, bu medreseye dinleyici sıfatıyla devam edenlere vesîka, derecât-ı selâse mezunlarına da ehliyetnâme verilecekti. Medrese-i Süleymâniye'den mezun olabilmek için talebenin son sınıf imtihanlarını verdikten sonra mensup olduğu şubenin müderrisleri tarafından belirlenecek bir konu hakkında bir risâle kaleme alması ve bu risâlenin yine şube müderrisleri tarafından kabul edilmesi gerekiyordu. Bununla, modern üniversitelerdeki mezuniyet tezi uygulaması ilk defa medreseye de getiriliyordu.

1917 medrese ıslâhâtında Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi mezununlarının hangi haklara sahip olacakları ve ne gibi görevlere atanabileceklerinin ilk defa olarak ayrıntılı bir biçimde ele alınmış olması dikkat çekici noktalardan birisidir. Aslında Musa Kâzım Efendi'nin ıslâhâta bu noktadan başlamış olduğu söylenebilir. Musa Kâzım'ın 1916'da göreve geldiğinde medrese ıslâhâtıyla ilgili ilk icraatı 20 Ağustos 1332=2 Eylül 1916 tarihli üç maddelik bir nizamnâmeyle Hayri Efendi'nin nizamnâmesinin 13. maddesindeki "icâzetnâme alanlar müderrislik ünvânını ihrâz ederek İstanbul rü'ûs-ı hümâyûnuna nâil olacakları"na dair hükmün yer aldığı fikrayı lağvetmek olmuştur (BOA, MV, 244/80 2 Zilka'de 1334=10 Eylül 1916); **Takvîm-i Vekâyi**, 22 Ağustos 1332, 2636; **Cerîde-i İlmiyye** Şa'bân 1334, III, 26: 633).

Ayrıca bu medresenin mezunlarının Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi ve Sahn düzeyindeki taşra medreselerinin idareciliklerine, müftülüklere, umûmi

mekteplerin din dersleri ve Arapça muallimliklerine, fetvâhâne müsevvidliklerine, sefâret ve alay imamlıklarına atanabilecekleri belirtilmiştir. Sahn, İbtidâ-i dâhil ve İbtidâ-i hâriç derecelerinden mezun olanların da eğitim düzeylerine uygun görevlere atanabilmelerine imkân tanınmıştır.

1917 medrese reformunun şüphesiz en önemli tarafı taşra medreselerinin de Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi sistemine dahil edilerek reform kapsamına alınmış olmasıdır. Aslında taşra medreselerinin ıslâhı ilk olarak 1910 yılında çıkarılan taşra medreseleri nizamnâmesi ile ayrıntılı olarak ele alınmış[1]; ancak bundan da 1910 medrese reformu girişiminde olduğu gibi bir sonuç elde edilememişti. Daha sonra, Hayri Efendi'nin nizamnâmesinin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda taşra medreselerinin de Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne benzer şekilde ıslâh edilmesi temennisinde bulunulmuştur (**İlmiye Sâlnâmesi** 1334:657). Bu temenni kısmen gerçekleştirilerek Karahisâr-ı Sâhib medreseleri örneğinde görüldüğü gibi Anadolu'nun birkaç vilâyetinde adı geçen medresenin taliye kısmına denk medreseler oluşturularak 1916 yılında faaliyete geçirilmiştir (Yazıcı 1994b:539).

Musa Kâzım Efendi'nin hazırlamış olduğu 2 Nisân 1917 tarihli Kanun'la önce Memâlîk-i Osmaniyye sınırları dâhilindeki bütün medreseler meşîhâte bağlanarak merkezî sisteme dahil edilmiş ve yeni medrese açma hakkının da sadece meşîhate ait olduğu belirtilmiştir. Ardından da 4 Ekim 1917 tarihli nizamnâmede yer alan üç madde ile taşra medreselerinde yapılacak olan reformların yasal zemini hazırlanmıştır. Bu maddelerden anlaşıldığına göre, taşradaki medreseler de Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin derecât-ı selâse sistemine göre organize edilecekti. Bunun için de reformun uygulanacağı bölgelerin belde müftüsünün riyaseti altında, medrese müdürü, evkaf memuru ve müderrislerden oluşacak bir "Encümen-i İlmî" teşkil olunarak ıslâhat için gerekli çalışmalar yerinde yapılacaktı.

---

[1] Bkz. Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi'ne Zeyl Olarak Tanzim Olunan Taşra Medarisi Nizâmnâmesi (1326).

Musa Kâzım Efendi'nin çıkarmış olduğu nizâmnâmede ders programı yer almamış; sadece Süleymâniye ile derecât-ı selâsede okutulacak olan derslerin listeleri verilmiştir (**Cerîde-i İlmiyye** Zilhicce 1335, III, 33:940-942; Kütükoğlu 1978:12-13; Atay 1983: 289-291). Derslerin okutulacakları sınıfları ve ders saatlerini gösteren program ise daha sonra ayrıntılı olarak yayımlanmıştır (**Cerîde-i İlmiyye** Zilka'de 1336 III, 37:119-122).

Bu programın Hayri Efendi'nin programından tamamen farklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zaten, yukarıda da işaret edildiği üzere Hayri Efendi'nin programı Musa Kâzım Efendi'nin evvelce kabul ettiği Şevketî'nin programından büyük ölçüde esinlenilerek hazırlanmıştı. Bu yüzden, programda geniş bir tadilat yapmağa gerek görülmemiş olmalıdır. Bununla birlikte Musa Kâzım Efendi'nin döneminde, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin programının daha gerçekçi ve uygulanabilir bir hâle getirildiğini belirtmek gerekir. Hayri Efendi'nin tâliye kısmı programında yer alan müsellesât (trigonometri), ma'âdin ve tabakât (jeoloji), mekanik, hayvanât (zooloji), nebatât (botanik), iktisat ve maliye, ilm-i terbiye(pedagoji), ilm-i ruh(psikoloji), resim gibi dersler kaldırılarak yerlerine tarîh-i tabiî (tabiat tarihi), ilm-i içtimâi (sosyoloji) ve malûmat-ı hukûkiyye dersleri konulmuştur. Programın genel bilgi dersleri yönünden bu derece hafifletilmesinde medreseyi mekteplere benzetmekle suçlanan Hayri Efendi'nin aldığı eleştiriler kadar, bu konuları öğretecek muallimlerin bulunmayışı da önemli rol oynamış olmalıdır.

Musa Kâzım Efendi'nin programındaki meslekî derslerle ilgili dikkati çeken birkaç hususu belirtmek gerekir. Bunlardan biri Arapça müfredatının Musa Kâzım Efendi'nin 1909 yılındaki Şehzâdebaşı konferansında Arapça öğretimi konusunda ileri sürdüğü görüşlere uygun olarak şekillendirilmiş olmasıdır. Buna göre talebe iki yıllık ihzârî sınıf da dahil olmak üzere on bir yıllık öğrenimi boyunca ortalama olarak haftada dört saat Arapça dersi görecektir. Müfredatta, ihzârî sınıftan itibaren aşağıdan yukarıya doğru Lügat, Sarf, Nahiv, Lügat ve İştikâk-ı Arabî, Edebiyyât-ı Arabî konularının herbirine ayrı ders saatleri tahsis edilmiştir. Bununla Musa Kâzım Efendi'nin de ısrarla üzerinde durmuş olduğu Arapça'nın lügat (kelime bilgisi) ve edebiyatıyla birlikte öğretilmesinin amaçlandığı açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu

konuyla bağlantılı olarak Süleymâniye Medresesi'nde üç adet Arap Edebiyatı kürsüsünün kurulmuş olduğunu belirtmek gerekir. Bununla da medresenin ihtiyacı olan Arap dili ve edebiyatında uzmanlaşmış müderrislerin yetiştirilmesi hedeflenmiş olmalıdır.

Derecât-ı Selâse kısımlarının programında dikkati çeken bir diğer husus da tefsîr dersine haftada ikişer saat gibi az bir süre ile sadece Sahn aşamasında yer verilmiş olmasıdır. Tefsîr konusuna Süleymâniye medresesinde ayrı bir şube (bölüm) tahsîs edilmiş olmakla birlikte, bu medresenin imtihanla talebe kabul eden bir ihtisas medresesi olduğu göz önüne alınacak olursa, talebenin büyük bir kısmı yeterince tefsîr dersi okumadan mezun olacaktır. Bu uygulamada da yine, **Kur'ân**'ın sağlam edebiyat ve Arapça bilgisiyle doğrudan anlaşılması gerektiğini savunan Musa Kâzım Efendi'nin görüşlerinin izlerini bulmak mümkündür.

Son olarak, medresenin öğretim kadrosunun niteliğinden de bahsetmek gerekir. Bununla ilgili olarak ilk göze çarpan husus, kadronun özenle seçilmiş şahıslardan müteşekkil oluşudur. Meselâ, Medrese-i Süleymâniye'deki hikmet-i İlâhiyye dersini Şeyhülislâmın bizzat kendisi (ŞSA, 520/6), mantık dersini Elmalılı Hamdi (Yazır) Efendi, ilm-i nefs dersini yukarıda sıkça bahsi geçen Şevketî Efendi, tarih-i edyân dersini Şemseddin (Günaltay) Bey, felsefe-i umûmiyye dersini Ferid (Kam)Bey ve Felsefe-i İslâmiyye tarihini de İzmirli İsmail Hakkı Bey vermiştir. Sahn derecesinin öğretim kadrosunda da yine tanıdık isimler göze çarpmaktadır. Bunlar arasında, ayaklı kütüphâne olarak anılan İsmail Saib (Sencer) Efendi (Usûl-i Fıkıh), Mehmed Âkif (Ersoy) Bey (Türk Edebiyatı), Fuad Hulûsî (Demirelli) Bey (İlm-i İçtimaî), Ağaoğlu Ahmed Bey (Rusça) ve Cenab Şahabeddin Bey (Fransızca) gibi dönemin önemli edip şair, hukukçu ve ulemâsını saymak mümkündür (**Cerîde-i İlmiyye** Zilhicce 1335, III, 33: 959-961; Atay 1983: 294-295).

Musa Kâzım Efendi'nin gerçekleştirmiş olduğu medrese reformunun farklı yönlerini şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin sınıflandırılmasında Hariç, Dahil, Sahn ve Süleymaniye gibi geleneksel isimlere geri dönülmüştür. Bunun bir reform sayılamayacağı ve sadece geçmişe bir özenti olduğunu belirtilmektedir (Atay 1983: 287). Bunun bir reform sayılamayacağı düşüncesine katılmakla birlikte, bu tadilatı geçmişe özenti olarak vasıflandırmak yerine, ölçülü modernleşmeyi savunan Musa Kâzım Efendi'nin reform anlayışının pratikteki bir yansıması olarak değerlendirmenin daha uygun olacacağı kanaatindeyiz. Ayrıca medrese derecelerinin isimlendirmesi konusundaki bu iki farklı yaklaşımı her iki şeyhülislâmın meslekî kökenleri arasındaki farklılıklar ile de ilişkilendirmek mümkündür. Medreseden icâzet aldıktan sonra öğrenimine Mekteb-i Hukûk'ta devam eden ve daha sonra da başına fes giyerek yıllarca Nizamiye Mahkemelerinde yargı görevlerinde bulunan Hayri Efendi'nin geleneksel isimleri lağvetmede pek de tereddüt yaşamadığı tahmin olunabilir. Diğer taraftan gerek talebe, gerekse müderris olarak hayatının önemli bir kısmını bu geleneksel medrese hiyerarşisini tırmanmakla geçiren Musa Kâzım Efendi'nin dört yüz elli yıllık bir geleneğe sahip olan bu isimleri bir çırpıda silip atarak geçmişle bağları koparması her halde mümkün değildi.

2. Yeni medresede görev yapan müderrislere tahsis edilecek maaş ve ücretler geleneksel sisteme uygun olarak müderrislerin ilmî rütbelerine göre kesin bir biçimde belirlenmiş; bu maaşların karşılanması ve talebenin maişetinin temini için ilk defa Evkaf bütçesi dışındaki bir kaynaktan yani Maliyeden yardım alma yoluna gidilmiştir.

3. Yine, medrese talebelerinin mezuniyet sonrası hakları ve hangi sahalarda istihdam edilecekleri ayrıntılı bir biçimde belirlenmiştir.

4. İmparatorluk dahilindeki bütün medreselerin merkezi sisteme dahil edilerek reform kapsamı içersine alınmış olması da ayrıca dikkate değer bir husustur.

5. En önemlisi ders programında yapılan tadilatla medrese öğretimi asıl amacına uygun bir hâle getirilmiştir.

Sonuç olarak şu söylenebilir: II. Meşrûtiyet döneminin başından itibaren gerek İttihat ve Terakkî nezdindeki girişimleri gerekse 1910-1911 yıllarındaki ilk şeyhülislâmlığı dönemindeki çalışmalarıyla medreseleri çağın gereklerine göre reforme etmek için faaliyette bulunmuş olan Musa Kâzım Efendi İttihat ve

Terakkî'nin meseleyi ilk defa ciddi olarak ele aldığı 1914-1915 yıllarında meşihat makamında bulunmaması sebebiyle alt yapısını hazırlamış olduğu bu reformu gerçekleştirme onurunu tek başına taşımak imkânından mahrum kalmıştır. Meşîhat makamına yeniden atandığı 1916 yılında selefi Mustafa Hayri Efendi tarafından başlatılmış olan bir medrese reformu bulmuştur. Ancak, 1917 yılında çıkarılan Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi kanunnamesi onun, selefinin yapmış olduğu çalışmaların bazı kısımlarını onaylamadığı anlamına gelmektedir. Bu yüzden Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi reformunu yeni baştan ele almış ve sistemde yukarıda beş maddede özetlemeye çalıştığımız önemli değişiklikleri yapmıştır. Buna rağmen Musa Kâzım Efendi'nin çalışmaları Hayri Efendi'nin başlatmış olduğu çalışmaların gölgesinde kalmıştır. II.Meşrûtiyet dönemi medrese reformu ile ilgili araştırmalarda da genellikle Mustafa Hayri Efendi'nin Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi ön plana çıkarılmış ve Musa Kâzım Efendi'nin başında beri yapmış olduğu çalışmaların ya farkına varılmamış veya ikinci plana itilmiştir.

B. İlmiye Teşkilâtındaki Diğer Reformları

1. Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin Kuruluşu

Musa Kâzım Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlığı döneminde ilmiye teşkilâtında yapılan yeniliklerden biri de meşihat dairesi bünyesinde Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye adıyla yeni bir kurulun oluşturulmasıdır. Adının Fatımiler'in 1004 yılında Kahire'de kurmuş oldukları ilim merkezi olan "Dârü'l-Hikme" den iktibas edildiği anlaşılan bu kurul 1918 yılı başlarında Ertuğrul mebusu Mehmed Şemseddin (Günaltay) ve Urfa mebusu Şeyh Safvet (Yetkin)'in katkılarıyla teşkil edilmiştir. Hakkında "İslâm Akademisi" veya "Yüksek İslâm Şurâsı" gibi nitelendirmeler yapılan (Bkz. Albayrak 1998:11) Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'yi, 1917 yılında çıkarılan kanunla yargı yetkileri elinden alınmış olan meşihati diyanet sahasına çekmenin bir diğer adımı, diğer bir deyişle dünyevî yetkilerinden

arındırılmış bu makamın uhrevî görevlerinin yeniden tanzimi olarak da nitelendirmek mümkündür[1].

Bununla birlikte Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'nin kuruluş aşamasında gerek parlamentodaki mebuslar ve âyân üyeleri tarafından gerekse İslâmcı basından olumlu tepkiler aldığı söylenebilir. Genelde, bu kurulun 1917 yılında şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâretine bağlanmasıyla meşihatte meydana gelen boşluğu dolduracağı umulmuş ve dinin toplumsal hayattaki rolünü canlandıracağı dile getirilmiştir (Bkz. MMZC 21 Kânûn-ı Sânî 1334: D.3.İç.S.4,C. IV, 571-589; MAZC 25 Şubat 1334, D.3,İç.S.4, C.I, 455-464; **Sebilürreşâd** Ağustos1334, XV, 365:18-19; **Ceride-i Sufiye** 1334, 135:355; Yakut 2000: 228)

12 Ağustos 1918 tarihinde Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin kısa bir konuşmasıyla[2] resmî açılışı yapılan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin olumsuz tepkiler aldığı da görülmektedir. Meselâ, Musa Kâzım Efendi bu kurulun başkâtipliğine Mehmed Âkif'i atamak istediğinde muhalif ulemâ ona "Türkçü ve deli Ziyâ'nın direktifiyle farmason Musa Kâzım'ın teşkil ettiği bir dairede" görev almamasınını telkin etmişlerdir. Ancak Mehmed Âkif bu görevi kabul ederek hem Musa Kâzım Efendi'yi hem de Ziya Gökalp'i oldukça memnun etmiştir (Erişirgil 1951: 269).

Erişirgil (1951: 268)'e göre şeriyye mahkemelerinin adliye nezaretine devrinden sonra meşihat dairesi artık kadıların tayin işleri ile uğraşamayacağına göre ona Türkçe tefsirler yaptırma, fetvâları toplama ve hadisleri tercüme ettirme gibi bazı görevler kalmıştı. Erişirgil'in bu sözü şüphesiz doğru olmakla birlikte meselenin sadece görünen yüzünü aksettirmektedir. Hakâyık-ı diniyye ve mealî-i İslâmiyye'yi

---

[1] Çok daha zayıf bir ihtimâl: Şer'iyye mahkemelerini adliye nezaretine kaptırmış olmakdan dolayı huzursuzlık duyan Musa Kâzım Efendi'yi meşihatte tutabilmek için İttihatçıların bulmuş oldukları bir formül de olabilir. Ahmed Şiranî (1335: 3-4)'nin sözlerine bakılırsa İttihatçılar, Şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne devrinden sonra Musa Kâzım Efendi'yi bu makamda tutabilmek için ona, sürekli olarak birtakım vaadlerde bulunuyorlardı. Meselâ bunlardan birisi de evkafın doğrudan meşîhate bağlaması meselesiydi.

[2] Musa Kâzım Efendi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin açılışını şu sözlerle yapmıştır: "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin te'sisi iki seneden beri tasavvur olunuyordu. Bu bâbdaki kânûn ve onu müteâkîb nizâmnâme İrâde-i Seniyye'ye iktirân etti. Tilâvet olunan âyât-ı kerîme ve kırâ'at olunan ed'iye-i mübâreke ile teberrüken Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'yi küşâd ettim. Cenâb-ı Hak tevfikât-ı samedâniyyesine mazhar buyursun (**Cerîde-i İlmiyye** 1336: IV, 38: 1125).

neşr ve ta'mim ile mükellef olan"[1] Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'nin kuruluşunu aynı zamanda İttihat ve Terakkî'nin merkeziyetçi politikasının dini sahadaki bir yansıması olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. II. Meşrûtiyet döneminin sonlarına doğru devlet ve toplumun laikleştirilmesi çalışmalarına hız veren İttihat ve Terakkî yönetimi taşrada müftülerin yönetimi altında birer şubesi açılması tasarlanan bu kurul vasıtasıyla dini, merkezi sisteme bağlayarak kontrol altına almak istemiştir. Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye merkezinden taşra müftülerine gönderilen talimatlara göz atılacak olursa kurulun bu amaç doğrultusunda teşkil edilmiş olduğu kolayca anlaşılacaktır. Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'nin faaliyete geçişinden sonra bütün taşra müftülerine hitaben tamimler yayımlanarak mahallî dinî hareketlerin ve yerel basında çıkan dinî ve ilmî nitelikteki yazıların izlenerek merkeze rapor edilmesi talimatı verilmiştir (Bkz. **Cerîde-i İlmiye** 1337, IV, 41: 1203-1204).

Bununla birlikte Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'nin İttihatçıların pek de işine yaradığı söylenemez. Zira, bu kurulun teşkilinden kısa bir süre sonra yani 30 Ekim 1918'de İttihatçılar için artık perde kapanmıştır. İttihatçıların yönetimden ayrılmasından birkaç ay sonra kurulan Damad Ferid Paşa kabinesinde Şeyhülislâm olarak yer alan Mustafa Sabri Efendi bir taraftan şeriyye mahkemelerinin Adliye Nezâretine raptını sağlayan kanunu ve "Hukûk-ı Aile Kararnâmesi"ni iptal ettirerek İttihat ve Terakkî'nin laikleştirici reformlarını lağvederken diğer taraftan Dârü'l-Hikmeti'l İslâmiyye'nin, görev sahasını toplumsal hayata müdahale edecek biçimde genişletmiştir[2].

---

[1] Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin 6 Mayıs 1918 tarihli nizamnâmesine göre bu kurulun vazifeleri şunlardı: İslâm birliğinin ilmen te'yidi için ilmî hazırlıklar yapmak; Müslümanların dini terbiyesine ve İslâmî faziletlerin gelişmesine çalışmak; İslâm ahlâk ve faziletlerinin ta'mîmi için her sınıf okuyucuya uygun dinî ve tarihi içerikli risâleler, ilmihaller, mektepler ile medreselerde okutulacak din dersi ve ulûm-ı İslâmiye kitapları, İslâm tarihi ve coğrafyası ile ilgili kitaplar, İslâmî hakîkâtleri felsefe erbabına ve diğer din mensuplarına gösterecek kelâm ve felsefe kitapları; İslâm fıkhının hukuk ilmi ve sosyoloji ile münasebât ve karşılaştırılmasını sağlayacak kitaplar tertip etmek ve müdâfaalarda bulunmak (**Cerîde-i İlmiyye** Şa'bân 1336: IV, 36: 1061-1063).

[2] Meselâ Kadınların Ramazan gecelerinde şarkı söylemeleri; Mecmualardaki ahlâka mugayir kapak resimleri; Askerlerin kadınlarla dolaşmaları; Ramazanda operet oynatılması gibi olaylar Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye tarafından sıkı bir şekilde takip edilmiş, bunların önlenmesi için Dahiliye ve Harbiye Nezâretleri nezdinde girişimde bulunulmuştur (Albayrak 1998: 127-131).

2. Tekke ve Zâviyelerin Islâhı

II. Meşrûtiyet döneminde geniş bir şekilde tartışılan konulardan biri de uzun bir zamandan beri kültürel, sosyal ve ekonomik işlevlerini yitirerek asıl kuruluş amaçlarından uzaklaşmış olan tekke ve zaviyelerin ıslahı meselesi olmuştur. Bu mesele ilk defa Musa Kâzım Efendi'nin ikinci Şeyhülislâmlığı döneminde, ciddi ve etraflı bir şekilde ele alınmış ve 1918'de çıkarılan "Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi" ile tekkelerde köklü bir ıslahata gidilmiştir. Musa Kâzım Efendi'nin çıkarmış olduğu bu nizamnâmeyi incelemeden önce dönemin fikir adamlarının gözüyle tekke ve zaviyelerin içerisinde bulunduğu problemlere bir göz gezdirmek meselenin sebeplerinin anlaşılması açısından yaralı olacaktır.

İslâmcılarla Batıcılar problemin tespitinde müşterek kanaatte olmalarına karşılık, çözüm yollarında ayrılmışlardır. İslâmcılar bu müesseselerin ıslahından, Batıcılar ise lağvından yana olmuşlardır.

İslâmcı kesimin önemli isimlerinden Mehmed Şemseddin 1915'de yayımladığı **Zulmetten Nura** adlı kitabında Tekkelerin zamanında hassas ruhlar ve necî'b sîmalar yetiştirmek, toplumun irşadına hizmet etmek gibi faydalı amaçlarla kurulmuş olduğunun üzerinde durduktan sonra bu müesseselerin sonradan amaçlarından saptırılarak çığırından çıkarıldığını, Bektaşîliğin, Yeniçerilikle birlikte memleketin mahvını hazırladığını, çilehanelerin artık İsmail-i Ankaravî ve Şeyh Galip gibi aydınlık ruhlar yetiştiremediğini, ehilden ehile intikal etmesi gereken şeyhlik postunun miras olarak babadan oğula geçtiğini, kapıları açık, çorbaları bol, fodlaları mebzul olan bu müesseselerin çalışmaktan ürken, yılgın ve bezgin kişilerin tembelhanesi haline geldiğini söyler. Memleketin geri kalmasında tekkelerin millete aşıladığı atalet kâbusunun da büyük rolü olduğunu savunan Mehmed Şemseddin tekkelerin mevcut haliyle asrın medeniyyeti ile uzlaşmasının mümkün olmadığını bu yüzden de bunlara harcanan paralarla ya daha hayırlı müesseseler yapılmasını veya bunların bir an önce ıslâh edilerek müslümanların tenvirine hizmet edecek bir şekle konulmasını önerir (Günaltay 1996: 174-175).

Batıcı kanatta Celâl Nurî (1330: 161-162) tasavvufu İslâm dinini yolundan saptıran manevî bir morfin, Fuzûlî, Muhyiddin-i Arâbî ve Hâfiz-ı Şirâzî'yi birer mecnûn ve akıl hastası, tasavvufî eserler ile tasavvufî edebiyatı da halkın beyinlerini kemiren birer vampir olarak nitelendirirken, Müslümanların gerilemesinden Tekke ve Zaviyeleri sorumlu tutan Kılıçzâde Hakkı (1329c:26-28;51-52) da birer tembelhane olarak nitelendirdiği tekkelerin lağvedilerek bütün mal varlıklarının hazineye irad kaydedilmesini, üç beş beylik tabirle "hû, eyvallâh, erenler" den ibaret sözlerle halkı fikren ve ilmen zarara sokan bedavacı dervişlerin çalışmaya mecbur tutulmasını, bunlardan üfürükçülük ve dolandırıcılık yapanların cezalandırılmalarını isteyerek çözüm önerilerini sıralar.

Şüphesiz mesele asıl tarikat mensuplarını ilgilendirmektedir. Şeyh Hüsnü (1327: 5) adlı bir tarikât şeyhi dervişliğin meziyetlerinden bahsettikten sonra gerçek dervişlikle sahte dervişliğin birbirinden ayrılması, bunun mümkün olabilmesi için de "Turuk-ı Âliyye" nin mutlaka ıslâh edilmesi gerektiğinin üzerinde durur ve önerilerini sıralar: Tarikatlerin "Dervişliği Allah, eyvallâh demekten, tarikati hırka ve külah giymekten ibaret zanneden zahirperestân"ın ellerinden kurtarılması için öncelikle, Osmanlı sınırları dahilindeki bütün tarikatlerin zâhiren ve batinen mercii olması gereken Meclîs-i Meşâyih ıslah edilmelidir. Bundan sonra Şeyhlik babadan oğula intikâl eden bir mevki olmaktan çıkarılmalı; tekkelerin ekonomik sorunlarını giderebilmek için tekke vakıfları iade edilmeli ve ıslahât yapıldıktan sonra da tekkeler yine "ehl-i tarîkten" müteşekkil bir teftiş heyeti tarafından sürekli olarak teftiş edilmelidir.

II.Meşrûtiyet dönemi aydınları tarafından dile getirilen tekkelerin bu ve benzeri sorunları aslında çok önceden Sultan II. Mahmud tarafından farkedilmiş ve bu reformcu padişah tekkelerin ıslâhına yönelik ilk adımı Bektâşi tarikatinin lağvından sonra 1836 yılında çıkardığı bir fermanla atmıştır. Birkaç maddesi Musa Kâzım Efendi'nin çıkarmış olduğu nizâmnâme ve talimâtnâmelerle benzerlik gösteren bu fermanda II. Mahmud özetle tarikât mensuplarından özel kıyafetler giymelerini, dervişlerin yanlarında Şeyhleri tarafından imzalanmış ve mühürlenmiş kimlik belgesi taşımalarını, dervişliğe yeteneği olmayanlara icâzetnâme

verilmemesini, verilirken de birden fazla şeyhin onayının bulunmasını, namaz kılmadıkları halde deverân ve raks zikrine katılanların engellenmelerini istiyordu (Kara 1985:983).

Mesele daha ayrıntılı bir biçimde Tanzimat dönemi Şeyhülislâmlarından Refik Efendi (1813-1871) tarafından ele alınmış ve 1866 yılında tekkelerin denetimi ve tasavvufî hayatın geliştirilmesi görevlerinden sorumlu olmak üzere meşihat dairesi bünyesinde bir Meclis-i Meşâyih kurulmuştur (Yakut 2000: 97-98). Ancak, Tanzimat-ı Hayriyye'nin tasavvufi çevreler açısından pek de hayırlı sonuçlar doğurduğu söylenemez. Meclis-i meşâyih'in üyeleri arasına medrese müderrisleri de alınmış ve zaman zaman tekkelerin gelirlerine el konulmuştur. III. Selim'den itibaren batılılaşma hareketlerine destek veren (Gawrych 1987) ve diğer tarikatlere nispeten sarayla daha fazla içli dışlı olan Mevlevilerin bile bu açıdan büyük sıkıntı çektikleri bilinmektedir[1]. Tarikatleri devletin kontrolü altına sokmak amacıyla kurulan bu meclis üye sayılarında yapılan arttırma ve eksiltmeler dışında 1918 yılına kadar büyük bir değişikliğe uğramadan gelmiştir (Kara 1990:304-310).

21 Ocak 1918'de Meclis-i Mebûsan'a götürülen tekke reformunun da içerisinde yer aldığı kanun layihasının[2] müzakereleri sırasında mebuslar genelde tasarıya olumlu yaklaşmışlardır. Mesela Ertuğrul mebusu Mehmed Şemseddin Bey yukarıda özetlenen sözlerini tekrarladıktan sonra, medreselilerle dervişler arasındaki uçurumu derinleştiren Kadızâdeli-Sivâsî tartışmasına atıfta bulunarak hükümetin bu tasarısıyla medreselerle tekkeleri birbirine yaklaştırmayı amaçladığını söylemiştir. Meclîs-i Meşâyih'in, Dârü'l-hikmeti'l İslâmiyye'nin benzeri bir işlev kazanmasını da isteyen Şemseddin Bey bu meclisin görev sahasının şeyh ve saliklerin irşadı için eserler telif edecek şekilde genişletilmesini ister. Sonradan Meclîs-i Meşâyih reisliğine getirilecek olan Urfa mebusu Şeyh Safvet Efendi de hazırlanan lâyihayı

---

[1] Galata Mevlevîhanesinin gelirlerine el konulması üzerine bu gelirleri bir türlü tahsil edemeyen Şeyh Kudretullah Dede (ö.1871) çözümü, gelirleri ödemek istemeyen Evkaf Nazırı Ahmed Vefik Paşa'yı "Hz. Mevlânâ'ya havale etmekte" bulmuştur. Nüktedanlığıyla tanınan Ahmed Vefik Paşa da Kudretullah Dede'yi "Hz. Mevlâ'ya havale ettiğini" söyleyerek Galata Mevlevihânesinin gelirlerini ödememiştir (Kara 1985: 986) .

[2] Meclîs-i Meşâyih nizamnâmesi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'nin teşkili kanunu ile birlikte oya sunulmuştur.

savunmuştur Ancak, Meclis-i Meşâyihin gereksiz olduğunu düşünenler de vardır. Basra Mebusu Hilmi Efendi dinî müesseler arasında bir ayırım yapılmaksızın Dârü'l-hikmeti'l İslâmiyye'nin görev yetkilerinin tarikatleri de içine alacak şekilde genişletilerek tekkelerin doğrudan bu kurula bağlanmasını teklif etmiştir (MMZC 21 Kânûn-ı Sânî 1334: D.3.İç.S.4,C. IV, 571-589).

Müzâkereler sonrasında yapılan oylamada büyük bir oy çoğunluğu ile kabul edildikten sonra 18 Temmuz 1918'de yürürlüğe giren "Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi" (**Takvim-i Vekâyi**, 18 Temmuz 1334, No: 1334) ve arkasından yayımlanan talimâtnâmeler dikkatle incelendiğinde, kendisi de bir Nakşibendî dervişi olan Musa Kâzım Efendi'nin ülkedeki bütün tekkeleri Meclis-i Meşâyih vasıtasıyla kontrol altına almak, bunlara adeta bir medrese disiplini getirmek ve uzun zamandan beri kaybetmiş oldukları sosyal ve kültürel işlevlerini yeniden kazandırmak niyetinde olduğu gözden kaçmamaktadır.

Nizamnâme ile bütün tekke ve zaviyeler Meclis-i Meşâyih'e dolayısıyla da meşihate bağlanarak resmi bir nitelik kazanıyor ve taşradaki tekkeler de müftülerin yönetimi altına giriyordu. Ayrıca, mevkilerine göre bir derecelendirmeye tabi tutulan tekkelerin mal varlığının tespiti, şeyhlerin sicill-i ahvâllerinin tutulması gibi hususlar doğrudan Meclis-i Meşâyih'in görevleri arasına sokularak, şeyhlerin bizzat kendileri ve tekkelerin ekonomik gücü kontrol altına alınmak istenmiştir. Meclis-i Meşâyih bünyesinde oluşturulacak bir Encümen-i İlmî müslümanların tasavvufî terbiyeden mümkün olduğunca istifadesine ve tekkelerde cari olan "usûl", "adâb" ve "seyr-i sülûk"ün eski esaslarını ortaya koymak suretiyle tasavvufî davranış ve inançların ihyâsına yönelik ilmi araştırmalar yapacaklardı. (**Cerîde-i İlmiye** Zilka'de 1336, IV,37: 1108-1111; Muharrem 1337, IV,38:1135-1138)

24 Ağustos 1918 tarihinde çıkarılan bir talimatnâme de bir taraftan"Tarikat", "Şeyh", "Halîfe", "Derviş", "Mürid," "Muhib", "Tekye" gibi tasavvufî terimlere resmi tanımlamalar getirirken diğer taraftan şeyh ve dervişlere asırlar önce unuttukları sorumluluklarını geri getirmektedir. Meselâ şeyhler mensubu bulundukları tarikatlerin "usûl ü âdabını" ve tekkelerinin vakfiyelerinde yazılı olan

şartları harfiyyen yerine getirecekler, tarikatin her zaman şer'î esaslar üzerine bina edildiğini akıllarından çıkarmadan dervişlerinin itikadi ve amelî yönlerinin gelişmesi için tekkelerinde kelâm, fıkıh, ahlâk ve tasavvuf dersleri okutacaklar; dervişlerde bu konularda görülecek cehaletten doğrudan sorumlu tutulacaklar; tekkelerinde halkın istifadesi için dinî ve medenî bilgilerde gece dersleri düzenleyecekler; her hangi bir münasebetle tekkelerinde yapılan toplantıların bitiminde "aşr-i şerîf" okutacaklardı.

Şeyhler'e yüklenen bu dahili sorumluluklardan başka tekke dışında sosyal sorumluluklar yüklenmekteydi. Buna göre halkla ilişkilerinde her zaman vakar, ciddiyet ve İslâm ahlâkına uygun davranışlar göstermek zorunda olan şeyhler, tekkelerinin civarındaki fakirlere, hastalara, yetimlere, ve şehit ailelerine maddi ve manevî yardımlarda bulunacaklardı.Talimatnâme şeyhleri cenâze merasimlerinde halkın sırasına sokarak toplumsal protokoldeki yerlerini de geri plana atmaktadır. Ayrıca, şeyhler Meclis-i Meşâyih'e haber vermeden tekkelerinden ayrılamayacaklar ve toplantılarda kendilerinden yaşça büyük olanlara her zaman hürmet göstereceklerdi.

Dervişler ise şeyhlerinin kendilerine verdikleri vazifeleri ve dini yükümlülüklerini yerine getirecekler, şeyhlerinin yazılı bir vesikası olmadan başka bir tekkeye geçemeyecekler, gerek tekke içinde gerekse dışında dervişliğin vakarına aykırı davranışlar göstermekten sakınacaklar ve en önemlisi geçimlerini sağlamak için bir meslek edinerek çalışacaklardı. Bu kurallara uymadıkları taktirde tekkeden atılacaklardı (**Cerîde-i İlmiye** Muharrem 1337, IV,39: 1155-1159).

2 Eylül 1918 tarihinde yayımlanan bir talimatnâme ile de tekke icâzetnâmeleri sıkı kurallara bağlanmıştır. Meşâyih tarafından hulefâya verilecek olan icâzetnâmelerin Meclis-i Meşâyih tarafından kabul edilebilmesi için, şeyhliğe talip olacak halifelerin mutlak surette "ikmâl-i seyr-i sülûk", "tezkiye-i nefs" ve "tasfiye-i kalb" eylemiş olmaları gerekiyordu. Bu aşamaları tamamlayan dervişlere şeyhleri tarafından verilen hilâfet icâzetnâmeleri ancak Meclis-i Meşâyih'te teşkil olunan İcazet komisyonun mühürlü ve imzalı onayından sonra geçerlilik kazanacaktı. Ayrıca, elinde farklı tarikatlere ait icâzetnâmeler bulunan halifelerin

icâzetnâmelerinden sadece biri geçerli olacaktı (**Cerîde-i İlmiye** Muharrem 1337, IV,39: 1159).

Musa Kâzım Efendi'nin tekke reformunda dergâhların ve dervişlerin "hıfz-ı sıhhası" da unutulmamıştır. Temiz hava girmesi için dervişlerin hücreleri sık sık havalandırılacak ve haşerattan korunacak; dergâhların mutfaklarındaki kapların temizliğine itina gösterilecek, yemekler mümkün mertebe ayrı kaplarda dağıtılacak ve abdest yerleri temiz tutulacaktır. Ayrıca bulaşıcı hastalığı olduğundan şüphelenilen şahıslar tekkelere sokulmayacak ve tekke sakinleri hastalandığında derhal belediyeye müracaat edilerek hastaneye nakledilecekti (**Cerîde-i İlmiye** Muharrem 1337, IV,39: 1154-1155).

Getirilen bu kurallara uyulup uyulmadığının tespiti ve tekkelerin sürekli kontrolü meşihat memurlarından oluşturulacak bir teftiş heyeti tarafından sağlanacaktı (**Cerîde-i İlmiye** Muharrem 1337, IV,39: 1161-1162).

Anlatımında kasıtlı olarak gelecek geçmiş zaman kullandığımız tekke reformu da Musa Kâzım Efendi'nin ilmiye teşkilâtında gerçekleştirmeye çalıştığı diğer reformlar gibi dönem sona erdiği için sonuçsuz kalmıştır. Birkaç yıl sonra Türk tarihinde yeni bir perde açan Cumhuriyet reformcuları medreseler gibi tekkeleri de sosyal ve kültürel hayatın gelişimine büyük bir engel olarak görecekler ve meseleye daha radikâl bir çözüm getirmek yoluna giderek 30 Aralık 1925 tarihinde çıkarılan bir kanunla bunları resmen lağv edeceklerdir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYÂSÎ HAYATI: İTTİHATÇI MUSA KÂZIM

I. İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ'NE GİRİŞİ

II. Abdülhamid döneminde bir âlim ve hoca sıfatıyla gördüğümüz Musa Kâzım Efendi, II. Meşrutiyet döneminde siyâsi kişiliği ve bununla özdeşleşmiş olan şeyhülislâmlığı ile ön plana çıkmış ve ismi, mensubu olduğu ve hayatının sonuna kadar prensiplerine sadık kaldığı (Yalçın 1936:10; 2001: 153) İttihat ve Terakkî ile birlikte anılmıştır. Siyasi fikirlerinin de esas itibarıyla Abdülhamid'de somutlaşan istibdad yönetimi ile İttihat ve Terakkî'nin temsil ettiği meşrutiyet çelişkisi çerçevesi içerisinde teşekkül ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre İttihatçılar, gayri İslâmî bir yönetim tarzı olan Abdülhamid istibdâdını yıkarak İslâmiyetin başlangıcındaki meşveret usûlü demek olan Meşrûtiyetin müessisleri ve İslâmiyeti hâl-i aslîsine ircâ eden bir taifedir (Musa Kâzım 1326f:122-123; 1329a: 5)

"İstibdâdın" uygulayıcısı ve savunucusu olan saraya yakın bir sosyo-kültürel çevrenin içerisinde yer almış; yine bu çevrenin desteği ile kariyerinde küçümsenmeyecek ilerlemeler kaydetmiş ve ilmiye teşkilâtında mevleviyet payesine kadar ulaşmış bir şahıs olarak Musa Kâzım Efendi'nin İttihatçı ideolojiye dinsel meşruiyet kazandırmak için II. Abdülhamid'i gayri İslâmi bir yönetim tarzının mümessili olarak suçlaması, karşımıza onun neden muhalefet saflarında yer almış olabileceği şeklinde bir problem çıkarmaktadır.

Bu problemi öncelikle Abdülhamid-ulemâ ilişkileri çerçevesi içerisinde ele almak gerekir. Bu konuya çalışmamızın giriş kısmında ayrıntılı olarak temas edilmeye çalışılmış ve Abdülhamit karşıtlığının ulemâ kesiminin önemli bir kısmında mevcut olduğu belirtilmişti. Hatırlatmak kabilinden özetlemek gerekirse, şehzadelik dönemi ve saltanatının ilk yıllarında başkentte meydana gelen siyasî ve toplumsal olaylarda ulemâ kesiminin, özellikle de talebe-i ulûm'un etkin bir rol oynayışı, yine amcası Abdülaziz'in tahttan indirilmesinde Şeyhülislâm'ın da katkısının bulunması, Abdülhamid'in bu kesime karşı olumsuz bir tavır almasına yol açmış; neticede

ulemâya karşı sıkı bir sindirme ve pasifize etme politikası güdülmüştür. Buna tepki olarak ulemânın büyük bir kısmı, yönetime karşı ülke içinde pasif muhalefeti tercih ederken Hoca Muhyiddin, Hoca Kadri Nasuh ve Ubeydullah Efendiler gibi tamamını alt kademedeki ilmiyelilerin teşkil ettiği dikkatlerden kaçmayan bir grup ulemâ da ülke dışına çıkarak Jön Türkler'in safında aktif olarak muhalefete katılmışlardır. Bu durumda bir ilmiyeli olarak mensubu bulunduğu meslek grubunun maruz kaldığı bu durumun Musa Kâzım Efendi'nin de II. Abdülhamid yönetimine karşı tavır almasında etkili olma ihtimâli yüksektir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere bu sebebin yönetim tarafından mevleviyet payesi ile taltif edilmiş ilmiye sınıfının üst kademesindeki bir âlimin muhalefeti için tek başına yeterli sayılamayacağı da açıktır. Kanaatimizce onun II. Abdülhamid rejimine karşı muhalefetinde kendisini doğrudan etkileyen şu olayların da rolü olmuştur:

Bunlardan biri uzun süreli bir çalışma sonucunda meydana getirdiği Kur'an tefsirine bizzat Abdülhamid'in iradesi ile el konulmuş olmasıdır. Ahmed Mithat Efendi'nin oğlu Yazgıç (1940:46)'ın hatıratında anlattığına göre Musa Kâzım Efendi, babası ile müştereken **Kur'an'ın Felsefesi** adlı bir eser yazmış, ancak yedi sene süren uzun ve devamlı bir emeğin mahsulü olan bu muazzam eser İslâmiyeti cumhuriyet tarzında gösterdiği için padişahın gazabını uyandırmış ve onun iradesiyle müsveddeleri müsadere olunmuştu. Bu haberin doğruluğunu Ahmed Refik (1334: 626) Musa Kâzım'ın Ahmed Mithat Efendi'ye dikte ettirdiği bu tefsirin " ârıza-i eyyâm" yüzünden yarım kaldığını belirterek; Çapanoğlu (1964: 239) da eserin Fındıklılı İsmet Efendi'nin padişah kitapçılığı sırasında Yıldız kütüphanesinde olduğunu bildirerek üstü kapalı olarak teyid etmişlerdir. Nihayet Musa Kâzım Efendi de, bu müsadere olayına girmemekle birlikte **Vakit** gazetesi başyazarı Fatih Kerimof ile 1913 Şubatında yaptığı bir mülakat sırasında, uğradıkları bazı felâketler yüzünden ilmî meselelerle uğraşacak gönül huzuru kalmadığı için Ahmed Midhat Efendi ile birlikte yazmakta oldukları tefsirin yarım kaldığından bahsetmektedir (Kerimof 1913: 361-362).

Bir diğer olay da Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi hakkında verilen bir jurnal dolayısıyla Yıldız'da sorguya çekilmesidir. II. Abdülhamid'in mabeyn

başkâtiplerinden Tahsin Paşa (1999:53-54)'nın anlattığına göre bu jurnalde Musa Kâzım Efendi'nin, ulemâdan Kalender Hasan Efendi ve bir tekke şeyhiyle birlikte Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'nin yalısında hünkâr aleyhinde müzakereler yaptığı ihbar ediliyordu. Şeyhülislâmın yalısında toplanarak padişah aleyhinde konuşmak derhal hatıra fetva ve hal' meselelerini getirdiği için bu ihbar padişahı oldukça telaşlandırmıştı. Eğer böyle bir jurnal başka birisi aleyhinde verilmiş olsaydı derhal tevkif olunarak sürgüne gönderilirdi. Ancak jurnalde Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi'nin adının geçmesi dolayısıyla takibat sessizce yapılmış, Musa Kâzım Efendi Yıldız'a götürülerek sorgulanmış ve neticede ihbarın asılsız olduğuna karar verilerek serbest bırakılmıştı.

Başından geçen bu türden olayların kelimenin gerçek anlamıyla bir âlim ve fikir adamı olarak Musa Kâzım Efendi'nin düşünce özgürlüğünü kısıtlayan mutlak monarşiye tepki duymasına ve fikirlerini rahatlıkla ifade etmesine imkân tanıyacak olan hür bir anayasal ve parlementer sistemin gerekliliğine gerçekten inanmasına yol açmış olması mümkündür. II. Meşrutiyet döneminde kaleme aldığı metinlerde ve yaptığı konuşmalarda, İslâmî bir yönetim tarzı olarak kabul ettiği ve İslâm toplumlarının kalkınmasının ilk şartı olarak öngördüğü bu meşveret sisteminin önemine sıkça atıfta bulunduğu, bu çalışmanın ileriki safhalarında ayrıntılı olarak görülecektir.

Musa Kâzım Efendi ilgili olarak cevaplanması gereken bir diğer soru da onun hangi dönemde muhalefet saflarında yer aldığı, diğer bir deyişle II.Abdülhamid ve Meşrûtiyet hakkındaki düşüncelerinde samimî olup olmadığıdır. Bu sorunun cevaplanması onun ahlâkî karakterini tanımak, ilerideki fikir ve davranışlarını anlamak açısından oldukça önemli bir ipucu verecektir.

Ondaki II. Abdülhamid aleyhtarlığının ilk izlerine II. Meşrutiyetin ilanından on yıl önce, 1898 senesinde kaleme almış olduğu ve açıkça zalim bir hükümetin ve bu hükümete karşı miskince tahammül ederek kıyâm etmeyen bir teb'anın

nihayetinde mahvolacağından bahseden "Adâlet"[1] başlıklı bir yazısında rastlıyoruz (Musa Kâzım 1324ö:198;1336:106). Ayrıca Ziya Şakir (1943:I,224)'in Musa Kâzım ve yakın arkadaşı Seydişehirli Mahmud Esad Efendi için " bu zatlar Sultan Hamid'in istibdâd ve seyyiât devrinde bile hürriyetperverlikleri ile tearüf etmiş mümtaz şahsiyetlerdir" şeklinde verdiği bilgi ile Mithat Cemâl'in onun bir ara sık sık ruh çağırma seansları düzenleyerek ruhlardan II. Abdülhamid'in ne zaman tahttan ineceğini öğrenmeye çalıştığına şahit olması[2] gibi durumlar göz önünde bulundurulacak olursa onun II. Abdülhamid döneminde yönetim hakkındaki düşüncelerini sadece kalemiyle değil açıkça sözlü olarak ifade ettiği de ortaya çıkmaktadır.

Bu düşünce ve davranışlarından mutlakiyet döneminde koyu bir rejim aleytarı olduğu anlaşılan Musa Kâzım Efendi'nin İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne aktif olarak ne zaman katıldığı sorusuna gelince, bu soru Mütareke döneminde İttihat ve Terakkî üyesi olarak yargılandığı duruşmalardan birinde Dîvân-ı Harp Mahkemesi reisi tarafından kendisine de sorulmuş, O da Cemiyet'e Meşrûtiyet'in ilanından sonra

---

[1] Araştırmalarımız sırasında, **Külliyât**'da 1314=1898-9'da yazıldığı belirtilen (Musa Kâzım 1336:106) bu makalenin II.Abdülhamid döneminde yayımlandığına dair herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Dönemin matbuat şartlarını dikkate alarak makalenin yayımlanmamış olması ihtimâlini oldukça yüksek buluyoruz. Bu makalesi Meşrutiyet dönemi başlarında ilk defa **Sırât-ı Mustakîm**'de yayımlanmıştır (Musa Kâzım1324ö: 197-198).

[2] Mithat Cemal (1986:41-42) bizzat şahit olduğu bu mizahî olayı şu şekilde anlatmaktadır: "Musa Kâzım Efendi istibdatda bir aralık ispirtizma yapıyor, masalara Sultan Hamid'in ne zaman hal' edilebileceğini soruyordu:
- Zalimi başımızdan ne vakit alacaksın yâ rûh?
Musa Kâzım Efendi " Bu zalim" in kim olduğunu söylemiyordu:
"Çünkü ruhlar "zalim"in Sultan Hamit olduğunu hep biliyorlardı.
Musa Kâzım efendiye her gece ruh, Sultan Hamidin gelecek haftaya hal' edileceğini söylüyordu. Ruhun cevabına Musa Kâzım efendiden ziyade sevinen biri vardı: Küçük bıyıklı zayıf bir genç.
Akif, işte bu sıralarda Şeyh Bedreddinin "varidat"ını beraber okumak için Musa Kâzım efendiye gidiyordu. Bu müzakereleri ben de dinlemek istedim; fakat Musa Kâzım efendiyi her gece ispiritizma masasında buluyorduk:
- Bu zalimi ne vakit başımızdan alacaksın yâ rûh? Akif kızıyor,
- Beş dakikaya kadar alacak! Diyor, kalkıp gidiyordu.
Akif bir gece yine "varidat" cebinde Musa Kâzım efendiye gidiyordu.
- Bu gece de ruh gelirse artık Musa hocaya bir daha gitmem! Dedi.
Fakat o gece genç adam yoktu; hastaymış; ve masanın ayaklarından ellerinin sinsi hareketleriyle bir muntazam alfabe çıkaran o genç gelmediği için ruh da gelmiyordu. Musa Kâzım efendi masada ruha yalvarıyor, diller döküyordu:
-Yâ rûhu muteal! Yâ rûhu mukaddes.
Fakat rûhu mukaddes bir türlü gelmiyordu. Ve bu sayede "varidat" okunmağa başladı." (İmlâ M.Cemâl'e aittir). Aynı olay hakkında ayrıca Bkz. Erişirgil (1986: 105)

katıldığını söylemiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 133). Ancak Hüseyin Cahid'in hatıralarında Mercan İdâdîsi'nde müdürlük yaptığı döneme ait anlattığı şu olay onun en azından Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre önce İttihat ve Terakkî Cemiyeti'yle irtibat halinde olduğu intibaını vermektedir:

> Musa Kâzım Hoca'nın oğlu, Mercan İdâdisi'nde talebelerim arasında bulundu. Meşrutiyet'in ilk zamanlarına tekaddüm eden günlerde mektebe bir takım gizli cemiyet maddeleri yazılı kağıtlar getirmişti. Anlaşılan, çocuk bunları babasından alıyordu... O zaman için bu kadar mühim esrarı muhafaza edememek bir çocuğun eline düşürmek epeyce büyük bir ihtiyatsızlık idi. Çok şükür ki bu ihtiyatsızlığın fena bir netice doğurmasına meydan kalmadan Meşrutiyet dünyaya geldi (Yalçın:1936:10; 2001:151)[1].

Kendisi de Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce İttihat ve Terakkî liderlerinden Manyasîzâde Refik ve Talat Beylerle irtibat kurmuş olan Hüseyin Câhid (Yalçın 2000: 27-29)'in çocuğun bu kâğıtları ancak babasından almış olabileceğine dair kanaati Musa Kâzım Efendi'nin Cemiyetle olan irtibatından haberdar olduğu anlamına gelmektedir. Musa Kâzım Efendi'nin mahkemedeki ifadesini ise İttihatçı olmasından dolayı idam cezası talebiyle yargılanan bir sanık olarak Cemiyet ile olan ilişkisini mümkün mertebe asgarî düzeyde gösterme çabası olarak değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Elimizde bulunan bu bilgilere dayanarak Musa Kâzım Efendi'nin en azından II. Meşrûtiyetin ilanından kısa bir süre önce İttihad ve Terakkî Cemiyeti ile irtibat halinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

II. CEMİYETTEKİ YERİ VE KONUMU

Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî ile ilişkisinin hangi düzeyde gerçekleştiği de üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Kendisi yine

---

[1] Hüseyin Cahid diğer hatıralarında olayı daha ayrıntılı anlatmaktadır: " Kitabet hocası Ziya Bey ders esnasında bir talebenin bazı yazılarla meşgul olduğunu görerek elindeki sarı defteri almış ve bunda dikkati celbetmeye layık bir takım şeylere tesadüf ettiği için bana getirmişti. Defterde siyasi bir cemiyetin teşekkülünü andırır bir takım izahat vardı. Ziya Bey emniyet edilir bir adam olduğu için en kestirme yol bu kâadları yırtmaktı. Çocuk ta sonradan şeyhülislâm olan Musa Kâzım hocanın oğlu idi. Vefa İdadisinde muallim Asım Efendi'nin aziz dostu olduğunu bildiğim Musa Kâzım Efendi'ye dalgın davranmaması için Asım Efendi vâsıtasıyla haber gönderdim (Yalçın 1935-38,III,72: 309).

mahkemedeki ifadelerinde savunma psikolojisi içerisinde Fırka'daki sorumluluğunun sadece Cemiyet'in Şehzâdebaşı Kulübünde yürütülen ilmî ve dinî faaliyetlerle sınırlı kaldığını belirtmiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 133-134). Ancak, gerek Cemiyet'teki arkadaşlarının hatıralarından, gerekse mahkeme zabıtlarından elde ettiğimiz bilgilerden Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'nin toplam sayısı yediden ibaret olan olağan kongrelerinin en az üçünde merkez-i umûmî azalığı görevine getirilmek suretiyle Cemiyet'in üst düzey yönetici kadrosu içerisinde yer almış olduğu anlaşılmaktadır. İttihat ve Terakki'nin önemli isimleri arasında yer almış olan Hüseyin Kâzım Kadri'nin ifadesinden anlaşıldığına göre Musa Kâzım Efendi bu göreve muhtemelen ilk defa 1908 kongresinde seçilmiştir[1]. İttihat ve Terakkî'nin Selanik'te gizli olarak toplanan bu ilk kongresinde Cemiyet'in üst düzey yöneticiliğine getirilmiş olması onun Meşrutiyetin ilânından önce de Cemiyet'te önemli bir mevkie sahip olduğu ihtimalini düşündürmektedir. Bundan başka, Divân-ı Harp'teki ifadesinden kendisinin katılmadığını belirttiği 1913 (1329) kongresinde ikinci kez (DHMZC 3 Haziran 1335: 147), şeyhülislâmlık makamında bulunduğu sıralarda yapılan 1917 kongresinde de üçüncü defa benzeri bir görev olan Fırka'nın meclis-i ûmûmî azalığına getirildiğini biliyoruz (Tunaya 2000: 299). Ayrıca Tunaya (1998: 68) da İttihat ve Terakkî'nin lider kadrosundan Mithat Şükrü'nün kendisine sözlü olarak verdiği bilgilere dayanarak onu Cemiyet'in belli başlı elemanları arasında saymaktadır.

Onun Fırka içerisindeki konumunun daha iyi anlaşılması açısından merkez-i umûmî'nin İttihat ve Terakkî'deki fonksiyonuna da değinmek gerekir. Kollektif bir

[1] Hüseyin Kâzım Kadri (1991: 133) tarih vermeden Musa Kâzım Efendi'nin İttihatçıların Kâmil Paşa hükümetini düşürmeden önce yaptıkları İttihat ve Terakki Kongresinde Merkez-i Umûmî azalığına seçildiğini belirtmektedir. Ancak bilindiği üzere II. Meşrutiyet döneminde ilki 13 Şubat 1909'da normal parlamento usulüyle diğeri de 23 Ocak 1913 tarihinde Bâb-ı Âlî darbesiyle İttihatçılar tarafından düşürülen iki Kâmil Paşa hükümeti vardır. Bu durumda İttihat ve Terakkî kongrelerinin genellikle Ağustos ve Ekim ayları arasında toplanmış olduğu (Tunaya 1998: 60) göz önünde bulundurulacak olursa, Musa Kâzım Efendi'nin 1908 veya 1912 kongrelerinden birinde bu göreve seçilmiş olması gerekir. Bununla birlikte hem 1912 yılında açık olarak yapılan kongrede seçilen merkez-i umûmî azalarının içerisinde Musa Kâzım Efendi'nin isminin yer almaması(Tunaya 2000: 299), hem de Selânik'te gizli olarak toplanan ilk kongrede seçilen merkez-i umûmî azalarının isimlerinin de gizli tutulmuş olması gibi hususları dikkate alarak onun 1908'deki ilk kongrede bu göreve seçilmiş olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Hüseyin Kâzım Kadri'nin de 1908 kongresinde aynı göreve getirilmesi dolayısıyla fırkadaki mesai arkadaşlarının isimlerini daha iyi hatırlıyor olması ihtimâli bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

yönetim anlayışına sahip olan İttihat ve Terakki Fırkasının en üst düzeydeki yönetim organı olan bu kurul Fırka, Cemiyet, parlamento ve kabine arasındaki koordinasyonu yürütmüş ve zamanla gayri kanûnî olarak fiilî bir anayasa organı niteliği kazanmıştır (Tunaya 2000: 298-299). Özellikle İttihat ve Terakkî'nin 1913-1918 arasındaki tam iktidarı döneminde yasama, yürütme ve yargı güçlerini konrolü altına alarak benzeri ancak totaliter rejimlerde görülebilecek muazzam bir güç hâline gelmiştir. Bu yüzden merkez-i umûmî Mütareke devrindeki Dîvân-ı Harp mahkemesi müddeî-i umûmîsi tarafından hazırlanan iddianâmede dördüncü kuvvet olarak nitelendirilmiş ve içlerinde Musa Kâzım Efendi'nin de bulunduğu üyelerinin tamamı İttihat ve Terakki'nin kanun dışı bütün fiillerinden sorumlu tutularak cezalandırılmaları istenmiştir (DHMZC 3 Haziran 1335 : 131-132) .

III. CEMİYET ÜYESİ OLARAK FAALİYETLERİ

A. Meclîs-i Âyân'da İttihat ve Terakkî Sözcülüğü

Musa Kâzım Efendi'nin Meclis-i Maarif-i İlmiyye Dairesi Reisliği görevinde iken 1908 seçimleri için üç yüz imza ve mühürlü bir belge ile şehremanetine mebus adaylığı için başvurduğunu görüyoruz (**Takvîm-i Vekâyi** 7 Teşrin-i Evvel 1324: 1; Güneş 1997:I, 250). Ancak, İstanbul'daki seçimlerde İttihat ve Terakkî özellikle Rumların büyük muhalefetiyle karşılaşmış ve başkentten Meclise ancak on mebus sokabilmiştir. İstanbul'dan seçilen bu mebusların arasında Musa Kâzım Efendi'nin ismi geçmediğinden (Yalçın 2000: 89) onun da bu muhalefet engeline takılanlardan birisi olduğu ve seçilmek için yeterli oyu sağlayamadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İttihatçılar Musa Kâzım Efendi'yi Osmanlı parlamentosunun diğer kanadı olan Meclîs-i Âyân'a sokmayı başarmışlardır. Musa Kâzım Efendi'nin getirildiği bu görevin önemini kavrayabilmek için Meclîs-i Âyân'ın anayasal statüsünü ve Osmanlı yasama sistemindeki işlevini kısaca gözden geçirmek gerekir.

Kânûn-ı Esâsî'nin 64. maddesi Hey'et-i Âyân'a, Meclis-i Mebûsan'dan geçen kanun lâyihalarını din, padişah hukuku, özgürlükler, Kânûn-ı Esâsî'ye

uygunluk, ülke bütünlüğü, iç güvenlik, genel ahlâka uygunluk ve ülke savunması açılarından denetleme ve icâbında reddetme gibi oldukça geniş yasama yetkileri vermiştir (Kili-Gözübüyük 1985: 37-38; Tanör 1996:106) Bu yüzden seçimlerden galibiyetle çıkan bir firkanın Meclis-i Mebûsan'da kanun çıkarmak için yeterli sayıya fazlasıyla ulaşmış olması tek başına yeterli olmadığı için, iktidara gelen firkanın, Meclis-i Mebûsan'dan geçen kanun lâyihalarının denetlendiği Meclis-i Âyân'da da etkili olması zorunlu olmuştur. Bu sebeple İttihatçıların Musa Kâzım Efendi gibi Cemiyet'e sadakati kadar geniş hukuk bilgisi, güçlü hitâbet ve ikna yeteneği ile de Cemiyet'in politikalarını Meclis-i Âyân'da layıkıyla savunacak nitelikteki bir taraftarlarını bu meclisin azâlığına getirmek konusunda tereddüt etmedikleri muhakkaktır.

Ancak, âyân azaları seçimle değil de, doğrudan padişah tarafından göreve getirildikleri[1] için İttihatçıların Musa Kâzım Efendi'yi âyânlığa tayin ettirmeleri pek kolay olmamıştır. Otuzbir Mart Vakası'nın tanınmış simalarından Hoca Râsim Avni'nin hatıralarından anlaşıldığına göre İttihatçılar Musa Kâzım Efendi'yi zor kullanarak âyânlığa tayin ettirmişlerdir (Bayar 1997: I, 107). Nitekim sadrazamların âyâna tayin edilecek şahıslar hakkında görüş bildirmelerine pek sık rastlanmadığı hâlde[2] büyük ihtimalle Cemiyet'in zorlaması ile Sadrazam Kâmil Paşa 14 Aralık 1908 tarihinde II.Abdülhamid'e sunduğu bir arz tezkeresinde Said Halim Paşa ile birlikte Musa Kâzım Efendi'nin de Hey'et-i Âyâna tayin edilmesinin arzu olunduğunu belirtmiş (BOA, Y..Prk.AZJ., 54/54 (20 Zilkade 1326/14 Aralık 1908) ve Musa Kâzım Efendi iki gün sonra; 3 Kânûn-ı Evvel 1324=16 Aralık 1908 tarihinde şehrî on bin kuruş maaşla bu göreve tayin edilmiştir (TBMM Ar. 44/2).

---

[1] Kânûn-i Esâsî, Hey'et-i Âyân azâlarını atama yetkisini padişaha vermiştir. Bunlar vükelâlık, vâlilik, ordu müşirliği, kazaskerlik, elçilik, patriklik, hahambaşılık memuriyetinde bulunmuş olan ma'zûlînden, ferîklerinden ve "sıfât-ı lâzimeyi câmi" diğer kişilerden güvenilirlikleri ve devlete hizmetleriyle tanınmış olanlar arasından kaydı hayat şartı ile tayin edilmişlerdir (Kili-Gözübüyük 1985: 37-38).

[2] Kânûn-ı Esâsi'nin 60. maddesine göre Heyet-i Âyân âzâlarının tayin yetkisi doğrudan padişaha ait olmakla birlikte (Kili-Gözübüyük 1985: 37) pek sık rastlanmasa da, padişahlar atamayı yaparken sadrazamların isteklerini de dikkate almışlardır (Güneş 1997:I,88).

Âyân Meclisi'ndeki müzâkereler esnasında yaptığı konuşmalardan Musa Kâzım Efendi'nin bir ilmiye mensubundan beklenmeyecek ölçüde parlemento çalışma usulleri ile hukukî ve idarî meselelere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden olmalı ki, mecliste bulunduğu içtima senelerinde her defasında Kânûn-ı Esâsî, Mülkiye veya Adliye encümenlerinden birine reis olarak seçilmiştir. Musa Kâzım Efendi, bir defasında ayrıca istidâ encümeni azalığına da seçilmesi üzerine bir parlamenterin dördüncü bir encümende bulunmasının meclisin iç tüzüğüne aykırı olduğunu ileri sürerek bu görevi kabul etmek istememiş; ancak o sıralarda Meclis-i Âyân reisi bulunan Said Paşa onun bu encümende çok yararlı olacağını belirterek bu istifasını kabul etmemiştir (MAZC 5 Kânûn-ı sânî 1325: D.2, İç.S.2,C.1,10).

İngiliz Büyükelçisi Lowther Londra'ya göndermiş olduğu bir raporunda Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakki Fırkası'nın Meclis-i Âyân'daki baş sözcüsü olduğunu belirtmektedir[1]. Gerçekten de özellikle 1909-1912 arası Meclis-i Âyân zabıtları incelendiğinde Lowther'in bu konuda hiç de haksız olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Musa Kâzım'ın bu görevde iken özellikle İttihat ve Terakkî'nin güçlü bir muhalefetle karşı karşıya olduğu denetleme iktidarı döneminde, Cemiyet'in desteklediği kanun lâyihalarının kabul edilmesi ve muhalifi olduklarının da reddedilmesi için oldukça yoğun bir gayret içerisinde olduğu ve bu yolda muarızları ile sert polemiklere girmekten kaçınmadığı görülmektedir. Onun bu çabalarına Meclis-i Âyân zabıtlarından pek çok örnek vermek mümkünse de, bu çalışmanın kapsamı içerisinde hepsine ayrıntılı olarak yer vermemize imkân yoktur. Bu sebeple onun "hâkimiyyet-i milliyye" konusundaki görüşlerinin bile İttihat ve Terakkî'nin kısa vadeli politikaları doğrultusunda nasıl bir dalgalanma içerisinde olduğunu da gösteren özellikle seçtiğimiz üç örneğe burada yer vermek istiyoruz.

Bunlardan birisi olan Meclis-i Âyân'ın 22 Şubat 1909 tarihinde yapılan oturumundaki Kânûn-i Esâsî ile ilgili bir tartışması, onun Meclis-i Âyân'daki etkisini ve ikna kabiliyetini göstermesi açısından da ayrıca iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu tartışma Kânûn-ı Esâsî'nin 1909'daki tadilatları sırasında padişahın yetkilerinin

[1] "Moussa Kiazim had acted as the chief spokesman of the Committee in the Senate, and is an advocate of Pan-Islamism." Sir G. Lowther, No.483, July 13, 1910 (**BDFA**: 252).

kısıtlandığı maddelerinden birinin 1876'daki şekliyle tekrar yürürlüğe konulmasını teklif eden bir lâyihanın müzakeresi sırasında yaşanmıştır[1]. Bu sıralarda Meclis-i âyân azâlığında bulunan ve İttihat ve Terakkî'nin Meclis-i Âyândaki en etkili muhaliflerinden olan Dâmad Ferid Paşa'nın sunduğu bu teklife en sert tepkiyi Musa Kâzım Efendi gösterir ve zaman zaman Damad Ferid Paşa ile karşılıklı söz düellosu şekline bürünen konuşmalarında özetle şunları söyler:

Tadilinden dokuz ay geçtiği ve herhangi bir kusuru da görülmediği hâlde bu maddenin yeniden değiştirilmesi doğru değildir. Üstelik çıkarılan bu madde hâkimiyyet-i milliyye esasına dayalıdır. Hâlbuki 1876 Kânûn-ı Esâsî'si Padişahın eski istibdâd hukukunu elinden alamamıştır. Bu anayasaya göre Padişah istediği zaman vükelâyı tayin veya azletmiştir. Maliye Nâzırı tarafından yapılmış bir bütçeyi, Meclis-i Mebûsân reddedememiştir.

Damad Ferid Paşa'nın buna itirazı üzerine, Musa Kâzım Efendi yaşanmış olan uygulamalardan örnekler vererek, I. Meşrûtiyet döneminde Meclis-i Mebûsân'ın hükûmet karşısında âciz kaldığını ve millet hakimiyetinin tecelli etmediğini belirtir. Bundan sonra, Ferid Paşa'nın lâyihasındaki "bu yeni kanunla halifenin hakları sınırlandırılarak halîfe mutâ (itaat edilen) olması gerekirken, mutî (itaat eden) olmuştur" iddiasına itiraz ederek sözü hâkimiyyet-i milliyyenin şer'î olup olmadığı konusuna getirir. Kur'ân'ın "Sen her işte ümmet ile müşâvere et, müşâveresiz iş yapma" hükmü gereği İlâhî kanûnda yeri olmayan her işte ümmeti ile müşâvere eden Peygamber'in hem Allah'a hem de ümmetine mutî olduğunu, dolayısıyla Peygamber'in vekili olan halîfenin de böyle olması gerektiği anlamına gelecek sözlerle hâkimiyyet-i milliyyenin şer'î dayanaklarını göstermeye çalışır.

Musa Kâzım Efendi'nin bu sözlerinden sonra, içlerinde gayri müslim âyândan Aram, Gabriyel Noradonkiyan ve Azaryan Efendiler'in de bulunduğu bazı azaların da lâyihanın aleyhinde fikirler beyan etmeleri üzerine, Ferid Paşa artık

[1] Meclis-i Âyân'na okunan bu kânûn teklifi zabıtlara geçmediği ve ayrıca da kabul edilmediği için Kânûn-ı Esâsî'nin hangi maddesiyle ilgili olduğu tam olarak anlaşılamamıştır. Ancak müzâkerenin seyrinden padişahın yetkilerinin artırılması konusuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

düşüncelerini savunamaz hâle gelir ve bahsin kapanmasını, aksi taktirde toplantıyı terkedeceğini söyler. Sonuçta bu mesele lâyihanın sekiz kabul oyuna karşılık büyük bir oy çoğunluğuyla reddedilmesi ile kapanır (MAZC 9 Şubat 1325:D.1, İç.S.2:C.1, 323- 327). Böylece İttihat ve Terakkî'nin oldukça hassas olduğu ve 1909 Kânûn-ı Esâsî tadilatları sırasında büyük bir kısmının lağvedildiği padişahın yetkilerinin artırılmasına ilişkin bir teşebbüs Musa Kâzım Efendi'nin etkili muhalefetiyle önlenmiştir.

Ancak, İttihat ve Terakkî'nin iktidar ortağı olduğu bu dönemde hükûmetin icraatının parlamento tarafından doğrudan denetlenmesini teklif eden bir kanun lâyihası gündeme geldiğinde, Musa Kâzım Efendi hakimiyyet-i milliyye konusundaki bu hassasiyetini yitirerek parlamentonun yetkilerinin artırılmasına karşı çıkmıştır. Âyân Meclisi'nin 10 Mayıs 1910 tarihindeki bu müzâkeresine katılan diğer Meclis-i Âyân üyelerinin, Avrupa'daki bütün meşrûtî yönetimlerde yürürlükte olan hükûmetin icraatının parlamento tarafından denetlenmesi usulünün icra organının daha sağlıklı çalışmasını sağlayacağı ve parlamentonun gücünü artıracağı için lâyihanın lehinde fikirler beyân etmelerine karşılık, Musa Kâzım Efendi itirazlarını özetle şu sözlerle belirtir:

Avrupa'da bulunan bu kaide bu ülkeler için makul olabilir. Ancak, memleketimizde fikrî seviye yükselmediği ve meşrûtiyet tamamıyla yerleşmediği için bunu şimdilik uygulamak bazı sakıncalar doğurur. Üstelik bu usûl kuvvetlerin ayrılığı (tefrîk-i kuvâ) esâsına da aykırıdır. Yasama (kuvâ-yı teşrî'iyye) ve yürütme (kuvâ-yı icrâiyye) organları birbirlerinin işlerine müdahale etmemelidir. Parlamento hükûmeti ancak gensoru (istizâh) vasıtasıyla kontrol edebilir ve icab ederse onu iktidardan düşürür (ıskat eder).

Yorgiyadis Efendi'nin herhangi bir asayişsizlik vukuunda hükümet tarafından tayin edilmiş olan bir teftiş heyetinin hükûmete işin doğrusunu aksettirmeyeceği ihtimali bulunduğunu, bu yüzden kontrollerin mutlaka doğrudan parlamento tarafından yapılması gerektiğini savunması ve Gabriyel Noradonkiyan Efendi'nin de parlamentonun teftiş hakkından mahrum bırakılmasının Meşrutiyet'e

darbe vurmak anlamına geleceği şeklindeki itirazlarına karşı Musa Kâzım Efendi Hükümet memurları hakkında bu kadar kötü düşünmenin doğru olmadığını, hükümetin geceli gündüzlü faaliyet gösterdiği hâlde lâyıkıyla iş göremediğini, buna ilaveten bir de parlamentonun doğrudan denetimine maruz kaldığı taktirde işlerin tamamen aksayacağını ve memleketteki buhranın artacağını ileri sürerek bu teklifin makul olduğunu ancak bunun ileriki bir döneme ertelenmesini teklif eder (MAZC 27 Nisan 1326:D.1,İç.S.2,C.2,799-803).

Açıkça görüldüğü üzere Musa Kâzım Efendi İttihat ve Terakkî'nin ağırlıklı olarak iktidarda bulunduğu bir dönemde hükûmetin icraatını engelleyeceği gerekçesiyle parlamentonun hükümeti gensoru usûlü haricindeki herhangi bir yolla denetlemesini, muhtemelen İttihat ve Terakkî'nin bir gün iktidardan düşebileceğini de hesâba katarak "şimdilik" kaydıyla uygun bulmamıştır.

Ancak, Musa Kâzım Efendi için bundan bir hafta sonra tekrar hâkimiyyet-i milliyye konusu önem kazanır. 16 Mayıs 1910'da Hey'et-i âyân'ın bir kısmının seçimle belirlenmesi için Kânûn-ı Esâsî'de tadîlât yapılmasını öneren kânûn lâyihasını şu şekilde savunur:

> "Biz geçen sene parlamentarizim usûlünü kabul ettik, hâkimiyyet-i milliyye esâsı üzerine Kânûn-ı Esâsî'yi tadîl eyledik. Şimdi Mebûsânda hâkimiyyet-i millîyye var. Mebûsân hey'et-i müstakille olduğu gibi âyân da bir hey'et-i müstakilledir. Kuvve-i teşrî'iyyenin bir cüz'ü Mebûsân diğer cüzü de Âyândır. Bir cüz'ünde hâkimiyyet-i millîyye olsun diğerinde olmasın. Bunu muvâfik-ı mantık görmedik. Bu nokta-i nazardan diyoruz ki: Hiç olmazsa kısmen içimizde millet tarafından intihâb olunan zevât bulunsun" (MAZC 3 Mayıs 1326: D.1, İç.S. 2, C.2, 14-15).

Seçim olduğu takdirde farklı siyâsî görüşlerin Meclis-i Âyân'a gireceği mahzurunu ileri sürenlere, "esasta ittifak edildikten sonra teferruatta ihtilâfin faydaları vardır" diyerek itiraz eder.

Musa Kâzım Efendi'nin Kânûn-ı Esâsî'deki böyle bir değişiklik talebini sadece hâkimiyyet-i milliyye konusundaki hassasiyetine atfetmek onu gereğinden fazla idealize etmek olacaktır. Bu kânun lâyihasının altında yatan gerçek niyetin

İttihat ve Terakkî'nin bu sıralarda parlamentoyu kontrol etme konusunda yaşadığı sıkıntılarla doğrudan ilgisi olmalıdır.

1908 seçimleri sonucunda Meclis-i Mebûsân'da tam bir hakimiyet sağlayan Cemiyet özellikle 31 Mart ayaklanması sonrasında takındığı baskıcı tavır sebebiyle 1909 yılı sonlarından itibaren Meclis-i Mebûsan'daki bu gücünü kaybetmeye başlamıştır (Tunaya 2000: 214; Akşin 1998a: 186,188). Artık Cemiyet'in iştirak ettiği hükûmetlerin Meclis-i Mebûsan'a sunduğu kanun teklifleri gerek İttihat ve Terakkî'nin içerisinde oluşan Hizb-i Cedîd'in, gerekse 1910 yılı başlarında kurulan Ahâlî Fırkası'nın etkili muhalefetine takılmaktadır. Bu durum İttihat ve Terakkî'yi, üyelerinin kânûn teklifi verme hakkına sahip bulunduğu diğer yasama organı olan Meclîs-i Âyân'daki gücünü sağlamlaştırmaya yöneltmiştir. Ancak Musa Kâzım Efendi'nin tayin ettirilmesi meselesinde görüldüğü gibi Cemiyet, Meclis-i Âyân'a taraftarlarını tayin ettirme konusunda da sıkıntı çekmektedir. Ayrıca Cemiyet'in taraftarı olduğu sanılan bazı Meclis-i Âyân üyelerinin de müzakereler esnasında ve oylamalarda her zaman Cemiyet'i desteklemedikleri görülmüştür[1]. Üstelik Meclis-i Âyân üyeleri Kanûn-i Esâsî gereği kayd-ı hayât şartıyla tayin edildiklerinden bunların Cemiyet'e daha sadık olan şahıslarla değiştirilmeleri ise, kısa vadede mümkün değildir. Bu yüzden Cemiyet 1908 seçimlerindeki başarısına güvenerek âyânın bir kısmının seçimle iş başına getirilmesi için Musa Kâzım Efendi'ye verdirdiği bu kanun teklifi vasıtasıyla Meclis-i Âyân'da kontrolü ele geçirmek yolunda bir girişimde bulunmuştur. Ancak teklif kabul edilmediği için bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmış; Nihayetinde İttihat ve Terakkî Meclis-i Mebûsan'ı feshettirerek 1912 yılında seçimleri yeniletmek zorunda kalmıştır (Tunaya 2000: 214).

[1] Bu durum 1912 yılında Büyük Kabine'nin İttihat ve Terakkî'nin çoğunlukta olduğu Meclis-i Mebûsan'ı feshettirmek için Meclis-i Âyân'da yaptırdığı oylama sırasında daha da açık olarak görülecektir. Gizli olarak yapılan bu oylamada İttihat ve Terakkî taraftarı âyân üyelerinin çoğu Cemiyet'in görüşü hilâfına hareket ederek meclisin feshi için oy kullanırken içlerinde Musa Kâzım Efendi'nin de bulunduğu beş üye Cemiyet'in görüşü doğrultusunda oy kullanmışlardır (Cavid 1944 : 22 İkincikânun 1944; Tunaya 2000: 239).

B. İttihat Ve Terakki Cemiyeti Şehzâdebaşı Hey'et-İ İlmiyyesi Reisliği

Musa Kâzım Efendi, İttihat ve Terakkî açısından en az Meclis-i Âyân'daki sözcülüğü kadar önemli bir görevi, aynı sıralarda Cemiyet'in Şehzâdebaşı Heyet-i İlmiyyesinde yürütmüştür. Musa Kâzım Efendi'nin burada icra ettiği görevin mahiyetinin daha iyi anlaşılması için İttihad ve Terakkî'nin, dinî siyasetini, ulemâ ile ilişkilerini ve bunlarla bağlantılı olarak Hey'et-i İlmiyye'nin kuruluş amaçlarını ve faaliyetlerini gözden geçirmek gerekir.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti II. Abdülhamid'e karşı mücâdelesinde bir kısım ulemânın desteğini alarak dini bir muhalefet ve meşrulaştırma aracı olarak kullanmış ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonra da Meşrûtiyet'e, dolayısıyla kendi mevcûdiyetine meşruiyet kazandırmak için bu politikasını devam ettirmiştir. Bu noktada İslâmcıların desteğini almak ve bu fikre mensup olanların büyük bir kısmını teşkil eden ulemânın desteğinin devamını sağlamak İttihatçılar açısından hayatî bir önem arzetmiştir. Ayrıca İttihatçılar daha 1909 yılından itibaren karşılarına dikilen muhalif cemiyet ve fırkaların kendileri aleyhinde ileri sürdükleri dinsizlik ve farmasonluk ithamlarını geçersiz kılmak ve bunlara karşı yine dinî argümanlarla muhalefette bulunmak için de bu etkili desteği elde etmek durumunda kalmıştır.

Bunun için bir taraftan sık sık Cemiyetin kulüplerinde mevlit törenleri düzenlenirken (Kara 2001b: 61-62) diğer taraftan da İttihatçı hükûmetler tarafından halkın dinî kurallara riayet etmesi hususunda II. Abdülhamid döneminde bile görülmeyen sert tedbirler alınmıştır (BDFA 175-176). 1910 yılında Basra'da Mithat Paşa'nın bir heykelini dikme talebinin Sadrazam Hakkı Paşa, dâhiliye nazırı Talât Bey (Paşa) ve Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi tarafından heykelin taasuba dokunacağı gerekçesiyle reddedilmesi (Ali Haydar 1946: 231); 1911'de alenen oruç yiyenlerin tutuklanmaları ve para cezasına çarptırılmalarına dair çıkarılan kabine karanâmesi (Lewis 1998: 228) ve Musa Kâzım Efendi'nin meşîhat dönemlerinde tesettür, oruç ve namaza riayet edilmesi hususunda yayımladığı tebligatlar ve ihtar beyannâmeleri bu çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir (BOA,

DH.EUM.THR.,47/11, 17 Şaban 1328=22 Ağustos 1910; **Tanin** 9 Şubat 1327; Musa Kâzım 1332:128;1334a:561-563;1335c:905-908;1336: 322-326).

Cemiyet'in bu tavizkâr politikasını içine sindiremeyen İttihatçıların Batıcı kanadından Hüseyin Cahid (Yalçın 2000:175) İttihat ve Terakkî'nin muhalefetin karşı saldırılarının şiddetini artırdığı ve ülkedeki etkisinin sarsılmasından endişeye düştüğü zamanlarda, ya çocukların başlarına şapka giydirilmemesi, ya da Müslüman kadınların açık saçık gezmemeleri yolunda gazete haberlerine yansıyan emirler çıkardığını ve bu suretle halkın gözüne girmeye çalıştığını belirterek Cemiyet'in bu tavrını eleştirmiştir.

İttihat ve Terakkî'nin Batıcı kanadının bir diğer önemli ismi Cavid Bey meseleye daha soğuk kanlı bakabilmiştir. Hatıralarının 1911 yılına ait olan kısmında şunları yazmaktadır:

> "Şeyhülislam (Musa Kâzım Efendi) naklediyor ki, muhalifler adamlar tedarik edip kapı kapı dolaştırarak, şapka giyilecek, çarşaflar atılacak, bunların hepsini İttihat ve Terakkî yapıyor diye propagandalar icad ediyorlarmış. Bizimkiler de bu hainane propogandaları hükümsüz bırakmak için böyle harekete mecbur kalıyor"(Cavid Bey 1943).

Ulemâya gelince, II. Abdülhamid döneminde maruz kaldıkları baskı ve kenara itilmişlik psikolojisi içerisinde Jön Türk hareketini destekleyen bu kesimin önemli bir kısmı Meşrûtiyeti de coşkuyla karşılamıştır. Yeni yönetimi Tanzimat'tan beri kaybettikleri itibarı yeniden kazanmak açısından bir fırsat olarak gören bir kısım ulemâ, daha hürriyetin ilânının ilk gününden itibâren Meşrûtiyet ve İttihat ve Terakkî'yi şer'î açıdan meşrulaştırma çabası içerisine girmiştir (Kara 2001b: 49-50).

Musa Kâzım Efendi hürriyetin resmen ilânının hemen ertesi günü olan 11 Temmuz 1324=24 Temmuz 1908 tarihinde yayımladığı **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyyet** adlı risâlesinde "... usûl-i meşveret, müsâvât, hürriyyet, adâlet gibi insaniyyet ve medeniyyetin üssü'l-esâsını teşkil eden erkân bundan bin üç yüz sene evvel taraf-i İlâhî'den Müslümanlara ve bütün insanlara bahş olunmuş bir hakk-ı meşrû'dur" (Musa Kâzım 1324;12;1336:246) sözleri ile yeni yönetime ve İttihat ve

Terakkî'nin sloganlarına İslâmî bir nitelik verirken, Cemiyet'in vaaz kürsülerindeki sesi, Manastırlı İsmâil Hakkı da metni 14 Ağustos 1324'de **Sırât-ı Mustakîm**'de yayımlanan Ayasofya Camii'ndeki vaazlarından birinde, Müslümanları istibdâd ve esaretten kurtarmak için her türlü zorluğa göğüs gererek geceli gündüzlü sa'y eden İttihatçılara şükranlarını dile getirmiş ve onları dinî kavramlar kullanarak göklere çıkarmıştır[1]. Yine aynı günlerde İttihat ve Terakkî'nin sıkıntıya düşmesine yol açan Meşrûtiyet'in tesettüre son vereceği şeklinde söylentilerin önüne geçmek için 19 Ağustos 1908'de ulemânın büyük bir kısmı Bayezid Camii'nde toplanarak Kânûn-ı Esâsî'nin İslâmiyete aykırı olmadığını şer'î açıdan onaylamışlardır (Akşin 1998a:133).

Ayrıca, daha da önemlisi 12 Ağustos 1908 de Fatih Dersiamı Tokatlı Mustafa Sabri Efendi'nin riyâsetinde İstanbul ulemasının ileri gelenleri tarafından kurulmuş olan (Ali Cevat 1991: 165) Cemiyet-i İttihadiyye-i İlmiyye'nin de ilk günlerde İttihat ve Terakkî'den desteğini esirgemediğini belirtmek gerekir. Bu ulemâ cemiyeti 22 Eylül 1324=5 Ekim 1908'den itibaren yayımlamaya başladığı **Beyânü'l-Hak** mecmuasında İttihat ve Terakkî'ye bağlılığını belirtmiştir[2]. Mecmuanın ilk sayısında yayımlanan takdim yazısında mecmuanın başyazarı Mustafa Sabri Efendi, şer'-i şerîf'de "Emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker" namıyla mukaddes bir vazîfe bulunduğunu, 11 Temmuz'da maziye gömülmüş olan İstibdâd devrinin münker bir devir olduğunu, bu münkeri nehy etme vazifesinin ulemâya aid iken karşılaştıkları baskı yüzünden bu görevi yerine getiremedikleri için bu meşrû vazifeyi İttihât ve Terakkî Cemiyeti'nin erkân-ı kirâmının yerine getirdiğini itiraf ettikten sonra, "... dün îfâ-yı vezâ'if-i hamiyyette Cem'iyyet'e pîşrevlik edemediysek de bugün peyrevlik vazîfesini edâ ile telâfî-i mâ-fâte çalışacağız." sözleriyle bundan sonra İttihat ve Terakkî'ye bağlı kalacaklarını taahhüt etmiştir (Mustafa Sabri 1324:3-4;Kara 1997:II, 393;2001b:65-66).Yine aynı sayıda Cemiyyet-i İlmiyye'nin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne bağlılığı bir kez daha vurgulanarak onun bütün tebligatlarınının

---

[1] Bu vaazın tam metni için Bkz.İsmail Hakkı (**Sırât-ı Müstakim** 1324, I,1 : 7-14), kısmî alıntılar için Bkz. Kara (2001b: 64-65); Ayrıca, ulemâdan bazılarının Ahmed Rızâ'yı başı açık resim çektirdiği için eleştirmesi karşısında Manastırlı'nın Türkiye'deki pozitivist düşüncenin öncülerinden biri olan bu şahsı keramet sahibi dini bütün bir müslüman olarak gösteren sözleri için Bkz.Kara (2001b: 68).

[2] **Beyânü'l-Hak** hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Bektaş (1992: 34-35).

Beyânü'l-Hak'ta neşredileceği belirtilmiştir **Beyânü'l-Hak** 22 Eylül 1324 I,1:, 11; Kara 2001b: 69).

Ancak, ulemânın yek vücut olarak ve sonuna kadar İttihat ve Terakkî'nin yanında oldukları şeklinde bir genelleme yapmak yanlış olacaktır. Nitekim Derviş Vahdetî ve Bediüzzaman Said-i Kürdî'nin başında bulundukları İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti ve Bayezid Dersiâmlarından Hoca Râsim Avnî'nin üyesi bulundukları El-İslâm Cemiyeti başından beri İttihat ve Terakkî karşısında Sabahaddinci Ahrar Fırkası'nı desteklerken (Akşin 1994: 240), Cemiyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin ve Mustafa Sabri Efendi'nin desteği de fazla uzun sürmemiş; yukarıda bahsi geçen ilânın yayımlanmasından üç ay sonra **Beyânü'l-Hak**'ın ilk sayfasında Cemiyyet-i İlmiyye'nin İttihat ve Terakkî ile bağlarının bulunmadığı ilân edilmiştir (**Beyânü'l-Hak** 22 Kânûn-ı Evvel 1324, I,14:2;Kara 2001b:69). Sebep belirtilmeden yapılan bu açıklamanın arkasında İttihat ve Terakkî'nin yönetimde güçlendikçe artan baskıcı tutumu kadar (Kara 2001a: 68), ulemâ arasındaki kişisel çekişmelerin de önemli ölçüde payının olduğu kanaatindeyiz[1].

Ulemâ-İttihat ve Terakkî ilişkilerinde dönüm noktası, bir kısım ulemânın önemli rolünün bulunduğu 31 Mart olayı olmuştur. İsyanda İttihâd-ı Muhammedî ve El-İslâm Cemiyetleri ile bunlara bağlı olan talebe-i ulûmun etkin bir rol oynaması ve Meclis-i Mebûsan'daki ulemânın isyancı asker ve softaları yatıştırmada yetersiz kalması (Akşin 1994: 239-247), isyancıların doğrudan hedefi olan İttihat ve Terakkî'nin ulemâya bakışını değiştirmiş ve isyan bastırıldıktan sonra bu kesim mürtecîlik ve istibdat taraftarlığı gibi ağır bir suçlamaya muhatap kalmıştır[2].

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığı konusunda bahsedildiği üzere II.Meşrûtiyet döneminde ulemâ kesimi arasındaki ilk belirgin uzlaşmazlık Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi'nin Meşrutiyet'in ilanından sonra kurulan ilk Kâmil Paşa kabînesinde yer alması üzerine ortaya çıkmıştır. Ulemâ bu konuda ikiye ayrılmış; içlerinde Musa Kâzım Efendi'nin de yer aldığı bir grup, İttihat ve Terakkî'nin görüşü doğrultusunda Cemâleddin Efendi'nin yerinde bırakılmasını savunurken, büyük ihtimalle Cemiyyet-i İlmiyye üyesi olan diğer bir grup ulemâ da onun görevden alınması için diretmiştir Şüphesiz Cemiyyet-i İlmiyye'nin bu tavrı İttihat ve Terakkî'nin bu ulemâ grubuna bakışını olumsuz yönde etkilemiştir.

[2] Ulemâ ve talebe-i ulûma yöneltilen bu türden suçlamalar için Bkz. Kara (2001b:52-54).

Cemiyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin isyan sırasında yayımladığı bildirilerle isyanı yatıştırmak için büyük çabalar sarfetmiş olmasına rağmen (Tâhirü'l-Mevlevî 1990: 47) hiç bir ayrım gözetilmeden isyanın faturasının tamamen ilmiye sınıfına çıkarılması, daha 31 Mart öncesinde İttihat ve Terakkî ile bağlarını koparmış olan bu Cemiyetin gittikçe artan oranda önce 1910'da kurulan Ahâlî Fırkası'nı ardından da 1911'de kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı desteklemesine yol açmıştır[1]. Aslında buna Cemiyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin doğrudan fırkalaşmasına yol açmıştır demek daha uygun olacaktır. Zira Mustafa Sabri, Vasfi, Zeynelabidin ve Küçük Hamdi (Yazır) efendiler gibi Cemiyyet-i İlmiyye'nin önde gelen isimleri, zikredilen fırkaların kurucuları veya üyeleri arasında yer almışlardır (Tunaya 1998: 266).

Cemiyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye gibi ülkedeki ilmiyelilerin büyük bir kısmını temsil etme durumunda olan (Akşin 1994: 242) bir ulemâ teşekkülünün doğrudan muhalefet saflarında yer almış olması, İttihat ve Terakkî'nin dinsel açıdan meşruiyetini kaybetmesi ve etkili bir siyâsî propaganda unsurundan mahrum kalması anlamına geliyordu ki, dini siyasî bir vasıta olarak kullanmak hususunda makyavelist bir yaklaşıma sahip olan İttihat ve Terakkî yöneticileri böyle bir tehlikeyi göze alamazlardı. Bu yüzden en kısa süre içerisinde gerek ulemâ nazarında kaybettikleri itibarını yeniden kazanmak, gerek muhalefete karşı doğrudan kendi kontrolleri altında bulunan etkili bir propaganda unsuru yaratmak, gerekse fırka içerisindeki muhafazakâr grupları tatmin etmek[2] amacıyla İttihat ve Terakkî Cemiyeti kendi bünyesinde bir ulemâ hey'eti teşkil etmek durumunda kalmış ve sonuçta

---

[1] 1912 Genel seçimlerinde Cemiyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na desteği için Bkz. Birinci (1990: 154).

[2] Bahriye vekilliği görevinde bulunmuş olan Topçu İhsan'a göre Hey'et-i İlmiyye 1909'da Masonluk ve Siyonizmin İttihat ve Terakkî'deki gizli etkisini kırmak için teşkil olunmuştu. İhsan Bey Cemiyet'in Edirne murahhası sıfatıyla kendisinin de bizzat katıldığını belirttiği İttihat ve Terakkî'nin 1909'daki Selânik kongresinde, Cemiyet içerisindeki Hizb-i Cedîd'in lideri Melâmî meşrepli Miralay Sadık Bey'in masonluğun ve siyonizmin Cemiyet üzerindeki gizli etkisi hakkındaki bir raporu, sadece merkez-i umûmî üyelerinin katıldığı özel bir toplantıda görüşülmüş; oldukça münakaşalı geçen bu toplantının ardından İttihat ve Terakkî'nin masonluk ve siyonizme alet olmaması için Cemiyet'in merkez-i umûmisinde, İstanbul murahhası Kara Kemâl ile ulemâdan mürekkep bir heyet teşkil edilerek milletin dinî ve ahlâkî hislerinin takviyesi için programlı bir neşriyat yapılması hususunda karar alınmıştı. Bu karardan sonra da Cemiyet'in Şehzâdebaşı kulübünde Manastırlı İsmail Hakkı Efendi ile değerli arkadaşları tarafından teşkil edilen Cemiyyet-i İlmiyye (Hey'et-i İlmiyye) ulemâ tarafından din ve ahlâka dair yazılan eserleri bastırarak dağıtmıştır (İhsan 1951:780-782;Atilhan 1951:121-132; Kara 2001b: 88).

İstanbul'daki Şehzâdebaşı kulübünde Musa Kâzım Efendi'nin riyaseti altında bir ilmiye heyeti teşkil etmiştir[1].

Musa Kâzım Efendi Divân-ı Harb'in 3 Haziran 1919'daki duruşmasında başında bulunduğu Hey'et-i İlmiyye'nin yaptığı görevler hakkında şu izahatı vermiştir:

> "Cemiyetin bir ilmiye şubesi vardı. O vakit dâiniz de o ilmiye şubesinde bulunuyordum. Manastırlı İsmail Hoca merhum, şimdiki âyân reisi Mustafa Âsım Efendi, birkaç kişi o ilmiye şubesinde bulunuyorduk. Meşrûtiyetin menâfi'inden, kavâ'idinden şer'-i şerîfe muvâfakatinden bahsediyorduk. Yani bu yolda ta'limât ve telkinâtta bulunuyorduk. Çünkü biz memleketimizin terakkî ve te'âlîsini ancak meşrûtiyyetin te'sîs ve tatbîki ile olacağına kânî bulunuyorduk. O nokta-i nazardan çalıştık. O vakit birkaç sene çalıştık. Bütün kuvvetimizle uğraştık. Meşrûtiyet meşrûdur, şeri'atimiz emretmiştir, nehy etmemiştir. Meşrûtiyet usûl-i meşveret demektir. Usûl-i meşveret âyât ve ehâdîsde şöyle zikrolunmuştur, böyle buyurulmuşdur: diye anlattık durduk. Hürriyetin manâsı budur, uhuvvetin manâsı budur. İşte adâlet şuna derler, buna derler. Müsâvât buna derler. Ve müsâvât şuralardadır, bunlar bir çok kuyûd ile mukayyeddir. Mesela ahkâm-ı dîniyye ile mukayyeddir, örf ve âdât ile mukayyeddir ve daha bir çok kuyûd ile mukayyeddir. Bunu halka anlatmak istiyorduk. Yani Avrupa'nın meşrûtiyyetini aynen tatbîk etmesinler: diye uğraştık. Kitaplar yazdık, risâleler makaleler neşrettik. Maksadımız, şer'-i şerîf dâiresinde memleketimizde bir usûl-i meşrûtiyyetin te'esüsü idi (DHMZC 3 Haziran 1335: 133-134).

Musa Kâzım Efendi'nin sözlerinden de anlaşılacağı üzere İttihat ve Terakkî Cemiyeti Şehzâdebaşı Hey'et-i İlmiyyesi, Meşrûtiyet'in şer'î açıdan meşrûiyetini halka anlatmak için kurulmuş ve faaliyet alanını oldukça geniş tutmuştur. Bu amaçla bir yandan talebe-i ulûmu tekrar Cemiyet saflarına çekmek için yoğun bir gayret gösterilirken diğer yandan yayımlanan mevâiz kitapları ve Hey'et-i İlmiyye mensubu ulemânın özellikle seçim dönemlerinde İstanbul ve Anadolu'da verdikleri vaazlarla geniş halk kitlelerinin desteğinin kazanılması hedeflenmiştir.

Talebe-i ulûmu İttihat ve Terakkî saflarına çekmek için sık sık Cemiyet'in yayın organları olan **Tanin** ve **Hikmet** gibi gazetelerde yer alan ilânlarla kulübün

---

[1] Tahirü'l-Mevlevî (1990: 47-48)'nin Hey'et-i İlmiyye'nin Musa Kâzım Efendi tarafından idâre edildiğine dair verdiği bu bilgiyi, Musa Kâzım Efendi de 3 Haziran 1919'daki muhakemesinde teyid etmiştir(DHMZC 3 Haziran 1335: 147).

Şehzâdebaşı'ndaki binasında gece dersleri düzenleneceği[1] ve bu derslerde ulûm-ı dîniyyenin yanısıra medreselerde okutulmayan hesap, tarih, coğrafya, hendese, Fransızca, Türkçe, ma'lûmât-ı fenniyye, ma'lûmât-ı medeniyye, mükâleme-i Arabiyye gibi konulara yer verileceği duyuruluyordu (**Tanin** 12 Kânûn-ı Sanî 1326; 13 Kânûn-ı Sanî 1326). Ayrıca talebe-i ulûmun gece derslerine devam etmelerine izin verilmesi hususunda Meşihatten Emniyet Umum Müdürlüğü'ne yazılan bir taleple (BOA, DH.EUM.THR, 24/58 ; 29 Muharrem 1328=10 Şubat 1910) de medrese öğrencilerinin kulübe devam etmelerini önleyebilecek engellerin ortadan kaldırılmasına yönelik tedbirlere baş vuruluyordu.

Tahmin edileceği üzere bu gece dersleri sadece yukarıda zikredilen konuların öğretilmesi ile sınırlı kalmamıştır. Haftada iki gece düzenlenen dersler zaman zaman meşrutiyet ideolojisini dinî bir içerikle öğretmek ve benimsetmek amacına yönelik siyasî mahiyetli konferanslar şekline dönüşmüştür. Bu konferansların metinlerini aksatmadan yayımladığı için Hey'et-i İlmiyye'nin yayın organlığı görevini üstlenmiş gibi görünen **Sırât-ı Müstakîm** (8 Teşrîn-i Evvel 1325, III/59: 100-101)'e göre Fâtih, Bâyezid, Ayasofya ve İstanbul'un diğer medreselerinden talebe ve müderrislerin katıldığı bu derslerde bütün ahkâm-ı meşrûtiyetten, her türlü siyasetten, dahilî ve haricî ahvâl-i hâzıradan bahsedilerek talebenin fikirlerinin açılmasına gayret olunuyordu.

Özellikle, Musa Kâzım Efendi'nin verdiği gece dersleri bu türden konuları içeriyordu. Musa Kâzım Efendi'nin konferans mahiyetindeki derslerini kaydederek **Sırât-ı Müstakîm**'de yayımlayan Eşref Edip, onun derslerinin oldukça fazla dinleyici çektiğini, saatler öncesinden kulübün talebeler tarafından doldurulduğunu belirtmektedir. Çünkü, Musa Kâzım Efendi'nin genellikle gündemdeki sosyal, siyâsî ve ilmi meseleleri ele aldığı bu derslerinde talebe istediği soruyu sorabiliyor; "üstâd-ı muhterem" ise bu sorulardan hiçbirini cevapsız bırakmadan, meseleleri kendisine

[1] Bu ilanlardan biri **Hikmet** (27 Teşrîn-i Evvel 1326 I/30:2) gazetesinde şu şekilde yer almıştır: "Şehzâdebaşı Kulübü: Hakkın inâyetiyle kulübümüzde umûmun ve husûsiyle talebe-i ulûmun ihtiyacı gözetilerek ma'rûf ve mahsûs zatlar tarafından mufassal tarih ve coğrafya okutulacak ve evlâd-ı Arâb'dan bir zat tarafından mükâleme-i arabiyye talim ettirilecektir. Her gece üçe kadar kulüp binasında kayıt yapılacaktır."

mahsus açık ve sade ifâdesiyle "kemâl-i vuzûhla tenvîr" ediyordu (**Sırât-ı Müstakîm** 8 Teşrîn-i Evvel 1325, III/59: 100-101).

Musa Kâzım Efendi'nin Şehzâdebaşı kulübünde verdiği bu derslerden biri, kelâm kitaplarının asrın ihtiyaçlarına göre ıslahı ve yeniden yazılması, Müslümanlar arasındaki mezheplerin birleştirilmesi ve medreselerin ıslâhı konularında radikal teklifler sunduğu 20 Ağustos 1325 (2 Eylül 1909) tarihindeki bir konferansıdır. **Sırât-ı Müstakîm**'de üç bölüm halinde yayımlanan bu oldukça uzun konuşmasının ilk kısmında özetle modern felsefenin gelişen bilime dayalı olarak ileri sürdüğü din karşıtı iddialara artık klâsik kelâm metodları ile cevap vermenin mümkün olmadığı ve onların bu iddialarını çürütmek için kelâm kitaplarının yeni bilim ve felsefe metodlarını ihtiva edecek şekilde yeniden düzenlenmesi gereği üzerinde durur (Musa Kâzım 1325c: 403-405; 1336: 289-293). Konferansın devamında İslâm birliğinin gerçekleşmesi için öncelikle müslümanlar arasındaki mezhep farklılıklarının giderilmesinin önemi üzerinde durur (Musa Kâzım 1325c: 405-406; 1325d: 5-6; 1336: 293-298). Son kısmında ise, medrese reformu konusunu ele alır: Medrese öğretiminde asırlardan beri uygulanan şerh ve haşiye okuma alışkanlığına son verilerek metinlerin doğrudan okunması, bunun için de Arapça öğretimindeki klâsik yöntemlere son verilerek bu dilin lâyıkıyla öğrenilmesi, **Kurân-ı Kerîm**'in Türkçe'ye çevrilmesi, el-Ezher'deki medrese programının aynen tatbik edilmesi gereği üzerinde durur. Konuşmasını medrese öğrencilerine hiçbir taasuba yer vermeksizin Batı dillerinden birini öğrenmelerini tavsiye ederek noktalar (1325e: 22-23; 1336:298-301).

Musa Kâzım Efendi bunu takib eden günlerde verdiği bir diğer dersini de maarif konusuna ayırmıştır. **Sırât-ı Müstakîm**'de 17 Eylül 1325 ve 8 Teşrîn-i evvel 1325 tarihlerinde "Kuvvet Hazırlamak" başlığıyla iki bölüm halinde yayımlanan bu konuşmasına, "Kudretiniz yettiği kadar a'dâ için, a'dâya karşı kuvvet hazırlayın" (Enfâl : 8/60) âyetini okuyarak başlayan Musa Kâzım Efendi, özetle şunları söyler: Düşmana karşı kuvvet hazırlamak bütün müslümanlara farzdır. Günümüzde askerî, ekonomik ve siyâsî kuvvet maârif ve ilim sayesinde gelişmiş olan teknolojiye bağlıdır. Bizim de her bakımdan terakkî etmemiz, cehaletten kaynaklanan

asayişsizliğin önüne geçebilmemiz ve Avrupa ile rekabet edebilecek hâle gelmemiz için öncelikle ilim ve maarifi güçlendirmemiz gerekir. Bunun için önce mektepler hakkında halkta mevcut olan ön yargılar giderilmeli ve onları mektepler açmaya ve çocuklarını usûl-i cedîd üzere terbiye etmeye teşvik etmelidir. Bu konudaki sözlerine talebe-i ulûmdan (cerre çıktıklarında) gezdikleri yerlerde, özellikle köylerde ahâlîyi maârife teşvik etmelerini isteyerek son verir (Musa Kâzım 1325f: 52-53).

Eşref Edip'in Musa Kâzım Efendi'nin bu sözlerinin sonuna eklediği

> "...bu derslerden feyz alan ve meşrutiyetin ebedî birer kahraman-ı müdâfii kesilen bu yeni yetişme talebe, bu parlak fikirli telâmîz-i irfân Ramazan münâsebetiyle etrafa gönderilir. İnşallah vazifelerini hüsn-i ifâya muvaffak olurlar; Müslümanları uyandıracak ilm ü ma'ârifte sa'y ü faaliyete teşvik ederler..." (**Sırât-ı Müstakîm**, 8 Teşrîn-i Evvel 1325, III/59: 101)

sözlerinden talebe-i ulûmun hangi amaçlar için yönlendirildikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. İttihat ve Terakkî'nin gece derslerinde yetişen bu talebeler üç aylar münasebetiyle gittikleri Anadolu ve Rumeli'de hem meşrûtiyet hem de İttihat ve Terakkî aleyhindeki olumsuz fikir ve kanaatleri kırmak hem de Cemiyet'e destek ve sempati toplamak için yönlendirilmişlerdir (Kara 2001b: 63).

İttihat ve Terakkî ulemâsının Şehzâdebaşı kulübündeki faaliyetlerinden bir diğeri de Ramazan aylarında yayımladıkları mevâiz türündeki kitaplardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserler birinci cildi 1328 (1912-1913) de, ikinci cildi de 1329 (1913-1914)'da basılan **Mevâ'iz-i Dîniyye** adlı iki ciltlik bir kitap serisinden ibarettir. **Mevâ'iz-i Dîniyye**'nin önsözünde bu kitabın "... şerî'at-i garrâ-yı Ahmediyye'nin ahkâm-ı âliyye ve âdilesini ihvân-ı dînimize bi-hakkın tefhîm ve tamîm etmek maksâd-ı mübecceliyle..." tertib ve neşredildiği belirtilmektedir (Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Şehzâdebaşı Heyet-i İlmiyesi 1328;1329). Ancak, kitapta yer alan mev'izelerin konularına göz atıldığında, Kara (2001b: 90)'nın da işaret ettiği üzere, kitabın önsözünde yazıldığı gibi hiç de masum niyetlerle çıkarılmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Aralarında Musâ Kâzım Efendi'nin yanısıra Mehmed Âkif, Manastırlı İsmail Hakkı, İzmirli İsmail Hakkı, Sibiryalı Seyyah Abdürreşid İbrahim ve Aksekili Ahmed Hamdi gibi dönemin ünlü fikir

adamlarının da bulunduğu bir heyet tarafından yazılmış olan bu mev'izelerin neredeyse tamamı Meşrûtiyet ve İttihad ve Terakki ideolojisini şer'î açıdan meşrûlaştırmaya yönelik siyâsî içerikli yazılardır[1].

Musa Kâzım Efendi'nin **Mevâ'iz-i Dîniyye**'nin ilk kısmında "İstibdâd, Hürriyet, Hâkimiyyet-i Milliyye" başlıklıklı bir makalesi yer almıştır. Musa Kâzım Efendi bu makalesinde, İslâmiyette yeri olmadığı hâlde, İslâm dünyasında asırlarca tek yönetim şekli olarak benimsenen zulme dayalı mutlak monarşiye (şeri'at kisvesine büründüğü için) halkın bir dinî emir olarak telakki ederek itaat ettiklerini, bu yüzden de bir çok İslâm devletinin mahvolduğunu belirttikten sonra

> "Bu mesleğin din ile şeri'at ile insâniyetle asla münâsebeti olmadığını bilen bir "fırka-i münciye" senelerden beri cân fedâ edercesine çalışa çalışa nihâyet bu gayri meşrû mesleğe nihâyet vermiş ve bugün onun yerine hem tabiî, hem de şer'î olan hürriyet, müsâvât esâsı üzerine bir hükûmet-i âdile teşkiline muvaffak olmuşdur"

sözleri ile "fırka-i münciye" olarak yücelttiği İttihat ve Terakkî'nin şeri'ate uygun bir yönetim şeklini getirdiğini ileri sürmüştür. Bundan sonra "hürriyet" ve "müsâvât" gibi İttihat ve Terakkî sloganları ile hâkimiyyet-i milliyye kavramının hem insânî hem de şer'î açıdan tabiî olduklarını asr-ı sa'âdet dönemindeki uygulamalar ile âyet ve hadislerden verdiği örneklerle destekler (Musa Kâzım 1328b: 25-30).

Aynı kitabın ikinci kısmında yer alan "Meşrûtiyet" başlıklı makalesinde, istibdâd yönetiminin İslâm devletlerinin çöküşüne yol açtığı şeklindeki tezini tekrarlayarak Osmanlı Devleti'ni de böyle bir kaçınılmaz sondan sadr-ı İslâmdaki usûl-i meşveret sistemini getirmek suretiyle İttihad ve Terakki'nin kurtardığını iddia ettikten sonra, asıl meseleye, İttihat ve Terakkî'ye karşı muhalefet konusuna gelir. Bu konuda "İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin himmetiyle vucûda gelmiş olan şu usûl-i meşveretin meşrûiyetinde şüphe yoktur" cümlesiyle İttihat ve Terakkî'nin meşrûtiyetin getirilmesindeki rolünü bir kez daha vurguladıktan sonra, "Umûr-ı

[1] Meselâ Musa Kâzım Efendi'nin "İstibdâd, Hürriyet, Hâkimiyyet-i Milliyye"; "Meşrûtiyyet"; İzmirli İsmail Hakkı'nın "Uhuvvet, Müsâvât, Adâlet, Hürriyyet" ve Mehmed Âkif'in " İttihad Yaşatır, Yükseltir, Tefrika, yakar Öldürür" başlıklı yazılarında görüldüğü gibi (Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti Şehzâdebaşı Hey'et-i İlmiyyesi 1328;1329; Kara 2001b:90-91).

milleti mihver-i lâyıkından tedvîr edeceğiz diye biz müslümanların firkalara ayrılması, sonra o firkaların yekdiğerine bî-amân gibi hücûm etmesi ahkâm-ı celîle-i İslâmiyye ile kâbil-i tevfîk değildir" sözleriyle Cemiyet'e karşı muhalefette bulunmanın İslâmiyetle bağdaşmadığını üstü kapalı olarak ihtar eder (Musa Kâzım 1329a:3-7).

Yukarıda da belirtildiği üzere Hey'et-i İlmiyye'nin faaliyet alanlarından biri de seçim dönemlerinde İttihat ve Terakkî'nin propagandasını yapmaktı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası ile İttihat ve Terakkî Fırkası arasında büyük bir mücadeleye sahne olan 1912 seçimleri öncesindeki propaganda faaliyetlerine Hey'et-i İlmiyye de katılmıştır. Meşrûtiyet tarihinin bu en çekişmeli seçimlerinde her iki fırka, câmi kürsülerini de bir propaganda aracı olarak kullanmak hususunda yarış içerisine girmişlerdir. Mustafa Sabri Efendi Hürriyet ve İtilâf firkası adına câmilerde vaazlar verirken, İttihat ve Terakkî'nin faal elemanlarından olan İzmirli Ubeydullah Efendi de sırtında cübbeyle Anadolu'nun bir çok yerini dolaşarak Cemiyet'in propagandasını yapmıştır (Birinci 1990: 124-125).

Şüphesiz bunların içerisinden en dikkat çekici olanı hakkında yayılan farmasonluk şayiaları yüzünden iki ay önce şeyhülislâmlıktan istifa etmiş olan Musa Kâzım Efendi'nin 31 Mart 1912'de Balıkesir'de verdiği bir konferanstır. Musa Kâzım (1336: 301-306) "Kuvvetin Esâsı İttihâd ve İttifâkdır" gibi tevriyeli bir başlık taşıyan bu konferansında özetle, tarihte kurulmuş olan büyük İslâm devletlerinin yıkılmasına aralarındaki nifak ve ayrılığın sebep olduğuna Endülüs, Fas ve İran'dan örnekler verdikten sonra, Müslümanların son melcei olan Osmanlı Devleti'nin bekâsı ve güçlenmesi için müslümanların bir noktada "ittihad" etmesi gereğine işaret etmektedir. İsmini açıkça zikretmese de Müslümanlardan birleşmelerini istediği yerin, İttihat ve Terakkî olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuşmasında ayrıca Balıkesir halkından yine isim zikretmeden muhaliflerin İttihatçılar aleyhinde yaptıkları propagandalara kanmamalarını, mealini okuduğu şu ayeti referans vererek istemektedir: " Size bir fâsık gelir de fenâ bir haber verir ise o haberi iyi tahkîk edin. Bilâ tahkîk bir şey yapacak olursanız size musîbet isâbet eder, sonra nâdim olursunuz" (Hucûrat: 49/6). İleride ayrıntılı olarak görüleceği üzere, galiba referans

verdiği bu ayette bahsedilen fasıkların kısa bir süre önce kendisi hakkında farmasonluk ithamında bulunarak meşîhatten istifa etmesine yol açan muhaliflerle de ilgisi vardır.

1913 Şubat'ında yani, İttihatçıların Bâb-ı Âlî darbesini gerçekleştirerek iktidarı tekrar ele geçirdikleri günlerde muhalefet hakkındaki ithamlarını daha da ağırlaştırmıştır. **Vakit** gazetesi başyazarı Fatih Kerimof'un kendisi ile yaptığı bir mülâkatta, Balkan Savaşı yenilgisinin Kâmil Paşa hükûmetinin Balkan devletleriyle yaptığı ittifak sonucunda ortaya çıktığını; Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın da Türkiye'deki Ermeni, Rum, Arap, Arnavut ve Kürtler gibi İmparatorluktan ayrılma hayâllerine kapılan çeşitli unsurları bünyesinde toplayarak Türk halkının menfaatlerine darbe vurduğunu; bundan sonra memlekete faydanın sadece İttihat ve Terakkî'den beklenmesi gerektiğini söyleyerek (Kerimof 1913: 363-364) Kâmil Paşa ile onu destekleyen İttihat ve Terakkî muhaliflerini açıkça vatan hainliği ile suçlamıştır. Bâb-ı âlî darbesi sonrasında bütün İttihatçıların ağızlarında dolaşan bu propagandayı (Tunaya 2000: 77) benimsediği anlaşılan Musa Kâzım Efendi'nin muhalifler hakkındaki ithamlarını İttihatçıların Hürriyet ve İtilâf Fırkası ileri gelenleri hakkında sıkı bir takibata giriştikleri günlerde yapmış olması dikkat çekicidir. Musa Kâzım Efendi bu sözleriyle adeta muhalifler hakkında yapılan takibata meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.

Yukarıda nakletmeye çalıştığımız sözlerinden İttihat ve Terakkî muhaliflerini fikhî terminolojide zaman zaman kâfirlikle eş anlamlı olarak kullanılan fasıklık[1] ve vatan hainliği ile suçlayacak kadar kendisini siyâsete kaptırmış olduğu açıkça anlaşılan Musa Kâzım Efendi, 1919'da çıkarıldığı Dîvân-ı Harb Mahkemesi'nde kendisini "Bilhassa bendeniz firkaların aleyhinde çok bulundum ve İslâmda firka olamaz dedim. İslâm bir firkadır" sözleriyle savunacaktır (DHMZC 3 Haziran 1335: 133-134).

[1] Fâsık teriminin geniş açıklaması için Bkz. Yavuz (1995:202-205).

IV. MASONLUĞU VE BEKTAŞİLİĞİ MESELESİ

A. Masonluğu Meselesi

Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin en ilgi çekici yönlerinden birisi hakkında ileri sürülmüş olan farmasonluk iddialarıdır. Hatta onun fikirlerinden çok bu yönüyle ilgi çekmiş olduğu söylenebilir. Şüphesiz, bu ilgi intisap ettiği söylenen masonlukla, işgâl ettiği meşihat makamının ve daha da önemlisi mensubu bulunduğu İslâmcılık akımıyla masonluk idealinin birbirleriyle çelişen teşekkül ve düşünceler olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ondan herhangi bir vasıtayla bahsedip de masonluğu hakkındaki iddiaya temas etmeyen araştırmaların sayısı yok denecek kadar azdır. Bu ilgiye rağmen iddianın sıhhatini tespit etmek açısından konunun doğrudan Musa Kâzım Efendi üzerinde yapılmış olan araştırmalarda bile yeterince ele alındığını söylemek mümkün değildir.

Bunlardan, Tansuğ (1998:119-131) makalesinde, bu meseleye hiç değinmezken Kushner (1990:604) ile Reinhart (2001: 284) herhangi bir yoruma gitmeksizin sadece ona yöneltilen masonluk suçlamasından ve onun suçlamayı reddeden beyannâmesinden bahsetmekle yetinmişlerdir. Kara (1999: 260-261) kaleme almış olduğu bir ansiklopedi maddesinde ona Türk masonluk tarihinde önemli bir yer ayırmakta, Zarcone (1991:207-208) da Musa Kâzım Efendi örneğinde tasavvuf ve masonluk ilişkisini incelediği makalesinde, Musa Kâzım Efendi'nin mason olduğunu ileri süren kaynakların bir tenkidini yapmaksızın doğrudan onun masonluğa ve Bektaşiliğe intisap sebepleri üzerinde durmaktadır. İttihat ve Terakkî'nin masonlukla olan ilişkisini ele aldığı araştırmasında Musa Kâzım Efendi'ye önemli bir yer ayırmış olan Koloğlu (1991:313-322) ise, 1911 yılında masonluğu konusunda basında cereyan eden tartışmalara yer vermiş; özel olarak Musa Kâzım'ın masonluğa giriş sebepleri üzerinde durmamıştır. Son olarak geçerli başka bir sebep göstermeden ve hiç bir kaynağa referans yapmaksızın sadece Musa Kâzım Efendi'nin yayımlamış olduğu beyannâmeyi yeterli görerek mason olduğunu reddeden Koca (2002: 24-25)'dan bahsetmek gerekir.

Bu mesele hakkında kendi kanaatimizi belirtmeden önce, şeyhülislâma yöneltilen ithamın mahiyet ve ciddiyetinin anlaşılması açısından masonluktan ve bu beynelmilel teşekkülün Osmanlı topraklarındaki tarihinden kısaca söz etmek istiyoruz.

Masonluğun efsanevî tarihi Hz. Süleyman'ın mabedinin mimarı olan Hiram usta efsanesine, veya Haçlı seferleri sırasında Kudüs'te kurulan Templiers tarikatine kadar götürülmekteyse de modern masonluğun 1717'de Londra Büyük Locası'nın kuruluşu ile başladığı genel olarak kabul görmektedir (Naudon 1968: 50). Masonluğun felsefî kökenlerinin hangi düşünce veya dinlere dayandığı tam olarak bilinmemektedir. Spekülatif masonluğun İbranî kabbalizmi, Hermetizm, Neoplatonizm, Hıristiyanlık, Johanist esoterism ve mistik simyacılığın da içerisinde bulunduğu oldukça kalabalık bir dizi öğretinin bir sentezi olabileceği ileri sürülmüştür (Naudon 1968: 121-137).

Londra Büyük Locasının üyelerinden rahip James Anderson'un 1723'te yayımlanan ve masonik literatürde Anderson Anayasası olarak geçen **Constitution** adlı kitabı, bir masonu dinini seçmekte serbest bırakmakla birlikte, ona bütün semavî dinlerin üzerinde mutabık kalacağı bir yaratıcıya yani "Evrenin Ulu Mimarı"na inanmayı tavsiye etmektedir (Naudon 1968:52). Bu yüzden masonluğun en azından görünen yüzüyle din karşıtı bir hareket olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir.

Buna rağmen bu teşekkülün gizemli ritüelleri, sembolizmi, dinler ötesi ve öncesi felsefî iddiası (masonluğun dünyanın yaratılışıyla birlikte var olduğu gibi), gizliliğe (veya kapalılığa) ve seçiciliğe önem vermesi gibi, doğrudan kendi mahiyetinden kaynaklanan bazı sebepler, bu hareketin ortodoks düşüncenin hakim olduğu yerlerde kabbalizm veya büyücülük olarak kabul edilmesine, şüphe ve tepkileri üstüne çekmesine yol açmıştır (Eldem 1996:16).

Masonluk Türkiye'de özellikle Kırım Harbi sonrasında önemli gelişmeler kaydetmiş ve II. Abdülhamid'in saltanatının ilk senelerinde, V. Murad'ı tekrar tahta

geçirmek isteyen, Proodos (Terakkî) locasının üstad-ı muhteremi Cleanthi Scaliéri'nin başarısız darbe girişiminde görüldüğü gibi, doğrudan siyasî olayların içerisinde yer almıştır (Hanioğlu 1985: 77-79; Eldem 1996: 20; Koloğlu 2001:144-151). Bazı masonların açıkça kendisini devirmeye yönelik bu girişimlerine rağmen II. Abdülhamid ülkesindeki bütün masonları bu hareketten sorumlu tutmamış ve sadece hareketin içerisinde yer alanları ferdî olarak cezalandırma yoluna gitmiştir. Ayrıca Avrupalı bir çok hükümdarın mason oldukları hususunu göz önünde bulunduran II. Abdülhamid siyasete bulaşmadıkları sürece locaların faaliyetlerini yasaklamamış; aksine zaman zaman mason localarına bağışlarda bulunmuş; yerli ve yabancı bazı masonları üst düzeydeki görevlere getirmekten çekinmemiştir. Bununla birlikte mason localarının rejim karşıtı ihtilâlci akımların veya ayrılıkçı milliyetçi unsurların yuvası haline gelmemesi için de bunların üzerinde sıkı bir kontrol kurmaya ve müslümanların bu cemiyetlere üye olmalarını engellemeye çalışmıştır (Koloğlu 2001: 198-199).

Ancak, Sultan'ın bütün çabalarına rağmen, hafiyelerinin en büyük muhalefet grubu olan Jön Türkler'in mason locaları ile ilişkilerini kontrol etmede yetersiz kaldıkları anlaşılmaktadır[1]. Hanioğlu (1985: 75-92; 1989: 186-197) yerli ve yabancı arşiv belgelerine dayalı araştırmalarında bu ilişkiyi açıkça ortaya koymakta ve bir Jön Türk örgütü olan Osmanlı Hürriyetperverân Cemiyeti'nin aslında İstanbul'daki bir mason locasının siyasî kanadından başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Özellikle, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Selânik'teki mason locaları içerisinde kolayca ve kendini hissettirmeden kurulduğu bilinmektedir (T.Nadir 1326: 6; Hanioğlu 1985: 92). İttihat ve Terakkî erkânının sonradan yayımladıkları hatıralarında Makedonya'daki mason localarıyla Cemiyet arasındaki sıkı ilişki hiç bir zaman reddedilmemiş (Duru 1957: 14; İbrahim Temo 2000:225;Yalçın 2000: 164-165) ve İtalyan araştırmacı Iacovella (1998) da İttihat ve Terakkî'nin içerisinde örgütlenmiş olduğu İtalya Maşrık-ı Âzamına bağlı Macedonia Risorta locasının

[1] Meselâ İttihat ve Terakkî'nin önemli isimlerinden Selanikli Rahmi, Midhat Şükrü ve Fazlı Necib Beylerin mason oldukları ihbar edilmiş, ancak haklarında yapılan tahkikat neticesinde ihbarın asılsız olduğuna karar verilmiştir (BOA.,YEE., 78/35, 13 Şevvâl 1325=19 Kasım 1907). Oysa Iacovella (1998:59-61) tarafından yayımlanan Makedonya Risorta locası Selanik maşrıkının matrikül listesine göre bunların üçü de 1903 senesinde tekris edilmişlerdir.

arşivine dayalı olarak yapmış olduğu araştırma ile Cemiyet'in masonlukla olan ilişkisini artık tereddüte mahal bırakmayacak şekilde açıkça ortaya çıkarmıştır.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti 1908 devrimine kadarki gizli mücadelesinde kullanmış olduğu yabancı obediyanslara bağlı locaları iktidara geldikten sonra Maşrık-ı Âzam-ı Osmânî adı altında birleştirerek ilk millî mason locasını oluşturmuş ve bu loca 8 Aralık 1909'da İtalya Maşrık-ı Âzamı tarafından tanınmıştır (Iacovella 1998: 46). Ancak, Cemiyet'in masonlukla bu şekilde bütünleşmesine karşı İttihat ve Terakkî içerisinden itirazlar yükselmekte gecikmemiştir. Cemiyet'in Manastır şubesinin lideri ve Melâmîliğe meyilli olduğu olduğu söylenen Miralay Sadık Bey ile Karesi mebusu Abdülaziz Mecdî Efendi itiraz edenlerin başında geliyorlardı. Cemiyet üyeleri arasında masonluk meselesi hakkında baş gösteren bu anlaşmazlık, daha sonra İttihat ve Terakkî'nin içerisinde Abdülaziz Mecdî Efendi'nin liderliğindeki Hizb-i Cedîd'in ortaya çıkış sebeplerinden birini oluşturmuştur.

Bahriye Vekillerinden Topçu İhsan'ın hatıralarından anlaşıldığına göre Miralay Sadık Bey daha Maşrık-ı Âzam-ı Osmânî'nin kurulduğu günlerde tepkisini açıkça ortaya koymuş ve İttihat ve Terakkî'nin 1909 kongresine masonluğun ve siyonizmin Cemiyet üzerindeki gizli etkisi hakkında bir rapor göndererek bunun kongre sırasında okunmasını istemiştir[1]. Miralay Sadık raporunda Cemiyet'in Siyonistlerin elinde bulunan mason locaları vasıtasıyla tehlikeli bir cereyana kapılmakta olduğunu ve bunlara farkında olmadan alet olan Talât, Cavid, Hüseyin Câhid ve Ahmed Rıza Beyler ile bu yolda olan diğer şahısların Cemiyet'ten tard edilmelerini istiyordu. Rapor çeşitli milliyet ve dinlere mensup üyelerin yanında tartışılması zararlı görülerek kongrenin gündemine alınmamıştır. Ancak, İhsan Bey'in ısrarı üzerine sadece Cemiyet'in merkez-i umûmî azalarının bulunduğu özel bir toplantıda görüşülmüştür. İçlerinde mason üyelerin de bulunduğu bu toplantı oldukça hararetli tartışmalara sahne olmuş ve mason oldukları zannedilen üyeler 1908 inkılâbını İslâmiyetten kuvvet ve ilham alarak yaptıklarını, Mebûsan Meclisi'ni

[1] Bu kongreye Mustafa Kemâl'in de İttihat ve Terakkî'nin Masonlukla ilişkisini kesmesi talebini içeren bir rapor sunduğu ve bu önerisi yüzünden de Cemiyet tarafından "mürtecî" ilan edilerek hakkında idam kararı çıkarıldığı ileri sürülmektedir (Koloğlu 1991: 175).

mason localarını basamak yaparak gelecek kimselerle doldurmak istemediklerini belirtmişlerdir. Tartışmanın ciddileşmesi üzerine Cemiyet'in umûmî kâtibi Doktor Nazım Bey duruma müdahale etmiş ve masonluğun insanlığın mutluluğu ve barış içerisinde yaşaması için çabalayan siyasetten ve siyonizmden uzak beynelmilel bir teşekkül olduğunu, Tâlât ve Câvid beylerin de hakîkî birer vatansever olduklarını, Sadık Bey'in gerçek amacının ise, önce Fırka'nın başına oradan da hükûmet riyâsetine geçmek olduğunu belirtmiştir. Doktor Nazım'ın bu çıkışına rağmen Cemiyet'in liderleri geri adım atarak Sadık Bey'in ve muhafazakâr kanadın iddialarını geçersiz kılmak için ulemadan müteşekkil bir Hey'et-i İlmiyye teşkil etmiş ve Fırka'nın kâtib-i umûmîliğine dindarlığı ile tanınan Hacı Âdil Bey'i getirmişlerdir (İhsan 1951:780-782;Atilhan 1951:121-132;Koloğlu 1991: 176-187; Kara 2001b: 88; Ilıkan 2002: 52-58).

Bütün bu tedbirler Sadık Bey'i ikna etmemiş; İttihat ve Terakkî içerisindeki masonların siyonizme hizmet ettikleri yolundaki iddiasını propagandaya dönüştürerek Fırka'nın özellikle ulemâ mebuslarından önemli bir destek de elde etmiştir. Hüseyin Cahid'e göre Sadık Bey ve yandaşlarının amacı İttihat ve Terakkî'nin önde gelen şahsiyetlerini yıpratarak Fırka'yı parçalamak ve yeni bir oluşum meydana getirmekti. Onlara bu faaliyetlerinde ecnebîler de yardımcı oluyordu (Yalçın 1935-1938 VI,151: 325). Hüseyin Cahid'in bahsettiği bu ecnebîler İngiliz Haberalma Teşkilatı'nın İstanbul şubesinin ajanlarıydı ve başlarında da İngiliz sefareti birinci kâtibi ve baştercümanı Henry Fitzmaurice (1865-1936) ile Ryan adındaki İrlandalı yardımcısı bulunuyordu. Türkçeyi kusursuz bir şekilde konuşan Fitzmaurice bütün mesaisini İttihat ve Terakkî'yi parçalamaya ve İttihatçı hükûmeti yıkmaya hasretmişti (Yalman 1970: 178).

İngilterenin bu tavrının altında yatan temel sebep ise, İttihatçıların yönetimi altındaki İmparatorluğun gittikçe artan oranda Almanya'nın nüfuzu altına girmesiydi. Ortaylı (1983: 134)' ya göre İngiliz kralı ile Rus çarının Osmanlı mülkününün akibetini kararlaştırdıkları Haziran 1908'deki Reval buluşmasına katılmayan Almanya müstakbel Jön Türk iktidarının vazgeçilmez müttefiki olmaya adaydı ve İttihatçılar iktidarı ele geçirdikten sonra onları ilk destekleyen II. Abdülhamid'in

dostu II. Wilhelm olmuştu. 1909 ile 1911 yılları arasında gerçekleşen bir dizi olaylar İngiltere'nin yeni yönetime karşı tavrını açık olarak belirlemesine yol açmıştır. İngiliz yanlısı Kâmil Paşa hükûmetinin İttihatçılar tarafından düşürülmesi, İngiltere'nin desteklediği 31 Mart ayaklanmasının Almanya yanlısı Mahmut Şevket tarafından bastırılması (Akşin 1994: 261-271), bu ayaklanmadan sonra İttihat ve Terakkî'nin içerisinde yer almış olduğu karma hükûmetlerin başında bulunan Hilmi ve İbrahim Hakkı Paşaların açıkça Almanya yanlısı politikalar takip etmeleri (Ortaylı 1983: 134) ve bunlardan İbrahim Hakkı Paşa'nın Bağdat-Basra arasında inşa edilecek demiryolu hattının İngiliz Lynch Şirketine verilmesini engellemesi (Ahmad 1995: 92), söz konusu yıllar arasında Almanya'dan külliyetli miktarda son teknolojiye sahip askerî malzeme ve silah satın alınarak bu ülke ile askerî işbirliğine gidilmesi, Maliye Nazırı Cavid Bey'in İngiltere ve Fransa tarafından reddedilen kredi talebinin Deutsche Bank tarafından büyük bir hevesle karşılanmış olması (Ortaylı 1983: 134) gibi olaylar İngiltere açısından İttihat ve Terakkî'nin ortadan kaldırılması için yeterli sebepler olmuştur.

İşte Sadık Bey'in başlatmış olduğu İttihat ve Terakkî içerisindeki hizipleşme hareketi bu amacın gerçekleştirilmesi için görevlendirilen Fitzmaurice'e çalışmaları için yeterince uygun bir zemin sağlamıştır. Ya da İttihatçıların iddiasına göre İngiliz baştercüman başından beri bu zemini kendi gayretleriyle oluşturmuştur (Yalman 1970: 178-179). Hüseyin Câhid "dost tercüman!" diye andığı Fitzmaurice'i Meclis-i Mebûsan'da, balolarda ve kulüplerde sarıklı mebuslarla saatlerce süren başbaşa görüşmelerine şahit olduğunu söylemektedir. Ona göre Fitzmaurice bu sohbetleri sırasında onlara hükûmetin memlekette siyonizmi desteklediğini, memleketi Yahudilere satmak istediğini, din ve hilâfetin elden gitmek üzere olduğunu söylüyor ve Maliye Nazırı Cavid Bey'i hedef gösteriyordu[1]. Fitzmaurice'nin kışkırtmasıyla yıkmak istedikleri şahıslara yöneltilen en belirgin suçlama dinsizlikti. Şeyhülislâm

[1] Hüseyin Cahid 22 Mart 1911'de **Tanin**'deki köşesinde Fitzmaurice için şunları yazar: "Ve bu ne kadar hayırhâh bir adamdır! Size vatanınızın hayır ve selâmetinden başka bir şey söylemez. Bu memleketin hâl-i felâketine sizden daha ziyâde izhâr-ı te'essüf eder: Eyvâh memlekette ne hilâfetin nüfûzu kalıyor, ne dinin hükmü. Hepsi gidiyor. Hükûmet memlekette Siyonizmi terviç ediyor. Memleketi Yahudilere satmak istiyor. Artık ne vatan kalacak ne din. Binaenaleyh her hamiyetli Osmanlı için vatanı bu halden kurtarmak ve memleketi Yahudilere satmak isteyen Maliye nazırını (Cavid Bey) düşürmek farz-ı ayndır (**Tanin** 9 Nisan 1327).

Musa Kâzım Efendi de bu suçlamalardan nasibini alanlar arasındaydı. O da Farmasonlukla suçlanıyordu (Yalçın 1935-1936 VI,151: 325-326). Musa Kâzım Efendi'ye yöneltilen masonluk isnadının arkasında İngiliz baştercümanın olduğunu Kerimof (1913: 360) ve Yalman (1970: 179) da doğrulamaktadır.

Bu suçlama Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi ile İttihat ve Terakkî içerisindeki Hizb-i Cedîd'in lideri olan Karesi mebusu Abdülaziz Mecdî Efendi arasında geçtiği iddia edilen şu söylentiyle yayılmıştı:

> Mecdî Efendi güya bir gün; meşhur Fiç Moris ile görüşürken; Fiç Moris (İstanbul'da her fesat işinin başında gizlice görünen meşhur İngiliz)
> - Yakında hepiniz Mason olacaksınız. Talat Bey'le arkadaşları buna gizlice karar verdiler. Hatta bu maksadın husulü için de Musa Kâzım Efendi gibi bir sarıklı Masonu Şeyhülislâmlık makamına getirdiler. Günün birinde, bir fetva ile Masonluk resmi bir din şeklini alacak. Eğer bunda tereddüt ediyorsanız, gidiniz Musa Kâzım Efendi'yi bir tecrübeden geçiriniz.
> Demiş ve Masonların el işaretlerini Mecdî Efendi'ye öğretmiş, Mecdi Efendi, bu sözlere pek inanmamakla beraber; doğruca Şeyhislâm Musa Kâzım Efendi'ye gitmiş, Mason işaretini vermiş.
> Şeyhislâmın
> - Vayyy... kardeşim, demek sen de bizdenmişsin![1]
> Diye beyân-ı memnûniyet izhar etmesi üzerine, Mecdi Efendi sabredememiş, Şeyhülislâmın yüzüne tükürerek izharı teessüf etmiştir. Mason İttihatçılardan intikam almak için, mutaassıp İttihatçıların zihnini çelmiş, bu maksatla hizbi teşkil etmiş (Ergin 1942: 97-98).

Meşrutiyet devrinde **Tanin**'in muhabirliğini yapmış olan gazeteci Ahmet Emin Yalman da hatıralarında aynı olaya kısaca yer vererek Hizb-i Cedîd'in ortaya çıkışını Şeyhülislâm hakkındaki söz konusu iddialara bağlamaktadır (Yalman 1970: 178-179).

Ancak, Musa Kâzım ve Mecdî Efendileri yakından tanımış olan Osman Nuri Ergin[2]'e göre bu, müfrit İttihatçıların, Hizip erkânını ve bilhassa Hizb'in reisi

---

[1] Hikâyenin bundan sonrasını Cumhuriyet döneminin ünlü anti-masonlarından Atilhan (1951: 119-120) şu şekilde değiştirmektedir:
"- Teessüf ederim Efendi Hazretleri. Din rehberlerinin bu kadar menfur bir küfür ve dalâlet içine düşmeleri ve Yahudiye uşak olmaları hayret olunur şeydir doğrusu. Müslümanlığın havsalası bunu hazım ve kabul edemez. Bu mukaddes makamı fuzulî işgal buyurmayıp bir mümine tevdi buyurunuz bari. Diyerek şiddet ve nefretle Şeyhülislâmın makamından uzaklaşmıştır."

[2] Osman Nuri Ergin (1883-1961)'in, Musa Kâzım Efendi'nin Şehzadebaşı kulübünde yaptığı konuşmaları kaydetmiş olması ve bir süre istanbul'da medresede de okumuş olması sebebiyle onu şahsen tanımış olabileceği kanaatindeyiz. Ayrıca, Mecdi Efendi'nin de yer aldığı ilmî sohbetlerin

olan Mecdî Efendi'yi ham sofulukla suçlamak ve bu suretle Hizb'in teşekkülünü ve programını gözden düşürmek için uydurdukları tamamen gerçek dışı bir hikâyeydi. Koloğlu (1991: 222)'na göre bu hikâyeyi İttihat ve Terakkî muhaliflerinin uydurmuş olması ihtimali de vardır. İttihatçıların yoğun bir şekilde masonluk ve siyonistlik suçlamalarına maruz kaldıkları bir dönemde hassas bir makamda bulunan önemli üyelerinden birini bu şekilde deşifre etmelerinin sadece muhalefetin veya hizipçilerin argümanlarını güçlendirmeye yardımcı olacağı hususu göz önüne alınacak olursa, Koloğlu'nun düşüncesi daha mantıklı gelmektedir.

Ergin (1942: 97-98) ayrıca Şeyhülislâma hakaret meselesi üzerinde de durmaktadır. Ona göre Mecdi Efendi, Musa Kâzım Efendi'nin yüzüne tükürmek şöyle dursun, ona karşı sonuna kadar hürmetini korumuştur. Çünkü, Musa Kâzım Efendi'den Balıkesir'de bir süre **Kadı Mir** okuyan Mecdi Efendi ile Şeyhülislâm arasında hoca-talebe hukuku vardı. Mecdî Efendi, onun Mason olduğunu söylemekle birlikte, ilim ve faziletine rağmen böyle bir yola sapmasına da teessüf etmiş ve hocasının Allah tarafından affedilmesi için yetmiş bin kelime-i tevhîd okutmuştu.

Büyük bir ihtimalle bu hikâye Osman Ergin'in söylediği gibi tamamen değilse bile, kısmen gerçek dışıdır. Özellikle, Şeyhülislâmın bir fetvasıyla masonluğun resmî din olacağına dair Fitzmaurice'e atfedilen sözler ve Hizb-i Cedîd'in sadece bu görüşmenin etkisiyle Mecdî Efendi tarafından kurulmuş olduğu iddiası pek de inandırıcı görünmüyor[1]. Ancak, masonluk meselesi konusunda oldukça hassas olduğu bilinen Mecdi Efendi'nin dedikoduların mahiyetini bizzat kendisinden öğrenmek için Musa Kâzım Efendi ile bir görüşme yapmış olması mümkündür[2].

---

müdavimiydi ve Mecdî Efendi hakkındaki tek biyografik çalışma Osman Ergin tarafından kaleme alınmıştır. Ergin'in biyografisi için Bkz. Sayar (1995: 297-298).

[1] İttihat ve Terakkî'nin sağ kanadı olarak 1911 yılında ortaya çıkan Hizb-i Cedîd'in teşekkülü, Fırka üzerindeki etkisi ve ideolojisi için Bkz. Tunaya (2000: 270-276).

[2] Talat Bey (Paşa)'in İttihat ve Terakkî'ye masonluk tarîki şekli verme teklifi karşısında Mecdî Efendi'nin sert tepkisi için Bkz. Koloğlu (1991: 222-223).

Doğru olsun veya olmasın, bu hikâye Şeyhülislâmın masonluğu hakkındaki dedikoduların oldukça yayılmış olduğunu göstermektedir[1]. Nitekim bunun belirtileri **Hikmet** ve **Beyânü'l-Hak**'ın masonluk karşıtı yayınlarında hissedilmektedir. O güne kadar Musa Kâzım'ı ve icraatlarını hararetle desteklemiş olan Şehbenderzâde'nin **Hikmet** gazetesi aniden Şeyhülislâmın aleyhine dönmüştür. Gazetenin 9 Şubat 1911 tarihli sayısının ilk sayfasında "Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine" başlıklı bir yazıda Donanma Cemiyeti'ne zekât verilebileceğine cevaz veren bir fetvası dolayısıyla Şeyhülislâm ağır bir şekilde eleştirilir. Üstelik, fetvâda İslâm'da zekâtın yalnız fakirlere verilme şartını yerine getirmek için de Cemiyet merkezinde pejmürde kılıklı bir fakirin bulundurulabileceğine de cevaz verilerek "tıflâne" bir te'ville hîle-i şer'iyye yoluna sapılmıştır (**Hikmet** 27 Kânûn-ı Sânî 1326 I,43:1).

Bir süre sonra aynı gazetede "Farmasonlar: Maksad ve Mezhebleri" başlıklı bir yazı yayımlanır. Bu imzasız makalenin yazarına[2] göre, Osmanlı ülkesinde masonluğa daha çok gayri müslimler rağbet göstermektedir ve bu cemiyete giren beş on müslüman olmakla birlikte bunlar zaten müslümanlıkla alâkası olmayan birkaç menfaatperest ve küçük bir gâfil ve câhil sürüsünden ibârettir. Yazar, bazı saf ve iyi niyetli kimselerin masonluğun dine aykırı olmadığını zannettiklerini belirttikten sonra masonluğun "çıraklık", "kalfalık" ve "ustalık" aşamalarından bahsederek ilk iki aşamada olan masonların bu teşekkülün gerçek mahiyetinden haberdar olmadıklarını, masonluğun gerçek amacına ise ancak 30. derecedeki "Kadoş Şovalyeleri"[3] nin vakıf olduklarını ileri sürer. "Kadoş Şovalyeleri"'nin vakıf

---

[1] Mizah mecmuası **Cem** (25 Teşrin-i Sânî 1326 5: 11)'in 8 Aralık 1910 tarihli sayısında Musa Kâzım Efendi'nin masonluğunu ima eden yazısız bir karikatür yayımlanmıştır. Ayrıca Şair Eşref'in muhtemelen Musa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığa atandığı günlerde yazmış olduğu ve Danişmend (1961:IV,588) tarafından nakledilen şu hicvi, bu söylentilerin Musa Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığa atandığı günlerden itibaren dolaştığını göstermektedir:
Avdetîler ile hükûmetimiz
Benzedi devlet-i Yahûda'ya
Bâb-ı Fetvâ'yı da çıfıtlık edip
Verdiler en-nihâye Mûsâ'ya

[2] Bu makale Şeyh Mihriddin Ârûsî'nin (Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914)'nin **Yirminci Asır'da Âlem-i İslâm ve Avrupa**, Konstantiniyye: Hikmet matbaası, 1327 (s. 80-85) adlı kitabında da yer aldığı için Şehbenderzâde'ye aittir. İslâmcılık akımının önde gelen isimlerinden olan yazar, aynı zamanda II. Meşrûtiyet dönemi anti-masonları arasında da yer almıştır. Erken yaşta zehirlenmeden dolayı ani ölümü onu masonların öldürdüğüne dair spekülasyonlara yol açmıştır. Şehbenderzâde'nin biyografisi ve fikirleri için Bkz. Okay (1996b:39); Kara (1997: I, 69-115).

[3] Masonluk hiyeraşisinde 30. derecede bulunanlara "Büyük Seçkin Kadosh Şovalyesi" veya "Kudüs Şovalyesi" ünvanı verilmiştir. Masonluk adabına göre bütün derecelerin bireşimi olan bu derece çok

oldukları bu amaca göre masonluk üç bin senedir vatansız kalan Yahudiler tarafından insanlıktan intikam almak, din ve ahlâka lanet okumak için icad edilmiştir(**Hikmet** 12 Mayıs 1327 II,58:2-4). Yazarın bundan sonra aynı konuda bir masonla polemiğe girmiş olduğu iki makalesi daha yayımlanmıştır (**Hikmet** 2 Haziran 1327 II, 61:2-4; 9 Haziran 1327 II,62: 2-4;).

Yine aynı günlerde Ahâlî Fırkasını destekleyen ve Mustafa Sabri Efendi'nin yönetiminde çıkarılan **Beyânü'l-Hak** mecmuasında, Bayezid dersiâmlarından Mustafa Safvet (1327a:2057-20059) de Hilâfetin merkezi olması hasebiyle bütün İslâm âleminin saygı duyduğu Osmanlı ülkesinde masonluğun nasıl olup da ortaya çıkabildiğine şaşırıyor ve soruyor "Nasıl oluyor da bizde masonluk fikirleri, gaileleri ortaya sürülüyor? Masonluğa doğru bir takım âmil-i müessir eller mevcûd olduğu gösterilir? Ve nasıl olur da müslümanlar masonluğa meyl ü muhabbet edebilir?". Yazar ayrıca, Türkiye'de masonluğun açıkça dinsizlik olarak telakki edildiği halde bütün peygamberlerin bu arada "Hazret-i Peygamber'in bile -hâşâ- mason olduğunu" ileri sürenlerin bulunduğunu belirterek, masonluğun 18. dereceden sonra Siyonizmle birleştiği iddiasında bulunmaktadır. Yazarın takip eden haftalarda benzeri fikir ve iddiaları ileri sürmüş olduğu iki makalesi daha yayımlanmıştır (Mustafa Safvet 1327b: 2086-2088; 1327c: 2142-2143).

İslâmcı kanadın önemli yayın organları olan **Hikmet** ve **Beyânü'l-Hak**'ın masonluk aleyhtarı bu kampanyasına İslâmcı cenahın bir diğer önemli yayın organı olan **Sırât-ı Müstakîm**'in tek bir satırla bile katılmamış olması dikkat çekmektedir. Bunun değerlendirmesini konunun sonunda ele almak üzere, masonluk aleyhtarı kampanyanın İttihat ve Terakkî'deki yankılarına bakmak istiyoruz.

Basındaki masonluk tartışmaları devam ederken hizipçiler ve muhalefet tarafından Yahudilik, siyonistlik ve yolsuzlukla suçlanan maliye nazırı Cavid Bey 8 Mayıs 1911'de istifa etmiş, arkasından da Tâlât Bey Fırka reisliğinden çekilmiştir. Muhalif basın Musa Kâzım Efendi'nin de istifa edeceğini yazıyordu (**Yeni Gazete**

önemlidir. Bundan sonraki 31, 32 ve 33. dereceler idârî derecelerdir (Naudon 1968: 162-163; Soysal 1980:154).

30 Nisan 1327=13 Mayıs 1911; Koloğlu 1991: 249). Özellikle hastalığı sebebiyle birkaç gün makamına gidememesi (**İkdâm**, 8 Eylül 1327/21 Eylül 1911; 11 Eylül 1327/24 Eylül 1911) Musa Kâzım Efendi'nin istifa ettiği şeklinde yorumlanmış ve Ahâli Fırkası'nı destekleyen **Alemdâr** (23 Eylül 1327/ 5 Ekim 1911) gazetesi tarafından Şeyhülislâmın istifasını Padişaha sunmuş olduğu kesin bir ifâdeyle duyurulmuştur. Bunun üzerine, Şeyhülislâmlığa 1 Ekim 1911'de ibkâen yeniden atanmış[1] olan Musa Kâzım Efendi 7 Ekim 1911 de **İkdâm** muhabirine verdiği bir beyanatla haberi tekzip etmiştir[2].

Bir süre sadece parlamento ve firka kulislerinde dedikodu şeklinde dolaşan Şeyhülislâmın masonluğu hakkındaki iddialar, 10 Temmuz 1911'de öldürülen Dîvân-ı Umûmiye Müfettiş-i Umûmîsi ve **Şehrâh** gazetesi yazarlarından Zeki Bey davasının 7 Kasım 1911'deki duruşması dolayısıyla basına da intikal etti. Söz konusu duruşmada şahit olarak dinlenen Şaban Efendi adlı bir mülâzım Musa Kâzım Efendi'yi açıkça mason cemiyetine üye olmakla itham etti. Şaban Efendi'nin mahkemedeki ifadelerine göre, kendisi Miralay Sadık Bey'in emriyle, Zeki Bey'den maliye nazırı Cavid Bey'i yolsuzlukla itham edebilecek belge ve bilgileri istemiş, Zeki Bey de bunları bir rapor halinde kendisine göndermişti (**İkdâm** 16 Teşrîn-i Evvel 1327=29 Ekim 1911). Bu rapor İttihat ve Terakkî'nin Ocak 1911'de Selânik'te yapılan merkez-i umûmî toplantısında okunmuş ve ardından yapılan müzakereden sonra merkez-i umûmî üyeleri bazı nazırların görevlerinden istifa etmelerine karar vermiştir.

Davaya müdahil avukat olarak katılan Ahâli Fırkası reisi ve Gümülcine mebusu İsmail Bey'in, Şaban Efendi'den bu toplantıda hangi mevzuların konuşulduğunu sorması üzerine, şahit, toplantıda Türkiye'de masonluk perdesi altındaki siyonizm ile dahilî ve haricî diğer meselelerin konuşulduğunu söylemiştir.

---

[1] Tartışmaların devam ettiği sıralarda İbrahim Hakkı Paşa hükümeti istifa etmiş; yeni hükümeti kurma görevi 30 Eylül 1911'de Meclis-i Âyân reisi Said Paşa Paşa'ya verilmiş ve Musa Kâzım Efendi de ibkâen (yerinde bırakılarak) yeniden Şeyhülislâmlığa atanmıştır.

[2] " İstifa edeceğime dair işa'a olunan rivâyât külliyyen bî-asl ü esâsdır. Makam-ı Meşîhatin uhdeme tevdî'i teklîf buyurulduğu gün muvafakatimi zât-ı hazret-i Pâdişâhîye arz eyledim. Bir gün zarfında istifâ etmekliğimi icab ettirecek hiç bir hâl ve sebeb yokdur. Binâenaleyh istifâ etmek niyyetinde olsaydım bittab' teklîf-i vâkı'ı kabul etmez idim (**İkdam** 24 Eylül 1327= 7 Ekim 1911).

Gümülcineli İsmail'in hangi nazırların görevden çekilmelerine karar verilmiş olduğunu sorması üzerine, Şaban Efendi önce mahkeme ile ilgisi olmadığını ileri sürerek bu soruya cevap vermek istememiştir. Ancak, mahkeme reisinin de aynı soruyu sorması karşısında Şeyhülislam ile Dahiliye, Maliye ve Hariciye Nazırlarından bahsedildiğini söylemiştir. Ancak ısrarlı sorularıyla mahkemenin seyrini yönlendirmeye çalışan muhalif firkanın reisi bu cevaptan tatmin olmamıştır:

> İsmail Bey- Üç zâtın hangi sebepden dolayı çekildiklerini söylemelerinin teklifini taleb ediyorum. Kendileri tereddüd buyurmasınlar.
> Şaban Efendi- Ben huzûr-ı muhâkemede olduğumu biliyorum. Kat'iyyen tereddüd göstermem. Binâenaleyh bu cihetlerin muhakemeye taalluku yoktur.
> Reis- Dört nazırın umûr-ı me'mûriyetlerine aid husûsâtın mevzû-ı bahis olduğunu söylüyor idiniz. İzâh ediniz.
> Şaban Efendi- Masonluk orduya girecek dereceye gelmiş idi. Ordu bundan kendini tenzîh etmek istiyor idi. Hâlbuki siyonistliğe Talat Bey burada revaç veriyor idi. Bundan başka mesâil de mevzû-ı bahs edilmiş idi. Câvid Bey'in umûr-ı me'mûresine aid mesâilden bahs olunduğu gibi siyonistliğinden de bahs olundu. Hatta Şeyhülislâm Efendi'nin makamıyla münâsib olmayacak derecede masonluğa meyl ettiği anlaşılmış idi. Bundan ilerisini bilemem. Artık ilerisine merkez-i umûmî karar verdi (**İkdâm** 26 Teşrîn-i Evvel 1327= 8 Kasım 1911).

Mahkemenin 25 Kasım 1911 tarihindeki duruşmasında şahit olarak dinlenen Topçu Yüzbaşı Yusuf Ziya Bey de Gümülcineli İsmâil'in yine "Toplantıda hangi sebeple dört nâzırın çekilmeleri talep olundu" sorusuna Şaban Efendi'ninkine benzer bir cevap vererek şunları söylemiştir:

> " – Dâhilde ve hâricde görülen tezebzüb(den) Câvid ve Talat Beyler ile Şeyhülislâm ve Hâriciye Nâzırlarının çekilmeleri idi. Câvid Bey'in umûr-ı mâliyedeki iktidârsızlığından bahs edilmiş olduğu gibi ve hadd-i zâtında Avrupaca hâdim-i insâniyyet tanınan farmasonluğun mürevviclerinden olduğu ileri sürülüyordu. Zannedersem bunların tesiri oldu. Şeyhülislâm aynı zamanda iğfâl edilmiş olmalı ki bir, iki, üç dereceye kadar iğfâl edilerek kabul ettirilmiş, Talat Bey Şeyhülislâm Efendi'nin Meşîhate gelinceye kadar bu cemiyete girdiğini bilmiyordum demiş. Şâyân-ı teessüf-i ahvâlden olduğundan bunların tesiri olmuşdur (**İkdâm** 13 Teşrîn-i Sânî 1327=26 Kasım 1911).

Yusuf Ziya Bey'in açıklamalarının ertesi günü muhalif basın hem Cavid Bey'e hem de Musa Kâzım Efendi'ye karşı saldırıya geçmiştir. **İkdâm** (14 Teşrîn-i

Sânî 1327=27 Kasım 1911) Yusuf Ziyâ Bey'in mahkemede Câvid Bey hakkında verdiği ifade üzerine, bazı mebusların Cavid Bey'in bunu tekzib etmemesi durumunda Fırka'dan çekilmesi için takrir vereceklerini yazıyordu. Diğer taraftan, Filozof Rıza Tevfik, Musa Kâzım Efendi'ye "Eğer mason değilsen cevap ver!" diye seslenirken (Apak 1958: 78) II. Abdülhamid'in sadrazamlarından Avlonyalı Ferid Paşa'nın kardeşi Süreyyâ Bey ile Dersim Mebûsu Lütfî Fikri Bey de Şeyhülislâmı derhal istifaya davet etmişlerdir.

Avlonyalı Süreyyâ Bey doğrudan şeyhülislâma hitap eden "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi Hazretleri'ne" başlıklı yazısında bir an önce şeyhülislâmlıktan çekilerek makâm-ı meşîhatin itibarını koruması gerektiğini belirterek şunları söylemiştir:

> "Malûm-ı âlînizdir ki işgâl ettiğiniz makâm-ı sâmî-i meşîhat hey'et-i ilmiyye-i İslâmiyyenin merci'-i umûru ve bâ-husûs hilâfet-i celîle-i İslâmiyyeyi temsîl eden zât-ı şevket-meâb-ı hazret-i Pâdişâhînin vekâlet-i mübeccelesi gibi bir sıfât-ı mümeyyizeyi muntavî olduğu için bütün âlem-i İslâmca pek büyük bir kadr ü şerefi hâ'izdir. Zekî Bey'in muhakemesi sırasında farmasonluğa müntesib ve öyle bir cây-ı hafîye müncelib olduğunuza dair olan ebhâs ve ifâdât kulûb-ı ehl-i imâna ye's-i azîm ve âr-ı elîm vermekde ve sizin ol bâbdaki sükût ve sükûnetiniz ise bir kat daha hayret-i umûmiyyeyi müstelzim olmakdadır. Binaenaleyh havf u recâ veya ahde vefâ gibi hissiyyâta tâbi olup da böyle bir şâ'ibeden teberrâya cesâretiniz yoksa hiç olmazsa o makâm-ı âliyyenin muhâfaza-i mevki' ve i'tibârı için olsun hemen çekilmeniz var ise herçi bâdâbâd diyerek farmasonluğu redd ü inkâr etmeniz zamânı gelip geçmişdir sanırım" (**Alemdâr** 14 Teşrîn-i Sânî 1327= 27 Kasım 1911).

Ertesi gün Dersim Mebusu Lütfî Fikri Bey de herkesin mason olabileceğini ancak Şeyhülislâmın buna hakkı olmadığını yazar:

> "İnsanları a'mâk-ı kalbiyyelerinde taşıdıkları i'tikadâtdan dolayı mes'ûl etmeğe hakkımız yokdur, herkes mason olabilir. Fakat yalnız şeyhülislâm mason olamaz. Çünkü meslekler arasında yekdiğerine taban tabana zıd bir şey varsa o da şeyhülislâmlıkla masonlukdur. Şeyhülislâmlığın masonluğu nasıl itilâf ve imtizâc edebileceğine bir türlü akıl erdiremediğimiz gibi, mason olup olmadığı bu derece münâkaşâta vesîle olan Şeyhülislâm Efendi'nin hâlâ mevki'inde kalmakdaki ısrârına doğrusu hayret ediyoruz" (**Te'sîsât** 15 Teşrîn-i Sânî 1327=28 Kasım 1911).

Lütfî Fikrî'nin yazısının yayımlandığı gün Musa Kâzım Efendi (1327b) de **Tanin**'de kendisine yöneltilen masonluk iddialarına cevap verdiği ünlü beyânnâmesini yayımladı. Beyannâmesine, özel durumundan bahsetmekten hoşlanmadığı hâlde bulunduğu makamın ulviyyetini korumak için iddialara cevap vermek zorunda kaldığını belirterek söze başlayan Şeyhülislâm, on iki yaşından itibaren ilmiye tarîkine dahil olduğunu, mensubu bulunduğu Nakşibendî tarikâtinin kendisine bahşetmiş olduğu manevî feyizler sayesinde sahip olduğu kalp temizliği ve ruh safiyetini muhafazaya dikkat ettiğini, tahsili sırasında gerekli ilimleri hakkıyla öğrenmek suretiyle başta üç bin sayfalık bir Kur'ân tefsiri olmak üzere bir çok dinî ve tasavvufi eser meydana getirdiğini, Kur'ân'ın sırlarına vakıf olduğu bu çalışmaları sırasında İslâmiyetin üzerinde veya ona eşit hiçbir mezhep veya mesleğin olmadığına şahitlik derecesinde vicdânî kanaat getirdiğini söyleyerek imanının sağlamlığı konusunda teminat verdikten sonra

> "Din-i İslâm'a muhâlif olup da bana isnâd olunan herhangi bir mezheb veya mesleği kemâl-i şiddetle reddeder ve selâmet-i memleket ve sıyânet-i diyânet nâmına bu gibi tesevvülâta aslâ ehemmiyyet vermemelerini ve o gibi ebâtılı bütün kalbleriyle, lisânlarıyla reddeylemelerini bilcümle ahâlî-i İslamiyyeye tavsiye eyler...(im)"

şeklindeki muğlak ifâdeli ve içerisinde masonluk kelimesinin hiç zikredilmediği sözlerle kendini savunmuştur[1].

Ancak, şeyhülislâmın bu sözleri muhalefetin saldırılarını engellememiştir. Doğrudan mason olmadığını belirtmediği için bu açıklamadan tatmin olmadığını yazan Lütfî Fikrî şeyhülislâmın mutlaka istifa etmesi gerektiğini söylüyordu (**Te'sîsât** 16 Teşrîn-i Sânî 1327=29 Kasım 1911). Ayrıca beyannâmenin, yayımlanmasından iki gün sonra **İkdâm** (17 Teşrîn-i Sânî 1327=30 Kasım 1911)'da şahitlerden mülâzım Şaban Efendiyle bir röportaj yayımlanmıştır. **İkdâm** muhabirinin Şeyhülislâmın bu reddiyesi karşısında ne düşündüğünü sorması üzerine Şaban Efendi mahkemedeki ifadesiyle dinî ve medenî vazifesini yerine getirdiğini,

---

[1] Ekler kısmı s.328'de tam metni verilen Musa Kâzım Efendi'nin bu beyannâmesi **İkdâm** (16 Teşrîn-i Sânî 1327=29 Kasım 1911); **Sırât-ı Müstakîm** (17 Teşrîn-i Sânî 1327, VII, 169: 197-198) ve **Tasavvuf** (24 Teşrîn-i Sânî 1327, 34: 1-3)'da da yayımlanmıştır.

burada sadece merkez-i umûmîde yapılmış olan konuşmaları aktardığını ve doğrudan kendisinin bir suçlamada bulunmadığını, bu toplantıda konuşulanlardan haberdar olan Ankara mebusu Hoca Mustafa Efendi'nin de kendisini destekleyeceğini söylemiştir.

Bütün bu suçlamalara karşı İttihat ve Terakkî cephesinden ilk tepki **Tanin**'den geldi. Gazetenin 30 Kasım 1911 tarihli sayısının başsayfasında Hüseyin Cahid ve Şeyh Muhsin-i Fânî (Hüseyin Kâzım Kadri), Süreyyâ Bey ile Lütfî Fikrî Bey'e hakaretler yağdırdıkları birer yazı yayımladılar.

Şeyhülislâma yönelik bu saldırının arkasında İttihat ve Terakkî'ye muhalif olanların siyâsî ihtiraslarının yattığını yazan Hüseyin Cahid (1327a)'e göre bu öylesine bir siyasî ihtirastı ki, memleketin dış tehlikeye maruz kaldığı ve haricî düşmana karşı birleşilmesi gerektiği bir dönemde bile dinmiyordu. Aksine muhalifler herkesin üzgün ve hassas olduğu şu dönemi fırsat bilerek uzun zamandan beri muntazam bir plân dairesinde takip ettikleri tahrip emellerine bir an önce kavuşmak için son hücumlara kalkıyorlar ve bir bütün hâlindeki İttihât ve Terakkî'ye bir şey yapamadıkları için de bu cemiyetin önde gelen erkânını karalayarak halk nazarında küçük düşürmeye çalışıyorlardı. Seçim zamanı yaklaştığı için bu içtima senesi sonuna kadar bir şey yapamadıkları takdirde bir daha mebusluk yüzü göremeyeceklerini biliyorlardı.

Tanin'in başyazarına göre Meşrûtiyetin ilk senesinde "Şeriât isteriz!" telkinâtıyla ortalığı karıştıran münafiklar, şimdi de aynı silahın bazı iyi niyet sahiplerini celp ve iğfal edebileceğine emniyet ediyorlardı. Şeyhülislâm Efendi'nin beyannâmesi bu konuda hakîkî müminlerin gözlerini açacak gerçekleri içermekteydi. Şeyhülislâm Efendi Hazretleri, bir çok İslâm hükûmetinin mahvolmasının sebebinin bir takım siyâsî çıkarları temin etmek maksadıyla din namına müslümanlar arasında nifâk, ayrılık ve uyuşmazlık yaratılmış olmasından ileri geldiğini göstererek hakîkî müslümanları irşâd ediyor. Bundan sonra yazısına Musa Kâzım Efendi'nin beyannâmesinin bir müslümanı küfürle suçlamanın caiz olmadığı hakkındaki ve 31 Mart'la ilgili kısımlarından alıntılar yaparak devam eden Hüseyin Câhid

şeyhülislâmın dini siyasete alet etmenin vatan ve din düşmanlığıyla eş değerde olduğuna dair fikirlerini paylaştığını belirtmektedir. Yazısına Avlonyalı Süreyya Bey'e hitâben " Dinime dahl eden bari müslüman olsa" sözleriyle onun hamiyyet-i İslâmiyyesini ciddî bulmadığını ve Lütfî Fikrî'nin sözlerini de iğrenç bulduğunu belirterek son vermektedir.

Yine aynı sayfada Hüseyin Kâzım Kadri (Şeyh Muhsin-i Fânî 1327) de şeyhülislâmı masonlukla suçlayanlara karşı "engerekler, akrepler, vuhûş-ı müfterise, serseriler" gibi hakaret kelimelerini sıkça kullandığı "Terbiye-i Milliyye" başlıklı yazısında iki yıl önce meydana gelen şu olayı hatırlatarak bir karşılaştırma yapmaktadır: Bir Rum metropoliti masum bir genç kızı kirletmiş, **Tanin** de bu hadiseden bahsederken metropolite karşı ağır bir lisan kullanmıştı. Bunun üzerine ertesi günkü Rum gazeteleri "Siz metropoliti teşhir etmek bahanesiyle avâm-ı nâsa dinsizlik ta'lim ettiriyorsunuz. Biz bunu kabul edemeyiz: Zira metropolit bir reîs-i rûhânîdir. Onun yaptığı bir fenâlıktan bu tarzda bahsedecek olursanız halkın dine karşı bir itibarı kalmaz..." diyerek **Tanin**'in bu hadiseyi aksettirme tarzını eleştirmişlerdi. Metropolitin işlediği vahşiyâne fiil ortada iken, Rumlar millî ve dinî terbiyeleri icabınca rûhânî reisleri olduğu için ondan halk önünde hürmetsizce bahsedilmesini istememişlerdi. Hâlbuki bundan ibret almayanlar yüzleri kızarmadan sırf İttihât ve Terakkî Cemiyeti'ne mensup olduğu için koca millet-i İslâmiyyenin bir Şeyhülislâm ve müfti'l-enâmına farmasonluk isnâd etmişlerdi. Muhalefet namına herşey yapılabilirdi ancak Millet-i İslâmiyyenin haysiyyet ve itibarıyla oynanmazdı.Bir iki menfaat düşkünü derbederin isnâd ve iftirâsı Meşihat-i İslâmiyyenin mevkiine kadar yükselemezdi.

Nihayet, 6 Aralık 1911 tarihinde İttihat ve Terakkî de bir bildiri yayımlayarak mahkemede Cemiyet hakkında ileri sürülen iddiaları yalanlamış ve üyeleri ile ilgili ortaya atılmış olan çirkin iftiraları şiddetle kınadığını belirtmiştir (**Tanin** 24 Teşrîn-i Sânî 1327=6 Aralık 1911). Diğer taraftan **Tanin** gazetesi de "Erbâb-ı Akl u İnsâf Nasıl Düşünüyor?" başlığı altında neredeyse tam olarak bir sayfa ayırdığı okuyucu mektuplarına yer vermek suretiyle şeyhülislâmı savunmaya

devam etmiştir. Gazeteye gönderilen çok sayıda mektubun içerisinden rastgele seçilmiş olduğu bildirilen bu mektupların tamamı şeyhülislâmı desteklemektedir.

Bunlardan **Te'sîsât** gazetesi okuyucularından olduğunu belirten Cemâl, Lütfî Fikrî Bey'e eğer masonluk müslümanlığa muhalif ise Şeyhülislâm Efendi zaten İslâmiyete aykırı olan bütün mezhep ve meslekleri reddettiğini söylüyor. Eğer muhalif değilse, bu manâsız gürültüye sebep ne? Diye soruyordu. Musul'dan Benî Yunus Medresesi müderrislerinden Muhammed Habîb ise mektubunda şeyhülislâma yapılmış olan bu hürmetsizliğin doğrudan üç yüz milyon Müslümanın manevî şahsiyetini tahkîr etmek anlamına geldiğini yazıyor; Sultan Ahmed müntehib-i evvellerinden Ahmed de memleketin buhran içinde bulunduğu bir dönemde bu karışıklıkları çıkararak haricî düşmanlara yardım etmek isteyenleri vatan hainliği ile suçluyordu (**Tanin** 18 Teşrîn-i Sânî 1327=1 Aralık 1911). Balıkesir eşrafi da hemşehrileri olan şeyhülislâma yöneltilen bu iftiradan oldukça üzüntü duyduklarını, beş yıl kadar memleketlerinde kalan bu zatın son derece dindar olduğunu yakinen bildiklerini, hatta içlerinde onun kerâmet sahibi olduğuna inananların bile bulunduğunu yazıyorlardı (**Tanin** 22 Teşrîn-i Sânî 1327= 5 Aralık 1911).

Bu mektuplar içerisinde en önemlisi şeyhülislâmı yakından tanıdığını belirten Hüseyin Cevdet'e ait olanıdır. Bu mektup bir anlamda şeyhülislâmın bu konudaki ikinci bir beyannâmesi niteliğindedir. Bu şahsın yazdığına göre, kendisi söz konusu isnatların henüz basına yansımadığı ve dedikodu halinde dillerde dolaştığı dönemde bunların tamamen esastan yoksun olduğuna inandığı için şeyhülislâmdan bunu tekzip etmesini rica etmiş, Musa Kâzım Efendi de özetle kendisine şunları söylemişti:

Bana farmasonluk isnâdından maksat, gûyâ ve hâşâ benim dinsiz olduğumu yayarak hakkımda müslümanlar arasında bir husûmetin meydana gelmesini sağlamaktır. Halbuki benim bir kısmı talebe olarak medreselerde, bir kısmı da hoca olarak mektep ve cami kürsülerinde geçen hayatımın hiç bir gizli safhası yoktur. Buralardaki meslektaşlarım, talebelerim ve va'z ü nasihatte bulunduğum binlerce kişiden hiç biri benim böyle bir fikr-i sakîm beslediğimi veya dinsizlik telkin ettiğimi

iddia ve ispat edemezler. Eğer dinsizliğe hizmet eden böyle bir gizli cemiyetin mevcudiyetinden haberdar olsam onu kat'iyyen ortadan kaldırmaya çalışır ve muvaffak olamadığım taktirde de istifa etmeğe kalkışırdım. Bana bu sıfatı yakıştıranların içerisinde vaktiyle sapmış olduğu çıkmaz yoldan kurtulması ve tashîh-i i'tikad etmesi için kendisine irşâdâtta bulunduğum kimseler de vardır. Eğer Makâm-ı Meşîhatte bulunan bir kişiye bunları isnâd etmenin mahzurları görülür ve bu sözleri yayanların din ve vicdan sahipleri olması lazım gelirse bizzat bana müracaat ederek meseleyi halletmeleri icap eder. Bu gerçeklerden gafil olanlara da benim doğrudan cevap vermem uygun değildir (**Tanin** 18 Teşrîn-i Sânî 1327= 1 Aralık 1911)[1].

Bütün bu tartışmaların sonucunda Musa Kâzım Efendi, muhtemelen Cemiyet'in kararı üzerine 17 Kânûn-ı Evvel 1327 (30 Aralık 1911) tarihinde Meşîhatten istifa etmiş ve Meclis-i Âyân'daki görevine geri dönmüştür (ŞSA., 520/6; TBMM Ar. 44/2).

Görüldüğü üzere şeyhülislam hakkındaki masonluk ithamı İttihat ve Terakkî'nin parti içi muhalefetin kıskacında bulunduğu, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurulduğu ve 1912 genel seçimlerinin yaklaştığı günlerde, yani II. Meşrûtiyetin en çekişmeli siyasî ortamında gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla, şeyhülislâmın masonluğu hakkındaki tartışmaların ideolojik olmaktan ziyade siyasî bir zeminde cereyan etmiş olduğu söylenebilir. Tepki gösterenlerin farklı ideolojik kimlikleri göz önünde bulundurulduğunda bunun sadece muhafazakâr kesimden gelen bir tepki olduğunu da iddia etmek zordur. Meselâ, yukarıda da belirtildiği üzere İslâmcı çevrelerin önemli yayın organlarından olan ve İttihat ve Terakkî'yi destekleyen

[1] Gecikmeli de olsa Kerimof (1913: 359-360) da bu suçlamalara itiraz etmiştir. Kazanlı gazeteci Musa Kâzım Efendi'yi Tatar selefizminin izleri görülen şu cümlelerle savunmaktadır:
"Din ve itikad meselelerinde mukallitlik yapmayan ve Allah'ın verdiği akılla düşünerek yeni fikirler üreten kişilerden dördüne müctehid ve diğerlerine kâfir, mübtedî, mu'tezile, dehrî, dinsiz demek Müslümanlarda eskiden beri âdet olduğu için, bu tabirleri günümüze tatbik edenler Musa Kâzım Efendi'ye de mason diyorlar. Çünkü O, taklidi farz, içtihadı haram saymıyor ve "nakil ile akıl karşı karşıya geldiğinde akıl tercih olunur, nakil te'vil olunur" kaidesinin sadece lafta kalmasını değil uygulanmasını savunuyor. Bu sebeple fikirleri burunlarından ileri geçmeyen, kıyl ü kâl deryalarında boğulan hocalar ve hiç bir şeyden haberleri olmadığı hâlde ulemadan çok din koruyucusu kesilen avâm Musa Kâzım Efendi'ye mason demekte hiçbir müşkilât çekmiyorlar."

Sırât-ı Müstakîm mecmuâsı tartışmalardan uzak durmuş ve sadece Musa Kâzım Efendi'nin beyannâmesini yayımlamakla yetinmiştir. Diğer taraftan Musa Kâzım Efendi'ye ağır eleştiriler yönelten Lütfî Fikrî ve Rıza Tevfik'in Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın liberal kanadı olan münevverân takımının önde gelen isimlerinden oldukları bilinmektedir (Birinci 1990: 94). Mütareke devrinde Maşrık-ı Âzâm-ı Osmânî'nin üstâd-ı azâmlığını üstlenecek olan Doktor Rıza Tevfik'in Musa Kâzım Efendi'yi masonlukla suçladığı sıralarda 33 dereceli mason oluşu (Apak 1958:78) da ayrıca zikredilmesi gereken bir husustur. Musa Kâzım Efendi ile aynı locanın üyesi olan Rıza Tevfik'in bu tavrı mason kardeşliğinin hiçbir zaman siyasi çekişmelerin önüne geçemediğini göstermektedir.

Bununla birlikte muhalefetin iddiası veya şeyhülislâmın beyannâmesinde kendini savunan sözleri gerçeği ne ölçüde yansıtıyordu? Musa Kâzım Efendi'nin beyannâmesini yeterli görerek onun mason olmadığına inandığını söyleyen Koca (2002:25)'nın iddia ettiği gibi bu sadece onun siyasî rakipleri tarafından atılmış bir iftira mıydı?

Öncelikle beyannâmeye geri dönülecek olursa Lütfî Fikri'nin de yukarıda söylediği gibi Musa Kâzım Efendi buradaki sözleriyle zihinlerdeki soru işaretini gidermemektedir. Beyannâmenin ağırlık noktasını şeyhülislâmın tasavvufî ve ilmî hayatından verdiği örneklerle desteklediği imanının sağlamlığı konusunda okuyucuyu ikna etmeye yönelik sözleri teşkil etmektedir. Metnin son kısmında masonluk kelimesini hiç kullanmadan İslâm dinine aykırı olup da kendisine yakıştırılan her türlü meslek ve mezhebi şidetle reddettiğini söylüyor. Bu aslında hem masonluğun dinsizlik olduğuna inanan çevrelerin tepkisini önleyebilecek hem de o sıralarda masonlukla İslamiyeti te'lif etme çabası içerisinde bulunan Müslüman masonları tatmin edebilecek nitelikte oldukça esnek bir cevaptır[1]. Yani şeyhülislâm beyannâmesinde mason olduğunu inkâr etmeksizin muhalefetin iddiasını geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ancak, sadece kendi yorumuz sonucunda edindiğimiz bu kanaat iddianın doğruluğunu ispatlamak için yeterli değildir.

---

[1] Müslüman masonların İslâmiyetle masonluğu bağdaştırma çabaları üzerinde ileride ayrıntılı olarak durulacaktır.

Yerli ve yabancı çok sayıda kaynak da onun gerçekten mason olduğu konusunda ittifak etmektedirler. Konuya değinen ilk kaynak dönemin İngiliz büyükelçisi Lowther'in 1910 yılına ait Türkiye üzerine yıllık raporudur. Lowther burada şeyhülislâmın Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra, yeni kurulan siyâsî-mason localarından birine girdiğini yazmaktadır (BDFA: 175). Bu çalışmanın önceki kısımlarında yeri geldikçe kullandığımız Lowther'in raporunda Musa Kâzım Efendi hakkında verilmiş olan diğer hususlarla ilgili bilgilerin tamamının doğruluğunun başka kaynaklar tarafından da teyid edilmiş olması onun bu konuda da doğru bilgi vermiş olabileceği ihtimâlini oldukça güçlü kılmaktadır. Ayrıca bu raporun 1911 yılı başlarında, yani Musa Kâzım Efendi hakkındaki söz konusu iddianın henüz basına yansımadığı dönemde kaleme alındığı ve en önemlisi de bu belgenin İngiliz dışişlerini Türkiye hakkında bilgilendirmek amacıyla hazırlanmış bir elçilik raporu olduğu gibi hususlar göz önüne alınacak olursa, bu diplomatın söz konusu belgede yanlış veya taraflı bir bilgiye yer vermiş olması oldukça zayıf bir ihtimâl olarak görünmektedir.

Diğer taraftan Musa Kâzım Efendi'yi mason olduğu için eleştirmiş olan ve onunla aynı locanın üyesi bulunan Filozof Rıza Tevfik de sonradan Ramsaur (1957: 113) tarafından yayımlanan bir mektubunda başka bir şeyhülislâmla birlikte Musa Kâzım Efendi'nin de, kendisi ve Talât Paşa gibi üstâd-ı azâmlık derecesinde mason olduğunu yazmaktadır. Rıza Tevfik'in mektubunda bahsetmiş olduğu diğer şeyhülislâm 1914-1916 yılları arasında meşihatte bulunan ve İttihad ve Terakkî'nin önemli isimlerinden Mustafa Hayri Efendi dir. Rıza Tevfik'in vermiş olduğu bu bilginin doğruluğunu Iacovella (1998: 61) tarafından yayımlanmış olan Macedonia Risorta'nın matrikül listesi şüpheye yer bırakmayacak şekilde teyid etmektedir. Bu listede yer alan kayda göre 1868 Ürgüp doğumlu memur Mustafa Hayri 18 Aralık 1908 tarihinde tekris edilmiştir. Bu durum Rıza Tevfik'in Musa Kâzım Efendi hakkında vermiş olduğu bilginin de güvenilirliğini artırmaktadır. Ayrıca, tartışmalar esnasında kendinden oldukça emin bir tavırla Musa Kâzım Efendi'yi masonlukla itham eden Rıza Tevfik'in bir mason biraderini bu şekilde deşifre ederek masonluk ilkelerine ihanet ettiği gerekçesiyle mason biraderlerini üzüntüye boğması ve şiddetle

eleştirilmesi (Apak 1958:78), iddianın doğru olma ihtimalini daha da güçlendirmektedir.

Bundan başka, eleştiriler karşısında şeyhülislâmı savunmuş olan Hüseyin Cahid ise 1911'de **Tanin**'de söylediklerinin tam aksine, Cumhuriyet döneminde yayımlamış olduğu hatıratında pek açık fikirli bir âlim olarak nitelendirdiği Musa Kâzım Hoca'nın masonluğa girmekte hiç bir mahzur görmediğini, kendisinin de zamanında Talât Paşa ile birlikte masonluğa intisap etmiş olduklarını söyleyerek iddianın doğru olduğunu itiraf etmiştir (Yalçın 1935-1938: VI, 151: 326).

Başka kaynaklar Musa Kâzım Efendi'nin bağlı olduğu locaların isimlerini de içeren daha ayrıntılı bilgiler vermektedirler. Fransız gazeteci Victor Bérard 1913'te basılan **La Mort De Stamboul** adlı kitabında Musa Kâzım Efendi'nin Macedonia Risorta[1] locasının Selanik temsilcisi ve üstâd-ı muhteremi olduğunu yazarken (Bérard 1913: 337), mason araştırmacı Apak (1958: 88)'a göre de O, Cavid Bey, Doktor Rıza Tevfik, Refet Paşa ve Besarya Efendi ile birlikte, daha sonra Maşrık-ı Azâm-ı Osmanî'ye iltihak eden İspanyol obediyansına bağlı sekiz numaralı "La Constitution" (Meşrûtiyet) mahfilinin üyesi idi[2]. Cafer Ergin adlı bir diğer mason araştırmacı ise, Musa Kâzım Efendi'nin **Türk Mason Dergisi** için kaleme almış olduğu biyografisinde onun matrikül numarası ve masonluktaki derecesine varıncaya kadar daha da ayrıntıya girmektedir. Ergin (1959: 1907)'e göre "Musa Kâzım Efendi Üstâdımızın Masonik hayatı Resne Muhterem Mahfili'nde başlar, Matrikül numarası 4 olup, 24/3/1910 senesinde 30 uncu dereceyi ihraz etmiştir". Meşrûtiyetin ilanı sıralarında Mısır obediyansına bağlı olarak İstanbul'da kurulmuş olan Resne mahfilinin (Apak 1958: 86) üyeleri arasında Musa Kâzım Efendi'den başka Cavid Bey ile Talât ve Said Halim Paşalar da yer almıştır (Soysal 1980: 197). Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'nin kontrolünde olan bu üç locaya birden bağlı bulunmuş olması, veya bu locaların herbirini sırasıyla denemiş olması mümkündür.

---

[1] Makedonia Risorta locasının faaliyetleri hakkında Bkz. Iacovella (1998).
[2] Meşrûtiyet Locası için Bkz. Kedourie (1971: 96) ve Soysal (1980: 246).

Görüldüğü üzere çok sayıda kaynağın kuvvetli bir şekilde iddianın doğruluğunu teyid etmesi, Musa Kâzım Efendi'nin beyanâmede iddiayı reddederken belirsiz ifadeler kullanmış olması ve bizce en önemlisi diplomatik bir arşiv belgesinin iddianın gerçekliğini teyid etmesi Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi hakkında ileri sürülen masonluk iddialarında gerçeklik payının olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek bırakmamaktadır. Bu kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerden Musa Kâzım Efendi'nin Meşrûtiyet'in ilanından evvel Selanik'de Makedonya Risorta ya da Meşrûtiyetin ilanından sonra İstanbul'da Resne veya Meşrûtiyet Localarından birinde tekris edildiği, bu son iki locanın feshiyle birlikte de Maşrık-ı Âzâm-ı Osmânî'nin üyelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu tespitten sonra şüphesiz üzerinde durulması gereken en önemli mesele Musa Kâzım Efendi gibi Sünnî İslâm inancı çizgisinde fikirler üretmiş olan bir İslâm âliminin sadece İslâm dünyasında değil, Hıristiyan âleminde de dinsizlik, büyücülük ve satanizmi[1] benimsemiş olduğu iddia edilerek aforoza uğrayan bir teşekküle neden intisab etmiş olduğu sorusununa cevap aramaktır. Eserlerinde masonluk ilkelerini çağrıştıracak herhangi bir enternasyonalist düşünceye yer vermemiş olması bizi bu soruyu dolaylı da olsa kendisinin ağzından cevaplandırma imkânından mahrum bırakmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki değerlendirmelerimiz bir ihtimâl sıralaması yapmaktan öteye gidemeyecektir.

İhtimâllerden biri Musa Kâzım Efendi'nin masonluk ilkelerini İslâmiyete aykırı görmemiş olabileceğidir. Ulema ve meşâyih arasında sayıları az da olsa masonluğa intisap etmiş başka şahsiyetlerin de bulunduğu, bunlardan bazılarının masonluk ilkelerini inançlarına aykırı görmedikleri ve İslâmiyetle telif etme gayreti içerisine girdikleri bilinmektedir. Mesela bunlardan birisi olduğu anlaşılan Harputizâde Hoca İshak Efendi 1861'de basılmış olan **Şemsü'l-hakîka** adlı kitabında masonluğu kabul etmiş olan Hıristiyanları İslâmiyete oldukça yaklaşmış olarak görmektedir. Bu âlim, Hıristiyanlıktan tatmin olmadıkları için artık filozofların eserlerini okuyan masonların ilm-i kelâm ve ilm-i tefsîri layıkıyla

[1] Masonluğa yöneltilen şeytanla işbirliği yapma suçlamalarına karşı masonların savunması için Bkz. Akev (1976:45-60); Akkerman (1986: 68-75).

öğrenip, tasavvufî eserleri tetkik etttikleri taktirde İslâmiyetin hikmete ve akla uygun bir din olduğunu göreceklerine ve onu tastik edeceklerine bütün samimiyetiyle inanmıştır (İshak 1278:104). Daha yakın bir örnek olarak da Musa Kâzım Efendi'nin yakın dostlarından ve Ziyâ-yı Şark mahfilinin üyelerinden Seydişehirli Mahmûd Esad Efendi verilebilir. Defter-i Hâkânî nâzırlığında da bulunan Esad Efendi'nin adı geçen locanın kürsüsünde Masonluk ve İslâmiyet hakkında vermiş olduğu bir konferans yıllarca Türk masonlarının hafizalarından silinmemiştir (Apak 1958: 89).

Musa Kâzım Efendi'nin talebelerinden olduğunu söyleyen Raif Ogan, hocasının neden masonluğa girmiş olabileceğine dair

> "Eski Şeyhülislâm hocam Musa Kâzım Efendi'yi de bilindiği üzere masonlar içlerine almışlardı. Fakat hoca, alnına kaldırdığı gözlüğü bulamayınca talebesinden soracak ve evinin kapısını şaşıracak derecede dalgın[1] bir adam olduğundan kurnaz masonların onu bir dalgaya getirerek içlerine soktukları muhakkaktır." (Ogan 1951: 77)

şeklindeki ilginç yorumu yaparken onun kendi isteği dışında ve farkında olmadan mason cemiyetine üye olarak kaydedilmiş olabileceği şeklindeki ikinci bir ihtimali de gündeme getirmektedir.

Haydar Rıfat'ın "İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne kabûl hususunda mer'î olan usûl ve merâsîm-i âhire yahûd Cemiyet'in son aldığı şekildeki merâsim farmasonluk usûlünden aynen muktebesdir." (T.Nadir 1326: 6) Şeklinde verdiği bilgi bu ihtimalinin zayıf da olsa mümkün olabileceğini göstermektedir. Koloğlu (1991: 51) İttihat ve Terakkî'nin üye kabul töreniyle, masonluktaki tekris töreninin benzerliğinden bahsederken örnek olarak gece bağlı gözlerle bir rehberin eşliğinde götürülmek, **Kur'an**'a el basarak gizlilik yemini etmek, karanlıklar içinden gelen yol gösterici konuşmalar, birbirlerini tanımak için özel işaretler, kardeş ve birader

---

[1] Dalgınlık Musa Kâzım Efendi'nin en belirgin kişisel özelliklerinden biriydi. Bu yüzden şeyhülislâm olduktan sonra hakkında, satın aldığı faytonunu bir türlü benimseyemediği için sabahları Bâb-ı Meşihat önünde arabasından inince, kendi arabasına ücret vediği ve yeni taşındığı mahallede hangi eve taşındığını kestiremediği için de bir kapıyı çalarak "Kuzum hanımlar buraya yeni bir şeyhülislâm taşınmış. Acaba hangi evde oturduğunu biliyor musunuz?" diye sorduğu şeklinde ağızdan ağıza dolaşan fıkralar uydurulmuştur (Yalçın 1936: 10).

hitaplarının kullanılması gibi merasim ve usûl benzerliklerini vermektedir[1]. Dolayısıyla İttihat ve Terakkî'ye girmek için başvuran bazı şahıslar gibi Musa Kâzım Efendi'nin de bu cemiyete üye olurken aynı zamanda bir tekris töreninden geçirilmiş olması mümkündür.

Şüphesiz burada masonların bundan ne gibi bir yarar umdukları sorusunu da cevaplamak gerekecektir. Özellikle Müslüman ülkelerdeki masonların hâlâ karşılaştıkları en büyük sorun, kendilerine yöneltilen dinsizlik suçlamalarıdır (Landau 1996). Bu yüzden masonlar tanınmış ulemâ ve meşâyihi aralarına alarak mevcûdiyetlerini halk nazarında meşrûlaştırmaya özel bir gayret sarfetmişlerdir (Mehmed Arif 1325: 245). Masonluğa yöneltilen dinsizlik ithamları karşısında, günümüz Türk masonlarının iddianın geçersizliğini ispat etmek için her zaman öne sürdükleri temel dayanak noktalarından biri Musa Kâzım Efendi'nin masonluğu olmuştur[2].

Yine Ogan (1951: 77) makam harisi olarak nitelendirdiği hocasının göz diktiği şeyhülislâmlığı elde etmek için, yani menfaat amacıyla masonluğa girmiş olabileceği ihtimalini de ileri sürmektedir. Her teşekkülde olduğu gibi masonluğa da sırf menfaat amacıyla katılanlar olmuş ve üyeleri arasında dayanışma ve yardımlaşmayı ilke edinen gizli bir cemiyetin varlığı pek çok kimseyi buraya çekmiştir (Kologlu 2001: 231) Bu durumu kendisinin de bir zamanlar masonluğa girdiğini söyleyen Hüseyin Cahid pek çok kimsenin İttihat ve Terakkî erkânına yakınlaşmak amacıyla bu teşekküle intisap ettiğini belirterek açıkça ifade etmektedir[3]. Musa Kâzım Efendi'nin masonluğunun basında tartışıldığı günlerde

---

[1] Masonluktaki tekris merasimi ve bu merasim sırasında kullanılan sembollerin anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Kohen (1918).

[2] Şu sözler mason yazarlara aittir: "Masonlar taassubun her şekline karşıdırlar. Fakat hiç bir zaman dinsiz değildirler. Aralarından din âlimlerinden bir çok zevat bu meyanda rahmetli Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Ömer Rıza Doğrul gibi kıymetli şahsiyetler vermiş olmaları da bunu ispat eder" (Görgün 1952: 325); "Masonluk, tarihi içinde dahi, hiçbir zaman dinsizliğin ifadesi olmamıştır. Aksine, XVII-XVIII. Asırlarda localarda papazlar dahi bulunurdu. Türkiye'de de Musa Kâzım Efendi gibi bir Şeyhülislâm masondu." (Ülkü 1965: 118); "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi ile Mustafa Hayri Efendi dini bütün birer Türk masonuydular" (Gürata 1987: 103).

[3] "Memuriyetlerini muhafaza etmek, çabuk terfi etmek, kestirme yoldan mebusluğa erişmek gibi emellere kapılan bir takım hırsıcalı sahipleri, en ileri gelen İttihat ve Terakkî erkânıyla bir de mason kardeşliği rabıtası vücuda getirmeyi düşünmüşlerdi. Bunlar vicdan hürriyeti ve yüksek bir insani

İkdam'ın başyazarı Ahmed Cevdet de Türkiye'de masonluğa intisap edenlerin çoğunun amacının yüksek kademedeki masonların himayesini elde etmek suretiyle devlet kapısında yüksek bir memuriyet kapmak olduğunu söyleyerek Hüseyin Cahid'in kanaati paylaşmıştır (**İkdâm** 17 Teşrîn-i Sânî 1327=30 Kasım 1911).

Hemen farkedileceği üzere yukarıda üzerinde durduğumuz üç ihtimalin ikisinde İttihat ve Terakkî ismi ön plana çıkmaktadır. Şu hâlde Musa Kâzım Efendi'nin masonluğunu İttihat ve Terakkî masonluk ilişkilerinden ve dolayısıyla onun siyasî kişiliğinden soyutlamanın mümkün olamayacağı anlaşılmaktadır. Yukarıda İttihat ve Terakkî-masonluk ilişkisi üzerinde kısaca durulurken Musa Kâzım Efendi'nin üstad-ı azâmlığını yaptığı söylenen (Bérard 1913: 337) Makedonya Risorta locasının İttihatçıların 1908 devrimi öncesinde Makedonya'da örgütlendiği iki mason locasından birisi olduğu belirtilmişti. Iacovella (1998: 32)'nın yerinde bir tanımlaması ile 1908 devriminin bekleme odası olarak nitelendirilen bu loca, II. Abdülhamid'in hafiyelerinden köşe bucak kaçan İttihatçılara sadece bir sığınak olmakla kalmamış; aynı zamanda "İttihâd-ı Anâsırı" gerçekleştirecek bir vasıta ve Batıyla ilişkilerinde elverişli bir iletişim kanalı olarak da görünmüştür.

Aralarında Musa Kâzım Efendi ile birlikte Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin de yer aldığı İttihat ve Terakki liderlerinin neredeyse tamamı Avrupa'nın bir çok ülkesinde kralların himayesinde olan masonluğa katılırken nihaî safhada İmparatorluğu dağılmaktan kurtaracak uluslararası bir destek elde etmeyi amaçlamış olmalıdırlar.İtalyan hükûmeti Trablusgarp'ı işgal ettiğinde İtalyan Büyük Doğusu'ndan beklediği yardım cevabını alamayan Maşrık-ı Azam-ı Osmânî'nin üstâd-ı azamı Talât Bey (Paşa)'in İttihat ve Tarakkî-masonluk ilişkilerinde baş rolü oynamış olan (Iacovella 1998: 40-41) Emanuel Karasu'ya "Hani İtalyan mason kardeşlerimiz nerede? Hiçbirinin sesi çıkmadı" diyerek çıkıştığı söylenmektedir

---

kardeşlik ideali takip için değil; yaranmak, göze girmek ve nüfuzlu başlara sokulmak için mason oluyorlardı" (Yalçın 2000: 165).

(Kologlu 1991:289). Talât Bey'in çaresizliğin bir ifadesi olan bu sözleri İttihatçıların masonluktan beklentilerini açıkça göstermektedir[1].

Son olarak, Ortaylı (2000:350)'nın Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin farmasonlukla olan bağlarının fazlaca abartıldığı şeklindeki görüşüne katıldığımızı ve tekris edilmiş diğer İttihatçı liderlerin çoğu gibi onun da 1908 devriminin bekleme odası olan Macedonia Risorta'nın misafirlerinden birisi olduğu kanaatini taşıdığımızı belirtmek istiyoruz.

B. Bektâşîliği Meselesi

Masonluğunun yanısıra Musa Kâzım Efendi'ye isnat edilen sıfatlardan biri de Bektâşîliktir. Sünnî İslâm'ın en üst seviyedeki temsilciliğini yapmış olan bir şahsın aynı zamanda, yasaklanmış bir heterodoks İslâm tarikatine[2] mensubiyeti olduğu iddiası oldukça cazip ve bir o kadar da tartışmalı bir mesele olarak görünmektedir. Bazı günümüz araştırmacıları[3] tarafından da kabul gördüğü anlaşılan bu iddia, Jön Türklerle ilgili tanınmış eserinde Genç Türk-Bektaşî ilişkilerine örnek verme mahiyetinde Ramsaur (1957:113) tarafından ortaya atılmıştır. Bu araştırmacı kesin bir ifade ile Musa Kâzım Efendi'nin Bektaşiliğe intisap etmiş Genç Türkler'in arasında yer aldığını söylerken sadece Dr. Rıza Tevfik'in 16 Mayıs 1941'de kendisine yazdığı bir mektupta "...Talât Paşa kabinesinin bir üyesi olan Musa Kâzım Efendi, ben ve Talât Paşa gibi Bektâşi ve aynı zamanda da mason üstâd-ı azamı idi"

---

[1] Aynı çaresizliğin Cezayir direnişinin ünlü lideri Abdülkadir Cezayirî, Cemâleddin Afganî ve Muhammed Abdûh gibi İslâm dünyasının önde gelen fikrî ve siyasî şahsiyetlerinin masonluğa girişinde de etkili olduğu söylenebilir. Afgânî'nin masonluğu hakında bkz. Kudsi-zadeh (1972: 25-35); Türköne (1994a:12) ve sadece siyâsî amaçlarla masonluğa girdiğini söyleyen Abdûh'un bu teşekkülle ilişkileri hakkında Bkz. İşcan (1998:36-37); 1864 yılında Hac dönüşünde İskenderiye'de tekris edildiği söylenen Emir Abdülkadir amaçlarını öğrendikten sonra masonluğun yeryüzünün en mükemmel teşekkülü olduğuna inandığını belirterek arzusunun insanlığa barış getirebilecek masonik ilkelerin tüm dünyaya yayılması olduğunu söylemiştir (Kologlu 2001:216). 1840-1845 Cezayir direnişinin ünlü liderinin biyografisi hakkında Kuran (1988:232-233); fikirleri hakkında Commins (1993:53-63) ve masonluğu hakkında Yacono (1966: 5-37)'nun çalışmalarında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

[2] 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte ilga edilen Bektaşîlik hakkında toplu bilgi için Bkz. Hasluck (1929: II, 429-439); Birge (1937); Ocak (1992).

[3] Zarcone(1991:203) onun Bektaşiliğinin de masonluğu gibi siyasî olduğu kanaatini taşımakla birlikte iddianın doğruluk derecesini sorgulamamıştır. Kara (1999:260-261) ise sadece, İtihatçı olması sebebiyle Bektaşiliğe sempati beslediğini belirtmekle yetinmektedir.

şeklinde vermiş olduğu bilgiye dayanmaktadır. Gerek Ramsaur'un bu iddiayı başka kaynaklarla da desteklememiş olması, gerekse bizim araştırmalarımız sırasında bunu açıkça teyid edebilecek mahiyette başka herhangi bir kayda rastlayamamış olmamız bu bilginin doğruluğunu şüpheli hale getirmektedir. Bununla birlikte hem elimizde bu iddianın geçersiz olduğunu gösterecek mahiyette bazı ipuçlarının bulunması, hem de Musa Kâzım Efendi'nin tasavvufî yönünü ve tasavvufî çevrelerle olan ilişkisini incelememize bir vesile teşkil etmesi sebebiyle bu meseleyi incelemeye değer buluyoruz.

Bu mesele ister istemez öncelikle Musa Kâzım Efendi'nin genel anlamda heterodoksiye eğilimli bir zihniyete sahip olup olmadığı sorununu ele almayı gerektirmektedir. Bu konuda kanıt olarak **Vâridât**'ı çevirmiş olması ileri sürülebilir[1] ki, Berkes (1973: 371) Musa Kâzım Efendi'yi serbest fikirli bir âlim hatta "zındıkça bulaşıkları" olan bir İslâmcı olarak takdim ederken masonluğunun yanısıra onun İslâm ulemâsınca "zındıklığın son kertesi" sayılan bu eseri çevirmiş olmasını da göstermektedir. Gerçekten de Musa Kâzım Efendi'nin 1317H.=1899-1900M. senesinde Türkçeye aktardığı Şeyh Bedreddin'in koyu pantheizmi savunan bu risâlesi âlemin ezeliyyet ve ebediyyeti noktasından hareketle yer yer kıyameti, cismanî dirilmeyi, cennet ve cehennem ile cinlerin mevcudiyetinin inkârı gibi İslamiyet'in temel inaçlarına tamamen aykırı düşen materyalist düşünce ve yorumları içermektedir.[2] Bu yüzden de asırlar boyunca Osmanlı ulemâ ve meşâyihinin çoğu tarafından bir zındıklık ve mülhidlik nişânesi olarak görülmüş ve nüshaları toplatılarak yok edilmeye çalışılmıştır (Ocak 1998b:187, 194-195).

Bu tespitten sonra zihinlerde öncelikle şu problem belirmektedir: Eserlerinin hiç birinde bu türden materyalist fikirlere rastlamadığımız Musa Kâzım Efendi,

---

[1] Kaynaklar kısmında arzedildiği üzere Musa Kâzım Efendi'nin bir deMuhammed Cemâleddin Nûrî'den yapmış olduğu **Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi** vardır. Vahdet-i Vücut felsefesini izah eden sıradan bir risâle olarak kabul edilebilecek bu eser, **Vâridat** gibi açıkça heterodoks düşünceleri içermediği için problemin dışında tutulmaktadır.

[2] Musa Kâzım (**Terceme-i Vâridat**, Süleymâniye Ktp. Yazma Bağışlar. No:2147); Mehmed Şerafeddin 1924:27-36; Gölpınarlı (1966: 51-64); Ocak (1998b:193-194).

Zarcone(1991: 206)'un da iddia ettiği gibi Şeyh Bedreddin'e ait olduğu ileri sürülen[1] bu fikirlere sempati duymuş mudur? **Vâridat Tercümesi**'nin nüshalarından birine düştüğü bir not bu sorumuzu çözecek mahiyette gibi görünmektedir. Bedreddin'in cismânî haşri inkâr ettiği cümlelerin arasına düştüğü "Hakke'l-yakîn mertebesine vâsıl olmayan erbâb-ı sülûk daima rûhâniyyetle meşgûl olup cismâniyyeye aslâ iltifat edemedikleri için haşr-ı ecsâdı şiddetle inkâr ederler. Hazret-i Şeyh de bunlardan olduğundan, haşr-i ecsâdı inkâr etmiştir" (Gölpınarlı 1966:57) notu T. Zarcone'nun kanaatinin aksine Musa Kâzım Efendi'nin **Varidât**'ta yer alan materyalist yorumlara katılmadığını ve sûfîlerin fikirlerini sadece sûfî oldukları için savunmaya hazır olmadığını göstermektedir[2]. Tasavvufî manada "Hakke'l-yakîn" terimi sâlik'in sadece ilim yönünden değil, aynı zamanda hâl ve müşâhede yönünden de Hak'ta fânî ve Hak ile bâkî olması (Uludağ 1991:201), diğer bir deyişle "seyr ü sülûk" ü tamamlamış olması anlamında kullanılmaktadır. Şu durumda Musa Kâzım Efendi'nin **Varidât** müellifinin cesetlerin haşrini inkâr etmesini onun hâlâ "sâlik" yani üç mertebeden oluşan "seyr ü sülûk" ün ikinci mertebesinde bulunmasına bağladığı ve bir anlamda Bedreddin'i acemilikle itham ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

Ayrıca, eğer **Vâridât** müellifi gibi birden fazla kişiliğe sahip (Ocak 1998b: 200) değilse, bu eseri çevirdiği yıllarda yayımlamış olduğu makalelerinde savunduğu konular da onun bu türden materyalist fikirleri benimsemiş olma ihtimalini imkânsız kılmaktadır. Fikirleri kısmında ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere Musa Kâzım

---

[1] Burada konumuzu doğrudan ilgilendirmemekle birlikte **Vâridat**'ın bütünüyle Şeyh Bedreddin'in kaleminden çıkıp çıkmadığı konusunda ciddi şüphelerin bulunduğunu da belirtmek istiyoruz. Bkz.Ocak (1998b:189-191).

[2] Zarcone (1991: 207) Musa Kâzım (1336: 193)'ın **Külliyât**'ında yer alan İbni Rüşd'e ait, "İmâm-ı Gazâlî Tehâfüt'ünde 'Müslümânlardan hiç bir kimse haşr-i rûhâniye kâ'il olmadı" dedi. Hâlbuki başka eserinde dahi sûfiyyenin haşr-i rûhâniye kâ'il olduklarını söyledi. Demek oldu ki haşr-i cismâniye kâ'il olmayıp haşr-i rûhâniye kâ'il olanlar bi'l-icmâ' tekfîr olunmadılar. Bu hâlde Gazâlî'nin felâsifeyi haşr-i rûhâniye kâ'il oldukları için tekfîr etmesi ve müslümânlardan hiçbir fırkanın haşr-i rûhâniye kâ'il olmadığını söylemesi nasıl câ'iz olur? Bu söz kendisi için bir tenâkuz demek değil midir?" cümlelerinin Musa Kâzım Efendi'ye ait olduğunu zannederek onun bu sözlerle Gazâlî'yi eleştirdiğini ve buna dayanarak da sûfileri sadece sûfî oldukları için savunmaya hazır olduğu yorumunu yapmaktadır. Bu çalışmanın ileriki safhalarında da görüleceği üzere söz konusu risâlesinde Gazâlî ve İbni Rüşd'ün **Tehâfüt**'lerinden birebir alıntılar yaparak bu iki filozofa münazara yaptıran Musa Kâzım Efendi, Gazâli'yi sadece Meşşâî filozoflarına karşı tavrından dolayı ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ancak, Zarcone tarafından iktibas edilen sözler, risalesinde hiçbir şekilde sûfileri bahis konusu yapmayan Musa Kâzım Efendi'ye değil Gazâlî'yi eleştiren İbni Rüşd'e aittir. Krş. İbni Rüşd (1998: II, 715).

Efendi bu eseri çevirdiği 1890'lı yıllarda artık Osmanlı düşünce hayatına kök salmaya başlayan materyalist felsefe karşısında spiritualizmi savunan makaler neşretmektedir. Bunlardan birinde materyalist felsefenin ilk temsilcilerinden Grek filozofu Epiküros'u (MÖ.341-270), İştirâkiyyûn mezhebinin kurucusu İranlı Mazdek'i, Fransız natüralist ve realistleri ile bunların yerli takipçilerini ağır bir şekilde eleştirmektedir (Musa Kâzım 1314a;1336: 83-84).

Varidât'taki söz konusu fikirlere katılmadığının anlaşılmasından sonra ikinci bir problem olarak da Musa Kâzım Efendi'nin bu eseri neden Türkçeye çevirmiş olabileceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada iki ihtimâl ileri sürülebilir: Bunlardan biri, onun tasavvufî eserlere olan düşkünlüğüdür. Musa Kâzım Efendi Muhammed Cemâleddîn Nûrî'den tercüme ettiği **Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi**'nin önsözünde esas iştigâl sahasının şer'î ilimler olduğu kaydını düşmekle birlikte tasavvufî eserlere fazlaca düşkün olduğunu belirtmektedir[1]. Yer yer materyalist yorumları içerdiğini belirttiğimiz **Varidât** aynı zamanda ve paradoksal bir biçimde keşf, kerâmet, cezbe, rüya aleminde gezinme hâlleri gibi tasavvufun cezbedici yönlerinden bahseden spiritüalist ve koyu mistik karakterde bir eserdir (Ocak 1998b: 195-196). İşte tasavvufa düşkün meraklı bir âlim ve belki daha da önemlisi bir Nakşibendî dervişi olarak Musa Kâzım Efendi'yi asıl cezbeden, eserin bu tasavvufi yönü olmalıdır. Aynı esere daha önce, Nakşibendiliğin Anadolu'daki öncüsü Molla İlâhî (ö.1491) ile Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin babası Şeyh Muhyiddin Yavsî (ö. 1514)'nin de birer şerh yazmış olduklarını ve Şeyh Bedreddin'i medhettiklerini (Ocak 1998b: 188) hatırlamak gerekir. Bunlara İslâmcı şair Mehmed Âkif'in de gençlik yıllarında **Varidât**'ı okumaya oldukça istekli olduğunu ve onu yanlış anlamaktan korktuğu için de Musa Kâzım Efendi'ye müracaat ettiğini de eklemeliyiz (Mithat Cemal 1986:41-42; Erişirgil 1986: 105). Musa Kâzım Efendi'nin hiç bastırmadığı ancak meraklı gözlerden saklayamadığı için de istinsah yoluyla çoğaltıldığı anlaşılan bu tercümesini sadece kendi ilmî ve

[1] "Hasbe'l-meslek asıl mâ-bihi'l-iştgâlim kütüb-i şer'iyye-i zâhirede ise de lübb-i şeri'ati idrâke fıtraten mâil olduğum cihetle ihtilâs-ı vakt ettikçe kütüb-i tasavvufiyyeyi de mütâlaadan geri duramam hele tasavvufa dair bir eser-i nâdir elime geçerse onu ser-â-pâ mütâlaa etmeyince râhat edemem" (Musa Kâzım **Vahdet-i Vücûd'un Tahkikine Dair Bir Risâlenin Tercümesi**, İstanbul Belediyesi Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 991, Yk. 1b; **Risâle-i Vahdet-i Vücûd Tercümesi**, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmaları, No: 158/1, Yk. 1b-2a)

tasavvufî merakını tatmin etmek maksadıyla çevirmiş olabileceğini belirttikten sonra ikinci bir ihtimalin üzerinde durmak istiyoruz.

Burada da Musa Kâzım Efendi'nin felsefeye karşı yaklaşımını dikkate almak gereklidir. O felsefe ile iştigal etmeyi bir zındıklık alâmeti sayan Osmanlı ulemâsının çoğunluğunun aksine, dinî inançların aleyhinde bile olsa bu disiplinin öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur. Aksi takdirde iddialarını artık modern bilimin verileri ile destekleyen "zamane maddiyyûnunun" iddialarını çürütmek mümkün değildir. Bu yüzden hiç bir taassup eseri gösterilmeden materyalist felsefe de dahil olmak üzere mümkün olduğu kadar bütün felsefî düşünceler öğrenilmelidir (Musa Kâzım 1325c: 403-406). **Varidât**'ın materyalist cephesinin de bu konuda elverişli bir fırsat sağladığını söylemek gereksizdir.

Musa Kâzım Efendi'nin genelde heretik bir düşünceye sahip olamayacağını ifade ettikten sonra, özel olarak Bektaşîlik meselesine geçebiliriz. Musa Kâzım Efendi'nin düşünceleri gibi fiillerinin de iddianın doğruluğunu şüpheli hâle getirdiğini söyleyebiliriz. Kendisini Nakşibendî tarikatinin mensubu olarak takdim eden Musa Kâzım Efendi (1327b)'nin ikinci şeyhülislâmlığı döneminde, hâlâ yasak olan Bektaşîliğin yeniden yasal hâle getirilmesi çabalarını engellemesi ve heterodoks tasavvufî çevreler tarafından kaba softalıkla suçlanması bu iddianın geçersiz olabileceğinin işaretlerinden sayılmalıdır. Bunun daha iyi anlaşılması için II. Meşrûtiyet döneminde tarikatlerin cemiyetleşme çabalarına ve Musa Kâzım Efendi'nin bu çalışmalardaki konumuna bir göz atmakta yarar vardır.

II. Meşrûtiyet'in ilânından sonra tasavvufî çevreler de dergi çıkarma ve cemiyetleşme yarışına katılmışlardır. **Muhibbân**, **Tasavvuf** ve **Cerîde-i Sûfiyye** mecmuaları bunların en önemlileridir. Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey'in yönetiminde çıkan Bektâşî meşrepli **Muhibbân** mecmuasının görünürdeki amacı ülkedeki bütün tarikatleri çatısı altında toplayacak "Cemiyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye" adıyla bir sûfî cemiyeti kurmaktır. Ancak Kara (1993b:41)'ya göre Ahmed Muhtar Bey'in asıl niyeti 1826'dan beri illegal olarak faaliyetini sürdüren Bektâşîliği yeniden yasal hâle getirmekti. Ahmed Muhtar Bey, kurmayı tasarladığı cemiyet'in

nizâmnâmesine son şeklini vermek amacıyla 25 Mart 1327 tarihinde İstanbul'daki tarikatlerin temsilcilerinden oluşan bir komisyon toplamıştır. Ancak, bu sıralarda Kelâmî Dergâhı Şeyhi Esad-ı Erbîlî'nin de **Tasavvuf** mecmuası ve Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin desteğiyle "Cemiyet-i Sûfiyye" adıyla başka bir sufî cemiyetini kurma çalışmalarını yürütmekte olması Ahmed Muhtar Bey'in çabalarını sonuçsuz bırakmıştır[1] (Kara 1993b: 41).

Ahmed Muhtar Bey başlangıçta, her ne kadar kurulacak olan bu yeni cemiyetin açıkça aleyhinde görünmemeye çalışsa da, ihtimâl vermediği kaydını düşmekle birlikte "kurulacak olan bu yeni cemiyete Ehl-i Beyt'e zulmedenlere lânet okuyanlarla, Alevî meşrepte olanların kabul edilmeyeceği ve Bektaşîlerin tekkelerinin ellerinden alınacağı" şeklindeki rivâyetleri naklederek Cemiyet-i Sûfiye'yi üstü kapalı olarak eleştirmeye başlamıştır. Ayrıca, bir "Cemiyyet-i Sûfiyye-i Aleviyye"nin kuruluş çalışmalarının başladığını ve bunun için kendilerine başvurular olduğu haberine yer vermek suretiyle yeni cemiyetin kurucularını tehdit etmeyi de ihmâl etmemiştir (Kara 1993b: 41).

Diğer taraftan, kuruluş çalışmalarını tamamlamış olan Cemiyyet-i Sûfiyye 1911 yılının Nisan ayı sonlarından itibaren Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin riyaseti altında faaliyete geçmiştir[2]. İttihat ve Terakkî'nin Urfa mebusu Şeyh Safvet (Yetkin)'in yönetiminde çıkarılan **Tasavvuf** mecmuası Cemiyet'in kuruluş haberini verdikten sonra Cemiyet'in birinci reisi Musa Kâzım Efendi'nin İstanbul'daki tasavvufî hayatı hakkında kısa ancak konumuz açısından oldukça önemli bir bilgi

---

[1] Koca (2002b:50)'nın "Cemiyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin reisi ise Bektaşî şeyhlerinden Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar Bey idi" şeklinde verdiği bilgi düzeltilmelidir. Cemiyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye hiç bir zaman kurulamadığı gibi var olmayan bu cemiyetin reisi olarak tanıtılan Hacıbeyzâde'nin bir Bektâşî şeyhi olduğuna dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Zaten araştırmacının referans yaptığı Mustafa Kara da çalışmalarında Cemiyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye'nin kuruluşunun gerçekleşemediğini açıkça belirtmektedir. Bkz. Kara (1990:283; 1993a;1993b).

[2] Bardakçı (**Hürriyet** 12 Kasım 2002)'nın tıpkıbasımını yayımladığı bir belgeye göre Cemiyet'in "Hey'et-i İdâre"'si şu şahıslardan müteşekkildi: Re'is Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi; Re'îs-i Sânî Kelâmî Dergâhı Postnişîni Esad Efendi; Âzâlar Ahmed el-Buhârî Dergâhı Postnişîni Ali Efendi; Urfa mebûsu Şeyh Safvet Efendi; Galata Mevlevihânesi Postnişîni Ahmed Efendi; Üsküdar'da meşâyih-i Nakşibendiyye'den Hoca Osman Efendi; Mirâhûr Dergâhı Postnişîni Vehbi Efendi; Muhasebeci Gümüş Baba Dergâhı postnişîni İzzet Efendi; Kâtib Meşâyîh-i Rufâ'iyyeden Rızâ; Kâtib-i Umûmî Vezîriâzâm Pir Mehmed Paşa Dergâhı Postnişinizâde Nurullah Efendi; Muhibbândan Şerif Bey ve İbrahim Beyler. Ergin (1977: I, 300)'in verdiği ve daha sonraki bir döneme ait olduğunu sandığımız listede Şeyh Safvet Efendi ikinci reis, İzmirli İsmâil Hakkı Bey de âzâlar arasında yer almaktadır.

vermektedir. Cemiyet-i Sûfiyye'nin yayın organı olan bu mecmuanın verdiği bu bilgiye göre Halidî tarikatinin büyüklerinden olan Musa Kâzım Efendi Şeyh Ahmed Ziyâeddin-i Gümüşhanevî (1813-1893)[1] ve onun halîfesi Hasan Hilmi Efendi (1824-1911)'nin müridleri arasında yer almıştır[2].

Cemiyet-i Sûfiyye'nin açılışından sonra **Muhibbân** eleştirilerini daha açık sözlerle ifade etmeye başlamıştır. Cemiyet-i Sûfiyye'ye Bektaşîlerin de alınması talebinin bir cinâyet olacağı gerekçesi ile reddedildiğini belirten Ahmed Muhtar Bey, cemiyetin reisi Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'ye hakarete varan eleştiri ve ithamlarda bulunur. Musa Kâzım Efendi'nin Cem'iyyet-i Sûfiyye'nin reisliğine getirilmesini anlamsız bulduğunu söyleyen Ahmed Muhtar Bey'in bu itham ve eleştirileri konumuz açısından oldukça önemlidir. Ahmed Muhtar Bey'e göre Şeyhülislâm Efendi, her zaman tekkelerde sallanarak dönerek yapılan ibadetlerin aleyhinde bulunan "Mutaassıb" ve "kaba sofu" bir şahsiyetti[3]. Elinden gelse bütün kıyâmî dergâhları kapatarak bunları birer medreseye dönüştüreceğinden şüphe yoktu. Şeyhülislâm olduğu günden beri Meclis-i Meşâyih'e havâle edilmesi gereken bütün evrak hasıraltı edilmişti. Musa Kâzım Efendi'nin bunu yapmaktaki amacı Meclis-i Meşâyih'i ortadan kaldırarak bütün tekkeleri ders vekâletine bağlamaktı (**Muhibbân** 1 Mayıs 1327 II, 5: 141).

---

[1] XIX. yy.'ın bu önemli Nakşîbendî-Hâlidî şeyhi için Bkz. Gündüz (1984) ve Abu Manneh (1992).

[2] "Riyâset-i fahriyye ile cem'iyyet-i mezkûreye şerefbahş-ı i'tilâ olan müşârünileyh Musa Kâzım Efendi hazretleri tarikât-i âliyye-i Hâlidiyye'nin ecille-i erbâb-ı nisbetindendir. Tûl müddet urefâ-yı sâdât-ı sûfiyyenin kelimât-ı kudsiyye ve ma'ârif-i ünsiyyelerini tedkîk ve tetebu' ile ilm-i celîl-i tasavvufun mebâhis-i aliyyesine dâir âsâr-ı nâdirenin tercüme ve te'lîfine muvaffak olmuşlardır. Pek çok zamanlar e'âzım-i kümmelîn-i sûfiyyeden Gümüşhâneli merhûmun ravzatü'l-cinân-ı feyz ü irfânına mülâzemet ve bilâhare halîfe-i muhteremleri Hasan Efendi merhûmun himem-i kudsiyyeleri ile tekemmülât-ı ma'neviyyeye kesb-i mazhariyyet eylemişlerdir." (**Tasavvuf**, 21 Nisan 1327, 8: 3; Kara 1993b: 41). Bu metin ayrıca **Muhibbân** (1 Mayıs 1327 II, 5: 142) tarafından da eleştiri kabilinden iktibas edilmiştir.

[3] Aslında Muhtar Bey bu konuda haksız değildir. Musa Kâzım Efendi (1311b; 1336:46) 1896 yılında yayımladığı "İbâdet-i Şer'iyye" başlıklı makalesindeki "Ya'nî herkes kendi zu'mınca bir makâm-ı ubûdiyyet, bir fi'l-i ibâdet ihtirâ etmemelidir. Bu bâbda şerî'at-i Muhammediyye ne demiş ve bunları nasıl ta'rîf etmiş ise, ona göre tevfîk-i hareket etmelidir. Şerî'atin kabâhat tanıdığını kabâhat, ibâdet tanıdığını ibâdet bilmelidir" sözleriyle ibâdetin sadece dinin doğrudan emrettiği ibâdetlerle sınırlı olması gerektiğini belirtmiştir. Kendisi "kelâmî" yani gizli zikri benimseyen Nakşîbendî tarikatinin bir mensubu olan Musa Kâzım Efendi'nin bu sözlerini bir anlamda Mevlevîlik, Bektâşîlik, Rufâ'îlik gibi ayinlerini ayakta veya sesli olarak yapan "kıyâmî" tarikatlerin ibadet şekillerini eleştirisi olarak yorumlanabilir.

Cem'iyyet-i Sûfîyye'nin başına getirilen Musa Kâzım Efendi'nin bu davranışlarının sadece dervişlerin değil bütün İslâm âleminin birleşmesine engel olduğunu belirten Ahmed Muhtar Bey bütün Şi'î ve Alevîleri ayağa kaldırabilecek nitelikte çok daha ciddî bir ithamda bulunur. Ona göre Şeyhülislâm "Muhibb-i Ehl-i Beyt"in Kerbela'daki Hz. Hüseyin ve Necef'teki İmam Ali'nin türbelerine bıraktığı hediye ve adaklara göz dikmiş ve bunların satılarak parasıyla bir medrese yapılmasını emretmiştir. Bu sebeple onun Cem'iyyet-i Sûfîyye'nin başına getirilmesinin dervişlere bir hayrı yoktur. Muhibbân başyazarı eleştirilerine Musa Kâzım Efendi'yi bir âlim olarak belki de yukarıdakilerden daha fazla rencide edebilecek nitelikteki "hâlâ vaktiyle te'lifini vaadettiği bir risâleyi yazamadığından dolayı (hakkında) neler söylenmekte olduğundan bile haberi yoktur" sözleriyle son verir (**Muhibbân** 1 Mayıs 1327 II, 5: 141). Derginin aynı sayısının son sayfalarında Meşihat'e verdikleri evrakın kaybolması veya şeriyye mahkemelerinde uğradıkları haksızlıklar dolayısıyla şeyhülislâmdan şikâyet eden okuyucu mektupları da yer almaktadır (**Muhibbân**1 Mayıs 1327 II, 5: 143-144).

Ahmed Muhtar Bey'in Şeyhülislâma yönelttiği bu ithamların doğruluk derecesini tespit etmek mümkün olamamıştır. Ancak bizce önemli olan taraf Bektâşî olduğu iddia edilen Musa Kâzım Efendi'nin bütün mesaisini Bektaşiliğin yeniden yasal hâle gelmesine sarfeden **Muhibbân** mecmuasının hakarete varan bu ağır eleştirilerine muhatap olmasıdır. Buna, ikinci şeyhülislâmlığı döneminde çıkardığı Meclis-i Meşâyih Nizamnâmesi ile taşradaki tekkeleri müftülerin yönetimi altına sokan (**Cerîde-i İlmiye** Zilka'de 1336, IV,37: 1108) sık sık yayımladığı talimatnâmelerle tekkelere kelâm, fıkıh, ahlâk ve tasavvuf dersleri koyarak buraları birer medreseye dönüştürmeye çalışan, dervişlerde görülecek şer'î meselelerdeki cehaletden dolayı şeyhlerini sorumlu tutan, tekkelere sıkı bir teftiş getiren (**Cerîde-i İlmiye** Muharrem 1337, IV,39: 1157-1159) ve daha da önemlisi Bektaşî babalarının Bektâşîlerin 1826 öncesindeki haklarının geri verilmesi taleplerini reddeden[1] Musa

[1] Verdikleri bir istida ile Meşihatten Bektaşî tekkelerinin açılmasını isteyen Bektaşî babalarına Sultan II. Mahmud Han'ın fermanının hâlâ yürürlükte olduğunu hatırlatan Meclis-i Meşâyih'in cevap metni için Bkz. (Kara 1990: 422).

Kâzım da eklenecek olursa ona yakıştırılan Bektaşîlik veya Bektaşî sempatizanlığı sıfatının oldukça iğreti durduğunun farkına hemen varılacaktır.

V. DİVÂN-I HARP'TE YARGILANMASI VE ÖLÜMÜ

Bayar (1997: I,2), 1918 yılının Eylül ayı sonlarında İttihat ve Terakkî merkez-i umûmîsinde savaşın son durumu üzerine yapılan bir toplantı sırasında, Musa Kâzım Efendi ile Said Halim Paşa arasında şu ayaküstü konuşmaya şahit olmuştur:

> "- Bulgarlar işi berbat ettiler, paşa hazretleri.
> - Evet, öyledir efendi hazretleri."

Şeyhülislâm ile eski sadrazamın sarfettikleri bu sözler Osmanlı Devleti için son ana kadar korunan "zafer-i nihâi" ümitlerinin bütünüyle tükendiği anlamına geliyordu. İmparatorluğun genel savaştaki müttefiklerinden Bulgaristan'ın 29 Eylül 1918'de İtilâf devletleriyle imzaladığı mütareke ile savaştan çekilmesi, imparatorluğun her türlü iaşesini sağladığı Almanya ile irtibatını koparmış ve İstanbul yolunu düşman ordularına açmıştır. Bunun üzerine Merkez-i Umûmî'de alınan karar doğrultusunda Sadrazam Talât Paşa İspanyol hükümeti aracılığıyla Amerika Birleşik Devletleri'ne mütareke için başvurmuş ve 8 Ekim 1918'de istifa ederek sadaret mührünü yeni Sadrazam Ahmed İzzet Paşa'ya teslim etmiştir. İmparatorluğun sonunu getiren Mütarekenin imzalanmasından iki gün sonra da içerisinde Enver ve Cemal Paşaların da bulunduğu bir Alman zırhlısıyla ülkeyi terketmiştir.

Ülkeyi savaşa sürükleyerek büyük sıkıntılara ve nihayetinde de büyük bir yenilgiye sebebiyet vermiş olan İttihat ve Terakkî liderlerinin kaçışının ardından, bütün öfkeli gözler bir anda ülkede kalan İttihatçılara çevrilmiştir. Süleyman Nazif'in deyimiyle kaçanlardan daha bedbaht olan kalanların (**Hadisat** 9 Teşrîn-i Sânî 1334) savaş sırasında yaşanan büyük insan kayıpları, salgın hastalıklar, kıtlık, karaborsa, iaşe yolsuzlukları ve sefalete yol açmak gibi suçların hesabını vermeleri istenmiştir. Azınlıklar, muhalefet ve daha da önemlisi bunların arkasındaki esas belirleyici güç

olan işgâl kuvvetleri hep birden İttihatçıların yargı önüne çıkarılmaları için büyük bir kampanya başlatmışlardır.

Savaş sırasında toplu kıyımlara ve sürgünlere maruz bırakıldıkları şeklindeki malum iddialarını gerek parlamentoda gerekse basında dile getiren Ermeni ve Rum azınlıklar, sadece İttihatçıları değil topyekün Türk halkını suçlamışlar (Tunaya 2000: 654-656; Koloğlu 2000: 116-141) ve konumuz açısından daha da önemlisi, eskiden öldürülen Rum ve Ermeni papazlarına karşılık yüksek dereceli bir Türk din adamının astırılmasını istemişlerdir[1]. Azınlık basını İtilâf donanmasının İstanbul'a girdiği 13 Kasım 1918'den sonra saldırılarını daha da ağırlaştırmıştır (Koloğlu 2000: 136-141).

İttihatçılar için bunlardan daha da vahimi muhalefetin eski defterleri açmış olmasıdır. 1913 yılındaki Mahmut Şevket Paşa suikastinden sonra İttihat ve Terakkî'nin sürgüne göndermiş olduğu veya ülke dışına kaçmak zorunda kalan Hürriyet ve İtilâfçılar geri dönmüşler ve intikam peşine düşmüşlerdir. **Alemdar** gazetesi günlerce Bâb-ı Âlî baskını sonrasında İttihatçılar tarafından idam edilen İtilâfçıların idam sehpalarındaki resimlerini yayımlamıştır. 1913'te Sinop'a sürülmüş olan Refi Cevad (Ulunay)'ın kendisini mahkeme ve cellat yerine koyarak "sehpalar bu adamlara lâyık değildir. Kopartılması lazım gelen bu kafalar kütükler üzerinde kesilip günlerce seng-i ibrette kalmalı" (**Alemdar** 12 Mart 1335; Akşin 1998b:199) şeklinde sarfettiği sözleri Hürriyet ve İtilâfçıların İttihatçılara karşı besledikleri kin ve nefret duygularının hangi boyutlara vardığını açıkça gösteren örneklerden sadece biridir. Buna tekrar toparlanmaya başlayan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın İttihat ve Terakkî'yi tasfiye etme amacını da eklemek gerekir.

Ancak, İttihatçıları Dîvân-ı Harp yargıçlarının karşısına çıkaran esas güç İşgâl kuvvetleri ve özellikle de İngiltere'dir. İngilizler için Türkiye'nin, Büyük Britanya'nın sömürgelerindeki Müslüman halklara örnek teşkil edecek ve gözdağı

[1] Bu haberi nakleden Okyar (1980: 283) fazla ayrıntıya girmemiştir. Ancak, azınlıklar arasında alınan bu kararın 1821 Mora isyanında parmağı olduğu gerekçesiyle II. Mahmud tarafından astırılan Rum Ortodoks Patriği Gregorios ve Rum metropolitleri ile ilgisi olduğu anlaşılmaktadır.

verecek şekilde cezalandırılması gerekiyordu (Akşin 1998b:23-24). Cezalandırmaya İttihatçılardan başlanmalıydı. Çünkü, 1908'den beri Osmanlı Devleti'ni İngiltere'nin siyasî ve ekonomik rakibi olan Almanya'ya yaklaştıran esas güç İttihat ve Terakkî idi. İngilizlerin Müslüman sömürgelerindeki hakimiyetlerini tehdit eden Panislâmist politikanın uygulanması, İtilâf devletlerine karşı cihâd ilânı, kapitülasyonların kaldırılması, gayrimüslim azınlığa karşı uygulanan sert tedbirler, İngilizlerin gururunu inciten Çanakkale ve Kutü'l-amare'de aldıkları ağır yenilgiler hep İttihatçıların yönetimi altında gerçekleşmişti. Daha da önemlisi, Mütarekeden sonra bile hâlâ Türkiye'deki etkili tek güç olan İttihat ve Terakkî'nin (Tunaya 2000: 664-665) işgâl kuvvetlerine karşı bir direnişi örgütleme ve yürütme potansiyeline sahip olmasıydı. Çünkü bunlar, daha savaşın ilk yıllarında muhtemel bir mağlubiyete karşı direnişin Anadolu'da sürdürülebilmesi için gerekli alt yapıyı hazırlamışlardı (Karay 1964: 35; Zürcher 1995: 109-153).

İttihatçıların cezalandırılmaları sadece beşerî ve siyasî intikam duygularının tatmini için değil, aynı zamanda şartları hafif bir barış elde ederek İşgal kuvvetlerinin topyekün Türk halkını ve Osmanlı Devleti'ni cezalandırmalarını önlemek ve için de gerekliydi. Nitekim saray ve hükûmetin böyle bir kaygıyla da harekete geçmiş oldukları ileri sürülmektedir (Akşin 1998b: 38).

İşte içerisinde Musa Kâzım Efendi'nin de yer aldığı İttihatçı savaş suçlularının yargılanacağı Dîvân-ı Harp Mahkemeleri İttihatçı kelimesinin adeta "vatan hainliği" ile eş anlamda kullanıldığı (Yalman 1970: 312) böyle bir kampanyanın neticesinde ve İtilâf güçlerinin baskısıyla 8 Mart 1919'da kurulmuştur. Bu mahkemenin kuruluşu ile ilgili gelişmelere geçmeden önce, Mütareke'nin imzalandığı günlere dönerek Musa Kâzım Efendi'nin de içlerinde bulunduğu savaş kabineleri üyelerinin Dîvân-ı Âlî'de yargılanmaları için yapılan bir Meclis-i Mebûsân sorgulamasından ve Musa Kâzım Efendi'nin bu sorgulma sırasında vermiş olduğu cevaplardan bahsetmek gerekir.

Bu sorgulama Divaniye Mebûsu Fuad Bey'in 28 Ekim 1918 günü Meclis-i Mebusân'a sunmuş olduğu harp kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye sevkedilmesi

hakkındaki takririnin kabulü üzerine yapılmıştır. Fuad Bey on maddelik takririnde harp kabinelerinde görev almış olan nazırların, savaşa giriş nedenleri, hükümetlerin parlamentoya harbin gidişatı hakkında yalan ve yanlış bilgi vermeleri, İtilaf devletlerinin savaştan önce yapmış oldukları faydalı tekliflerin reddedilerek Almanya'dan herhangi bir garanti almadan savaşa girilmesi, savaşın kötü yönetilmesi, Kânûn-ı Esâsî'ye ve insanlığa aykırı geçici kanunların çıkarılması, savaş haberlerinin halktan gizlenmesi, Savaş sırasında İtilâf devletlerince yapılmış olan barış tekliflerinin reddedilmesi, savaş sırasında yapılan yolsuzluklara göz yumulması, basına konulan sansür ve tehcir gibi meseleler hakkında Divân-ı Âlî'de yargılanmak üzere sorgulanmalarını istemiştir[1].

Teklifin kabulü üzerine Meclis-i Mebûsân reisvekili Hüseyin Câhid Bey'in, sorgulamayı yapacak şubeyi belirlemek üzere çektirdiği kura sonucunda görev Beşinci Şube'ye düşmüş (MMZC, 4 Teşrîn-i Sânî 1334 , D.3, İç.S. 5, C.I: 103-104)

---

[1] Meclis-i Mebûsân Riyâset-i Celîlesine
Said Halim ve Talât Paşa kabinelerinin zîrde muharrer esbâbdan dolayı Dîvân-ı Âlî'ye sevkini teklif eylerim:
1. Sebepsiz ve vakitsiz harbe girmeleri.
2. İlân-ı harbin esbâb ve âvâmil-i hakîkiyyesi ile sûret-i cereyân ve vukûu hakkında Meclis-i Umûmîye hilâfına vaki beyanatta bulunmaları.
3. Seferberlikten sonra ve ilân-ı harbden evvel İtilâf Hükûmetleri tarafından vuku bulan şerefli ve faydalı teklifleri redd eylemesi ve Almanya'dan bir gûne taahhüd ve zaman almaksızın ve bir fâide-i gâiyye temîn etmeksizin harbe sürüklenmesi.
4. Harbi dirâyetsiz ve istikametsiz ellere tevdî ederek her cephede fünûn-ı harbiyyenin kabûl edemeyeceği mecnûnâne hareketlerin cereyânına sırf menâfi-i hasîse-i şahsiyye uğrunda kuvve-i hayâtiyye -i milletin gasb ve israfına müzâheret eylemesi.
5. Kavâ'id-i hukûkiyye ve insaniyyeye ve hâsseten Kânûn-ı Esâsi'mizin rûh ve sarâhatine külliyyen münâfi muvakkat kanunlar, emir ve nizâmlar ısdâr ederek memleketi sahne-i fecâyi'e kalbetmesi.
6. Vakayi-i Harbiyye'den sevkü'l-ceyşe taalluk etmeyen ve binâenaleyh ketmi lâzım gelmeyenleri mücerret muhâfaza-i mevki' dâiyyesiyle ketm eylemesi ve her gün menfi birer sebeple düşmana çiğnettiği vatan-ı muazzez aksâmının avâkib-i elîmesinden milleti vakit ve zamânıyla haberdâr etmemesi,
7. Harp seneleri zarfında İtilâf hükûmetleri tarafından mükerreren vukû' bulan ve bilhâssa Rusya'nın inhilâlinden sonra edilen sulh tekliflerini reddeylemesi ve bugünkü akîbet-i meş'ûmeyi davet eylemesi.
8. Harbin ihdâs eylediği müşkilât karşısında halkın ihtiyâcını tehvîn edecek tedâbire tevessül edecek yerde bir takım eşhâs-ı mâddiyye ve külliyyenin ihrâz-ı servet eylemesini te'mînen ihtikâr ve sû'-i isti'mâl yollarına saparak memleketin iktisâdiyyâtını batırması,
9. Hiçbir lüzûm ve kanuna müstenit olmayarak siyasî ve askerî sansür ihdâsiyle hürriyyet-i matbû'ât ve muhâberâtı ihlâl eylemesi ve Avrupa evrâk-ı havâdisini memlekete ithâl eylememesi.
10. Dâhil-i memlekette bir herc ü merc-i idârî vücûda getirerek hürriyet-i cân ve mâl ve ırza musallat birtakım çetelere mu'âvenet ve müzâheret ederek ikâ' eyledikleri cinâyât-ı fecâyi'e iştirâk eylemesi.
28 Teşin-i Evvel 1334=28 Ekim 1918 Divaniye Mebûsu Fuad (MMZC, 4 Teşrîn-i Sânî 1334 , D.3, İç.S. 5, C.I: 103).

ve Beşinci Şubenin ilk toplantısında yapılan oylama sonucunda içlerinde İttihat ve Terakki'nin Kâtib-i Umûmîsi Mithat Şükrü (Bleda) ile yine bir İttihatçı olan Şemseddin (Günaltay)'in de bulunduğu kırk dört kişilik bir sorgulama heyeti teşkil edilmiştir. Harp kabinelerinde görev yapmış olup da ülkede kalmış olan on beş nazırın sorgulamaları 9 Kasım-19 Aralık 1918 tarihleri arasında yapılmıştır[1]. Musa Kâzım ve Hayri Efendiler dışındaki nâzırların tamamı şubede yapılan sorgulamalara bizzat katılırlarken, belki de sahip oldukları sıfata hürmeten adları geçen iki eski şeyhülislâmın yazılı ifade verme talepleri uygun görülmüştü.

Beşinci Şube'nin 19 Aralık 1918 tarihinde yapmış olduğu on altıncı içtimaında okunan ifâdesinde soruların çoğuna tam olarak cevap vermeyen Musa Kâzım Efendi, gerekçe olarak Almanların zaferden zafere koştuğu ve nihaî zaferi İttifak Devletleri'nin kazanacağımıza herkesin inandığı sırada, 1916 yılının Haziran ayı başlarında kabineye girdiğini dolayısıyla kendisinin kabineye girişinden önceki dönemin hükûmet icraat ve uygulamalarından habersiz olduğunu ileri sürmüştür (Beşinci Şube 1334: 357).

Bu gerekçeyle ilk dört soruya cevap vermeyen Musa Kâzım Efendi beşinci soruda kastedilen tehcir kanunun kendisinin kabineye girişinden çok önce çıkarılıp tatbik edildiğini, kendisinin kabinede bulunduğu dönemde çıkarılan geçici kanunların da ülkeyi bir fâcia sahnesine dönüştürmesine yol açacak bir tarafının bulunmadığını ifade etmiştir .[2] Altıncı soruda bahis konusu edilen meselelerden genel olarak Başkumandan Vekili Enver Paşa'yı sorumlu tutan[3] eski şeyhülislâm yedinci soruyu

---

[1] Beşinci şubede ifâdeleri alınan harp kabineleri üyeleri şunlardır: Said Halim Paşa, Çürüksulu Mahmud Paşa, İbrahim Bey, Ahmed Şükrü Bey, Ahmed Nesimi Bey, Abbas Halim Paşa, Halil Bey, Cavid Bey, Ali Münif Bey, Mustafa Şeref Bey, İsmail Canpulat Bey, Hüseyin Haşim Bey, Kemal Bey, Hayri Efendi ve Musa Kâzım Efendi(Beşinci Şube 1334: 7-358). Bu sorgulamaların zabıtları Us (1933) ve Kocahanoğlu (1998) tarafından latin harfleriyle de yayımlanmıştır.

[2] Tehcir Kanûnu 27 Mayıs 1915'de çıkarılmıştır (**Takvîm-i Vekâyi** 19 Mayıs 1331: 2198); Musa Kâzım Efendi'nin Said Halim Paşa Kabinesine girişi ise 8 Mayıs 1916'dadır (**Takvîm-i Vekâyi** 26 Nisan 1332: 2522).

[3] "...vakayi-i harbiyyeden milleti haberdâr edip etmemek sırf Başkumandanlık Vekâleti'ne âid bir vazîfe olup Başkumandan Vekîli paşa ise bu gibi husûsatta gâyet ketûm ve nikbin idi. Hatta o kadar nikbin idi ki son günlere kadar zafer-i nihâînin bizim tarafta tecellî edeceğine kat'iyyen kani' bulunuyor ve hiç bir zaman bize karşı harb hakkında endişeyi mûcib bir tek kelime söylemiyor ve ara sıra bazı cephelerde zuhûr eden adem-i muvaffakiyyetlere de ehemmiyyet vermeyip onları ahvâl-i âdiyye-i harbiyyeden addediyordu. Binâenaleyh diyebilirim ki, başta ben olduğum hâlde kabinenin

cevaplarken kendisinin kabineye girdiği tarihten itibaren İtilâf Devletleri tarafından yapılmış olan herhangi bir barış teklifininin müzakeresinde bulunmadığı gibi bu konuya dair ciddi ve gerçek bir haber işitmediğini söyler. Sekizinci ve dokuzuncu sorularda yer alan yolsuzluk ve basın sansürü ile ilgili meselelerin kendisinin makam ve mevkii ile alâkadar olmadığını gerekçe gösterek bu soruları cevaplamaz. Onuncu sorudaki hükûmetin çetelerle işbirliği yapmak suretiyle ülkede bir anarşi meydana getirdiği anlamına gelen iddiayı Musa Kâzım bir taraftan böyle bir hükûmetin hilâfet makamının merkezi olan Osmanlı ülkesinde değil, vahşi kavimler arasında bile olamayacağını söyleyerek kesin bir dille reddederken, diğer taraftan da böyle bir suça iştirâk etmiş olan bir yönetimin devâmına izin verdiği için zımnen parlamentoyu suçlamıştır[1] (Beşinci Şube 1334:357- 358).

Musa Kâzım Efendi ve harp kabinelerinin diğer üyelerinin Dîvân-ı Âlî'ye sevkinin gerekli olup olmayacağına karar vermek üzere teşkil olunan Beşinci Şube, parlamento'nun 21 Aralık 1918'de Padişah tarafından feshi üzerine çalışmalarını tamamlayamamıştır. Aslında parlamento çalışmaya devam etmiş olsa idi bile, bu soruşturma sonuçsuz kalmaya mahkûmdu. Çünkü, Meclis-i Mebûsân'ın 4 Kasım 1918'deki oturumuna katılan mebuslardan bazılarının belirttikleri üzere, bu konuda ne bir muhakeme usûlü, ne de vükelânın hangi fiillerinden dolayı sorumlu tutulacaklarına dair bir ceza kanunu mevcut değildi. Ayrıca, bu konuda alelacele bir kanun çıkarılmış olsa idi bile, çıkarılacak kanun geriye işlemeyeceğine göre, söz konusu kabine üyelerinin ceza almaları zaten hukuken mümkün değildi (MMZC, 4 Teşrîn-i Sânî 1334 , D.3, İç.S. 5, C.I: 104).

İttihatçı kabine üyelerinin yine İttihatçılar tarafından sorgulanmaları muvazaalı bir durum yarattığı için, bu sorgulama hem muhalefet hem de İtilâf

---

ekserî âzâsı vakâyi'-i harbiyyeden tamâmiyle haberdâr olmamak husûsunda bütün milletle hemhâl idi" (Beşinci Şube 1334: 357-358).

[1] "... memlekette bir herc ü merc-i idârî vücûda getiren ve hürriyyet-i mâl ve cân ve ırza musallat bir takım çetelere müzâheretle îkâ' eyledikleri fecâyi'e iştirâk eden bir hükûmetin akvâm-ı vahşiyye arasında bile vücûduna ihtimâl verilemeyeceğinden, makarr-ı hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyye olan şu memlekette böyle bir hükûmetin mevcûdiyyetini kat'iyyen inkâr ediyorum.... şu devre-i intihâbiyye esnâsında memleketimizde böyle bir hükûmet mevcûd olsa idi elbette siz onu derhâl ıskat eder ve heman Dîvân-ı Âlî'ye sevk ile cezasını taleb eyler idiniz." (Beşinci Şube 1334: 358)

kuvvetleri açısından pek de inandırıcı olmamıştır. Bu yüzden 1919 yılının Ocak ayından itibaren ittihatçıların tutuklanmaları ve yargılanmaları konusunda hükümet ve saray üzerinde yoğun bir baskının başlamış olduğunu görüyoruz. Bir taraftan 14 Ocak 1919'da tekrar kurulmuş olan Hürriyet ve İtilâf Fırkası yayımladığı bir beyanname ile Tevfik Paşa hükûmetini uyuşuklukla suçlarken, diğer taraftan İtilâf devletleri tarafından yönlendirildikleri anlaşılan ve ricâl-i siyâsiyyeden olduklarını söyleyen on kişilik bir grup da 23 Ocak 1919'da doğrudan padişaha hitap eden açık bir arîza yayımlamışlardır. İsimleri hâlâ meçhul olan bu grup arîzalarında İtilâf devletleri temsilcileriyle yapmış oldukları temaslar sırasında, onların bu kadar süre geçmiş olmasına rağmen çok sayıda insanın kanına girmiş olan ve içlerinde Musa Kâzım ve Hayri Efendiler ile Said Halim Paşa'nın da yer aldığı İttihatçıların kaçmaları isteniyormuşçasına hâlâ neden tutuklanıp mahkemeye çıkarılmadıklarına ve hatta idam edilmediklerine işaret ettiklerini belirtmişlerdir (**Alemdar** 23 Kânûn-ı sânî 1335; Okyar 1980:270;Bayar 1997: V, 8; Akşin 1998b: 151). Nihayet takip eden günlerde İngilizler ve Fransızlar tutuklanmalarını istedikleri İttihatçıların listesini Tevfik Paşa hükûmetine iletmişler (Akşin 1998b:153-156) ve içlerinde Hacı Adil, Hüseyin Cahid, Midhat Şükrü ve Emanuel Karasu gibi İttihat ve Terakkî ileri gelenlerinin de bulunduğu bir grup İttihatçı tutuklanmıştır (Türkgeldi 1951:179).

Artık İtilâf güçlerinin bu konuda yaptıkları baskılara dayanamayan Sadrazam Tevfik Paşa ise, İtilaf devletleriyle düşmanlığı kışkırtan ve tehcir sırasında suç işlemiş olan vükelânın Divân-ı Harp mahkemesi tarafından yargılanmaları talebiyle bir mazbata hazırlamak mecburiyetinde kalmıştır. Tevfik Paşa mazbatasında şayet bu yapılmadığı taktirde İtilâf kuvvetlerinin sanıkları kendilerinin tutuklayıp yargılayacaklarını, bunun da hem devletin siyasî ve hukukî yapısında yara açacağı hem de sanıkların daha ağır cezalar almalarına yol açacağı endişesini dile getirmiştir (BOA, AFTE.,6 /78, 26 Cemaziyelevvel 1337=27 Şubat 1919; 6/79,28 Cemaziyelevvel 1337=1 Mart 1919; Türkgeldi 1951: 189-193). Ancak, Tevfik Paşa'nın bu talebi Sultan Vahdeddin tarafından Kânûn-ı Esâsî'ye aykırı olduğu gerekçesi ile reddedilmiştir (Türkgeldi 1951:193-194). İtilâf kuvvetleriyle saray arasında sıkışmış olan Tevfik Paşa, çözümü istifa etmekte bularak yerini eskiden beri İngiliz taraftarı olarak bilinen ve Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın eski reisi Damat Ferid

Paşa'ya terketmiştir. Birinci Ferid Paşa hükûmeti 4 Mart 1919'da göreve başlamış; üyeleri arasında şeyhülislâm olarak Mustafa Sabri Efendi, Maarif Nazırı olarak Ali Kemâl Bey ve Evkaf Nazırı olarak Vasfi Efendi gibi Hürriyet ve İtilâf Fırkası erkânının yer aldığı (Güneş 1997: I,329) bu hükûmetin ilk icraatı, İttihatçıların yargılanacakları Divân-ı Harb-i Örfî mahkemesinin kurulması için gerekli kararnâmeyi hazırlayarak padişahın onayına sunmak olmuştur. Tevfik Paşa'nın aynı konudaki talebini geri çevirmiş olan padişah, Ferid Paşa'nın kararnâmesini 8 Mart 1919'da onaylamıştır (**Takvîm-i Vekâyi** 11 Mart 1335, No: 3493).

İradenin çıkmasının ardından tekrar geniş çaplı bir tutuklama başlamıştır. Musa Kâzım Efendi de tutuklananlar arasındadır. Eski şeyhülislâm 10 Mart 1919'da evinden alınarak polis müdüriyetine götürülmüş (İbnülemin 1982:IV,1909); iki gün sonra da Said Halim Paşa ile birlikte adliyede sorgulamaları yapılarak (**İkdâm** 14 Mart 1335; **Tasvîr-i Efkâr** 14 Mart 1335) Bekirağa Bölüğü olarak bilinen Harbiye Nezâreti hapishanesine gönderilmişlerdir. Musa Kâzım Efendi'nin Bekirağa Bölüğü'ndeki tutukluluk günleri hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Yalnız, Musa Kâzım Efendi ile aynı günlerde Bekirağa Bölüğü'nde tutuklu bulunan Hüseyin Cahid onun ihtiyar ve hasta[1] hâlinde, bir gün bile ağzından bir şikâyet, yorgunluk ve pişmanlık sözü çıkarmadan, bir genç azmi ve metaneti ile bütün sıkıntılara katlandığını yazmaktadır (Yalçın 1936:10).

Ferik Mustafa Nazım Paşa'nın riyaseti altındaki Divân-ı Harb-i Örfî mahkemesinin İttihat ve Terakkî yöneticileriyle harp kabineleri üyelerinin yargılandığı ana davası 27 Nisan 1919'da başlamıştır[2]. Tunaya (2000: 673-674)'nın

---

[1] Musa Kâzım Efendi'nin ağır hasta olduğu için hastaneye nakil talebi üzerine Sadrazam Damad Ferid Paşa durumun doğruluğunu tespit ettirmek görevini o sırada karma mütareke komisyonu reisliğinde bulunan Galip Kemalî Bey'e vermiştir. İngiliz, Fransız ve İtalyan doktorlarından oluşan sıhhiyye heyetinin verdiği rapora göre "Şeyhülislam-ı sabık Musa Kâzım Efendi yirmi günden beri tedavihanede olup haftada iki üç defa hünnâkı sadrî (anjin) nöbetlerinden muztaribdir. Ayaklar ve baldırlar diz kapaklarına kadar şişmiştir."(Söylemezoğlu 1939: 73).

[2] İttihat ve Terakkî idarecileri ile nazır ve bazı mebusların yargılandığı ana davanın muhakemeleri iki aşamada gerçekleştirilmiştir. 27 Nisan-17 Mayıs 1919 tarihleri arasında yedi oturumda yapılan ilk aşamada Said Halim, Halil (Menteşe), Ahmed Nesîmî, İbrahim, Küçük Talât, Rıza, Midhat Şükrü, Ziya Gökalp, Kemal, Şükrü, Cevad, Atıf Beyler gibi İttihat ve Terakkî yöneticileri vicahen; firarda oldukları için Talât, Enver ve Cemal paşalarla, Dr. Nazım ve Dr. Bahaeddin Şakir Efendiler gıyaben yargılanmışlardır (DHMZC 3-17 Mayıs 1335: 3-126). 3 Haziran 1335'te ana davanın devamı olarak

da işaret ettiği üzere daha ilk duruşmalarda okunan iddianâmeler ve kararnâmeler mahkemenin savaş suçlularının yargılanacağı bir mahkeme olmaktan ziyade Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın İttihat ve Terakkî'yi yargılayacağı siyasî bir mahkeme olacağı intibaını vermektedir (DHMZC 27 Nisan 1335: 3-14). Bu mahkeme, adeta İttihat ve Terakkî'nin Mahmud Şevket Paşa suikastinden sonra Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı tasfiye etmek için kurdurduğu 1913 Dîvân-ı Harb'inin bir rövanşı niteliğindedir. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın bir temsilcisiymiş gibi hareket eden mahkeme reisi Nazım Paşa, sanıkları peşinen suçlu olarak kabul etmiş ve işlenmiş varsaydığı suçların hesabını ve nasıl işlendiklerini sormuştur (DHMZC 3-17 Mayıs 1335: 15-126).

İttihat ve Terakkî'nin son dönemde takip ettiği Türkçülük ideolojisi de dahil olmak üzere sanıklar Cemiyet'le ilişkili görülen bir çok meselede sorguya çekilmişlerdir. Reis Nazım Paşa Türkçülük konusundaki sorgulamanın muhatabı olan Ziya Gökalp'ten Türkçülük ve Turancılık ideolojisinin sebeplerini sorarken bunun diğer anâsırın İmparatorluk'tan ayrılmasına yol açtığını ileri sürerek neredeyse artık tamamen iflâs etmiş olan "ittihâd-ı anâsır" düşüncesinin müdafii kesilmiştir (DHMZC 12 Mayıs 1335:77-78; Tunaya 1988: 160-165). Hemen hemen bütün sanıklardan iaşe nazırı (Kara) Kemâl Bey'in kurduğu şirketlerin ve yapıldığı iddia edilen yolsuzlukların hesabı sorulurken de aslında yargılanan İttihat ve Terakkî'nin millî iktisat politikası olmuştur (DHMZC 1335:34,38,44-45,47,63,152,154,166). İttihat ve Terakkî'nin gizli teşkilât yapısı, Teşkilât-ı Mahsûsâ ile ilişkileri, savaşa girme ve tehcir meselesi ile ilgili konular sanıkların muhatap oldukları diğer sorulardır.

---

başlayan ikinci aşamanın ilk duruşmasında Said Halim ve Abbas Halim Paşalar, Musa Kâzım ve Hayri Efendiler, Halil, Ahmed Nesîmî, İbrahim, İsmail Canpolat, Ali Münif, Şükrü, Mustafa Şeref, Kemâl Haşim ve Rıfat Beyler gibi nazırların isimleri yer almakla birlikte bunların büyük bir kısmı İtilâf devletleri tarafından Malta adasına gönderildikleri için bunların mahkemeleri ertelenmiş (DHMZC 3 Haziran 1335:128) ve duruşmalara Malta sürgünleri arasında yer almayan sabık şeyhülislam Musa Kâzım, sabık posta ve telgraf nazırı Haşim Bey ve sabık Meclîs-i Âyân reisi Rıfat Bey'le devam edilmiştir. Bu muhakemelerde Talât, Enver,Cemâl Paşalar ile Dr. Nazım ve Cavid Beyler de yine gıyaben yargılanmışlardır.

İttihat ve Terakkî'nin bir bütün hâlinde mevcûdiyetinin sorgulanmış olduğu bu muhakemenin birinci kısmı sanıkların neredeyse tamamının İtilâf devletleri tarafından Malta ve Limni adalarına götürülmesi ile bir neticeye ulaşmadan yarım kalmıştır. Bunun üzerine ek bir iddianâme hazırlanarak yargılamaya Malta sürgünleri arasında yer almayan Musa Kâzım Efendi[1] ile Posta ve Telgraf eski nazırı Hüseyin Haşim Bey ve Meclis-i Âyân eski reisi Rıfat Bey'le devam edilmiştir[2]. Firarda olan Talât Paşa, Enver ve Cemal Efendiler ile Dr. Nazım ve Câvid Beyler bu mahkemede gıyâben yargılandıklarından İttihat ve Terakkî'ye atfedilen bütün suçların hesabını vermek elde kalan bu üç kişiye, özellikle de Musa Kâzım Efendi'ye düşmüştür.

Yedi duruşma süren muhakemesi sırasında Musa Kâzım Efendi kabine üyesi olarak değil, İttihat ve Terakkî yöneticisi olarak yargılanmıştır. Bunun sebebi Kânûn-ı Esâsî'de vükelânın ancak, Dîvân-ı Âlî'de yargılanabileceğine dair açık bir hüküm bulunmasıdır (Kili-Gözübüyük 1985: 34). Oysa kurulan mahkeme sıradan bir Dîvân-ı Harp mahkemesidir. Bunun bilincinde olan Musa Kâzım Efendi kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplarla sorgulamanın seyrini şeyhülislâmlığındaki faaliyetlerine çekmeye çalışmış ve kendisinin siyasî bir şahsiyet değil bir şeyhülislâm olduğunu sıkça vurgulamıştır. Ancak mahkeme tarafından kendisine yine sık sık bir kabine üyesi olarak değil, sadece İttihat ve Terakkî yöneticisi olarak yargılanmakta olduğu hatırlatılmıştır. Onun meseleyi şeyhülislâmlığına çekmeye çalışmasının bir diğer sebebi de dönemin basını tarafından da gündeme getirildiği üzere (**Efkâr-ı Umûmiye** 17 Temmuz 1335: 29) şeyhülislâmların muhakeme ve tecziyelerinin mümkün olup olamayacağına dair Kânûn-ı Esâsî'de herhangi bir hükmün yer almamış olmasıdır.

---

[1] Teşkilât-ı Mahsûsâ'da görev yapmış olan Miralay Hüsameddin (Ertürk 1957: 325), Musa Kâzım Efendi'nin maşrık-ı azamlık derecesinde mason olması ve ileri yaşı sebebiyle Malta'ya sürülmediğini belirtmektedir. Kutay (1963:208) ve Shaw (2000: V.2327)'ın Musa Kâzım Efendi'ye de Malta mahkûmları arasında yer vermiş olmaları ise, birer dalgınlık eseri olmalıdır.

[2] Malta sürgünlerinden sonra Dîvân-ı Harp Mahkemesi'nin yargılayacak sanık bulmakta güçlük çektiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, İttihat ve Terakkî ile yegâne ilişkisi 1913'te Mahmud Şevket Paşa kabinesindeki dört aylık meşihatinden ibaret olan Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi bile ilerlemiş yaşına rağmen mahkemeye çıkarılmış; ancak yargılanmaya müsait olmadığı anlaşılınca sağlık muayenesinden geçirilmek üzere duruşması ertelenmiştir. Esad Efendi'nin kimlik tespiti sırasında, işitme zorluğu çekmesi sebebiyle oldukça mizahî diyaloglar cereyan etmiştir (DHMZC 12 Haziran 1335: 157-159).

Musa Kâzım Efendi'nin 3 Haziran 1919 tarihinde başlayan muhakemesinde dikkati çeken ilk husus, iddia makamıyla yargı makamı arasındaki görüş ayrılığıdır. Müddeî-i umûmî (savcı) muavini Feridun Bey iddiânâmesinde başta Enver, Talât ve Cemâl paşalar olmak üzere ve aralarında eski şeyhülislâm Hayri Efendi'nin de bulunduğu sanıkların neredeyse tamamının müştereken ve zorla meşrûtî hükûmetin şeklini tağyir etme suçundan yargılanmalarını talep ederken, Musa Kâzım Efendi'nin bu suçları işlediğine dair herhangi bir ipucu bulunmadığını gerekçe göstererek men'-i muhâkeme ve tahliyesini istemiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 129). Ancak, müddeî-i umûmînin bu isteği Musa Kâzım Efendi'nin de "mesâî-i müştereke ile kuvâ-yı meşrû'a-i hükûmetin fevkinde bir kuvvet te'sîs eylemek ve bu sûretle ilkâ-yı havf ü dehşet ederek cebr ü zûr ile şekl-i hükûmeti tağyîr" suçuna iştirâk ettiğine dair yeterli delil bulunduğu gerekçesi ile mahkeme heyeti tarafından reddedilmiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 131).

Duruşmada kararnâme okunduktan sonra müddeî-i umûmî İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin manevî şahsiyetine atfedilen suçların mahiyeti hakkında açıklamalar yapmıştır. Bakmak ve neticelendirmekle yükümlü oldukları bu tarihî ve büyük davânın altı yüz senelik bir devletin perişan olmasına yol açan büyük hataların tetkikî ve hesâbı olduğunu söyleyerek açıklamalara başlayan Feridun Bey, davanın bir tehcir ve taktil davası olmadığının altını çizmek suretiyle yargılamanın sadece savaş sırasında işlenen suçlarla sınırlı kalmayacağını peşinen belirtmiştir. Müddeî-i umûmîye göre aralarında sabık şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin de bulunduğu sanıkların itham edildikleri suçların mahiyetinin anlaşılabilmesi için öncelikle Osmanlı Devleti'nin idârî teşkilâtı tetkik edilmelidir. Osmanlı Devleti'nin idârî yapısının aslında, yasama (Meclis-i Âyân ve Meclîs-i Mebûsân), yürütme (hükümet) ve bunların tanzim edicisi olan Hilâfet makamı olmak üzere üç anayasal kuvvetten müteşekkil olması gerekirken bunların üzerinde dördüncü bir kuvvet oluşturulmuştur. Gayr-i kânûni olarak tesîs edilen bu dördüncü kuvvet İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin birbiri ile irtibatlı meclis-î umûmîsi ve merkez-i umûmîyyesi adlı yönetim organlarıdır. Sanıkların tabiî âzâsından bulundukları bu "dârü'n-nedve"de devletin en hayatî meseleleri müzâkere edilmiş ve alınan kararlar geri dönülmesi imkânsız bir hâle getirildikten sonra Meclis-i Vükelâ'da eksik âzâlarla

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

tatbik edilmiştir. "İşte bu dördüncü kuvvet, bu kuvve-i kâhire, bu kudret, Saltanat-ı Osmâniyye'yi bugünkü vaziyetine getirmiştir" (DHMZC 3 Haziran 1335:131-132).

Müddeî-i umûmînin Musa Kâzım Efendi'nin men'-i muhâkeme ve tahliyesi talebinin yargı heyeti tarafından reddedilmesi üzerine sorgulamaya Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'nin yönetici kadrosuna dahil olup olmadığının tespitine yönelik sorularla başlanmıştır. Ellerinde bu konuda yeterli kanıtlar olmadığı anlaşılan mahkeme heyetinin amacı Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'nin merkez-i umûmî azasından olduğunu ortaya koyarak, İttihat ve Terakkî'ye isnad edilen suçlara iştirak ettiğini ispat etmektir. Bu yüzden kendisine yöneltilen ilk soru meşihate hangi tarihlerde atandığı ve bu atamalarda bir zorlama veya emr-i vâki' karşısında kalıp kalmadığı olmuştur. Musa Kâzım bu soruya cevap olarak ikinci meşihatine atanmasında bir emr-i vakinin söz konusu olduğunu ancak bir zorlamaya muhatap kalmadığını söyleyerek reis Nazım Paşa'nın istediği kozu eline vermiştir. Zira, Musa Kâzım Efendi'nin de tasdik ettiği üzere İttihat ve Terakkî'nin 1913 kongresinde, kabinelerde yer alacak Cemiyet üyelerinin aynı zamanda Merkez-i Umûmî'nin tabiî azası sıfatını kazanacakları yolunda bir karar alınmıştır. Nazım Paşa'ya göre İttihat ve Terakkî'nin iç tüzüğü gereği Merkez-i Umûmî müzakerelerine katılmayan azaların da burada alınan kararları kabul etme mecburiyeti vardır. Dolayısıyla, kabine üyesi olması hasebiyle İttihat ve Terakkî merkez-i umûmîsi üyesi durumunda bulunan Musa Kâzım Efendi'nin de bu yönetim organının almış olduğu bütün kararlara iştiraki söz konusudur (DHMZ 3 Haziran 1335: 133-135).

Böyle bir mecburiyetin olmadığını anlatmaya çalışan Musa Kâzım Efendi'ye kanıt olarak şer'iyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanması konusunun Meclis-i Âyân'da eleştirildiği sırada sarfetmiş olduğu "benim reyimi sormayınız, Fırka böyle istiyor, firkacılıktır, bu böyle olacaktır"[1] sözü hatırlatılarak kendi içtihadı hilâfına Fırka'nın arzusunu icra etmeye rıza gösterdiği suçlaması yöneltilir. Musa Kâzım Efendi, cevap olarak özetle bu mesele kendisine teklif edildiğinde şiddetle karşı çıkmış olduğunu; ancak, teklifin Meclis-i Mebûsan'da

[1] Musa Kâzım Efendi'nin Meclis-i Âyân zabıtlarına geçen sözü "Mesele Fırka meselesidir. Ekseriyete ittihâ zarûrîdir" şeklindedir (MAZC 20 Mart 1333: D.3.İç.S.3, C.2, 288).

kabulü üzerine kendisinin de kabul etme durumunda kaldığını; meşihatte yapmayı tasarladığı bazı reformları gerçekleştirmek amacıyla da istifa etmediğini söylemiştir (DHMZC 3 Haziran 1335:135-136).

Vükelâ olmadan evvel İttihat ve Terakkî'ye intisabının olup olmadığının sorulması üzerine de Musa Kâzım Efendi Cemiyet'e Meşrûtiyet'in ilânından sonra katıldığını[1] ve buradaki faaliyetlerinin şer'-i şerîfe uygun bir meşrûtî yönetim tesis etmek amacıyla kurdukları Hey'et-i İlmiyye'deki çalışmalarıyla sınırlı kaldığını söylemiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 134). Sözlerine devamla kendisinin bu heyette yer almasına rağmen her zaman siyâsi fırkalara karşı çıkmış olduğunu ve şeyhülislâmlık yaptığı dönemlerde meşihat dairesinde İttihatçı-muhalif ayırımı yapmadığını Fetvahâne'deki İttihatçı sayısının en fazla sekiz kişi, geriye kalan seksene yakın memurun muhalif fırkalara mensup olduklarını söyleyen Musa Kâzım bu hususta örnek olarak Otuzbir Mart irtica hadisesinin kahramanı olarak nitelendirdiği Hoca Râsim Avni'ye yapmış olduğu yardımları gösterir[2].

---

[1] Çalışmamızın "Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne Girişi" başlığı altında görüldüğü üzere, onun Cemiyet ile ilişkileri Meşrûtiyet'in ilânından önce başlamıştır.

[2] "Daha açık bir misâl, meşhur Râsim Efendi. Râsim Efendi'yi herkes bilir. Otuzbir Mart hâdise-î irticâiyyesinin... -biz ona irticâ diyoruz. Siz ne derseniz deyin- Otuzbir Mart hâdisesinin kahramanı Râsim Hoca. Dîvân-ı Harb-i Örfî onu o zaman müebbed küreğe mahkûm etmişti. Bilmem nereye nefy etmişlerdi. Mâlûm-ı devletiniz, Kâmil Paşa kabinesi zamanında aff-ı umûmî çıktı. Hoca da affolunmuştu... köşke gelmiş... Çünkü beynimizde eskiden beri hukuk var. Ben onun hocasıyım. Benden ders okumuş, yani aramızda ta'lîm ü ta'allüm var...Tabiî bize müracaât etmeyip kime gitsin...Ben geldim, şimdi ben ne yapacağım; benim maaşım da kesilmiş, maaşımı da vermiyorlar, ben ne yapacağım; dedi. Vallahi, elimde bir şey yok; ben burada menkûb oturuyorum; elimden bir şey gelmez. resmen müracaat edersin; olmazsa bakalım, elimden gelen şeyi yaparım; dedim... Sonra maaşını istirdâda muvaffak olamadı. Aradan iki sene geçti. Biz tekrar makâm-ı meşîhate geldik... Maaşını iade ettik. Sahn Medresesi'nde iki bin kuruş maaşla bir ders verdik. Hâlâ orada müderristir. Bundan dolayı bir taraftan bir tenkidâta uğramadım. Bana niçin yaptın demediler. Eğer ben öyle muhalif falan meseleleri takib etseydim Râsim Hoca'ya ne ders verebilir ve ne de maaşını iade edebilirdim. Ben bunu yapmışımdır, bu meydandadır (DHMZC 3 Haziran 1335: 134).
Rasim Efendi birkaç gün sonra yazdığı bir makalede Musa Kâzım Efendi'nin ifadesini "Geçen günki gazeteler vatandan kaçan ve koğulanlardan arta kalan zevâtın, oligarşi devri ricâlinin muhâkemesini yazmıştır. Muhâkeme esnasında Musa Kâzım Efendi, aramızda hukuk olduğunu söylemiş (Ne yapsın biçâre denize düşen köpüğe sarılır). Vâkıa aramızda hukuk vardır. Dârü'l-fünûn'da bir sene bize usûl-i fıkıh dersi okutmuştu. Bir miktar da ikrâzâtda bulunmuştu. Hayri Bey, yahut Efendi'nin men' ettiği hakkımı Musa Kâzım Efendi şeyhülislâm olduğu zaman i'tâ etmişti. Bu iyiliklerinden dolayı müşârünileyhe müteşekkirim. Ben kendi hesâbıma «Geçmiş kusurlarını Allah affetsin » diyebilirim" sözleriyle doğrulamıştır. Ancak Otuzbir Mart'a "irticâ hâdisesi" denilmesine içerleyen Rasim Efendi, evvelce Musa Kâzım Efendi'ye Otuzbir Mart'ın gerçek mahiyetini anlatmış olduğunu, onun da iknâ olduğunu bu yüzden Musa Kâzım Efendi'nin böyle bir ibareyi kullanmamış olduğuna ve onun sözlerinin **İstiklâl** gazetesi tarafından çarpıtıldığına inandığını belirtmiştir (**Alemdâr** 9 Haziran 1335).

İttihat ve Terakkî ile ilişkilerinin saptanmasından sonra ikinci muhakemeden itibaren Musa Kâzım Efendi'ye yöneltilen sorular İttihat ve Terakkî'ye atfedilen suçlar ve onun bu suçlara neden iştirak etmiş olduğu gibi hususlarla ilgilidir. Musa Kâzım, mahkeme heyetinin İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kararlarına karşı olduğu hâlde neden Fırka'dan istifa etmemiş olduğu şeklindeki bir sorusunu, İttihat ve Terakkî'ye atfedilen suçları ancak Fırka'nın yönetimden çekilmesinden sonra duyduğunu söyleyerek cevaplandırmıştır. Tehcir meselesiyle ilgili kendisine doğrudan bir soru yöneltilmediği hâlde o, Ermeni tehcirinin sadece Müslümanları Ermeniler'in yaptığı katliamdan kurtarmak için gerçekleştirildiğini söylemiş; şayet bu tehcirin haksız yere yapıldığına kanaat getirmiş olsaydım, hem hükûmete hem de Fırka'ya lânet okuyarak çekilirdim demiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 146-147). Bu suali cevaplarken yine mümkün mertebe sözü meşihatine getirmeye çalışarak kendisinin siyaset üstü bir kurum olan meşihat makamında bulunduğunu, görevi sadece ilmî ve dinî meselelerden ibaret olan şeyhülislâmların siyasî fırkalarla ilişkisinin olamayacağını belirtmiş ve Cemiyet'in merkez-i umûmi azalıklarına, kendisinin hazır bulunmadığı kongrelerde gıyaben seçilmiş olduğunu söyleyerek de çelişkili durumuna açıklama getirmeye çalışmıştır. Ayrıca yer almış olduğu merkez-i umûmî toplantılarında alınan kararların memleket aleyhinde olduğuna dair kanıtlar gösterilmesini istemiştir (DHMZC 3 Haziran 1335: 147).

Gayr-i kânûnî hareketlerinden dolayı İttihat ve Terakkî'ye her hangi bir ihtarda bulunup bulunmadığı sorusuna yine Cemiyet'teki sorumluluğunun Hey'et-i İlmiyye'deki çalışmalarıyla sınırlı kaldığına dair izahatını tekrarladıktan sonra suçlamaların muhalefetin iddiaları olduğunu, savaş dönemindeki insan kayıpları, açlık ve sefâleti ise umûmî harbin neticeleri olarak gördüğünü söyledi. Cemâl Paşa'nın savaş sırasında Musul, Bağdad ve Şam'da idam ettirdiği Arap ileri gelenleri hatırlatıldığında ise Musa Kâzım Efendi, Sadrazam Said Halim Paşa'ya "Bu nasıl şey! Bu adama bu selâhiyeti kim verdi? Bunun şimdi sırası mıdır?" Diye sorarak

---

Ancak, yukarıda görüldüğü üzere Rasim Efendi yanılmıştır. Bütün İttihatçılar gibi Musa Kâzım Efendi de Otuzbir Mart'ı açıkça irticâ hareketi olarak nitelendirmektedir.

bunu şiddetle eleştirmiş olduğu cevabını verir[1] ve Kânûn-ı Esâsi'ye göre her nazır kendi nezaretindeki uygulamalardan sorumlu olduğu için Dâhiliye ve Harbiye nezaretlerini ilgilendiren konulardan şeyhülislâm olarak kendisinin sorumlu tutulamayacağını söyleyerek yine şeyhülislâmlığını öne sürer. Ancak kendisine kabîne üyesi olarak yargılanmadığı tekrar hatırlatılır (DHMZC 3 Haziran 1335: 147-148).

Diğer sanıklar gibi Musa Kâzım Efendi'nin de Fırka yöneticisi olarak sorumlu tutulduğu bir diğer mesele de İttihat ve Terakkî'ye isnad edilen iktisadî yolsuzluklar olmuştur. Nazım Paşa'nın bu konudaki ithamı şudur: İttihat ve Terakkî merkezince tayin edilen Kemâl Bey tarafından kurulan şirket ve vakıflar vasıtasıyla yapılan yolsuzluklar neticesinde milyonlarca Osmanlı vatandaşı malûl kalmış ve hayatını kaybetmiştir. Bundan İttihat ve Terakkî'nin manevî şahsiyetini temsilen merkez-i umûmî azaları ve onların içerisinde yer almış olması sebebiyle Musa Kâzım Efendi de sorumludur. Bu itham karşısında Musa Kâzım Efendi İttihat ve Terakkî merkezinin Kemâl Bey'e böyle bir görev vermediğini ve bu görevi ona ancak Talât Paşa'nın vermiş olabileceğini söyleyerek, sorumluluğu Talât Paşa'ya yüklemiştir. Ülkede yaşanan açlık ve sıkıntının Kemâl Bey'e atfedilen yolsuzluklardan değil kendisinin her zaman karşı çıkmış olduğu savaş[2] sebebiyle üreticilerin askere alınması ve gıda maddeleri ithâlâtının yapılamamasından kaynaklandığını belirtmiştir. Reis Nazım Paşa'nın yapılan yolsuzlukların mâlî ayrıntılarını içeren ısrarlı soruları karşısında ise, yine şeyhülislâmlığını ön plâna çıkararak meşîhat makamının bu gibi işlerin üzerinde bulunduğunu ve yolsuzlukları soruşturma

---

[1] Aralarında Osmanlı parlamentosu üyesi Arap ileri gelenlerinin de bulunduğu bazı Arap milliyetçileri İtilâf devletleriyle işbirliği yapma ve isyan suçundan Divân-ı Harp'te yargılanarak 21 Ağustos 1915 ve 6 Mayıs 1916 tarihlerinde Şam ve Beyrut'ta idam edilmişlerdir. Zeine (1958: 101-109), bu idamların İttihat ve Terakkî'nin Suriye ve diğer Arap bölgelerini Türkleştirme plânının bir parçası olduğunu iddia etmiştir. Cemal Paşa (1959: 218-306) ise, asılan Arap liderlerinin Fransız hükûmetiyle yapmış oldukları muhabere belgelerinin fotoğraflarını 1916 yılında yayımlayarak kendini savunmuştur.

[2] Kabine üyelerinin çoğu gibi Musa Kâzım Efendi'nin de savaşa karşı olduğunu, savaşın sonucunu görerek Enver Paşa'yı uyardığını, Türkgeldi (1951: 148) de teyid etmektedir: " Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi saraya geldikçe – Ben neticeyi iyi görmüyorum; ah şu işin içinden az zararla çıkabilsek- diyordu...Lütfü Bey –Bunu bize söyleyeceğinize Meclis-i Vükelâ'da söylesenize!,,- dedi. O gün Enver Paşa da saraya gelip ve doğrudan doğruya huzura çıkıp büyük binekten otomobiline binerek avdet ederken odanın önünden geçiyordu. Musa Kâzım Efendi eli ile Enver Paşa'yı göstererek – Evlad, söylüyorum söylüyorum amma şu delikanlıya söz anlatabiliyor muyuz. Şeyhülislâm efendi yine fetva vermeye başladı diyor- dedi".

görevinin dahiliye nezaretine ait olduğunu söylemişse de yine kendisinin şeyhülislâm olarak değil, Fırka idarecisi olarak yargılanmakta olduğu ihtar edilmiştir (DHMZC 9 Haziran 1335: 150-152).

Meşihat dairesine memur atamalarında İttihatçıların kayırılması (DHMZC 9 Haziran 1335: 152-153), Evkaf Nazırlığı döneminde Harem-i Şerîf-i Nebevî'de yapılan tadilâtlarla bu kutsal mekâna saygısızlıkta bulunulması ve mukaddes emanetlerin bazılarının kaybolması (DHMZC 24 Haziran 1335: 177-178), Cemiyet'in dinî işler sorumlusu olarak Ubeydullah Afgânî'nin Müslümanlar arasında nifak çıkarmaya sebebiyet verebilecek nitelikte yorumları içeren "**Kavm-i Cedîd Kitâbü'l Mevâ'iz**" adlı eserinin Cemiyet'in mevâiz kitapları arasında yayımlanmasına göz yummuş olması gibi iddialar da (DHMZC 24 Haziran 1335: 178-179) Musa Kâzım Efendi'nin muhatap kaldığı ve reddettiği diğer ithamlardır.

Musa Kâzım Efendi, İttihat ve Terakkî mensuplarından bazılarının Osmanlı âdet ve ananelerine uymadıkları ve alenen veya gizlice irtikab ve ihtikârlarda bulundukları haberleri yayıldığı hâlde neden hâlâ Cemiyet'e mensubiyetinizi devam ettirdiniz sorusuna da oldukça fazla sayıda üyesi bulunan İttihat ve Terakkî gibi bir Cemiyet'in içerisinde her türlü insan bulunabileceği için bu durumun Cemiyet'in manevî şahsiyetini bağlamadığı ve ayrıca bütün samimiyetiyle programını beğendiği için Cemiyet'ten ayrılmadığı cevabını verir (DHMZC 24 Haziran 1335: 179).

Sorgulamanın tamamlandığı beşinci muhâkemenin sonunda mahkeme reisi İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin manevî şahsiyetine isnat edilen "tehcir ve taktil, devletin harbe sokulması, yolsuzluklar ve Fırka'nın devlet işlerine doğrudan müdahale etmesi" suçlarına Cemiyet'in meclis-i umûmîsinin bir üyesi olarak iştirak ettiği iddiasıyla Musa Kâzım Efendi'den savunmasını ister. Musa Kâzım Efendi bu ithamlar karşısında özetle kendisini şu sözlerle savunur:

> " 1329'dan 1332'ye kadar bu meclisin aza sayısı elli kişiden ibaret idi. İçerisinde ulemâ, fuzelâ, asker ve şürefânın da yer aldığı elli kişilik bir mecliste böyle fena kararlar almak mümkün değildir. Memleketi fecaate sürükleyen bu tür kararlar ancak birbirinden son derece emin üç dört kişi ile

> ve gizli olarak alınabilir. Bunlar " hattâ dört kişi de olamaz, benim itikadımca üç kişiden fazla olamaz". Paşa hazretleri nasıl oluyor da benim memleketi batıracak kararlara iştirak ettiğimi düşünebiliyorsunuz? "Sizi vicdânınıza havâle ediyorum". Yazdığım eserler ve şimdiye kadar takip ettiğim yol ortadadır. Ben nasıl giderim de memleketin yanmasına dair kararlar inhazına iştirak ederim? Nasıl olur? Ve başka arkadaşlar da iştirak edemezler. Bunu muhâl görürüm. Bu kötülükleri yapanların yakalanıp cezalandırılmalarını ben de isterim... Bu cinayetlerin Cemiyet'in manevî şahsiyetine yüklenmesini kabul edemem.. "Bu doğru bir muhâkeme değil Paşa hazretleri!" Ben yaptığım vazifelerin hiç birinde kusur etmedim. O hâlde başkalarının yaptığı kusurlar bana niye atfediliyor?"(DHMZC 24 Haziran 1335: 180-183).

25 Haziran 1919'da yapılan altıncı muhâkemede müddeî-i umûmî muavini Reşad Bey İttihat ve Terakkî'ye isnat edilen söz konusu suçların asıl failleri olarak gıyaben yargılanmakta olan Talât Paşa ile Enver, Cemâl ve Dr. Nazım beyleri göstererek idam cezasıyla cezalandırılmalarını isterken, hakkında sarfettiği övgüler dolu sözlerden sonra Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'nin işlediği suçlara iştirak ettiğine dair hiçbir kanıt olmadığını ileri sürerek beraatini talep eder[1].

Müzâkerelerin seyrinden Reşad Bey'in Reis Mustafa Nazım Paşa'yı oldukça öfkelendirdiği anlaşılan bu talebinden sonra, ertesi günkü duruşmada Musa Kâzım Efendi'nin müdafaa vekili Ali Haydar Bey son savunmayı yaparken Avrupa demokrasilerinin ve hukukunun işleyişi hakkında örnekler vererek bu yargılamanın dünyadaki hiçbir hukuk kuralına uymadığını belirtir. Ali Haydar Bey savunmasını

---

[1] "Şeyhülislâm-ı Esbak Musa Kâzım Efendi Hazretleri'ne gelince: Müşârünileyh memleketin ilim ve irfânı nâmına bir mühim mevki sahibi olduktan başka, bu gün birer mevki-i bülend tutan müntesibîn-i hukûktan kendisinin rahle-i tedrîsinden senelerce feyz aldığı bir sîmâ-yı muhteremdir. Böyle bir mevki' ve mefkûreye sâhib olan müşârünileyhin hasîs ve nâmeşrû âmâl ile meşgûliyetini hiç bir akl-ı selîm ve sâhib-i iz'ân kabûl edemez. Esnâ-yı muhâkemede tahassul eden kanâ'at ve irâd olunan es'ileye verdiği cevablardaki sâfiyyet-i kalbiyyenin tercümânı olan vaz' ü etvâr müşârünileyhin nezâhet-i ahlâkiyye ve vicdâniyyesine en bâhir delildir. Binâenaleyh bugün Türk gençliğinin kendisine bütün kuvvetiyle ve mevcûdiyyetiyle merbût bulunduğu muhterem muâllimleri yukarıdan beri arz ü tafsîl ettiğim fecâyi' ve cinâyâtla hiç bir zaman şâibedâr olmamıştır. Buna da imkân-ı maddî yoktur. Bi'l-hakkın işgâl ettiği makâm-ı meşîhat her zaman için müşârünileyhin ilm ü fazlı dolayısıyla kendisinin bir mevki-i tabîiyyesidir ... El-yevm Dîvân-ı Harb-i Örfî, divân-ı âliyyelerinde mevzû'-ı bahs olan Kânûn-ı Esâsî'nin ahkâm-ı mündericesini tağyîr ve bu gibi âmâl ve makâsıd-ı cerîme ile meşgûl olduğunu beyân ettiğimiz maznunların ef'âl ve harekât-ı cerîmelerine gerek doğrudan doğruya hem fiil olarak ve gerekse tahrîkât ve cürmün vesâit-i icrâiyyesini tedârik ve mâdde-i cürmiyyeyi idâd veya teshîl sûretiyle fer'an zeyy-i müdahil olarak iştirâk ettiklerine ve hatta bir kısım mücrimînin harekât-ı cürmiyyelerini tervîc ve umûr-ı me'mûrelerinde âmil olmak üzere bu ciheti te'mîn etmek sûretiyle bir cürm-i ahâkî ile de maznûn bulunduklarına dâir kanaât- bahş olacak hiçbir gûne delîl ve emâre-i kânûniyye tahassul edemediğinden... Musa Kâzım Efendi hazretleri(nin)...berâ'atlerine karar i'tâsı ile lâzıme-i mu'âdeletin îfâsını taleb...ederim." (DHMZC 20 Haziran 1335: 193).

Musa Kâzım Efendi'nin sahip olduğu iki sıfata istinaden yapar. Birincisi Musa Kâzım Efendi zamanını siyasî çekişmelerle geçiremeyecek kadar kendini ilmî çalışmalara adamış ve yazmış olduğu eserlerle İslâmiyeti savunmuş olan lâhûtî niteliklere sahip bir âlimdir. Bu hususta delil olarak Musa Kâzım Efendi'nin bütün eserlerini içerikleriyle birlikte eksiksiz olarak sayan Ali Haydar Bey' e göre, Musa Kâzım Efendi'nin mahkûmiyetini sakıncalı kılan ikinci ve daha önemli taraf onun Osmanlı padişahının hilâfet sıfatını temsil etmiş bir şahsiyet olmasıdır. Bir kaç defa şeyhülislâmlık makamını işgal etmiş olan bir zatın yargılanması, padişahın hilâfet sıfatının yargılanması anlamına gelmektedir. Ayrıca tarihte ilk defa görülen bu yargılama Osmanlı devlet geleneğine de aykırıdır. Zira, mutlakiyet döneminde bile padişahlar gazaba gelerek sadrazamların başlarını koparttıkları sırada şeyhülislâmları evlerine göndermişlerdir (DHMZC 26 Haziran 1335:201).

Ancak, gerek müddeî-i umûmînin, gerekse müdafaa vekîlinin sözleri, yargı makamında bulunan beş ihtiyar askeri etkilememiştir. 5 Temmuz 1919'da okunan karar metninde, vicâhen yargılanmakta olan diğer iki sanık hakkında beraat kararı verilirken sabık şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin İttihat ve Terakkî'ye isnat edilen suçların ikinci derecedeki faili olarak on beş sene müddetle küreğe konulmuş[1] olduğu hükmü yer almıştır[2]. Böylece Musa Kâzım Efendi her fırsatta üstünlüğünü

---

[1] 1857 tarihli Osmanlı Cezâ Kânûnu`na göre bu ceza "umûmî hapishânelerde, hükümlünün ayaklarına demir vurularak hidemât-ı şâkkada (meşakkatli hizmetlerde) kullanılmak suretiyle infaz olunurdu (Pakalın 1983: II. 342).

[2] Karar Sureti: "... Meclîs-i umûmî-i mezkûr âzâsından esbak şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin her ne kadar müdâfa'a vekîli ve müddeî-i umûmînin beyânâtında erbâb-ı fazl ü kemâlden ve ekmelîn-i ricâl-i ilmiyyeden olmaları ve evsâf-ı mümtâzeleri hasebiyle cinâyât-ı mezkûreye iştirâkleri tasavvur edilemeyeceği dermiyân edilmiş ise de bidâyet-i inkılâbdan beri Cem'iyyet-i mezkûrenin erkân-ı mühimme ve nâfizesinden bulunması, müddeî-i umûmî ve vekîl-i mumâileyhümâ gibi tahsîl-i âlî görmüş zevâtı bile hüsn-i zanna mecbûr etdiği hâlde tahsîli derece-i kâfiyede olmayanlarla cühelâyı halk arasında Cem'iyyet'in icrâ'atını ma'kûl ve meşrû' göstererek tashîh-i zemm ü zehâb eylemelerine mâni olacak bir âmil olmuş olması ve inde'l-muhâkeme İttihâd ve Terakkî Cem'iyyeti'nin şu'be-i ilmiyye ve dîniyyesini idâre etdiğini beyân etdiği hâlde muhteviyyâtı mugâyir-i şeri'-i şerîf bulunan ba'zı âsâr ve mev'izeler hakkında îrâd olunan su'âle âsârı görmediğini beyân edib ancak bulunduğu mev'izede bahsolunan husûsâtı muvâfik bulmadığını ifâde etdiği hâlde husûsât-ı mezkûrenin men'i için hiçbir teşebbüste bulunmadığını itiraf eylemesi ve yine esnâ-yı muhâkemede İttihâd ve Terakkî'den çıkmağı İslâmiyetten çıkmağa teşbih etmesi mervî olan fazl u kemâliyle tevfik olunamayacak bir zihniyyete malik olduğuna delâlet etmesi esbâb-ı müşeddideden bile addolunabilir ise de isticvâbât ve tahkîkât-ı vâkı'adan müşârünileyhin fi'l-hâl Cemiyet'in şû'be-i ilmiyyesi ile ziyâdece meşgûl olmasından dolayı cinâyât-ı mebhûse mürettib-i aslîleri miyânında bulunmayıp fer'an zî-medhal görülmüş olmağla ol vecihle mücrimiyyetine cürmün sübûtunda ittifâk ve vasfında ekseriyet-i sülsân-ı ârâ ile... Musa Kâzım'ın on beş sene müddetle küreğe konulma (sına)... karar

vurgulayarak hararetle savunmuş olduğu Meşrûtiyet rejimini tağyir etme suçundan yargılanıp oldukça ağır bir cezaya çarptırılmıştır.

Muhalif basın tarafından hararetle alkışlanan (**Tasvîr-i Efkâr** 10 Temmuz 1335) bu karar, saray tarafından pek hoş karşılanmamıştır. İttihat ve Terakkî idarecileri hakkında açılan davada vicahen yargılananlar içerisinde sadece Musa Kâzım Efendi'nin hüküm giymiş olması Musa Kâzım Efendi'den pek hoşlanmamasına[1] rağmen Sultan Vahdeddin'i vicdanen (veya siyasî açıdan) rahatsız etmiştir. Karar metni önüne geldiğinde "Hüküm vermiş Dîvân-ı Harb, bu nasıl şey? Musa Kâzım Efendi'yi on beş sene küreğe mahkûm etmişler... Beş bunak askerin verdiği hükmü ben tastik edemem" (Cavid Bey 29 Kasım 1945; 1962:142) diyerek cezanın affi veya hafifletilmesi için hukukî bir yol bulunmasını istemiştir. Bunun üzerine, mabeyn başkâtibi Ali Fuad Bey Musa Kâzım Efendi'nin yakın dostları olarak bildiği Meclis-i Âyân Reisi Mustafa Âsım Efendi ile reis vekili Abdurrahman Şeref Bey (son vakâ'nüvis)'i çağırarak meseleyi padişahın yanında müzakere ettirmiş; ancak bu iki şahıs cezanın affina taraftar olmadıklarını hissettirerek Ali Fuad Bey'i hayâl kırıklığına uğratmışlardır (Türkgeldi 1951:228).

Bunun üzerine devreye o sırada sadâret vekâletinde bulunan Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi girmiş ve Meclis-i Vükelâ'da cezanın hafifletilmesi için bir mazbata hazırlanmasını teklif etmiştir. Sadece Harbiye Nazırı'ndan destek gören bu teklif diğer üyeler tarafından reddedilmiştir. Nihayet, arkadaşlarından ümidini kesen Mustafa Sabri Efendi cezayı, bir şehirde geçici olarak ikâmet etmek anlamına gelen "nefy-i muvakkat"e çeviren irâde-i seniyyeyi hazırlayıp padişaha imzalattırarak

---

verildi (DHMZC 5 Temmuz 1335:219-220). Mahkeme üyelerinden Mirlivâ (Nemrut) Mustafa Paşa, karar metnine Musa Kâzım Efendi'nin de İttihat ve Terakkî'nin işlemiş olduğu suçların aslî faillerinden sayılması gerektiğini belirten bir muhâlefet şerhi koymuştur.

[1] Sultan Vahdeddin tahta çıktığında Musa Kâzım Efendi'nin kılıç kuşatma talebini muhtemelen İttihatçı olması sebebiyle reddederek bu töreni Şeyh Sünûsî'ye yaptırmıştır. Bunun üzerine Musa Kâzım Efendi saraya padişahın sandığı gibi nakîbü'l-eşrâfların artık Peygamber soyundan gelmedikleri haberini göndererek tepkisini belirtmiştir(Lütfi Bey: 400; Türkgeldi 1951: 145-146).

(Cavid Bey 29 Kasım 1945; 1962:142)[1] siyâsî rakîbi olan meslektaşını sınırlı da olsa himâye etmiştir.

Bundan sonra Musa Kâzım Efendi üç sene müddetle memleketi olan Tortum'a gönderilmek istenmesi karşısında saraya bir telgraf göndererek affını istedi. Padişah da Erzurum'un millî mücâdelenin merkezi olmasından dolayı firar edebileceğini belirterek göz hapsinde tutulmak üzere Bursa gibi yakın bir yere gönderilmesini emrederek onu zımnen himaye etti. Bunun üzerine ailesiyle birlikte Bursa'ya gönderilmesine karar verildi[2]. Bir süre daha Istanbul'da ikametine izin verilen eski şeyhülislâm anlaşılamayan bir sebeple Bursa yerine üç sene nefy suretiyle Edirne'ye gönderildi (Türkgeldi 1951: 229).

1919 senesi sonlarında hasta hâlinde Edirne'ye sürülen Musa Kâzım Efendi bu şehirden saraya çektiği bir telgrafta yatalak düştüğünden bahisle padişahtan bir kez daha af talebinde bulundu (Türkgeldi 1951: 229). Sonuç vermediği anlaşılan bu girişiminden sonra hükûmete başvurarak kesilen maaşının tekrar bağlanmasını istedi. Bu hususta bütçede igili fasıl ve madde bulunmadığı gerekçesiyle talebi reddedilen (BOA, DH.EUM.AYŞ, 29/8, 2 Rebiülâhir 1338=25 Aralık 1919) eski şeyhülislâm son günlerini Edirne eşrafının yapmış olduğu maddî yardımlarla (Peremeci 1940:138) ve ders vererek (Ergin 1959: 1907) geçirmek zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra da yakalanmış olduğu hastalık sebebiyle 10 Ocak 1920'de vefat etti[3]. 26 Ocak 1920'de Meclis-i Âyân'da Kanûn-ı Esâsî'ye göre mahkûmiyeti sebebiyle âyânlık sıfatının ortadan kalkıp kalkmadığı ve kendisine kesilmiş olan maaşının tekrar

---

[1] İrâde Sûreti "...esbak şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin mezkûr dîvân-ı harpçe vicâhen mahkûm olduğu on beş sene kürek cezâsı, mükerreren meşîhat-i İslâmiyyeyi ihrâz eylemekle berâber meslek-i ilmîde bir mevki'-i mahsûsı hâiz bulunmasına inzimâm eden şeyhûhet ve ma'lûliyyetine binâen ve Kânûn-ı Esâsî'nin yedinci maddesi ile müeyyed hukûka istinâden nefy-i muvakkate tahvîl edilmiştir." (İbnülemin 1982:IV, 2043).

[2] Musa Kâzım Efendi'nin Bursa'daki ikâmeti için kendisine bir ev tahsis edilmesi talebi kabinede görüşülmüş ve bu talebinin karşılanması kararı alınmıştır (BOA, MV, 216/139, 8 Zilhicce 1337=4 Eylül 1919).

[3] Ölüm haberi İstanbul'a ancak altı ay sonra ulaşan (BOA, DH.KMS. 59-1/26, 25 Ramazan 1338=13 Haziran 1920) Musa Kâzım Efendi'nin Edirne Muradiye Camiinin hazîresindeki kabrinin Cumhuriyet döneminde dikilmiş latin harfli kitabesinde "İngilizler tarafından mazlumen Edirne'ye sürülen ve burada vefat eden Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin kabridir. Ruhuna Fatiha, Vefat Tarihi 10.1.1920" ibaresi yer almaktadır (Peremeci 1940: 139).

bağlanıp bağlanamayacağı meselesi tartışılıyordu (MAZC 26 Kânûn-ı Sânî 1336: D.4.,İç.S.1, C.I: 22-23)[1]

[1] Ailesine, 18 Kânûn-ı Evvel 1335=18 Aralık 1919 tarihinden itibaren ilmiyedeki görevi dolayısıyla maaş bağlanmıştır (TBMM Ar.44/4). Cumhuriyet döneminde de Karesi mebusu Vehbi Bey ve arkadaşlarının Musa Kâzım Efendi'nin ailesine "Hidemât-ı Vataniyye"tertibinden maaş bağlanması talebiyle 1925 yılında TBMM'ye verdikleri kanun teklifi büyük bir çoğunlukla kabul edilerek (**TBMM Zabıt Cerîdesi** 22 Nisan 1341.D.2.İç.S.2.C.18: 492-494) eşleri Aliye ve Ratibe Hanımlar ile oğlu Fikri Bey'e maaş bağlanmıştır (**Düstûr**, 3.tertib.C.6: 648-650). Bağlanan bu maaşlar 1930 yılında artırılmıştır (**Resmî Gazete** 25 Mayıs 1930: 1502).

İKİNCİ KISIM
MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN FİKİRLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

YENİ İLM-İ KELÂM MESELESİ VE MUSA KÂZIM EFENDİ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

I. YENİ İLM-İ KELÂM HAREKETİ

Musa Kâzım Efendi 2 Eylül 1909 tarihinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübünde medrese talebelerine kelâm ilminin ıslâhı konusunda vermiş olduğu konferansın sonunu şu cümlelerle bağlar:

> "Mütekellimîn'in müteahhirîni nasıl felsefenin Arapçaya intikaline, bu ıslâha lüzûm gördüler, tabi'iyyâttan ilâhiyyâttan bir çok şeyler ilâve ettiler; biz de aynı ihtiyâçtayız. Bize de zamanımızın ihtiyâcına göre ilm-i kelâm kitaplarını ıslâh lâzımdır."(Musa Kâzım 1325c: 405; 1336: 293).

Musa Kâzım Efendi gibi son dönemin bazı Osmanlı ulemâ ve fikir adamları tarafından da dile getirilen bu ihtiyacın temelinde İslâm düşüncesinin temel taşı olan kelâm ilminin geleneksel içeriği ve metodolojisiyle artık modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği düşüncesi yatmaktaydı. XII. yüzyıl başlarından itibaren büyük ölçüde gayri-sünnî İslâm mezhepleri ile Meşşâî felsefesine reddiye muhtevası kazanmış olan ve Yunan felsefesinin metodlarını kullanan Kelâm ilmi bu muhtevâsı ve metodolojisinde büyük bir değişikliğe uğramadan XIX. yüzyıla kadar gelmiştir. Zikredilen yüzyıl içerisinde, din karşıtı argümanlarını modern bilimin verileri ile destekleyen Batı felsefesi ile karşılaştığında ise, onun bu metodolojisi ile İslâm dinin savunulmasında yetersiz kaldığı çok geçmeden fark edilmiştir. Bu yüzden son dönem ulemâsı kelâm ilminin Gazâlî dönemindeki savunmacı işlevini yeniden kazanabilmesi ve modern Batı felsefesi ile boy ölçüşebilmesi için Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile diyalog içerisinde olması ve yeni bir ilm-i kelâm hareketinin başlaması gerektiğini savunmuşlardır.

XIX. yüzyıl sonlarında Hindistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Mısır'da Muhammed Abdûh (1849-1905) tarafından başlatılan bu hareket Türkiye'de ancak II. Meşrûtiyet döneminde tartışılmaya başlanmıştır. Türkiye'de Musa Kâzım'ın yanısıra, Abdüllatîf-i Harputî, İzmirli İsmail Hakkı, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Celâl Nurî gibi Osmanlı aydınları tarafından da savunulan yeni ilm-i kelâm düşüncesine dair tartışmalar geleneksel kelâm metodolojisinin yetersizliği ve modern felsefî akımların Osmanlı aydınları üzerindeki etkileri gibi iki temel mesele etrafında cereyan etmiştir. Bu yüzden, Musa Kâzım Efendi'nin yeni ilm-i kelâm konusu üzerindeki görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için önce bu iki meselenin tarihsel sebepleri olarak gördüğümüz İslâm'daki kelâmî ve felsefî düşüncenin sabitleşmesi ile bu sabitleşmenin anlaşılmasını sağlayan bir faktör olarak XIX. yüzyıl ortalarından itibaren modern Batı felsefesinin Türkiye'ye girişi meselelerini ele almağa çalışacağız.

A. Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Sebepleri

1.Kelâm İlminin Sabitleşmesi ve Felsefî Düşüncenin Gerilemesi

IX. yüzyıldan itibaren hızlı bir gelişim gösteren İslâm düşüncesinin XII. yüzyıldan itibaren bir durgunlaşma dönemine girdiği genel olarak kabul görmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam edecek olan bu durgunlaşmanın sebepleri özellikle Batılı araştırmacıların zihinlerini fazlasıyla meşgul etmiştir. Ünlü bilim tarihçisi Sarton (1927:26-29) bu sabitleşmeyi kestirme yoldan XII. yüzyıldan itibaren görülen skolastik düşüncenin hakimiyetine bağladıktan sonra, İslâm dünyasının neden skolastisizmin etkisinden kurtulamadığı problemini ise cevaplanması imkânsız bir soru olarak görmüştür. Bazı tarihçiler de bu sabitleşmeyi XIII. yüzyıldaki Moğol istilâlarının tahripkâr etkisine bağlamışlar (Adıvar 2000:89-98), daha önyargılı olanlar bu sabitleşmeyle Türklerin XI. Yüzyıl ortalarında Ortadoğu'ya inişleri

arasında bağlantı kurmuşlardır[1]. Şüphesiz, söz konusu vakıânın meydana gelişinde XI. yüzyıl sonlarından itibaren İslâm coğrafyasının üzerine çöken siyasî, sosyal ve dinî krizlerin göz ardı edilemeyecek derecede büyük etkisi olmuştur.

Ancak, bu sabitleşmeyi izah ederken her ilim dalının kendi iç evrimini ve karakterini de göz önünde bulundurmak gerekir. İbn Haldun (1986: II, 515)'un ilk müslümanların ve "ehl-i sünnet ve'l-cema'â"nın doğru olan yolundan sapanların fikirlerini reddeden" bir ilim dalı olarak tanımladığı kelâm ilminin de özellikle XII. yüzyıldan itibaren gelişimini durdurmasını bu ilim dalının apolojik ve siyasî karakteri ile yakından ilişkili olarak görüyoruz.

Kelâm ilmi VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm toplumunun kendi iç bünyesinde baş gösteren siyâsî, dinî ve toplumsal çatışmalar ve fetihler sonucunda karşılaştıkları yabancı kültürlerin etkisiyle bir apoloji olarak ortaya çıkmıştır. İlk büyük Kelâm ekolü olarak kabul edilen Mu'tezilîler bir taraftan tevhidi kabul etmeyen Seneviyye, nübüvveti kabul etmeyen Berâhime ve materyalizmi benimseyen Dehriyye gibi akımların İslâm inancına yönelik etkilerini bertaraf etmeye çalışırken diğer taraftan "beş esas"[2] tan oluşan temel düşüncelerini geliştirmişlerdir (Özevarlı 1998: 7-8).

Ancak, özellikle "Tevhid" doktrinini Yunan tabiat felsefesine dayanarak izah etmeye çalışan İbrahim Nazzâm (ö.835) ve Demokritos'tan hareketle Allah'ın varlığını atomcu felsefeyle ispatlamaya çalışan Ebu Huzeyl (ö.841) gibi büyük Mutezilîler'den itibaren Mu'tezile kelâmcılarının itikadî meselelere Yunan felsefesininin metodlarını kullanarak aşırı rasyonalist bir tarzda yaklaşmaları,

---

[1] Bu görüşün sahibi Gardet (1970:223) askerî bir oligarşi üzerinde düzenlenmiş ve merkezîleştirilmiş Türk-Moğol fetihlerinin Arap-Müslüman araştırmalarının durması üzerinde etkili olduğunu savunmuştur.

[2] Tevhid (Allah'ın birliği); Adl (Allah'ın adaleti); el-Va'd ve'l-Va'id (Mükâfat ve mücâzât); el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn (Ortadaki yer); el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker (İyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması) den ibaret olan bu beş esasın son üçü dokuzuncu yüzyılda İslâm mezhepleri arasındaki tartışmaların asıl konularıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Watt (1981: 288-312).

karşılarına muhalif olarak farklı düşüncedeki itikadî mezheplerin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu suretle kelâm ilminin gelişmesini sağlamıştır.

Halife Me'mûn döneminden itibaren bir süre Abbasî Devleti'nin resmî mezhebi hâline gelerek Sünnî inancı baskı altına almaya çalışan Mu'tezîle mezhebi tepki hareketi olarak önce bu baskıya maruz kalanlardan biri olan Ahmed İbn Hanbel (780-855)'in takipçilerinin başlattığı, itikatta (ve amelde) Kur'ân ve Hadis'ten başka kaynak tanımayan ve aklî-mantıkî metodları tamamen reddeden Selefiyye mezhebini, yaklaşık bir asır sonra da eski bir Mu'tezilî olan Ebu Hasan el-Eş'arî (873-935) ve Semerkantlı âlim Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö.944)'nin öncülüğünde gelişen Sünnî Kelâm ekollerini ortaya çıkardı.

Eş'arî mezhebi Mu'tezile'nin rasyonalizmine bir tepki olarak ortaya çıkmasına ve başlangıçta Selefiyye'ye oldukça yakın olmasına rağmen zamanla ehl-i sünnet akîdesini daha rahat savunabilmek için Mu'tezile'nin aklî istidlâllerini de kullanmıştır. Yani Eş'arî ile birlikte Sünnî kelâmının akılcı bir şekli vücut bulmuştur (Watt 1981: 378). Temel esaslarda Eş'arîyye'den büyük farklılıklar göstermeyen Maturîdiyye ise akılcılıkta Mu'tezîleye yaklaşmış ve insan iradesine daha fazla yer vermiştir[1]. Meselâ, Maturîdiyye cüz'î irâdenin Tanrı tarafından yaratılmadığını kabul ederken, Eş'ariyye bunun tam tersi bir görüşü savunmuştur (Bolay 1990: 168-169). Şüphesiz, Selefî-Mu'tezile çatışmasından doğan Ehl-i Sünnet kelâmı ve Eş'arî ile Maturîdî'nin ileri sürdükleri bu ve benzeri ara çözümler kelâmda bir sentezi ve gelişmeyi ifade eder.

Kelâm ilmi asıl gelişimini ise ünlü felsefe tarihçisi Corbin (1986: 180)'in "İslâm âleminde görülen en güçlü kişilik ve en iyi kafalardan birisi" olarak nitelendirdiği Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (1059-1111) ile göstermiştir. Aslında onu kelâm ilminin hem gelişimi hem de sabitleşmeye başlaması açısından bir dönüm noktası olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü Gazâlî aynı

[1] Uludağ (1994: 79) Maturîdîliğin daha ziyade Selefiyye'ye yakın bir akâid şekli olarak kaldığını söyleyerek bunun tersini savunmaktadır. İzmirli (1981: 67) de onu müstakil bir kelâm ekolü olarak kabul etmemiştir.

zamanda da döneminin siyâsi ve sosyal şartlarının zorlamasıyla bu ilim dalını bir siyâsî apolojiye dönüştürerek onun istikbaldeki gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir.

Onun bu tavrının arkasında Sünnî İslâm anlayışını benimseyen ve korumaya çalışan Selçuklular'ın ve Bağdat Hilâfeti'nin karşı karşıya bulundukları siyasî ve toplumsal sorunların büyük bir rolü vardır. Şiî Fatımî Halifesine bağlı olan Hasan İbn Sabbâh (ö.1124)'ın propagandacılarının Batıniyye mezhebine kazandırdıkları taraftarların sayıları gün geçtikçe artıyordu (Hodgson 1993: II, 60-63). Bu yüzden Nizâmülmülk (ö.1092) Gazâlî Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin başına getirmiş ve bizzat Halife de ondan Batınî mezhebinin iç yüzünü açıklayan bir kitap yazmasını istemiştir (Gazâlî 1970: 44).

Ancak, Gazâlî'nin kendisine yüklenen bu tarihsel misyonu yerine getirebilmesi için de Sünnî kelâmındaki yöntem sorununu çözmesi gerekiyordu. Gardet (1970: 229)'in de belirttiği gibi bir apolojinin görevi daima zamanın problemlerine açık olmaktır. Oysa İmam-ı Eş'arî kelâm sistemini daha ziyade Mu'tezile'ye bir reddiye üzerine kurmuş Zanâdika'ya karşı bir argüman geliştirememişti (İzmirli 1981: 69). Eş'ârî kelâmcıları Mu'tezile'ye karşı mücadele ederken de daha ziyâde icmâ, Kur'ân âyetleri ve Hadislerin soyut öncüllerine dayanmışlardı. Sadece Kur'ân yahut ümmetin icmâı nezdinde kabul edilebilecek bu öncüller ise açık delillerden başkasını kabul etmeyenleri iknâ etmekte yetersiz kalmıştır (Gazâlî 1970: 23).

Kelâmın o günkü metodlarının Felâsife ve Batıniyye ile mücadelede yetersiz kalacağının farkına varan Gazâlî iki yılını felsefeye ayırarak Dehriyyûn, Tabiiyyûn ve Meşşâiyyûn[1] felsefelerini ve ayrıca İsmailî-Batınî akidelerini bütün detaylarıyla

[1] İleride sıkça zikredileceği için burada Meşşâiyyûn, Dehriyyûn ve Tabiiyyûn felsefeleri hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır: Meşşâî İslâm felsefesi aynı zamanda bir Mu'tezilî kelâmcısı olduğu söylenen (Fahri 1992: 68) el-Kindî (796-873) ile başlamış, Farabî (872-950) ve İbn Sinâ (980-1037) gibi Yeni Platoncu filozoflarla devam etmiş ve bir Aristo şarihi olan İbn Rüşd (1126-1198) ile son bulmuştur. İlâhiyyûn Mezhebi olarak da adlandırılan Meşşâiyyûn felsefesi Aristo felsefesi ile birlikte Platoncu, Yeni Platoncu, Maniheist ve Gnostik felsefelerin de İslâmla bir sentezini yaparak orijinal bir İslâm felsefesi ortaya koymuştur (Bolay 1990: 172-173).

öğrenmiştir. Bundan sonra O, bir taraftan **el- Müstazhirî**, **Hüccetü'l-Hakk**, **ed-Dürc** ve **Kavâsım el-Batıniyye** gibi eserleriyle Batıniyye Şia'sının akidelerini reddederken[1], diğer taraftan Aristo felsefesini ve mantığını geniş bir şekilde kelâmda kullanarak **Tehâfütü'l-felâsife** ve **Makâsıdü'l-felâsife** gibi eserlerinde Aristo'nun Müslüman öğrencileri Farâbî ve İbn Sinâ'yı küfürle itham etmiştir (Gazâlî 2002:243-244).

Galiba kelâmdaki ve daha geniş boyutuyla İslâm düşüncesindeki daralma da işte bu noktada başlamıştı. İslâm akideleriyle kaynaştırılmış Yeni Platoncu felsefeden izler taşıyan Fârâbî ve İbn Sinâ'nın mensubu bulunduğu İlâhiyyûn mezhebinin, yani Aristoculuğun, Gazâlî'nin hücumlarına hedef olmasının muhtemel sebeplerinden biri bu felsefenin bütün Müslümanlar tarafından benimsenebilecek bir din ve bir bilim olarak sunulmuş ve algılanmış olmasıdır (Demir 1999:67-68). Ayrıca Yeni Platonculuğun Batınî itikadını besleyen kaynaklardan birisi olduğu da söylenmektedir[2].Gazâlî'nin yaşadığı dönemde Şiî ve Batınî hareketlerin güçlenmesinden sonra şiddetlenen Müslümanlar arasındaki çatışmaların toplumsal düzeni bozmuş olması, İslâmiyet'e yabancı olan unsurlara karşı büyük bir direncin oluşmasına neden olmuş ve bu arada felsefe, yani ilmî ve dinî bir kimliğe büründürülmüş olan Yunan felsefesi, Bâtınî düşüncelerle aynı kefeye konmuştur.

Gazâlî gibi, yazdığı eserler toplumun her kesimine hitap eden büyük bir âlimin felsefeye karşı takındığı bu olumsuz tavır, kendisinden sonra yüzyıllar boyu medrese çevrelerine de hakim olmuş; bilimsel düşünceyi ve konumuz açısından daha

---

İslâmî terminolojide Dehriyyûn ve Tabiiyyûn olarak isimlendirilen materyalist ve natüralist felsefeyi ise Mu'tezîle mezhebinden kovulan İbnü'r-Râvendî (ö.910) ve büyük tıp bilgini Ebûbekr-i Râzî (864-925) temsil etmişlerdir. Râvendî insanın Tanrı fikrine aklıyla ulaşabileceğini ileri sürerek açıkça vahiy müessesesinin lüzumsuzluğunu ve Kur'ân'ın icâzının olmadığı ve onun Hz. Muhammed'in eseri olduğu iddiasında bulunarak büyük tepki çekmiştir. Adıvar (2000:97)'ın Voltaire'le mukayese ettiği Râzî ise, Demokritos'un atomcu felsefesi, tenâsüh doktrini ve vahiyle ilgili aykırı görüşleri benimseyerek İsmâilî çevrelerin bile tepkisini çekmiştir. Corbin (1986: 141-146); Fahri (1992: 87-96) Bununla birlikte onların atheism anlamında birer materyalist olmadıkları da söylenmektedir. Ocak (1998b: 42-46).

[1] İsmâilî doktrini için Bkz. Corbin (1986:85-112) Gazâlî'nin bu mezhebe karşı yazdığı reddiyelerin tahlîli için Bkz. Hodgson (1993: II, 200-206).

[2] Batınî mezhebinin âlemin ezeliyeti ve ebediyeti ile cismanî haşrin imkânsızlığı gibi itikatleri ile Yeni Eflâtunculuk ve Pisagorculuğun aynı konulardaki düşünceleri benzerlik göstermektedir. Bkz. İlhan (1992:191).

da önemlisi kelâmı geliştirecek bir kaynak niteliğinde bulunan müstakil felsefenin meşrûiyetini zedelemiştir[1].

Ancak, Gazâlî'nin filozofların görüşlerini eleştirirken aynı zamanda da felsefî ve mantıkî yollara baş vurmuş olması kelâmın hem felsefeye rakip hem de felsefeleşen bir görünüm almasına yol açmıştır (Özevarlı 1998:14). Kelâmın Gazâlî ile başlayan felsefeleşme süreci Müteahhirîn kelâmcılarının Gazâlî'den sonraki en büyük ismi Fahreddin-i Râzî (1148-1209) ile zirveye ulaşmıştır. Ancak Razî, **el-Muhassal**'da felsefeyle kelâmı birleştirerek felsefî konuları meşrûlaştırmaya çalışmışsa da Râzî döneminde, kelâmı besleyecek kaynak durumunda olan felsefe çoktan kurumuş olduğu için bu durum felsefeyi geliştirmek yerine tam tersi bir etki yaparak onu kelâmın içerisinde dondurmuştur[2].

Şüphesiz kelâmın Gazâlî'den sonra gelişiminin durmasını sadece İslâm felsefesinin inkırazıyla açıklamak mümkün değildir. Apolojik mahiyette ortaya çıkan bir düşünce, ortaya çıkışını gerektiren karşıt düşünce veya hareketler mevcudiyetini koruduğu müddetçe canlılığını koruyacak ve gelişecektir. Özü itibariyle savunmacı bir ilim dalı olan Kelâm'ın canlılığını koruyabilmesi için ise, ona bid'ât ve şüphe ehlinin şoku gerekiyordu (Gardet 1970: 219). Oysa yaklaşık bir buçuk asır boyunca itikadî ve siyâsî zeminde cereyan eden Şiî Fatımî ve Sünnî Abbasî halifeleri arasındaki mücadele Selâhaddin Eyyûbî'nin 1169'da Fatımîlerin son kalıntılarını da temizleyerek Mısır'da Sünnîliği yeniden tesis etmesiyle son bulmuştur. Artık XVI. yüzyılda Safevîlerin ortaya çıkışına kadar Sünnî akidesine ve siyasetine yönelik ciddî bir tehdit söz konusu olmayacaktır.

---

[1] Bu yüzden Gazâlî, ortaya çıkışını gerektiren tarihsel şartlar göz önünde bulundurulmadan daha sonra belki de hak etmediği ithamlara maruz kalmıştır. Meselâ, Adıvar'ın (2000:89) bildirdiğine göre, doğubilimcilerden Edward Sachau, el-Bîrûnî'nin (973-1061) **el-Âsârü 'l-Bâkiyye**'sini İngilizceye çevirmiş ve bu çevirinin başına eklediği "Giriş"te şunları söylemiştir:
"Hicrî IV. yüzyıl (Milâdî X. yüzyıl), İslâm'ın akılsal ve zihinsel tarihinde bir dönüm noktası olduğu gibi, yaklaşık olarak Hicrî 500 tarihi de (Milâdî 1106) Ehl-i Sünnet, inançlarını güçlü bir biçimde kurarak bilimde serbestçe araştırma devrini kesin olarak kapatmıştır. El-Eş'arî ve el-Gazzâlî gelmeselerdi, Araplar belki Galilei'leri, Kepler'leri ve Newton'ları yetiştiren bir toplum olacaklardı".

[2] İslâm felsefesinin kötürümleşme sebepleri üzerinde duran araştırmalar için Bkz. Arnaldez (1970); Atay (1983:59; 2000: xxxı- xxxıv).

Bu tehdidin geçici bir süreyle de olsa ortadan kalkması Gazâlî'den sonraki Müteahhirîn kelâmcılarının Sünnîliğe aykırı inançlara karşı yeni düşünceler geliştirmelerini engellemiş ve kelâm ilminin XIX. yüzyıl sonlarına kadar devam edecek olan bir sabitleşme dönemine girmesine yol açmıştır. Bu sabitleşme öylesine güçlü olmuştur ki XIV. ve XV. yüzyıllarda Batınîliğin Hurûfîlik adı altında yeniden canlanması ve XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni tehdit eden güçlü Şiî-Safevî cereyanı gibi uyarıcılar bile onun çözülmesine kâfî gelmemiştir. Son orijinal kelâmcı sayılan Fahreddin-i Razî'nin takipçileri, Adûdü'ddîn el-İcî (ö.1355) Sâdeddin Ömer-i Taftazânî (ö.1359) ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî (ö.1413) gibi Müteahhirîn kelâmcıları artık yeni düşünceler üretmek yerine mütekaddimîn kelâmcılarını taklit etmekle yetinecekler ve te'lif eserler yerine felsefî ağırlıklı şerhler yazacaklardır (Gardet 1970: 227-228; Özevarlı1998: 14-15).

Ağırlıklı olarak Maveraünnehir ve Harezm bölgelerindeki Maturîdî ulemâsı arasında hakim olan bu şerhçi kelâm anlayışı, XIV.yüzyıl başlarından itibaren bu bölgelere tahsil ve ihtisas amacıyla giden Osmanlı uleması vasıtasıyla Osmanlı medreselerine de intikâl etti. Dolayısıyla XIV. yüzyılda sahneye çıkan Osmanlılar en az iki yüzyıldan beri sabitleşmiş bir İslâmî düşünce mirasını devralmış oldular. Bu durgunlaşmış İslâm düşüncesi bizzat devletin yönetim yapısından kaynaklanan faktörler ve Osmanlı Devleti'nin temsil ettiği Sünnî İslâm inancının XVI. yüzyılda karşı karşıya bulunduğu siyâsî ve dinî tehditlerin etkisiyle Osmanlılarda kemikleşmeye dönüştü.

Antik Yunan'daki Sparta ve İslâm tarihindeki Emevî devletleri örneklerinde görüldüğü gibi "bir askeri oligarşinin zihniyeti düşüncenin gelişmesine seyrek olarak olumlu bir teşvikte bulunur." (Gardet 1970: 223). Aynı durumun merkeziyetçi bir askerî-bürokratik yapıya sahip olan Osmanlı Devleti için de söz konusu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlmî ve felsefî düşünceyi geliştirecek yegâne unsur olan ulemâ sınıfı ancak bu militarist ideolojinin çizdiği sınırlar içerisinde fikir üretebilmiştir (Ocak 1998a: 161).

Bunda şüphesiz Osmanlı ulemâsının yönetimle kurmuş oldukları organik bağın da önemli rolü olmuştur. İslâm medeniyetinin parlak dönemlerinde ulema mümkün olduğu kadar yönetimle siyâsî ve ekonomik entegrasyona girmekten kaçınmışlardır. Hatta Halife Me'mûn dönemininden itibaren bir süre Abbasî Devleti'nde etkin bir konumda bulunan Mu'tezile ulemâsı bile muhalefet kozlarını yitirmemek için yönetimle aralarına mesafe koymuşlardı (Hodgson 1993: I,457). Oysa bu Osmanlı uleması için bazı pratik sebepler yüzünden başından beri mümkün olmamıştır. XIV. yüzyıl Anadolu'sunda bir yönetim sistemi geliştirebilecek ve onu uygulayabilecek yegâne unsurun ulema olması (Wittek 1958:42-43), onların yönetim sistemi içerisindeki konumlarını başından itibaren belirlemiştir. Başından beri devletin eğitim ve adliye bürokrasisini yürüten bir unsur olan ulemâ sınıfı zamanlarının çoğunu ilmiye bürokrasisinde terfi mücadeleleri içerisinde geçirdikleri için ilmî çalışmalara daha az zaman ayırmak durumunda kalmışlardır[1].

Bir ülkede bilim ve düşüncenin gelişiminin büyük ölçüde yönetimin bu konuya gösterdiği ilgiyle doğru orantılı olduğundan şüphe yoktur. İslâm düşüncesinin parlak dönemlerindeki Hârun el-Reşid ve Me'mûn ya da Rönesans İtalya'sındaki Mediciler örneklerinde görüldüğü gibi bilim ve düşünce ancak patronaj altında gelişebilir. Sultan II. Mehmed gibi bir istisnaî durum hariç tutulacak olursa Osmanlı hükümdarları arasında bilimsel düşünceyi gerçek anlamda teşvik eden padişahlara pek rastlanmadığı itiraf edilmelidir. Osmanlı hükümdarlarının daha ziyade edebiyata ilgi göstermiş olmaları Kazasker Bakî, Şeyhülislâm Yahya ve Şeyhülislâm Bahaî Efendi örneklerinde görüldüğü gibi ulemânın da ilgisini bu alana kaydırmıştır[2]. Bu durum doğal olarak düşünceye dayalı ilmî çalışmalara olan ilgiyi sınırlı bir seviyede tutmuştur.

---

[1] **Kitâb-ı Müstetâb**, **Kitâbu Mesâlihi'l Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, Hırzü'l-mülûk** gibi XVII. yüzyıla ait Osmanlı devlet teşkilâtı ile ilgili metinler bu mesele hakkında oldukça açık ve ayrıntılı bilgiler vermektedirler. Bkz.(Yücel 1988).

[2] Faroughi (1973: 207-209) yapmış olduğu bir istatistikî araştırmayla XVI. yüzyılda saraydan himaye elde etmek isteyen ulemânın bunu büyük ölçüde şiir ve inşâ gibi edebiyat türlerinde verdikleri eserlerle başarabildiklerini ortaya koymuştur. Hatta araştırmacıya göre büyük astronomi bilgini Takiyüddîn Râsıd (ö.1585) bile astronomi alanındaki çalışmalarıyla değil edebiyat türündeki eserleriyle kendisini saraya kabul ettirebilmiştir. Aslında, medreseden icâzet aldıktan sonra Kadılık mesleğine kestirme yoldan adım atmak için şansını Şehzâde Selim (II.Selim)'e sunduğu şiirleriyle

Şüphesiz Osmanlılardaki serbest düşünce ortamının oluşmasına imkân tanımayan en önemli faktör tıpkı Gazâlî döneminde olduğu gibi Sünnî İslâm inancına yönelik Şia tehdidinin XV. yüzyıl sonlarında tekrar canlanmış olmasıdır. Şah İsmâil-i Safevî'nin propagandacıları vasıtasıyla Anadolu'da Şiî mezhebini yayma girişimleri Osmanlı Devleti'nin siyâsî varlığını tehdit eder hale gelmiştir. Şiî-Safevî yayılmacılığına karşı ulemâ tarafından verilen ideolojik ve itikadî alanlardaki savunma zamanla müsamahasız ve katılaşmış bir Osmanlı din anlayışının oluşmasına yol açmıştır[1]. Bu durum ulemâda, eğer varsa bile farklı düşünceleri ifade etme azmini kırmış olmalıdır. Bu cesareti kendinde bulanlar da Molla Kâbız, Nadajlı Sarı Abdurrahman ve Lârî Mehmed Efendi, (Ocak 1998b: 228-248) ve hatta köktenci bir Sünnî anlayışı savunmalarına rağmen İmam-ı Birgivî'nin takipçileri Kadızâdeliler örneklerinde görüldüğü gibi şiddetle cezâlandırılmışlardır (Lekesiz 1997:235-246)

Kelâm ve İslâm felsefesinin IX-XI yüzyıllarda nispeten daha hoşgörülü ve serbest bir ortamda ve ulemânın devletten bağımsız olduğu bir dönemde ortaya çıktığı ve geliştiği hatırlanacak olursa, yukarıda ana hatlarıyla çizmeğe çalıştığımız tablodan orijinal bir kelâm ve felsefe düşüncesinin çıkması pek münkün görünmemektedir[2]. Üstelik Osmanlı ulemâsının belli bir kesimi içerisinde kelâm ve felsefeye karşı açıkça bir düşmanlık da vardır. Meselâ büyük Osmanlı fıkıhçısı Şeyhülislâm Molla Husrev (ö.1480)'in kelâma pek sıcak bakmadığı (Uludağ 1980: 24) ve XVII. Yüzyılda Kadızâdelilerin bunu açıkça bir felsefe ve kelâm düşmanlığına dönüştürdükleri (Ocak 1998a: 178-179) bilinmektedir.

---

denemek isteyen Gelibolulu Mustafa Âli (1542-1600)'nin hikâyesi bu durumu çok daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir (Fleischer 1996: 32-39).

[1] Gazâlî döneminin şartları ile benzerlik gösteren bu son faktörün bile kelâmda bir canlanmaya yol açmamış olması ilginç bir durumdur. Bunda muhtemelen pragmatist Osmanlı zekâsının meseleyi fıkhî (Şeyhülislâm İbn Kemâl'in Şiiler ve Alevîler hakkında verdiği fetvâlar hatırlanmalıdır) ve askerî yöntemlerle çözme eğilimi kadar mevcut kelâm eserlerinin ihtiyaca hâlâ cevap veriyor olması da önemli rol oynamıştır. Meselâ bunlardan İmparatorluğun son günlerine kadar Osmanlı medreselerinde okutulmaya devam edilen **Şerhü'l-Akâid** Şiî mezhebini yeteri kadar kötülemektedir. Amelî bir mesele niteliğindeki "Mesh üzerine meshin cevazı görüşünde olmayanları" (Şiîleri) küfürle suçlayan bu eserin müellifi Taftazânî (1980:344) şüphesiz Yavuz Sultan Selim ve İbn Kemâl'in Şiîler hakkındaki düşüncelerini yeterince ifâde ediyordu.

[2] Lekesiz (1989: 170) XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı ulemâsı tarafından kaleme alınmış dinî nitelikli eserlerin büyük bir çoğunluğunun şerh haşiye ve talikatlardan ibaret olduğunu söylemektedir. Yine aynı dönemde Osmanlı medreselerinde verilen kelâm eğitiminin niteliği hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Yazıcıoğlu (1980a;1980b).

Bu grubun lideri olan Kadızâde Mehmed Efendi ile Şeyh Abdülmecid-i Sivasî (ö.1639) arasındaki ünlü tartışmanın konularından birini de matematik başta olmak üzere aklî ilimlerin tahsilinin şer'ân caiz olup olmadığı meselesi teşkil etmiştir (Lekesiz 1997: 239-240). Aklî ilimlerin bid'at olduğunu savunan Kadızâde'nin takipçileri aynı şekilde felsefe ve kelâm aleyhinde propagandalar yapmışlardır (Ocak 1998a: 179). Kadızâde ile Sivasî arasındaki tartışma konularını **Mizânü'l-Hakk fî-İhtiyâri'l-Ehakk** adlı ünlü eserinde ele alan Kâtip Çelebi (1980: 17-24) aklî ilimlerin şeri'ate aykırı olmadığının üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak bilim ve felsefe hakkındaki ön yargıları yıkmaya çalışmıştır[1].

Buna rağmen, Fatih döneminde, Meşşâî ve Revâkî felsefelerine ilgi duyan (Kritovoulos 1964: 14,177) ve Tehâfüt meselesini yeniden tartışmaya açan (Adıvar 1985:54) bu hükümdarın kendi şahsiyetinden kaynaklanan bir felsefî ve bilimsel hareketlenmenin yaşanmış olduğu da bir gerçektir. Felsefî ve kelâmî sahadaki bu hereketlilik bir ölçüde Şeyhülislâm İbn Kemâl(ö.1534) ile devam etmiştir[2]. Ancak, zındıklık suçlamasıyla idama gönderilen felsefeci Molla Lütfî (ö.1494) gibilerin ibret verici sonlarının (Ocak 1998b: 205-212) da etkisiyle bu hareketin sonu gelmemiştir. İleriki yüzyıllarda felsefenin medreselerden tamamen kalktığından, kelâmın da yeterince ilgi görmediğinden şikâyet eden ve kendisini hem Hanefî hem de İşrâkî olarak takdim eden Kâtip Çelebi (ö.1656) (1980:20-21) ve Avrupa'da Aristo mantığının ve fiziğinin iflâsının ilan edildiği bir dönemde Aristo'nun **Fizika**'sını yeni keşfetmiş olsa bile Yanyalı Esad Efendi (ö.1731)[3] gibi istisnaların çıkışları bu durumu değiştirmemiştir.

Toparlayacak olursak, apolojik karakterinin kelâmın hem gelişimi, hem de sabitleşmesi üzerinde çift yönlü bir etkide bulunduğunu ifade etmek istiyoruz. Daha çok itikadî bir zeminde cereyan eden Mu'tezile-Selefî çekişmesi kelâmda bir sentezi, yani Ehl-i Sünnet ekolününü ortaya çıkararak bu ilim dalının gelişmesini sağlarken

---

[1] Kadızâdeliler hareketi hakkında yukarıda zikredilen araştırmaların dışında geniş bilgi ve değerlendirmeler için Bkz.Ocak (1983); Zilfi (1986;1999); Çavuşoğlu (1990).

[2] **Tehâfüt** meselesiyle ilgili bir eseri de bulunan Kemal Paşazâde(1987)'nin felsefî ve kelâmî görüşlerini toplu halde inceleyen bir çalışma için Bkz. Öçal (2000).

[3] Müderris Yanyalı Esad Efendi ve felsefe ile ilgili çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Sarıkavak (1997).

Batınî faktörü kelâmın siyasî bir apolojiye dönüşmesine ve onun istikbaldeki gelişimine engel olmuştur. Selçuklu Devleti'nin resmî ideolojisini oluşturma ve Sünnî İslâm inancının revizyonu görevini üstlenen Gazâlî'nin müstakil olarak felsefeyi de hedef alması, hem felsefenin hem de kelâmın gelişimini engelleyen, göz ardı edilemeyecek faktörler arasındadır. XII. yüzyılın ortalarından itibaren Batınî tehdidinin ortadan kalkması, hedefsiz kalan kelâm ilminin kendi içine kapanmasına ve XIV. yüzyıldan itibaren de sürekli olarak tekrarlanan şerhçilikle karakterize olmasına yol açmıştır. İslâm düşünce mirasını bu hâliyle devralan Osmanlı ulemâsı, devletin merkeziyetçi askerî yapısı, hükümdarların ilim ve felsefeye karşı ilgisizliği ve Şiî-Safevî tehdidinin meydana getirdiği dinsel katılaşma gibi faktörlerin etkisiyle orijinal düşünceler üretmek yerine şerhçilik geleneğini devam ettirmişlerdir.

Modern bilimin verileriyle donatılmış olan Batı felsefesi Tanzimat'ın araladığı kapıdan içeri girdiğinde karşısında hâlâ Mu'tezile ve Şia'nın görüşlerini reddetmekle meşgul, Aristo mantığına dayalı, bilimsel gerçeklerle uyuşmayan[1] ve bir fiskeyle yıkılabilecek Ortaçağdan kalma bu şerhçi kelâm anlayışını bulmuştur. Bu durum aşağıda ele alacağımız bazı Osmanlı aydınlarının Batı felsefesine gösterdikleri yoğun ilginin ve Musa Kâzım Efendi gibi yeni ilm-i kelâm hareketini savunan ulemâ ve fikir adamlarının geleneksel kelâm anlayışını eleştirme sebeplerini bir ölçüde açıklığa kavuşturmaktadır.

2. Modern Felsefî Akımların Türkiyeye Girişi

İslâm felsefesinin VIII. yüzyıldan itibaren Müslüman Arapların kültürel bakımdan kendilerinden daha baskın farklı toplumlarla karşılaşması sonucunda ortaya çıkmış olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Tanzimat sonrası aydınlarının modern Batı felsefesine gösterdikleri ilgiyi basit anlamda bir taklitçilik veya Batı hayranlığı olarak nitelendirmek yerine baskın bir kültür çevresine girişin tabiî bir sonucu olarak kabul etmek gerekir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi bu

[1] Uludağ (1980: 58)'ın bildirdiğine göre, Ehl-i Sünnet kelâmcıları arzın hareket halinde olduğunu savunan Dehriyyûn'a muhalefet etmek adına arzın vukûf ve sükûn halinde olduğu, ancak deprem gibi geçici sebeplerle harekete geçtiği konusunda icma ve ittifak etmişlerdir. Yine "arazların hepsi bir cinstir ve bütün arazlar hareketlidir" diyen Mu'tezile âlimi Nazzâm'ı kâfir ilan etmişlerdir.

ilgide asırlar boyunca felsefenin tamamen ihmâl edilmiş olmasının da büyük payı olmuştur. Bunların neticesinde İslâm inançlarına aykırı düşünceler içeren Batı felsefesi XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Türkiye'ye girmeye başlamıştır. Batı felsefesiyle ilk tanışma III. Selim'in reisülküttâbı Âtıf Efendi'nin "zındık" ve "dehrî"ler olarak nitelendirdiği (Lewis 1988: 67) Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma devri Fransız filozoflarının eserleri vasıtasıyla olmuş[1] ve bir müddet sonra da materyalizm, pozitivizm, natüralizm ve evrimcilik gibi felsefî ve bilimsel akımlar Türkiye'de yerleşmeye başlamıştır.

Buradaki amacımız sadece bu düşünce akımlarının Osmanlı aydınları üzerinde bıraktığı etkileri incelemek olduğu için bunları ayrı ayrı incelemek yerine hepsini birlikte değerlendireceğiz. Çünkü adları zikredilen felsefî düşüncelerin tümünün veya bir kaçının aynı anda bir kişi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Ancak yine de iki ana düşünce akımı olan materyalizm ve pozitivizm hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır:

Ontolojide maddeyi değişmez, aktif ve dinamik bir prensip ve cevher olarak kabul eden, ruh ve fikir gibi manevî cevherlerin bu maddenin tezahürü olduğunu iddia eden felsefî düşünceler (Bolay 1990:162) veya vahye ve vahye dayalı dine, geleneksel olarak kutsanmış batıl inançlara karşı olan ve Allah'ın hiçbir şekilde var olmadığını savunan bakış açıları (Cevizci 1997: 448) olarak tanımlanabilecek materyalizmin Osmanlı aydınları üzerinde etkili olan Batılı düşünürleri daha ziyade Paul Henry Baron d'Holbach (1723-1789) ve Ludwig Büchner (1824-1899) gibi filozoflar olmuştur. Bu fikir akımının Osmanlı Türkiye'sindeki temsilcileri ise Dr. Abdullah Cevdet (1869-1932), Baha Tevfik(1884-1914); Subhi Edhem, Memduh Süleyman (1887-1920), Dr. Edhem Necdet ve Celâl Nurî (1877-1939) gibi isimlerdir (Akgün 1999: 407-409).

---

[1]Aslında **La Fanatisme ou Mahomet le Prophete** adlı tragedyasında Hz. Muhammed'e ve **Micromégas**'da da Osmanlılara hakaret eden Voltaire'in Türkiye'de bıraktığı ilk izlenimin pek de olumlu olmamasına (Demir 1999:82-88) rağmen eserleri Türkçeye ilk ve en fazla aktarılan filozofun da yine Voltaire olduğu söylenebilir. Münif Paşa'nın **Muhâverât-ı Hikemiyye** (1859) adıyla yayımladığı çevirilerinde Voltaire'e ait metinler de yer almaktadır. 1859-1893 yılları arasında felsefe ile ilgili olarak yayımlanan telif veya tercüme on beş eserin yedisi Voltaire ile ilgilidir (Okay 1998:205).

Duyularla algılanan bir dünyayı kabul etmeyen, deney ve gözlem dışında varlık veya olay olarak hiçbir gerçeğin olmayacağını ileri sürerek ilahiyatı ve metafiziği reddeden, ayrıca mevcut dinlerin yerine bir insanlık dini tesis etmeyi amaçlayan pozitivizm ise, bir anlamda materyalizmin XIX. yüzyılda ortaya çıkan türevlerinden biridir. Bu felsefî sistemin kurucusu Fransız düşünürü Auguste Comte (1798-1857)'un Türkiye ile yakından ilgilendiğini ve Mustafa Reşid Paşa'ya bir mektup göndererek hayalini kurduğu pozitivist ülkeyi bir "tabula rasa" olarak kabul ettiği Osmanlı ülkesinde gerçekleştirmeyi amaçladığını biliyoruz[1]. Comte'un bu düşüncesi bir ütopya olarak kalmıştır. Ancak, pozitivizm Osmanlı aydınları arasından küçümsenmeyecek bir sayıda taraftar toplamıştır. Comte ve Emil Littre (1801-1881), Ernest Renan (1823-1892), Hippolite Taine (1828-1893), Pierre Laffitte (1823-1903), Emile Durkheim (1858-1917), John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1820-1903) gibi takipçilerinin görüşleri Türkiye'de Beşir Fuad, Ahmed Rıza, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahid, Ahmed Şuayb ve Ziya Gökalp gibi aydınlar tarafından temsil edilmiştir.

Materyalizm ve Pozitivizm gibi felsefî akımların Türkiye'ye giriş kanalları basın[2], siyasî cemiyetler[3], Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye gibi Batı etkisine açık ve kütüphaneleri bol miktarda yabancı dilde yayınları içeren modern yüksek mektepler olmuştur. Türkiye'de Materyalizmin ilk etkisini de bu okullardan biri olan Mekteb-i Tıbbiyye'de görüyoruz. 1847'de bu Tıbbiye'yi ziyaret etmiş olan İngiliz seyyah Mac Farlane mektebin kütüphanesinde ünlü Fransız materyalistlerinin eserlerinin oldukça fazla olduğunu hayretle müşahede etmiştir. Bunların dikkatle okunduğunu ve özellikle Alman materyalist filozofu Holbach'ın **Systeme de la Nature**'ünün Allah'ın varlığını ve ruhun ebediyetini inkâr eden pasajlarının işaretlenmiş olduğunu

---

[1] Comte'un 4 Şubat 1853 tarihli bu mektubunun metni için Bkz. Korlaelçi (2002: 104-107).

[2] Pozitivizm ve materyalizmin kamuoyuna tanıtılmasında ve yayılmasında Ahmed İhsan tarafından yayımlanan **Servet-i Fünûn** (1891-1924); Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid tarafından yayımlanan **Ulûm-ı İktisadiyye ve İçtimâiyye Mecmuası** (1908-1910) ve Ziya Gökalp ile Necmeddin Sadık'ın başıda bulunduğu **İçtimâiyyat Mecmûası** (1917); Abdullah Cevdet'in **İçtihat** (1905), Baha Tevfik'in **Piyano** (1910), **Yirminci Asır'da Zeki** (1912) ve **Felsefe** (1913) önemli rol oynamışlardır (Korlaelçi 2002:175-182; Akgün 1999: 402).

[3] Özellikle pozitivizmin ülkeye girişinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve adını Auguste Comte'nin "Ordre et Progrés" sloganından alana İttihat ve Terakkî Cemiyeti etkili olmuştur (Korlaelçi 2002: 166-174).

ve buradaki bir Türk doktordan da bu filozof hakkında övgü dolu sözler işittiğini söylemektedir (Berkes 1973: 205-206). Adıvar (2000:5) da Tıbbiye'de materyalist filozofların eserlerine karşı yoğun bir ilgi olduğunu Tıbbiye'de öğrenci olduğu sıralarda günün modasına uyarak Alman materyalist filozofu Büchner'in **Force et Matiéres** (Madde ve Kuvvet) adlı eserini okuduğunu belirtmek suretiyle söylüyor. Ayrıca, aşağıda üzerinde duracağımız fikir adamlarından Beşir Fuad'ın Harbiyeli, Dr. Abdullah Cevdet'in Tıbbiyeli ve Baha Tevfik'in de Mülkiyeli oldukları hatırlanmalıdır.

Materyalizmin üzerlerinde muğlak olarak etkilerini hissettiğimiz ilk osmanlı aydınları Hoca Tahsin (1813-1881) ve Ahmed Midhat (1844-1912) efendilerdir. Paris sefareti imamlığını yapmış olan Hoca Tahsin Efendi'nin Büchner'in eserlerini okuyarak materyalizme temayül gösterdiği bilinmekteyse de bu temayülü fazla belirgin değildir. Materyalizmin etkisi Ahmed Midhat Efendi'nin üzerinde Hoca Tahsin'e nazaran daha belirgin olarak görülmektedir. Türk fikir hayatında ilk defa Batı'nın felsefî problemleri üzerinde düşünen bu ünlü muharrir 1872 yılında çıkardığı **Dağarcık** mecmuasında yayımladığı "Velâdet", "Duvardan Bir Sada", "İnsan", "Dünyada İnsanın Zuhuru" başlıklı makalelerinde evrim teorisini ve materyalist düşünceleri İslâmla bağdaştırmağa çalışmıştır. Yazarın 1873'te Rodos'a sürgüne gönderilmesine sebep olan bu yazılarında ileri sürdüğü düşünceleri, bilinçli bir materyalistin görüşleri olarak değil Batı kaynaklarından tesadüfen elde edilmiş bazı yeni bilgilerin sergilenmesi olarak kabul etmek gerekir (Ülken 1998:117-119; Okay 1998: 195; Akgün 1999: 407).

Türkiye'deki ilk bilinçli pozitivist, naturalist ve materyalist eğilimli fikir adamı olarak Beşir Fuad (1852-1887)'ı kabul etmek gerekir. 1875-1876 Sırp muharebelerine gönüllü olarak katılmış vatansever bir subay olan Beşir Fuad, Büchner'in materyalizminden ve Comte'un pozitivizminden fazlaca etkilenmiştir. Beşir Fuad'ın üstatlarından olan Büchner, **Madde ve Kuvvet** adlı eserinde evrene ilişkin açıklamanın temel ilkeleri olarak yalnızca kuvvet ve maddeyi almış, ruhun

varoluşundan hiçbir zaman bahsedilmeyeceğini ileri sürmüştür[1]. Bu görüşü aynen benimsemiş olan Beşir Fuad, yazılarında Büchner'den ve fikirlerinden heyecanlı bir üslûpla bahsetmiş, etrafindakilere onu okumalarını tavsiye etmiştir. Beşir Fuad pozitivizmin kurucusu Comte ve takipçileri Littre, Claude Bernard, Spencer, Mill ve Lewes'in neredeyse bütün eserlerini okumuştur. Otuz beş yaşında iken ölümün sırrını keşfetmek amacıyla kendi eliyle hayatına son veren bu genç düşünürün savunduğu pozitivizm ise özetle şöyledir: Gerçek, insan zihniyle eşya arasındaki bir takım bağlantılardan ibaret olan deney neticesinde bulunur. Deney ve gözleme dayanmayan bilgiler ve dolayısıyla fizikötesine dair bilgiler de bir vehim ve hayalden başka bir şey değildir. Beşir Fuad metafiziği inkâr etmekle birlikte, eserlerinde İslâm dinini bahis konusu yapmamıştır. Hatta, samimiyetle bağlı olduğu Voltaire'in Hz. Muhammed'le ilgili tragedyasını bir facia olarak nitelendirmiştir[2]

Materyalist ve pozitivist fikirler, asıl II. Meşrûtiyet'in serbest fikir ortamında rahatlıkla yayılabilmiştir. Bu dönemin önde gelen materyalistlerinden bazıları Baha Tevfik, Abdullah Cevdet, Celâl Nûrî ve Pozitivistleri ise Ahmed Şuayb ve Ahmed Rıza dır. Çıkardığı mecmualar ve yayımladığı kitaplarla materyalizmi geniş kitlelere ulaştıran ve Büchner'in **Madde ve Kuvvet**'ini tam metin halinde çeviren ve yayımlayan Bahâ Tevfik (1884-191) Türkiye'de materyalizmi ilk kez sistemli bir şekilde ele alan düşünür olmuştur. Yayımladığı yazılarında Baha Tevfik Darwinist, sosyalist ve atheist görüşlerini materyalist felsefe ile ile izah etmeye çalışmış ve bir takım marazî tezahürler olduğunu iddia ettiği dinin, metafiziğin, hatta duygusal edebiyatın ve şiirin şiddetle aleyhinde bulmuştur (Ülken 1998: 233-246;Akgün 1999: 408).

Arapkirli dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Abdullah Cevdet (1869-1932)'in materyalizminin kaynağı ise, yine Büchner'in **Madde ve Kuvvet**'i olmuştur. Tıp eğitimi almış olması sebebiyle daha ziyade biyolojik materyalizme meyilli olan Abdullah Cevdet daha Tıbbiye sıralarında iken bu kitabın bazı

[1] Osmanlı materyalistlerinin el kitabı niteliğinde bulunan bu eserin geniş bir özeti için Bkz. Bolay (1995:116-162).

[2] Beşir Fuad ve düşünce yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Ahmed Midhat (1304b), Okay (ty; 1998: 211), Mardin (1996: 55-62), Akgün (1999: 407), Korlaelçi (2002: 182-197), Demir (1999:84).

bölümlerini **Fizyolocya-i Tefekkür** (1891) ve **Fenn-i Rûh** (1911) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Maddenin ezeliyyet ve ebediyyetine "maddenin fenâfillâhı" şeklinde mistik bir yorum getiren Abdullah Cevdet'in savunmuş olduğu materyalizm bir anlamda Tasavvuf'taki "Vahdet-i Mevcûd" felsefesini andırmaktadır. Ona göre tabiattaki bütün varlıklar Allah'ın bizzat kendisidir. Kendisine yapılan eleştirilere karşı zaman zaman İslâm'dan bazı deliller getirerek fikirlerine tevil yolu arayan Abdullah Cevdet, savunmuş olduğu biyolojik-materyalizmi meşrulaştırmak adına İslâm'ın aslında biyolojik materyalizmden başka bir şey olmadığını ve Hz. Muhammed'in bu düşünceye olumlu baktığını ispatlama çabası içerisine girmiştir (Hanioğlu ty: 135-137). Ancak Dozy'den yaptığı **Târîh-i İslâmiyyet** çevirisi ve bu kitaptaki fikirleri benimsemiş olması İslâm inancına karşı cephe aldığını göstermektedir (Ülken 1998: 246256; Okay1998: 212; Akgün 1999: 407-408).

Yukarıda bahsettiğimiz fikir adamlarına maddenin ezeliyetine ve ebediyetine inanmakla birlikte, din aleytarı tavırlar sergilemeyen, hatta Tanrıya ve dinlere inandığı söylenen Celâl Nurî (1877-1939) (Akgün 1999: 409)[1] ile dönemin önemli pozitivistleri Ahmed Şuayb (1876-1910) ve dinsizlikle dindarlık arasında gidip gelen Ahmed Rıza (1858-1930)'yı da eklemek gerekir (Korlaelçi 2001: 217-218).

Materyalist ve pozitivist düşünceler Türkiye'ye girmeye başladığı ilk yıllardan itibaren tepki hareketi olarak karşısında spiritüalist düşünceyi bulmuştur. Bu düşüncelere karşı ilk tepki Ali Suâvî'den gelmiştir. Çelik (1994:662-666)'in naklettiğine göre kendisini "İlâhiyyûn"dan biri olarak takdim eden Suâvî **Ulûm** da yayımladığı "Materyalist" başlıklı makalesinde ve Gazâlî ile ilgili yazılarında biyolojik materyalizmin savunucularından Dr. Dozy ve yukarıda sıkça bahsi geçen Büchner'i alaycı bir üslûpla eleştirmiştir. Bunu yaparken de Gazâlî'nin felsefeye karşı aldığı tavrı benimsemiştir. Ayrıca 1873'te **Preuve de L'Existance de Dieu** (Allah'ın Varlığının İspatı) adlı bir eser yazdığı da bilinen Ali Suâvî Avrupa'dan ithâl edilen bilimin ülkede bir gün bir "tuğyân"a yol açacağını haber vererek

[1] Bolay (1995:173), Celâl Nurî'nin süslü ve karışık ifadelerin arkasına gizlenerek Allah'ın varlığını inkâr ettiğini söyleyerek Akgün'den farklı düşünüyor.

medreselerde okutulan kelâm ilminde felsefeye önem verilmesi gereğinin üzerinde durmuştur.Yani bir bakıma ancak 1908'den sonra tartışılmaya başlanacak olan Yeni İlm-i Kelâm meselesinin yaklaşık yarım asır önceki habercisi olmuştur.

Yukarıda materyalizme eğilim göstermiş olduğunu belirttiğimiz Ahmed Mithat Efendi de yine II. Meşrûtiyet öncesinde materyalizme karşı savaş açan bir diğer şahsiyettir. II. Abdülhamid devrinin bu popüler muharrir ve gazetecisi **Dağarcık**' taki evrimci yazılarından dolayı gönderildiği Rodos sürgününden İslâm ahlâkı ve doktrinine sıkıca bağlanmış olarak dönmüş ve 1876 yılından itibaren çıkarmaya başladığı **Tercümân-ı Hakîkât** gazetesinde yayımladığı makalelerinde ve müstakil eserlerinde taşıdığı eski fikirlerine karşı savaş açmıştır. Özellikle Beşir Fuad'ı tanıdıktan sonra Osmanlı gençleri arasında pozitivist düşüncenin yayıldığını farkeden Ahmed Midhat, yazmış olduğu Beşir Fuad, **Schopenhauer'un Hikmet-i Cedîdesi Hikmet-i Mâddiyyeye Müdafaa**, **Nizâ-i İlm ü Din** gibi makale ve kitaplarında materyalist ve pozitivist düşünceleri eleştirmeye çalışmıştır (Ahmed Midhat 1304;1308;Okay 1998: 214).

Ayrıca bunlara, Cemaleddin-i Afgânî tarafından "zamanın Eş'arîsi" olarak vasıflandırılan Trablusşamlı âlim Şeyh Hüseyin el-Cisr (1845-1909)'in 1889 yılında Beyrut'ta devlet tarafından bastırılan **er-Risâletü'l-Hamîdiyye fî-Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakîkati'ş-Şeri'ati'l-Muhamediyye** adlı ve içerisinde materyalizme reddiyelerin de bulunduğu geniş kapsamlı eserinin Manastırlı İsmail Hakkı tarafından Türkçe'ye çevrilerek önce Tercümân-ı Hakîkât'te tefrika halinde yayımlandığını ve 1892 yılında da müstakil olarak basılmış olduğunu da eklemek gerekir (Musa Kâzım 1313a; 1336: 77) [1].

[1] II.Abülhamid tarafından da desteklenen Hüseyin el-Cisr bu eserinde materyalizm ve Hıristiyanlığın İslâmiyet hakkındaki iddialarına cevap vermeye çalışmaktadır. Ayrıca müellifin 1323=1907 yılında Kahire'de basılan **el-Hüsûnü'l-Hamidiyye li-Muhâfazati'l-Akâ'idi'l-İslâmiyye** adlı kelâm eseri de Mustafa Zihni Efendi tarafından Türkçeye çevrilerek **Sevâbü'l-Kelâm fî-Akâ'idi'l-İslâm** adıyla 1327=1911 yılında yayımlanmıştır. Müellifin bu eserinde geleneksel kelâm metodları yerine ağırlıklı olarak yeni ilm-i kelâm metodlarını kullandığı söylenmektedir. Bkz. Çelebi (1998: 537-540); Hourani (1994: 245-246)

Materyalizm ve pozitivizme yönelik eleştiriler bu düşüncelerin 1908'den sonraki gelişimi nispetinde daha güçlü olmuştur. Bu dönemde felsefî içerikli reddiyeleriyle İsmail Fennî (1855-1946) ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) isimleri ön plana çıkar. Oldukça derin felsefî bilgiye sahip olan İsmail Fennî, **Maddiyyûn Mezhebi'nin İzmihlâli**, adlı geniş hacimli kitabında felsefî, dinî ve bilimsel metodlarla Büchner'in **Madde ve Kuvvet**'ini, **Kitâb-ı İzâle-i Şükûk**'da Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından çevrilen **Tarih-i İslâmiyet**'ini ve muhtelif makalelerinde de Lamarkist ve Darwinist evrim terorilerini hedef almıştır (Bolay 1995:246-345; Kara 1997:II, 203-268).

Şehbenderzâde de **Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti** ve **Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?** adlı eserlerinde felsefî ve bilimsel delillerle yine Büchner ve onun yerli takipçileri Baha Tevfik ile Celâl Nuri'nin eserlerini ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutarak onların çelişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır[1]. Bununla birlikte, yazmış olduğu eserlerin etkilerinin sınırlı kalacağının farkında olan Şehbenderzâde, materyalizme karşı mücadelenin asıl geniş kitlelere ulaşabilme imkânına sahip bulunan ulemâ sınıfının görevi olduğunu, ancak onların da Ortaçağ mantığıyla yahut sadece âyet ve hadislerle bunun üstesinden gelemeyeceğini, bunun için kelâm ilminin âcilen modern ilmî ve felsefî metodlarla takviye edilmesi gerektiğinin (Bolay 1995: 200) altını çizerek aşağıda üzerinde durmaya çalışacağımız tartışmaları bir anlamda özetlemiştir.

B. II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Yeni İlm-i Kelâm Tartışmaları ve Musa Kâzım'ın Teklifleri

Konunun girişinde Türkiye'deki kelâm tartışmalarının esas olarak II. Meşrûtiyet döneminde başladığı belirtilmişti. Bu konu hakkında yazılan makale ve kitapların tarihlerine bakılacak olursa tartışmaların daha ziyade dönemin sonlarına

[1] İsmail Fennî ve Şehbenderzâde'nin savunmaları için Bkz. Bolay (1995: 193-376)

doğru yoğunluk kazanmış olduğu görülmektedir[1]. Bunda İttihat ve Terakki'nin gerçekleştirmeyi tasarladığı laik reformların bir ön hazırlığı olarak gündeme getirmiş olduğu dinde reform tartışmalarının da etkisi olmuştur.

Söz konusu dinde reform tasarılarının ilk sinyalleri İttihat ve Terakkî'nin 1913 kongresinde verilir. Kongrenin 20 Eylül'deki toplantısında okunan bir raporda özetle sosyal hayatı hem dine hem de asrın icaplarına göre yeniden düzenleme ihtiyacından ve Müslümanları gerilikten kurtarmak için İslâmiyeti esas itibariyle asr-ı saâdete döndürme, tatbikat itibariyle asr-ı hâzıra uydurma zaruretinden bahsedilir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için mevcut fıkıh ve kelâmın, aydınları mütedeyyin, mütedeyyinleri de aydınlaştıracak ve sosyal barışı sağlayacak surette tasfiye edilmesi ve genişletilmesi gereklidir (Bayur 1991: II/IV, 375).

Bu kongrenin akabinde İslâm "Mecmuası"nda Ziya Gökalp tarafından gündeme getirilen ve Mansurizâde Said, Halim Sabit gibi sarıklı Türkçüler tarafından savunulan "İçtimâ-i Usûl-i Fıkıh" tezi Türkçülerle İslâmcılar arasında büyük tartışmalara yol açarken[2] kelâmla ilgili fikir çarpışmaları da yine bu dinde reform meselesi hakkında yapılan genel tartışmaların kapsamı içerisinde yoğunluk kazanır[3]. Bu tartışmalara genel olarak bakıldığında kelâm ilminin yenileştirilmesi konusunda iki esas düşüncenin ön plâna çıkmış olduğu görülür. Birincisi Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı, Abdüllâtif Lütfî Harputî ve bir ölçüde Celâl Nurî tarafından savunulan "yeni ilm-i kelâm" düşüncesi. İkincisi de Mehmed Şerâfeddin (Yaltkaya) tarafından ortaya atılan "İçtimâi İlm-i Kelâm" tezidir.

Kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme amacını taşıyan "yenî ilm-i kelâm" tezi temelde kelâmın modern bilim ve felsefenin verilerini

---

[1] Bkz. Mehmed Sadık (1327) İzmirli (1331: 1336;1338;1339); Adüllâtif Harputî (1327;1330); Mehmed Şerâfeddin (1332; 1333a;1333b;1333c;1333d); Celâl Nurî (1332: 119-120); Mustafa Asım (1328).

[2] Ziya Gökalp (1329a: 40-44; 1329b: 84-87)'in ortaya attığı bu düşünceye karşı İzmirli İsmail Hakkı'nın "Sebilürreşâd"daki itirazları için Bkz. (İzmirli 1329).

[3] Musa Kâzım'ın bu son dönemdeki tartışmalara katılmadığı belirtilmelidir. Önceden de belirtildiği üzere 1914 yılı başlarında "İslâm Mecmuası"nda yayımladığı "İslâm ve Terakkî" başlıklı makâlesi Türkçülerin büyük eleştirilerine maruz kaldığı için yazılarına son vermiştir.

kullanması veya yeni mantık ve metodolojilerden yararlanma düşüncesini içermektedir. Biraz daha açacak olursak geleneksel kelâm kitaplarında görüşleri reddedilen, ancak artık tarihe intikal etmiş olan Sufestaiyye, Dehriyye ve Mu'tezile gibi felsefî akımlar ve mezheplerle uğraşmak yerine materyalizm ve pozitivizm gibi dine karşı olan güncel felsefî akımların görüşleri reddedilmelidir. Bunun için de kelâm ilminin artık iflas etmiş olan Aristo mantığı ve felsefesi ile Ortaçağ biliminin metodlarından kurtarılarak Batı'da gelişen modern bilim ve felsefenin metodlarına intibak ettirilmesi artık kaçınılmaz olmuştur (Özevarlı 1998: 17).

Geliştirdiği "İçtimâi İlm-i Kelâm" teziyle bu görüşe uzak duran, hatta itiraz eden Mehmed Şerafeddin ise, kelâm ilmini modern felsefe ve tabiî ilimler yerine Comte ve Durkheim sosyolojilerinin teorileriyle uzlaştırmak istemiştir. Ziya Gökalp'in "İçtimai Usûl-i Fıkıh" tezinden etkilenen ve Durkheim'in din teorisiyle paralellik arzeden bu düşünceye göre, dinî inançlar tarihsel süreç içerisinde toplumlar tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla kelâm ilminde yapılacak değişikliklerde İslâm toplumlarının mevcut sosyal değerleri veya gelenekleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Topluma kutsallık izafe eden bu düşünce hem yeni ilm-i kelâm hem de klasik kelâm ile büyük çelişkiler arzetmiştir[1].

Konunun başında da belirtildiği üzere, Musa Kâzım kelâmın yenileştirilmesine yönelik bu iki yaklaşımdan birincisini, yani yeni ilm-i kelâm düşüncesini benimsemiştir. Aslında ihtiyat kaydı koymak şartıyla ona "II.Meşrûtiyet dönemindeki yeni ilm-i kelâm hareketinin öncüsü olmuştur." demek belki de daha doğru olacaktır. Çünkü, İslâm dininin modern bilim ve modern felsefe ile diyalog kurması gerektiğine dair ilk düşüncelerini II. Meşrûtiyet öncesindeki yazılarında dile getirmiş ve kelâm ilminin yenileştirilmesine dair ilk tekliflerini de 1909'da vermiş olduğu bir konferansta, yani kelâm tartışmalarının henüz başlamadığı dönemde ileri sürmüştür. Ayrıca Türkiye'de yeni ilm-i kelâm metoduyla yazılmış olan ilk eserin 1911'de piyasaya çıkmış olduğu dikkate alınacak olursa Musa Kâzım Efendi'nin aynı metodla kaleme almış olduğu ve 1324=1908 /1909 yılında **Sırât-ı Müstakim**'de

[1] Mehmed Şerafeddin (1332: 1333a:1333b:1333c:1333d)' in pek destek görmeyen bu ilginç tezini ayrıntılı olarak inceleyen bir araştırma için Bkz. Özevarlı (1999).

yayımladığı "İsbât-ı Vâcib" başlıklı makale serisinin ilk Türkçe yeni ilm-i kelâm denemesi olduğu ileri sürülebilir[1].

1. İlk Teklifleri

Musa Kâzım'daki yeni ilm-i kelâm düşüncesininin teşekkülünü henüz kelâm tartışmalarının başlamadığı, yani II. Meşrûtiyet öncesinde kaleme almış olduğu bir makalesinde görmek mümkündür. 1898 yılında **Tercümân-ı Hakîkât**'te yayımlanan "Mesâlik-i İrşâd" başlıklı bu makalesinde kelâmda yenileşme meselesinden bahsetmeden modern bilim ve felsefeyi bir irşad metodu olarak kullanmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre milletin ruhu olan dinî korumak için her sınıfın hâl ve durumuna uygun yollarla ulûhiyyet, peygamberlik ve âhiret gibi dinî esasları anlatmaktan başka çare yoktur. İmanın kalple ilgili bir mesele olduğuna dikkat çeken Musa Kâzım insanlara dini öğretmek için zor ve şiddet göstermenin doğru olmayacağı kanaatindedir. Çünkü kalbe ve vicdana bir şeyi zorla kabul ettirmeye çalışmak daha fazla nefrete yol açacaktır.

Musa Kâzım, Bilim ve fenlerin ilerlediği ve bilimle dinin çatışma içerisinde olduğunun zannedildiği bir zamanda, İslâmî gerçekleri açık ve kesin delillerle maarif ve bilim çevrelerine karşı ispat etmek ve bu suretle onlara din ve milleti sevdirmeğe şiddetle ihtiyaç olduğuna işaret ettikten sonra bu konuda Fahreddin-i Râzî'nin irşad metodlarını önermektedir. Fahreddin-i Râzî insanları "havâss", "avâm" ve "muannid" olmak üzere üç kısma ayırmış ve her gruba anlayabilecekleri irşad metodları uygulamak gerektiğini söylemiştir. Musa Kâzım'a göre tabiî ilimlerle meşgul olan "tâife-i âliyye" tabiat kanunlarının sonuçlarını deneysel olarak müşahede etme neticesinde bütün kâinat ve mahlûkların yaratılmasını maddenin kuvvetine isnad etmektedirler. Onların şüphelerinin giderilebilmesi için önce onların

---

[1] Burada, Türkiye'de yeni ilm-i kelâm metoduyla yazılmış olan kelâm eserlerinden Abdüllâtif Harputî'nin **Tenkîhü'l-Kelâm fî-Akâ'idi Ehli'l-İslâm**'ının 1327=1911'de Şehbenderzâde'nin **Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyyeye Müstenid Yeni İlm-i Akâid**'inin 1332=1916'da ve İzmirli İsmail Hakkı'nın **Yeni İlm-i Kelâmı**'nın 1339=1922'de yayımlanmış oldukları (Özevarlı 1998: 59) göz önünde bulundurulmalıdır.

şüphe duydukları konuların bilinmesi gerekir. Bu da ancak onların öğrendikleri bilimleri öğrenmekle mümkündür (Musa Kâzım 1314h; 1336: 99-102)[1].

2. Kelâmın Problemleri

Musa Kâzım 2 Eylül 1909 tarihinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübünde medrese talebelerine kelâm ilminin ıslâhı konusunda vermiş olduğu konferansta ise, önce kelâmın sorunlarını ele alır, ardından da bu sorunların çözümüne yönelik tekliflerini sunar. Bu konuşmasına kelâm ilminin ortaya çıkış sebeplerini anlatarak başlayan Musa Kâzım İslâm'ın başlangıç döneminde, yalnız hadîs ve ayetlerin zahirî manalarıyla yetinildiği ve dîn ve dünyaya ait şüphe edilen her meselenin bizzat Peygamberin kendisi tarafından çözüldüğü için kitap te'lifine ihtiyaç duyulmadığını, ancak tabiîn zamanında Müslümanlar arasında anlaşmazlıkların ortaya çıkması üzerine bu anlaşmazlıkların giderilmesi ve Müslümanların birliğinin sağlanması için kitap te'lifine başlandığını söyler (Musa Kâzım 1325c: 404; 1336: 289).

Felsefî ilimlerin henüz İslâm'a intikal etmediği zamanlarda ilk dönem alimlerinin her meseleyi ayet ve hadîslerle çözme yöntemini benimsemiş olduklarını hatırlatan Musa Kâzım felsefenin Arapçaya intikal etmesi üzerine "Meşşaiyyûn"ve "Tabiiyyun" gibi meslek ve mezheplerin ortaya çıktığını, bunlara karşı dini müdafaa lüzumu hissedilince de zorunlu olarak kelâma felsefe karıştırıldığını söyleyerek "Müteahhirîn" kelâmının ortaya çıkış şeklini anlatır. Ancak "Müteahhirîn" kelâmcıları "Meşşâiyyûn" ve "Tabiiyyûn" mesleklerine karşı mücadele edebilmek için de felsefe ve dönemin bütün ilimlerini tahsil etmişlerdir (Musa Kâzım 1325c: 404; 1336:289-290).

---

[1] Daha sonra aynı görüş gençlerin zihinleri modern felsefî nazariyelerle şekillendiği için İslâm akîdesini kalplere yerleştirirken onların diliyle konuşmak gerektiğini söyleyen İzmirli (1340: 40) ve her dönemin insanının aynı mantık ve bilgilerle tatmin ya da ikna olmasının mümkün olmadığını ileri süren Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'de de görülmektedir. Şehbenderzâde (1327: ş), düşüncesini şu örnekle açıklamaktadır: "Farz edelim ki böyle bir mütefennin-i mütereddid "Vücûd-ı Bârî"yi inkâr etse, kendisine nasıl mukabele edilecek? 'Tabiî âyet ve hadisle degil, zira bunların tesiri ve hakikatı iman ile meşruttur. Bir münkir veya mütereddide bu silâhla mukabele edilemez. Demek bizzarûre mübâhaseye bir şekl-i mantıkî ve felsefî verilmek üzere, mütekellimîn ve ilm-i kelâma müracaat edilecek".

Bu sözleriyle adını zikretmeden Gazâlî'yi örnek verdiği[1] anlaşılan Musa Kâzım konuşmasının devamında kendi dönemindeki kelâm ilminin karşı karşıya bulunduğu sorunları dile getirir. Ona göre bugün artık bilimler değişmiş Meşşaiyyûn mesleği de sönüp gitmiştir. Bu bilimler değişince Meşşaiyyûn'un dayandığı esaslar da altüst olmuştur. Artık o bilimlerin savunucusu, o mesleği gerekli gören ve değerini arttıran kimse bulunmadığı için de onlara karşı müdafaalar ortaya koymak anlamsız hâle gelmiştir. Bu gün artık Meşşâiyyûn'dan çok daha tehlikeli bir meslek olan Maddiyyûn mesleği ortaya çıkmış ve yeteri kadar da revaç bulmuştur. Bu yüzden gerekli olan Tabiîyyûn Meşşaiyyûn ve İşrakiyyûn'a karşı müdafaada bulunan ve başarılı olan Müteahhirîn kelâmcılarının geçmişte yaptıkları gibi zamanımızdaki din karşıtlarına karşı müdafaada bulunmaktır (Musa Kâzım 1325c: 404; 1336: 290).

Musa Kâzım'ın bu konuşmasından yaklaşık iki yıl sonra Mehmed Sadık (1327:165) adlı bir âlim **Sırât-ı Müstakim**'de yine Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'ye hitaben yayımladığı bir açık mektupta, içerdiği konu ve problemleriyle asırlar önce yazılmış olan kelâm ve felsefe eserlerinin artık çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği, eski Sûfestaiyye ve Dehriyyûn'un yerini artık materyalist ve natüralistlerin aldığını, bu yüzden bu fikirlere karşı reddiye görevi yapacak yeni kelâm eserlerinin kaleme alınması gerektiğini dile getirerek Musa Kâzım'ın talebini tekrarlamıştır.

Kelâmdaki yenilenme hareketinin Türkiye'deki önde gelen temsilcisi ve **Yeni İlm-i Kelâm**'ın müellifi İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) da yıllar sonra sorunu daha açık bir biçimde ortaya koyar. İzmirli'ye göre artık çökmüş olan Aristo

---

[1] Gazâlî (1970: 26) Kelâm tartışmalarında sıkça örnek gösterilen bu çalışmalarını **el-Munkızu mine'd-Dalâl** adlı otobiyografisinde şöyle anlatır: "Binaenaleyh anladım ki, bir mezhebin hangi akideler üzerine kurulduğunu anlamaksızın künh ü hakikatine varmaksızın o mezhebi reddetmek karanlığa taş atmak gibidir. Bu ilmi bir üstaddan istifade suretiyle değil de, sırf kitaplardan mütâlaa ile elde etmek için hemen paçaları sıvadım. Buna şer'î ilimlerin tedris ve tasnifinden boş kaldığım zamanlarda çalıştım. Halbuki o sıralarda Bağdat'ta üç yüz talebeye ders vermekte idim. Cenabı Hak beni bu boş vakitlerimdeki mütâlaalarımla iki seneden az bir müddet içinde felsefe ilminin son derecesine erdirdi. Bu ilmi anladıktan sonra bir seneye yakın bunun üzerinde düşünmeye devam ettim. Tekrarladım, gailelerini, derinliklerini araştırdım. Nihayet felsefedeki aldatmalara, desiselere, hakikat ve hayalde ve şüphe bırakmayacak şekilde vâkıf oldum".

felsefesine dayalı Fahreddin-i Razî kelâmı çağın ihtiyacına cevap vermemektedir. Bu yüzden kelâmın Aristo felsefesine dayanan bazı konularının değişmesi ve onların yerine modern felsefenin bazı konularının ilave edilmesi, böylece çağın ihtiyaçlarına cevap verecek ve mevcut felsefe ile boy ölçüşebilecek bir kelâm sisteminin ortaya konulması zorunlu hale gelmiştir (İzmirli 1331: 43; 1336: 13).

Musa Kâzım da konuşmasının devamında İzmirli'nin bahsettiği Aristo felsefesine dayalı geleneksel kelâmın yetersizliklerini çarpıcı örneklerle ve biraz da ironik tarzda ortaya koymaya çalışır. Ona göre modern felsefeye karşı geleneksel kelâm metodlarının kullanılmasında ısrar etmekte artık bir fayda kalmamıştır. Çünkü bunlar modern çağın bilimsel gerçekleriyle uyuşmamaktadır.

Meselâ artık alemin toprak, su, hava, ateş ve birbirinin içinde bulunan dokuz felekden ibaret on üç küreden meydana geldiğini, bunların da ezelî ve ebedî, dolayısıyla âlemin kadîm olduğunu iddia eden kalmamıştır. "Şimdi İslâm'ı müdâfaa edeceğiz diye: Hayır, sizin kadîm dediğiniz doğru değildir, belki hâdistir" diye bağırıp çağırmanın anlamı yoktur. Zaten bugünkü felsefeciler de bu dünyanın da, üzerindeki mahlûkâtın da hâdis olduğunu söylemektedirler. Artık bunlardan hiç kimse Batlamyus'un birbirinin içine girmiş dokuz feleğinin varlığını kabul etmemektedir. Şimdiki felsefeciler uzayın ve içinde bulunan varlıkların da aynı şekilde namütenahî, bu varlıkların şekil bakımından hâdis ve sadece cüzlerin kadîm olduğunu savunmaktadırlar. Bu durumda bunlara karşı "Felekler kadîm değil, hâdistir" şeklinde bir savunma yapmanın gülünç olacağını belirten Musa Kâzım'a göre ayrıca artık insanın kadîm değil, hâdis olduğunu da söylemeye gerek kalmamıştır. Çünkü yerküresi birçok katmanlara ayrılmış, insan da ilk katmanda meydana gelmiştir. İnsanın kadîm değil, hâdis olduğu tekrarlandığı takdirde "senin, demek ilm-i arz (jeoloji)ı da bildiğin yok!" şeklinde alaycı bir karşılık almak işten bile değildir (Musa Kâzım 1325c: 404; 1336: 291).

Musa Kâzım'a göre artık kelâmda, Allah'ın varlığını kabul eden Meşşaiyyûn'la tartışılmış olan "fâil-i muhtâr" ve "fâil-i mûcib" meselesini ve Mu'tezile ile tartışılmış olan Allah'ın sıfatlarını da gündeme getirmeye gerek

kalmamıştır. Çünkü, Allah'ın varlığını ve vahyi kabul etmeyen bugünkü muarızlara yani materyalistlere karşı "fâil-i mûcib" ve "fâil-i muhtâr" meselelerini dile getirmenin artık bir anlamı yoktur (Musa Kâzım 1325c: 405; 1336: 292).

Yukarıda ılımlı materyalist olarak takdim ettiğimiz Celâl Nûrî de artık Sûfestaiyye ve Mu'tezîleye itiraz etmeyi Osmanlı Devleti'nin (XX. yüzyılda) Karamanoğulları ile harbetmesine benzeterek Musa Kâzım Efendi'nin bu konudaki görüşünü tekrarlar[1].

3. Çözüm Önerileri

Geleneksel kelâm anlayışının modern Batı felsefesi karşısında yetersiz olduğu teşhisini koyan Musa Kâzım kelâmın içerisinde bulunduğu çıkmazları aşmanın ve ona savunmacı işlevini yeniden kazandırmanın tek yolunu modern bilim ve felsefe metodlarının kelâma ithal edilmesinde görmüştür. Ona göre medreselerdeki kelâm dersleri bu metodlar kullanılarak yeniden düzenlenmeli ve felsefecileri reddedecek kelâm eserleri de bu yöntemlerle te'lîf edilmelidir. Bunun için de karşı tarafın görüşlerini destekleyen bilimlerin öğrenilmesi şarttır. Nitekim "ulemâ-yı selef öyle yapmışlar, zamanlarındaki felâsifenin fenlerini tahsil ettikten sonra onların sözleriyle onları ilzâm etmişlerdir". Mevcut bilgilerle İslâmı müdafaaya yeltenmenin gülünç olacağını belirten Musa Kâzım İslâmiyetin ancak yeni fenlerin esasları dairesinde müdafaa edilebileceği ileri sürer (Musa Kâzım 1325c: 405; 1336: 292).

---

[1] "Mütedâvil olan akaid kitab ve risâleleri şübûhât-ı sâlifeyi def için tedvîn edilmişti. Bu akâid ıtlak olunan şeyler, firâk-ı dâlle ve muhtelif-i Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet denilen fırka-i nâciyyenin reddiyyelerinden ibarettir. Belki evvel zamanda, hakâik-i İslâmiyyeyi bir takım Sûfestaiyyeye karşı müdâfaa için bu gibi cevablara ihtiyaç vardı. Meselâ Zât-ı Bârî'nin vahdâniyyeti pek uzun bir vesîle-i müdâfa'a olmuştu. Kelime-i şehâdette bile bu zihniyyet nümâyân oluyor. Hâlbuki bugün bunlara aslâ ihtiyâç yoktur; çünkü Allah'ın taahhüdüne inanan şöyle dursun, birliğine bile inanmayan vardır. Artık Mu'tezîle'den eser kalmamıştır. Binaenaleyh onlarla harb abestir. Onların, bugün, iddiâları bütün bütün unutulmuştur: O hâlde, o iddialara karşı serdedilen cevablara ne hâcet vardır; hâlen ulemâmızın bin küsûr senelik firâk-ı dâlle ile uğraşmaları ve bizleri de işgâl etmeleri, meselâ hükümetimizin Karamanoğulları ile harb etmesine benzer (Celâl Nurî 1332: 119-120).

İslâm dinin büyük bir saldırı ile karşı karşıya bulunduğunu ve yavaş yavaş manevî tesirini kaybetmeye başladığını söyleyen[1] İzmirli de İslâm dininin içerisinde bulunduğu bu çıkmazdan kurtulması için Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile münasebet kurulmasını, skolastik zihniyetin terkedilerek bütün ilimlerde geçerli olan metodoloji kurallarının tatbik edilmesi gereğini dile getirerek aynı öneriyi tekrarlamıştır. (İzmirli 1331: 44;1981: 16-17). Ancak İzmirli bu teklifi getirirken Musa Kâzım'ın belki de konferans sınırları içerisinde ayrıca dile getiremediği ihtiyatı da koyar. Ona göre modern felsefe memlekete geç girmiş olduğu için ülkede henüz taklit ve tercüme aşamasındadır; yani tam anlamıyla teşekkül etmemiştir. Bu yüzden kelâma ithâl edilirken dikkatli olunmalı ve vahiyle çatışan tarafları törpülenmelidir (İzmirli 1981:94).

Mütekaddimîn ve Müteahhirîn' den sonra üçüncü bir ilm-i kelâm devrinin başladığını söyleyen son dönem kelâmcılarından Abdüllatîf-i Harputî (1842-1914) de İzmirli ile aynı görüştedir. Ona göre de modern felsefe kelâma ithal edilirken dikkatli olunmalıdır. Öncelikle modern felsefe bir elemeye tabi tutulmalı, İslâm'a uyan görüşleri tesbit edilerek alınmalı, uymayan görüşleri ise eğer tevil ve te'life uygun değillerse reddedilmeli ve yeni kelâm ilmi bu suretle teşkil edilmelidir. Zira ilk dönem kelâm alimleri de kendi dönemlerinin felsefesine karşı aynı yaklaşımı göstermişlerdir. Ayrıca yeni felsefeye karşı, eski kelâm eserlerinin özellikle madde ve kuvvetin hudûsu, maddenin eşyayı icat etmediği, alemin madde ve maddiyatla sınırlı kalmadığı, görünenin dışında mana ve ruh âlemlerinin de mevcudiyeti ile ilgili konuları ele alınıp ispatlanmalıdır. Ancak felsefî bahisler işlenirken "usûlü'd-dîn" çerçevesinin dışına çıkılmamalıdır. Harputî bunun yapılmaması durumunda İslâm'la alâkası olmayan bir felsefe çalışması yapılmış olacağı uyarısında bulunarak bir

[1] "Mütekellimîn müdafaa hususunda her vakit kavâid-i ilmiyye ve felsefiyyeyi istimal eder idi. İslâm'ın hiçbir zaman hiçbir şeyden pervâsı yoktur. Usûl-i İslâmiyye kavânîn-i muhâkeme ve kat'iyye ile sâbit olan kavânîn-i ilmiyyeye muhâlif değildir. Usûl-i İslâmiyyede muhâl-i Zâtî ile hiçbir muhâl yoktur. Ulûm-ı asriyye yalnız ahvâl-i edilleyi tevsî' ve ta'dîl edebilir. Bugün birçok felâsifenin edyân-ı semâviyyeyi kâfî görmeyerek dîn-i tabi'î dedikleri nazariyyât-ı ahlâkiyyenin rükn-i rükünlerin' muhtevî olan dînimiz, dîn-i fıtrî ve umûmî olan dinimiz, maatteessüf yavaş yavaş nüfûz-ı maneviyyesini kaybetmekte, birtakım avâmil altında safvet-i asliyyesini tamamiyle izhar etmemekte. Birtakım sebük-magzân tarafından taarruza maruz kalmakta, akâidimiz hurâfât, ahkâm-ı dîniyyemiz türrehât sayılmaktadır. Dîni muhafaza ve müdafaa etmek isteyen zevâtta kasr-ı himmet bulunması da buna bi zamîme-i elîme olmaktadır (İzmirli 1981:5).

anlamda Müeahhirin kelâmcılarının düştükleri hatanın tekrarlanmamasını istemiştir (Abdüllatîf-i Harputî 1330:111,113-115).

İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı olduğunu belirten Şehbenderzâde de İzmirli ve Harputî'nin ihtiyatlı görüşlerini paylaşır. Ona göre İslâm düşüncesindeki devrim, eski fikirleri inceleyerek bunlardan doğruluk ve yararı ortaya çıkanları tercih, topluma zararı dokunanları terk, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanları ise değiştirmekle, yeni içtihatlarda ise mutlaka zamanın biliminden, çevrenin ihtiyaçlarından ilham almakla gerçekleşir. Ancak bu uygulama hiçbir zaman dini ortadan kaldırma ya da yerine şüphe koyma amacı taşıyamaz. Çünkü esas olan dindir ve esastan vaz geçmek intihar anlamına gelmektedir. Gerekli müdahale yalnızca vücudun hayatiyetini kaybetmiş parçaları için yapılabilir, meselâ bir insanın kangren olmuş parmağı kesilir, ama kalbi veya beyni atılamaz (Şehbenderzâde 1332: 134-135).

4. Karşıt Görüşler

Musa Kâzım'ın yeni ilm-i kelâma dair tekliflerini ileri sürerken "nitekim ulemâ-yı selef öyle yaptılar zamanlarındaki felâsifenin fenlerini tahsil ettiler, sonra onların sözleriyle onları ilzâm ettiler" gibi sözlerle sık sık ilk dönem kelâmcılarının çalışmalarını referans verme ihtiyacını duymuş olması dikkat çekici bir husustur. Bunun, dinleyicileri olan medrese talebelerini ikna etme, gelenekçi çevrelerden gelebilecek itirazlara karşı tekliflerini meşrulaştırma veya onlara karşı bir ön savunma atağı olduğu ileri sürülebilir. Nitekim konuşmasının sonuna eklediği "Artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz. Bu hususta taassup göstermenin faydası yoktur. Bilâkis zararı vardır" (Musa Kâzım 1325c: 405; 1336: 293) sözlerinden hareketle yeni ilm-i kelâm düşüncesine karşı olan bir düşüncenin mevcudiyetinden bahsedilebilir.

Bu dinde reform aleytarı düşünce, daha ziyade gelenekçi **Beyânü'l-Hak** çevresinde hakim olmuştur. Söz konusu mecmuanın yazarlarından Mustafa Âsım (1328: 989-990), Mu'tezile ve benzeri mezhep mensuplarının ortadan kalkmış olduğunu ileri sürerek hâlâ bunların fikirlerini reddeden kelâm kitaplarıyla

uğraşmanının abesle iştigal olduğu şeklindeki Musa Kâzım Efendi'nin de savunduğu düşünceye itiraz ederek **Tevâlî**, **Mevâkıf**, **Makâsıd** gibi eserlerden vazgeçilmemesi, hatta mümkün olduğu takdirde Fahreddin-i Razî'nin **el-Metalibu'l-âliyye**'si gibi temel eserlerin okutulmaya devam edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ayrıca, bu yazara göre eğer modern felsefeye karşı bir savunma geliştirilmek isteniyorsa, Gazâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'si tetkik edilmeli ve onun kullandığı yöntemler kullanılmalıdır.

Mustafa Âsım'a bu gelenekçi çevrenin asıl temsilcisi Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'yi de eklemeliyiz. **Beyânü'l-Hak**'ın başyazarlığını yapmış olan Mustafa Sabri de Kelâmın dayandığı **Kadımir**[1] fiziğinin artık bir "esâtir" hâline geldiği ve Aristo mantığının yerini de tecrübenin aldığı ileri sürülerek hâlihazırdaki kelâmın artık geçerliliğini yitirmiş olduğu şeklindeki düşünceyi şiddetle eleştirir. Ona göre, kelâm ilminin derinliklerine nüfuz etmiş olan klâsik felsefeden vazgeçilemez. **Kadimir** ve benzeri kitapların hâlâ elden ele dolaşmasıyla alay edenler neden bahsettiklerinin farkında bile değildirler (Mustafa Sabri 1984: 21-25).

Maturidî mezhebini fazla akılcı ve Mu'tezile'ye çok yakın bulduğu için bu mezhepten istifa ederek Eş'âriliğe geçtiğini söyleyen Mustafa Sabri (1989:123-124,216-219; Akbulut1992:41) geleneksel kelâmın sıkı bir savunucusu ve dinde reform düşüncesinin şiddetle aleyhinde olmuştur. Eş'ârî kaderiyyeciliğini savunmak için Mısır'da ciltlerle kitap yazan (Fazlurrahman 1996: 155) Mustafa Sabri, eleştiri oklarını özellikle Kur'ân ve Hadisler dışındaki İslâmî külliyâtın çoğunu çöpe atmayı teklif eden Kazanlı reformist Musa Carullâh Bigiyef'e yöneltmiştir. **Yeni İslâm Müçtehidleri'nin Kıymet-i İlmiyyesi** (1919) ve **Dinî Müceddidler** (1922) gibi

[1] XIII. yüzyıl felsefe, matematik ve astronomi bilginlerinden Esirüddin el-Ebherî'nin **Hidâyetü'l-Hikme** adlı Mantık, Fizik ve İlâhiyât konularını içeren eserine Hindistanlı âlim Mir Hüseyin el-Meybudî'nin yazmış olduğu şerhtir. Genellikle şarihine izafeten **Kadımir** olarak anılan **Şerhü'l-Hidâyeti'l-Hikme** adlı bu eserin (İzgi 1997: II, 116-119) son döneme kadar Osmanlı medreselerinde temel mantık ve tabiî ilimler ders kitabı olarak okutulduğu bilinmektedir (Kütükoğlu 2000:11). Eserin astronomi kısmı büyük ölçüde, İbn Sinâ'nın süzgecinden geçmiş; Aristo fiziği, mantığı ve Ptolemaios (Batlamyus)'nin dünya merkezli astronomi sistemine dayanmaktadır. Kâtip Çelebi (1980:21)'nin verdiği bilgiden bu eserin bir ara felsefiyyâttan sayılarak medreselerden kaldırıldığı anlaşılmaktadır.

eserlerinde, Bigiyef'i ve onun Türkiye'deki taraftarlarını bin yıllık İslâmî geleneği yıkmaya çalışmakla suçlamaktadır (Mustafa Sabri 1994; 1996).

Kelâma karşı diğer bir yaklaşım tarzını da Mustafa Sabri Efendi'nin eleştirdiği Bigiyef ve onun Türkiye'deki taraftarlarında görüyoruz. Modern selefist olarak tanımlanabilecek Musa Bigiyef İslâm toplumlarının içerisinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulmasının ve modernleşmesinin tek yolunu geleneğin reddinde görmüştür. Doğrudan Kur'ân ve Sünnetten alınacak bir İslâm anlayışını modern çağın değerleriyle te'lif etmeye çalışan Bigiyef, Kur'ân ve hadisler dışındaki bütün İslâmî kaynakları din ve akılla uyuşmayan birer hezeyân, Zemahşerî, Razî ve Beyzâvî gibi tefsirci ve kelâmcıları da Kur'ân'ın veciz cümlelerini düzeltmeye yeltenen edepsizler olarak nitelendirmiştir (Mustafa Sabri 1994:24). Bigiyef'in kelâm ilmine yönelik eleştirileri de aynı nispette ağır hakaretler çerir. Ona göre Kelâm faydasız boş laflarla dolu tam anlamıyla bir "lafoloji" dir. Bu yüzden ona "kelâm" denilmesi isabetli olmuştur. Musa Carullâh bir bataklık olarak nitelendirdiği kelâmı Müslümanların geri kalmasının baş sorumlusu olarak görmüş ve bir an önce medreselerden kaldırılmasını önermiştir (Görmez 1994: 82-87).

Muhtemelen Bigiyef'ten etkilenmiş olan ve müslümanların gerilemesinden geleneksel İslâm anlayışını sorumlu tutan Hüseyin Kâzım Kadri de aynı şekilde, ulemâ tarafından "ilm-i usûli'd-din" (kelâm) diye müslümanların önüne atılan ilim dalının din ve iman esasları ile münasebeti olmayan, insan aklına dayalı felsefenin çelişkili teorilerini içeren ve "cüz'-i lâ-yetecezzâ (atom)" anlayışlarından ibaret bir tekfir makinası olduğunu ileri sürerek tıpkı Bigiyef gibi bu ilim dalının tamamen lağvedilmesini önermektedir[1].

---

[1] Hüseyin Kâzım Kadri'nin bu ilginç görüşünün devamını kendi ağzından aktarmak yerinde olacaktır: "İmam Gazzâlî **Faysalut't-tefrika beynel'İslâm ve'z'zendeka** adlı eserinde bu "vurguncular"dan, "kelâmcılar" denilen bu tahrifçilerden bahsederken; "Avam Müslümanları tekfir edip, bizim gibi kelâm ilmini bilmeyen, îslâm akâidini zikrettiğimiz delilleriyle ispat edemeyen kimselerin de kâfir oldukları şeklinde batıl bir itikada sahip olanlar, insanların en aşırı gidenleridir diyor. Görüyorsunuz ya, dinî inançları aklen ispat etmek için tedvin edilen bir ilmin mevzuu ve gayesi, Müslümanları ve müminleri "tekfir"den başka bir şey değil. Çünkü "kelâmcılar" Allah'ın ancak "nazar" (kıyas) ve "delil" ile sabit olacağını söyler ve buna aykırı olan nakilleri te'vil ederken Bu nakiller nedir? Allah'ın ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleridir. Halbuki siz ayet ve hadislerin din ve şeriatta, akaidde ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu, Müslümanların bunları tevil

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız görüşlerden anlaşılacağı üzere Musa Kâzım geleneksel kelâmın devamından yana olan Mustafa Sabri'nin gelenekçi; kelâm ilminin metoduyla birlikte içeriğini de değiştirmeyi amaçlayan Mehmed Şerâfeddin'in aşırı modernist ve kelâmın bütünüyle kaldırılmasından yana olan Musa Bigiyef'in selefiyyeci yaklaşımları arasındaki bir yaklaşımı, yani Kelâm ilminin geleneksel yapısını bozmadan onu güncelleştirme amacını taşıyan "yenî ilm-i kelâm" düşüncesini benimsemiştir.

II. FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

A. Felsefî Görüşlerini Belirleyen ve Yönlendiren Faktörler

Musa Kâzım felsefe ile yakından ilgilenmiş olan bir fikir adamıdır. II. Meşrûtiyet öncesinde kaleme almış olduğu metinlerin neredeyse tamamının felsefî içerikli olduğu söylenebilir. Onun felsefeye karşı bu yakın ilgisinde medresede aldığı kelâm disiplini ve yakın dostu Ahmed Midhat Efendi'nin felsefe ile yakından ilgilenen bir fikir adamı oluşu kadar yukarıda yeni ilmi-i kelâm hareketinin sebepleri ele alınırken üzerinde ana hatlarıyla durulmaya çalışılan etkenlerin de büyük rolü olmuştur. Bu etkenleri Musa Kâzım'ın felsefî yazılarını kaleme almış olduğu II. Abdülhamid dönemine münhasır olmak üzere yeniden açacak olursak, karşımıza Osmanlı maarif çevrelerinde felsefe ve bilime yaklaşım hususunda birbiriyle taban tabana zıt iki eğilimin çıktığını görürüz. Onun felsefî görüşlerini yönlendiren söz konusu iki eğilimden biri Batılılaşma hareketleri ile birlikte modern bilim ve felsefeye karşı başlayan ilginin bazı Osmanlı aydınlarının zihninde yavaş yavaş metafizik düşünceyle yer değiştirmeye başlamış olmasıdır.

---

etmeksizin kabul etmelerindeki mecburiyeti bilir, Hz. Peygamber zamanındaki yüz binlerce insanın bu tarzda inandıklarını hatırlar, dinin bu hale düşürülmesine ağlarsınız. Bundan sonra da, Müslümanları şüpheye düşürmekten, müminleri tekfir etmekten başka bir faydası olmayan bu "kelâmiyât" ilminin Müslümanlıktan kaldırılıp atılmasını istemekte, şüphesiz benimle beraber olursunuz (Hüseyin Kâzım Kadri : 2000: 404-405). Hüseyin Kâzım Kadri'nin kelâm ilmi hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için Bkz. (Hüseyin Kâzım Kadri 1992: 47-53).

II. Abdülhamid'in aydın mutlakiyetçiliğinin bu vakıanın ortaya çıkışında göz ardı edilemeyecek bir rolü olduğunu belirtmek gerekir. II. Abdülhamid döneminde ülke dışındaki Jön Türkler daha ziyâde felsefenin siyaset kısmı ile ilgilenirken, ülke içerisinde kalan aydınlar da siyasetten uzak durmak zorunda oldukları için ilgilerini felsefenin ontolojik problemlerine yöneltmişlerdir. Bunun neticesinde, Berkes (1973:333-334)'in de belirttiği üzere Avrupa'nın neredeyse bütün materyalist, pozitivist, natüralist ve realistlerinin eserleri gümrük duvarlarını rahatlıkla aşmış ve beyinlere ulaşabilmiştir.

Bu akımların Türkiye'deki temsilcileri de siyaset dışı fikirlerini ifade edebilmiş ve tartışabilmişlerdir. Bu dönemde pozitivist akımın Türkiye'deki adresi olan **Servet-i Fünûn** 1891 yılında çıkan ilk sayılarından itibaren, İslâmiyet'in ilerlemeye engel olduğunu ileri sürerek Müslüman aydınların tepkisini çekmiş olan Ernest Renan başta olmak üzere Batılı materyalist ve pozitivist yazarların eserlerini takdir dolu sözlerle okuyucularına tanıtır (Korlaelçi 2002:176-178). Aynı mecmuanın yazarlarından Ahmed Şuayb "Hayat ve Kitaplar" başlıklı makale serisinde pozitivizmin derinliklerine inerek ulûm ve fünûn'un temel amacını "metafiziğe muhtaç olmadan yaşayacak bir ilm-i beşer, bir ahlâk tesisi" olarak açıklar (Korlaelçi 2002:265).Yine, bu dönemde genç bir muharrir olan Hüseyin Cahid de **Tarik** gazetesinde yayımladığı ve bu sıralarda yine genç bir müderris olan Mustafa Sabri Efendi'nin şiddetli eleştirisine maruz kalan bir yazısını "zamanımızın bilim ve fenni ile kafamızı doldurmak için şimdiki kitapları bulur, bunları canımız gibi saklarız ve bu kitapları Arap'ta değil Batı'da buluruz" sözleriyle bitirir (Yalçın 1999: 101).

Diğer taraftan ülkede bilim ve felsefeye karşı bunun tam tersi bir önyargılı bir yaklaşım da mevcuttu. Musa Kâzım'ın felsefî görüşlerini etkileyen ikinci bir etken olarak gördüğümüz bu yaklaşım da özellikle medrese çevrelerinde hakim olan felsefe ve bilim aleyhtarlığıdır. Kelâm ilminin sabitleşmesi konusu ele alınmaya çalışılırken bu meselenin de üzerinde kısaca durulmuş; Osmanlı ulemâsının belli bir kesimi arasında bilim ve felsefeye karşı olumsuz bir tavrın mevcudiyetinden bahsedilmiş ve bu olumsuz tavrın özellikle, XVII. yüzyılda İmam-ı Birgivî'nin

selefiyyeci görüşlerini katılaştırarak amacından saptıraran Kadızâdelilerde felsefe ve bilime karşı açıkça bir düşmanlığa dönüştüğünden söz edilmişti.

XIX. yüzyıl sonlarında rastladığımız bazı vakalar Kadızâdeli zihniyetinin Osmanlı ulemâsının bazı kesimlerinde hâlâ canlılığını koruduğunu göstermektedir. Bunlardan çok iyi bilinen bir örnek Cemâleddin-i Afganî (1838-1897)'nin 1870 yılında Dârülfünûn'da verdiği konferansta bu okulda okutulan fen bilimlerinin şeri'ate uygun olduğunu ispatlama çabası içerisinde bulunmuş olmasıdır. Afganî bu konuşmasında nübüvveti bir sanat olarak nitelendirdiği gerekçesiyle Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi (1796-1881)'nin hışmına uğramış ve nihayetinde ülkeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bundan daha önemlisi Şeyhülislâm tarafından Afganî'ye karşı yazdırılan bir kitapta, onun kelâmcılara karşı filozofların yanında yer almakla suçlanması, İslâm Meşşâî ve İşrâkî filozoflarının da açıkça kâfir olarak ilân edilmiş olmasıdır (Bkz. Berkes 1973: 212-213;Türköne 1994a: 28-39).

Buna benzer örnekleri Musa Kâzım Efendi'nin modern mekteplerde muallim olarak görev yaptığı XX. yüzyıl başlarına ait olmak üzere çoğaltmak mümkündür. Mesela, II. Abdülhamid'in mabeyn kâtiplerinden Mehmet Tevfik (1993: I,34)'in mabeyn başkâtibi Ali Cevat Bey'den naklettiğine göre Dârülmuallimîn'de okuyan bir medreseli kozmografya imtihanında sorulan problemi tahtada çözdükten sonra bu derste öğrendiklerine inanmadığını, hatta bu problemi çözerek günaha girdiğini söylemişti. Bu zihniyet yine talebelerinin çoğunu medreselilerin teşkil ettiği dönemin diğer yüksek mekteplerinde de hakimdir. Musa Kâzım'ın da uzun yıllar ders verdiği Dârülfünûn 1900 yılında II. Abdülhamid tarafından yeniden açıldığında bu mektebin müfredatına konulmak istenen "tabiî hikmet" dersi öğrenciden gelebilecek muhtemel tepki göz önünde bulundurularak "fizik"; Mekteb-i Mülkiye'de de doğrudan felsefe adıyla felsefe dersi konulması kararına karşı talebenin dersleri boykot etmesi üzerine bu ders de "hikmet" adı altında okutulabilmiştir (Berkes 1973:333).

II. Abdülhamid'in birbirleriyle tezat teşkil eden bu iki eğilim karşısındaki tavrı oldukça ilginçtir. Ülken (1998: 136)'in ifadesiyle mutlakiyet rejimine

dokunmadıkları sürece maarif hayatında doğulu ve batılı fikirlerin gelişmesine imkân vermiş olan II. Abdülhamid, bir taraftan pozitivist düşüncenin Türkiye'deki temsilcisi olan **Servet-i Fünûn**' a finansal destek sağlarken (Çakır 2002: 68), diğer taraftan talebeleri pozitivizm ve benzeri akımların etkisinden korumak için mekteplerdeki din derslerinin artırılmasına yönelik tedbirler almış (Ergin 1977: III-IV, 841; Akyüz 1994: 219; Yakut 2000: 180-181) ve Gazâlî'nin **Tehâfütü'l-Felâsife**, **El-Munkız mine'd-Dalâl** ve **İhyâu Ulûmi'd-Dîn** gibi eserlerini Türkçe'ye tercüme ettirmiştir (BOA, YEE. 82/35, 15 Rebiülâhir 1308=28 Kasım 1890;Ülken 1998: 136). Diğer bir deyişle II. Abdülhamid söz konusu iki eğilim arasında bir denge oluşturmaya çalışmıştır.

Sultan'ın bu dengeci maarif politikasını benimsemiş gibi görünen Musa Kâzım da bilim ve felsefenin bazı Osmanlı aydınlarının zihninde metafizik inançlarla yer değiştirmeye başladığı bu dönemde yine Yıldız tarafından desteklenen (Çakır 2002: 68) **Tercümân-ı Hakikat** te yayımladığı felsefî içerikli yazılarında bir taraftan materyalist felsefeye ağır eleştiriler yöneltirken diğer taraftan da fen bilimleri ve felsefe ile iştigal etmeyi dinî inançlarına aykırı olarak telâkki eden mutaassıp çevrelerin bilim ve felsefeye karşı olan taassubunu yumuşatmaya çalışmıştır. Diğer bir deyişle o, kaleme almış olduğu bu yazılarında din ve felsefe arasında bir uzlaşma noktası aramış ve felsefeyi din nazarında meşrulaştırmak istemiştir.

B. Tehâfüt Meselesine Bakışı

Musa Kâzım felsefe ile din arasında aradığı uzlaşma noktasını "İbn Rüşd'ün Meslek-i Felsefîsî ve İmâm-ı Gazâlî ile Bazı Mesâ'il Hakında Münâzarası" adlı risalesinde İslâmda felsefe-din ilişkileri açısından oldukça önemli bir yere sahip bulunan "tehâfüt" meselesini inceleyerek bulmaya çalışmıştır[1]. Her ne kadar kendisi Gazâlî ve İbni Rüşd'ün Tehâfütlerinin bir karşılaştırmasını yaptığı bu risalesini Amerikalı bilim adamı J.W.Draper (1811-1882)'in İbni Rüşd'e isnat ettiği bazı sözlere cevap vermek için kaleme aldığını belirtiyorsa (Musa Kâzım 1336:139) da

[1] İbnî Rüşd ve Gazâli'nin Tehafütlerini felsefe din ilişkileri açısından karşılaştırmalı olarak inceleyen bir araştırma için Bkz. Türker (1956).

eserin gerek muhtevâsı gerekse uslûbu bir polemiğin sınırlarını aşmaktadır. Tehâfüt meselesinin İslâm düşünce tarihindeki önemini kavramış olduğu anlaşılan Musa Kâzım'ın 1896 yılında kaleme aldığı bu eser biraz dikkatli incelendiğinde asıl amacının felsefeyi din karşısında meşrulaştırmak ve Gazâlî'nin **Tehâfütü'l Felâsife**'de tekfir etmiş olduğu Meşşâî İslâm filozoflarını, hocaları olan metafizikçi Yunan flozoflarını da içine alacak bir biçimde aklama girişimi olduğu açıkça görülebilir. Musa Kâzım'ın bu amacına yönelik fikirlerinin anlaşılması için öncelikle İslâm tarihinin en büyük felsefî polemiği olan "tehâfüt" meselesinin mahiyetinden kısaca bahsetmek gerekir.

Gazâlî ile İbn Rüşd'ün tehâfüt adı altında ele aldıkları meselenin çıkış noktası, aslında her insanın zaman zaman düşündüğü, ancak ilk Yunan filozofu Thales'ten itibaren hemen hemen bütün filozofların sistematik bir şekilde sorguladıkları "âlemin ezelî mi? yoksa yaratılmış mı?" olduğu sorusuna verilen birbirine zıt iki cevabı uzlaştırma gayretidir. Diğer bir deyişle problemin temeli vahye dayalı kesin önermeler olan dinî dogmalarla, beşerî kaynaklı fikirlerin birbirlerine zıtlık teşkil ettiği noktaları uzlaştırma çabalarıdır.

Gazâlî **Tehâfütü'l-Felâsife** (Filozofların Tutarsızlığı)'de, böyle bir uzlaştırma çabası içerisine giren Farabî ve İbn Sina gibi Aristocu Meşşaî filozoflarının felsefesine yirmi madde hâlinde cevap vermiş ve bu filozofları "cismanî haşri", "Allah'ın cüz'iyyâtı (tikelleri) bildiğini" ve "âlemin sonradan yaratılmış olduğunu (hudûsiyyetini)" inkâr ettikleri gerekçesiyle tekfir etmiştir (Gazâlî 2002:243; Musa Kâzım 1336: 192). Gazâlî'nin bu eseri, yazılışından uzunca bir süre sonra, İspanya'da yankı bulmuştur. Meşşâî İslâm filozoflarının en önemlilerinden birisi olan İbn Rüşd de **Tehâfütü't-Tehâfüt** (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adıyla kaleme almış olduğu eserinde Gazâlî'nin Meşşâî fiozoflarını yanlış anladığını ileri sürmüş; naklî ve aklî delillere dayanarak onun filozofları tekfir ederken büyük bir tutarsızlık içerisinde olduğunu iddia etmiştir (İbn Rüşd 1998:II, 715; Musa Kâzım 1336: 193).

Tehâfütü'l-Felâsife'nin filozofların tekfir edildiği kısımlarıyla **Tehâfütü't-Tehâfüt**'ün bunlara verdiği cevapların bir karşılaştırmasını yapan Musa Kâzım her

iki filozofun sözlerinin arasına girdiği geniş açıklama ve yorumlarıyla İbni Rüşd'ün görüşleri paralelinde düşünceler sergileyerek açıkça onun safında yer almıştır.

Musa Kâzım özellikle, Sünnî İslâm akâidi açısından oldukça hassas olan âlemin hudûsiyyeti ve cismânî haşr meselerinin üzerinde durmaktadır. Musa Kâzım Gazâlî ile İbn Rüşd'ün âlemin hudûsiyyeti meselesine dair sözlerinden geniş alıntılar yaptıktan sonra, Gazâlî'nin kanaatinin aksine Meşşaî filozoflarının âlemin hudusunu yani sonradan Allah tarafından yaratılmış olduğunu inkâr etmediklerini savunur. Ona göre bunu Gazâlî'nin kendisi de Dehrîlerin dışındaki filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı ve fâili ve bu âlemin de onun fiil ve yaratışının eseri olduğunda ittifak ettiklerini itiraf ederek kabul etmiştir. Ancak, Gazâlî sonradan Dehrîlerin bu mesele hakındaki bazı sözlerini Meşşâî filozoflarına isnat ederek hile yapmıştır. Gazâlî'nin bu hilesini ispat etmek için yaptığı açıklamaları da şaşkınlıkla karşıladığını belirten Musa Kâzım, bunların gerçeği araştıran filozofların sözleri değil, tamamıyla Dehrîlerin görüşleri olduğunu şu şekilde ifade eder:

> "Hazret-i İmâm-ı Gazâlî`nin mebde`-i kelâmında 'dehriyyeden başka felâsife ittifâk etdiler ki Allâhu Te'âlâ sâni` ve fâ`il-i âlemdir ve bu âlem anın eser-i fi'l ü sunıdır.` Cümlelerini gördükden sonra isbât-ı telbîs için îrâd eylediği îzâhâtı ta`accüble telakkî eyleriz. Çünkü îzâhât-ı mezkûrenin hîçbir ciheti felâsife-i hakîka sözleri olmayıp kâmilen dehriyye sözleridir (Musa Kâzım 1336: 61-62)".

Dolayısıyla filozoflar arasında Dehrîlerden yani Allah'ın varlığını tamamıyla inkâr edenlerden başka hiçbir taife O'nun varlığını ve kudretini inkâr etmemişlerdir. Şu durumda Gazâlî, eğer itirazlarını Dehriyyeye karşı savunma olarak getirmiş ve daha sonra reddetmiş olsaydı uygun görülebilirdi. Ancak bu sözleri Meşşaîlere isnat etmesi ve sonra da onları reddetmeye kalkışmış olması başkalarının hatalarıyla hiç ilgisi olmayanları tenkit etmek anlamına gelmektedir (Musa Kâzım 1336: 158-162).

Gazâlî'nin, yaratılışı ezelî ve ebedî bir yaratıcıya dayandıran ve peygamberlik ışığından feyiz alarak, akıl ve felsefelerini kullanarak gerçeklere ulaşmış olan filozoflara böyle bir isnadı yapmış olmasını yanlış bir davranış olarak

nitelendiren Musa Kâzım, felsefe mekteplerini tanıyan herkesin bu konuda kendisi gibi düşüneceğini belirttikten sonra filozofların âlemin ezelî ve ebedî olduğunu iddia eden Dehrîlere karşı en az Gazâlî kadar muhalif bir tavır aldıklarını ve İslâmiyeti en az onun kadar müdafaa ettiklerini iddia eder (Musa Kâzım 1336:162-163).

Bundan sonra Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği bir diğer nokta olan haşr meselesine geçen Musa Kâzım, yine her iki filozofun bu konudaki sözlerinden geniş iktibaslar ve bunların üzerine uzun felsefî açıklamalar yaptıktan sonra Gazâlî'nin filozofların cismanî haşri kabul etmediklerini söyleyerek de hataya düşmüş olduğuna kanaat getirir. Ona göre filozoflar haşri ister cismanî isterse ruhanî olsun mutlak surette kabul ettikten sonra mesele kalmamıştır. Gazâlî'nin bu mesele üzerindeki tartışmayı gereksiz yere uzattığını düşünen Musa Kâzım filozofların sadece dirilmenin mahiyeti üzerinde fikir yürüttüklerini ve dirilmeyi hiçbir zaman inkâr etmediklerini savunur. Ona göre filozoflar Cehennem ateşinin yakıcı ve oraya atılacak insan vücutlarının yanıcı olduklarını, dolayısıyla buraya atılan cesetlerin yanıp, yok olacağını söyleyerek cehennemdeki ebedî azabın mümkün olup olamayacağını tartışmışlar ve sonuçta ebedî azâbın mümkün olabilmesi için o cesetlerin veyâ o ateşin bilinen ceset veya ateşten farklı olması gerekeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarını da "Doğrusu ayetlerimizi inkâr edenleri, ateşe sokacağız;derilerinin her yanışında azabı tatmaları için onları başka derilerle değiştireceğiz. Allah güçlüdür. Hakimdir" (Nisa,4/55-56) ayetine dayandırmışlardır (Musa Kâzım 1336:189-191).

Meşşâîlerin bu yorumunu mantıklı bulan Musa Kâzım, ateşe atılan bir vücudun derisinin yandıktan sonra, yerine bir başka derinin gelmesinin, bu dünyada mümkün olamayacağını belirttikten sonra bedenlerin bu dünyadaki hâliyle değil cehennemdeki, cennetteki ebedî hayatı bile taşıyamayacağını söyler. Çünkü hâlihazırdaki vücudun dünyevî gıdalar ile ancak, sınırlı bir zaman için sürekli olabileceği ve bunun fazlasına tahammül edemeyeceği tıbben sabit ve gerçek olan bir husustur. İşte bu da ahiretteki bedenlerin dünyadaki bedenlerden kesinlikle farklı bir mahiyette olmalarını zorunlu kılmaktadır. Bazı tefsirciler de bunu, gıda alma ve çözülme bakımından cennetteki vücutların bir denge meydana getireceğini ve bu

suretle de ebedî hayata dayanıklı hâle geleceği şeklinde yorumlamışlardır. Ona göre tefsircilerin bu yorumları, bütünüyle değilse de zımnî bir te'vil sayılamazlar mı? (Musa Kâzım 1336: 191).

Musa Kâzım'a göre filozofları bu konudaki yorumlarından dolayı tekfir eden Gazâlî de aynı te'vili yapmaktadır. Hem de daha önce cismanî haşre dair olan ayetlerin te'vil edilmemesi gerektiğini söylediği halde. Şu durumda:

> "Ve illâ Hazret-i İmâm 'nüfûs-ı müfârakanın başka türlü bir istidâd iktizâ edeceği ve bu istidâdın esbâbı da ancak haşrde tamâm olacağı me`mûldür`: sözünü ve bâ-husûs 'bu haşr-i ecsâd nefsin bir bedene redd ve irvâ`ıyla mümkündür. Ammâ bu beden ister bu beden-i evvel olsun, ister dîger bir bedenin mâddesinden teşekkül etmiş bulunsun, ve ister ise yeniden îcâd olunan bir mâddeden zuhûra gelsin` sözlerini ne cesâretle söyleyebiliyor idi.?"

Dolayısıyla Musa Kâzım'a göre Gazâlî'nin, ahiretteki bedenlerin dünyadakilerin aynı olmasının zorunlu olmayacağı görüşünü kabul etmesinden sonra, bu meselede filozoflar ile aralarında hiç bir hiçbir ihtilâf noktası kalmamıştır (Musa Kâzım 1336: 191).

Gazâlî'nin Dehrîlerle Meşşaîlerin sözlerini birbiriyle karıştırarak Meşşaî filozoflarına kast etmedikleri sözleri isnat ettiğini savunan Musa Kâzım hem İbn Rüşd'ü haklı çıkarmak hem de bir ölçüde Gazâlî'yi mazur göstermek için başka bir fikir daha ileri sürer. Ona göre Gazâlî'nin Meşşâî ve Dehriyyûn felsefelerini bir birine karıştırmış olması onun felsefî bilgisinin yetersizliğinden değil, Yunan felsefesinin doğru ve sistematik bir biçimde İslâm dünyasına intikal etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da İslâm ulemâsının felsefeyi bir bütün olarak algılamalarına ve onu bir tek ekolden yani sadece Dehriyyûndan ibaret görmelerine yol açmıştır. Oysa felsefe mektepleri arasındaki görüş ayrılıkları İslâm âlimleri ile filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarından çok daha derindir. Bir Endülüslü olan İbni Rüşd geniş Yunanca ve Latince bilgisi sayesinde Yunan felsefesine doğru bir biçimde nüfuz edebilmiş ve bu ayırımı yapabilmiş Aristocu Müslüman bir filozoftur (Musa Kâzım 1336:139, 195). Dolayısıyla felsefesi de İslâm'a aykırı değildir.

Musa Kâzım bu düşünceyi ileri sürdükten sonra geriye İbni Rüşd'ün ve diğer Meşşâîlerin fikir kaynağı olan Aristo'nun da dinin dışında bir filozof olmadığını ispatlama meselelesi kalmıştır. Musa Kâzım bunu da Meşşâîlerin Yunanlı muallimlerini İslâm dini nazarında meşrulaştırmak için buldukları bir formülle, yani onları peygamberlerle mukayese ederek; hatta, bazılarını peygamberler seviyesine yükselterek çözmeye çalışır[1].

Ona göre bilim ve felsefe tarihi yeterince araştırıldığı taktirde insanlığın bu filozoflara minnet ve şükran duymaması mümkün değildir. Çünkü, insanlığın vahşet içerisinde olduğu ve Allah'ı tanımadıkları dönemlerde onları putlara tapmaktan vazgeçirerek Allah'a yöneltenler filozoflar olmuşlardır. Lokman gibi bazı filozofların peygamber veya velî olup olmadıkları ulemâ arasında hâlâ tartışılmaktadır. Aristo, Eflatun ve Pisagor gibi ilahiyyun mezhebinin önderleri de hikmetli tefekkürleriyle Allah'ı ilk düşünen ve bunu da talebelerine öğreten kişilerdir. Filistin'de İsrailoğulları Hz. Musa'nın apaçık mucizeleri karşısında hâlâ altın buzağıya tapınırken ve daha sonra gönderilen peygamberlerine işkenceler yapmakla meşgul iken, Akdeniz'in kuzeyindeki ülkelerde filozoflar İlahî tenzih ve teşbih dersini yaygınlaştırmakla uğraşmışlardır. Bu filozoflarda görülen İslâm inancına aykırı bazı düşüncelerin normal karşılanması gerektiğini de şu çarpıcı sözlerle ifade eder:

> "Bunca hıdemât-ı mühimmeye mukâbil mu`allimîn-i müşârün ileyhimden bin beş yüz, iki bin sene sonra gelen ve hikmet-i İslâmiyye sâyesinde gözleri ve beyinleri tenevvür eyleyen müdakkıkîn-i İslâmiyye bunlar hakkında bula bula üç dört hatâ bulabilmişler ise çok mudur? Hükemâ-yı müşârun ileyhim şu dershâne-i hikmet-i İslâmiyyeye yetişmek ni`metine nâ'il olsalar idi. Acabâ bu hatâlarında isrâr ederler mi idi ?" (Musa Kâzım 1336:195-196).

Verdiği Lokman Hekim örneğinde görüldüğü gibi Musa Kâzım'ın geleneksel ve vulgarize bir biçimde ifade ettiği bu görüşü İsmail Hakkı İzmirli 1942'de yazdığı bir makalesinde daha ilmî bir biçimde ifade edecektir. İzmirli Aristo'yu natüralist bir filozof olarak takdim eden Peyamî Safa'ya itiraz etmek amacıyla kaleme almış olduğu bu yazısında daha sağlam bilgilere dayanarak Sokrates çizgisini takip eden Platon ve Aristo gibi filozofların soyut ve tek bir

[1] Farabî'nin filozoflarla peygamberi mukayesesi için Bkz. Ülken (1993: 62).

Tanrı'ya inandıklarını ve onu ispatlamak için mantıklarını kullandıklarını ifade eder (Kara 1997: II, 185-186). Felsefe ile yakından ilgili bir diğer fikir adamı olan Şehbenderzâde ise bunun tam aksi bir görüşü savunarak Aristo'nun putperest bir filozof olduğunu ileri sürer (Kara 1997: I, 112).

C. Materyalist Düşünceye Yönelttiği Eleştiriler

Musa Kâzım'ın kaleme aldığı felsefe ve kelâmla ilgili metinlerin büyük bir kısmı materyalist veya pozitivist felsefeye karşı birer reddiye niteliğindedir. Burada sadece içeriği hakkında bilgi vereceğimiz metinlerin biri hariç, neredeyse tamamı klâsik kelâm anlayışını yansıtır. Meselâ ilmin mahiyetini sorguladığı "İlim Nedir?" başlıklı yazısında, insandaki bilme yetisi ile Allah'ın ilim sıfatı arasında bir ayırım yapmaya çalışırken daha ziyade Mutezile kelâmcıları ile Bakıllânî, Gazâlî, İbni Furek ve Fahreddin-i Razî gibi Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşlerinden iktibaslar yaparak (Musa Kâzım 1336:106-112) ve "İnsan Nedir?" başlığı altında insanın mahiyetini incelediği ve insanın Tanrı tarafından verilmiş akıl melekesi sebebiyle hayvandan farklı ve üstün olduğunu savunduğu bir makalesinde Yunan ve Meşşaî İslâm filozofları ile Eşâ'rî ve Mu'tezile kelâmcılarından aktardığı görüşlerle materyalist ve pozitivistlerin aynı konulardaki karşıt görüşlerine itiraz etmeye çalışır (Musa Kâzım 1314c; 1336:87-96).

Tabiatta bir dengesizlik ve eşitsizliğin mevcut olduğunu ileri sürerek âlemin bir "Vâcibü'l-Vücûd"un eseri olamayacağını savunan materyalist görüşe itiraz etmek maksadıyla kaleme aldığı "Hikmet-i Tevâfüt-i Hilkât" adlı makalesinde ise karşı tarafın iddialarını âyetlerden aldığı delillerle geçersiz kılmaya çalışmaktadır.(Musa Kâzım 1313e;1336: 65-67). Oysa, hatırlanacağı üzere kendisi de başta olmak üzere yeni ilm-i kelâmcıların klâsik kelâma yönelttikleri eleştirilerden biri de Allah'ın varlığının âyet ve hadislerle ispat edilemeyeceğidir. Uludağ (1982: 190-191)'ın da belirttiği üzere "İspat-ı Vâcib" konusunda Kur'ân ve Hadislerden alınan deliller kullanılamaz. Bu kelâm anlayışı daha ziyade Mu'tezile mezhebi ile mücadele eden Gazâlî öncesi Eş'ârî kelâmcılarının metodudur. Âyet ve hadislerin soyut öncüllerine

dayanan bu kelâm metodu Dehriyyûnun felsefesine karşı kullanılamayacağı gerekçesiyle Gazâli tarafından da eleştirilmiştir (Bkz. Gazâlî 1970: 23) .

Musa Kâzım'ın "klâsikler tartışması" münasebetiyle kaleme almış olduğu ve Allah tarafından övülmüş bütün fiillerle, kurallara uygun olarak vucuda getirilmiş olan bütün sanat eserlerinin mutlak güzelliğe sahip olduğunu savunduğu "Hüsn-i Mutlak ve Zevk-i Selîm" [1] başlıklı kelâmla ilgili makalesinde modern örneklerden yararlanarak bir ölçüde yeni ilm-i kelâm'a yaklaştığı görülmektedir. Musa Kâzım bu makalesinde insanlığa yararları reddedilemeyecek teknolojik vasıtalar olarak kabul ettiği çok katlı binalar gibi modern mimarî eserler ile vapur, tren ve telgraf gibi teknolojik vasıtaları mutlak güzelliğe sahip sanat eserleri arasında sayarak kelâmda yeni unsurlar kullanmıştır (Musa Kâzım 1313b;1336: 50).

II. Meşrûtiyet döneminde kaleme almış olduğu kelâmla ilgili makalelerinde klâsik kelâm anlayışından büyük ölçüde uzaklaştığı görülmektedir. 1908/1909 yıllarında **Sırât-ı Müstakîm'** de yayımlamış olduğu bir makale serisinde yeni ilm-i kelâm metodlarının örneğini vermektedir. Sadece "İsbât-ı Vâcib" konusunu ele aldığı bu makale serisi kelâm'ın bütün konularını içermediği ve İzmirli'nin **Yeni İlm-i Kelâm** adlı eseri kadar ayrıntılı olmadığı için onu tam tekmil bir yeni ilm-i kelâm çalışması olarak kabul etmek yerine bu konuda yazılmış olan bir deneme olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır. Materyalist felsefeye reddiye içeriği taşıyan bu makale serisinde Musa Kâzım kelâm ilminin önemli konularından birisi olan Allah'ın varlığının ispatı meselesini ele almaktadır.

Bu makaleyi yazmaktaki amacının yaratıcının künhünü belirlemek değil, eserden yola çıkarak müessirin varlığını ispat etmek olduğunu belirten Musa Kâzım "İspat-ı Vacib"in geleneksel metodları olan "Hudûs","İmkân","Gâye" "İhtirâ" ve "İbdâ" metodlarını kullanırken iddialarını aynı zamanda da bilimsel örneklerle

[1] Reinhart (2001:289) onun mutlak güzelliğin mevcudiyetini kabul etmediğini savunmaktadır. Oysa, "Zîrâ âsâr-ı sınâ'iyye içinde mensûb oldukları kânûna tamâmıyla muvâfık olarak yapılmış bir takım âlî binâlar, mükemmel vapurlar, metîn şimendöferler vardır ki bunların maslahat ve menfa'at veyâ tabî'ate mülâyim olmak, yâhud sıfat-ı kemâli hâ'iz bulunmak ma'nâsınca sâhib-i hüsn-i mutlak-ı hakîkî olduklarını kimse inkâr itmez" cümlesinde görüldüğü üzere Musa Kâzım mutlak hüsnün varlığını reddetmemektedir (Musa Kâzım 1313b;1336: 50).

temellendirmeye çalışmaktadır. Burada vereceğimiz örnekler de daha ziyade konunun bu yönleri ile ilgili olacaktır.

Allah'ın varlığını "Hudûs" metodu ile ispatlamaya "bütün âlem sûretiyle, eczâsıyla, mâddesiyle hâdisdir" küçük önermesi ve "her hâdisin bir muhdisi vardır" büyük önermesinden elde ettiği "Binâ'en aleyh âlemin de bir muhdisi vardır ki, o da hudûs ve imkândan münezzeh olan vâcibü'l-vücûd hazretleridir" mantıksal çıkarımıyla başlayan Musa Kâzım muhtemelen Büchner'in **Madde ve Kuvvet**'inden iktibas ettiği ve özetle; Bütün âlem cüzleri, fertleri, madde ve suretleriyle birlikte ezelîdir ve bunları hareket ettiren de yine ezelî olan kuvvettir. Madde "esîr" denilen son derece basit ve göz ile görülmeyen zerrelerden; kuvvet de bu zerrelerin sahip olduğu sürekli hareketlerden ibarettir. Bu zerreler kendilerinde bulunan itme ve çekme kuvvetleri yüzünden birbirleri ile çarpışmadan uzun süre uzayda dolaştılar. Sonradan bunlardan biri dengesini kaybederek yanındaki ile birleşti. Bu birleşme olayı zincirleme olarak devam etti. Sonuçta bütün zerreler birleşerek büyük bir buhar kütlesi haline geldi. Bu buhar kütlesi dönmenin hızıyla büyük bir ateş kütlesine dönüştü. Sonuçta bu kütle patladı. Bu patlama sırasında uzay eksi 142 derecede olduğu için bu ateş kütlesinden ayrılan parçalar soğuğun etkisiyle katılaşarak galaksileri ve gezegenleri meydana getirdi. Bu patlama sırasında oluşan yerkürede de sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve son olarak da insan ortaya çıktı. Dolayısıyla evrendeki bütün varlıkların illeti madde ve kuvvet illetleri ile son bulmaktadır. Bu yüzden gözle görülmeyen bir "Vacibü'l-Vücûd"un mevcudiyeti imkân dışıdır." Şeklinde evrenin oluşumunu "büyük patlama" olayı ile izah eden materyalist bir görüşe yer verdikten sonra buradaki iddialara cevap vermektedir.

Musa Kâzım çelişkili bulduğu bu iddialara karşı ileri sürdüğü itirazlarını büyük ölçüde hareketin müessiri olan kuvvetin aynı zamanda da hareketin kendisi olmayacağı gibi mantıksal çıkarımlara dayandırmakla birlikte bu itirazlarında bilimsel verileri de kullanmaktadır. Meselâ esirlerin birbirleriyle birleşmelerini engelleyen manyetik gücün tesadüfî olarak bozulamayacağını ve eksi 142 derecedeki bir soğuklukta maddenin önce bir gaz sonra da ateş kütlesine dönüşemeyeceğini belirtir. Ayrıca materyalistlerden madde ve kuvveti içerisine alan uzayın ortaya

çıkışını ve her şeyin ilk illeti olan maddenin nasıl olup da soğuktan etkilendiğini açıklamalarını ister (Musa Kâzım 1324p: 293-294; 1324r: 309-312; 1336: 115-125).

İsbât-ı vâcibi "imkân" metodu ile ele alırken İngiliz filozofu Herbert Spencer'in âlemin bir müessiri olduğu gibi Vâcibü'l-Vücûd'un da bir müessirinin olması gerektiği şeklindeki iddiasına mantıksal yollarla itiraz ederek Vâcibü'l-Vücûd'un anlamının zaten kendiliğinden var olan demek olduğunu, kendiliğinden var olan bir şeyin sebebini aramanın mantık dışı olduğunu ve Tanrı'nın değişim ve etkiden bağımsız bir mevcut olduğunu ileri sürer (Musa Kâzım 1324s: 324; 1336:127-128).

Gaye metodunu ele alırken kullandığı kendi dönemi için yeni unsurlar dikkat çekicidir. İleride Said Nursî'nin sıkça tekrar edeceği gibi (Mardin 1997: 321-341) her şeyin yaratılışının bir amacı, gayesi olduğunu izah ederken, akciğer yoluyla vücuda dağılan havanın kanı temizlemesi, atmosferdeki hareketlerle rüzgarın meydana gelmesi, rüzgarın bulutları harekete geçirerek yağmur ve karı meydana getirmesi, rüzgârların bitkilerdeki erkek organlardan dişi organlara döllenme maddesini taşıyarak bitkileri tozlaştırması, güneşin yeryüzüne yaydığı sıcaklığın suları buharlaştırması, buharlaşan bu suların atmosferdeki soğuk hava ile teması sonucunda kar ve yağmura dönüşmesi gibi modern biyoloji ve klimatoloji bilgilerinden örnekler verir (Musa Kâzım 1324ş: 340-341; 1336:129-130).

İhtirâ ve ibdâ metodlarını açıklarken de aynı yola başvurmaktadır: Vâcibü'l-Vücûd'un yaratma gücünü ispatlamak için de modern astronomi bilgilerinden yararlanır. Meselâ gezegenlerin herbirinin uzayda hareket halinde olduğunu, Güneş sisteminin saniyede sekiz kilometre hızla Herkül Burcu'na doğru ilerlemekte olduğunu, Bazı gezegenlerdeki gün ve yıl sürelerinin dünyanınkilerden farklılıklar gösterdiğini, meselâ Zühal yıldızının bir yılının dünya yılından yirmi dokuz kat; Uranüs'ünkünün yetmiş dört kat, Neptün'ününkünün de yüz yirmi dokuz kat daha uzun olduğunu, Güneşin sıcaklığının yeryüzünün yaklaşık on bin iki yüz kilometre kalınlığındaki kabuğunu bir günde eritmeye yeteceğini ve bu sıcaklığın ancak iki milyar üç yüz seksen bir milyonda bir cüzünün dünyaya ulaştığını, Dünyanın

güneşten uzaklığının yüz kırk dokuz milyon kilometre olduğunu örnek verir. Yine Allah'ın inorganik maddelerden organik maddeleri yaratma gücünden bahsederken de canlılardaki azot, karbon, oksijen ve hidrojen maddelerini zikr eder (Musa Kâzım 1324t:356-357; 1336: 131-132).

Şüphesiz, Musa Kâzım'ın yukarıda verdiği bilimsel örnekler makalesini yazdığı dönemde sıradan bir okul kitabından alınan bilgilerdir. Ancak, bizce önemli olan bu örneklerin belki de ilk defa kelâmla ilgili bir metinde yer almış olmasıdır.

D. Medeniyet Anlayışı

1. Medeniyetin Tanımı ve Ölçüsü

Medeniyetin tanımı ve kıstasları zamana, mekâna ve şahısların anlayışlarına göre farklılıklar göstermiştir. Bu kavrama Türkçeye ilk girdiği dönemden itibaren farklı anlamlar yüklenmiştir. Meselâ, 1828-1888 yılları arasında yayımlanmış olan Fransızca, İngilizce ve İtalyanca'dan Türkçe'ye sözlükler "civilization" kelimesine "tehzîb-i ahlâk", "edeb" "nezâhet-i ahlâk" ve "te'dîb-i ahlâk" gibi karşılıklar vererek kelimeye genellikle ahlâkî anlamlar yüklerken (Baykara 1992:20-23), Şinasî tarafından medeniyetin resûlü olarak yüceltilen Mustafa Reşid Paşa (1800-1857) da "sivilizasyon" kelimesine yukardaki anlamların yanısıra kendi bürokratik anlayışını da yansıtarak onu "icrâ-yı nizâmât" olarak tanımlamıştır (Kaynar 1985:69).

Türkçede "civilizasyon"'un karşılığı olarak "medeniyet" kelimesini ilk kez kullanmış olan (Baykara 1992: 31) Sadık Rıfat Paşa (1807-1856)'nın medeniyet anlayışı ise, Reşid Paşa'nın medeniyet anlayışından farklıdır ve Tanzimat Fermanı'nın hukuk devleti anlayışını yansıtır. Sadık Rıfat Paşa medeniyetin "Bu mâdde-i lâzımenin üss-i esâsı dahi her bir akvâm ve milletin can ve mâl ve ırz u i'tibârı hakkında emniyet-i kâmilesinin ihtihsâline, hukûk-ı lâzıme-i hürriyyetin kemâ-yenbağî icrâsına merbût.." (Türköne 1999: 283) olduğuna işaret ederek onun insan haklarının, tam olarak gerçekleşmesi demek olduğunu söyler.

Tanzimat'tan itibaren Osmanlı aydınlarının dilinden düşmeyecek olan bu kavramın mahiyetini ilk tartışanlardan birisi olan Namık Kemâl (1840-1888), medeniyetin sadece eski filozofların tanımı olan insanın toplum hâlinde yaşaması değil, teknoloji ile ekonomik zenginliğin sağlayacağı bir refah içerisinde ve hürriyetle yaşamak olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte medeniyetin ahlâkî taraflarına da eğilerek bir toplumda meydana gelebilecek ahlâkî kusurların tasfiyesini de medeniyetin göstergesi olan refahın sağlanması için zorunlu görmüştür (Ülken 1998:104-105).

Musa Kâzım da 1898 yılında kaleme almış olduğu medeniyetle ilgili makalelerinde Namık Kemâl'in görüşünü -tabiî olarak hürriyetle ilgili kısmı eksik olmak üzere- bir ölçüde tekrar etmiştir. Musa Kâzım'a göre de medeniyetin asıl göstergesi bir toplumun bütün fertlerinin refah ve mutluluk içerisinde yaşamasıdır. Ancak, Musa Kâzım Namık Kemâl'den farklı olarak daha ziyade bu refahı sağlayacak olan vasıta üzerinde düşünmüştür. Musa Kâzım'a göre bir toplumda refahı sağlayacak olan vasıta ferdî ve toplumsal ahlâktır. Ahlâk ise ancak din ile kaimdir. Dolayısıyla medeniyetin "üss-i esâsı" dindir.

Musa Kâzım medeniyete önce "bir şehirde, bir köyde, neresi olursa olsun bir mahalde toplu olarak yaşamak" şeklinde Namık Kemâl'in deyimiyle klâsik bir toplum tanımı getirir. Musa Kâzım'a göre toplumsal yaşam insanların yaratılışlarının tabiî bir neticesidir. Çünkü ihtiyaçları itibariyle hayvanlardan farklı olan insanlar hayatlarını idame ettirebilmek için yaratılışın ilk günlerinden beri bir arada bulunmak ve yardımlaşmak zorunda kalmışlardır. İnsanın "tab'en medenî" olmasının anlamı budur (Musa Kâzım 1314d; 1326c: 33-34; 1336: 5).

Musa Kâzım'ın bu toplum tanımı ve açıklamasıyla adını zikretmediği İbn Haldun'un "umrân" tanımından fazlasıyla etkilenmiş olduğu kesindir[1]. Onun bu

[1] Musa Kâzım'ın doğrudan bu tanımlamanın asıl kaynağı olan Platon (2000:56-57) ile onu tekrarlayan Farabî(1990:69)'den etkilenmiş olabileceği ileri sürülebilirse de yapmış olduğu toplum tanımı İbn Haldûn (1986:I,100)'la büyük benzerlik göstermektedir. Bu tanımlamayı Cevdet Paşa (Meriç 2002: 33)'dan da iktibas etmiş olması da mümkündür.

toplum açıklamasını aynı zamanda insanı başlangıçta hemcinslerine ihtiyaç duymayan ve yalnız başına yaşayan bir varlık olarak tanımlayan Aydınlanma filozofu Rousseau'nun "doğal hukuk" kuramının dayanağı olan "doğa durumuna" (Gökberk 1999: 340-341) bir itiraz olarak da yorumlamak mümkündür.

Ancak Musa Kâzım'ın kastettiği medeniyet toplumsal yaşam değildir. Ona göre asıl medeniyet tarihte pek az topluma nasip olan "medeniyyet-i kâmile" veya "medeniyyet-i sahîha"dır. Medeniyyet-i kâmile bir toplumun sadece bilimsel, teknolojik, sanatsal ve ticarî alanlarda ilerlemesi değil, aynı zamanda o toplumun bütün fertlerinin refah ve mutlulukla yaşamasıdır. Musa Kâzım maddî ilerlemenin medeniyetin unsurlarından olduğunu kabul etmekle birlikte bunun tek başına insanların mutluluk ve refahını sağlayamadığını düşünmektedir. Ona göre bunun en açık delili sanayi toplumlarında çok küçük bir müreffeh gruba karşılık insanların büyük çoğunluğunun geçim sıkıntısı altında eziliyor olmasıdır. Bu düşüncesiyle Batı'daki kapitalist sisteme karşı ortaya çıkan sosyalist söylemlerden haberdar olduğu anlaşılan Musa Kâzım, medeniyet tanımını şu şekilde toparlar: "Bu hâlde medeniyet-i sahîha insanlara her türlü esbâb-ı sa'âdet ve refâhiyyeti bahş eden bir medeniyettir ki, o da her işte istikâmet, her hususta adâlet, benî nev'ine mu'âvenet, bütün me'âyib-i akliyyeden mücânebet ile hâsıldır" (Musa Kâzım 1314d; 1336: 5).

Medeniyete bu sözlerle ahlâkî tanımlama getiren Musa Kâzım'a göre bir medeniyetin devamını sağlayacak ahlakî unsurların açılımları "hayâ" ,"emânet" ve "doğruluk" tur. Toplumsal ilişkilerde sevgi bağlarını kuvvetlendiren hayâ duygusunu aynı zamanda gayret ve hamiyetle eşdeğerde görerek bu duygunun insanları ilim ve maarife teşvik edeceğini, başkalarının güvenini kazanmak şeklinde tarif ettiği "emanet" hasletinin toplumdaki fertler arasında güveni artıracağı için toplumsal yardımlaşmayı güçlendireceğini, "sıdk" hasletinin ise yine toplumsal ilişkilerde insanlar arasındaki güveni artıracağını ileri sürmektedir (Musa Kâzım 1314b; 1336: 84-87)[1].

[1] Bu medeniyet tanımı ve açıklamaları ile Musa Kâzım aynı yüzyıl içerisinde ana teması medeniyet olan eserinde "bütün ahlâki sistemlerî oluşturan büyük dogmaları" başkalarına iyilik yapmak, onların yararı için fedakarlıkta bulunmak, komşusunu kendisi gibi sevmek, arzularını sınırlamak ve ana

Ancak yaratılışı gereği bir takım bencil duygulara sahip ve menfaatperest olan insanda medeniyetin esaslarını teşkil edecek olan bu hasletler nasıl ortaya çıkacaktır? Yani, insanlar arasındaki menfaat çatışmalarını önleyecek olan güç nedir? (Musa Kâzım 1314d;1336: 5) Pozitivizmin hayvansal içgüdüleri gereği bencil ve hemcinsleri ile çatışma hâlindeki insanını (Ülken 1998:154) benimsemiş gibi görünen Musa Kâzım gerçek medeniyetin esasları olarak takdim ettiği doğruluk, yardımlaşma ve adalet gibi ahlâkî hasletlerin ortaya çıkmasını engelleyecek olan toplumsal çatışmanın ancak doğrudan vicdanlara hükmeden ibadetlerle takviye edilmiş dinî inaçlarla önlenebileceğini savunur (Musa Kâzım 1314d;1324k;1336:5; 1311a: 1336: 43-44).

Mustafa Sabri (1994: 28)'nin tabiriyle "dini bir ahlâk zabıtası" olarak gören Musa Kâzım bilim ve eğitim, hümanizm, nefsî müdafaa, şeref-i nefs ve hükûmet gibi müessese ve kavramları gerçek bir medeniyetin teşekkülü ve korunması için yeterli unsurlar olarak kabul etmez.

Ahmed Şuayb Comte'den iktibas ettiği pozitivist bir görüşle toplumsal menfaat çatışmalarının ancak toplumda bilim ve eğitimin yaygınlaştırılması ile önlenebileceğini ileri sürmüştür (Ülken 1998: 154). Musa Kâzım'a göre ise, bu hem pratik hem de teorik olarak imkân dışıdır. İlim tahsili uzun zaman alan ve maddî açıdan fedâkârlık isteyen bir iş olduğu için bir toplumun bütün fertlerinin ilim tahsil etmesi hem pratik, hem de insanların tümü aynı derecede zekâ düzeyine sahip olmadıkları için teorik olarak da imkânsızdır. Dolayısıyla toplumun büyük bir kesimi yine kendini "behîmiyyet" ten kurtaramayacaktır. Ayrıca,

> "O kavmin kâffe-i efrâdı hükemâdan olsa bile madem ki onlar ulûhiyyet ve nübüvveti, maneviyyât ve umûr-ı âhireti münkirlerdir, madem ki hevesât-ı nefsâniyye ve şehevât-ı hayvâniyyeleri de mukteziyyât-ı akliyyelerine bilâ-şek gâlibdir; fırsat elverdiği yerde menâfi`-i zâtiyyeleri uğrunda kendilerini irtikâb-ı denâ'etten hangi şey men edecektir?"

---

babaya saygı göstermek şeklinde özetleyen ünlü Protestan tarihçi Thomas Buckle (1821-1862) ile aynı noktada buluşmaktadır (Lipson 2000: 158).

Musa Kâzım bu sorusunu farazî bir dinsiz toplum örneğiyle cevaplamaya çalışır. Her türlü dinî ve ahlâkî kaygıdan uzak böyle bir toplumun fertleri kendi menfaat ve arzularının gerçekleşmesi için sürekli olarak birbirleriyle mücadele etmekten bilim, sanat, ziraat, ticaret ve zanaatı geliştirmeye fırsat bulamayacaklar, dolayısıyla da medeniyetin asıl göstergesi olan refah ve mutluluğa ulaşamayacaklardır (Musa Kâzım 1314d; 1336:5-7). Musa Kâzım Avrupa medeniyetinin maddî gelişiminde din ve ahlâkın rolü olmadığı görüşüne de itiraz eder. Ona göre halkın kardeşlik ve sevgi bağlarını ortaya çıkaran o semâvî bağ (Hıristiyanlık) olmasaydı, Avrupalıların medeniyette ilerlemeleri bir tarafa, geçmiş kavimler gibi çoktan helâk olup gitmesi gerekirdi.[1]

Yine Musa Kâzım'a göre hümanizm[2] de dinden bağımsız değildir. Çünkü bu düşünce; doğruluğu, ciddiyeti, merhameti, şefkati iyilikseverliği, her konuda adaleti yani yüksek ahlâk ve fazileti gerektirir. Bunlar ise dinin ve itikadın ayrıntılarındandır. Dolayısıyla dinsiz bir insanın aynı zamanda hümanist olması imkân dışıdır. Musa Kâzım kendi tabiriyle, en yakın akrabalarına bile şefkat göstermeyen dinsiz hümanist filozofların diğer insanlara karşı fedâkarlık ve şefkât gösterebileceklerinden şüphe duyar (Musa Kâzım 1314d; 1336:6- 7).

Herkesin kendi haklarını silahla koruması ve kendini savunması olarak tarif ettiği "Nefsî müdafaa"yı insanlar arasında sürekli bir savaşa yol açacağı ve insan ırkının yeryüzünden silinmesine sebep olacağı için sahibini kötü davranışlar yapmaktan ve çirkin hareketler işlemekten men eden insanî bir sıfat olarak tanımladığı "şeref-i nefs"i zamana, mekâna ve toplumların adet ve ananelerine göre farklılık gösteren göreceli bir kavram olduğu için medeniyetin ölçüleri olarak kabul

---

[1] "Avrupa ahâlîsi, dîn ve ahlâka o kadar ehemmiyet vermedikleri hâlde bugünkü terakkiyât-ı maddiyeleri bütün cihânı dûçâr-ı hayret ediyor. Eğer medeniyyetin gerek bekâsında gerek te'âlîsinde dîn ve ahlâkın medhâli olsa idi anlarda bu terakkiyât görülemez idi." tarzında bir i'tirâz der-miyân edilir ise bu i'tirâza şu vech ile cevâb verilir: Avrupa'nın şu terakkiyâta nâ'il olması yalnız ulûm ve fünûn sâyesinde değildir. Dîn ve ahlâkın da anda dahl-i küllîsi vardır. Zîrâ eğer efrâd-ı ahâlînin birbirine uhuvvet-i ciddiyye ve muhabbet-i kaviyyelerini mûcib olan o râbıta-i semâviyye anlarda olmasa idi, şu gördüğümüz terakkiyâta nâ'il olmaları şöyle dursun, kurûn-ı mâziyye akvâmı gibi anların da herc ü merc olacakları muhakkak idi (Musa Kâzım 1313g; 1336:72-73).

[2] Musa Kâzım "humanisme"in karşılığı olarak "İnsaniyyet" kelimesini kullanmaktadır. **Kâmûs-ı Fransevî** (1905)' de bu kelimeye aynı karşılığı vermektedir.

etmez. Yağmacılık, gasp ve insanları köleleştirmenin bedevîler arasında birer şeref vesilesi sayıldığı hâlde, yerleşikler arasında tam bir vahşet örneği olarak kabul edildiğini söyleyerek "şeref-i nefs"in göreceli bir kavram olduğunu yine İbn Haldûn (1986:I,314-315)'dan esinlendiği şüphe götürmeyen göçebelik-yerleşiklik çelişkisine dayalı bir örnekle açıklamaya çalışır. (Musa Kâzım 1314e; 1336:9-11).

Hükûmeti de tek başına medeniyetin ölçüsü olarak kabul etmeyen Musa Kâzım, Thomas Hobbes (1588-1679)'un "Leviathan"ına da itiraz eder. Ona göre hükümet ülke savunması, adaletin uygulanması ve zayıfların güçlülere karşı korunması açısından zorunlu bir müessese olmakla birlikte sadece açık olarak işlenen zulüm ve kötülükleri önleyebileceği ve gizli kötülüklerin önüne geçemeyeceği için doğrudan medeniyetin ölçüsü olamaz (Musa Kâzım 1314e; 1336:12-13).

O hâlde insanın tabiatından kaynaklanan bilinç altındaki kötülüğü bastıracak olan yegâne vasıta kalplerde saklı olanları bilen, kudreti yüce, kuvveti geniş bir yaratıcı ile iyiliğin ödüllendirileceği ve kötülüğün cezalandırılacağı ebedî bir ahiret hayatının mevcudiyetine yani diyânet ve vahye inanmaktır. Bu inanca sahip olmanın insanın başkalarının haklarına tecavüz ve merhametsizlik gibi insanî kusurlarını önleyeceğini, dolayısıyla da medeniyetin asıl anlamı olan toplumsal refah, huzur ve mutluluğu ortaya çıkaracağını savunan Musa Kâzım meşrû bir hükümeti ahlâkî ve dinî temeller üzerinde yükselmiş olan bir medeniyetin devamını sağlayacak vazgeçilmez bir koruyucu olarak görmüştür.[1] Meşrû hükümetin vasıfını da "sultan yeryüzünde ilâhî bir gölgedir, her mazlûm ona ilticâ eyler" hadisini naklederek tek bir cümleyle ifade etmek "zorunda" kalır. İleride görüleceği üzere idealindeki meşrû hükümetin vasıflarını ancak 24 Temmuz 1908'den sonra kâğıda dökebilme imkânına kavuşabilecektir.

[1] Şu kadar ki bâlâda beyan olunan esbâba mebnî bir kavmin, bir milletin yaşayabilmesi her hâlde bir hükûmetin tesîsine ve imâmet-i âmmenin mevcudiyyetine vâ-beste olduğu gibi o kavmi, o milleti adalet ve hakkaniyyet taraftarı ederek sa'âdet-i mâddiyye ve maneviyyelerine bâ'is olan din ve itikadın bekâ ve himâyesi de bir hükûmetin tesîsine mütevakkıftır. Binaenaleyh medâr-ı medeniyyet-i sahîha din ve itikat ise, de onu himâye ve ibkâ eden dahi bir hükûmet-i meşrû'a ile olduğundan "medeniyyet-i sahîha"nın din ve itikat ile husûle geleceği, bunun da ancak bir hükûmet-i meşrû'a ile bekâ-pezîr olacağı şübhesizdir (Musa Kâzım 1314e; 1336:12).

2. Bir Din Sosyolojisi Denemesi

Yukarıda görüldüğü üzere Musa Kâzım "medeniyyet-i sahîha"nın ölçüsü olarak takdim ettiği "diyânet-i hakk"a üç semâvî dinin ortak noktaları olan "Tanrı", "Ahiret" ve "Vahiy" çerçevesinin dışına taşmayan bir tanımlama getirerek, temelde pozitivist medeniyet anlayışına karşı dinin medeniyetten bağımsız gelişemeyeceğini savunmuştur. O bu tarifi aynı zamanda diğer semavî dinlere mensup toplumların geçmişte yarattığı büyük medeniyetlerin ve hâlihazırdaki ileri Avrupa medeniyetinin mevcudiyetini izah edebilmek kaygısıyla yapmaktadır. Avrupa medeniyetinin maddî gelişiminde din ve ahlâkın rolü olmadığı görüşünü reddederken semâvî bağ olarak nitelendirdiği Hıristiyanlığı Batı medeniyetinin yükselişindeki esas etken olarak öne sürmüştür.

Yukarıda ele almaya çalıştığımız makalesinin devamı olarak yayımladığı ikinci bir makalesinde kastettiği hak dinin İslâmiyet olduğunu belirtir. Ancak, bu İslâmiyet ilk vahiyle birlikte ortaya çıkan, Musevîlik ve Hıristiyanlığı da içine alan ve tarihsel süreç içerisinde basitten mükemmele doğru evrim geçiren bir dindir. Musa Kâzım'ın İslâmiyetin orijinalliğini ispatlamak için ileri sürdüğü bu ilginç dinsel evrim kuramını incelemeye çalışmadan önce, yapmış olduğu din tarifine ve ilk vahiy hakkındaki yorumlarına bakalım:

Dini "insanları kendi ihtiyâr ve iradeleriyle umûr-ı hayriyye ve ef'âl-i haseneye sevk eden bir vaz'-ı İlâhî ve bir kânûn-ı Sübhânî" şeklinde tarif eden Musa Kâzım, onu Allah'ın merhametinin, yani Rahman sıfatının bir tezahürü ve Allah'ın insanları himaye için yine insanların içerisinden seçtiği peygamberleri vasıtasıyla ilâhî hükümlerini tebliğ etmiş olduğunu kabul ederek mensubu bulunduğu Maturidî mezhebinin[1] din tarifi ve nübüvvet anlayışına bağlı kalır (Musa Kâzım 1314g; 1336: 13).

---

[1] Eş'âriye peygamber gönderilme meselesinde insanların faydasının gözetilmediğini, Mu'tezile de Tanrı'nın insanların menfaat ve çıkarları için peygamber göndermesinin kendisinin üzerine vacib olduğunu ileri sürmüştür. Maturidiye ise bu iki görüş arasında orta yolu bularak Allah'ın zorunlu olduğu için değil lütuf ve hikmeti icabı peygamberler göndermiş olduğu akidesini kabul etmiştir Bkz. Taftazânî (1980:293-294).

Ancak ilk vahiy ve Âdem'in peygamberliği meselesini izah ederken tamamen Mu'tezile'nin rasyonalizmine kayan Musa Kâzım, Mu'tezile tefsircilerinden Ebu Müslim-i Horasânî (İsfehânî) ve Kadı Abdülcebbâr'ın "İnsanlar tek bir ümmet idi. Daha sonra ihtilâfa düşmeleri üzerine kendilerine peygamberler gönderildi" (Bakara 2/213)" ayetinin tefsirlerini referans vererek başlangıçta insanlarda henüz bencil duygular teşekkül etmediği ve toplumsal çatışma içerisinde olmadıkları için onlara hemen bir din tebliğ olunmadığını ileri sürer. Ona göre, başlangıçta insanlar aklî olarak Allah'ı idrak ettikleri ve ahlâkî bir toplumsal sistem yarattıkları için vahiy gönderilmeye gerek duyulmamıştır. Ancak, bir süre sonra insanlarda hayvanî duygular, insanî duyguları bastırmış ve aralarında kin, nefret ve düşmanlık baş göstermeye başlamıştır. Bunun üzerine Allah bozulan ahlâkı eski hâline getirmek için Âdem'i kendi çocuklarının üzerine peygamber olarak göndermiş ve Hz. Muhammed'e kadar da peygamber göndermeye devam etmiştir (Musa Kâzım 1314g; 1336: 14-16).

Musa Kâzım'ın aklı vahyin önüne alan bu görüşünü daha ayrıntılı ve biraz da farklı bir biçimde Muhammed Abdûh (1849-1905)'da da görüyoruz. Vahiy öncesi dönemi üç safhaya ayıran Abdûh'a göre ilk toplumsal hayat dürüstlük, adâlet ve yardımlaşma esasları üzerine kurulmuştur. Bu dönemde insanlar fitratları gereği saf ve selîm bir haldedirler. İkinci safhada insanlar birbirlerinin haklarına riayet etmedikleri için tam bir anarşi yaşanmıştır. Üçüncü safhada anarşi ve karışıklığa yol açacak nefsanî arzuların fiiliyata dökülmemesi için sınırlar konulmuştur (İşcan 1998: 290). Mu'tezile tefsirlerinin genelde Sünnî mezhep imamlarının itirazları ile karşılaştığını (Cerrahoğlu 1988: 324) ve Musa Kâzım ve Abdûh tarafından benimsenen bu yorumlarının aklı "enbiyâdan evvel bir resûl-i ilâhî" olarak kabul ettikleri gerekçesiyle Yazır (II, 748-749) tarafından reddedildiğini belirtmek gerekir.

İlk vahiy meselesinde açıkça Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemekle bir bakıma kronolojik olarak aklı vahyin önüne aldığı görülen Musa Kâzım, peygamberlerin tebliğ ettikleri dinlerin hükümlerinin değişimini de toplumsal ve siyasî şartların değişimine bağlayarak yine rasyonalist bir yorum getirmektedir. Din, inançla ilgili olan aslî; amelle ilgili olan fer'î hükümlerden meydana gelmektedir.

Tanrı, vahiy ve ahirete inanmak şeklinde özetlenebilcek aslî hükümler bütün peygamberler tarafından tebliğ edilen, zamana ve mekâna göre değişmeyen hükümlerdir. Buna karşılık fer'î hükümler zamana, mekâna, toplumların gelişmişlik düzeyine, insan aklının kavrama kapasitesine göre tarih boyunca basitten mükemmele doğru evrim geçirmiştir. Bu değişim insan aklının gelişimini tamamiyle tamamladığı bir dönemde Kur'an'ın fer'î hükümleriyle son bulmuştur.[1]

Musa Kâzım'ın dinin toplumsal ve zihinsel gelişmeyle paralel bir şekilde tekâmül halinde olduğu düşüncesi, pozitivist akımın önemli temsilcilerinden Spencer (1820-1903)'ın evrimci din kuramıyla şaşırtıcı bir benzerlik göstermektedir. Spencer, Darwin'in biyolojik evrim teorisini sosyolojiye uyarlayarak dinin toplumsal gelişmeye paralel olarak tekâmül ettiğini ileri sürmüş; tarihsel ve etnolojik verilerden hareketle doğrusal bir çizgi üzerinde basitten mürekkebe doğru gelişme gösteren dinsel bir evrimin mevcudiyetinden bahsetmiştir. Bu teorisini "bir toplum ne kadar basitse dini de o kadar basittir" şeklinde özetlemek mümkündür (Günay 2002: 124).

İslâmiyetin orijinalliğini ispatlamak için açıkça pozitivizmin bu dinsel evrim şablonundan yararlanan Musa Kâzım'ın savunduğu teorinin benzerini İslâmiyeti dinî tekâmülün son aşaması olarak kabul eden Muhammed Abdûh'da da görüyoruz. Dinleri üç safhaya ayıran Abdûh'a göre ilk dinler oldukça katı kurallar koymuş ve peygamberlerin çarpıcı mucizeleriyle dikkati çekmiştir. Bu ilkel safha aşıldıktan sonra kalbe hitab eden, inananlarından asetik bir hayat yaşamalarını isteyen ikinci bir din gelmişse de kısa bir süre sonra bu din insanlar tarafından dejenere edilmiştir. Son olarak aklı ruhla birleştiren ve insanlığı aklî olgunluğa ulaştıran İslâmiyet gelmiştir (İşcan 1998: 163-164).

Musa Kâzım dinsel tekâmül nazariyesini Abduh kadar derinleştirmemekle birlikte ondan farklı olarak insan zihninin gelişimini tamamlamasından sonra

[1] Yani ahkâm-ı fer'iyye ibtidâ pek sade bir suretten başlamış ve ba'dehu insanlar tekemmül ettikçe ahkâm-ı mezkûre dahi o nispette te'âlî etmiş; bu sebeple başka suretlere ifrâğ oluna oluna nihayet akl u fikr-i beşerin ez-her-cihet devr-i tekemmülüne musâdif olan Kur'ân-ı hikmet-beyânın ahkâm-ı celîle-i fer'iyyesinde karar kılmıştır (Musa Kâzım 1314g; 1336:16-17).

Kur'an'ın gönderildiğini belirterek dinin aklî olgunluğa bağımlı olarak geliştirildiğini ileri sürmüştür[1]. Bu konuda, adeta dinin aklı geriden takip ettiğini ileri süren Musa Kâzım'ın İslâmiyet'in insanlığı aklî olgunluğa ulaştırdığını ileri süren Abduh'dan daha rasyonalist bir tutum takındığı görülmektedir.

Musa Kâzım 1898 yılında ileri sürmüş olduğu bu teoriyi, doğrudan Muhammed Abduh'un 1892 yılında basılmış olan **Risâletü't-Tevhid**'inden iktibas etmiş olabileceği gibi, zaman zaman makalelerinde ismini zikrettiği Spencer'in söz konusu teorisinden ilham alarak doğrudan kendisinin de geliştirmiş olması mümkündür. Her hâlükârda gerek Abduh, gerekse Musa Kâzım'ın savundukları bu ortak düşüncenin ilham kaynağının pozitivizmin toplumsal evrim kuramı olduğu açıktır.

Musa Kâzım'a göre şu durumda Musevîlik ve Hıristiyanlık dinsel evrim sürecinin safhalarıdır. Bu yüzden modern çağın şartlarıyla karşılaştırıldığında basit ve sade gibi görünen **Tevrat**'ın bazı hükümlerini İlâhî olarak vasıflandırmaktan çekinilmemeli ve onlar küçümsenmemelidir[2]. Çünkü bu hükümler üç bin yıl önceki, yani insanlığın çocukluk devresindeki İbrânî toplumunun geleneklerine, gelişmişlik düzeyine ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlenmiştir. Çünkü ibadetler ve inançlar toplumların geleneklerine uyum gösterdikleri ölçüde benimsenir (Musa Kâzım 1314g; 1336:17)[3].

Tevrat'ın bu gün basit gibi görünen hükümlerinin o dönemde İsrailoğulları'nın ilerlemelerine ve bir medeniyet teşkil etmelerine fazlasıyla yeterli olduğunu ileri süren Musa Kâzım buna örnek olarak Hz. Süleyman dönemindeki

---

[1] "İnsanlar tekemmül ettikçe ahkâm-ı mezkûre dahi o nispette ta'âlî etmiş, bu sebeple başka suretlere ifrâğ oluna oluna nihayet akl u fikr-i beşerin ez-her-cihet devr-i tekemmülüne musâdif olan Kur'ân-ı hikmet-beyânın ahkâm-ı celîle-i fer'iyesinde karar kılmıştır" (Musa Kâzım 1314g; 1336: 17).

[2] Bununla birlikte Musa Kâzım, **Tevrat**'taki kıssalarda peygamberlere isnad edilen bazı çirkin hâllerin peygamberlik sıfatlarıyla bağdaşmadığını ve bunların kendi günahlarını meşrulaştırmak isteyenler tarafından kitaba eklendiğini düşünmektedir (Musa Kâzım 1314g; 1336: 19-21).

[3] Musa Kâzım'ın bu düşüncesi, Tatar reformist Musa Carullah (Bigiyef 1996:255-259)' ın bir milletin dinin o milletin tabiatını gösterdiğini ileri süren düşüncesi ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca bu Kazanlı âlim, Musa Kâzım'dan bir adım daha ileri giderek açıkça Hıristiyan ve Musevîlerin küfürle suçlanamayacağını da savunmuştur.

Yahudî Devleti'ni verir. İki yüzyıl boyunca firavunların zulmü altında mahvolan İsrailoğulları Hz. Musa tarafından kurtarıldıktan kısa bir süre sonra Suriye ve Filistin'i ele geçirmişler ve **Tevrat**'ın hükümlerine itaat ettikleri için de "medeniyet" adı verilmeye gerçekten lâyık yeni bir medeniyet kurmuşlardır. Hz. Süleyman döneminde bu medeniyet öylesine gelişmiştir ki, Yemen (Sabâ) ve Mısır gibi devletler Yahudî Devleti'nin siyasî nüfuzu altına girmiştir. Ancak Hz. Süleyman'ın vefatından sonra Musevîler millî ahlâklarını ve dinlerini muhafaza edemediklerinden anlaşmazlığa düşerek Yahudî ve İsrâil devletleri olmak üzere ikiye ayrılmışlar ve daha sonra da bağımsızlıklarını yitirerek esaret altına girmişlerdir (Musa Kâzım 1314g; 1336: 21-23).

Amacına ulaşmaya çalışırken aynı zamanda medeniyetlerin yükseliş ve çöküşünün toplumların dinlerine bağlılık derecesiyle doğru orantılı olduğu tezini antik İbranî toplumu örneğiyle desteklemeye çalışan Musa Kâzım, Hıristiyanlığın doğuşunu da toplumsal ve siyâsî sebeplerle izah etmektedir.

Yahudî Devleti'nin parçalanmasından sonra sırasıyla İran, Yunan ve Roma hakimiyeti altına giren İsrailoğulları sürekli olarak bir kurtarıcı beklemişlerdir. Nihayet, Tanrı Hz. İsa'yı kendilerine kurtarıcı olarak göndermiştir. Hz. İsa'ya gönderilen İncil Yahudilerin o gün içerisinde bulundukları siyasî duruma uygun hükümler içermektedir. Ancak, Yahudiler bu hükümlerin değerini bilemedikleri için Hıristiyanlığın yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Hâlbuki Yahudiler Roma devletinin esareti altında bulunduklarından **İncil**, **Tevrat**'ın cihat gibi kendilerini ağır yükümlülükler altına sokan bir çok hükmünü neshederek onlara yumuşaklık, tevazu, alçak gönüllülük ve kardeşlik gibi yüksek ahlâkî hükümleri emretmiş ve kendilerini tevazu yoluyla kurtarmalarının yollarını göstermiştir[1].

---

[1] Evet, İncîl-i şerîfin ahkâmı Yahudilerin o zamanki ahvâline, etvârına pek muvâfik idi. Çünkü o zamanlar Yahudiler Roma devletinin taht-ı esâret ve tabiiyyetinde bulundukları cihetle onların bu esâretten, bu mahkûmiyetten halâs olmaları için devlet-i müşârün ileyhâya karşı harb ve cidâl gibi tekâlîf-i şâkka ile mükellef olmalarına bedel hilm, tevazu, mahviyyet, uhuvvet gibi ahlâk-ı melekâne ile mütehallik olmaları ve bu vech ile akd-i uhuvvet ederek, benî nev'ine karşı dâimâ hilm ve tevazu göstererek nüfûz-ı ma'neviyyelerini tevsî' ve tezyîd etmeleri icâb ediyor ve **İncîl-i Şerîf** ise onlara bu tarîk-i necâtı tamâmen gösteriyor idi. Zira **İncîl-i Şerîf Tevrat**'ın harb ve darb ve sâire gibi şeylere dâir bir takım ahkâmını nesh edip onların yerine zikrolunan hilm, tevâzu, uhuvvet, mahviyyet gibi bir

Musa Kâzım bu noktadan itibaren "nesh" meselesini de dayanak yaparak İslâmiyet'in ortaya çıkış gerekçelerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre aklen ve naklen caiz olan nesh toplumsal ve tarihî tekâmülün bir sonucudur. Çünkü Tanrı kullarının maslahatlarına riayet ederek zamanların, mekânların, mizaçların ve kabiliyetlerin farklılaşmasıyla bazı hükümleri neshetmiştir. Bunun en açık göstergesi **Tevrat**'ın birbirini nakzeden ayetleridir. Meselâ Hz. İbrahim'in şeriatinde yakın akrabalar arasında nikâh meşrû iken (**Kitâb-ı Mukaddes**, Tekvîn, 21), Hz. Musa'nın şeriatinde bu uygulama ölüm cezasıyla yasaklanmış; Nuh'un şeriatinde bütün hayvanların etleri helâl kılındığı hâlde (**Kitâb-ı Mukaddes**, Tekvîn, 9) Hz. Musa tarafından domuz etini yasaklanmıştır. **İncil** ise **Tevrat**'ın putlar için kesilmiş kurban, kan ve zinanın haramlığı dışındaki bütün amelî hükümlerini nesh etmiştir (Musa Kâzım 1314g; 1336: 24-26).

İslâmiyet'in gerçek din olduğunu ispatlamaya çalışırken mümkün olduğu kadar tahrif meselesine girmekten kaçındığı gözlenen[1] Musa Kâzım **Tevrat**'ın amelî hükümlerinin **İncil** tarafından neshedilmiş olmasını Hıristiyanlığın geçici bir din oluşunun göstergesi olarak kabul eder. Ona göre İbrani toplumunun o günkü durumuna uygun olan Hıristiyanlık oldukça güzel hükümler içermekle birlikte geçici bir din olduğu açıktır. Çünkü **İncil**, **Tevrat**'ın bir toplumsal düzen ve siyasî sistemi yürütmek bakımından yeterli olan bütün hükümlerini neshetmiştir. Ahkâmsız bir

---

takım ahlâk-ı âliyyeyi emretmiş ve bu sûretle Benî İsrâîl'in eyâdî-i ecânibden halâs olmak çaresini göstermiş idi (Musa Kâzım 1314g; 1336: 23-24).

[1] Muhtemelen diğer din mensuplarıyla bir polemiğe girmek istemeyen Musa Kâzım (1314g; 1336: 27-28), sadece **Kitâb-ı Mukaddes**'te Hz. Muhammed'in tebşîrâtını içeren ayetlerin tahrifinde başarısız olunduğuna değinmekle yetinir. Hatta Havarilerin İncillerindeki teslisle ilgili ayetlerin müteşabih olduklarını ve sonradan gelenlerin teslis doktrinini bu müteşabih ayetlere dayanarak ortaya attıklarını ileri sürerek mevcut İncilleri bile belli ölçüde korumaya çalıştığı görülmektedir. Aslında Musa Kâzım'ın bu tavrının Osmanlı ulemâsının genelinde bulunduğunu ve ulemânın Musevî ve Hıristiyanlarla dinî polemiklere girme konusunda isteksiz davrandıklarını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Diğer semâvî dinlere karşı Araplar tarafından yazılmış olan çok sayıda reddiyeye karşılık, Türkçe reddiyelerin sayısındaki azlık dikkat çekici bir husustur. Bu Türkçe reddiyelerin neredeyse tamamı Osmanlı topraklarında misyoner faaliyetlerinin başladığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış olup çoğu da mühtedîlere veya ulemâ kökenli olmayanlara aittir Bkz. Aydın (1998: 36-92). Ulemanın bu meselenin üzerinde durmamış olmasında ilgisizlik ve diğer dinleri yeterince tanımama kadar, İmparatorluğun çok uluslu ve çok dinli yapısından kaynaklanan dinsel toleransın da etkisi olmalıdır. Musa Kâzım (1324v; 1325a;1325b)'ın bir Hıristiyan aliminin **Kur'an**'ın muharrefliği hakkındaki risalesine karşı yazılmış olduğu "Redd-i Ebâtıl" başlıklı makalesinin ise farklı bir içerik taşıdığının üzerinde, bu çalışmanın "Kaynaklar ve Araştırmalar" kısmında durulmuştur.

medeniyetin yükselmesi ise mümkün değildir. Bu ise ona göre Allah'ın Hz. İsa'dan sonra yeni bir peygamber ve **İncil**'den sonra yeni bir kitap göndereceğinin açık işaretlerinden birisidir. Nihayet, Hz. İsa'nın doğumundan altı asır sonra Hz. Muhammed peygamber olarak gönderilmiş ve insanları hak dine davet etmiştir. İslâmiyet'in hak din olduğunun göstergelerinden biri **Kur'ân**'ın hükümlerinin bir çok toplumun ahlâkî ve sosyal yapılarına uygun oluşudur. Bu yüzden de insanların her türlü refah ve mutluluklarını sağlamaya fazlasıyla yeterli olan bu kitap doğru olarak anlatıldığında hiçbir kavim tarafından reddedilmemiştir (Musa Kâzım 1314g; 1336: 27-28).

İslâmiyet'in evrensel hükümler içermesi sebebiyle yaygın olarak kabul gördüğünü belirten Musa Kâzım, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı için geleneksel bir tartışma olan "İ'câz-ı Kur'ân" meselesini açar. Bu geleneksel tartışmaya modern bir içerik kazandırmaya çalışan Musa Kâzım'ın konu hakkındaki görüşlerinin anlaşılması açısından "İ'câz-ı Kur'ân" meselesi hakında kısa bir açıklama yapmak yararlı olacaktır.

"Gücü yetmemek, yapamamak" anlamındaki Arapça "acz" kökünden türetilen "i'câz" mastarı "âciz bırakmak" anlamına gelir. Dinsel terim olarak ise "**Kur'ân**'ın sahip olduğu edebî üstünlük ve muhtevâ zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği" olarak tanımlanmaktadır. Mesele Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayan Mekkeli paganların ondan bir mucize göstermesini istemeleri üzerine inen bazı ayetlere dayandırılmaktadır. Bu ayetlerde Hz. Muhammed'in mucizesinin **Kur'ân**'ın kendisi olduğu açıklanmış ve inanmayanların güçleri yettiği taktirde **Kur'ân**'ın benzeri bir eser getirmeleri istenmiştir (Bakara 2/23; Yunus 10/37; Hûd 11/13; İsrâ 17/86-88).

Mesele, İslâm dinin yayılarak, müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşmasından sonra, diğer din mensupları tarafından **Kur'ân**'a yöneltilen eleştiriler üzerine ilk olarak Mu'tezile alimleri tarafından ele alınmıştır. Bu konu hakkında yazılan eserlerde **Kur'ân**'ın Arap dili ve edebiyatı açısından kusursuz olduğu ve onun bir benzerinin ortaya konulamayacağı meselesi işlenmiştir. Mu'tezile

alimleri geliştirdikleri "sarfe" teorisi ile **Kur'ân**'ın dil ve üslûp açısından bir benzerinin yapılmasının mümkün olduğunu, ancak Allah'ın insanların bunu gerçekleştirme yeteneğini ellerinden aldığı düşüncesini ileri sürerek meseleyi aynı zamanda kelâma da kaydırmışlardır.

Yüzyıllar boyunca geleneksel bir biçimde sadece edebî açıdan ele alınan i'câz-ı Kur'ân konusu, İslâm dünyasının tekrar yabancı bir kültürle karşılaşması ve pozitif ve beşerî bilimlerin gelişmesiyle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bilimsel bir içerik de kazanmıştır. Pozitivizmin altın çağı olan bu dönemde **Kur'ân**'da yer alan kozmolojik ayetlerin modern bilimlerin kesin sonuçlarıyla uyuştuğu ileri sürülerek **Kur'ân**'ın İlâhî bir kaynaktan geldiği ve ümmî peygamber tarafından yazılmış olamayacağı savunulmuştur[1].

Musa Kâzım ise, meseleyi hem geleneksel olan edebî yönden hem de bilimsel olan i'câz yönünden ele almaktadır. **Kur'ân**'ın fesâhat ve belâgat üzerine konuşmayı en büyük meziyet kabul eden Arap şairlerine açıkça meydan okuduğunu belirten Musa Kâzım, **Kur'ân**'ın edebî i'câzının üzerinde ayrıntılı olarak durduktan sonra (Musa Kâzım 1324i:107-108; 1336: 29-31), **Kur'ân**'ın modern çağda, ancak bu çağın paradigması olan bilimsel verilerle savunulabileceğini ileri sürer. Musa Kâzım'a göre **Kur'ân** indirildiği çağın bilinen bütün beşerî bilgileri ve bilimsel gerçeklerinin yanısıra, o dönemde bilinmeyen ve ancak modern bilimin izah edebildiği bilimsel gerçekleri de içermektedir. Ona göre bin üç yüz yıl önce dünyanın güneş etrafında, güneşin de kendi ekseninde döndüğü Yasin (36/38) ve Neml (27/77) surelerinde; maddenin şekil değiştirdiği ancak hiçbir zaman yok olmadığı İbrâhim(14/48) suresinde; dünyanın da diğer gezegenler gibi güneşten kopmuş bir parça olduğunun da Enbiyâ(21/30) suresinde açıkça haber verilmiş olması bunun en açık delîlidir. Musa Kâzım ayrıca Şuârâ (42/29) suresini de örnek vererek modern bilimin diğer gezegenlerde hayat olduğuna dair teorilerinin **Kur'ân**'da mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Musa Kâzım'a göre bunlar, her türlü bilim ve eğitim imkânlarından uzak olan bir kavmin içerisinden çıkmış ve kendisi de ümmî olan Hz.

---

[1] İcâz-ı Kur'ân hakkındaki bilgiler Yavuz (2000: 403-405)'dan özetlenerek aktarılmıştır.

Muhammed'in peygamberliğinin en açık ispatı sayılmalıdır (Musa Kâzım 1324m: 135-137; 1336: 33-34).

İ'câz-ı Kur'ân meselesine bu tarz bir bilimsel yaklaşımın Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin itirazıyla karşılaştığını hatırlatmak gerekir. Son dönemin bu önemli Osmanlı âlimine göre **Kur'ân**'ın bilimin muvafakatine ihtiyacı olmadığı gibi O, bir bilim kitabı olma derecesinden de âlîdir. Eğer, Peygamberin mucizesinden bahsedilecekse **Kur'ân**'ın belâgattaki üstünlüğü, yani edebî i'câzı ön plana çıkarılmalıdır (Mustafa Sabri 1984: 31,37).

Ancak Musa Kâzım da bu tarz bir düşünceye itiraz ederek şu noktaya dikkat çeker: Kur'ân'ın edebî icâzı ancak Arap dili, edebiyatı ve belâgatta uzman olanlara karşı bir delil olarak ileri sürülebilir. Arapça bilmeyen ve **Kur'ân**'ı sadece eksik tercümelerinden okuyan bazı din düşmanlarının ona yönelik ithamlarına karşı ise edebî i'cazdan bahsetmek mümkün değildir (Musa Kâzım 1324i:107-108; 1336: 29-31).

Bunun aksinin abesle iştigâl olacağını belirten Musa Kâzım yukarıda verilen örneklerde görülen bilimsel gerçekleri ve kozmolojik sırları içeren **Kur'ân**'ın pozitif bilimlerle tam bir uyum içerisinde olduğunu ileri sürer. Arkasından da İslâm dini ile bilim arasında bir çatışma olmadığı hâlde ilim sahibi, fakat zihinleri karışık olanlara İslâm dininin hükümlerini sevdirerek kabul ettirilmediğinden şikâyet eder. Aksine onların gözünde kesinlik kazanmış olan modern bilimleri, şeriat ve din adına reddetmekle büyük hata işlenmektedir[1].

Oysa, eski tabiî ilimlerin bazıları **Kur'ân**'la taban tabana zıt olduğu hâlde selefiyyun, sırf bu bilimlerin etkisiyle dinden uzaklaşanları tekrar dine kazandırmak

---

[1] "İşte **Kur'ân**-ı mu'ciz-beyân böyle hakâyık-ı fenniyye ve esrâr-ı kevniyyeyi mutazammın bulunmuş ve bu cihetle fünûn-ı mâddiyye-i sahîha ve ulûm-ı beşeriyye-i hakîkiyyeye muhâlefet şöyle dursun, belki mu'âvenet bile eylemiş iken gariptir ki bizler o kitâb-ı mübînin bu gibi âyât-ı beyyinâtını fünûn-ı hâzıraya tevfîka ve bu sûretle erbâb-ı fenden olan ve zihinleri bir takım teşevvüşât ile mâlî bulunan evlâd-ı vatanımızı şerî'at-i garrâ-yı Ahmediyye ahkâmını seve seve kabûle sevk ve teşvike sarf-ı himmet etmiyoruz. Bilakis onların nazarlarında kesb-i kat'iyyet etmiş olan fünûn-ı hâzırayı şerî'at, din nâmına redde çalışıyoruz ki bunun tevlîd etmekte olduğu mazarrâtın derecesini artık kâri'în-i kirâm tayin etsinler (Musa Kâzım 1324m: 136; 1336: 34).

adına ayetlerde te'viller yaparak bilimle dini uzlaştırmak için büyük gayret sarfetmişlerdir. Bugünkü ilimlerle **Kur'ân** ayetleri arasında tam bir uyum bulunduğu için dinle bilimi uzlaştırmakta bir zorluk bulunmadığını ileri süren Musa Kâzım, bunu yapmak yerine hâlâ, birer hayal ürünü olan eski astronomi bilgilerini öğrenerek bunlarla **Kur'ân** ayetlerini uzlaştırma çabalarının anlamsızlığına işaret etmektedir[1].

"I. Bölüm"e son vermeden önce kısaca özetlenecek olursa, kelâm metodlarının modern bilim ve felsefenin verileriyle takviye edilmesi düşüncesini içeren "yeni ilm-i kelâm" hareketi Tanzimat'tan sonra Osmanlı fikir hayatına giren din karşıtı modern felsefî akımlara karşı bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bu modernist hareket aynı zamanda da geleneksel kelâm anlayışını hedef almıştır. Musa Kâzım'ın felsefeye bakışını ve felsefî düşüncelerini, benimsemiş olduğu bu yeni ilm-i kelâm mantığının içerisine yerleştirmek mümkündür. Din karşıtı felsefî düşünceler kadar bilim ve felsefeye karşı ön yargılı geleneksel düşünceler de Musa Kâzım'ın eleştiri sahası içerisindedir. Felsefe ile ilgili yazıları arasında Tehâfüt meselesine yer vermiş olması, onun İslâm düşüncesinin tıkandığı can alıcı noktayı farketmiş olduğunu göstermektedir. Musa Kâzım bu meseleyi ele alarak Gazâlî tarafından tekfir edilmiş olan Meşşâî filozoflarını dinsel açıdan meşrulaştırmak ve adeta asırlar önce kötürümleşmiş olan İslâm felsefesini canlandırmak istemiştir.

Geleneksel medrese eğitiminden geçmiş bir âlim olduğu dikkate alınacak olursa, Musa Kâzım'ın yeni ilm-i kelâmın örneğini verdiği "İsbât-ı Vâcib" makalesinde izlediği metod, medeniyetle ilgili düşünceleri ve özellikle de İslâmiyet'in orijinalliğini ispatlamak için başvurduğu yöntem dikkat çekicidir. Bir din sosyolojisi denemesi olarak nitelendirdiğimiz dinsel evrim kuramı, onun Batı felsefesine olan aşinalığı kadar bu felsefeyi amaçları doğrultusunda kullanma becerisini de göstermektedir. İlk vahiy ve dinsel tekâmül düşüncesi, Muhammed Abduh'un aynı konudaki düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Bu da onun pozitivist felsefe kadar Muhammed Abduh'dan etkilenmiş olabileceği kanaatini uyandırmaktadır.

---

[1] Ali Rıza (1318) ve Hüseyin Avnî(1330)'nin İ'câz-ı **Kurân**'la ilgili risâleleri Musa Kâzım'ın eleştirdiği türden eserlerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYÂSİ FİKİRLERİ

I. MEŞRUTİYET VE MUTLAKİYET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

II. Abdülhamid'in 24 Temmuz 1908 tarihinde Kânûn-ı Esâsî'yi yeniden yürürlüğe koymasıyla Jön Türkler ve bu muhalefet grubunun en güçlü kanadı olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti mutlakiyet rejimine karşı verdikleri uzun mücadelenin neticesini almışlardır. Ancak, Hürriyet'in resmen ilân edildiği günlerde İstanbul'da henüz hakim olamayan Cemiyet, İstanbul halkının Meşrûtiyet'e vereceği tepkiden emin değildir.

Meşrûtiyet'in ilânı, medrese talebelerinin de dahil olduğu ulemâ sınıfı ve bazı tarikat mensuplarından oluşan dinî çevreler tarafından memnuniyetle karşılanmış olmakla birlikte, İstanbul ve diğer büyük şehirlerin kenar mahallelerinde yaşayan cami görevlileri, tekke mensupları gibi aynı çevrelerin daha alt seviyesindeki mensupları ve halkın diğer kesimleri Meşrutiyet için potansiyel bir muhalefet unsuru olma ihtimalini taşıyordu. Çünkü güçlü bir propoganda yeteneğine sahip olan II. Abdülhamid[1], özellikle halkın sadakatinin devamını sağlamak için, onların dinî ve sosyal yaşantısı açısından birinci derecede öneme haiz olan cami, tekke, çeşme, namazgâh, imarethâne ve yatırlara özel ilgi göstermiş; bu mahaller için harcamalar yapmıştır (Kara 2001b: 97).

Nitekim Sultan, II. Meşrutiyet'in ilk günlerinde bu yatırımlarının karşılığını almış ve Kanûn-ı Esâsî'nin yeniden yürürlüğe konulması, halk arasında Zât-ı Şâhâne'nin bir lütfu olarak görülmüş ve kutlama gösterilerinde bütün teveccühler Padişah'a yönelmiştir (Ali Cevat 1991: 7;Yalçın: 2000:31). İttihat ve Terakkî'nin bu durumdan rahatsızlık duymaması mümkün değildi. Cemiyet 6 Ağustos 1908

[1] II. Abdülhamid'in özellikle uluslararası propaganda faaliyetleri hakkında Deringil (2002:141-171)'in son zamanlarda Türkçe'ye kazandırılmış olan çalışması oldukça değerli bilgi ve yorumlar içermektedir.

tarihinde yayımladığı nümayişlere son verilmesini isteyen bir bildirisiyle bu rahatsızlığını üstü kapalı olarak ifade etmiştir[1].

Görüldüğü üzere İttihat ve Terakkî'nin Meşrûtiyet'in ilânının ilk günlerinde iki temel sorunu vardır. Birincisi Meşrûtî yönetimin İslâmiyet'e aykırı olmadığı konusunda muhafazakâr ve saltanatçı çevreleri ikna etmek. İkincisi de Meşrûtiyet'in ilanının II. Abdülhamid'in eseri olmadığını halka anlatmaktır. İttihatçılar için son derece önemli olan bu iki hususu halka anlatmanın en sağlam yolu da şüphesiz İttihatçı bir ilmiyelinin kalemini kullanmaktı.

Bu yüzden Cemiyet, II. Meşrutiyet'in ilânı sıralarında Mekteb-i Hukûk'ta muallimlik yapmakta olan Musa Kâzım Efendi'den "usûl-i meşveret, müsâvât ve hürriyetin diyânet-i İslâmiyye nokta-i nazarından tedkîk ve muhâkemâtına ve âyât-ı Kur'âniye ile isbâtına" dair bir broşür kaleme almasını istemiştir. Musa Kâzım kendisine verilen bu görevi **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet** adlı risâlesinde şu cümlelerle yerine getirmiştir:

> Usûl-i meşveret, müsâvât, hürriyet, uhuvvet, adâlet gibi insâniyyet ve medeniyyetin üssü'l-esâsını teşkîl eden erkân bundan bin üç yüz sene evvel taraf-i İlâhîden Müslümanlara ve bütün insanlara bahş olunmuş bir hakk-ı meşrû'dur. Bu hakkı bize mücerred Cenâb-ı Hakîm-i müte'âl vermiştir. Hiç kimsenin bu hakkı vermiş olmak iddiasında bulunmaya salâhiyeti yoktur. Fakat vâ esefâ ki hulefâ-yı râşidînden sonra ahkâm-ı siyâsiyye-i dîniyye başka kalıplara döküldü. Makâm-ı hilâfete gelen zevât menâfi'-i zâtiyyelerini düşündüler. Ağrâz-ı nefsânîlerine râm oldular. Bu maksatlarını te'mîn uğrunda Cenâb-ı Hakîm-i mutlakın ümmet-i İslâmiyyeye ve bütün insanlara bir lutf-ı vâcibü'ş-şükrânı olan bu hukuku, bu hürriyet, bu müsâvât, bu adâleti gasp ettiler. Alelıtlak (ulü'l-emre itaat farzdır) diyerek bu itaatin ne gibi şartlarla meşrût olduğunu kat'iyyen nazar-ı itibâra almadılar. Rükn-i rasîn-i İslâmiyeti bilkülliye esâsından çıkardılar. Daha sonra gelenlere de bir üsve-i seyyi'e oldular. Ahvâl-i sadr-ı İslâma ve ahkâm-ı şer'-i mübîne vukûfu olmayan bir takım cühelânın akîdesini [İslâmiyet mâni'-i terakkîdir] diye ifsâd ettiler (Musa Kâzım 1324a: 11-12:1336: 246-247).

---

[1] Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Beyannâmesi "... On beş günden beri sevgili memleketimizin her noktasında icra olunan parlak nümayişler mahzûziyyet-i umumiyyenin derece-i kemâlini ve bilâ-tefrik-i cins ü mezheb bilumûm tebaanın makâm-ı muallâ-i hükümdârîye doğru müteveccih bulunduğunu gösterdiğinden şâyân-ı şükrândır. Fakat artık bu nümâyişlere nihâyet verilerek..."24 Temmuz 1324=6 Ağustos 1908 (Ali Cevat 1991: 114).

Musa Kâzım'ın bizzat kendi ağzından özetleme imkânı verdiği için aynen iktibas ettiğimiz bu metinde yer alan düşünceler onun hayatının sonuna kadar değişmeyecek olan siyasî görüşleridir. Musa Kâzım bu cümlelerle demokrasi ve bu sistemin vaz geçilmez unsurları temel insan haklarının insanlara bizzat İlahî kaynaktan asırlar önce verildiğini; dolayısıyla da bu hakları kimsenin bahşetme iddiasında bulunmaması gerektiğinin altını çizerek, Meşrûtiyet'in II. Abdülhamid'in eseri olmadığı ve Meşrûtî yönetimin İslâmî bir yönetim biçimi olduğu konularında okuyucuyu ikna etmek istemektedir. Yani onun buradaki ifadeleri Cemiyet'in isteklerini aynen yansıtmaktadır.

Konuya böyle bir giriş yaparak vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Musa Kâzım'ın siyasî içerikli bu ilk yazısında olduğu gibi, daha sonra aynı içerikte kaleme almış olduğu bütün yazıları ağırlıklı olarak İttihat ve Terakki'nin propogandası niteliğindedir. Esas amacı propoganda olunca ister istemez siyasî görüşlerini sınırlı, yüzeysel, popüler ve sloganist bir tarzda ifade etmiştir. Bu yüzden ondan, Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve özellikle de Said Halim Paşa gibi çağdaşı olan diğer İslâmcılarda görülen derin birer tefekkürün mahsulü olan siyasi fikirler beklenmemelidir[1]. Yukarıda ismi zikredilen risalesi de dahil olmak üzere Musa Kâzım'ın Meşrûtiyet hakkındaki fikirlerini içeren toplam beş adet makalesi vardır. Bunların tamamında da şablonik ifadelerle birbirini tekrarlayan ve ağırlıklı olarak da mutlakiyet yönetimini eleştiren görüşlere yer vermektedir.

Musa Kâzım'ın bu makalelerinden derlediğimiz meşrutî yönetimle ile ilgili görüşlerini, meşrutî yönetimin İslâmiyet açısından meşruluğu, siyasi firkalar ve

---

[1] Mustafa Sabri ile Musa Kâzım arasındaki farkı anlamak için her iki âlimin yapmış oldukları "Meşrûtiyet" tanımlarına bir göz atmak bile yeterlidir. Musa Kâzım (1329a:3) meşrûtiyeti "Meşrutiyet demek bütün icrâ'at-ı hükûmetin ahkâm-ı kavânîn ile meşrut olması; yani her işi kânûna tatbik eylemesi, hilâf-ı kânûn hiçbir iş yapmaması demektir" şeklinde bir kanûn devleti olarak tanımlarken Mustafa Sabri (1325: 766) ona "Meşrûtiyet milletle hükümet arasında bir mukâvele akd olunmak ve o mukâvelede milletin hükûmetten hesap sorabilmek ve en âciz bir ferdine varıncaya kadar hukukunu müdafaa edebilmek hakkına mâlik olduğu ve millet, hükûmetin haklı haksız her istediğini vermek, bütün icrâatına karşı şakk-ı şefeh-i i'tirâz edemeyerek semi'nâ ve eta'nâ demekten başka çaresi olmamak derecesinde esir ve mahkûmu değil de belki hükûmet memurunu, milletin işini görmek için para ile tutulmuş bir işçiden farklı olmadığı cihetle vazifesini güzelce ifa ederse mükâfata, etmezse millet tarafından muahezeye müstehak olacağı münderic bulunmaktan ibarettir" şeklinde mukavele kelimesini de kullandığı bir demokrasi tanımı getirerek meseleye tam anlamıyla vakıf olduğunu göstermektedir.

mutlak monarşi hakkındaki görüşleri olmak üzere üç ana başlık altında ele almaya çalışacağız.

A. İslâm ve Meşrutiyet

1. Meşrutiyet'in Anahtarı

Osmanlı siyasî literatüründe "Meşveret" kelimesiyle karşılanan demokrasi kavramı gerek Tanzimat gerekse II. Meşrûtiyet dönemi İslâmcılarının yoğun olarak tartıştıkları meselelerden birisidir[1]. İslâmcılar da tıpkı Batıcı aydınlar gibi Meşrutî yönetimi çökmekte olan İmparatorluğu kurtaracak çarelerden birisi olarak görmüşler ve genelde desteklemişlerdir. Ancak Batıcıların tersine onların karşı karşıya bulundukları çok önemli bir sorunları vardır. Onların bu sorununu en basit şekilde, hakimiyetin kaynağını halka dayandıran, lâik yönü ağır basan ve bütün kurumlarıyla Batılı bir yönetim biçimiyle, meşruiyetini İlâhî kaynağa dayandıran bir yönetim anlayışını te'lif etme meselesi olarak tanımlayabiliriz.

Ancak İslâmcıların çözmeye çalıştıkları bu problem kolay değildir. Çünkü Osmanlı hükümdarı Avrupalı monarkların sıfatlarıyla kıyaslanamayacak sıfatlara haizdir. Hükümdara kutsiyet izafe eden İslâm öncesi Türk, Sasanî, Bizans ve klâsik İslâm hükümdarlık telakkileri Osmanlı padişahında birleşmiş ve onu adeta insan üstü bir varlık haline getirmiştir[2]. Fatih'in tarihçisi Tursun Bey (1977:15)'in "es-sultânu zıllu'llâhi fi'l-arz" mevzu hadisiyle özetlediği ve XVI. yüzyılda hilâfetin Osmanlılara intikaliyle İslâm dini açısından meşruiyet de kazanan bu hükümdarlık telakkisi her ne kadar teb'asının arasına inen Sultan II. Mahmud, Tanzimat reformları ve 1876 Kanûn-ı Esâsî'si ile erozyona uğramışsa da, yetkilerini parlamento ile paylaşmayı reddeden Sultan II. Abdülhamid efsanevî hükümdar imajını yeniden tesis ederek atalarının geleneğini yaşatmaya çalışmıştır (Bkz. Deringil 2002: 27-52).

---

[1] Tanzimat dönemi İslâmcılarının bu mesele hakkındaki görüşleri için Bkz. Türköne (1994b: 102-126); II. Meşrutiyet dönemi islâmcıları için Bkz. Kara (2001b:97-121).

[2] Klasik dönem Osmanlı hükümdarlık anlayışı için Bkz. Tursun Bey (1977:10-15); (İnalcık (1964a;1973: 65-69); Ocak (1998a:164-174; 1988b: 74-82).

Burada "gelenek" kelimesinin altı çizilmelidir. Berkes (1973: 26)'in de haklı olarak ifade ettiği gibi "Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten ziyade gelenekselliktir". Bunu belki de ilk farkedenler İslâmcılar olmuş ve meşrutî yönetimi meşrulaştırma sorununu klâsik İslâm ve Osmanlı siyasî geleneğini devre dışı bırakarak çözmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken de iddalarını doğrudan **Kur'ân**'dan aldıkları bazı ayetlere, Peygamber'in hadislerine, Asr-ı Saâdet ve Dört Halife dönemlerindeki bazı idarî uygulamalardan verdikleri örneklere dayandırmışlardır.

Siyasi meselelere bu tarz bir selefçi yaklaşımın ilk örneklerini Yeni Osmanlılar'dan Namık Kemâl ve Ali Suavî'de görüyoruz. İslâm hükümetlerinin zaafa düşmelerinin sebebini meşveret usulünün terkedilmesinde gören Ali Suavî, demokrasi talebini meşrulaştırmaya çalışırken meşveretin Allah tarafından emredildiğini ve Peygamber'in de bu emre uyarak meşveret usûlünü bizzat tatbik ettiğini (Türköne 1994b: 108-109; Çelik 1994:568) dolayısıyla da demokrasinin bizzat İslâmın özünde mevcut olduğunu ileri sürmüştür. Ali Suavî bu talebine rağmen, Osmanlı halkındaki ahlâkî çöküntüyü sebep gösterek demokrasiyi Osmanlı toplumuna lâyık görmemiştir (Türköne 1994b: 113-114). İslâm'ın ibtidâ-i zuhûrunda bir nevi cumhuriyet (Sungu 1999: 853) ve usûl-i meşveretin de şer'an mukarrer (Türköne 1994b: 110) olduğunu savunan Namık Kemâl de Suâvî'nin bu görüşünü paylaşmıştır[1].

Musa Kâzım'ın demokrasi ile İslâm'ı uzlaştırmak için bulduğu çözüm yolu Ali Suavî ve Namık Kemâl'in izledikleri çözüm yolundan farklı değildir. **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet** adlı risâlesinde "meşveret" i yani demokrasiyi İslâm dininin dünyaya ait aslî hükümleri arasında sayan Musa Kâzım dinin uhrevî hükümleri gibi dünyevî hükümlerini de aslî ve fer'î hükümler olmak üzere ikiye ayırır. Dünyaya ait fer'î hükümler bürokratik ve cezâî işlemlerdir. "Ahkâm-ı asliyye-

[1] "Meşveret şerî'ât-i İslâmiyye'nin en mühim emridir. Hz. Muhammed, kemâlât-ı ulviyyesi, iktizası, re'y sormadan müstağni iken cihâryâr-ı güzîn ve ümerâ-yı Müslimîn ile istişârede bulunurdu" diyen Ahmed Rıza Bey ile "peygamber-i zîşan istişâreden istiğnâ ederek re'y-i hodserânesi ile harekât-ı müstebidânede bulunanlar benim nübüvvetimi tahkîr ederler buyururlar" (Hanioğlu ty: 134) şeklinde bir hadis nakleden Dr. Abdullah Cevdet gibi pozitivist ve materyalist Jön Türkler de II. Abdülhamid rejimine karşı verdikleri mücadelelerini meşrulaştırmak için aynı örneklerden yararlanmışlardır.

i dünyeviyyenin üssü'l-esâsı" ise "Her işte ümmetle meşveret, her hususta adl ve hakkaniyete riayet, sırf emânetullâh olan tedbîr-i umûr-ı memleketi ve tesviye-i mesâlih-i ümmeti ehline tevdî' etmektir. Bu asli hükümleri yerine getirmeden, suçlulara ceza vermek gibi fer'i hükümleri uygulamanın bir anlamı olamayacağını ileri süren Musa Kâzım, bunun tersini Allah'a inanmayan bir kişinin ibadet etmesi kadar anlamsız bulur (Musa Kâzım 1324a:3-4; 1336 243).

Musa Kâzım'a göre meşveret **Kur'ân**' da açık bir şekilde emredilmektedir. **Kur'ân**'da "Cenâb-ı Hakîm-i Mutlak, Müslümanların işi beynlerinde meşveretten ibaret olduğunu gösteriyor[1]. Bununla da emr-i müşâverenin erkân-ı İslâmiyye'nin rükn-i a'zamı olduğu sûret-i kat'iyyede tahakkuk eyliyor". Bu emirlerin tersini yapmak peygamber'e haram kılındığı için O her işte ümmeti ile müşavere etmiştir. Dolayısıyla Peygamber'in yerine getirdiği "ve şâvirhüm fi'l-emr" buyruğuna bütün Müslümanların ve özellikle de Halife'nin uyması zorunlu hâle gelmektedir (Musa Kâzım 1324a:3-4; 1336: 244). Musa Kâzım'ın dolaylı yoldan söylemeye çalıştığı Meşveret'e dayanmayan bir yönetim biçiminin dinen gayrimeşru olduğudur.

Siyasî ve idarî sahalardaki modernleşme hareketlerini meşrulaştırmak için "ve şâvirhüm fi'l-emr" âyetini ilk keşfeden Musa Kâzım değildir. II. Mahmud devri ulemâsından ünlü şair Keçecizâde İzzet Molla (1786-1829) bu ayeti 1827 yılında kaleme almış olduğu bir lâyihasında II. Mahmud'a reformları yürütecek danışma meclisleri kurulmasını tavsiye ederken kullanmıştır (Keçecizâde İzzet, **Lâyiha** I, yk.6b). Daha sonra, Âli Paşa rejimine karşı hürriyet mücadelesi veren Ali Suavî demokrasi talebini bu ayetle meşrulaştırmaya çalışmış (Türköne 1994b: 109); aynı şekilde 23 Eylül 1908'den itibaren İttihat ve Terakki'nin yayın organı olarak çıkmaya başlayan **Şurâ-yı Ümmet** gazetesi de slogan olarak "ve şâvirhüm fi'l-emr" âyetini iktibas etmiştir. Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının da Meşrûtiyeti destekleyen yazılarında sıkça başvurdukları iki âyetten biri bu âyet olacaktır (diğeri Şûrâ 42/38) (Bkz. Kara 2001b:164). Kısacası bu âyet Meşrutiyetçiler için Meşrûtiyetin kapısını açacak anahtar olarak görülmüştür.

---

[1] Musa Kâzım meşveretle ilgili şu âyetleri verir: "ve şâvirhüm fi'l-emr[:iş hakkında onlara danış"(Âl-i İmrân,3/159)] ve "ve emrühüm şurâ beynehüm[:onların işleri aralarında danışma iledir (Şûrâ 42/38)].

2. Hâkimiyet-i Milliye

Hâkimiyet-i Milliye klâsik İslâm siyasî düşüncesinde karşılığı olmayan bir kavramdır. Bu yüzden, İslâmcılar siyasî hakimiyeti ve yasama yetkisini tamamen beşerî iradeye dayandıran bu düşünceyi savunurlarken ya bunu asıl anlamından uzaklaştırarak ele almışlar (Kara 2001b: 103); ya da yine şûrâ ve meşveret kavramları ile özdeşleştirmeye çalışmışlardır. Bu mesele hakkında aralarında tam bir görüş birliği olduğu da söylenemez[1]. Aşağıda görüşüne yer vereceğimiz Said Halim Paşa millî iradenin İlâhî iradenin üzerinde olamayacağını savunurken ulemadan Ermenekli Mustafa Safvet ve Said-i Kürdî (Nursî) gibi isimler hakimiyet-i milliyenin meşrutiyet anlamına geldiğini ve Meşrûtiyetin hakimiyet-i milliyenin temini için bir vasıta olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine ulemadan Mehmed Sadık Efendi halifeyi seçme yetkisinin ümmete ait olmasından hareketle hakimiyet-i milliyenin bizzat İslâm'ın özünde var olduğunu ileri sürmüş, Elmalılı Hamdi (Yazır) de hâkimiyet-i milliyeye halifenin üzerinde bir konum tayin etmiştir (Kara 2001b: 103-104; 146).

Musa Kâzım da hâkimiyet-i milliyenin şeriatin kapsamı içerisinde olduğunu savunanlardandır. Hâkimiyet-i milliyenin hem şer'î hem de tabiî olduğu ileri süren Şeyhülislâm bu konudaki görüşlerini şu cümlelerle ifade eder:

> "Hâkimiyyet-i Milliyye mes'elesini de tabiî ve şer'îlikle tavsîf ettik. Bu tavsîfimiz delîl-i bilâ-da'vâ değildir. Bunların gâyet mühim delilleri vardır. Hâkimiyyet-i milliyyenin tabiî olduğuna delilimiz; hâkimiyetin kuvvetle ve kuvvetin bütün milletle kâim olacağı mes'elesidir. Yani hâkimiyet ancak kuvvetledir, kuvvet ise bütün ümmetledir, ümmetle ka'imdir. Hattâ idâre-i mutlakada bile hüküm-fermâ olan yine hâkimiyet-i milliyedir, şu kadar ki; idâre-i mutlakada millet, kuvvetini kendi aleyhinde isti'mâl eden bir müstebidin âlet-i istibdâdı, bir zâlimin kuvvetü'l zuhûru olur. Çünkü eğer millet o zâlime, o müstebide mu'în olmasa, onun istediğini yapmasa o zâlim her kim olursa olsun madem ki bir şahıstır, bir insandır, o, koca bir millete hiçbir şey yapamaz. İdâre-i ta'addîye meydan vermez, kabul ettiği kanûnları hükümdâra tevdî' eder. Hükümdar da bu kanûnları tasdik buyurarak millet üzerine tatbîk eyler ve bu suretle millet, devlet matlûb olan saâdete, selâmete

[1] Tanzimat dönemi İslâmcıları için de aynı durum söz konusudur. Bunlardan Ali Suavî yasama yetkisinin insana ait olamayacağını ve hakimiyetin mutlak surette Allah'a ait olduğunu savunarak, hâkimiyet-i Milliye düşüncesini tamamen reddderken (Türköne 1994b: 118-121; Çelik 1994: 553) Namık Kemâl İslâm'daki usûl-i meşveretin yasama yetkisini hükümetin elinden aldığını ileri sürerek hakimiyetin halka ait olduğu neticesine varmıştır (Türköne 1994b: 116-117).

> vâsıl olur. Demek oluyor ki; Herhangi idârede olursa olsun hüküm-fermâ olan yine hâkimiyyet-i milliyyedir.Binaenaleyh hâkimiyyet-i milliyyenin bir emr-i tabiî olduğunda şüphe yoktur. Bunun bir emr-i şer'î dahi olduğuna gelince: Bu bâbda pek çok nüsûs-ı şer'iyye mevcuttur...[1]" (Musa Kâzım 1328b: 29-30).

Metinden anlaşılacağı üzere Musa Kâzım hâkimiyet-i milliyenin meşrûluğunu hem şer'î hem de aklî delillerle temellendirmeğe çalışmaktadır. Aklî delili olan millî hakimiyetin tabiî ve bunun da halkın kuvvetiyle gerçekleşebileceği düşüncesi Rousseau'nun egemen güç kavramını hatırlatmaktadır. Halk egemenliği düşüncesinin asıl geliştiricisi olan bu Aydınlanma filozofu **Toplum Sözleşmesi** adlı kitabında egemenliği genel iradenin kullanılması olarak tanımlar (Rousseau 1996: 59). Musa Kâzım'ın iddiasını temellendirmek için Rousseau'dan yararlanmış olması şaşırtıcı değildir[2]. Rousseau Osmanlı aydınları tarafından oldukça iyi tanınan bir düşünürdür. Başta Namık Kemâl, Ziya Paşa ve Abdullah Cevdet gibi aydınlar olmak üzere Yeni Osmanlılar ve Jöntürkler'in çoğu Fransız İhtilâlinin fikrî zeminini hazırlayan filozoflardan biri olan Rousseau'dan fazlasıyla etkilenmişlerdir (Hanioğlu ty: 162-163).

Ayrıca Musa Kâzım halkın kabul ettiği kanunları hükümdara tevdi etmesi, hükümdarın da bunu kabul ederek yürürlüğe koyması gerektiğini savunarak Meşrûtî idaredeki kuvvetler ayırımı esasını vurgulamaktadır. Bu da zaten II. Meşrutiyet döneminde Kanûn-ı Esâsî'de yasama meclisleri lehine yapılan değişikliklerle büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir (Bkz.Tanör 1996: 148-149). Dolayısıyla Musa Kâzım Efendi bu konuda yeni bir teklif getirmekten ziyade mevcut yönetim sistemini ideal model olarak sunmaktadır. Kushner (1990:610)'in de haklı olarak belirttiği üzere o her zaman Meşrûtiyet'in en mükemmel ve İslâmî bir yönetim şekli olduğuna inanmış, başka bir yönetim modeli arayışı içerisine girmemiştir. Ancak, Musa Kâzım da Meşrutî yönetimi savunan diğer İslâmcılar gibi konunun başında ifade etmeye

---

[1] Musa Kâzım yine "iş hakkında onlara danış"(Âl-i İmrân.3,159) ve "onların işleri aralarında danışma iledir (Şûrâ 42/38); "siz insanlar için çıkarılmış iyiyi emreden kötüyü nehyeden...bir ümmetsiniz" (Âl-i İmrân 3/110) âyetleri ile "siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" hadisini verir.

[2] Musa Kâzım'ın Rousseau'nun adı geçen eserini okumuş olması mümkündür. Çünkü Rousseau'nun asıl adı **Du Contrat Social** adlı bu eseri Rufaîzâde Mehmed Şekib tarafından 1321=1904'de **Mukâvele-i Hey'et-i İçtimâiyye** adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

çalıştığımız asıl sorunu görmezlikten gelerek, millî iradenin aldığı kararlar ile nasların çatıştığı noktaların nasıl te'lif edileceği meselesine girmemiştir.

Galiba bu mesele hakkında en açık fikir beyan eden Prens Said Halim Paşa'dır. Paşa'ya göre millî iradenin hakimiyeti ilkesini tercih eden Müslüman aydınlar büyük bir yanılgı içerisindedirler. Tam olarak gerçekleşmiş bir millî irade bile şer'î iradenin üzerinde olamaz. Çünkü, dünyadaki her şey gibi millî irade de tabiat kanunlarına; maddî ve sosyal hayatın gerçeklerine tabidir. Ahlakî ve sosyal kanunların beşerî irade ile tespit edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla millî irade bu kanunları en iyi şekilde tespit etmiş olan şeri'ate boyun eğmek zorunda kalacak ve onun yanında ancak ikinci derecede bir yer edinecektir (Said Halim 1998: 237-241).

3. Parlamento

Musa Kâzım'ın Meşrutiyet konusu içerisinde değindiği hususlardan biri de parlamentodur. Parlamentonun karşılığı olarak "Şûrâ-yı Ümmet" terkibini kullanan ve bu müessesenin İslâm'daki mevcudiyetini ispatlamak için yine yukarıda zikredilen iki âyeti delil olarak veren Musa Kâzım Asr-ı Saadet dönemindeki bütün önemli meselelerin bizzat Hz. Muhammed ve ashabının katıldıkları şuralarda ele alınıp çözüldüğünü; daha sonra sahabenin de aynı yolu takip ettiklerini (Musa Kâzım 1329b: 2;1336: 279) ve Meclis-i Mebûsân ile Meclis-i Âyân'ın da İslâmiyet'in başlangıç devirlerindeki bu şûranın gelişmiş bir şeklinden başka bir şey olmadığını savunmuştur (Musa Kâzım 1329a:5-6).

Osmanlı parlamentosunu İslâmiyet'in ilk devirlerindeki şûrâ'nın devamı sayan Musa Kâzım'ın bu parlamentonun üyeleri hakkındaki kanaatleri pek de olumlu değildir. Ona göre İslâm dininin vaz' ettiği şurâ'nın üyeleri ile Osmanlı parlamentosu üyeleri arasında büyük farklar vardır. Bunların en önemlisi ahlâkî farklılıktır. Öncekilerin bu vatanî vazifelerini hiçbir karşılık beklemeden yapmış olmalarına mukabil şimdikiler bu görevlerini yüksek meblâğlara ulaşan ücretler karşılığında yapmaktadırlar. Yine öncekilerin her türlü kavmiyetçilik ve menfaat duygularından sıyrılmış olmalarına karşılık, şimdiki üyeler tam tersi ülke menfaatlerine zarar

verecek derecede bu duygulara saplanmış durumdadırlar (Musa Kâzım 1329b: 2-3;1336: 279-280).

Burada Musa Kâzım'ın üstü kapalı olarak değindiği mebusların vasıfları ile ilgili hususlar, özellikle İslâmcıların üzerinde önemle durdukları meselelerden biridir. İslâmcılar "Emr bi'l-mâruf, nehy ani'l-münker" düsturunun uygulanmasından birinci derecede sorumlu olarak gördükleri mebuslar (Kara 2001b:173) için adeta bir velî portresi çizmeye çalışmışlardır.

Meşrûtî idarenin işleyiş tarzını basit bir şekilde halka anlatmak için **İslâmiyet-Meşrutiyet** başlıklı bir risale kaleme almış olan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın ilmiyeli idarecilerinden Konyalı Mehmed Zeynelabidin Efendi bu risalesinde "Mebus nasıl olmalı ve nasıl intihab edilmeli?" başlığı altında âyet ve hadislerden örnekler vererek iyi bir mebusta bulunması gereken nitelikleri sayar. Zeynelabidin Efendi'ye göre seçmenlerin mebus olarak seçecekleri adaylarda dikkat etmeleri gereken vasıflar şunlar olmalıdır: Halkı iyi tanımak, bilgili olmak, hükûmetin kanunsuz işlerini açıkça eleştirecek kadar yürekli olmak; sefih, paraya düşkün, menfaati için başkalarına haksızlık yapmış, rüşvetçi, zalim, iki yüzlü ve dedikoducu olmamaktır (Mehmed Zeynelabidin 1327: 27-30; Kara 2001b:176).

Yine bir ilmiyeli olan Mustafa Takî Efendi de mebuslarda bulunması gereken ahlakî vasıflara şunları ekler: Bir mebus hangi dine mensup olursa olsun mutlaka dininin hükümlerini yerine getirmeli, ulûm-ı diniyyeden haberdar olmalı; milliyetçilik, sosyalistlik, farmasonluk, siyonistlik gibi fikirler ile kumarbazlık, yalancılık ve işrete düşkünlük gibi kötü alışkanlıklardan uzak bulunmalıdır[1] (Kara 2001b: 174-175).

[1] Bu yazarların ideal mebus tipi arayışlarının Meclis-i Mebusan'daki bazı somut örneklerle ilgisi olmalıdır. Bu örnekleri, Serfiçe Mebusu Yorgo Boşo'yu Türkler'in kanını içmek isteyen ve bunu da açıkça meclis kürsüsünden haykıran azılı bir Rum milliyetçisi; Gümülcine mebusu İsmail Bey'i sonsuz ihtirasları olan bir kavgacı; Tokat Mebusu İsmail Paşa'yı cahil ve Kayseri mebusu müftü Kasım Efendi'yi de tefeci olarak tanımlayan Hüseyin Cahid'in "Tanıdıklarım" başlıklı makale serisinde bulmak mümkündür (Yalçın 2001:127-128,143-144,170-171).

İlmiyeli bu iki yazarın çizmeye çalıştıkları ütopik mebus portreleri aslında ana hatlarıyla klâsik İslâm ve Osmanlı siyasetnâme yazarlarının hükümdarlara tavsiye ettikleri ideal vezir, vali, kumandan ve kadı profillerini hatırlatmaktadır. Yakından bakıldığında XI. yüzyıl siyasetnâme yazarlarından el-Mâverdî (1994:71-72)'nin Halife'ye tavsiye ettiği emanet sahibi, doğru sözlü olan, tamahkâr ve kindar olmayan ve nefsine uymayan ideal vezir tipi ile yukarıda çizilen mebus portreleri arasında bir benzerlik bulunabilir[1]. Bu da Meşrûtiyet dönemi Osmanlı siyasetçi ve aydınlarının, kendilerini geleneksel ve formel bakış tarzından kurtaramadıklarını ve demokrasinin en önemli prensiplerinden olan çeşitlilik prensibini kavrayamadıklarını göstermektedir.

B. Tek Fırkalı Meşrutiyet Düşüncesi

II. Meşrûtiyet'in ilânında baş rolü oynamış olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti bu ayrıcalığın ve 1908 seçimlerinde kazanmış olduğu büyük başarının verdiği güvenle özellikle 31 Mart Vak'ası'ndan sonra parlamentoda mebuslara karşı baskıcı bir tutum takınmaya başlamıştır. Cemiyet içerisindeki hakim grubun bu Jakoben tavrı kısa bir süre içerisinde İttihat ve Terakki karşısında gittikçe güçlenen bir muhalefet hareketinin oluşmasına yol açmıştır (Tunaya 1998: 44-45). Özellikle 1911 yılı gerek İttihat ve Terakkî, gerekse muhalifler açısından önemli bir yıl olmuştur. Bu yıl içerisinde dağınık halde bulunan ve aralarında Arap, Rum, Ermeni, Bulgar ve Arnavutların da bulunduğu muhalefetin büyük bir kısmı Damad Ferid Paşa'nın riyaseti altında yeni kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın çatısı altında birleşmiş (Birinci 1990: 50-52) ve parlamentoda İttihat ve Terakki'yi zorlamaya başlamıştır.

Böylesine güçlü bir muhalefetin karşılarına dikilmesi Tunaya (2000: 483)'nın tabiriyle kendilerini tarihsel bir misyonun gerçekleştiricileri, İlahî imtiyaza sahip ve vatan kurtarıcısı olarak gören İttihatçıları ilk anda oldukça şaşırtmış; ardından da muhalefetten kurtulmak hususunda çözüm yolları aramaya sevketmiş olmalıdır. Cemiyetleşme yasal bir hak olduğuna göre, İttihat ve Terakkî'nin

---

[1] Devlet adamlarında bulunması gerekli benzeri nitelikleri sayan diğer bir siyasetnâme için Bkz. Sarı Mehmet Paşa (1987: 8-53).

muhalefeti susturmak veya pasifize etmek için başka çözüm yolları bulması gerekiyordu. Bu da ancak iki şekilde mümkün olabilirdi. Birincisi karşı tarafı şiddet kullanarak pasifize etmek, ikincisi de yeni kurulan fırkaların dinen gayrimeşru olduğu fikrini işlemekti. Konumuz haricinde olduğu için Cemiyet'in zaman zaman tercih ettiği birinci seçenekle ilgili hususlara girmiyoruz.

İkinci yol olan muhalif fırkaların dinen gayrimeşrûiyyeti fikrini işlemek pek tabiî olarak İttihat ve Terakkî ulemâsının görev sahası içerisine giriyordu. Bunlar dinsel bir söylemle muhalif fırkaların teşkilinin Müslümanlar arasında fitne ve tefrikaya yola açacağını, bunun da devletin sonunu getireceğini, İmparatorluğun çok uluslu yapısının korunması ve ümmetin birliğinin devamı için tek fırkalı bir Meşrutî sistemin zorunlu olduğu fikrini işlemeye başlamışlardır (Bkz. Kara 2001b: 215-216).

Ancak, "İttihâd-ı Anâsır"dan hâlâ ümitvar olunduğu yıllarda, yeni siyâsî fırkaların teşkilinin daha ziyade İmparatorluğun çok uluslu yapısına vereceği zararlar vurgulanmıştır. Musa Kâzım Efendi'nin 1909 yılında İttihat ve Terakkî Şehzâdebaşı Şubesi'nde verdiği bir konferansta cemiyetlerin teşkili ile ilgili olarak kendisine yöneltilen bir soruya verdiği şu cevap bu açıdan önem kazanmaktadır:

> " Bizde siyasî cemiyetler müteaddit olamaz ve olmamalıdır. Zira olursa hükûmet dağılır,iş göremez, âciz kalır. Yani hükûmetin kuvveti teferruk eder. Edince mahv olur. Unsuru vâhid olan bir memlekette siyasî cemiyetler olur. Meselâ bi'l-farz yalnız Müslüman olsak, bu Müslümanlar da yalnız Türk olsa, başka hiçbir millet yok,hepsi Türk.. Şimdi bu Türkler arasında siyasî fırkalar olabilir, nâf'i`dir. Çünkü hepsinin maksadı memleketin terakkî ve te`âlîsi...Fakat milel-i muhtelifeden mürekkeb olan bir memlekette unsur namına cemiyetler teşkili muzırdır...millet-i vâhide olursa, Fransa gibi, İngiltere gibi, o vakit siyâsî cemiyetlerin ta`addüdünde zarar olmaz (Musa Kâzım 1325g:101-102.).

Yani Musa Kâzım Efendi siyasî fırkaların teşkilini sadece çok uluslu bir yapı içerisinde değil, sadece müslümanlardan müteşekkil bir Osmanlı Devleti için bile mümkün görmemektedir. Ona göre bu ancak millî bir devlette mümkün olabilecektir. Ayrıca dikkati çeken başka bir husus Musa Kâzım'ın bu konuşmasında dinsel bir üslûp kulllanmaktan kaçınmış olmasıdır. Bu da İttihat ve Terakkî'nin henüz gayri müslim mebuslardan vazgeçmediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak,

gayrimüslim mebusların Cemiyet'i artık terkedip Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na katıldıkları veya müstakil kalmayı tercih ettikleri 1912 yılı başlarında yayımlanan bir makalesinde kullandığı bu temkinli üslûbu terk ederek dinsel bir söylemle, İttihat ve Terakkî'nin himmeti sayesinde kurulmuş olan Meşrutî rejimin devamı ve Müslümanlar arasındaki tefrikanın önlenmesi için parlamentodaki bütün Müslüman mebusların tek bir fırka altında birleşmelerini ister:

> İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin himmetiyle vücuda gelmiş olan şu usûl-i meşveretin meşruiyetinde şüphe yoktur. Nasıl şüphe edilir ki memleketin, İslâmiyyet'in sâhil-i selâmete çıkması bu sayede olduğu gibi ila yevmi'l-kıyam bekası dahi yine bu sayede olacaktır. Fakat şurasını ihtar edelim ki usul-i meşveretin meşruiyyetini muhafaza etmek için her hususta olduğu gibi bu hususta da Kitabullah'a, sünnet-i Resulullâh'a ittiba lâzımdır. Gerek Kitap'ta gerek sünnette ehl-i İslâm tefrikadan yekdiğerine husûmetten şedîden men edilmişlerdir. Herhangi bir emr-i hayrda yekdiğerine muâvenete memûr olmuşlardır. Binaenaleyh meclis-i meşverette isbât-ı vücûd eden vükelâ-yı millet işte bu esâsı dâimâ nazar-ı itibâra alarak ona göre hareket etmeleri lâzımdır. Eğer bu esas terk olunursa usûl-i meşveretin şekl-i meşrûiyyetten çıkacağı şüphesizdir. Umûr-ı milleti mihver-i lâyıkından tedvîr edeceğiz diye biz Müslümanların fırkalara ayrılması, sonra o fırkaların yekdiğerine hasm-ı bî-amân gibi hücûm etmesi ahkâm-ı celîle-i İslâmiyye ile kabil-i tevfîk değildir. Bazılarının Meclis-i Mebusan'ın fırak-ı muhtelifeye inkısâm etmesi meşrûtiyyetin levâzımındandır diye iddia etmesi doğru değildir[1]. Zirâ maksat adâleti muhâfaza etmektir, vâridât-ı devleti isrâf ve tebzîrden kurtararak mahall-i lâyıkına sarf etmektir. Bu maksadın husûlü için Meclis-i Mebusan'ın fırak-ı muhtelifeye inkısâm etmesi ve o fırkaların yekdiğere karşı ibrâz-ı husûmet eylemesi, her vesileden bi'l-istifâde mütemâdiyen hükûmete hücûm ederek hükûmetin icrâatına mani olması ve bi'n-netice gerek dâhilen ve gerek hâricen hükûmetin haysiyetini, şevket ve miknetini kırması neden lâzım gelsin? Bu lüzûma kail olmak akıl ve mantıktan, hikmet ve maslahattan tegâfülden başka bir şey değildir. Evet usûl-i meşverette münâkaşa, münâzara lâzımdır fakat bu münâzara ve münâkaşa behemahal Meclis'in birkaç fırkaya inkısâm etmesiyle mi hâsıl olacaktır; acaba Meclis yekvücut olarak bir meseleyi dûr u dırâz müzâkere ve münâkaşa ettikten sonra ekseriyetle bir karar verilemez mi? Nitekim her fırkada böyle olmuyor mu? Şu hâlde Meclis-i Mebusan'ımızın, bilhassa o Meclis'te bulunan Müslüman azalarımızın yekvücut olarak her mesele hakkında âdâb-ı münâzara dairesinde güzel güzel müzâkere etmeleri ve netîce-i müzâkerede ekseriyyet-i ârâya ittiba eylemeleri için ne mani vardır? Bize kalırsa bunda hiçbir mani yoktur, şer'-i şerîfin de ahkâmına mutâbık olan usûl-i meşveret işte budur. Binaenaleyh bari hiç olmazsa Müslüman âzâlarımızın bu dakikayı pîş-i teemmüle alarak arz ettiğimiz usûl-i

[1] Musa Kâzım bu sözleriyle muhtemelen "Fırkasız meşrûtiyet olmaz" düşüncesini savunan Şehbenderzâde'yi eleştirmektedir. Daha sonra bu düşüncesi değişmekle birlikte Şehbenderzâde Meşrutiyet'in ilk yıllarında Musa Kâzım'ın aksine Meclis-i Mebûsan'daki Müslüman, Ermeni, Rum ve Bulgar mebusların kendilerine ait fırkalarda birleşmelerini istemiştir. Bkz. Kara (2001b: 212-213).

> meşveretimizin şekl-i meşrû'iyyetini muhâfaza eylemelerini şerî'at-ı celîle-i İslâmiyye nâmına istirhâm ederiz (Musa Kâzım 1329a:6-7).

Metnin başında İttihat ve Terakkî'ye yağdırdığı övgüleri gördükten sonra Musa Kâzım'ın Müslüman mebusların birleşmelerini istediği yerin neresi olduğunu kestirmek zor olmasa gerek. Bu da onun diğer siyâsî fikirleri gibi firkalar hakkındaki görüşlerinin de İttihat ve Terakkî'nin politikalarıyla paralellik arzettiğini göstermektedir.

Musa Kâzım'ın tek firkalı Meşrutiyet düşüncesinin İslâmcıların ve ulemânın bu mesele hakkındaki genel düşüncesini yansıtmadığını belirtmek gerekir. İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin kurucularından Said-i Kürdî (Nursî) 31 Mart Hareketi'nden kısa bir süre önce **Volkan** (1325, 90: 4)'da yayımlanan "Reddü'l-Evhâm" başlıklı yazısında İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin Müslümanlar arasında tefrikaya yol açacağı ve bu firkanın gayrimüslimleri endişeye düşüreceği iddiasını reddederken, Hürriyet ve İtilâf Fırkası içerisinde yer alan ulemâ da tek firkalı meşrutiyetin istibdâd anlamına geleceğini savunmuştur.

Bu firkanın önemli isimlerinden Mehmed Zeynelabidin (1327: 41-42) milletin siyasî hakkını kullanmasının ancak kanûn dairesinde kurulacak cemiyetlerle bağlı olduğunu vurgulayarak kanûnî olarak kurulmuş olan cemiyetlere müdahale edilemeyeceğini ve hükümetin yeni cemiyetlerin kurulmasına izin vermek zorunda olduğunu, bunu yapmadığı taktirde Kânûn-i Esâsî'yi (kendi tabiriyle) tepelemiş olacağını belirtir. Zeynelabidin Efendi ayrıca hükûmetin siyasî hakları kısıtlaması hâlinde halkın yönetime karşı isyan etmesini meşru bir hak olarak görür[1].

Siyasî firkalar hakındaki bu farklı düşüncelerden şu sonuç çıkmaktadır: Gerek Musa Kâzım'ın gerekse diğer İslâmcıların ve ulemânın siyasî firkalar hakkındaki düşüncelerini belirleyen ve yönlendiren asıl etken onların ideolojik

[1] Hürriyet ve İtilâfçı diğer ulemânın benzeri görüşleri için Bkz. Kara (2001b: 221-222).

düşüncelerinden ziyade içerisinde yer aldıkları iktidar ve muhalefet fırkalarının politikaları olmuştur[1].

C. Mutlakiyet'e Bakışı

1. İstibdâd

Muhalifleri tarafından II. Abdülhamid'e yakıştırılan sıfatlar içerisinde en sık kullanılanı "müstebid" sıfatı olmasına rağmen onun hal' fetvâsını kaleme alan ulemânın gerekçe olarak istibdâd ve müstebid deyimlerini kullanmamış olmaları dikkat çekici bir husustur[2]. Ortaylı (1985: 960) bunu "İslâm cemaatinin yöneticisi zaten müstebid olacaktır" cümlesiyle İslâm siyasî düşüncesinde istibdad kavramının olumsuz bir anlam içermemesine bağlamaktadır. İslâm siyâset geleneğinde hükümdar "ehl-i hall ü akd" in kararı veya veliahd tayini usûlü olmak üzere iki yolla belirlenirdi (Bkz. Mâverdî 1994: 29-39). Bunların dışındaki üçüncü bir yola, yani hükümdarlığın "galebe" ve "cebr" ile ele geçirilmesine ve hükümdarlığı ele geçiren şahsın da ülkenin yönetimini tek başına üstlenmesine "istibdâd" adı verilmiştir. Yönetimi bu şekilde ele geçiren hükümdarın ülkeyi adaletle yönetmesi durumunda meşruiyet kazanacağı da kabul edilmiştir (Kara 2001b: 122-123).

Ancak, monarşiyi deviren Fransız ihtilâlin fikirlerinin etkisinde kalan meşrutî rejim taraftarı Osmanlı aydınlarının kalemiyle "istibdâd" kelimesi asıl anlamından uzaklaştırılarak, zâlim ve baskıcı bir yönetim anlamına dönüşmüştür. Hatta bu kelimenin zaman zaman mutlakiyet ile eş anlamda kullanıldığını, despotizm ile mutlakiyet arasındaki farkı vurgulamak lüzumunu hisseden Ali Suavî'nin bir yazısından anlıyoruz. Ali Suavî istibdâd kelimesini zikretmeden mutlakiyet ile despotizmin birbirinden tamamen farklı siyasî sistemler olduğunu ve Osmanlı

---

[1] İttihat ve Terakkî'nin vaizlerinden Manastırlı İsmail Hakkı'nın şu sözleri meselenin ideolojik bir tarafının bulunmadığını açıkça göstermektedir: "Ben de fırka olacağım diyorsun. Peki, fakat bakalım, göster ne yaptın? Maksadın hizmet ise gel işte ben hizmet ediyorum, sen de beraber çalış. Fakat herifte hüsnüniyet yok...Fırka. fırka nedir? Programın ne ise ortaya koy... İşte Cemiyet-i İttihâdiye, âsârîyle bütün kâinat nazarında sabit bulunuyor" (Kara 2001b: 215)

[2] Fetvâ'nın sureti için Bkz. Ali Cevat (1991: 148).

yönetiminin de despotizm değil mutlakiyet olduğunu belirtmiştir (Çelik 1994: 550-551).

Ahmed Midhat Efendi de muhtemelen II. Abdülhamid'in isteği üzerine 1878 yılında kaleme almış olduğu "İstibdâd" başlıklı makalesinde iyi istibdâd ile kötü istibdâd arasında bir ayırım yapmaya ve istibdâdın her zaman kötü ve her zaman hükümdara ait olamayacağını vurgulamaya çalışır. Ahmed Midhat Efendi'ye göre istibdâd yönetimi "hükûmet-i müstebidde-i zâlime" ile "hükûmet-i müstebidde-i âdile" olmak üzerere ikiye ayrılır. "Hükûmet-i müstebidde-i âdile"yi "memdûh" yani övülmüş bir yönetim tarzı olarak nitelendiren yazar "Hükûmet-i müstebidde-i zâlime"de bile zulmün hükümdardan değil, hükümdarın bazan kontrol edemediği memurlarından kaynaklandığını belirterek hükümdarları temize çıkarmaya çalışır (Ahmed Midhat 1294; Koloğlu 2002: 82-83).

Ahmed Midhat Efendi'ye istibdâd hakkında böyle bir açıklama yaptırma ihtiyacını hissetmiş olmasına rağmen II. Abdülhamid'in bu kelimeden rahatsızlık duymadığı, kelimenin kendi döneminde yayımlanan sözlüklerde herhangi bir sansüre uğramadan yer almış olmasından anlaşılmaktadır. **Kamûs-ı Türkî**'nin 1317H.=1901M. baskısında Şemsettin Sâmî "İstibdâd" kelimesine "Kendi başına ve hiçbir nizâm ve kanûna tabi olmaksızın hükm etme" karşılığını vermektedir. Yine aynı döneme ait Sir James W. Redhouse'un **Turkish and English Lexicon** adlı Türkçe-İngilizce sözlüğünde de bu kelime için benzeri karşılıklar verilmektedir.

Ancak bir kez muhaliflerin lügatinde anlam kaymasına uğramış olan bu kelime özellikle II. Meşutiyet dönemi İslâmcılarının yazılarında sadece zulüm değil aynı zamanda toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik manalarda gerilemenin karşılığı olarak da kullanılmıştır. Bunlardan İskilipli Âtıf Efendi 1912 yılında **Beyânü'l-hak** (5 Mart 1328, VI, 150: 2672)'ta yayımlanan bir makalesinde "istibdâd" kavramına "bir şahıs veya eşhâs-ı kesîre mücerred kendi irâde-i keyfiyye ve ârzû-yı nefsâniyyeleri iktizâsına göre bilâ-pervâ bir kavmin hukukunda tasarruf etmek demektir" şeklinde bir tanımlama getirdikten sonra istibdâdın zararlarını zulüm, hıyânet, zillet, fakr ü zarûret, cehâlet-i ümmet, harâbî-ı memleket gibi iç açıcı olmayan kelime ve terkiplerle açıklar. Aynı şekilde Said-i Kürdî de İstibdadı, sû'-i

istimâle gayet uygun bir zemin hazırlayan, zulmün temeli; İslâm âlemini zehirleyen, Mu'tezile, Cebriyye ve Mürcie gibi sapkın mezheplerin doğuşuna yol açan bir rejim olarak nitelendirir (Kara 2001b: 124-125).

Musa Kâzım'ın bu kavrama verdiği anlam ve üzerinde yaptığı yorumlar da diğerlerinin yaptıklarından farklı değildir. Musa Kâzım İslâm âleminin gerilemesinin yegâne sorumlusu olarak gördüğü istibdâd rejimini II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra kaleme almış olduğu makalelerinde hem zulüm rejimi olarak nitelendirmiş, hem de bu kavramı II. Abdülhamid ile özdeşleştirmeye çalışmıştır. 1910 yılında yayımladığı "İstibdâd, Hürriyet ve Hâkimiyet-i Milliye" başlıklı makalesinde Musa Kâzım istibdâd kelimesini fıkıhçılara has bir üslûpla kelimenin iştikakına girerek şu şekilde tanımlamıştır:

"İstibdâd" Arapça "bedd" maddesinden alınmıştır. "Bedd" ayırmak manâsınadır. Zulm ve i'tisâf bu mânânın lâzım-ı gayr-i müfârıkıdır. Çünkü bu mânâ-yı aslîye göre istibdâd ârâ-yı umûmîyyeden kendi re'yini ayırmak; ârâ-yı umûmiyyeyi hiç menziline tenzîl ederek re'y-i hodiyle amel etmek demektir. Bu suretle amel eden bir kimse ise şüphe yok ki zâlimdir (Musa Kâzım 1328b:25)."

Musa Kâzım İslâmcıların istibdâd hakkındaki genel görüşlerini ifade eden bu tanımlamadan sonra insanın fıtratında var olan nefis, makam ve mevki düşkünlüğünün hükümdarlık mevkiinde bulunanlarda istibdâda dönüşebileceğini, bunun da sadece kendi menfaatini düşünen bir hükümdarın teb'asının hiçbir zaman zulüm ve baskıdan kurtulamayacağı anlamına geleceğini belirtir. Musa Kâzım'a göre eğer böyle zalim bir hükümdar uygulamalarını meşrulaştırmak için bir de dini kullanacak olursa en tehlikeli istibdâd yönetimi o zaman ortaya çıkacak ve "hükûmet tarafından görülen şu muâmele-i müstebiddâneyi bir emr-i dinî olmak ve binaenaleyh ona karşı mecbûrî olarak inkıyâda hâzır bulunmak" halk için en mukaddes vazife hâlini alacaktır. Musa Kâzım asırlar boyunca İslâm toplumlarının istibdâd yönetiminden kurtulamamalarının tek sebebini halkın, dinen reddedilmiş bu yönetim biçimini dinî bir emir telakkî ederek ona itaatsizlik etmeyi aklının ucundan bile geçirmemiş olmasına bağlar. Din, şeriat ve insanlıkla alâkası olmayan istibdâda karşı

çıkmaya teşebbüs edenlerin de şeri'at adına boyunları vurulmuş; Endülüs Devleti, Kırım Hanlığı ve Hindistan (Babür) İmparatorluğu gibi İslâm devletleri istibdad sebebiyle çökmüşlerdir (Musa Kâzım 1328b: 25-26,29).

Bu yorumlarıyla geleneksel İslâmî yönetim biçimi olan mutlak monarşiyi ve üstü kapalı olarak da hilâfeti eleştiren Musa Kâzım, Asr-ı Saâdet ve Dört Halife devirleri hariç, II. Meşrûtiyet'in ilânına kadarki bütün İslâm tarihinin neredeyse tamamını istibdâd devri olarak nitelendirir[1]. Ona göre devlet meselelerini ümmetiyle istişare eden Peygamber meşrûtî bir idare kurmuş, onun kurmuş olduğu meşrûtiyet Hz. Ali'nin hilâfetinin sona ermesi ve Emevîlerin başa geçmesi ile birlikte istibdâdâ dönüşmüştür. Her ne kadar Emevîler döneminde İslâmiyet'in yayılması devam etmişse de İslâm toplumu maruz kaldığı istibdâd yönetimi sebebiyle gün geçtikçe adâlet, eşitlik ve hürriyetten mahrum kalmıştır (Musa Kâzım 1329a: 3-4).

Bundan sonra sırasıyla Abbâsî ve Selçuklu hanedanlarını da müstebit olarak nitelendiren Musa Kâzım Osmanlı ailesine gelince şu temkinli sözleri söyler: "Osmanlı hükûmeti dahi bidâyeten selefleri gibi mutlakiyet şeklinde zuhur ettiyse de evvelki üç aileye nispeten meşrûtiyete yakın bir şekl-i idâre vaz' etmişler ve bu sayede kendilerini bütün cihâna beğendirmişler idi." Ancak Osmanlı Devleti de bu yönetim tarzını devam ettiremeyip özellikle, Abdülhamid devrinde koyu bir istibdada dönüşmüş, bu da Avrupalıların bu devletin taksimine karar vermelerine yol açmıştır. Bunun üzerine, İttihat ve Terakkî Cemiyeti ortaya çıkarak vatanı kurtarmak için geceli gündüzlü çalışmış, nihayet "o hükûmet-i müstebidde-i zâlimeyi yıkarak yerine sadr-ı İslâm'daki usûl-i meşrûtiyet ve usûl-i meşveret üzerine bir hükûmet tesisine muvaffak" olmuştur (Musa Kâzım 1329a: 4-5).

Musa Kâzım'ın özetleyerek aktarmaya çalıştığımız İstibdad hakkındaki bu düşüncelerinden asıl kaygısının İttihat ve Terakkî'nin meşrûtî yönetimin te'sisindeki rolünü vurgulamak olduğu açıktır. Bununla birlikte, on üç asırlık siyasî tarih mirasını reddetme eğiliminin Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, İskilipli Âtıf, Saîd-i Kürdî

[1]Abdülhamid henüz tahttan indirilmeden önce yayımlanan **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet**, risalesinde bu tarihi I. Meşrutiyet'in ilânına çeker.

ve Muhammed Şemseddin gibi diğer İslâmcılarda da görüldüğünü belirtmek gerekir (Bkz. Kara 2001b: 125-127). Konunun daha başında belirtildiği üzere islâm siyasî tarihine bu tarz bir selefçi yaklaşım onlara demokrasiyi İslâm'la uzlaştırmanın en kestirme yollarından birisi olarak görünmüştür. Kara (2001b:125-126)'nın yorumuyla İslâmcılar Batılı kurum ve düşüncelerin önündeki geleneksel engelleri ortadan kaldırmak ve kendileri açısından gerçek İslâm'a giden yolları açabilmek için Dört Halife döneminin sonu ile 23 Temmuz 1908 tarihi arasındaki bütün İslâm tarihini bir istibdat dönemi olarak nitelendirmişlerdir.

2. II. Abdülhamid'e Bakışı

Musa Kâzım'ın II. Abdülhamid'e Meşrûtiyet'in ilk günlerindeki bakışı ile Otuz Bir Mart Vak'ası'ndan sonraki bakışı arasında fark vardır. Meşrutiyet'in ilk günlerinde basıldığını belirttiğimiz **İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet** adlı risâlesinde padişah hakkındaki duygularını şu şekilde ifade eder:

> "...padişahımız efendimiz hazretleri makâm-ı hilâfet-i Kibriyâ'ya gelir gelmez min-tarafi'llâh mükellef buyuruldukları vazîfe-i hilâfeti îfâ etmek maksad-ı âlîsiyle usûl-i meşvereti meydâna koydular, Kanûn-ı Esâsîyi ilân ettiler. Ve fakat bazı havene-i dîn ve milletin tesvîlât ve ilkâ'ât-ı mel'anetkârânesiyle bu kanûn-ı münîfin ahkâm-ı mündericesini mevki'-i tatbîka vaz' etmeye muvaffak olamadılar. Lehü'l-hamd ve'l-minne bu gün o gibi mevâni'-i bâtıla büsbütün ber-taraf ve mündefi' olduğundan zât-ı hümâyûnları o kanûn-ı münîfin artık mevki'-i tatbîka vaz'ı zamânı geldiğini derk buyurarak min-tarafi'llâh uhde-i şâhânelerine terettüb eden bir vazîfe-i mukaddeseyi îfâya teşebbüs eylediler. Ve bu sebeble bütün âlem-i İslâmiyyet ve insâniyyeti kendine mecbûr-ı şükrân kıldılar. Cenâb-ı Hak zât-ı hümâyûnlarını tevfîkât-ı samedânîsine mazhariyetle kâm-bîn ve kâm-rân, millet-i İslâmiyye ve ümmet-i Osmâniyeyyi böyle ni'met-i hürriyyete nâ'iliyyetle her an şâd ve handân buyursun âmîn (Musa Kâzım 1324a:12; 1336: 247).

Yâni Padişah hilâfet makamına gelir gelmez Kanûn-ı Esâsî'yi ilân etmiş ve usûl-i meşvereti tatbik etmiş; ancak çevresindeki bazı din ve millet hainlerinin engellemeleri yüzünden başarılı olamamıştır. Dolayısıyla istibdâdın asıl sorumluları Padişah'ın çevresindekilerdir. Bu tamamen II. Meşutiyet'in ilk günlerinde II. Abdülhamid ile barış imzalamış olan İttihatçıların padişah hakkındaki zahirî duygularını ifade etmektedir. Musa Kâzım'ın kullanmış olduğu ifadelerin benzerlerini İttihat ve Terakkî'nin aynı günlerde yayımlamış olduğu beyannamelerde

de bulmak mümkündür. Meselâ, 3 Ağustos 1908 tarihinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından İstanbul'daki askerî birliklere yaptırılan yemin metninde Kanûn-ı Esâsî'yi yeniden yürürlüğe koyan Padişah'a sadık kalınacağı; 5 Ağustos'ta yayımlanan bir başka beyannâmede Padişahı karalayan bazı yayın organlarında onun hakkında kullanılan ifadelerin Cemiyet'in duygularını ifade etmediği; 6 Ağustos'ta yayımlanan bir diğer beyannâmede ise, idâre-i sâbıkayı yaratanların bazı bürokratlar olduğu vurgulanmıştır (Ali Cevat 1991: 113-114).

Ancak, Musa Kâzım 31 Mart Vak'asından sonra yayımladığı yazılarında genel eğilime uyarak II. Abdülhamid'i "müstebid" olarak nitelendirmiş (Musa Kâzım 1329a:5) ve özellikle de onun eğitim politikasını ağır bir dille eleştirmiştir. 30 Eylül 1909 tarihinde "Kuvvet Hazırlamak" başlığı altında yayımladığı bir makalesinde II. Abdülhamid döneminde açılan okulların birer aldatmacadan ibaret olduğunu, bunların Avrupalıların gözünü boyamak için açıldığını belirtmektedir. II. Abdülhamid'in ülkenin terakkisini istemediği ve istibdâdını yürütebilmek için açtığı okullarda gerçek anlamda eğitim verilmediğini de iddia etmiştir (Musa Kâzım 1325f: 51-53).

Şunu da belirtmek gerekir ki, onun II. Abdülhamid hakkında kullandığı en ağır kelime "müstebid" sıfatı olmuştur. Bu ise sabık Sultan hakkında"melun şeytan"; "gaşûm" (hilekâr) ve "bî rahm u insâf" gibi hakaretâmiz sıfatlar kullanan Manastırlı İsmail Hakkı gibi diğer ulemanın onun hakkında kullanmış oldukları sıfatların yanında oldukça hafif kalmaktadır (Bkz. Kara 2001b: 132).

II. İSLÂM BİRLİĞİ KONUSUNDAKİ TEKLİFLERİ

Doğrudan "İttihâd-ı İslâm"a dair bir metin kaleme almamış olan Musa Kâzım'ın İslâm birliği konusundaki faaliyetleri ve görüşleri hakkındaki bilgilerimiz 1910 yılı sonlarında Türkistan (Buhara)'da meydana gelen büyük deprem dolayısıyla kaleme almış olduğu kısa bir beyanname[1]; Japonya İslâm cemiyeti reisi Ocara (?)

[1] 1910-1911 yıllarındaki ilk şeyhülislâmlığı döneminde ve 13 Şubat 1911'de yayımladığı bu beyannamesinde şeyhülislâm ve Türkistan İane Komisyonu reisi sıfatı ile halkı Türkistan depremzedelerine maddî yardımda bulunmaya çağırmaktadır (Musa Kâzım 1326f).

adlı bir şahısa gönderdiği kısa bir mektup[1] ve İttihat ve Terakkî Şehzâdebaşı Kulübü'nde vermiş olduğu bir konferansta sarfetmiş olduğu bazı sözleri ile sınırlıdır. Bununla birlikte, medrese talebelerine vermiş olduğu söz konusu konferansta İslâm birliğine dair oldukça önemli bulduğumuz bazı teklifler getirmektedir. Onun getirmiş olduğu bu tekliflerin daha iyi anlaşılması açısından Panislâmizm meselesine kısaca bir göz atmak gerekmektedir.

Panislâmizmin veya Osmanlıca ismiyle "İttihâd-ı İslam"ın kökenlerinin (maddelerinden birinde Osmanlı hükümdarının hilâfet sıfatının vurgulandığı)1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasına kadar gittiği söylenmektedir (Kuran 1994: 85;Landau 2001: 26). Ancak modern bir ideoloji olarak ortaya çıkışı ve gelişmesi XIX. yüzyılın ikinci yarısına tesadüf etmektedir. İngiltere ve Rusya gibi büyük devletlerin Asya'daki İslâm topraklarını sömürgeleştirme hareketlerine karşı bir tepki olarak doğan Panislâmizm'in amacı, müslüman halkları Batılı sömürgecilerin baskısından kurtararak Osmanlı halifesinin yönetimi altında birleştirmekti.

Kendisine örnek olarak Avrupa'da gelişen Panslavizm ve Pancermenizm gibi "pan" hareketlerini örnek alan bu düşüncenin ilk mübeşşirleri Yeni Osmanlılardır (Akçura 1998: 21; Türköne 1994b: 198). Panislâmizm konusundaki ilk teklifler de Yeni Osmanlılar'ın yayın organlarından olan Hürriyet gazetesinden gelmiştir. Mayıs 1869 tarihinde bu gazetede yayımlanan bir makalede Müslümanların yabancı devletlerin boyunduruğundan kurtulmasının tek yolu olarak müslümanların Osmanlı Devleti'nin siyasî hakimiyeti altında birleşmeleri gerektiği ileri sürülmüştür (Türköne 1994b:206-207). Panislâmizm meselesi bundan sonra dönemin basınında ayrıntılı olarak tartışılmış olmakla birlikte Sömürgeci Avrupa

---

[1] Musa Kâzım bu mektubunda şunları söylemektedir: "Muhterem Kardeşimiz! İrsâline himmet buyurduğunuz mektûb-ı uhuvvet-üslûbunuzdan ziyâdesiyle mahzûz oldum. Mevlâ-yı müteâl her umurunuzda mu'îniniz olsun. Osmanlı milleti ile Japon milleti beyninde ahd-i uhuvvet akd olunmasını hep arzu ederiz. Değil yalnız ben belki umûm ehl-i İslâm sizin âmâl-i hayriyyenize dest-i muâvenetlerini uzatacağına emin olunuz. Şimdilik hizmetinize zahîr olmak üzere tarafınıza üç talebe gönderiyoruz. Sizin dahi hüsn-i kabûlünüze emniyyetimiz ber-kemâldir. Bilâhare elimizden gelen muâvenetinize âmâde olduğumuzu te'mîn ile beni dahi cemiyetinizin âzâsından biri olarak kabul buyurmanızı ayrıca talep ederim. Cemiyet âzâsından herbirine ve bilhassa Hacı Ömer Efendi Yamaloka oğlumuza selâm ederim." Kostantiniyye, 17 Zilkade 1328=30 Kasım 1910. Şeyhülislâm Musa Kâzım (**Teârûf-i Müslimîn** 11 Teşrîn-i Sânî 1326, I, 23: 363).

Devletleri ile Rusya'yı ürkütebileceği endişesini taşıyan Tanzimatçı devlet adamları tarafından soğuk karşılanmıştır (Koloğlu 2002. 91-95). Bu yüzden emperyalist devletlerin işgâllerine karşı mücadele veren Kafkasya, Endonezya ve Orta Asyalı Müslüman halkların halifeden yardım talepleri de büyük devletlerin politikaları ile çatışmadığı ölçülerde kabul edilmiştir[1].

Bununla birlikte Panislâmizm Berlin Kongresi'nden sonra yani II. Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun resmî ideolojisi haline gelmiş ve Almanya tarafından da desteklenmiştir (Ortaylı 1983: 119). Panislâmizmi aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman unsurlarının dağılmasını önleyecek bir formül olarak gören II. Abdülhamid saltanatının ilk yıllarından itibaren, kurmuş olduğu yarı gizli bir teşkilat vasıtasıyla Afganistan, Orta Asya, Kuzey Afrika, Çin hatta İngiltere ve Amerika'da uluslararası bir Panislamist propaganda yapmıştır.[2]

Onun bu propaganda faaliyetlerinin bir ayağını da Şiî-Sünnî yakınlaşmasına yönelik çabaları oluşturmuştur. İlk defa II. Abdülhamid'in ciddî bir şekilde eğildiği bu mesele İttihâd-ı İslâm lafzının ilk telaffuz edildiği yıllardan itibaren Panislâmizmin önemli sorunlarından birisini teşkil etmiş ve İran faktörü İslâm birliğinin gerçekleştirilmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olarak görülmüştür. Panislâmizm konusunda kaleme alınmış Türkçe ilk bağımsız eserlerden birisi olan **İttihâd-ı İslâm** başlıklı otuz dört sayfalık bir kitapçıkta bu sorun özellikle vurgulanmaktadır. Üzerinde baskı tarihi olmayan[3] bu kitapçığın yazarı Esad Efendi, İran'ın İslâm dünyasının coğrafî ve dinî bütünlüğünü bozduğundan bahsetmektedir:

> " Bir kere haritaya dikkat olunsun Fas'ın müntehâ-yı cenûbundan ta müntehâ-yı şimâline kadar bir hatt-ı müstakîm üzerine tesadüf etmiş akvâm

---

[1] Bunlardan Kâşgar ve Açe müslümanlarının yardım talepleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. (Türköne 1994: 147-170; Saray 1978: 244-46; Kuran 1994: 87); Daha erken tarihli olmakla birlikte Bâb-ı Âlî'nin meseleye yaklaşımını göstermesi açısından önemli bir örnek olarak gördüğümüz, Kafkasya direnişinin lideri İmam Şamil'in yardım taleplerini geri çeviren Sultan Abdülmecid'in iradesi için Bkz.(BOA, İrâde-Dâhiliye, nr.26886 , 25 Zilkade 1273=18 Temmuz 1856).

[2] II. Abdülhamid'in Panislâmist politikasını şu eserler ayrıntılı olarak ele almaktadır: Sırma (1994); Özcan (1992) ve Eraslan (1992). Ayrıca XIX. yüzyıldaki Panislâmizm siyasetini hilâfetle bağlantılı olarak değerlendiren bir çalışma için Bkz. Ortaylı (2000:247-255).

[3] Türköne (1994b: 234) bu kitapçığın basım tarihinin 1873 yılı olduğunu söylemektedir. Landau (2001: 104) ise bu kitabın II. Meşrûtiyet döneminde basıldığını sanmaktadır.

> bütün Müslümandır. Bunlar bir vakitlere kadar bir merkezin evâmirine itâatle birbirleriyle ittihâd üzere idiler. Yekdigerlerine feryâd-ı şikâyetlerini işittirir ve meded-res olurlar idi. Muahharen arada bir mezheb-i cedîd çıktı. Bu kadar Müslümânın arasına bir hadd-i fâsıl çekti ve merkez-i hilâfete vâcib olan inkiyâdda bazılarının önüne hâ'il olarak ittihadı bozdu... Burası müsellemdir ki bu nifâkın mazarratı evvelâ sebeb olanlara taalluk eder!.."

sözlerinden sonra bu ayrılıktan ilk zarar göreceklerin Rusya'nın doğrudan tehdidine maruz olan İranlılar'ın olacağını bu yüzden de onların bu tehdidi bertaraf etmeleri için öncelikle Osmanlı Devleti ile ittifak etmesinin lüzumuna işaret eder (Esad Efendi ty: 12-13).

Esad Efendi tarafından dile getirilen bu sorunun aşılması için II. Abdülhamid'in Cemaleddîn-i Afganî ve İranlı Prens Mirza Kaçar gibi bazı önemli isimleri devreye soktuğunu biliyoruz. Öteden beri İslâm birliğinin gerçekleşmesi için Sünnî-Şiî ittifakını savunmuş olan[1] Afganî Sultan'dan almış olduğu emir üzerine İstanbul'daki Şiîlerden müteşekkil bir grup oluşturarak Hindistan, İran, Arap toprakları, Balkanlar ve Türkistan'daki Şiî ulemasına hitaben 400 civarında mektup yazdırmış, bu mektuplarında onlardan Osmanlı Sultanı'nın birlik çağırılarına olumlu cevap vermelerini istemiştir (Türköne 1994a: 94-95). Aynı şekilde 1884'te istanbul'a yerleşmiş olan Kaçar hanedanından Ebu Hasan Mirza Kaçar da 1894'te kaleme almış olduğu **İttihâd-ı İslâm** adlı risâlesinde İslâm ümmetinin başarısı ve kurtuluşu için İran ile Osmanlı Devleti'nin Osmanlı Sultanı'nın liderliği altında birleşmelerini, Sünnî ve Şi'î ulemâsının da bu konuda halkı ikna etmelerini istemiştir (Landau 2001: 50-51).

Sünnî-Şi'î ittifakı konusu üzerinde özellikle durmamızın sebebebi Musa Kâzım Efendi'nin Panislâmizm ile ilgili görüşlerinin ağırlık noktasını bu meselenin teşkil etmiş olmasıdır. İslâm mezhepleri arasındaki ihtilâfların giderilmesini İslâm birliğinin gerçekleşmesinin ilk şartı olarak gören Musa Kâzım, bu mesele hakkındaki tekliflerini 1909 yılında medrese talebelerine vermiş olduğu bir konferansta ileri sürmüştür. Konuşmasına önce Sünnî mezhepleri arasındaki ihtilâfların çözümüne

[1] Afganî 1884 yılında Muhammed Abdûh ile birlikte Paris'te çıkardığı **Urvetü'l -Vuska** adlı dergide Şi'î-Sünnî birliği konusunu sıkça işlemiştir. Mesela İranlılar ile Afganlılara yaptığı birlik çağrısı için Bkz. Cemaleddin Afganî-Muhammed Abdûh (1987:221-226).

yönelik tekliflerle başlayan Musa Kâzım Şafiî, Hambelî, Malikî ve Hanefî mezhepleri arasındaki farkların sadece mezhep imamlarının zannî delillerine dayanan içtihadlarından doğduğunu, dolayısıyla hiç birinde kesinlik olmadığını belirttikten sonra, Müslümanların kuvvetinin dağılmasına yol açan mezhep ayrılıklarına son verilmesi için bu mezheplerin mensuplarının hiçbir taassuba kapılmadan birbirlerinin itikatlarını iyi öğrenmeleri gerektiğini söyler (Musa Kâzım 1325c:405; 1336: 293-294).

Şüphesiz, Musa Kâzım'ın bu konferansta asıl dile getirmek istediği tarih boyunca hiçbir zaman bir siyasî ve toplumsal çatışmaya dönüşmemiş olan Sünnî mezhepleri arasındaki ihtilâflar değildir. Onun mezhepler hakkındaki bu konferansının asıl amacı geleceğin uleması olan medrese talebelerinin Şiîler hakkındaki önyargılarını değiştirmektir. Musa Kâzım bu konuda şunları söylemektedir:

> "Sonra bir Şi'î mezhebi var. Şi'îlerle Sünnîler arasındaki husûmet adeta adâvet derecesine varmış. Belki daha şiddetli. Bence bu iyi bir şey değil. Hele bugün bu husûmeti kaldırmalı bu gün bütün İslâmların ittihâdı lâzım gelir. Kat'iyyen ve katıbeten böyledir. Çünkü bu ittihâdı yapmazsak, kati'yyen biliniz ki daha yarım asır sürmez Avrupalılar bizi bel' eyleyecektir, bütün Müslümanlar mahvolacaktır. Şi'î olsun, sünnî olsun, değil mi ki 'lâ ilâhe illallâh Muhammedü'r-Resûlullâh' diyor, kendini Müslüman addediyor; onu dâire-i ittihâda almalıdır. Evet hatâları vardır, yok değil, fakat hatâlarını ıslâh edelim.Yekdiğerimize karşı ilân-ı adâvet eylemeyelim. Hatâları varsa ihtâr ederek dâire-i insâfa davet edelim. Ama hasmâne değil, hüsn-i niyetle. Herkesin aklı var. Elbet tashîh-i efkâr eder. Arkadan arkaya biz onları tazlîl, onlar bizi tazlîl...bunlar çocuk işleri, böyle şanlı bir ümmete yakışmaz. Onları davet edelim, karşı karşıya gelelim ulemâsıyla görüşelim, insancasına konuşalım anlaşalım...hepimiz Müslümanız, nedir beynimizdeki bu mücâdele, bu kavga? Bir meclis-i münâzara teşkîl edelim, Beynimizdeki ihtilâflı meseleler ne ise halledelim.. İkimiz de Kur'ân okuruz, ikimiz de Allah bir, peygamber hak i'tikâd ederiz. Sonra onlara göre biz bâtıl, bize göre onlar bâtıl. Ne..tefrikadır bu? Kuvvetin dağılması, müslümanların inhitâtı bundan neş'et ediyor...Mübâhese edersek ben eminim ki onlar dâire-i insâfa gelecektir" (Musa Kâzım 1325c:405-406; 1336: 294)[1].

[1] Konuşmasını devamında oldukça mutaassıp fakat bilgili olarak tanımladığı bir Şiî âlimle Hz. Ali'nin hilâfeti konusunda yapmış olduğu uzun bir müzakereyi nakleden Musa Kâzım aralarındaki anlaşmazlığın sadece Hilâfet meselesinden kaynaklanmış olduğu konusunda onu ikna ettiğini belirterek uzlaşma noktalarının bulunabileceğine dair somut bir örnek gösterir (Musa Kâzım 1325d:5-6;1336:295-297).

Yani İslâm birliği öncelikle Şi'î ve Sünnî ulemasının birbirlerine karşı olan önyargılarından kurtulmaları ve birbirleriyle diyaloga girmeleri ile mümkün olabilecektir[1]. Musa Kâzım'ın Şi'î ve Sünnî mezhepleri arasındaki ihtilâfların giderilmesine dair getirmiş olduğu bu tekliflerin ancak İttihat ve Terakkî'nin İslâm birliği konusundaki politikası ve faaliyetleri ile birleştirildiği taktirde bir anlam kazananabileceği kanaatindeyiz.

Musa Kâzım'ın bu sözlerinin arkasında İttihat ve Terakkî'nin benimsediği ve Almanya'nın da Ortadoğu'daki çıkarları sebebiyle desteklediği Panislâmist politikası yatmaktadır. Bu konuşmanın yapıldığı 1909 yılının İttihat ve Terakkî'nin Panislâmist politikayı benimsemesi için henüz erken bir tarih olduğu ileri sürülebilir. Ancak, İslâmcılığı ve Panislâmizmi bir prensip olarak değil, yararlanılması zorunlu bir politika aracı olarak benimseyen İttihat ve Terakkî'nin daha 1909 yılı başlarında Hac mevsiminde Mekke'ye temsilci gruplar göndererek, İslâm birliği hakkında Müslümanları bilgilendirdiği ve onlardan destek istediği bilinmektedir (Landau 2001: 114).

Cemiyet'in İslâm birliği siyasetini izleyeceği 1910 kongresinde açıkça telaffuz edilmiş ve 1911 kongresinde de bu mesele ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kongrede islâm birliği ve özellikle de İran ile ilişkiler konusunda alınan karar özetle şöyledir: Her yıl İstanbul'da dünyanın bütün Müslüman ülkelerinin temsilcilerinin katılacağı bir İslâm konseyi toplananacaktır. Cemiyet'in bütün müslüman ülkelerde, özellikle de İran ve Rusya'da temsilcileri bulunacak, İran ile Türkiye arasında siyasî ve ekonomik ilişkilerin kurulması için çaba gösterilecektir (Landau 2001: 115).

Cemiyet aynı yıl içerisinde Doğu Anadolu ve İran'a Sünnî-Şi'î birliği propogandası için ajanlar göndermiş ve Şiilerin Irak'taki kutsal merkezlerinden biri olan Necef şehrinde bir toplantı düzenlemiştir. Cemiyet'in İslâm birliği çalışmaları için merkez olarak seçtiği bu şehirde yapılan toplantıda Sünnî-Şi'î ayırımının Panislâm için büyük bir engel teşkil ettiği vurgulanmış ve İran ile Osmanlı

[1] Musa Kâzım'ın Sünnî-Şi'î ihtilâfının ortadan kaldırılmasına dair bu görüşleri **İttihad-ı İslâm** konusu hakkında en hacimli eseri yazmış olan Celâl Nurî (1331: 157-162) tarafından tekrar edilmiştir.

Devleti'nin işbirliği içerisinde olmasına karar verilmiştir. İngilizlerin rahatsızlıklarını ifade etmelerine rağmen Cemiyet Sünnî-Şi'î yakınlaşması için broşürler dağıtmış ve camilerde aynı konularda hutbeler okutmuştur. Ayrıca Cavid Bey de yine aynı yıl içerisinde sünnî ulemâsıyla Şiî mollalarının İslâm birliği konusunda eğitilmeleri konusunda Cemiyet'in aldığı bir kararı açıklamıştır (Landau 2001: 118).

Cemiyet'in bu çalışmaları, daha sonraki yıllarda netice vermeye başlamış Trablusgarp savaşı sırasında İran'daki İslâmcı Şi'î gazeteler Osmanlı Devleti'ni destekleyen yazılar neşretmişler; Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'na girmesi üzerine ilan edilen Cihâd-ı Ekber Necef'te de yankı bulmuş ve buradaki Şi'î ulemâsı da düşmana karşı Cihad ilân etmiştir (Landau 2001: 127,167).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KADIN HAKLARI TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE TOPLUMSAL GÖRÜŞLERİ

I. KADIN HAKLARI MESELESİ

Kadın hakları meselesi modern çağa ait bir problem olmakla birlikte Batı'da kadının hak arayışlarının temeli rönesansa kadar geri gider. XVI. yüzyılda başlayarak XVII. yüzyılda Descartes'çilik ve XVIII. yüzyılda "ansiklopedicilik" hareketleriyle ilerleme sağlayan rönesans, insan haklarını, ön yargılara karşı aklı, siyasî eylemin güç kaynağı olarak ferdî sorumluluğu savunmuş; bilim ve tekniği yüceltmiştir. Ancak, "kadın hakları" kavramını ilk kez gündeme getiren aydınlanma çağı filozoflarından ve ünlü **Ansiklopedi'**nin yazarlarından Condorcet'tir. Condorcet 1787'de, yani Fransız İhtilâli'nden iki yıl kadar önce kadın haklarıyla ilgili bir makale yayımlamış ve bu makalesinde kadınların da erkeklerle aynı doğal haklara sahip olmaları gerektiği fikrini savunmuştur (Michel 1984: 28;Çakır 1996:18-19).

Kadınların hak talebiyle kitleler hâlinde tarih sahnesine çıkışları ise, 1789'daki Fransız İhtilâli sırasında olmuştur. Fransız İhtilâlinde kadınlar da eski feodal düzene karşı savaşta oldukça aktif bir rol oynamışlar; İhtilâli başlatan halk ayaklanmalarından olan Bastille ve Versailles yürüyüşlerinden siyasî kulüplerin kurulmasına kadar her alanda İhtilâle destek vermişler; İhtilâlin sembolü olan "eşitlik", "hürriyet", "kardeşlik" sloganlarına dayanarak hak talep etmişlerdir (Çakır 1996: 19).

Fakat Fransız İhtilâli de sonuçta erkek ve kadınlar arasındaki ayırımı sürdürmüş; tıpkı Aydınlanma Çağı idealleri gibi, İhtilâl ilkelerinin de kadını içine almadığı; hatta bunu istemediği anlaşılmış; İhtilâle toplu olarak katıldıkları hâlde kadınlar bekledikleri haklara kavuşamamışlar; "Angient Régime" olarak adlandırdıkları "eski düzen"de sahip oldukları haklar bile ellerinden alınmış; dernek

kurmaları, toplantı yapmaları yasaklanmış; kadın hakları konusunda hak talep etmek suç sayılmış; hatta 1791 Anayasası'nın kabulünden önce tüm kadınlara eşit oy hakkı tanınmasını isteyen ve yazdığı "Kadın Hakları Beyannamesi"ni Kral XVI. Louis'ye ve Kraliçe Marie Antoinette'e gönderen Olimpe dé Gouge giyotinle idam edilmiştir.

Fransız İhtilâlinin fikrî zeminini hazırlayanlardan biri olan J.J.Rousseau'nun **Emile** adlı eserinde erkeğe boyun eğmeyi ve bağımlı olmayı kadın için doğal bir durum olarak görmesi ve kadının görevini "erkeklerin hoşuna gitmek, onlara yararlı olmak, kendini onlara sevdirip saydırmak, küçükken büyütmek, büyüyünce onlara öğüt vermek, teselli etmek, hayatı zevkli ve sevimli hâle koymak"la sınırlaması, Fransız İhtilâlini gerçekleştirenlerin kadın hakları konusundaki düşüncelerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır (Çakır 1996: 19).

Buna paralel olarak Fransız İhtilâlini izleyen yıllarda eğitim, hukuk, çalışma, siyaset gibi bir çok alanda hak eşitsizliği kadınlar aleyhine büyük bir gelişme göstermiştir. Üstelik bu yıllarda kadınları, hatta çocukları kitleler hâlinde üretime katan sanayi devrimi ve kapitalizmin ortaya çıkardığı problemler olaya yeni bir boyut daha katmış; bu konuda yara derinleşmiş, adeta kangren hâlini almıştır.

Dünyanın hızla yaşadığı bu büyük değişim yeni değerlerin ve yeni hakların ortaya çıkmasını sağlamış; bu yeni değerlerin ve yeni hakların da kendilerini kapsamadığını çok geçmeden anlayan kadınlar artık isyana yönelmişlerdir. Karşılarına çıkan problemlerin büyüklüğüne rağmen hemen her ülkeden, her kesimden kadın, toplumsal durumlarına ve ezilişlerine baş kaldırmışlar; kadın işçiler düşük ücrete, işsizliğe ve çalışma şartlarının ağırlığına; burjuva kadınları ise, ekonomik ve siyasî haklardan mahrum bırakılmalarına isyan etmişlerdir. Bu hareket İngiltere'de "Sufraj Hareketi" yani oy hakkı talebi şekline bürünürken, Fransa ve Almanya'da kadın işçi hakları şeklinde ortaya çıkmış; Amerika'da ise, kölelik karşıtı harekete bağımlı olarak gelişmiştir (Flexner 1966; Çakır 1996: 20).

Böylece siyasî, ekonomik ve toplumsal dönüşümlerin de yardımıyla kadının toplumdaki konumu tartışılmaya başlanmış; kadınlar tarafından başlatılan bu tartışma

giderek bir harekete, kadın hareketine; sonra da toplumsal bir harekete dönüşmüştür. İçinde bulunduğu toplum yapısı içerisinde kadın, erkeğe göre kendi bulunduğu konumu sorgulamış; bu hareket ilişkisiyle, değerleriyle, hayat tarzıyla yeni bir toplumsal yapı ve bu yapı içerisinde yeni bir kadın tipi yaratmaya yönelik ferdî veya örgütlü istek ve eylemler olarak ortaya çıkmış; bu, toplumun herkese vadettiği eşitlik ve özgürlüğü kadının hayatındaki her alanda gerçekleştirmek için onu sınırlayan değerlerden, geleneklerden, hayat tarzından kurtulma mücadelesi olmuştur. Bu mücadele doğal olarak her ülkenin, her toplumun içinde bulunduğu şartlara göre şekillenmiş; karşılarına çıkan engellerin büyüklüğüne, aşılmaz gibi görünmesine rağmen hemen her toplum kesiminden kadın yaşadıkları ülke şartlarıyla bağlantılı olarak haklarını aramaya başlamışlardır.

Osmanlı'da kadın hakları konusundaki ilk tartışmalar Osmanlı Devleti'nin bir çok alanda Batı ile uyumlu olmaya çalıştığı Tanzimat dönemine kadar uzanır. Tanzimat döneminde yavaş yavaş Batı'yı tanımaya başlayan aydınlar kadının toplumdaki statüsünü değiştirmek için bir takım çabalar sarf etmişler; kadın problemlerini eserlerinde, özellikle romanlarında dolaylı da olsa dile getirmişlerdir.

Tanzimat aydınları kadının toplum içindeki statüsünü tartışırken daha çok şehirli kadınlar üzerinde durmuşlar; onu toplum içinde işe yarar hâle getirmenin yollarını aramışlardır. Tanzimat aydınları bu konuda yapılacak bir ıslâhatta kadın eğitiminin ön plâna çıkmasını istemektedirler. Kadınlara erkeklerle eşit eğitim imkânı verildiği takdirde, onlar da erkekler kadar bilgi sahibi olabilecek, özellikle öğretmen olarak topluma hizmet edebileceklerdir. Bu konuda Namık Kemal, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami gibi devrin ileri gelen aydınları fikir birliği içerisindedirler Yine bu aydınlar görücü usulü ile evliliğe de karşıdırlar. Tek kadınla evliliğin toplumu huzurlu kılacağı, bunun da İslâmiyet'e ters düşmeyeceği konusunda hemfikirdirler. Ahmed Mithat ve Şemseddin Sami, İslâm hukukunun kadına Batı'dakine oranla çok daha fazla haklar verdiğine de inanmaktadırlar. Onlara göre eğer İslâm dininin vermiş olduğu haklar gerçekten Türk kadınına tanınmış olsaydı, feminizm diye bir problem ortaya çıkmayacaktı (Okay 1989a:183-190; Şemseddin Sami 1311: 69-95; Kurnaz 1996: 21).

Tanzimat döneminde kölelik ve cariyelik de romanlarda sıkça işlenen konulardandır. Bu romanlarda cariyeler perişan bir hâlde tasvir edilmiştir. Bu yaklaşımda Batı etkisi de söz konusudur. Osmanlı toplumunda cariyeliğin bir yükselme aracı olduğu; mensubu olduğu aileye bir istikbal kapısı açtığı görmezlikten gelinmiştir. Cariyelik konusunda Ahmet Mithat Efendi'nin diğer yazarlara göre daha ılımlı olduğu görülmektedir. O esas olarak bu cariyelik sistemine karşı olmakla birlikte, cariyelerin genellikle hor görülmediğini, aileden biri olarak kabul edildiklerini, hatta evin efendisi ile bile evlendikleri görüşündedir (Tanpınar 1985: 292; Kurnaz 1996: 21).

II. Abdulhamid dönemine gelinceye kadar kadın hakları yalnızca erkekler tarafından savunulmuş; bu dönemde kadınlar da kendi hakları ile ilgili fikirler üretmeye başlamışlardır. Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye ve şaire Nigâr hanımlar bu konuda gazetelerde ve dergilerde yazı yazan kadınların öncülerindendirler.

Ancak, kadın hakları konusundaki esas tartışmalar Osmanlı toplumunun büyük bir yapısal değişim geçirmeye başladığı II. Meşrutiyet döneminde, Kanûn-ı Esâsî'nin yeniden ilânı ile meydana gelmiş; bu tartışmalarda en önemli rol de basının olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde çıkan gazetelerde, özellikle sayıları kırka varan kadın dergilerinde problemlerini ve bu problemlere bağlı olarak taleplerini yazarak Osmanlı toplumunu, özellikle de kadınları bilinçlendirmeye ve talepleri doğrultusunda değişime hazırlamaya çalışan kadınlar, ayrıca konferanslar düzenlemişler; çeşitli dernekler kurmuşlar ve bu derneklerde önemli görevler almışlardır[1].

[1] Bu dönemde yayımlanan kadın gazete ve dergilerinden bazıları şunlardır: Âlem-i Nisvân, Bilgi Yurdu, Demet, Genç Kadın (1324-1325), Genç Kadın (1334-1335), Hanımlar Âlemi, Hanımlara Mahsus Gazete, Kadın (Selanik), Kadın (İstanbul), Kadınlar Âlemi, Kadın Duygusu, Kadınlar Dünyası, Kadın Hayatı, Mehâsin, Seyyâle, Siyânet, Türk Kadını (Ayrıca bu konuda geniş bilgi için Çakır 1996:22-42); Aynı dönemde kurulan kadın derneklerinden bazıları "Cem'iyyet-i İmdâdiyye, İttihâd ve Terakkî Kadınlar Şubesi, Te'âlî-i Nisvân Cemiyeti, Osmanlı Kadınları Şefkat Cem'iyyet-i Hayriyyesi, Esirgeme Derneği, Osmanlı Cem'iyyet-i Hayriyye-i Nisvâniyye, Te'âlî-i Vatan-ı Osmânî Hanımlar Cemiyeti, Ma'mûlât-ı Dâhiliyye Kadınlar Cem'iyyet-i Hayriyyesi, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi'dir. Bu konuda daha fazla bilgi için Bkz. Kurnaz (1997:112-123).

Meşrutiyet döneminde kadın hakları konusunun tartışılmasına yol açan farklı sebeplerin varlığına şahit oluyoruz. Bunlardan biri Batı'daki ve diğer İslâm ülkelerindeki tartışmaların örnek alınması, tabir yerindeyse adeta taklit edilmesi; diğeri de Osmanlı devletinin hızla çöküşünün esas sebeplerinden birinin toplum nüfusunun yarısını oluşturan kadın gücünün ihmal edilerek eğitim ve sosyal hayatın içine sokulmaması olarak kabul edilmesi ve savaşlarla birlikte bu güce duyulan ihtiyacın artmasıdır (Kurnaz 1996: 22).

II. Meşrutiyet döneminde kadın hakları tartışılırken en sert tartışmalar İslâmcılar ve Batıcılar arasında geçmiş; genellikle Batıcılar bu tartışmaları başlatan taraf olmuşlardır. Batı'yı ve batıdaki kadın hareketlerini örnek almak isteyen Batıcılar, kadınların içinde bulundukları şartlardan memnun değillerdir. İslâmcılar ise Batıcıların bu tavrı karşısında İslâmiyeti ve gelenekleri savunma çabası içine girmişlerdir (Kurnaz 1996: 22). Konu ile ilgili tartışmalarda-başka gazete ve dergilerde de konuyla ilgili tartışmalar yayımlanmakla birlikte- iki yayın organı ön plâna çıkmış; İslâmcı kanadın yayın organı "Sebîlürreşâd", Batıcıların yayın organı ise "İçtihâd" dergisi olmuş; tartışmalar "Tesettür-i Nisvân", "Ta'addüd-i Zevcât", "Talâk" gibi fikhî meseleler ve "Kadın ve Eğitim", "Kadın ve Sosyal Faaliyetler" ve "Kadın ve Çalışma Hayatı" konuları etrafında meydana gelmiştir.

II. MUSA KÂZIM'IN MESELEYE BAKIŞI

Musa Kâzım'ın "kadın hakları" ile ilgili görüşlerini 24 Temmuz 1908'de "Kanûn-ı Esâsî"nin yeniden ilânı üzerine bazı yerlerde tesettüre riayet edilmemesi sebebiyle kaleme aldığı "Hürriyet-Müsâvât" başlıklı makalesinde açıklamıştır. Bu makalesinde "mutlak hürriyet" diye bir şeyin mümkün olamayacağını savunan Musa Kâzım, hürriyetin bazı kurallarla sınırlanmış olduğunu ve bu sınırların da "kavânîn-i mevzû'a", "kavâ'id-i dîniyye" ve "âdât-ı müstahsene-i milliyye" ile çizilmiş olduğunu söylemekte ve kadın hakları meselesini bu üç esas çerçevesinde ele almaktadır (Musa Kâzım :1324b: 1-3; 1324h: 99-100; 1336:248-253,270-273).

Burada hemen şunu belirtmek gerekir ki, bir İslâm âlimi olarak Musa Kâzım Efendi'nin kadın hakları ile ilgili görüşleri, gelenekçi İslâmcılarla bazı küçük noktalarda birtakım farklılıklar göstermektedir. Musa Kâzım makalesinde konuya bakışını "tesettür-i nisvân", "taaddüd-i zevcât" ve "talâk" gibi o günlerde büyük bir hararetle tartışılan fikhî konularla sınırlamış; kadın haklarını ilgilendiren diğer konulardaki görüşlerini ise, bu fikhî konulara, özellikle "tesettür" bahsine bağlı olarak işlemiştir. Bu sebeple Musa Kâzım'ın kadın hakları hakkındaki görüşlerini "Tesettür-i Nisvân (Kadınların örtünmesi)", "Ta'addüd-i Zevcât (Çokeşlilik, poligami)", "Talâk (Boşama)" gibi fikhî meseleler ve bu meselelere bağlı olarak işlediği konular olan "Kadın ve Eğitim", "Kadın ve Sosyal Faaliyetler" ve "Kadın ve Çalışma Hayatı" başlıkları altında ele alacağız.

Ayrıca Musa Kâzım'ın kadın haklarıyla ilgili görüşleri bu konuyla doğrudan ilgili eserlerde veya kadın hakları meselesine dolaylı olarak temas eden bazı çalışmalarda[1] yeteri kadar incelendiği için onun bu meseleye dair görüşleri ile ilgili olarak bu kısımda verilecek bilgilerin bir tahlil ve tenkidden çok tespit niteliğinde olacağını da burada belirtmek istiyoruz.

A. Tesettür-i Nisvân

Batıcılarla İslâmcılar arasında en şiddetli tartışmalara sebep olmuş konulardan birisi, belki de en önemlisi "tesettür-i nisvân" meselesidir. Fakat Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki "tesettür" tartışmaları ile ilgili araştırma yapanların hemen hepsinin gözden kaçırdıkları önemli bir nokta, söz konusu dönemlerdeki tartışmaların bu günkü anlamda bir "tesettür" problemi üzerinde değil, "çarşaf" ve "peçe" problemi üzerinde gerçekleşmiş olduğudur.

Abdullah Cevdet 1908'den önce "İçtihâd"dergisini Cenevre'de yayımladığı yıllarda Müslüman halkın kalkınması için gerekli çarelerin neler olacağı üzerine Müslüman ve Avrupalı tanınmış kişiler arasında bir anket açmış; şakacı bir Fransız

[1] Bu konuda Bkz. Berkes (1973: 392-393); Kurnaz (1996: 44,51,65-66).

edebiyatçısı da buna "Fermez le Coran, ouvrir les femmees (Kur'ân'ı kapa, kadınları aç)" diye cevap vermişti. Abdullah Cevdet Fransız edibin bu esprili cevabında bir değişiklik yaparak onu "Hem Kur'ân'ı, hem kadınları aç" hâline getirmiş ve bu esprili sözü aile reformu probleminin sloganı olarak kabul etmiş; 1908'de Kanûn-ı Esâsî'nin ilânından sonra peçe ve çarşafa karşı ilk savaşı açan Abdullah Cevdet olmuştur (Berkes 1973: 390-393).

Tesettür, **İçtihâd** ve **Sebîlürreşâd** yazarları arasında uzun ve sert tartışmalara sebep olmuş bir konudur. **İçtihâd** yazarlarından Kılıçzâde Hakkı tesettür meselesi hakkında bu dergide yayımladığı bir yazısında şunları söylemektedir: "Kadın meselesi bizim için bir tesettür meselesidir. Şark meselesinin bir idâre meselesi olduğu gibi. Çünkü tesettür bizim ictimâî yaralarımızın üzerindeki iğrenç bir sargı bezidir. Onu açmadıkça, yaranın cinsi teşhîs ve binâenaleyh tedâvî mümkün değildir. Bu yarayı korkmadan açalım. Varsın kokusuyla bidâyette biraz burnumuzu taciz etsin. Fakat, kendisini tathîr ve teşfiye ettikten sonra artık rahat edebiliriz." Kılıçzâde tesettürü yalnızca bir örtünme meselesi olarak ele almamakta; bu konuyu kadınların sosyal hayatta rol almalarını engelleyen bir unsur olarak değerlendirmektedir (**İçtihâd** 3 Nisan 1330,IV,100: 2255-2257; 6 Şubat 1329, IV,92: 2067-2070; Kurnaz 1996: 48-49).

Yine **İçtihâd** yazarlarından biri olan Selâhaddin Âsım da bu konuyu yalnızca bir örtünme meselesi olarak ele almamakta; tesettürü kadınları toplumdan, öğrenim hayatından, sanat faaliyetlerinden uzak tutan bir unsur olarak değerlendirmekte; kadına manevî tesettürün yani ahlâkî değerlerin verilmesinin önemi üzerinde durmaktadır (Selahaddin Asım 1989:27-40; Kurnaz 1996: 49).

İçtihâd'da yayımlanan bu ve benzeri tesettür aleyhtarı yazılar **Sebîlürreşâd**'da hakarete varacak bir dille eleştirilmiş; mesele karşılıklı iki dergi yazarları arasında bir söz savaşı hâline gelmiştir. Nitekim Server Bedîî **İçtihâd** (27 Mart 1330 IV,99: 2239-2242)'da tesettürle ilgili yayımlanan yazıların "Sebîlürreşâd"da çok ağır bir dille eleştirilmesinden şikâyet etmiş; yine sayıları az da olsa bazı kadınların İstanbul'da yüzleri açık olarak dolaşmalarının bazı gazetelerde

son derece çirkin ifadelerle haber yapılmış olduğunu görmekten büyük bir rahatsızlık duyduğunu söylemiştir.

Musa Kâzım'ın Batıcılar ve İslâmcılar arasında ağır tartışmalara ve âdetâ bir fikir savaşına dönen tesettür meselesini 1908 yılında **Sırât-ı Müstakîm**'de yayımladığı "Hürriyet-Müsâvât" adlı makalesinin "Hürriyet" bahsi içerisinde değerlendirdiğini; hürriyetin de Kanûn-ı Esâsî, gelenekler ve İslâmî kurallarla sınırlanmış olduğunu söylediğini yukarıda ifade etmiştik. Musa Kâzım "tesettür" bahsi konusunda fikir beyan etmesinin sebeplerini bu makalesinde şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Kanûn-ı Esâsî'mizin i'lân olunması üzerine bazı yerlerde bu mes'eleye riâyet edilmemeğe başlanıldığı maa't-teessüf görülmekte ve bu yüzden ma'âza'llâh beyne'l-müslimîn bir fitne-i azîmenin zuhûru kuvve-i karîbeye geldiği işidilmektedir. Bu da tabî'î bir şeydir. Çünkü yüzlerce milyon Müslümanların canlarından daha azîz, ruhlarından daha mukaddes bildikleri bir dîn-i âlînin ahkâmından bir hükm-i şer'îye karşıMüslümân unvânı altında bulunan bazı kimseler tarafından bu gibi mübâlâtsızlık gösterilmek ve hattâ bunu tahkîre kadar vardırmak bütün ahâlî-i müslimenin hukûk-ı mukaddeselerine tecâvüz demek olmakla böyle ma'nâsız bir işten, bir hiçten dolayı dünyânın her tarafında bulunan kâffe-i ehl-i İslâmın hissiyyât-ı dîniyyeleri galeyâna geleceği bedîhiyyât-ı umûrdandır." (Musa Kâzım 1324c:21;1336: 253)

Musa Kâzım bu satırlarda Kanûn-ı Esâsî'nin ilânı üzerine bazı yerlerde tesettüre riayet edilmediğinin üzülerek görüldüğünü, bu sebeple Müslümanlar arasında büyük bir fitne çıkma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu ifade etmekte ve İslâm dininin hükümlerinden biri olan şer'î bir hükme karşı Müslüman olduklarını ileri süren bazı kimselerin bu gibi saygısızlıkları göstermelerinin ve hatta bunu tahkir etmeye kadar vardırmalarının bütün Müslümanların kutsal haklarına tecavüz etmek demek olacağından böyle manasız bir işten, bir hiçten dolayı dünyanın her tarafında bulunan bütün Müslümanların dinî hislerinin galeyana gelmesinin son derece normal bir şey olduğunu söylemektedir (Musa Kâzım 1324c:21;1336: 253). Yine bazı Müslümanların böyle bir hâle cüret etmelerinin aynı zamanda korumak için yemin edilen Kanûn-ı Esasî'ye de aykırı olduğunu söyleyen Musa Kâzım, Kanûn-i Esasî'nin 4. ve 11. maddelerinin hükmüne göre Osmanlı Devleti'nin dininin İslâm dini

olduğunu ve padişahın halîfe sıfatı dolayısıyla İslâm dininin hamisi durumunda bulunduğunu; dolayısıyla tesettüre riayet edilmemesinin Kanûn-i Esasî'ye de aykırı olduğunu ileri sürmekte ve hükûmetin bu duruma karşı zecrî tebirler almasını istemektedir (Musa Kâzım 1324c:21;1336: 253-254). Bu ifadelerden Musa Kâzım'ın Kanûn-ı Esâsî'yi şeriatin tatbiki olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Musa Kâzım'a göre İslâm dininin tesettürü gerekli kılmasındaki sebepler şunlardır:

Birincisi: Kadınlar yaratılış olarak nazik ve erkeklerin taarruzgâhı olduklarından onların hakkında emrolunan "tesettür" büyük bir nimet ve büyük bir şefkattir. Çünkü bütün güzelliğiyle bir kadının, özellikle genç ve güzel bir kadının yabancıların şehvet bakışlarına kendini sunması ve özellikle bütün şehevî kuvvetlerin insan bedeni üzerinde olanca dehşet ve şiddetiyle hükmünü yürüttüğü böyle bir zamanda erkeklerle, hem de kendisi ile gayrimeşru münasebette bulunmak isteğine kapılmış ve bu hususta çok arzulu olan erkeklerle sohbet ve arkadaşlık etmesi onun kadınlık değerini azaltmaktan başka hiçbir şeyle sonuçlanmaz. Bu durumu uzun uzadıya açıklamaya gerek yoktur. Çünkü bu o kadar açık bir gerçektir ki bunu inkâr etmek adeta iki kere iki dört eder gerçeğini inkâr etmekle aynı şeydir (Musa Kâzım 1324c:21;1336: 254).

İkincisi: Bir ailenin mutluluğunu sağlamak iki önemli görevin yerine getirilmesiyle ilgilidir. Bunlardan biri ailenin dahilî işleri, diğeri de haricî işleridir. Bu iki önemli görevi yalnız kadın yerine getiremeyeceği gibi, tek başına koca da ifa edemez. O hâlde bu görevleri karı ve koca arasında paylaştırmak; dahilî işleri kadının, haricî işleri de kocanın sorumluluğuna vermek gerekir. Bunun tersi mümkün değildir. Çünkü kadınların yaratılıştan sahip oldukları nezaket ve zarafet gereğince onların bir takım zahmetli işlerden ibaret haricî görevlerle meşgûl olmaları hikmet ve maslahata uygun olamayacağı gibi, erkeklerin de ev işleriyle uğraşmalarını da akıl sahibi hiç kimse kabul edemez. Çünkü bu adeta yaratılış kanununu değiştirmek; erkekleri kadın, kadınları da erkek yapmaya kalkışmakla aynı şeydir.

Bir de kadınların yaratılış amaçları sadece dünyaya çocuk getirmek ve bu çocukları bir süre terbiye etmekten ibarettir. Öyleyse, kadınların bütün süs eşyalarını takınarak açık saçık bir hâlde kendi kadınlık değerlerini lekeleyecek yerlere gitmeleri ve bütün güzellikleri ve süsleriyle bir takım şehvet düşkünü erkeklerin toplandıkları yerlerde bulunmalarında hiçbir fayda yoktur. Onların bu hareketlerinde telâfisi mümkün olmayan birçok zarar meydana gelir ve sonunda ailenin mutluluğu bütünüyle yok olur gider (Musa Kâzım 1324c:22;1336: 255).

Bir ailenin mükemmel denilebilecek bir mutluluğa erişebilmesinin yolu karı ile kocanın birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmasından geçer. Bu bağlılık ise ancak sevgi ile olur. Çünkü karı ile koca arasında güçlü bir bağ yaratmanın sevgiden başka yolu yoktur. Zira, karı ile koca aslında biri diğerine yabancı iki insandır. İki yabancıyı birbirlerine bağlayacak, onları bir araya getirebilecek tek şeyin sevgi olduğu da açıktır. Bu sevginin devamı ancak karı ve kocanın iffet ve ismetlerini büyük bir özen ve dikkatle korumalarına bağlıdır. Bunların kendi iffet ve ismetlerini büyük bir özen ve dikkatle korumalarının yolu ise, hiç şüphesiz kadınların "tesettür"e uymalarından geçer. Çünkü insanlarda ve bütün hayvanlarda rekabet ve kıskançlık duygusu yaratılıştan gelen bir durumdur. Eğer bir kadın örtülü değilken karşılaştığı bir erkekle görüşmekte, konuşmakta ve hatta istediği bir erkeği kendi evine kabul etmekte ve arzu ettiği erkek meclislerinde bulunmakta serbest kalırsa, kocasından daha zarif, daha hoş erkeklere tabiî ve gayriihtiyarî olarak kendisinde bir meyil ve muhabbet hasıl olacağı ve sonunda kocasını tarifi mümkün olmayan bir vicdan azabı içinde bırakacağı ve bu suretle kocasıyla kendi arasındaki sevgi bağını ve dolayısıyla aile mutluluğunu esasından yok edeceği meydandadır (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 255-256).

Bu durum koca için de de geçerlidir. Çünkü bütün kadınlar açık olarak gezerlerse bir koca karısından daha güzel, daha genç bir kadın gördüğü zaman bütün kalbiyle o kadına meyletmemesi ve onun cazibesine kapılmaması mümkün değildir. Bu durumun ise hem kendisiyle karısı arasındaki sevgi bağını, hem de o cazibesine kapıldığı kadınla o kadının kocası arasındaki irtibatı bütünüyle ortadan kaldıracağından her iki ailenin mutluluğunu da mahvedeceği şüphesizdir. İşte bu gibi

sebeplerle İslâm dini kadınlara örtünmeyi emretmiştir (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 256).

B. Taaddüd-i Zevcât

II. Meşrutiyet döneminde en çok tartışılan fikhî meselelerden birisi de "tesettür-i nisvân" meselesinden daha hassas bir problem olan "taaddüd-i zevcât (çok eşlilik, poligami)" konusudur. Bu konuda başta Abdullah Cevdet olmak üzere Celâl Nuri, Yusuf Fehmi, Ahmet Rıza gibi Batıcı aydınlar tek eşliliği savunmuşlardır (Caporal 1982:89 ; Kurnaz 1996: 42). Abdullah Cevdet, "İçtihat"ta yayımladığı "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı makalesinde tek eşliliği savunmakta, üstelik bu konuda çıkarılacak bir yasanın padişahları da kapsaması gerektiğini savunmaktadır (Safâ 1981: 49-51; Kurnaz 1996: 42). Tek eşliliğin İslâmiyetin bu konuda getirdiği kurallarla çatışan bir yönünün bulunmadığını ileri süren Celâl Nuri de "taaddüd-i zevcât" konusunda Abdullah Cevdet'in görüşünü paylaşmaktadır (Celâl Nuri 1311: 89; Kurnaz 1996: 42).

"Taaddüd-i zevcât" konusunda görüş belirten Batıcı aydınlardan biri de Tahsin Nahid'dir. Tahsin Nahid'e göre İslâmiyet çok özel durumlarda birden fazla kadınla evlenmeye izin vermektedir. Üstelik bu din, erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi hâlinde eşler arasında her yönden adil davranması şartını koymuştur ki, bu öyle her erkeğin kolay kolay yerine getirebileceği bir şart değildir. O hâlde doğru olan tek eşliliği tercih etmek ve çok eşliliği terk etmektir (Tahsin Nahid 1329: 1535).

"Taaddüd-i zevcât" konusunda İslâmcılar iki gruba ayrılmıştır. Bu iki gruptan biri artık bu uygulamanın kaldırılabileceğini; İslâm dininin çok evliliğin kaldırılmasına engel olacak bir "nass"a sahip olmadığını ileri sürerek Batıcılarla bu konuda birleşirken, diğer grup çok kadınla evliliği ve onun erdemlerini savunmuşlardır.

"Taaddüd-i zevcât" konusunda birinci gruptaki fikir adamlarından biri olan müderris Mansurîzâde Mehmed Said (Berkes 1973: 394-395)'in naklettiğine göre

İslâm Mecmuası'nda yayımladığı bir makalesinde "taaddüd-i zevcât" meselesini eleştirenlerle savunanların görüşlerini özetledikten sonra şunları söylemektedir:

> Yapılan eleştirilere karşı ulemâ, poligaminin erdemlerini, tabiat zorunlunluluklarına dayandığını ispat yarışına girdiler. Fakat bunların hiç biri İslâmlıkta poligamiyi meşrulaştıran bir şey olmadığını, onun tamamıyla kanun yapıcının iznine ya da yasaklamasına bırakılmış bir sorun olduğunu, İslâmlığın onu yasaklamasını kayıtsız şartsız açık bıraktığını belirtmemişlerdir. Fıkıh tarihinde üzerinde tam bir anlaşma olan noktalardan biri, Tanrı hukukunun emir ya da nehiy kuralı koymadığı sorunlarda kanun koyucunun kanunlarının şeriatin kanunları kadar bağlayıcı olduğu noktasıdır. Poligami geleneği de bunlardan birisidir. Fıkıh, bu sorunu kanun koyucunun yetkisine bırakmıştır. Karılar arasında eşitlik koşulu gibi onu güçleştirici koşullarla önlemeye bile lüzum yoktur; onu bir kanunla yasaklamak en kestirme ve doğru yoldur.

Mansurîzâde Mehmed Said'in "taaddüd-i zevcât" meselesi ile ilgili bu radikal çözüm teklifine Ahmed Naim "Sebîlürreşâd"da şiddetle karşı çıkmış; fakat, Mansurîzâde, daha sonra yayımladığı yazılarda da aynı görüşleri savunmaya devam etmiştir (Kurnaz 1996: 43).

Fatma Âliye Hanım da İslâmda "taadüd-i zevcât"ın bir mecburiyet olmadığını; İslâm dininin buna ancak çok özel şartların gerçekleşmesi hâlinde izin verdiğini savunmaktadır. Fatma Âliye Hanım iddia edildiği gibi çokeşliliğin fuhşu da önleyemeyeceğini, bunun doğrudan erkeğin karakteriyle ilgili bir sorun olduğunu da savunmaktadır (Kızıltan 1990:304; Kurnaz 1996: 44).

Musa Kâzım Efendi "taaddüd-i zevcât" konusunda birinci gruptaki, yani çokeşliliğin erdemlerine inanan ve onu savunan İslâmcı yazarlar arasında yer almaktadır. Ona göre, evlililiğin biri ahlâkî (muhâfaza-i iffet), diğeri soyun devamı (tenâsül) olmak üzere iki önemli amacı vardır. Dünyadaki mevcut düzenin devam etmesi insan soyunun var olmasına bağlıdır. İnsan soyunun devamı da "tenâsül", "Tenâsül" de evlilik ile mümkündür. Hâlbuki birçok evlilikte "tenâsül" amacına ulaşılamamaktadır. Böyle durumlarda eğer "taaddüd-i zevcât"a izin verilmemiş olsaydı bir çok insanın soyu sona ermiş olurdu. Bir insanın soyunun sona ermesinin o insan için sakıncaları olduğu gibi, toplum için de sakıncaları vardır. Çünkü, insan soyunun devamında bütün insanlar hem kendilerine, hem de insanlığa karşı müşterek

olarak sorumludurlar. Bu durumda soyu kesilmek tehlikesiyle karşı karşıya olanlar için "taaddüd-i zevcât" zorunlu bir hâle gelir. Ayrıca, bir milletin, bir devletin yükselmesinin en büyük vesilesi nüfusun artmasıdır. Aynı şekilde, bir çok evliliklerde de evliliğin gayelerinden biri olan iffeti koruma amacına ulaşılamaz. Örneğin kadın müzmin bir hastalığa yakalanır veya müthiş bir zaafa düşer ve bu durum uzun zaman sürer gider; bu süre içerisinde ise koca erkekliğin geregini yerine getiremez ve buna dayanmak da elinden gelmez. Çünkü, insanlarda bu hâl "ihtiyarî" değil, "cibillî (yaratılıştan gelen)" bir durumdur. Bu durumda koca gayrimeşru ilişkilere girerek, birçok aileyi ve kendi ailesini perişan ve belki de yok eder. Böyle durumlarda "taaddüd-i zevcat"ın meşru kılınması zarurî hâle gelir. Bir de Hacı Zihni Efendi hazretlerinin **Kitabü'l-Münakehât ve'l-Müfârekât** adlı muteber eserinde de izah ettiği gibi gibi evlilik, fıtratın gereği olduğu gibi, evlilikte çokluk ve çeşitliliğe meyletmek de tabiatın gereğidir. Nitekim, diğer hayvanlarda da bu durum müşahede edilmektedir, İslâm'dan önce "taaddüd-i zevcât" adedi belirli bir sayıya bağlı değilken, dinimiz çok hanımla evlenmeye izin vermekle beraber, bu sayının dörtten fazla olmamasını da emretmiştir. Öteden beri insanların hayvanî hâllerini sınırlandırmakta olan İlâhî dinler, insan türüne bir lütuf ve merhamet olmak üzere, bunun cevazını da bu şekilde belirli bir sayıya bağlamıştır (Musa Kâzım 1324e:54; 1336 : 262-263).

Ayrıca, kadınların nüfusları erkeklerden daha fazla olsa da kadınların hayız ve gebelik gibi bazı özel durumlara maruz kalmaları ve adet görmekten kesilme yaşına gelip üreme yeteneklerini yitirmeleri de "taaddüd-i zevcât" için erkeklere bir hak tanımaktadır (Musa Kâzım 1324e:54; 1336 :263).

Yine birden fazla kadınla evlenmeye sözlü olarak karşı çıkanlar da fiilen bir kadınla yetinmemektedirler. Bu da çok kadınla evlenmeye meylin fıtrattan gelen bir durum olduğunu göstermektedir. Hatta onlar da gayrimeşru evlilikler yapmakta fakat bu evliliklerde soyun devamı amacına ulaşılamamaktadır. Yani onlarla Müslümanlar arasındaki fark, Müslümanlar "taaddüd-i zevcât"ı meşruiyet çerçevesinde yapmakta ve bu evliliklerde insan soyu meşru bir şekilde çoğalmakta; fakat onların kabul ettiği

"taaddüd-i zevcat" anlayışı ile bu mukaddes amaca ulaşılmamaktadır (Musa Kâzım1324e:54; 1336 :263)

Bununla beraber, İslâm dini "taaddüd-i zevcât"ı mutlak olarak insanlara "vacip" kılmamış; aksine ihtiyaç hâlinde, hanımlar arasında tam bir adalet ve eşitliğe riayet etmek şartıyla "mubah" kılmış; eğer hanımlar arasında tam bir adalet ve hakkaniyete riayet edilemeyeceginden korkuluyorsa, tek kadınla yetinmenin gerekliligini emretmiştir. İşte görülüyor ki, "tesettür" meselesi gibi, "taaddüd-i zevcât" meselesinde de insanlığa ve medeniyete aykırı bir şey yoktur. Bu da "tesettür" gibi sadece insanların faydalanması için meşru kılınmıştır. Öyleyse, gerek kadınlarımızın, gerekse erkeklerimizin bu konuda bir takım kimselerin yanlış ve maksatlı sözlerine inanmayıp gerçeği ve millî menfaatleri dikkate alarak, dinimizin bu ve benzeri emirlerine boyun eğmeleri ve bunları Kanun-ı Esasî'nin bağışladığı hürriyete aykırı görmemeleri gerekir.(Musa Kâzım 1336 :263).

C. Talak

Talâk (boşama) konusu tesettür ve taaddüd-i zevcât meseleleri gibi pek de yoğun tartışmalara sebep olmuş bir problem değildir. Bu konuda yazarlar daha çok talâkın sebepleri üzerinde durmuşlar ve bu problemin ortadan kaldırılmasında etkili olacak en önemli çözümün görücü usûlü ile evlenmekten vaz geçmek olacağında adeta ittifak etmişlerdir.

Fatma Aliye hanım **Muhadderât** adlı romanında görücü usulü ile evliliğe karşı çıkmıştır. Fatma Aliye Hanım'a göre kadınlar görücü usulüyle istemedikleri kişilerle evlendirildikleri için kendilerini aldatan kocalarına karşı çıkamamakta, karşılaştıkları haksızlıklara baş kaldıramamakta ve sonuçta mutsuz olmaktadır. Ona göre bu konuda çözümün yolu kızların görüp beğendikleri erkeklerle evlenmelerine izin vermek ve bu yolla ailede mutluluğu sağlamaktan geçmektedir (Kızıltan 1990: 290; Kurnaz 1996: 46). Hz. Muhammed'in "Hayırlısı görüp almaktır" hadisini bu görüşüne dayanak yapan Fatma Aliye, kızla erkek arasındaki görüşmelerin defalarca olmasına ve arkadaşlık boyutuna ulaşmasına ise karşı çıkmıştır (Kızıltan 1993: 94-

95). Ayrıca, Fatma Aliye Hanım kadına da boşama hakkı verilerek onların da boşama hakkının kocaya tanınmasından doğan toplum baskısından kurtarılmaları gerektiği fikrini savunmuştur (Kurnaz 1996: 48).

Diğer fikhî konularda olduğu gibi "talâk" konusunda da İslâmî esaslara sıkı sıkıya bağlı olan ve bazı istisnaî hâller dışında boşamanın İslâm dinince yasaklanmış olduğunu söyleyen Musa Kâzım Efendi'ye göre, "talâk" da "tesettür" ve "taaddüd-i zevcât" gibi medeniyetin gereği olarak ve insanî zaruretler sebebiyle ortaya çıkmış sosyal bir kurum olup Kanûn-ı Esasî'nin bağışladığı hürriyet ve adalete aykırı değildir. Ona göre, boşama insanlığın hasretle beklediği medeniyetin zirvesine, olgunluk noktasına yükselebilmeyi sağlayacak olan aile bağlarını kopardığı, onu perişan ettiği ve sayısız faydaları olan nikâhı ortadan kaldırdığı için gerçekte İslâm dini boşamayı yasaklamıştır. İslâm dinince bir bakımdan ibadet sayılan nikâhın faydaları herkesçe bilinmektedir. Bunlardan biri eşlerin birbirlerinden istifade etmeleri suretiyle birçok kötülüğün önünün alınması; diğeri eşlerin birbirlerine destek olarak dünyevî sıkıntılara karşı koyabilmeleridir. Çünkü, insanlar bu sıkıntılarla dolu dünyada mutlaka sıkıntılarını paylaşacak bir arkadaşa ve geçimlerini sağlamak için çalışmaya muhtaçtırlar. Sürekli devam eden çalışmalarla yorulan vücutlar, beyinler, aile fertleri arasındaki sevgi ve samimiyetle yorgunluklarını unutur, çalışmak için güç kazanırlar. Evlilik sayesinde insanlar çoğalır; evlilik sayesinde toplum ayakta kalır; evlilik sayesinde ahlâk güzelleşir; yine evlilik sayesinde dünya düzene kavuşur. İşte bu kadar dinî ve dünyevî amaçları yok ettiği için İslâm dini "talâk"ı aslında yasaklamıştır. Nitekim, "Eğer kadınlarınız size itaat ederlerse, onların aleyhine bir yol aramayınız. Yani onları boşamayınız." (en-Nisâ, 4/34) meâlinde olan ayet ve "Kadınlarla evleniniz. Fakat sonra boşamayınız (yani sebepsiz boşamayınız). Zira, boşama öyle bir şeydir ki, arş-ı Rahman ondan titrer.", "Cenâb-ı Hakk'ın en sevmediği helâl, talâktır." ve "Sırf zevkinizi yenilemek için kadın alıp boşamayınız. Zira, sırf böyle zevkini yenilemek için kadın alıp boşayan erkekleri ve kocaya varıp boşayan kadınları Allah sevmez." anlamındaki hadîs-i şerifler boşamanın aslında İslâm dinince yasaklanmış olduğunun açık delilleridir" (Musa Kâzım 1324f: 68;1336 :264-265).

İslâm dininin boşamaya ancak, zorunlu hâllerde izin verdiğini söyleyen Musa Kâzım, bu zorunlu hâllerin neler olabileceğini şu sözlerle ifade etmektedir: Eşler arasında ahlâk farklılığı sebebiyle kin ve düşmanlık meydana gelir ve bu hâlde devam edecek olursa ve özellikle karı töhmeti gerektirecek bir durumda bulunursa, bunlardan kurtulmanın çaresi ancak boşamadır. Hatta, "taaddüd-i zevcât" gibi, boşamaya sözlü olarak itiraz edenlerin bile bu ve benzeri sebeplerle "talâk"ın meşru olmasını kalben istedikleri şüphesizdir. "Bir şey dîk oldukta müttesi' olur (Bir şey daraldıkça genişleme kaydeder)" kuralı dinî olduğu gibi, hem de tabiîdir. Madem ki, eşlerin bir arada yaşamaları mümkün değildir, ayrılmaları ayrılmaları zaruret hâlini alıyor; onların ayrılması lâzımdır, doğru olan budur. Çünkü, aralarında uyumsuzluk bulunan karı ve kocanın bu nefret hâli üzere kalmaları, kendilerini her türlü dünya ve ahiret mutluluğundan mahrum bırakır. İnsanların asıl mutlu hayatı, ailesiyle birlikte tam bir bağlılık ve sevgi içinde geçirdikleri hayattır. Medeniyetin ilerlemesiyle birlikte ihtiyaçları artan insanlar, bu ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok çalışmak ve çabalamak mecburiyetindedirler. Bu zavallılar için çalışma şartlarının verdiği üzüntüleri ve kederleri giderecek, yarınki hayat mücadelesi için güç toplamayı sağlayacak aile sevgisinden başka ne vardır? Ya bu sevgi olmazsa, o ailenin hayatı ne hâle gelir? Her dakika birbirini aşağılamaya hazır iki kalbin, içine düştüğü azaplar ve felâketleri anlatabilmek mümkün müdür? Bunlar ne zaman dinlenecek? Ne zaman âhiret için azık hazırlayacak? Hele bir koca, karısının başka bir kimse ile gayrımeşru ilişkide bulunduğunu, hatta bulunmak istediğini hissettikten sonra, artık onunla uyum sağlaması ve ölünceye kadar mutluluk içinde yaşaması mümkün müdür? (Musa Kâzım 1324f: 68-69; 1336 :265).

Öyleyse, karı ile kocanın mutluluk içinde bir arada yaşamalarına engel olacak bu gibi durumların meydana gelmesi hâlinde; boşamaya izin verilmesi, Allah'ın insanoğluna bağışladığı yüce lütuflardan biridir. Yani bu da İlâhî büyük bir nimettir. Hatta, bugün medenî milletlerin çoğu da "talâk"ın insanî zaruretlerden kaynaklandığına kanaat getirmişler ve boşanmayı kabul etmişlerdir (Musa Kâzım1324f: 69; 1336 :265).

Musa Kâzım Efendi, boşama şartlarının oluşması hâlinde bunun üç yolla gerçekleştirilebileceğini, bunlardan birinin boşama yetkisinin kadına verilmesi,

diğerinin medenî milletlerin çoğunun yaptığı gibi, mahkemelere bırakılması, üçüncüsünün ise İslâm dininin emrettiği gibi, bazı özel hâller dışında dışında bu işin tamamen kocanın uhdesine verilmesi olduğunu söylemekte ve bu hususta İslâmî uygulamalar dışında kalan uygulamaların geçersizliğini şu sözlerle ispata çalışmaktadır: Ona göre bu konuda da İslâm dininin üstünlüğü açıktır. Çünkü, esasen boşamanın gerekliliği kabul edildikten sonra, geriye yalnız üç uygulama şekli kalır ki, bunun da üç yolu vardır:

Birinci ihtimal: Boşama işinin kadının eline verilmesidir ki, bu ihtimal iki şekilde batıldır:

1. Kadınlar yaratılışları gereği çabuk tepki verirler ve küçük şeylerden etkilenirler. Kadınların çoğu önemsiz bir şeyden, bir hiçten dolayı, hemen boşanmaya kalkışarak içinde bulundukları ailelerinin perişan olmasına sebep olur; sonra da yaptıklarından kısa süre içerisinde pişman olurlar. Fakat yapacak bir şey yoktur ve her şey bitmiştir. Eğer boşama işi kadınların eline verilmiş olsaydı yeryüzünde irtibat bağını muhafaza edecek çok az aile kalır ve dünyanın düzeni bozulur giderdi.

2. Boşama işini kişisel bir hak olmak üzere kadının yetkisine bırakmak, ona bir tür hakimiyet bağışlamak demektir ki bu doğru değildir. Çünkü, ailenin bütün zor işlerini yüklenmiş olan kocanın üzerine, hiç bir sorumluluğu olmayan karının hakimiyetini tasdik edecek akl-ı selim sahibi bir tek kişi düşünülemez. Bu sebeple kadınlara böyle bir yetkinin verilmesi akıl ve mantığa aykırıdır. Bunun içindir ki, Cenab-ı Hak **Kur'ân-ı Kerîm**'inde, ". . . erkekler kadınların üzerine ziyade kaimdirler" (en-Nisa, 4/34) buyurmuştur (Musa Kâzım 1324f: 69; 1336 :266-267).

Bununla birlikte, "boşama işi" kadının yetkisine verilmek şartıyla bir nikâh sözleşmesi yapılmışsa, yapılan bu nikâh dinen sahih ve şart geçerli olacağından, gerektiginde kadın da erkeği boşayabilir. Fakat bu hüküm kadınlar için bir tür ruhsat

ve dinî bir kolaylık olup bunun esas kuralla ilişkisi yoktur (Musa Kâzım 1324f: 69; 1336: 266).

İkinci İhtimâl: Boşanma işinin mahkemenin yetkisine verilmesidir. Bu da iki yönden yanlıştır:

Birincisi: Şüphe yok ki, bahsimiz aklı başında, iyiyi kötüden ayırabilen, rüştünü ispat etmiş karı ve kocanın boşanması meselesiyle ilgilidir. Hakimin umumî velâyeti varsa, âkil ve bâliğ olan kişinin de kendi nefsine özel velâyeti vardır. Özel velâyet ise, genel velâyetten daha güçlüdür.

İkincisi: Yukarıda izah edildiği gibi boşanmaya, birtakım zorunlu durumlarda izin verilmiştir. Bu zorunlu durumları ise, karı ile kocadan başkasının bilmesi doğru değildir. Çünkü bu sebepler ya ahlakî uyuşmazlık, ya da karının töhmet altında bulunmasıdır. Problem bunlardan birincisi ise, hakim ne yapacak? Birbirini sevmeyen karı kocayı zorla mı birbirine sevdirecek? Olsa olsa babaca nasihatler verecek. Yoksa, ben hükmettim: Birbirinizi seviniz, kavga etmeyiniz diyebilir mi? Haydi kabul edelim ki dedi, bunun ne önemi olabilir? Bununla amaca ulaşılmış olacak mı? Bu gibi şeyler duygusal ve vicdanî işlerdendir. Mahkemenin hükmüyle meydana gelmez. Bunlar, hakime hürmeten "peki" diyecekler değil mi? Fakat, daha mahkeme kapısından çıkar çıkmaz, yine kavgaya başlayacaklar; aralarındaki uyumsuzluk bir kat daha artacak ve ölünceye kadar her ikisi de korkunç bir azap içerisinde yaşayacaklar.

Haydi kabul edelim ki, hakim yalnız nasihatle yetinmeyip karı ile kocanın boşanmasına karar verdi. Acaba bu makul bir davranış olabilir mi? Şüphe yok ki, olamaz. Çünkü, yukarıda da söylediğimiz gibi, çoğu kadınlar acele tepki verip, çok cüzî bir şeyden dolayı hemen etkileneceklerinden, eğer mahkemeye böyle bir yetki verilecek olursa, pek çok kadının kocalarıyla aralarında ortaya çıkan küçük bir kıskançlıktan, bir tartışmadan dolayı, hemen mahkemeye koşacakları ve kocalarıyla aralarında ahlâk farklılığı olduğundan söz ederek boşanma isteğinde bulunacakları ve daha sonra, boşama yetkisi karının elinde olduğunda ortaya çıkacak sakıncaların

burada da ortaya çıkacağı, yani birçok ailenin düzeninin bozulacağı, hatta perişan olacağı şüphesizdir (Musa Kâzım 1324f: 69; 1336 :267-268).

İkincisine gelince, bunda da fayda şöyle dursun, pek çok zarar vardır. Çünkü, bu durumda davayı mahkemeye vermek, o kadını toplumdan uzaklaştırmak demektir. Bilinmektedir ki, hükmün sebebi olmadan, delil bulunmadan hakim hükmedemez. Şimdi, o zavallı kocanın hâlini düşününüz: Vicdanen, töhmeti gerektiren bir durumda bulunduğuna inandığı karısının bu töhmet hâlini ispat için delil hazırlayacak; muhtara, komşulara müracaat edecek; "Benim karım şöyle bir hâlde bulunuyor." Diyecek; şahitlerle birlikte karısını yakalamaya çalışacak; hatta çeşitli yollara tevessül edecektir (Musa Kâzım 1324f: 70; 1336: 267-268).

Yine kabul edelim ki, koca karısının suçlanmasını gerektirecek bir hâlde bulunduğuna delil hazırladı. Bu delillerle hakime veya savcıya müracaat edecek. Savcı birçok tahkikatı gerekli görecek; evrakı sorguya havale edecek; kadın celp olunacak; sorulacak; tabiî inkâr edecek; belki de orada bayılacak. Çünkü, kadın belki de suçsuzdur, namusludur; fakat kocası aksini zannetmiştir. Bununla kalmaz da lüzûm-ı muhâkemeye karar verilirse, mahkemeye gidilecek; mahkeme gizli olmakla beraber, orada yine de bir hakimler heyeti, katipler, şahitler bulunacak. Şimdi, mahkeme ya iddiayı reddedecek ya da boşamaya hükmedecek. Eğer boşamaya hükmolunur ise, o kadının töhmet hâlinde bulunduğu mahkeme sicillerine kaydolunacak. Şimdi, böyle bir kadını toplumun içine koyunuz. Acaba, o kadın bundan sonra bir daha saadet yüzü görebilecek mi? Şüphe yok ki, göremeyecek. Onun hakkında, yaşamaktansa ölmek daha hayırlıdır. Çünkü, bu manevî azap ölümden daha dehşetlidir (Musa Kâzım 1324g: 93; 1336 : 269).

Mahkeme, sebepleri yeterli görmez de davayı reddederse ne olacak? O adam resmen töhmet hâlinde bulunduğunu iddia ettiği kadın ile nasıl hayat geçirecek? Bundan sonra, onların bir yerde bulunmaları büyük, çok büyük cinayetlere sebebiyet vereceğinde şüphe mi kalır? Hâlbuki, boşama işi kocanın elinde olup da bu gibi sebepleri kimseye açıklamadan karısını boşarsa; bu, karı için bir ders

olacağından kötü huylarını terk ederek başka biriyle evlenir ve hayatını mutluluk içinde devam ettirir (Musa Kâzım1324g: 93; 1336 :268).

Şu hâlde, boşama yetkisinin insanlığın toplum olarak yaşamaya başladığı zamanlardan beri aile reisi olarak kabul edilen kocanın yetkisine verilmesinin akla uygun olduğu ve İslâm dininin bu meselede de üstünlüğünün bulunduğu tereddütsüz ortaya çıkar. Bununla birlikte, dinimizde bazı sebeplerden dolayı kadının veyahut velisinin mahkemeye müracaat ederek boşanma talebinde bulunması ve bu kadının bu talebinde haklı bulunması üzerine, onları boşamak ve iki tarafin haklarını korumak hakimlerin görevlerindendir (Musa Kâzım1324g: 93; 1336 :269).

Musa Kâzım aile kurumunu temelinden yıkan, İslâm dininin aslında yasakladığı, fakat çok zorunlu hâllerde izin verdiği "talâk"a engel olabilmek ve boşanmaları önleyebilmek için evlenmeden önce bazı noktalara dikkat edilmesi gerektiğini söylemekte ve bu konuda bazı tekliflerde bulunmaktadır:

Bu günlerde evlilik meselesinin kötüye kullanılmakta olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Her türlü insanî meziyetlerden mahrum bir takım erkekler görüyoruz ki, kendilerinin aile kurmaya liyakatları ve ehliyetleri olmadığı hâlde, sırf arzu ve isteklerini tatmin için keyiflerine göre evleniyor; sonra da ailelerini geçindiremiyorlar. Bazıları da sırf yeni zevkler tatmak için evlenip sonra da eşlerini terk ediyorlar. Bazıları da evlendikleri o zavallı kadınlara sayısız eza ve cefalar ettikleri hâlde, bırakmak istemiyorlar. Çünkü, bıraktıkları takdirde kendilerinden nafaka vb. bir çok şeyler isteyeceklerini ve bunları vermeye güçlerinin yetmeyeceğini biliyorlar. Ölünceye kadar nikâhları altında bulunan o zavallı biçareleri süründürerek, her türlü insanî haklardan mahrum bırakıyorlar (Musa Kâzım1324g: 94;1336 :269).

Fakat, bu kusur dinde değil, şüphesiz ki, bizdedir. Genel terbiyedeki noksanlıktan ve nikâhla ilgili dinî hükümlere bir bütün olarak uymamaktan doğmaktadır. Zira, İslâm dini nikâhın sıhhatinde ve bir rivayete göre lüzumunda - yani feshinin kabul edilmemesinde- kocanın karıya soyda, din ve ahlâkta, servet ve

sanatta ve daha birçok nitelikte denk olmasını şart kıldığı gibi, evlendiği takdirde karısına zulüm ve haksızlık edeceği ve ona bakmaktan ve onu geçindirmekten âciz kalacağı, netice olarak kadının haklarını yerine getiremeyeceği kesin olarak bilinen bir kimsenin de evlenmesini haram kılmıştır. Buna göre, eğer umumî terbiye muntazam bir hâlde olup da iki taraf tamamıyla bu şartlara uysalar, bu gibi münasebetsiz durumlara hiç de fırsat kalmaz (Musa Kâzım 1324g: 94; 1336 :269).

Bu münasebetle nikâhın sıfatlarını ve bazı kurallarını özet olarak açıklayalım: Nikâh, "mehir" ve "nafaka" vesaireye gücü olanlar ve "mutedil" durumda olanlar için müekked sünnettir (sünnet-i müekkede). Aşırı istek hâlinde, yani nefsin zina yapmaktan sakındırılamayacak derecede, kadınlara istek duyması hâlinde, vaciptir. Erkeğin haksızlık korkusu yani kadının haklarını lâyıkıyla yerine getirmekte kusur edeceğinden korkması hâlinde mekruhtur. Karının haklarını yerine getiremeyeceği kesin olarak belli olduğu takdirde ise, haramdır. Ve akitten önce evlenmek isteyen erkeğin, evlenmeyi arzu ettiği kadına bakması ve kadının yaş ve mal açısından erkeğin altında; ancak terbiye, edep, iffet ve güzellik bakımından ise, erkeğin üstünde olması menduptur. Öyleyse, evlenmeyi isteyen bir kimsenin, işte bu şart ve nitelikleri dikkate alması ve ona göre hareket etmesi gerekir (Musa Kâzım 1324g: 94;1336 :269-270).

Sonuç olarak, evlenmek isteyen bir adamın öncelikle evlenmek istediği kız veya kadına yeterli "mehir", "nafaka" vermeye; yaşayacak ev, aile kurma ve karı-koca haklarını tamamıyla yerine getirmeye gücü yetmeli ve iki taraf birbirini beğenmelidir. Bunlar gerçekleşirse evlenilmeli, gerçekleşmediği takdirde, evlenmekten vazgeçilip evlenme işinin bağlı olduğu bu şartları yerine getirecek bir duruma gelmek için çalışılmalıdır. Eğer böyle olursa, gerektiğinde boşama yetkisinin kocanın elinde olması meselesine de hiç kimsenin itiraz etmeye hakkı olmaz. İslâm dininin diğer hükümleri gibi, bu hükmünün de akla ve mantığa uygun olduğunda tereddüt etmeye asla yer kalmaz. Hürriyet ve adalet kanununa aykırı olduğuna kimse hükmedemez (Musa Kâzım 1324g: 94; 1336 :270).

Musa Kâzım Efendi "tesettür" ve "taaddüd-i zevcât" konularında olduğu gibi "talâk" konusunda da dinî esaslara sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Doğrudan gelenekle ilgili bir problem olan görücü usulü ile evlenmeye, evlenecek kişilerin birbirlerini beğenmeleri gerektiğini söylemekle dolaylı olarak karşı çıkan Musa Kâzım Efendi, boşama yetkisinin mahkemeye veya kadına verilmesi düşüncelerine de muhaliftir. Musa Kâzım, herhâlde fikhî bir içtihada dayanarak ancak nikâh sırasında yapılacak bir akitle kadına boşanma yetkisinin yetkinin verilebileceği fikrini ileri sürmüşse de, onun ve onunla aynı fikirde olanların bu düşünceleri, Mustafa Sabri Efendi tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Berkes 1973: 393).

D. Kadın ve Eğitim

Kadının eğitiminin mutlaka gerekli olduğu konusunda konusunda Batıcılarla İslâmcılar hemen hemen ittifak hâlindedirler. Batıcı kanattan Abdullah Cevdet, kadının eğitimini, toplumun geleceği için şart görmüştür. Ona göre, çocukların ilk eğitiminde babaların oynadığı rol zayıftır. Önemli bir iş olan beşikten itibaren terbiyeyi anneler başarmaktadır ve başarmalıdır. Firdevsî'nin dediği gibi, baba ister peygamber olsun ister hükümdar, hizmetçi ancak uşak doğurur. Bu sözde söylenmek istenen oldukça açıktır. İnsanlar, manen babalarından ziyade, annelerinin hayat uzantısıdır (Hanioğlu ty : 173-174).

Yine Batıcı kanadın önemli isimlerinden Celâl Nuri'ye göre, kadının birinci görevi aile ile ilgili olduğundan, ona erkekten ayrı bir eğitim vermek gerekmektedir. Acilen yapılması gereken budur. O, bu konuda özetle şunları söyler: Şimdilik siyasî kadınlar, teknisyen kadınlar pek o kadar lâzım değildir. Her şeyden evvel valideye, zevceye, mürebbiyeye, ensâl-i atiyyeyi (gelecek nesilleri) yetiştirecek kadınlara muhtacız. İşte mesele bundan ibarettir." Kadın, her şeyden önce bir terbiyeci ve pedagogdur. Ona öncelikle iyi nesillerin nasıl yetiştirileceği öğretilmelidir. Bunu yaparken de, köy, şehir, zengin tabakalar göz önünde bulundurulmalıdır. Kadınlara verilecek eğitimde milletimizin gerçeklerine dikkat etmelidir. Amerika ve İsviçre programları bize uymaz. Şimdiye kadar uygulanan Avrupa terbiyesi olumlu sonuç vermemiştir. Yabancı mürebbiyeleri ve okulları aracılığıyla verilen terbiye, millî

amaçlardan uzaktır. Oysa, yapılması gereken, milli amaçlara ulaşacak yolu bulmaktır. Okul meselesini halletmek kolaydır. Asıl zor olan, toplumda ve ailede verilenleri halletmektir. Bu konunun çözümü için, babaların da çocuk yetiştirmede annelere yardımcı olmaları gerekir (Celâl Nuri 1311: 119-126).

Yine Batıcı aydınlardan Tahsin Nahid Avrupalılaşmak adına kadınların kafasına zararlı fikirler sokulduğundan bahisle, dil bilen kadınların gelişigüzel yabancı eserleri okuyarak birtakım değişikliklere uğradıklarından; ara sıra kaliteli eserler okusalar bile bu eserlerin seviyesine çıkamadıkları için bunları anlayamadıklarından şikâyet etmektedir. Ayrıca Batı'dan gelen bazı kimselerin Batılılaşma adına kadınlara birtakım asılsız ve yanlış şeyler öğrettiklerini de söyleyen Tahsin Nahid, bütün bunların kadınlar üzerinde olumsuz etkiler yaptığını ve onların yoldan çıkmalarına sebep olduğunu ifade söyler. Hüseyin Kâmî adlı bir yazara göreyse Avrupalı kadınlar artık siyasî haklarını elde etmek için mücadele ederken bizim kadınlarımız en tabiî hakları olan eğitim hakkı için hiçbir mücadele vermemektedirler. Kadınlar hakkında parlak nutuklar atıldığı hâlde hiçbir şey yapılmamaktadır. Bu konuda kadınların da mücadele vermeleri gerekir (Kurnaz 1996: 35).

İslâmcılar kadının ilim öğrenmesinin dine aykırı bir durum olmadığını; esasen İslâm dininin kadına da erkeğe de ilim öğrenmeyi farz kıldığını söyleyerek özellikle aile düzeni ve çocuk yetiştirme ve benzeri konularda kadının eğitiminin son derece gerekli olduğunu ısrarla vurgularlar. İslâmcı yazarlardan Mahmud Esad Efendi, Meşrutiyetin ilânından beri esasın bırakılıp şekil ile uğraşıldığını; kadın hakları adına uzun uzadıya tesettür ile ilgili tartışmalar yapıldığını; fakat kadınların eğitim ve öğretimi ile ilgili hiçbir ilerleme kaydedilmediğini ve bu bakış açısını şu sözlerle eleştirmektedir:

> "Fakat biz tuhaf insanlarız, esası bırakır şekil ile uğraşır dururuz. Bu ise havanda su dövmek kabilindendir. Kanaatimce halledilmesi lâzım gelen mesele kadınların talim ve terbiyesidir. İşte Allah'ın ve Resulünün emrettiği budur. Bununla ne kadar uğraşılsa değer. . . Ey beş seneden beri 'tesettür-i nisvân' meselesi hakkında durmadan kalem oynatan değerli yazarlar! Sizin İstanbulunuzda kadınlar şöyle dursun, erkeklerinizin içinde okur yazar kaç

> kişiniz vardır? Meşrutiyetten beri kadınların eğitim ve öğretimi hususunda ne kadar ilerleme kaydettiniz? Kadınlarınızı Atina'da tahsil görmüş ne idüğü belirsiz bir takım hekim bozuntularının ellerine teslim ediyorsunuz. Onları tedavi edecek bir Müslüman hanım doktor yetiştirdiniz mi? Yahut yetiştirmeye teşebbüs ettiniz mi?" (Mahmud Esad 2000: 358).

Fatma Aliye Hanım kadınlara iyi bir eğitim verilebilmesi için onlara alaturka ve alafranga eğitimin bir arada verilmesinin önemi üzerinde durarak kız çocuklarının bir yandan kültürlü ve terbiyeli; diğer yandan da öğrendiklerini hayatta kullanabilecek yetişkinler olarak yetiştirilmesini istemiştir. Ona göre kadın iyi bir eğitimden geçtikten sonra çalışma hayatına başlarsa, kendini güvende hisseder; gelecekten emin olur ve evlilik konusunda da daha sağlıklı kararlar verebilir (Kızıltan 1990:286,295,297; Kurnaz 1986: 37).

İslâmcılar kadınların ve kızların eğitimine şiddetle taraftar olmuşlar; hatta bunun için yardım kampanyalarına bile katılmışlardır. Manastırlı İsmail Hakkı ve Mustafa Âsım gibi tanıdık isimlerin Ahmet Rıza Bey'in öncülüğünde İstanbul'da bir kız sultanîsi açılması için açılan kampanyaya katılmış olmaları onların kızların eğitimi konusundaki bu düşüncelerinin açık bir göstergesidir (**Sırât-ı Müstakîm** Haziran 1327, VI,147:267-268).

Musa Kâzım'a gelince O, kadının eğitiminin mutlaka gerekli olduğu konusunda diğer İslâmcılarla, hatta Batıcılarla hemfikir olmakla birlikte, bu eğitimin sınırları ve düzeyi; yani kızların ne kadar veya nereye kadar okumaları gerektiği meselesinde açıkça fikirlerini söyleyerek onlardan ayrılmaktadır. Musa Kâzım'a göre kadınlar da erkekler gibi tahsil görebilir; kendilerini yetiştirebilirler. Çünkü beşikten mezara kadar ilim tahsil etmeyi emreden İslâm dini kadınları bu emrin dışında tutmamış; ilim tahsilini erkeklere de kadınlara da farz kılmıştır. Ancak, mekteplere devam etmek hususunda kadınlarla erkekler arasında biraz fark vardır. Erkekler "ibtidâî", "rüşdî" ve "idâdî" mekteplerde tahsil gördükten sonra bunların hepsinin üstünde olan yüksek mekteplerde, dârülfünûnlarda tahsil görmeye de mecburdurlar. Bu mecburiyet bütün erkekler için değilse de bir kısım erkekler için son derecede gereklidir. Hâlbuki kadınlar için durum böyle değildir. Çünkü kadınların yaratılışındaki hikmet, onların bir erkekle evlenerek dünyaya çocuk getirmek ve

sonra o çocukları terbiye etmek ve ev işlerini düzene koymaktan ibarettir. Kadınların bu vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmeleri ise öyle senelerce yüksek mekteplere devam etmelerini gerektirmez; bu vazifeleri öğrenmek için "ibtidâî", "rüşdî" ve "idâdî" mektepleri yeterlidir. Ondan sonra bir hanım kızın kendine münasip bir erkekle evlenmesi ve boşuna zaman kaybetmemesi gerekir (Musa Kâzım 1324d:36;1336:256-257).

Musa Kâzım'a göre, ilim tahsil etmek kadınlara da lâzımdır. Çünkü cahil bir kadın gerek ev işlerini lâyıkıyla çevirmeye, gerekse çocukların terbiyesini meşru usuller ve sağlık kuralları içerisinde ifa etme gücüne sahip değildir. Fakat insan türünün yaşamasına, insan nüfusunun çoğalmasına yegâne sebep olan evlilik meselesi bir kadına düşen görevlerin en önemlisi olduğundan "ibtidâî", "rüşdî" ve "idâdî" mektep tahsillerini gördükten sonra bununla yetinmeyip de erkekler gibi "dârülfünûn"lara devam edecek ve oralardan mühendis, mimar vs. olarak çıkmaya çalışacak olurlarsa, yaratılış sebepleri olan görevlerini suistimal etmiş ve sonunda insanlığa ihanet etmiş olacakları şüphesizdir (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 257).

O, kadınların üniversitelere devam etmelerine taraftar olmamakla birlikte, buralarda edinilen yüksek bilgileri evlerinde de öğrenebileceklerini ileri sürmekte ve bu konuda şunları söylemektedir:

Biz, kadınlar üniversitelerde okunan ilim ve fenleri hiç okumasınlar demek istemiyoruz. Çünkü ilim tahsil etmek için bir sınır, bir son yoktur. En büyük fazilet de ilim ve marifettir. Fakat erkeklerin bile ayrı ayrı bütün ilimleri tahsil etmeleri mümkün değildir. Bu mümkün olsa bile hikmete uygun değildir. Zira bir memlekette herkes yüksek ilimleri tahsil etmeye kalkışacak olursa değersiz sanatlara rağbet edecek kimse kalmaz. Ve bu durumda o memlekette umrandan eser bulunmaz. Bütün erkekler için bile yüksek ilimleri tahsil etmek hikmet ve maslahata uygun olmadığına göre, bunun kadınlar için hikmet ve maslahata hiç uygun olamayacağı bütün açıklığıyla ortaya çıkar. Hâl böyle olunca bir hanım kızın kendi aslî görevleriyle ilgili olan "ibtidâî", "rüşdî" ve "idâdî" tahsillerini tamamladıktan sonra hemen bir erkekle evlenmesi medeniyetin gereklerindendir. Ancak, evlendikten sonra arzu ederse, vakit

buldukça kendi evinde yüksek ilimleri tahsil edebilir ki; bu, bir kadın için üstün bir meziyettir. Kadın eğer kudreti varsa bunu da elde edebilir. Şeriatımız buna engel olmaz, hatta teşvik eder (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 257-258).

Görülüyor ki, Musa Kâzım'ın kadının eğitimi konusundaki bu görüşleriyle Batıcı aydınlardan Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri'nin aynı konudaki düşünceleri büyük bir paralellik göstermektedir. Her üç yazar da kadının görevini çocuk doğurmak, onları yetiştirmek ve ailesine hizmet etmekle sınırlamışlardır.

E. Kadın ve Sosyal Faaliyetler

Batıcılar kadının toplum içinde, sosyal hayatta yer almalarını istemişlerdir. Batıcı kanadın kadın dergilerinden **Mehtâb**' da M. Hadî kadınları "edep ve nezaket mülhimeleri", kadın bulunan meclisleri de "terbiye ve nezaket mektepleri" olarak nitelemiş; kadın ve erkeğin toplumda bir arada bulunmalarının ahlâkî erdemlerinden söz etmiştir (Kurnaz 1996: 60).

Fakat o dönemde yayımlanmış gazetelerde ve dergilerde yer alan bazı bilgi ve haberlerden toplumun henüz kadın ve erkeğin bir arada yaşamasına veya kadının toplumsal hayatta yerini almasına hazır olmadığı anlaşılmaktadır. Sokağa çıkan, vapur veya tramvaya binen, lokantalarda yemek yemek isteyen kadınlar sürekli rahatsız edilmektedir. Batıcılar bu tür olayları şiddetle eleştirmişler; kadınların korunması için hükûmetten yardım istemişlerdir[1]. İstanbul Merkez Kumandanlığının bu istekler doğrultusunda birtakım tedbirler alması karşısında da duydukları memnuniyeti dile getirmişlerdir (Kurnaz 1996: 60).

İslâmcı yazarlardan biri olan Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım kadınla erkeğin birlikte arabaya binmesine izin verilmemesinden; tramvaylarda kadına yer ayrılmamasından; kadınların rahatsızlık verici kötü bakışlar altında saatlerce dışarıda araba beklemeye mecbur bırakılmasından şikâyet etmekte

[1] Kılıçzâde Hakkı'nın bu konudaki şikayetleri için Bkz. **İçtihâd** (Haziran 1329, III, 69: 1520-1521).

ve bu konularda tedbirler alınmasını istemektedir (Kurnaz 1996: 60). Fatma Aliye Hanım'ın İslâmcı bir yazar için oldukça modern düşünceler olarak kabul edilmesi gereken bu fikirlerine karşılık, sokaklarda görülen manzaralar başka İslâmcı kadınları rahatsız etmiştir[1].

Musa Kâzım Efendi'ye göre ise, bir kadın tesettüre uymakla hiç bir meşru hakkını kaybetmez. Bir erkek ne gibi haklara sahipse bir kadın da aynı haklara sahiptir. Ona göre, bir erkek ailenin saadetiyle ilgili olarak yükümlü olduğu görevleri ihmal etmemek şartıyla namus ve iffet sınırları içerisinde eğlenmek hakkına sahiptir; bir kadın da öyledir. Örnek olarak bir erkek aslî görevini yerine getirmekle beraber vakit buldukça rahatlamak için bir mesire yerine gider, orada hemcinsiyle arkadaşlık ve sohbet eder, geçim zorluklarıyla yorgun düşen beynini dinlendirir, sonra yine yükümlü olduğu görevine başlar. Bir erkek gerektiğinde erkeklerin bir toplantısına gider, orada verilen konser ve konferanslara katılır. Bunu kadınlar da yapabilir. Onlar da edep ve terbiye sınırları içinde kadınlara mahsus mesire yerlerine gidebilir; kendilerinden cemiyetler teşkil ederek konser ve konferanslar verebilirler; şeriatımız bu gibi şeylere aslâ engel değildir. Sonuç olarak kadınlar tesettüre uymakla medeniyetin getirdiği hiçbir haktan mahrum kalmazlar (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 256).

Görüldüğü gibi Musa Kâzım Efendi, kadının toplumsal hayat içerisindeki durumuna ve yerine sadece "tesettür" meselesi çerçevesinde bakmakta ve kadınların "tesettür"e uymakla toplumda erkeğe tanınmış olan birtakım haklardan mahrum kalmayacaklarını, onların da kadınlara mahsus olmak şartıyla mesire yerlerine gidebileceklerini, konser ve konferanslara katılabileceklerini söylemektedir. Musa Kâzım bu görüşleriyle kadınların erkeklerle birlikte toplum hayatında yer almalarını isteyen Batıcılardan, hatta arabalara, tramvaylara kadın ve erkeğin birlikte binebilmelerine izin verilmesini isteyen İslâmcı yazar Fatma Aliye Hanım'dan bile

[1] Bunlardan Şükriye ve Ayşe adlarında iki kadın **Sebîlürreşâd** (Şubat 1335,XV,390: 455-456)'a gönderdikleri bir yazıda bu konuda şunları söylerler: "Kadınlık âleminde yeni yeni canlanmaya başlayan bu hareketler nedir? Sokaklardaki şu rezaletler mi? Yüzlerini gözlerini boyalarla maskaraya çevirerek, göğüslerini açarak, bacaklarını sıvayarak mağaza mağaza dolaşmak, akın akın sinemalara, tiyatrolara taşınmak, caddelerde piyesler yapmak, ötekine berikine harf-endâzlıklarda bulunmak, iffet ve ahlâk namına nasıl hazmedilebilir?".

kesin çizgilerle ayrılmakta ve geleneğe bağlı bir tutum takınmakta ve bu türden istekleri onun "tesettür" ile ilgili görüşlerini verirken de zikrettiğmiz şu sözlerle eleştirmektedir:

Çünkü bütün güzelliğiyle bir kadının, özellikle genç ve güzel bir kadının yabancıların şehvet bakışlarına kendini sunması ve özellikle bütün şehevî kuvvetlerin insan bedeni üzerinde olanca dehşet ve şiddetiyle hükmünü yürüttüğü böyle bir zamanda erkeklerle, hem de kendisi ile gayrımeşru münasebette bulunmak arzusuna kapılmış ve bu hususta çok arzulu olan erkeklerle sohbet ve arkadaşlık etmesi onun kadınlık değerini azaltmaktan başka hiçbir şeyle neticelenmez. Bu durumu uzun uzadıya açıklamaya gerek yoktur. Çünkü bu o kadar açık bir hakikattir ki bunu inkâr etmek adeta iki kere iki dört eder hakikatini inkâr etmekle aynı şeydir (Musa Kâzım 1324c:21;1336: 254)[1].

F. Kadın ve Çalışma Hayatı

Batıcılarla İslâmcılar arasında tartışmalara sebep olmuş önemli konulardan biri de kadınların çalışmasımeselesidir. Batıcı aydınlar kadının çalışma hayatında mutlaka yer almaları gerektiğini; İslâmcılar ise, kadının her türlü ihtiyacının İslâm dini tarafından güvence altına alındığını, bu durumda kadının çalışmasına gerek olmadığını savunmuşlardır.

Kadınların çalışma hayatında yerlerini almalarıyla ilgili olarak Mehmed Hadî'nin söylediği "Bir cemiyetin endâm-ı mevcûdiyetini teşkil eden kadınlar isbât-ı hayât etmedikçe, o cemiyetin bir gözü kör, bir kulağı sağır, bir bacağı kötürümdür." sözü, adeta kadınların sosyal hayatta ve çalışma hayatında yerlerini almaları hususunda Batıcıların düşüncelerinin en veciz şekilde ifadesidir (Kurnaz 1996: 64). Abdullah Cevdet göre de kadın çalışma hayatında mutlaka yerini almalıdır. Çünkü, kadın hizmette erkeklerle eşit olmadığı sürece hukuken de onlarla eşit olması

[1] **Sırât-ı Müstakîm**'deki yazısında kadınların kendilerine mahsus "konser ve konferanslar"a katılabileceklerini söyleyen Musa Kâzım'ın bu makalenin "Külliyât"ta yayımlanışı sırasında "konser" ibaresini metinden çıkarmış olması oldukça dikkat çekicidir.

mümkün değildir. (**İçtihâd** Ağustos 1327, XI,28: 798-800). Yine **İçtihâd** yazarlarından C. Sabih de kadınların çalışma hayatına atılmasının ve sosyal hayatta yer almasının engellenmesini şiddetle eleştirerek: ". . . Kadınlar telefon idaresine, posta memurluğuna tayin edilmek ister, tesettürü bahane ederek önüne geçeriz. Ticaret yapmak ister, ticarethanenin sırf kadınlara mahsus olması şartını koyarak ticaretini imkânsız hâle getiririz." (**İçtihâd** Kânûnusani 1330,VI,126:457-459) Kurnaz 1996: 25).

Selâhaddin Âsım'a göre de, kadın toplumun bir parçasıdır ve onun gerek aile içinde, gerekse aile dışında sosyal yaşantıda rolü vardır ve bu rol gün geçtikçe artmaktadır. Tesettür, kadının toplum içerisine girmesini engellediği için kaldırılmalıdır. O, "Harp ve Kadın" başlıklı yazısında kadının ölmesi sebebiyle nüfus azalacağından kadının erkekle birlikte olamayacağı tek yerin savaş alanı olduğunu söyler. Yani Selahaddin Âsım'a göre savaş alanı dışında kadın erkeğin bulunduğu her yerde bulunmalıdır. Kısaca Batıcı aydınlar kadını çalışma hayatında, her türlü sosyal faaliyet içerisinde görmek istemişler ve bunu sağlamak için de Batı'daki bir takım olayları naklederek Türk kadınını bu konuda teşvik etmeye çalışmışlardır (Kurnaz 1996: 65).

Kadının ev işleri dışında çalışmasına pek de taraftar olmayan İslâmcılara göre evin geçiminden erkek sorumludur. Kadının evi geçindirmek gibi bir sorumluluğu olmadığına göre kadının para kazanmak için çalışması da gerekmez. Ancak, kadınların tesettüre riayet etmek şartıyla ticaret yapmaları mümkündür. Bunlardan Aksekili Ahmed Hamdi, erkeğin bedenen, ruhen ve aklen daha kuvvetli olması sebebiyle onun çalışmasının daha kolay olduğunu savunmuş ve kadının sadece ev işleriyle ve çocuklarla ilgilenmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre her ev küçük bir ülkeye benzer; bu ülkede kadın içişleri ve eğitim, erkek maliye, harbiye, dışişleri ve bayındırlık bakanlığı görevlerini üstlenmişlerdir (**Sebilürreşâd**, Kânunuevvel 1329 XI,276: 243-244).

"Ümmet"te yazılar yazan Galip Bahtiyar adlı bir yazar kadınların Avrupa'daki gibi sanayi tesislerinde çalışmalarına karşı çıkarak Avrupa'da

kadınların yirmi beş yıldan beri çok düşük ücretler karşılığında fabrikalarda çalıştırıldığını, bu kadınların çocuklarının ortalıkta perişan olduğunu, şefkatsiz büyüyen bu çocukların birer toplum düşmanı hâline geldiklerini, Avrupa'da da toplumbilimcilerin ve feministlerin bu durumu fark ettiklerini ve tedbirler almaya başladıklarını söyler (Kurnaz 1996: 66). Gelenekçi İslâmcıların önemli isimimlerinden biri olan Mustafa Sabri Efendi de özellikle devlet dairelerine kadım memurelerin alınması fikrine şiddetle karşı çıkmıştır (Berkes 1973: 393).

Bütün bu karşı çıkışlara rağmen İslâmcı kanat arasında kadının İslâmî ölçüler içerisinde çalışmasına taraftar olanlar da vardır. Meselâ Fatma Aliye Hanım kadınların belli bir eğitimden geçirilerek çalışma hayatına atılmalarını istemiş ve eğitimi olmayan kadınlar için de işyerleri açılmasını istemiştir (Kurnaz 1996: 67). Mahmud Es'ad Efendi de kadın hakları tartışmalarının bir kısır döngüden ibaret olan "tesettür" bahsi etrafında dönüp dolaştığını; fakat Müslüman kadınları tedavi edecek bir kadın doktor bile yetiştirilemediğini söyleyerek sınırlı bir alanda da olsa kadının çalışmasına taraftar olduğunu ifade etmiştir (Mahmud Esad 2000: 358).

Kadının yaratılış amacının dünyaya çocuk getirmek ve o çocukları terbiye etmek olduğunu söyleyen ve her türlü ihtiyacı İslâm dini tarafından teminat altına alınan kadının dışarıda çalışmasını kadının erkekleşmesi ve erkeğin ev işleri yapmasını erkeğin kadınlaşması olarak (Musa Kâzım 1324c:21-22;1336: 254-255) değerlendiren Musa Kâzım Efendi ise kadının çalışması hakkında şu görüşleri ileri sürmektedir:

İslâm dini kadınların bütün haklarını güvence altına almış; onlara birçok ayrıcalık bağışlamıştır. Örnek olarak bir erkek hem kendi ihtiyaçlarını, hem de karısının ve çocuklarının ihtiyacını sağlamak zorundadır. Oysa kadın bunları yapmak zorunda değildir. Ailenin ihtiyaçlarını sağlamak erkeklerin görevidir. Bir kadının evlilik öncesi bütün masrafları babasına, babası yoksa kardeşine, o da yoksa ve babasından da kendisine bir mal intikal etmemişse "beytülmâl"e aittir. Yine kadının ihtiyaçları evlendikten sonra da kocasına, eğer kocası ölmüşse ve kocasından intikal eden bir şey yoksa babasına, o da yoksa kardeşine veya mahremi olan yakın

akrabasına, bunların da gücü yoksa yine devlet hazinesine aittir (Musa Kâzım 1324d:37;1336: 258).

İslâm dinine göre bir kadın hiçbir zaman kendi geçimini düşünmek zorunda değildir. Hatta bir kadın yemek pişirmeye, çamaşır yıkamaya, bazı şartların ortaya çıkmasıyla çocuğunu emzirmeye bile dinî hükümler gereği mecbursa da hukukî olarak mecbur değildir. Yani bunları yapmak için hakimin kadını zorlama yetkisi yoktur. Şimdi insaf edelim, kadınlara bu kadar ayrıcalığı İslâm dininden başka hangi din, hangi şeriat bağışlamıştır? Bunun içindir ki kadınlarımız diğer milletlerin kadınları gibi ticaretle ve buna benzer şeylerle uğraşmak zorunda değildir. Her ne kadar Fatma Âliye Hanım'ın da söylediği gibi tesettüre uymak şartıyla bizde de kadınlar ticaret, alış-veriş yapabilirler. Kadınların ticaret yapmasını İslâm dini yasaklamamıştır. İslâm ülkelerinin çoğunda kadınlar ticaretle uğraşmaktadır. Fakat bizim konumuz esasen bunların bu tür işlerle uğraşmalarına şer'an bir mecburiyetlerinin olmadığını söylemektir. Hem de olmamalıdır. Çünkü, kadınların böyle erkeklere mahsus olan işlerle uğraşmaları kendilerinin aslî görevlerini ihmal etmelerine sebep olacağı için kadınların bu gibi şeylerle uğraşmaları uygun değildir (Musa Kâzım 1324d:36;1336: 258-259).

SONUÇ

Meşrutiyet dönemi şeyhülislâmlarından Musa Kâzım Efendi'nin Biyografisi ve Fikirleri hakkında yaptığımız bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Ulemâ sınıfının II. Abdülhamid döneminde maruz kaldığı olumsuz şartlar ve kendisinin uğradığı bazı haksız muameleler ilmiye mesleğinin üst kademelerinde bir mevkiye sahip olmasına rağmen Musa Kâzım Efendi'yi II. Meşrûtiyet dönemi öncesinde muhalefet saflarına itmiştir. Bu güne kadar bilinenlerin aksine daha II. Meşutiyet öncesinde İttihat ve Terakkî'ye katılmış olan Musa Kâzım Efendi bu cemiyetin dinsel propagandasından sorumlu olmuş ve kaleme almış olduğu bütün siyasî içerikli, yazılarında da bu görevini lâyıkıyla yerine getirmiştir. Meşrûtiyet yönetiminin İslâmiyet açısından meşrû bir yönetim tarzı olduğunu izah ederken sıkça İttihat ve Terakkî'nin ismini zikretmiş olması, onun meşrûtiyetten ziyade İttihat ve Terakki yönetimini meşrulaştırma kaygısını taşıdığını göstermektedir.

Musa Kâzım Efendi kendi geleceğini İttihat ve Terakkî'de gördüğü veya bu Cemiyet'in bazı prensiplerini gerçekten benimsediği için sonuna kadar Cemiyet'e sadık kalmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti Musa Kâzım Efendi'nin bu sadakatinin karşılığını onu beş yıl gibi uzun bir süre meşihat makamında tutarak vermiştir. Önceden de belirtildiği üzere beş yıllık bir meşihat süresi sık sık kabine değişikliklerinin yaşandığı II. Meşrûtiyet dönemi için oldukça uzun bir süredir.

Şeriyye mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanması olayında görüldüğü üzere İttihat ve Terakkî'nin lâikleşme politikasına muhalefet etmiş olmasına rağmen şeyhülislâmlıktan ve firkadan istifa etmeyi tercih etmemiştir. Bu da savunduğu değerlerden ziyade Cemiyet üyeliği ve meşihat makamının onun öncelikli tercihi olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu durum İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Musa Kâzım Efendi'yi şeyhülislâmlıkta tutma sebeplerinden bir diğeri olmalıdır.

Musa Kâzım Efendi gerek plânlama gerekse icra aşamalarında medrese ıslahâtının içerisinde başından beri yer almış ve Dârü'l-hilâfet'il-Aliyye medresesinin kuruluşunda önemli rol oynamıştır. Bu yüzden medrese reformu ile ilgili çalışmalarda ismi mutlaka zikredilmesi ve üzerinde ayrıntılı olarak durulması gereken bir reformcudur. Hatta daha II. Meşrûtiyet'in ilk yıllarında medrese reformu meselesini Cemiyet'in gündemine taşıyarak ve bunu sürekli canlı tutarak İttihat ve Terakkî'nin medrese reformu konusundaki politikasını belirlemiş olduğunu söylemek fazla abartılı olmayacaktır. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye ve Tekke reformları da İttihat ve Terakkî'nin dinî müesseyi merkezileştirerek kontrol altında alma çabalarından bağımsız değildir.

Masonluğu ve Bektaşîliği meselesine gelince, Masonluğu hakkındaki delillerin güçlü olduğu söylenebilir. Ancak siyasî kaygılarla girmiş olduğu masonluğunun da İttihatçılığından bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Bektaşî olduğuna dair elde herhangi bir kanıt yoktur. Ancak, bunun aksini ispatlayabilecek kanıtlar oldukça güçlüdür. Bu yüzden Nakşibendî tarikati mensubu olan Musa Kâzım Efendi'yi Bektaşî olduğunu iddia edebilmek en azından şimdilik mümkün görünmemektedir.

Demokrasi ve insan hakları anlayışlarının modern çağın birer ürünü oldukları göz önünde bulundurulacak olursa, bunları savunmuş olan Musa Kâzım Efendi'nin siyasî görüşleri itibariyle modernist bir düşünce yapısına sahip olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, yine savunmuş olduğu "yeni ilm-i kelâm" düşüncesinin de aynı zamanda geleneksel din anlayışının yerine çağın gereklerine uygun olarak yeni bir kelâm anlayışını tesis etmek amacıyla yola çıkmıştır. Bu da onun dini ve felsefî görüşleriyle de modernist bir çizgide yer aldığını göstermektedir.

Kadın ve aile hususlarındaki görüşleri itibariyle tamamen İslâmi esaslara bağlı olan Musa Kâzım kadının toplumsal rolünü pedagogluk ve mürebbiyelikle sınırlamış; geleneği zorlayarak kadının sultanî derecesinde eğitim görmesinin çocuk yetiştirmedeki faydaları üzerinde durmuş; kadının yüksek öğrenim görmesine ise, kesinlikle karşı çıkmıştır. Kadınların tesettüre riayet etmeleri şartıyla hemcinsleri

tarafından düzenlenen sosyal faaliyetlere katılmalarında sakınca görmeyen Musa Kâzım İslâm dininin kadının bütün haklarını teminat altına aldığını ileri sürerek onun çalışma hayatında yerini almasına ise kesinlikle muhalif olmuştur. Onun bazı istisnaî hâllerde kadına boşama yetkisi verilmesini savunmuş olması ise bulunduğu zaman dilimi içerisinde bu konuya oldukça modern bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Kadınların görev ve fonksiyonlarını ev işleri ve çocuk yetiştirmekle sınırlayan ve onların yüksek öğrenim görmelerine kesinlikle karşı çıkan Musa Kâzım bu yönleriyle geleneğin bir temsilcisi durumundadır.

Bu tezde Musa Kâzım Efendi hakkında bu güne kadar bilinenlere ilave olarak şu yeni bilgiler ortaya çıkarılmıştır:

1. Doğum yeri ve doğum tarihi tam olarak tespit edilmiştir.
2. Musa Kâzım Efendi'ye ait olduğu ileri sürülen bazı eserlerin aslında ona ait olmadıkları ortaya çıkarılmıştır.
3. Masonluğu hakkında daha güçlü deliller elde edilmiştir.
4. Onun iddia edildiği gibi Bektaşî olduğunu ispat edebilecek nitelikte herhangi bir delilin bulunmadığı tespit edilmiştir.
5. II. Meşutiyet öncesinde getirilmiş olduğu önemli görevlerin Sarayla kurduğu yakın ilişkilerle ilgili olduğu anlaşılmıştır.
6. Onun II. Abdülhamid aleyhtarlığının genel olarak ulemanın karşılaştığı sorunlarla ve şahsî sebeplere dayandığı tespit edilmiştir.
7. Gördüğü medrese eğitiminden kaynaklanan düşünce tarzının değişmesinde Ahmed Midhat Efendi'nin önemli etkisinin olduğu ortaya çıkarılmıştır.
8. Bu güne kadar bilinenlerin aksine onun II. Abdülhamid aleyhtarlığı II. Meşrûtiyet öncesinde başlamış ve İttihat ve Terakkî'ye de II. Meşrutiyet öncesinde girmiştir.
9. Onun İttihat ve Terakki'nin önemli idarecilerinden biri olduğu anlaşılmıştır.
10. Onun II. Meşrûtiyet dönemi medrese reformu çalışmalarının başından beri gerek plânlayıcısı; gerekse icracısı olarak yer aldığı tespit edilmiştir.
12. Musa Kâzım İttihatçıların yargılanması için kurulmuş olan Divân-ı Harp mahkemesinde vicahen yargılananlar içerisinde suçlu bulunan ve cezası infaz edilen tek sanıktır.

KAYNAKÇA

I. ARŞİV BELGELERİ

A) Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Ali Fuad Türkgeldi Evrakı (AFTE)

Dosya No:6/78, 6/79,14/249

Dahiliye Nezâreti Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti Belgeleri (DH.KMS.)

Dosya No: 34/31, 59-1/26

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûm. Müd. Asayiş Kalemi (DH.EUM.AYŞ.

Dosya No:29/8, 43/17

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umûm. Müd. Tahrîrat Kalemi (DH.EUM.THR)

Dosya No: 47/11, 24/58

İrâde-Dâhiliye

No: 26886

Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV.)

Dosya No:141/110,142/29,148/69, 216/139,226/105,251/24

Yıldız Evrâkı (Y.)

a.Yıldız Esas Evrâkı (Y. EE.)

Dosya No: 3/58,38/92,78/35,79/116,82/35,133/11,149/73

b.Yıldız Mütenevvî Maruzat (Y.MTV)

Dosya No: 298/139

c.Yıldız Perâkende Arzuhâl ve Jurnaller (Y.PRK. AZJ.)

Dosya No: 20/45, 21/20, 20/86, 54/54

d.Yıldız Perakende Askeri Marûzât (Y.PRK.ASK.)

Dosya No:109/32

e. Yıldız Perakende Zaptiye Nezâreti Marûzâtı (Y. PRK.ZB.)

Dosya No:23/78, 23/93, 23/99, 31/80.

B) İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi (ŞSA)

Ulemâ Dosyaları, (Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi), Dosya No. 520.

C) TBMM Arşivi(TBMM Ar.)

Eski Osmanlı Âyân Meclisi Üyeleri Kütük ve Özlük Dosyaları,

(Musa Kâzım Efendi), Dosya No. 44.

D) British Documents on Foreign Affairs, XX, (BDFA)

London: University Publications of America, 1985.

II. SÂLNÂME VE ZABIT CERÎDELERİ

A) Sâlnâmeler

Erzurum Vilâyeti Sâlnâmesi, H.1288.

Karesi Vilâyeti'ne Mahsûs Sâlnâme, H. 1305.

Sâlnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye, H.1304, 1326.

Sâlnâme-i Nezâret-i Maarif-i Ûmûmiye, H. 1319, 1321.

İlmiye Sâlnâmesi,H. 1334.

B) Zabıt Cerîdeleri

1. *Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi*, 1334.
2. *Meclis-i Âyân Zabıt Cerîdesi*, D.1-4, Ankara, TBMM Basımevi,1982.
3. *Meclis-i Mebûsân Zabıt Cerîdesi*, D.1-4, Ankara, TBMM Basımevi,1982-1991.
4. *Said Halim ve Mehmet Talat Paşa Kabinelerinin Dîvân-ı Âlî'ye Sevkleri Hakkında (Divaniye) Mebusu Merhum Fuad Bey tarafından verilen Takrir Üzerine Berâ-yı Tahkîkât-ı Kur'a İsâbet Eden Beşinci Şu'be Tarafından İcrâ Olunan Tahkîkât ve Zabtedilen İfâdâtı Muhtevîdir*, (Meclis-i Mebûsân,D.3,İç.S.5,1334), İstanbul, Meclis-i Mebûsân Matbaası,1334.
5. *TBMM Zabıt Cerîdesi*, D.2, İç.S.2, C.18.

III. GAZETE VE MECMUALAR

Alemdâr
Beyânü'l Hak
Bilgi Mecmuası
Cerîde-i İlmiye
Cerîde-i Sûfiye
Efkâr-ı Umûmiye
Fikir Hareketleri
Hikmet
İçtihâd
İkdam
İslâm Mecmuası
İ'tisam
Karesi
el-Medâris

Medrese İtikadları
MimarSinan
Misbah
Muhibbân
Resimli Gazete
Resmî Gazete
Sırât-ı Mustakîm
Sebîlürreşad
Şehrah
Şûra-yı Ümmet
Ta'kîb ve Tenkid
Takvîm-i Vekâyi'
Tanin
Tasavvuf
Te'ârüf-i Müslimîn
Tercümân-ı Hakîkât
Te'sisât
Türk Mason Dergisi
Türk Yurdu
Volkan

IV. KİTAP, MAKÂLE, RİSÂLE VE BEYÂNNÂMELER

ABDULLAH Bubî. *Terakkî-i Fünûn Dinsizliği Mûcib mi?*, İstanbul, İ.N.H. Taş ve Hurûfât Matbaası, 1902.

ABDULLAH Cevdet. "Softalığa Dair." *İçtihâd*, IV, 60, 1329: 1303-1306.

ABDÜLLÂTİF Lütfî el-Harputî. *Tenkîhü'l-kelâm fî akâ'id-i ehli'l-İslâm*, İstanbul, Necm-i İstikbâl Matbaası, 1327

_____*Tarih-i İlm-i Kelâm*, İstanbul, Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330

ABU-MANNEH, Butrus. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya-Khâlidiyya in the Ottoman Lands in Early 19th Century." *Die Welt des Islams*, XXII, 1-4, 1982: 1-36.

_____"Shaykh Ahmed Ziyâ'üddin el-Gümüşhanevî and the Ziyâ'i-Khâlidî Suborder." *Shî'a İslam, Sects and Sufism*, Utrech, 1992: 105-117.

ADA, Serhan. "Hürriyet Günleri" *Tarih ve Toplum*, I, 7,1984: 13-14.

ADIVAR, A.Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985

_____*Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.

AHMAD Feroz. *İttihad ve Terakki*, (Çev. N. Yavuz), İstanbul, Kaynak Yayınları, 1995.

AHMED. "Muharrir Efendi Hazretleri" *Tanin*, 18 Teşrîn-i Sânî 1327.

AHMED Agayef. "İslâm'da Dâvâ-yı Milliyet" *Türk Yurdu*, VI, 10,1330: 2320-2329; VII, 11, 1330: 2381-2390.

AHMED ÂSIM. *Âsım Tarihi*, II, İstanbul, Ceride-i Havâdis Matbaası,

AHMED Ferid. "Musa Kâzım Efendi Hazretlerine Bir Hitâbe." *Cerîde-i Sûfîye*, 135, 1334: 355.

AHMED Midhat. "Hürriyetin Mâhîyeti Hakkında Hükemânın Hulâsâ-i Efkârı" *Dağarcık*, 5, 1288a: 155-160.

_____"Hürriyetin Mâhîyeti Hakkında Hükemânın Hulâsâ-i Efkârı" *Dağarcık*, 6,1288b: 162-168.

_____"Hürriyetin Mâhîyeti Hakkında Hükemânın Hulâsâ-i Efkârı" *Dağarcık*, 7, 1288c: 222-224.

_____"Hürriyetin Mâhîyeti Hakkında Hükemânın Hulâsâ-i Efkârı" *Dağarcık*, 8, 1288d:226.

_____"İstibdâd" *Tercümân-ı Hakîkât*, 21 Haziran 1294.

_____*Müdâfaa*, I, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1300a.

_____*Müdâfaaya Mukâbele ve Mukâbeleye Müdâfaa*, II, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1300b.

_____*Müdâfaa*, III, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1302

_____*Schopenhauer'in Hikmet-i Cedîdesi*, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1304a.

_____*Beşir Fuad*, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1304b.

_____*Terakki*, İstanbul, Kırkanbar Matbaası, 1306.

_____*Ben Neyim?: Hikmet-i Maddiyyeye Müdâfa'a*, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1308.

_____*Nizâ-ı İlm ü Din*, I, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1313a.

_____*Nizâ-ı İlm ü Din*, II, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1313b.

_____*Nizâ-ı İlm ü Din*, III, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1315.

_____*Nizâ-ı İlm ü Din*, IV, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1318.

_____*Beşâir-i Sıdk-ı Nübüvvet-i İslâmiye*, İstanbul, Tercümân-ı Hakîkât Matbaası, 1317.

AHMED Naim. "İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyet" *Sebilürreşâd*, XII, 293, 1330: 114-128.

AHMED Rasim. *Terakkîyât-ı İlmiyye ve Medeniyye*, İstanbul, Matbaa-i Ebuzziyâ, 1304.

AHMED Rasim Avnî. "31 Mart Hâdîsesi Hareket-i İrticâiye Değildi." *Âlemdâr*, 9 Haziran 1335.

AHMED Refik. "Osmanlı Şeyhülislâmları'nın Terâcîm-i Âhvâli."*İlmiye Sâlnâmesi*, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Matbaa-i Âmire, 1334: 322-641.

AHMED Şîrânî. "İctihâd Refîkimize İlk Sözlerim" *Medrese İtikadları*,1,1329a: 7-8.

_____"Ben Okudum Sen de Oku" *Medrese İtikadları*, 4, 1329b: 33-34.

_____"Sen Yazdın Ben de Yazacağım" *Medrese İtikadları*, 5, 1329c : 39-41.

_____"Mehâkim-i Şer'iyye'nin Lüzûm-ı iâdesi" *İ'tisâm*, I, 8, 1335 : 1-4.

AHMED Vehbî. "Medâris-i İslâmiye'ye Dâir Bir Kaç Söz." *Cerîde-i Sûfiye*, 148, 1334: 457-458.

AKBULUT, Ahmet. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)" *İslami Araştırmalar*, VI, 1, 1992 : 32-43.

AKÇAM, Taner. "Divan-ı Harb-i Örfi'lerin Kurulması: İstanbul Yargılamaları", *Tarih ve Toplum*, XXIII, 137, 1995: 47-52.

AKÇURAOĞLU (Yusuf). "Medreselerin Islâhı", *Sırât-ı Mustakîm*, IV, 79, 1325: 5-8.

AKÇURA, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Haz. E. Ziya Karal), Ankara, TTK. Yayınları, 1998.

AKEV, M. Fuad. "Le Diable", *Mimar Sinan*, 18, 1976: 45-60.

AKGÜN, Mehmet. "1839-1920 Yılları Arasında Türk Fikir Dünyası'nda Temsil Edilen İki Felsefî Akım: Rasyonalizm ve Materyalizm." *Osmanlı*, VII, Ankara, Yani Türkiye Yayınları, 1999: 399-410.

AKGÜNDÜZ, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul, Ulusal Yayınları, 1997.

AKKERMAN, N. Cevad. "İslâm Dünyasında Suçlanan Masonluk ve Ötesindeki Gerçekler", *Mimar Sinan*, 62, 1986: 68-75.

AKPOLAT, Yıldız. "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslam Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, 45, 1997: 204-218.

AKSÜT, A. Kemali. " Ahmed Mithat Efendi ve Eserleri." *Tarih Dünyası*, III, 30-31, 1952: 1220-1221.

AKŞİN, Sina. *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*, Ankara, İmge Yayınevi, 1994.

_____*Jön Türkler ve İttihat Terakki*, Ankara, İmge Yayınevi, 1998a.

_____*İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, I, İstanbul,İş Bankası Yayınları, 1998b.

AKYÜZ, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul, Kültür Koleji Yayınları. 1994

ALÂADDİN Ali Tûsî. *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Çev. R.Duran), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

ALBAYRAK, Sadık. *Türkiye'de Din Kavgası*, İstanbul, Feyiz Yayınevi, 1973.

_____*Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, I-V, İstanbul, M. Gazete Yayınları, 1981.

_____*Son Devrin İslâm Akademisi: Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

ALGAR, Hamid. "Hâlid el-Bağdâdî" *DİA*, XV, 1997a: 283-285.

_____"Hâlidîyye", *DİA*, XV, 1997b: 295-296.

ALİ Cevat, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, Ankara, TTK Yayınları,1991.

ALİ Emîrî. "Meşîhat-i İslâmiye Târihçesi" *İlmiye Sâlnâmesi*, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Matbaa-i Amire, 1334:304-320.

ALİ Fuad. "Hâkimiyet-i Milliye." *Cerîde-i Sûfiye*, 3,1325:1

ALİ Haydar Mithat. *Hatıralarım*, İstanbul, Mithat Akçit Yayınları, 1946.

ALİ el-Murtaza. *İlâveli Mecmûa-i Cedîde*, I-II, İstanbul, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1326.

ALİ Rıza. *İcâz-ı Kur'ân'dan Bir Nebze*. İstanbul, Tahir Bey Matbaası, 1318.

ÂLİMCAN İdrîsî. "Islâh-ı Medâris Hakkında", *Sırât-ı Müstakîm*, V, 122, 1326: 293-294; V, 123,1326: 310-311.

ALTUNSU, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1972.

ANAY, Harun. "Devvânî", *DİA*, IX, 1994: 257-262.

ANONİM ve Derleme. *Osmanlı Şeyhülislâmları, Arap Melikleri ve Diğer Husûsâttan BahsedenBiyografik Bir Yazma*,TTK Kütüphanesi, Y.I/98.

APAK, Kemalettin. *Ana Çizgileri ile Türkiye'deki Masonluk Tarihi*,İstanbul. 1958.

ÂRİF Bey. "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ" *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I, 1332: 137-144.

ARNALDEZ, Roger. "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?" *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, (Çev. A. Arslan), XXVIII, 1-2, 1970: 231-241.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ARSLAN, Ahmet. *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili.* Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

_____*İbn-i Haldun*, İstanbul, Vadi Yayınları, 1997.

ATAY, Hüseyin. *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul, Dergâh Yayınları. 1983.

_____*Kelâm'a Giriş: Fahreddîn Râzî, El-Muhassal.* Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

ATİLHAN, C. Rıfat. *Farmasonlar*, İstanbul, Aykurt Neşriyat, 1951.

AYDIN, Mehmet. *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1998.

AYDIN, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, 1985.

BALTACI, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda İstanbul Medreseleri*, İstanbul, 1976.

_____"İstanbul Medreseleri hakkında Notlar" *XI. Türk Tarih Kongresi (Ankara 5-9 Eylül 1990) Bildiriler*, VI , Ankara, TTK Yayınları, 1994: 2815-2817.

BARDAKÇI, Murat. *Şahbaba*, İstanbul, Gri Yayınları, 1999.

_____"Tarikatlar Birleşip 'Derviş Dayanışma Derneği' Kurmuşlardı", *Hürriyet*, 12 Kasım 2002.

BAŞBAKANLIK Osmanlı Arşivi Rehberi. İstanbul, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını, 2000.

BAYAR, Celal. *Ben de Yazdım*, I-VIII, İstanbul, Sabah Yayıncılık, 1997.

BAYEZİDOF, Ataullah. *İslâm ve Medeniyet*, (Haz. İ.Ural), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1994

BAYKARA, Tuncer. *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir, Akademi Kitabevi. 1992

BAYUR, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılâbı Tarihi*, I/1,2; II/ 1,2,3,4;III/1,2,3,4, Ankara, TTK Yayınları, 1991.

BERARD, Victor. La Mort De Stanboul, Paris, Armand Colin, 1913.

BERKES, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.

_____*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1973.

BEŞER, Şaban. "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi ve Tefsiri", Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayımlanmamış Lisans Tezi,1997.

BİGİYEF, Musa Carullah. *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996.

BİLGE, Mustafa. *İlk Osmanlı medreseleri*, İstanbul, İÜEF Yayınları,1984

BİLİCİ, Faruk. "İmparatorluktan Cumhuriyete Geçiş Döneminde Türk Ulemâsı",*V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler (İstanbul 21-25 Ağustos 1989)*, Ankara, TTK Yayınları, 1990:709-719.

_____"Büyük Bir Şeyhülislâm Ailesinin Son Halkası:Dürrizâde Abdullah Beyefendi." *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*,İstanbul, Edebiyat Fakültesi yayınları, 1991: 307-318.

BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*, II/1,Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1962

BİRGE, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Hartford Seminary Press, 1937

BİRİNCİ, Ali. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1990.

_____*Tarihin Gölgesinde*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001.

BOLAY, S. Hayri. "Adem", *DİA*, I, 1988:358-363.

_____*Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.

_____*Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1995.

BRIGHTON, Crane. History of Western Morals, New York, Harcourt and Brace, 1959.

BUILLET, Richard W. "The Shaikh Al-İslâm and Evolution of İslamic Society" *Stvdia İslamica*, XXXV,1972: 53-67.

BÜCHNER, Ludwig *Madde ve Kuvvet*, I-III, (Çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul, Dersaadet Kütüphanesi.

CAPORAL, Bernard. *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1970)*, Ankara, Tisa Matbaası, 1982.

CAVİD Bey. "Tanin Gazetesi'ne." *Tanin*, 15 Teşrîn-i Sânî 1327.

_____"II. Meşrutiyet Devrine Ait Cavit Bey'in Hatıraları" *Tanin*, 26 İkinciteşrin 1943.

_____"II. Meşrutiyet Devrine Ait Cavit Bey'in Hatıraları" *Tanin*, 22 İkincikanun 1944;7 Şubat 1944; 8 Şubat 1944.

_____"Felâket Günleri: Mütareke Devrinin Feci Tarihi ",*Tanin*, 15 Şubat 1945; 21 Kasım 1945; 25 Kasım 1945; 27 Kasım 1945; 29 Kasım 1945.

_____"Cavid Bey'in Hatıralarından." *Yakın Tarihimiz*, III, 31,1962: 141-142.

CELAL Nuri. *Kadınlarımız*. İstanbul, Matbaa-i İçtihâd,1311

_____*Tarih-i Tedenniyât-ı İslâmiyye*, İstanbul, Yeni Osmanlı Kütüphanesi ve Matbaası, 1330.

_____*İttihâd-ı İslâm*, İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaası, 1331.

_____*Tarih-i İstikbâl: Mesâil-i Fikriye*, I, İstanbul,Yeni Osmanlı Kütüphanesi ve Matbaası, 1332.

CEMÂL. "Lütfi Fikri Beyefendi'ye Açık Mektup" *Tanin*, 18 Teşrîn-i Sânî 1327.

CEMAL Paşa. *Hatıralar*, (Yay. B.Cemal), İstanbul, Selek Yayınları. 1959

CEMALEDİN Afgani ve Muhammed ABDUH. *Urvetu'l-Vuska*, (Çev İ.Aydın), İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

CEMÂLEDDİN Efendî. *Şeyhülislâm-ı Esbak Cemâleddin Efendî Merhûmun Hâtırât-ı Siyâsîyyesi*, Dersaadet, M. Hovagimyan Matbaası, 1336.

CERRAHOĞLU, İsmail. *Tefsir Tarihi*, I, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

CEVDET Paşa. *Târih-i Cevdet*, I-XII , İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1302.

_____*Ma'rûzât*, (Haz. Y. Halaçoğlu), İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980.

_____*Tezâkir* I-IV, (Yay. C. Baysun), Ankara, TTK Yayınları, 1991.

CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Ekin Yayınları, 1997

CEYHAN, Abdullah. *Sırat-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi*. Ankara, Diyanet İş. Bşk. Yayınları, 1991.

CHAMBERS, Richard L. "The Education of A Nineteenth Century Ottoman Âlim: Cevdet Paşa" *International Journal of Middle Eastern Studies*, 4, 1973: 440-464.

_____"The Ottoman Ulemâ and the Tanzimat" *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500*, (Ed. N.K. Keddie), Berkeley, University of California Press, 1978 33-46.

COMMINS, D. Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*,(Çev. S. Ayaz), İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1993.

CORBIN, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev.Hüseyin Hatemi), İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.

ÇAKIR, Hamza. *Osmanlıda Basın İktidar İlişkileri*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2002.

ÇAKIR, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.

ÇAPANOĞLU, M.Süleyman. *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*, İstanbul, Gazeteciler Cemiyet Yayınları, 1964.

ÇAVUŞOĞLU, Semiramis. "The Kadizâdeli Movement: An Attemt of Şeri'at Minded Reform in the Ottoman Empire" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), New Jersey, Princeton Universty, 1990.

ÇELEBİ, İlyas. "Hüseyin el-Cisr", *DİA*,XVIII, 1998: 537-540.

_____"Meşrutiyetten'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Üç İsim: Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, İsmail Hakkı İzmirli ve Ahmed Hamdi Akseki" *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, III, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2000:306-313.

ÇELİK, Hüseyin. *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

ÇETİN, Atilla. Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali. *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı Görüşleri Etkisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

DANİŞMEND, İ.Hami. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, İstanbul, Türkiye Yayınevi, 1961.

DAVİSON, Roderick H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, I-II. (Çev. O.Akınhay), İstanbul, Papirüs Yayınları, 1997.

DEMİR, Remzi. *Türk Aydınlanması ve Voltaire: Geleneksel Düşünceden Kopuş*. Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

DERİNGİL, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

DURU, Kâzım Nami. *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul, Sucuoğlu Matbaası. 1957.

DUMONT, Paul. "La Franc-Maçonnarie D'Obédience Française a Salonique Au Début Du XXe Siécle" *Turcica*, XVI, 1984: 65-94.

_____"Tanzimat'ın Küçük Evreni Olarak Osmanlı Masonluğu" *Tarih ve Toplum*, XIII, 73, 1990: 17-19.

DURSUN, Davud. *Din Bürokrasisi*. İstanbul, İşaret Yayınları, 1992.

DÜZDAĞ, Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvâları*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983.

DÜZGÜN, Ş. Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997.

EDHEM Pertev Paşa. *Hâbnâme ve Lâhikası*

ELDEM, Edhem. "Geç Osmanlı Döneminde Masonluk ve Siyaset Üzerine İzlenimler" *Toplumsal Tarih*, VI, 33, 1996:16-28.

EMİN "Tarihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Sâlnâmesi*, Dârü'l-hilâfeti'l-aliye, Matbaa-i Âmire, 1334, 642-657.

EMİN EFENDİ. *Menâkıb-ı Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi Hazretleri*, İstanbul, 1305.

ERASLAN, Cezmi. *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1992.

ERGİN, Cafer. "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi" *Türk Mason Dergisi*, IX, 35, 1959, 1906-1908.

ERGİN, Osman. *Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul, Kenan Basımevi, 1942.

_____*Türkiye Maarif Tarihi*, I-V, İstanbul, Osmanbey Matbaası, 1977.

ERGÜN, Mustafa. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları" *DTCF Dergisi*, XXX, 1-2, 1982: 59-89.

_____*II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ankara, Ocak Yayınları, 1996.

ERİŞİRGİL, M. Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1951.

_____*İslâmcı Bir Şairin Romanı: Mehmed Akif*, (Haz. A. Kazancıgil-C.Alpar), Ankara, T.İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.

ERŞAHİN, Seyfettin. "The Ottoman Ulemâ and the Reforms of Mahmud II" *Hamdard Islamicus*, XXII, 2, 1999: 19-40.

ERTAN, Veli. "Musa Kâzım Efendi" *Türk Yurdu*, LVI, 337, 1967: 17-18.

_____*Tarihte Meşîhât Makamı, İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar*, İstanbul, Bahar Yayınları, 1969.

ERTÜRK, Hüsamettin. *İki Devrin Perde Arkası*, (Haz. S.Nafiz Tansu), İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1957.

ESAD Efendi. *İttihâd-ı İslâm*, ty.

_____*Hükümet-i Meşruta*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1293.

EŞREF EDİB. *Mehmet Akif.* İstanbul, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1938.

_____"Ebülulâ Bey'le Beraber Nasıl Çalıştık? Sırat-ı Müstakimi Nasıl Çıkardık?" *Sebilürreşad*, X, 238, 1956: 199-201.

FAHRİ, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, İklim Yayınları, 1992.

FÂRÂBİ. *El-Medînetü'l Fâzıla*,(Çev. A. Arslan), Ankara, Kültür Bak. Yayınları, 1990.

FAROQHI, Suraiya. "Social Mobility Among the Ottoman Ulemâ ın the Late Sixteent Century" *International Journal of the Middle Eastern Studies*, 4, 1973: 204-218.

FATMA Âliye Hanım. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1994.

FAZLUR Rahman. *İslâm ve Çağdaşlık*, (Çev. A.Açıkgenç-M.H.Kırbaşoğlu), Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1996.

FİSCHER, A. *Aus der Religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig, Otto Harrasowitz, 1922.

FLEISCHER, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı.* (Çev. A.Ortaç), İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996.

FREUND, Julien. *Beşerî Bilim Teorileri*, (Çev. B. Yediyıldız), Ankara, TTK Yayınları, 1991.

FLEXNER, Elanor, Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the United States, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

GARDET, L. "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?"*A.Ü. DTCF Dergisi*, XXVIII, 1-2, 1970: 219-230.

GAWRYCH, G.W. "Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizâm-ı Cedid", *International Journal of Turkish Studies*, IV, 1, 1987: 91-114.

GAZÂLÎ. el-Munkızu Mined-Dalâl, (Çev.A.Davudoğlu), İstanbul, Cağaloğlu Yayınevi, 1970.

_____*İhyâu 'ulûm 'id-dîn*, I, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1985.

_____*Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (Çev. B. Sadak), İstanbul, Ahsen Yayınları, 2002.

GEORGEON, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1996.

GIBB, H.A.R. ve H. Bowen. *Islamic Society and the West*, I/2, London, Oxford University Press, 1957.

GÖKBERK, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999.

GÖKBİLGİN, Tayyib. "Ulemâ", *İslâm Ansiklopedisi*, IX, 1985: 23-26.

GÖKÇEK, Fazıl. "Tatar Edibi Fatih Kerimi ve İstanbul Mektupları Adlı Eseri" *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5, 1998: 77-86.

GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

GÖLPINARLI, Abdülbâkî. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Eti Yayınları, 1966.

GÖRGÜN, Arif. "Mason Kimdir" *Türk Mason Dergisi*, II, 7, 1952: 323-325.

GÖRMEZ, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 1994.

GÖVSA, İ. Alaaddin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, Yedigün Neşriyat, 1946.

GÖZE, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, Beta Yayınları 2000.

GÖZTEPE, Tarık Mümtaz. *Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütareke Gayyasında*, İstanbul, Sebil Yayınevi, 1969.

GÜL, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'Hadîslerin Yeri*, Ankara, TTK Yayınları, 1997.

GÜLLÜCE, Hüseyin. "Erzurumlu Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Kur'an'ın İcâzı Hakkındaki Görüşleri" *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 19, 2002: 219-228.

GÜNALTAY, M. Şemseddin. *Zulmetten Nura*, İstanbul, Furkan Yayınevi, 1996.

GÜNAY, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002

GÜNDÜZ, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin ve Hâlidiyye Tarikâti*, İstanbul, 1984.

GÜNEŞ, İhsan. "II. Meşrutiyet Dönemi Hükümet Programları" *OTAM*, I, 1, 1990: 171-269.

_____*Türk Parlamento Tarihi: I. ve II. Meşrutiyet*, I, Ankara, TBMM Vakfi Yayınları, 1997.

_____*Türk Parlamento Tarihi: I. ve II. Meşrutiyet*. II, Ankara, TBMM Vakfi Yayınları, 1998.

GÜRATA, Mithat. *Masonluk*, İstanbul, Savaş Matbaacılık, 1987.

GÜRER, A. Şamil. "Osmanlı Ulemasının III. Selim ve II. Mahmut Reformları Karşısındaki Tavrı" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1996.

HAFIZ Mehmed. *Hakâyıkü'l-beyân fî hakk-ı Cennetmekân Sultan Abdülaziz Han*, İstanbul, 1324.

HALİL Hulki, İlyas Sami ve Rasih, *Hâkimiyet-i Milliye ve Hilâfet-i İslâmiye*. Ankara, Yenikapı Matbaası, 1341.

HÂLİM Sâbit. "Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle: İfrat ve Tefrit" *el-Medârîs*, 3, 1329a: 42-45.

_____*Ulemâ ve Talebe-i Ulûm Efendilere: Islâh-ı Medâris Münâsebetiyle*. Dârü'l-hilâfeti'l aliyye, Sırât-ı Mustakîm Matbaası, 1329b.

_____"İçtimâi Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, I,5, 1329c:145-150.

HANİOĞLU, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, ty.

_____*Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.

_____"Osmanlı-Türk Siyasal Düşünce Tarihinde Hakimiyet-i Milliye Fikrinin Doğuşu" *Atatürk'ü Tanımak*, İstanbul Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1986: 55-59.

_____"Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908)" *Middle Eastern Studies*, XXV, 2, 1989: 186-197.

HASLUCK, F.W. *Christianity and Islam Under the Sultans*, II, Oxford, Oxford University Press, 1929.

HATEMİ, Hüseyin. "19. Yüzyılda Medreseler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, II, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986:501-510.

HAYDAR Rıfat. *Farmasonluk*, İstanbul, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1934.

HEMEDÂNÎZÂDE Ali Nâci. *Softalar ve Medreseler*, İstanbul, Necm-i İstikbâl Matbaası, ty.

HEYD, Uriel. "The Ottoman Ulemâ and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymiatana*, IX, Jerusalem, Publication of the Hebrew University Press, 1961: 63-96.

_____*Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı yayınları, 1979.

HİZMETLİ, Sabri. *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

HODGSON, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*, I-III, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993.

HOURANI, Albert. "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order" *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1972: 89-103.

_____*Çağdaş Arap Düşüncesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994

HÜSEYİN Avnî. *İcâz-ı Kur'ân ve Hakîkat-i İslâm*, İstanbul, Hukuk Kütüphânesi, 1330

HÜSEYİN el-Cisr. *er-Risâletü'l-Hamidiyye fî hakîkati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve hakîkati'ş-şeri'ati'l-Muhamediyye*, Beyrut, Meclîs-i Maarif Matbaası, 1305.

_____*Tercüme-i Risâletü'l-Hamidiyye*, I-IV, (Müt. Manastırlı İsmail Hakkı) Dersaâdet, Tercüman-ı Hakîkât Matbaası, 1308.

_____*Hüsûnü'l-Hamidiyye li-muhâfazati'l-akâ'idi'l-İslâmiyye*, Kahire, 1323.

_____*Sevâbü'l-kelâm fî akâ'idi'l-İslâm*, (Müt. Mustafa Zihni), İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1327

HÜSEYİN Cahid. "Medreseler", *Tanin*, 26 Kânûn-ı Sânî 1326.

_____"İhtirâsât-ı Siyâsiyye", *Tanin*, 17 Teşrîn-i Sânî 1327a.

_____"Cemiyet'in Beyannâmesi", *Tanin*, 24 Teşrîn-i Sânî 1327b.

HÜSEYİN Cevdet. "Tanin Gazetesi Müdüriyetine", *Tanin*, 18 Teşrîn-i Sânî 1327.

HÜSEYİN Kâzım Kadri. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım, (Yay. Haz. İsmail Kara), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991

_____*20. Asırda İslâmiyet*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1992.

_____"Mütâlaa-i İslâm-Kitâbî ve Mezhebî Müslümanlık" *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyâset ve Değer Tartışmaları*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2000:384-414.

IACOVELLA, Angelo. *Gönye ve Hilal : İttihat-Terakki ve Masonluk*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1998.

ILIKAN, Faruk. "Kâzım Karabekir'in Notlarında II. İttihat-Terakki Kongresine Verilen Miralay Sadık Bey'in Layihası" *Tarih ve Toplum*, 225, 2002: 52-58.

IMBER, Colin. "Patronage and the Ottoman Ulema" *XII. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri*, Ankara, TTK Yayınları, 1994 113.

ITZKOWITZ, Norman-J.Shinder "The Office of Şeyh ül-İslam and the Tanzimat: A Prosopographic Enquiry." *Middle Eastern Studies*, VIII, 1, 1972: 93-101.

İBN Rüşd. *Faslu'l-makâl; el-Keşf an minhâci'l-edille (Felsefe Din İlişkileri)*, (Haz. S. Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları,1985.

_____*Tehâfüt Et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* I-II, (Çev. K. Işık-M. Dağ), İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1998.

İBN Teymiye. *Siyâset*, (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, Dergâh Yayınları, 1985.

İBNİ Haldun. *Mukaddime*, I-III, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.

İBNÜLEMİN M. Kemâl . "Musa Kâzım Efendi" *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcîm-i Âhvâli*, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1335: 248-251.

_____*Son Sadrazamlar*, I-IV, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1982.

_____*Son Asır Türk Şairleri*, I-IV, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1988.

İBRAHİM Temo. *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemât-ı Vataniye ve İnkılâb-ı Milliye Dair Hatıralarım*, Mecidiye, 1939.

_____*İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakkî Anıları*, İstanbul, Arba Yayınları, 2000.

İHSAN. "İttihat ve Terakki ve Farmasonluk" *Resimli Tarih Mecmuası*, II,18, 1951:780-782.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin. "19. Asrın Başlarında-Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulemâ Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987: 43-74.

_____"Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları" *OsmanlıDevleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, İstanbul, IRCICA Yayınları, 1998:223-361.

İLGÜREL, Mücteba. "Balıkesir", *DİA*, V, 1992: 12-14.

İLHAN, Avni. "Bâtıniyye", *DİA*, V, 1992:190-194.

İNALCIK, Halil. "Padişah", *İslâm Ansiklopedisi*, IX, 1964a: 491-495.

_____"Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", *Belleten*, XXVII, 112, 1964b: 603-690.

_____*The Ottoman Empire : Classical Age 1300-1600*, (Çev.N.Itzkowitz ve C. Imber), New York, Praeger Publishers,1973.

_____*Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1993.

_____"Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, V-VII, 1978: 19-29.

İPŞİRLİ, Mehmet. "Cemaleddin Efendi", *DİA*, VII, 1993: 309-310.

İSHAK Harputî. *Şemsü'l-hakîka*, İstanbul, Takvimhâne-i Âmire Matbaası,1278.

İŞCAN, M. Zeki. Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.

İTTİHÂD ve Terakkî Cemiyeti Mısır Şu'besi. *Ulemâ-yı Dîn-i İslâm'a Da'vet-i Şer'iyye*, Mısır, 1314.

İTTİHÂD ve Terakkî Cemiyeti Merkez-i Umûmiyyesi "Beyanname." *Tanin*, 23 Teşrîn-i Sânî 1327.

İZGİ, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul, İz yayıncılık, 1997.

İZMİRLİ, Celaleddin. *İsmail Hakkı İzmirli: Hayatı, Eserleri, Jübilesi ve Vefatı*, İstanbul, 1946.

İZMİRLİ İsmail Hakkı. İçtimâi Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?" *Sebilürreşâd*, XII, 298, 1329: 211-216.

_____"İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm"*Sebilürreşâd*, XIV, 344, 1331: 43-45.

_____"Diyanet ve Kaza" *Sebilürreşâd*, XV, 373, 1334: 159-161.

_____*Muhassâlü'l Kelâm ve'l-Hikmet*, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiyye matbaası, 1336.

_____"Yeni İlm-i Kelâm", *Sebilürreşâd*, XXI, 528-529, 1338:58-59.

_____"Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *Sebilürreşâd*, XXII,549-550, 1339:30-32.

_____"Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *Sebilürreşâd*, XXII,551-552, 1340:33-40.

_____*Yeni İlm-i Kelâm*, (Haz. Sabri Hizmetli), İstanbul, Umran Yayınları, 1981.

KAHRAMAN, S.A, A.N. Galitekin ve C.Dadaş (Yay. Haz.) *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1998.

KAPLAN, Ramazan. *Klâsikler Tartışması*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.

KARA, İsmail "İslâmcılarla Türkçüler Arasında Bir Milliyetçilik Tartışması" *Tarih ve Toplum*, 28, 1986: 48-55.

_____*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/ Kişiler*, I-III. İstanbul, Kitabevi, 1997.

_____"Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin-Muhalefet Yapmak / Muhalefete Katılmak" *Divan*, 4, 1998: 1-25.

_____"Musa Kâzım Efendi", *Osmanlılar Ansiklopedisi*,II, İstanbul, Yapı Kredi Yayıncılık, 1999: 260-261.

_____"Ulemâ-siyaset İlişkilerine Dair Metinler" *Divan*, 7, 2000a: 65-134.

_____"Müsavat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik-Bir Kavramın Siyaseten/Dinen İnşası ve Dönüştürücü Gücü", *Osmanlı Devleti'inde Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000b: 307-347.

_____"İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, I, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001a 234-264.

_____*İslâmcıların Siyasi Görüşleri : Hilafet ve Meşrutiyet*, I, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001b.

KARA, Mustafa. "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufi Yayın Organları ve Cemiyetler", Fikir ve Sanatta Hareket, 8, 1979: 16-22.

_____"Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985: 977-994.

_____*Tekkeler ve Zâviyeler*,İstanbul, Dergâh Yayınları.

_____"Cemiyet-i Sûfiye" *DİA*, VII, 1993a:335.

_____"Cemiyet-i Sûfiye" *Tarih ve Toplum*, XX, 117, 1993b: 39-44.

KARAL, E. Ziya "Tanzimattan Sonra Türk Dili Sorunu" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, II, İstanbul, İletişim yayınları, 1985 321-326.

_____*Osmanlı Tarihi*, V- IX, Ankara, TTK. Yayınları, 1999

KARAMAN, Hayreddin, *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, Ankara, 1974.

KARAY, Refik Halit *Minelbab İlelmihrab*, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevi, 1964

KÂTİP Çelebi. *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, İstanbul, Tercüman Yayınları, 1980.

_____*Keşfüz zünûn 'an-Esâmi'l-Kütüb ve'l-fünûn*, I-VI, Beyrut, Dârü'l-fikr, 1414.

KAYNAR, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara, TTK. Yayınları, 1985.

KAZICI, Ziya. "Osmanlılarda Şeyhülislâmlık Müessesesi" *Diyanet Dergisi*, XVIII, 5, 1979: 292-299.

KEÇECİZÂDE İZZET MOLLA. *Lâyiha*, I, Türk Tarih Kurumu Kütüphânesi Yazmaları, Nu: 556.

_____*Lâyiha*, II, Atatürk Kitapları, Yazma, K.351.

KEDOURİE, Elie. "Young Turks, Freemasons and Jews" *Middle Eastern Studies*, VII,1, 1971: 89-104.

KEMAL Paşa-zâde. *Tehâfüt Hâşiyesi*,(Çev. A. Arslan), Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

KERİMOF, Fatih. *İstanbul Mektupları*, Orenburg, Vakit Matbaası, 1913

KESKİN, Şahin. "Son Osmanlı Şeyhülislâmlarından Musa Kâzım Efendi: Yaşamı Görüşleri ve Etkisi." (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1993.

KESKİOĞLU, Osman. *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara, TDV Yayınları,1987.

KILIÇ, Hüseyin. "Hukuk-ı Aile Kararnâmesi" *Tarih ve Toplum*, XII, 69, 1989: 40-41.

KILIÇ, Yusuf. "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi: Hayatı, İlmi Şahsiyeti, Eserlerinin Tahlili ve Tenkidi", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, Gelişim Matbaası, 1987: 613-630.

KILIÇZÂDE Hakkı. "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harb" *İctihad*, IV, 58, 1329a: 1277-1281.

_____"Dervişlik ve Softalık Meselesi" *İctihad*, IV, 62, 1329b: 1349-1352.

_____*İtikâdât-ı Bâtılaya İlân-ı Harp*, İstanbul, Sancakciyan Matbaası, 1329c.

_____*Son Cevab*, İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kitabhânesi, 1331.

KIZILTAN, Mübeccel. "Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım", *Journal of Turkish Studies* (Fahir İz Armağanı), XIV, 1990: 283-322.

_____"Türk Kadın Hakları Mücadele Tarihinde Fatma Aliye Hanımın Yeri" *Kuram*, 1, 1993: 83-93.

KİLİ, Suna ve Şeref Gözübüyük. *Türk Anayasa Metinleri*, Ankara, T.İş Bankası Yayınları, 1985.

KOCA, Ferhat (Sadeleştiren, Giriş ve Notlarla Yayına Hazırlayan), Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, *Külliyât: Dînî ve İctimâî Makaleler*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002a.

_____*Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvâları*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002b.

KOCAHANOĞLU, O. Selim. *İttihat ve Terakki'nin Sorgulanması ve Yargılanması*, İstanbul, Temel Yayınları, 1998.

KOÇU, R.Ekrem. "Sıbyan Mektepleri" *Hayat Tarih Mecmuası*, I, 2, 1966: 24-28.

KODAMAN, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara, TTK Yayınları, 1988.

KOHEN, Viktor J. *Tekris* (Bizansiyo Rizorta Mah.·. Muh.·.İ, 3 Haziran 1917 Tarihinde Viktor J. Kohen Bir.·. Tarafından Verilen Konferans), Dersaâdet, L. Morkides Matbaası, 918.

KOLOĞLU, Orhan. "Abdülhamit, Masonluk, Siyonizm ve İttihatçılar", *Tarih ve Toplum*, V, 27, 1986: 57-62.

_____*İttihatçılar ve Masonlar*, İstanbul, Gür Yayınları, 1991.

_____*Aydınlarımızın Bunalım Yılı: 1918*, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2000.

_____*Abdülhamit ve Masonlar*, İstanbul, Eylül Yayınları, 2001.

_____*Abdülhamit Gerçeği*, İstanbul, Eylül Yayınları, 2002.

KORLAELÇİ, Murtaza. "Pozitivist Düşüncenin İthali" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, I, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001: 214-222.

_____*Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, Hece Yayınları, 2002

KRITOVOULOS. *History of Mehmed the Congueror*, (Trans. Ch. Riggs), Princeton, Princeton Unv. Press, 1964.

KUDSİ-ZADEH, A. Albert. "Afghânî and Freemasonary in Egypt." *Journal of American Oriental Society*, 92, 1, 1972: 25-35.

KURAN, Ercüment. "Abdülkadir el-Cezâirî", DİA, I, 1988: 232-233.

_____*Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, (Der. Mümtaz'er. Türköne), Ankara TDV Yayınları, 1994.

_____*Türk Çağdaşlaşması*, (Der. Mehmet Erdoğan), Ankara, Akçağ Yayınları, 1997.

KURNAZ, Şefika. *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, Ankara, MEB Yayınları, 1996.

_____*Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, Ankara, MEB Yayınları,1997.

KUSHNER, David. The Place of the Ulema in the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)" *Turcica*, 19, 1987: 51-74.

_____"Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi's Ideas on State and Society." *V.Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi,Tebliğler (İstanbul, 21-15. 8. 1989)*, Ankara, TTK Yayınları, 1990: 603-610.

_____"Career Patterns Among the Ulema in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries." *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, TTK Yayınları, 1994:165-171.

KUTAY, Cemal. *Siyasi Mahkûmlar Adası Malta*, İstanbul, Tarih Yayınları, 1963.

KÜTÜKOĞLU, Mübahat. "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aiyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseler" *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII, 1-2, 1978: 1-212.

_____*XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, Ankara, TTK Yayınları, 2000.

LANDAU, Jacob M. Tekinalp, Turkish Patriot (1883-1961), Leiden, Nederlands Historisch- Archaeologisch Instituut, 1984

_____"Muslim Opposition to Freemasonary." *Die Welt des Islams*, XXXVI, 2, 1996: 186-203.

_____*Pan-İslâm Politikaları : İdeoloji ve Örgütlenme*,İstanbul, Anka Yayınları, 2001.

LAROUI, Abdallah. *İslam ve Modernlik*,(Çev.A.Yaraman), İstanbul, Milliyet Yayınları, 1993.

LEKESİZ, Hulusi. "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVI. Yüzyıllar, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1989.

_____"Osmanlı İlmi Zihniyeti: Teşekkülü, Gelişmesi ve Çözülmesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Türk Yurdu*, XI, 49, 1991: 20-31.

_____"XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri" (Yayımlanmamış DoktoraTezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1997.

LEVEND, A. Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, TDK Yayınları, 1960.

LEVY, Avigdor. "The Ottoman Ulemâ and Military Reforms of Sultan Mahmud II" *Ulama in Modern History*, Jerusalem, Israel Oriental Society, 1971:13-39.

LEWIS, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (M.Kıratlı), Ankara, TTK Yayınları, 1988.

LIPSON, Leslie. *Uygarlığın Ahlâki Bunalımları*, İstanbul, T. İş Bankası Yayınları, 2000.

LÜTFÎ. "Kadınlarımızın Tahsil ve Terbiyesi" *Cerîde-i Sûfiyye*, 127, 1333: 291-292,

LÜTFİ Bey . *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, İstanbul, Hürriyet Yayınları, ty.

LÜTFİ Paşa. Lütfi Paşa Âsâfnâmesi, (Neşr. M. S. Kütükoğlu), İstanbul, 1991.

MA'OZ, Moshe. "The Ulema and Process of Modernisation in Syria During the Mid-Nineteenth Century", *Asian and African Studies: The Ulema in Modern History*, Jerusalem, The İsrael Oriental Society, VII, 1971: 77-88.

MAHMUD Esad. "Tesettür-i Nisvân Meselesi." *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Siyaset ve Değer Tartışmaları*, İstanbul, Rağbet Yayınlar, 2000: 357-359.

MARDİN, Ebululâ. *Huzur Dersleri*, I-III, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1966

_____Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa , Ankara, TDV Yayınları, 1996.

MARDİN, Şerif. "Libertarian Movements in The Ottoman Empire 1878-1895." *Middle East Journal*, XVI, 2, 1962: 169-182.

_____*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim Yayınları 1996.

_____*Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

_____*Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları 1999.

_____*Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

_____*Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları 2002.

MATSUO, Yuriko. "The Mülâzemet System in the İlmiye Organization in the Ottoman Empire" *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 11, 1996: 39-70.

MÂVERDÎ. *el-Ahkâmü's-Sultâniye*, (Çev.Ali Şafak), İstanbul, Bedir Yayınları. 1994.

MAYER, H. George. "İçtimâi Tarih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ Meşâyih Münâsebetleri" *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, IX, 4, 1980a: 48-68.

_____"Die Kritik an der Ulema in der Osmanichen Politischen Traktaten des 16-18 Jahrhunderts." *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, Ankara, Meteksan Matbaası, 1980b :131-145.

_____"On the Economic Situation of the Ottoman Ulemâ", *V.Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi,Tebliğler (İstanbul: 21-15. 8. 1989)*, Ankara, TTK Yayınları, 1990: 635-642.

MAZHAR. "Dersim Mebusu Lütfî Fikri Bey'e." *Tanin*, 1 Kânûn-ı Evvel 1327.

MECDÎ Mehmed Efendi. *Hadiku'ş-şakaik*, (Neşr. A. Özcan), İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.

"MEDÂRÎS-i İlmiye Nizâmnâmesi", *Beyânü'l Hak*, III, 64, 1326: 1285-1288;III, 65, 1326: 1300-1302.

MEDÂRÎS-i İlmiye Nizâmnâmesine Zeyl Olarak Tanzîm Olunan Taşra Medârisi Nizâmnâmesi, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1326.

MEHMED Ârif. *Binbir Hadis*. Kahire, Cerîde Matbaası, 1325

MEHMED Âkif. *Hanoto'nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası*, Dârü'l-hilâfe, Sebilürreşâd Kitaphânesi, 1331.

_____*Safahat*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları 1987.

MEHMED Emin. "Dînî Terbiye-Dînî Tedrîsât" *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, 3, 1334: 13-14.

MEHMED Es'ad Efendi. *Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi Tarihi*,(Haz. Z.Yılmazer), İstanbul, OSAV Yayınları, 2000.

MEHMED, Fuad, "Mekteb-Medrese", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 15 Mart 1913

MEHMED Hilmi. "İslâm Mân-i Terakkî Değil, Hâdim-i Terakkî ve Kemâlât-ı İnsaniyyeyi Câmî Bir Kânûn-ı İlâhîdir." *Cerîde-i Sûfiyye*, 13-23, 1328: 1-3.

MEHMED Sadık, "Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine Açık Mektup" *Sırât-ı Mustakîm*, VII, 167, 1327: 165-166.

MEHMED Sâhib. "Makâm-ı Celîl-i Meşîhat-ı İslâmiye'den Bilumûm Nâib ve Müftilere Kâffe-i Bilâd-ı İslâmiye Ulemâ ve Meşâyih-i Kirâmına Hitâben Tastîr ve İrsal Kılınan Beyânnâmedir", *Sırât-ı Mustakîm*, II, 51, 1325: 385-387.

MEHMED Süreyya. *Sicill-i Osmânî Yâhûd Tezkere-i Meşâhîr-i Osmaniyye*, I. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1308.

_____*Sicill-i Osmânî Yâhûd Tezkere-i Meşâhîr-i Osmaniyye*, II-IV, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1311.

MEHMED Şerafeddin. "İçtimâi İlm-i Kelâm" *İslâm Mecmuası*, II, 15, 1332: 434-436.

_____"İçtimâi İlm-i Kelâm" *İslâm Mecmuası*, II, 18, 1333a: 490-491.

_____"İçtimâi İlm-i Kelâm" *İslâm Mecmuası*, II, 19, 1333b: 506-507.

_____"İçtimâi İlm-i Kelâm" *İslâm Mecmuası*, III, 25, 1333c: 604-605.

_____"İçtimâi İlm-i Kelâm" *İslâm Mecmuası*, III, 28, 1333d: 650-453.

_____*Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* Şehzâdebaşı, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1924.

MEHMED Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, I-II. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.

_____*Osmanlı Müellifleri*, III, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1342.

MEHMET Tevfik. *II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları*, I-II,İstanbul, Arma Yayınları, 1993.

MEKTEB-İ Sultânî'nin Ellinci Sene-i Devriye-i Te'sisi,İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1333.

MEHMED Ubeydullâh. *Islâh-ı Medârîs-i Kadîme*, İstanbul, Matbaâ-i Hayriye ve Şürekâsı, 1328.

MEHMED Zeynelabidin, *Meşrûtiyet İslâmiyet*, İstanbul, Arşak Garoyan Matbaası, 1327.

MELİKOFF, Irene. "Namık Kemâl'in Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum*, X, 61, 1988: 17-19.

MENTEŞE, Halil. "Eski Meclis-i Mebusan Reisi ve Hariciye Nazırı Halil Menteşe'nin Anıları", *Cumhuriyet*, 13 Ekim-14 Aralık 1946.

MERİÇ, Ümit. *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşleri*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2002.

MICHEL, Andre. *Feminizm*, (Çev. Ş.Tekeli), İstanbul, Kadın Çevresi Yayınları, 1984.

MİTHAT Cemal. *Mehmet Âkif*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1986.

MUALLİM Cevdet. *Mektep ve Medrese*, İstanbul, Çınar yayınları, 1978

MUHAMMED Habib. "Dersim Mebus-ı Muhteremi Lütfi Fikri Bey'e." *Tanin*, 1 Kânûn-ı Evvel 1327.

MUHYİDDİN Şeyh Aliefendizâde. *Medreselerin Islâhı*, 1314.

_____*Hürriyet Mücâhedeleri Yâhûd Fırâk ü Menfâ Hatıraları*, Dersaâdet, Selanik Matbaası, 1326.

MUSA Cârullah. *Rahmet-i İlâhiye Bürhanları*. (Haz.H.Özalp), İstanbul, Pınar Yayınları, 1996.

MUSA Kâzım. "Fezâil-i îlm" *Tercümân-ı Hakîkât*, 24 Teşrîn-i Sânî 1311a.

_____"Akâid-i Dînîye ve İbâdet-i Şer'iye", *Tercümân-ı Hakîkat*,22 Şubat 1311b.

_____"Akâid-i Dînîye ve İbâdet-i Şer'iye" *Tercümân-ı Hakîkat*, 28 Şubat 1311c.

_____"Bir Mütâla'a-i Hikemiye" *Tercümân-ı Hakîkat*, 5 Mart 1313a.

_____"Hüsn-i Mutlak ve Zevk-i Selîm" *Tercümân-ı Hakîkat*, 10 Teşrin-i Evvel 1313b.

_____"Müdâfaa ve Mukâbele" *Tercümân-ı Hakîkat*, 31 Teşrîn-i Evvel 1313c.

_____"Müdâfaa ve Mukâbele" *Tercümân-ı Hakîkat*, 1 Teşrîn-i Sânî 1313d.

_____"Hikmet-i Tevâfüt-i Hilkât" *Tercümân-ı Hakîkat*, 9 Şubat 1313e.

_____"Vâsıta-i Medeniyet ve Lisân-ı Arabî" 19 Şubat 1313f.

_____"Hâmî-i Medeniyet" *Tercümân-ı Hakîkat*, 26 Şubat 1313g.

_____"Beyân-ı Hakîkât" *Tercümân-ı Hakîkat*, 19 Mart 1314a.

_____"Hey'et-i İçtimâiye ve Medeniyet-i Sahîhânın Esasları" *Tercümân-ı Hakîkat*, 26 Mart 1314b.

_____"İnsan Nedir ?" *Tercümân-ı Hakîkat*, 9 Temmuz 1314c.

_____"Medeniyet-i Sahihâ ve Diyânet-i Hakka" *Tercümân-ı Hakîkat*, 11 Temmuz 1314d.

_____"Medeniyet-i Sahihâ ve Diyânet-i Hakka" *Tercümân-ı Hakîkat*, 23 Temmuz 1314e.

_____"İlm-i İnsana Dâir Bir İki Söz" *Tercümân-ı Hakîkat*, 30 Temmuz 1314f.

_____"Diyânet-i Hakka" *Tercümân-ı Hakîkat*, 12 Ağustos1314g.

_____"Mesâlîk-i İrşâd" *Tercümân-ı Hakîkat ve Musavver Servet-i Fünûn Gazeteleri Nüsha-i Fevkâlâdesi*, İstanbul, Kırk Anbar ve Âlem Matbaaları, 1314h: 87-89.

_____"Felsefe" *Resimli Gazete*, I, 15, 12 Ağustos 1315a : 233-235.

_____"Felsefe." *Resimli Gazete*, I, 16, 19 Ağustos 1315b: 254.

_____*Kitâb-ı Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, (Müellifi: Bedreddin; Mütercimi: Musa Kâzım), Süleymaniye Kütüphânesi, Yazma Bağışlar, Nr. 2174, 1317.

_____*İslâmda Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*, İstanbul, 1324a.

_____"Hürriyet-Müsâvât" *Sırât-ı Müstakîm*, I, 1, 1324b: 1-3.

_____"Hürriyet-Müsâvât" *Sırât-ı Müstakîm*, I, 2, 1324c: 20-22.

_____"Hürriyet-Müsâvât." *Sırât-ı Müstakîm*, I, 3, 1324d: 3.

_____"Hürriyet-Müsâvât", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 4, 1324e: 52-54.

_____"Hürriyet-Müsâvât", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 5, 1324f: 68-70.

_____"Hürriyet-Müsâvât", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 6, 1324g: 93-94.

_____"Hürriyet-Müsâvât", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 7, 1324h: 99-101.

_____"İcâz-ı Kur'an", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 7, 1324i: 107-108.

_____"Hürriyet-Müsâvât", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 8, 1324j: 118-120.

_____"Lüzûm-ı Diyânet" *Misbah*, 3 Teşrîn-i Evvel 1324k.

_____"İcâz-ı Kur'an", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 9, 1324m: 135-137.

_____"Mesâlîk-i İrşâd." *Sırât-ı Müstakîm*, I, 10, 1324n: 151-153.

_____"Adâlet", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 13, 1324ö: 197-198.

_____"İsbât-ı Vâcib." *Sırât-ı Müstakîm*, I, 19, 1324p: 293-294.

_____"İsbât-ı Vâcib: Delîl-i Sânî. " *Sırât-ı Müstakîm*, I, 20, 1324r: 309-312.

_____"İsbât-ı Vâcib: Meslek-i İmkân Üzerine İsbât-ı Vâcib", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 21, 1324s: 323-325.

_____"İsbât-ı Vâcib: Meslek-i Gâyet Üzerine İsbât-ı Vâcib.", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 22, 1324ş: 340-341.

_____"İsbât-ı Vâcib: Meslek-i İhtirâ ve İbdâ Üzere İsbât-ı Vâcib."*Sırât-ı Müstakîm*, I, 23, 1324t: 356-357.

_____"İsbât-ı Hakayık-ı Eşyâ.", *Sırât-ı Müstakîm*, I, 24, 1324u: 374-376.

_____"Hey'et-i İçtimâiyye ve Medeniyet-i Sahîhanın Esasları." *Sırât-ı Müstakîm*, I, 26, 1324ü: 405-406.

_____"Redd-i Ebâtıl." *Sırât-ı Müstakîm*, I, 26, 1324v: 406-408.

_____"Redd-i Ebâtıl." *Sırât-ı Müstakîm*, II, 33, 1325a: 100-102.

_____"Redd-i Ebâtıl." *Sırât-ı Müstakîm*, II, 34, 1325b: 118-120.

_____"Kütüb-i Kelâmiyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi; Beyne'l Müslimîn Mezâhîb-i Muhtelîfenin Tevhîdi; Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı",

_____*Sırât-ı Müstakîm*, II, 52, 1325c: 403-406.

_____"Kütüb-i Kelâmiyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi; Beyne'l Müslimîn Mezâhîb-i Muhtelîfenin Tevhîdi; Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı.", *Sırât-ı Müstakîm*, III, 53, 1325d: 5-6.

_____"Kütüb-i Kelâmiyenin İhtiyâcât-ı Asra Göre Islâh ve Te'lifi; Beyne'l Müslimîn Mezâhîb-i Muhtelîfenin Tevhîdi; Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı", *Sırât-ı Müstakîm*, III, 54, 1325e: 22-23.

_____"Kuvvet Hazırlamak." *Sırât-ı Müstakîm*, III, 56, 1325f: 52-53.

_____"Kuvvet Hazırlamak." *Sırât-ı Müstakîm*, III, 59, 1325g: 99-102.

_____"İnsan Nedir?" *Te'ârüf-i Müslimîn*, I,1, 1326a: 3-5.

_____"Âhvâl-i Âlem-i İslâm Hakkında Şehzâde Kulübünde Abdürreşid İbrahim Musa Kâzım Efendiler Tarafından (verilen konferans)", *Sırât-ı Müstakîm*, IV, 85, 1326b: 117-123.

_____"İnsan Tab'an Medenî midir?" *Te'ârüf-i Müslimîn*, I,3, 1326c: 33-34.

_____"Sûret-i Fetvâ", *Beyânü'l-hak*, I, 79, 1326d: 1514.

_____"Makâm-ı Meşîhatden Japonya'daki Asya-Ğay(?)-Kay(?) Cemiyetine Cevâben Gönderilen Mektubun Sûreti :Asya-Ğay(?)-Kay(?) Cemiyeti Re'isi Ocara(?) Cenablarına!" *Te'ârüf-i Müslimîn*, I,23, 1326e: 363.

_____"Türkistan Felâketi İçin", *Tanin*, 31 Kânûn-ı Sânî 1326f; *Sırât-ı Müstakîm*, V, 128, 1326f: 397.

_____"Beyânnâme", *Tanin*, 15 Teşrîn-i Sânî 1327b; *İkdam* 16 Teşrîn-i Sânî 1327b; *Sırât-ı Müstakîm*, VII, 169, 1327b: 197-198; *Tasavvuf* , 34, 1327b: 1-3.

_____"Usûl-i Fıkıh", *Dârülfünûn Dersleri*, İstanbul, Sırât-ı Mustakîm Matbaası, 1328a: 1-22.

_____"İstibdâd, Hürriyet, Hâkimiyet-i Milliye" *Mevâ'iz-i Diniye*, I. Kısım, (Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyesi Tarafından Tertib Edilmiştir.), İstanbul, Dârü't-tıbaatü'l Âmire, 1328b: 25-30.

_____"Meşrûtiyet", *Mevâ'iz-i Diniye*, II. Kısım, (Osmanlı İttihâd ve Terakkî Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyesi Tarafından Tertib Edilmiştir.), İstanbul, Dârü't-tıbaatü'l Âmire, 1329a: 3-7.

_____"İslâm ve Terakkî." *İslâm Mecmuâsı*, I, 1, 1329b: 1-6.

_____"İslâm ve Terakkî." *İslâm Mecmuâsı*, I, 2, 1329c: 34-36.

_____"İslâm ve Terakkî." *İslâm Mecmuâsı*, I, 3, 1329d: 11-16.

_____"Beyânnâme-i Hazret-i Meşîhatpenâhî" *Sebilürreşâd*, XIV,354, 1332: 128.

_____*İslâmda Cihâd*, Dersaadet, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1333.

_____"Beyânnâme-i Meşîhatpenâhî", *Cerîde-i İlmiye*, III,24, 1334a: 561-563

Sûre-i İhlâs ve Alâk Tefsîrleri.

_____Dersaadet, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1334b.

_____*Safvetü 'l-beyân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1335a.

_____*Mebde ve Meâd-Zevrâ ve Havrâ*, (Müellifi: Celâleddin Devvânî; Mütercimi: Musa Kâzım), Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası. 1335b.

_____"Beyânnâme-i Meşîhatpenâhî" *Cerîde-i İlmiye*, III, 32, 1335c: 905-908.

Külliyât-ı Şeyhülislâm Musa Kâzım : Dînî, İçtimâî Makâleler, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.

_____"İslâmiyet ve Terakkî. " *İslâm*, I, 10, 1957: 6-8.

_____"Ben Farmason Değilim." *Yakın Tarihimiz*, I, 3, 1962: 94.

_____"Hürriyet-Eşitlik", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, (Haz.İ.Kara), İstanbul, Kitabevi, 1997a: 121-129.

_____"Medeniyet-Din İlişkisi",*Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, (Haz. İ. Kara) İstanbul, Kitabevi, 1997b 130-136.

_____"İslâm ve Terakkî", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, (Haz. İ. Kara) İstanbul, Kitabevi, 1997c:137-143.

_____"Kuvvet Hazırlamak", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, (Haz. İ. Kara) İstanbul, Kitabevi, 1997c:144-150.

_____"Meşrûtiyet" *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, (Haz. İ. Kara) İstanbul, Kitabevi, 1997d: 151-154.

_____"Kelâm Kitaplarının Asrın İhtiyaçlarına Göre Islâhı ve Yazılması, Müslümanların Arasında Muhtelif Mezheplerin Birleştirilmesi ve Medreselerde Tedrîsâtın Islâhı", (Sad.: İlyas Çelebi), *İslâm Düşüncesinde Yeni arayışlar* , I, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999a: 47-60.

_____"Sağlam Medeniyet ve Doğru Din Anlayışı" ,(Sad.: İlyas Çelebi), *İslâm Düşüncesinde Yeni arayışlar* , I, İstanbul, Rağbet Yayınları, 1999b: 61-98.

_____"Tesettür-i Nisvan" *İslâmiyât*, III, 2, 2000: 183-189.

_____"Principles of Consultation and Freedom in İslâm"and "Reform and Review of Religious Writings According to the Requirements of the Age" (Trans. M.Ş. Hanioğlu-Y. Türkyılmaz), *Modernist İslâm, 1840-1940: A Source Book*, New York, Oxford University Press, 2002.

_____*el-Fetâva'l-Kâzımiyye fî Islâhi'l-Fetâva't-Türkiye*, Diyânet İşleri Başkanlığı Kütüphânesi, Yazma no: 173.

_____*Vâridât Tercümesi*, (Müellifi: Simavna Kadısıoğlu Bedreddin Mahmûd; Mütercimi: Musa Kâzım), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı,Osman Ergin Yazmaları, Nr.113.

_____*Risâle-i Vahdet-i Vücûd Tercümesi*, (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım), Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmaları, Nr. 158/1, ty.

_____*Tercüme-i Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım), Tercüman (Akşam) Gazetesi Kütüphanesi Yazmaları Nr. 342.

_____*Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi*, (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım), Millet Kütüphânesi, Ali Emiri Yazmaları Nr. 818.

_____*Vahdet-i Vücûd'un Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi* (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım) İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Nr. 313/2.

_____*Vahdet-i Vücûd'un Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi*, (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları No.991.

_____*Vahdet-i Vücûd Risâlesi Tercümesi*, (Müellifi: Cemâleddin Muhammed Nuri; Mütercimi: Musa Kâzım), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Nr. K. 433.

_____*Vahdet-i Vücûdun Tahkîkine Dair Bir Risâlenin Tercümesi*, (Müellifi: Cemâleddin İshak b. Hamid Karamanî; Mütercimi: Musa Kâzım), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Nr. 1444/1.

MUSTAFA Âsım. "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", *Beyânü'l-Hak*, II, 46, 1328: 987-990.

MUSTAFA, Ragıp. *İttihat ve Terakki Tarihinde Esrar Perdesi*, İstanbul, Akşam Kitaphanesi, 1933.

MUSTAFA Sabri. "Beyânü'l-Hakk'ın Mesleği", *Beyânü'l-Hak*, I, 1, 1324:2-3.

_____"Talebe-i Ulûma", *Beyânü'l Hak*, II, 33, 1325: 764-768.

_____*İslâmda Münakaşaya Hedef Olan Mes'eleler*, (Haz.O.Gürsoy), İstanbul, Sebil Yayınevi, 1984.

_____*İnsan ve Kader*, (Çev. İsa Doğan), İstanbul,1989.

_____*Dinî Müceddidler, İstanbul*, Sebil Yayınevi, 1994.

_____*Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, (Haz.H.Özalp), İstanbul, Pınar yayınları, 1996.

MUSTAFA Safvet "Medreselerimiz.", *Beyânü'l Hak*, IV, 87, 1326: 1642-1645; IV, 89, 1326: 1678-1680; IV, 92, 1326: 1730-1733.

_____"Neredeyiz? Nereye Gidiyoruz: Masonluk Mürevviclerine" *Beyânü'l Hak*, V,112, 1327a: 2057-2059.

_____"Bizde Avâmîl-i Fikriye" *Beyânü'l Hak*, V,114, 1327b: 2086-2088.

_____"Eskişehir'de Hakîkat Refikimize", *Beyânü'l Hak*, V,118, 1327c: 2142 2143.

MUTLUÇAĞ, Hayri. "Abdülhamit'e Unutamayacağı Dersi Veren Bir Yiğit Hoca.", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I, 1, 1967: 8-19.

NAMIK Kemâl. *Renan Müdâfaanâmesi*, (Yay. M.Fuad Köprülü), Ankara, Milli Kültür Yayınları, 1962.

NAUDON, Paul. *Tarihte ve Günümüzde Masonluk*, İstanbul, Varlık Yayınları, 1968.

NECATİ, Hakkı ve Diğerleri. "Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi Aleyhinde Neşriyatta Bulunanlar...", *Tanin*, 22 Teşrîn-i Sânî 1327.

OCAK, A. Yaşar. "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bir Bakış", *Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri (23-25 Nisan 1981)*, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1981: 73- 80.

_____"XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (puritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış:Kadızadeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI, 1983: 208-225.

_____"İbn Kemal'in Yaşadığı XV.ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı", Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfi, 1986: 31-40.

_____"Bektaşîlik", *DİA*, V, 1992: 373-379.

_____"XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Düşüncesi ve Buna Muhalafet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, III, Ankara,Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994: 1201-1210.

_____"Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, 33, 1995: 33-40.

_____*Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

_____"(Osmanlı İmparatorluğu'nda) Din ve Düşünce Hayatı",*Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II. (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, IRCICA, 1998a: 109-193.

_____*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-16. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları,1998b.

_____*Türkler, Türkiye ve İslâm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

ODYAKMAZ, A.Nevzad. *Bektâşilik, Mevlevilik ve Masonluk*, İstanbul, Anka Ofset, 1998.

OGAN, M.Raif. *Türkiye'deki Masonluk İçyüzü ve Sırları*, İstanbul, Işıl Matbaası, 1951.

OKAY, Cüneyd. "İttihad ve Terakki İçinde Antimason Bir Grup ve Lideri Abdülaziz Mecdi Efendi" *Toplumsal Tarih*, VI, 33, 1996a: 29.

_____"Masonlar Tarafından Öldürüldüğü İddia Edilen Bir Yazar: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi" *Toplumsal Tarih*, VI, 33, 1996b: 39.

OKAY, M. Orhan. *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul, Dergâh Yayınları, ty.

_____*Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, İstanbul, MEB. Yayınları, 1989a

_____"Ahmed Midhat Efendi", *DİA*, II, 1989b: 100-103.

_____"Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. II, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul, IRCICA Yayınları, 1998: 195-219.

OKYAR, Fethi. *Üç Devirde Bir Adam*, (Haz. C.Kutay), İstanbul, Tercüman Yayınları, 1980.

ONARAN, Burak. "Ahmed Mithat Efendi" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, I, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001:170-175.

ORTAYLI, İlber. *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.

_____"Osmanlı Devleti ve Meşrûtiyet" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985: 953-960.

_____"Ottoman Family Law and the State in the Nineteenth Century", *OTAM*, I,1, 1990: 321-332.

_____*İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayın, 1995.

_____"Türk Tarihinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler Araştırmalar Tartışmalar*, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1998: 56-63.

_____*Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makaleler.* Ankara, Turhan Kitabevi, 2000.

OSMAN Nuri. *Abdülhamid-i Sânî ve Devr-i Saltanatı*, I, İstanbul, Kitaphâne-i İslâm ve Askerî, 1327.

OSMANLI İttihâd ve Terakki Cemiyeti Şehzâdebaşı Kulübü Hey'et-i İlmiyesi. *Mevâ'iz-i Diniye*, I. Kısım, İstanbul, Dârü't-tıbaatü'l Âmire, 1328.

_____*Mevâ'iz-i Diniye*, II. Kısım,İstanbul, Dârü't-tıbaatü'l Âmire, 1329.

ÖÇAL, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

ÖZ, Mehmet. *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*,İstanbul, Dergâh Yayınları, 1997.

ÖZCAN, Azmi. *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere*, İstanbul, 1992

ÖZDEN, Mehmet. "Türk Yurdu Dergisi ve İkinci Meşrûtiyet Devri Türkçülük Akımı (1911-1918)", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1994.

ÖZEVARLI, M. Sait. "Gazâlî'nin Kelâm İlmindeki Yeri", *DİA*,XIII, 1996: 505-511.

_____*Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. Yüzyıl Başı)* İstanbul, İSAM Yayınları, 1998.

_____"Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerâfeddin'in İçtimâî İlm-i Kelâmı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3, 1999: 157-170.

PAKALIN, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul, MEB Yayınları, 1983.

PARMAKSIZOĞLU, İsmet. "Musa Kâzım Efendi", *Türk Ansiklopedisi*, XXIV, Ankara, MEB Yayınları, 1976: 457-458.

PEREMECİ, Osman Nuri. *Edirne Tarihi*, İstanbul, Resimli Ay Matbaası, 1940.

PIXLEY, M.W. "The Development and the Role of Şeyhülislam in Early Ottoman History", *Journal of the American Oriental Society*,96, 1976: 89-96.

PLATON. *Devlet*. (Yay.M. Balabanlılar), İstanbul, T.İş Bankası Yayınları 2000.

RAMSAUR, Ernest E. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton, Princeton University Press, 1957

REINHART, Kevin. "Musa Kâzım Efendi: From İlm to Polemics", *Archivum Ottomanicum*, 19, 2001: 281-306.

REPP, R.C. *The Mufti of Istanbul*, London, Oxford University Press, 1986.

REVNAKOĞLU, C. Server. "Erzurumlu Şeyhülislâmlardan Musa Kâzım Efendi", *Tarih Yolunda Erzurum*, III, 13-14, 1962: 6-7.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, Ankara, Öteki Yayınevi, 1996.

SAFA, Peyami.*Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938.

_____*Türk İnkılâbına Bakışlar*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981

SAİD Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Haz. M.Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

SANDIKÇIOĞLU, M. ve Diğerleri. *Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultâni)*, İstanbul, Gün Matbaası, 1974.

SARAY, Mehmet. "1874'de Kaşgar'a Gönderilen Türk Subayları", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI, 1978: 244-246.

SARI Mehmed Paşa. *Nesâyihü'l-vüzerâ ve'l-ümerâ*, Ankara, Kültür Bak.Yayınları, 1987.

SARIKAVAK, Kâzım. *Yanyalı Esad Efendi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

SARIKAYA, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme.* İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.

SARTON, George. *Introduction to the History of Science*, I, Baltimore, Hudson Press, 1927.

SAYAR, A. Güner. "Ergin, Osman Nuri", *DİA*, XI, 1995: 297-298.

SELAHADDİN Âsım. *Osmanlı'da Kadınlığın Durumu*, İstanbul, Arba Yayınları, 1989.

SEYDOL, İ.M. "İslâm Dünyasında Hürriyet", *Türk Mason Dergisi*, IV, 15, 1954: 737-741.

SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868).* Ankara, TTK Yayınları, 1999.

SHAW, Stanford. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I-II, New York, Cambridge University Press, 1978.

_____*From Empire to Republic*, I-V, Ankara, TTK Yayınları, 2000

SIRMA, İ. Süreyya. *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, İstanbul, İnsan Yayınları 1994.

SOMEL, Akşin. "Sırât-ı Mustakim: Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire (1908-1912), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1987.

SOYSAL, İlhami. *Dünyada ve Türkiye'de Masonluk ve Masonlar*, İstanbul, Der Yayınları, 1980.

SÖYLEMEZOĞLU, G. Kemâli. Başımıza Gelenler: Bir Mazinin Hatıraları, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1939.

SULTAN Abdülhamid. *Abdülhamid'in Hatıra Defteri*, (Yay. İsmet Bozdağ), İstanbul, Kervan Yayıncılık, 1975.

SUNGU, İhsan. "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat* I, İstanbul, MEB Yayınları, 1999: 777-857.

ŞEHBENDERZÂDE Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, İstanbul, Hikmet Matbaası, 1327

_____*Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyûn Meslek-i Dâlâleti*, İstanbul, Hikmet Matbaası, 1332.

_____*Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*, İstanbul, Hikmet Matbaası, 1332

ŞEMSEDDİN Samî. *Kadınlar*, İstanbul, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, 1311.

ŞERAFEDDİN. "Medâris ve Yetişenler" *Hikmet*, I,48, 1327:6-7; I,49, 1327: 7; I,50,1327:7;I,52, 1327: 7.

ŞEVKETÎ (Eşref Efendizâde). *Medâris-i İlmiye Islâhat Programı*, İstanbul, Hürriyet Matbaası, 1329.

ŞEYH Hüsnü. "Tarîkat Meselesi: Lüzum-ı Islâhat" *Hikmet*, II, 60, 1327:5.

ŞEYH Mihriddin Ârûsî (Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi) "Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine", *Hikmet*, I,37, 1326: 2-3.

ŞEYH Muhsin-i Fâni (H.Kâzım Kadri) "Terbiye-i Milliye", *Tanin*, 17 Teşrîn-i Sânî 1327.

T.NADİR. *Beynelmilel İhtilâl Fırkaları*, İstanbul,Matbaa-i Osmaniyye, 1326.

TAFTAZÂNÎ. *Şerhu'l-akâid*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, Degâh Yayınları, 1980.

TAHİRÜ'L-Mevlevî. *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri.* (Haz. S. Albayrak), İstanbul, Nehir Yayınları, 1990.

TAHSİN Nahid. "Tenkîd-i Âsâr, Kadınlarımız Celâl Nurî Beğin Kadınlarımız Eseri Münâsebetiyle" *İçtihad*, III,70, 1329:1534-1538.

TAHSİN Paşa. *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları,1999.

TALÂT Paşa. *Talât Paşa'nın Anıları*, (Haz. A. Kabacalı), İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

TANÖR, Bülent. *Osmanlı–Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul, AFA Yayıncılık, 1996

TANPINAR, A.Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1985.

TANSUĞ, Feryal. "Musa Kâzım's Approach to Attempts at the Westernization of the Ottoman Empire Before and During the Second Constitutional Period", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, Bilkent Üniversitesi, 1997.

_____"II.Meşrûtiyet Döneminde İslâmcılık ve Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi", *Doğu-Batı*, I, 3, 1998: 119-132.

TANZİMAT I-II, İstanbul, MEB Yayınları, 1999.

TARAKÇI, Celal. *Muallim Naci*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.

TATARCIK Abdullah. "Sultan Selim-i Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mutâla'ât" *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmûası*,VII, 41, 1332: 257-274;VII, 42, 1332: 321-346.

_____"Sultan Selim-i Sâlis Devrinde Nizâm-ı Devlet Hakkında Mutâla'ât" *Târih-i Osmânî Encümeni Mecmûası*,VIII, 43, 1333: 15-34.

TEKİNDAĞ, Şahabettin. "Medrese Dönemi" *Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1975: 3-37.

TEVFİK Nureddin. *Sultan Aziz'in Hal'i ve İntiharı*, İstanbul, Takvîm-i Vekâyi Matbaası,1293.

TOPRAK, Zafer. "Eski Türkçe Yazında Temel Hak ve Özgürlükler", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*,İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 1992: 531-555.

_____"II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, I, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985: 126-132.

_____"Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası", *Osmanlı İlmi ve Meslekî Cemiyetleri*, 1987: 247-253.

TOZAN, H.Mazlum. "Felsefe ile Tasavvuf ve Masonluk", *Türk Mason Dergisi*, III, 12, 1953: 594-600.

TRITTON, A.S. *İslâm Kelâmı*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

TUNAYA, Tarık Zafer. *İslâmcılık Cereyanı: İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatı Boyunca*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962.

_____*İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa*, İstanbul, Arba Yayınları, 1988.

_____*Türkiye'de Siyasal Partiler*, I, İstanbul, İletişim Yayınları 1998.

_____*Türkiye'de Siyasal Partiler*, II, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

_____*Türkiye'de Siyasal Partiler*, III, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

TUNÇAY, Mete. "İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1911 Kongresi Belgeleri", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul, Yaylacık Matbaası, 1992: 557-570.

TURHAN, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfi Yayınları, 1997.

TURSUN BEY. *Târîh-i Ebü'l-Feth*, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.

TÜRKER Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, AÜ. DTCF Yayınları 1956.

TÜRKGELDİ, Ali Fuad. *Görüp İşittiklerim*, Ankara, TTK Yayınları, 1951.

TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Cemaleddin Afgani*, Ankara, TDV Yayınları. 1994a

_____*Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994b.

_____*Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ankara, Ark Yayınları, 1994c

_____"Tanzimat Fermanı ve Mehmet Sadık Rıf'at Paşa" *Osmanlı*, VII, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999: 275-287.

UBİCİNİ, M.A. *Türkiye 1850*, I, (Çev. C. Karaağaçlı), İstanbul,TercümanYayınları.

ULUDAĞ, Süleyman, *(Taftazânî) Şerhu'l-akâid*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980.

_____*Akaid ve Kelâm Dersleri*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1982.

_____*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991.

_____*İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1994.

_____"Anadolu'da Hâlidîlik", *DİA*, XV, 1997: 296-299.

UNAN, Fahri. "Osmanlı Resmi Düşüncesinin İlmiye Tariki İçindeki Etkileri: Patronaj İlişkileri", *Türk Yurdu*, XI, 45, 1991: 33-41.

_____"Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1993.

US, Hakkı Tarık. *Harp Kabinelerinin İsticvabı*, İstanbul, Vakit Matbaası, 1933.

UŞAKLIGİL, H.Ziya. *Saray ve Ötesi*, II, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1941

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, TTK Yayınları,1984.

ÜLKEN, H.Ziya. *İslâm Felsefesi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1993.

_____*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1998.

ÜLKÜ, Faruk-A. Semih Yazıcıoğlu. *Dünyada ve Türkiye'de Masonluk*, İstanbul, Başak Yayıncılık, 1965.

VARDAR, Galib. *İttihad Terakki ve İçinde Dönenler*, (Haz.S.N.Tansu), İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1960

WATT, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. E.Ruhi Fığlalı), İstanbul Umran Yayınları, 1981.

WİTTEK, Paul. *The Rise of Ottoman the Ottoman Empire*, London, The Royal Asiatic Society, 1958.

YACONO, Xavier. "Abdelkader, Franc-maçon", *Humanisme*, 57, 1966: 5-37.

YAKUT, Esra. "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Şeyhülislâmlık Kurumu" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2000.

YALÇIN, H. Cahit. "Meşrûtiyet Hatıraları", *Fikir Hareketleri*, III-IX, 1935-38:72-224.

_____"Tanıdıklarım: Musa Kâzım Efendi", *Yedigün*, VII, 165, 1936: 10.

_____*Edebiyat Anıları*, (Yay. R.Mutluay), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 1999.

_____*Siyasal Anılar*, (Yay. R.Mutluay), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2000.

_____*Tanıdıklarım*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

YALMAN, A.Emin. *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*,I,İstanbul, Rey Yayınları, 1970.

YALTKAYA, M. Şerafettin. "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat*, I, İstanbul, MEB Yayınları, 1999: 463-467.

YAVUZ, Şevki. "Fâsık", *DİA*, XII, 1995: 202-205.

_____"İ'câz-ı Kur'ân", *DİA*, XXI, 2000: 403-406.

YAYLA İmamı Risâlesi, (Haz. F. Ç. Derin), *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 3, 1972: 216-272.

YAYLA, Yıldızhan. "Osmanlı Devleti'nde Meşrûtiyet Kavramı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985:948-952.

YAZGIÇ, Kâmil. *Ahmet Mithat Efendi: Hayatı ve Hatıraları*, İstanbul, Tan Matbaası, 1940.

YAZICI, Nesimi. "Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi*, XXVII, 4,1991: 55-123.

_____"Tanzimat ve Abdülhamit Döneminde Dingörevlilerinin Yetişme Ortamı", *Diyanet Dergisi*, XXX, 2, 1994a: 31-38.

_____"Son Dönemde Karahisar-ı Sahib Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Uygulaması", *Belleten*, LVII, 223, 1994b: 635-657.

_____"Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1917-1917), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 1997: 105-129.

YAZICIOĞLU, M. Sait. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4, 1980a: 273-274.

_____"XV ve XV. yy.'daki Kelâm Eğitiminin Tenkidi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4, 1980b: 285-294,

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, İstanbul, Eser Neşriyat, ty.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin. "Niksarlı Ahi Pehlivân'ın Dârüssülehâsı" *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, Ankara, 1987:281-290.

YURDAYDIN, H. Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

YÜCEL, Yaşar (Yay.) *Osmanlı Devlet Teşkîlâtına Dair Kaynaklar*, Ankara, TTK Yayınları, 1988.

ZARCONE, Thierry "Soufisme et Franc-Maçonnerié A La Fin de L'Empire Ottoman: L'Exemple Du Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi", *Anatolia Moderna Yeni Anadolu*, Paris-İstanbul, 1991: 201-208.

_____*Mystiques, Philosophes et Francs-Maçons en Islam*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1993.

ZEINE, N.Zeine. *Arab-Turkish Relations and Emergence of Arab Nationalism*, Beirut, Kahayat's Publications, 1958.

ZENGİN, Z. Salih. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Islâhı Çalışmaları" *Diyanet*, XXXIV, 2, 1998: 43-52.

ZİLFİ, Madeline. "The Diary of a Müderris: A New Source For Ottoman Biography", *Journal of Turkish Studies*, I, 1977: 157-173.

_____"İlmiye Registers and the Ottoman Medrese System Prior to the Tanzimat", *Contributions a'l'histoire economique et sociale de l'lempire Ottoman*, Paris, Editions Peeters, 1983: 309-327.

_____"The Kadızâdelis: Discordant Revivalism in the Seventeenth Century", *Journal of Near Eastern Studies*, XXXXV, 4, 1986: 251-269.

_____*The Politics of Piety:The Ottoman Ulema in the Postclassical Age(1600 1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1989.

_____"Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri" (Çev. H. Lekesiz), *Türkiye Günlüğü*, 58, 1999: 65-79.

ZİYA Gökalp. "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslâm Mecmuası*, 2, 1329a: 40-44.

_____"İçtimâi Usûl-i Fıkıh", *İslâm Mecmuası*, 3, 1329b: 84-87.

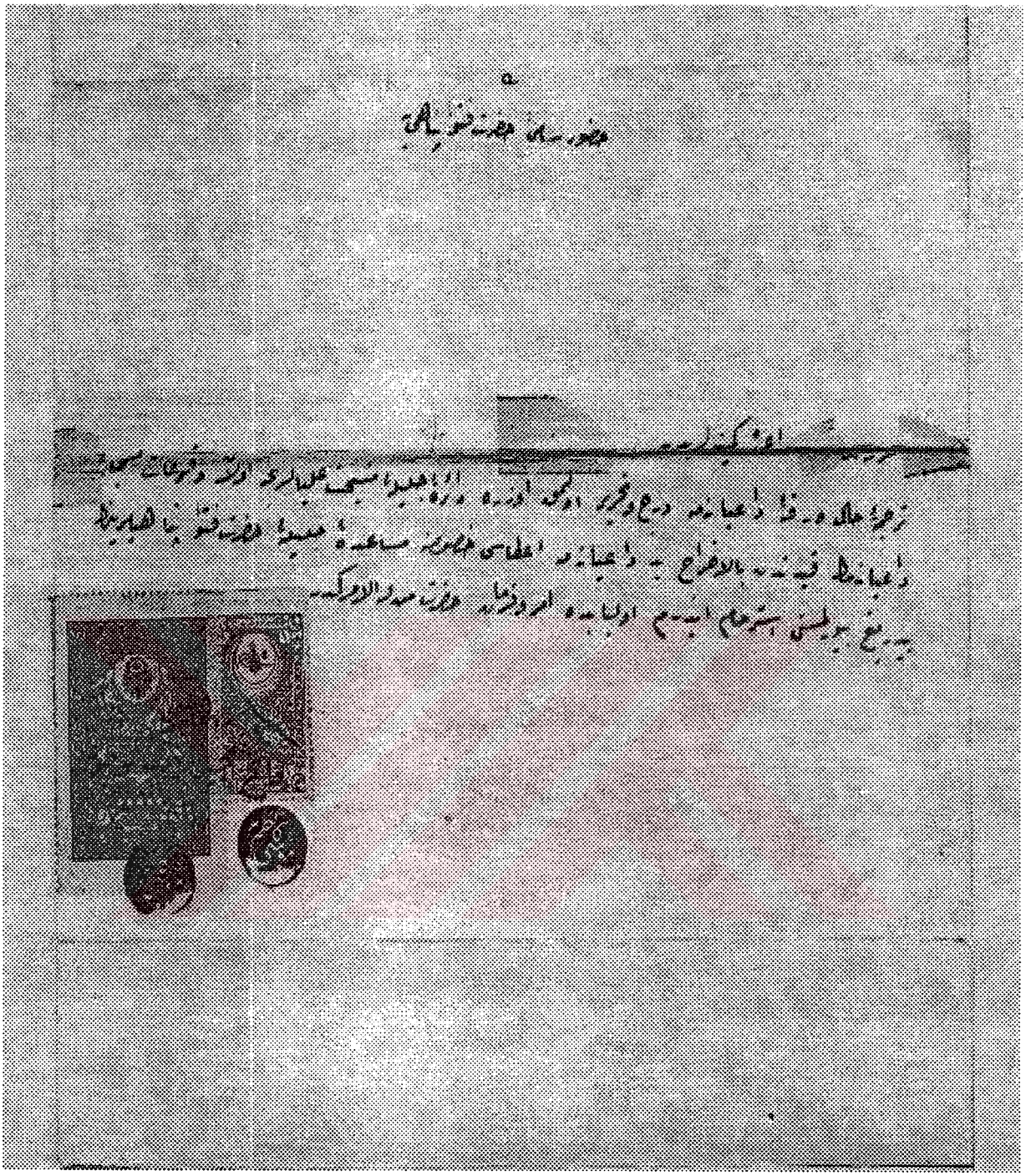
_____"Diyânet ve Kaza", *İslâm Mecmuası*, 35, 1331: 756-760.

_____*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınlar, 1976.

ZİYA Şakir. *Yarım Asır Evvel Bizi İdare Edenler*, I, İstanbul, Anadolu Kitap Deposu, 1943.

ZÜRCHER, Erik Jan. *Milli Mücadelede İttihatçılık*,(Çev. N. Salihoğlu), İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995.

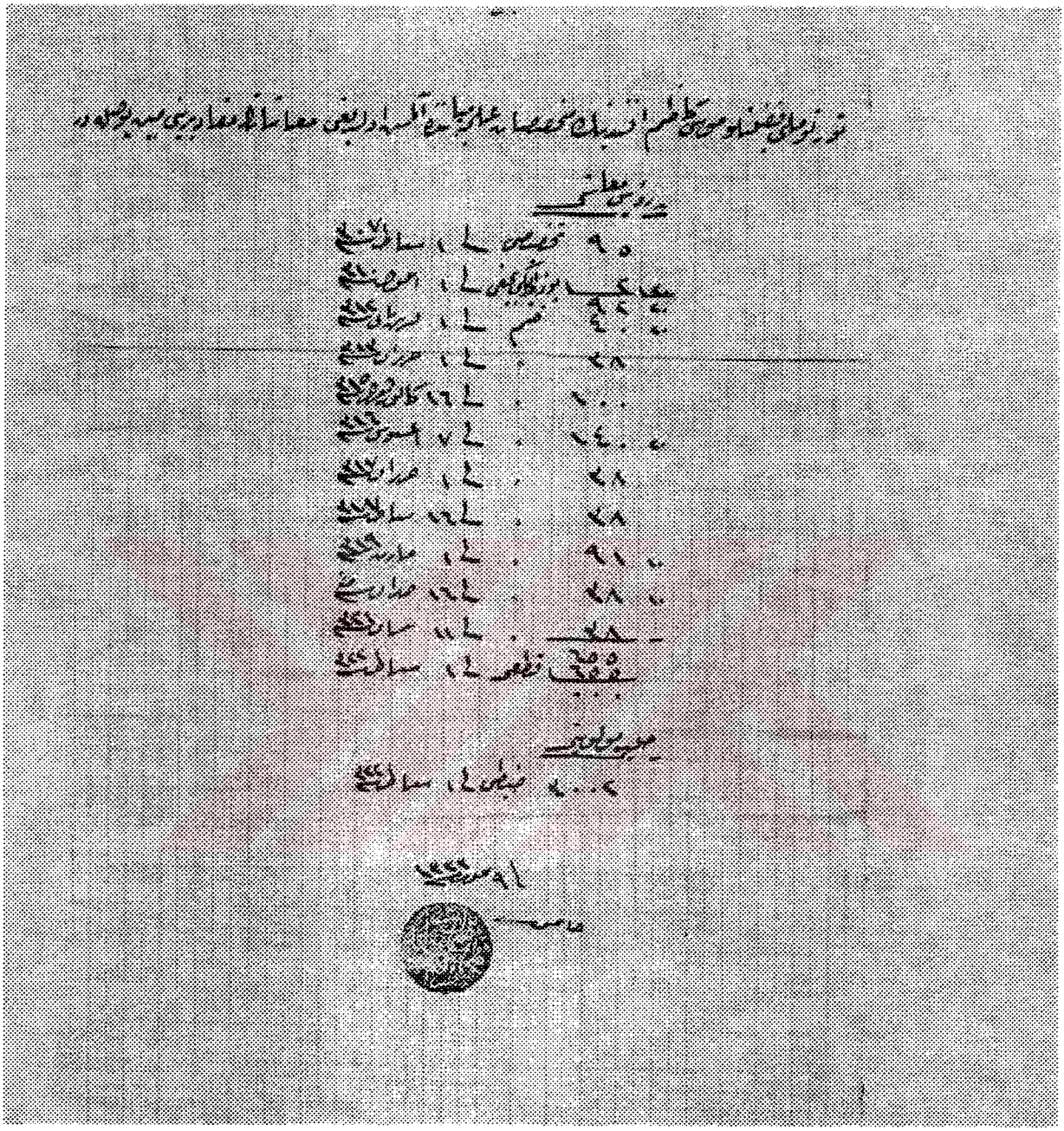
EKLER



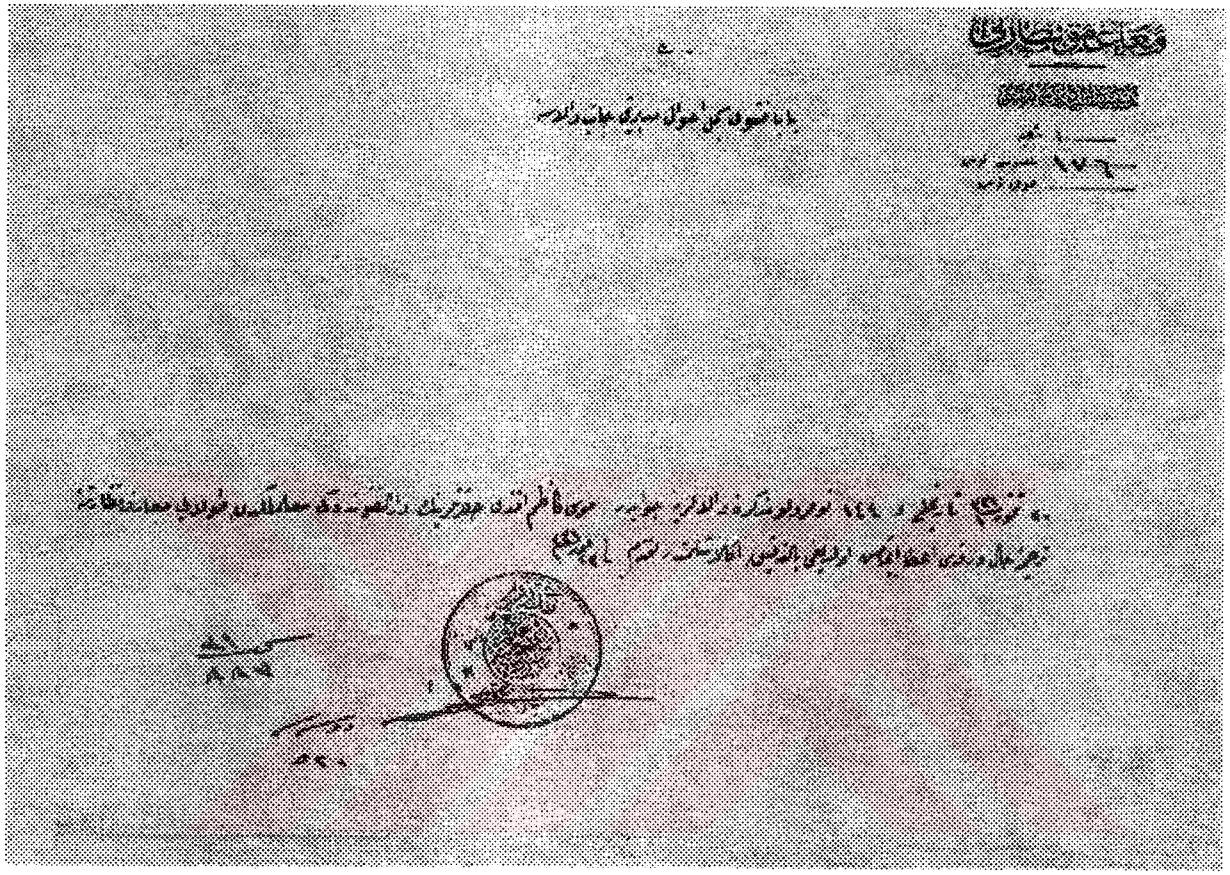
EK 1: ŞSA, 520/1



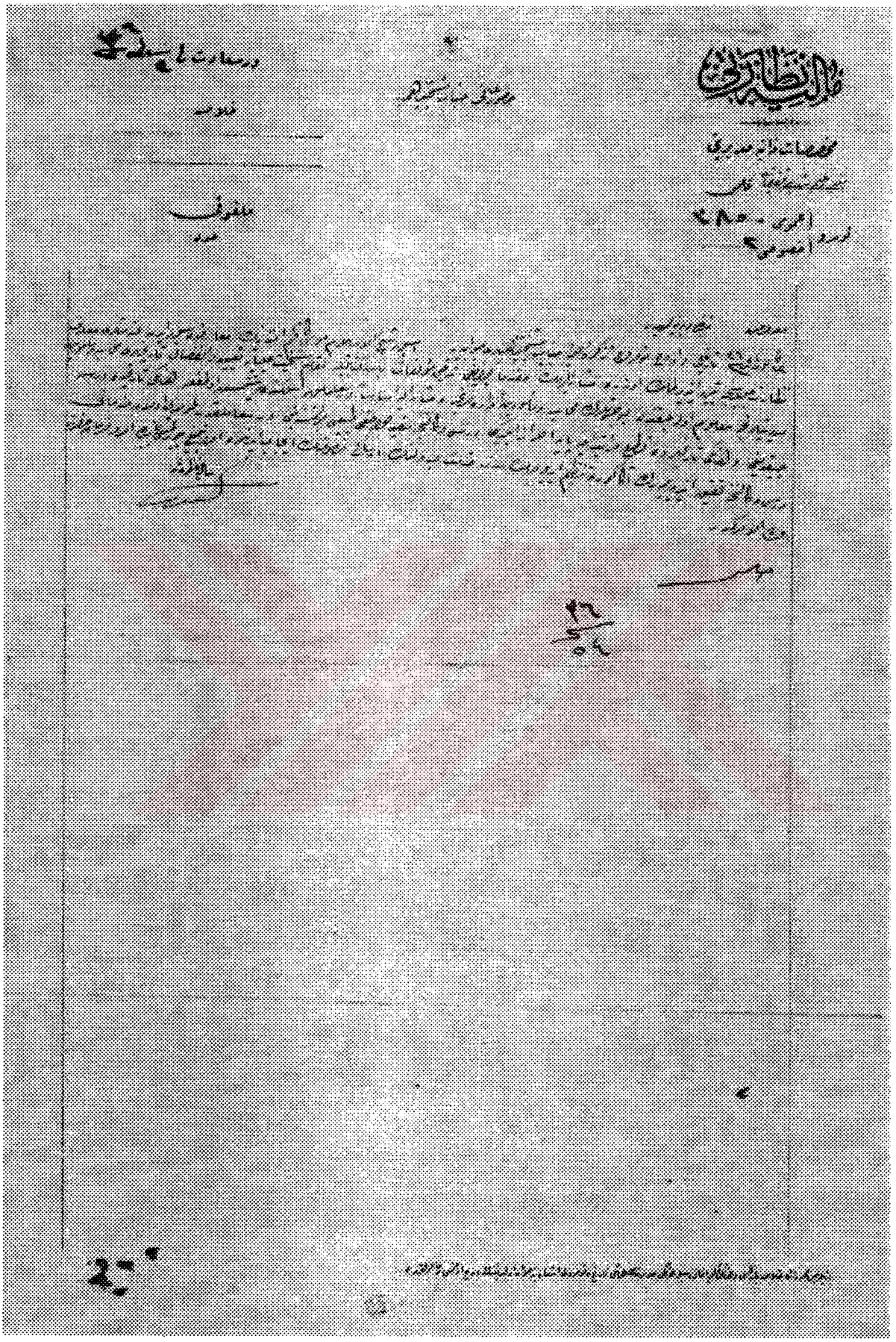
EK 2: ŞSA, 520/2



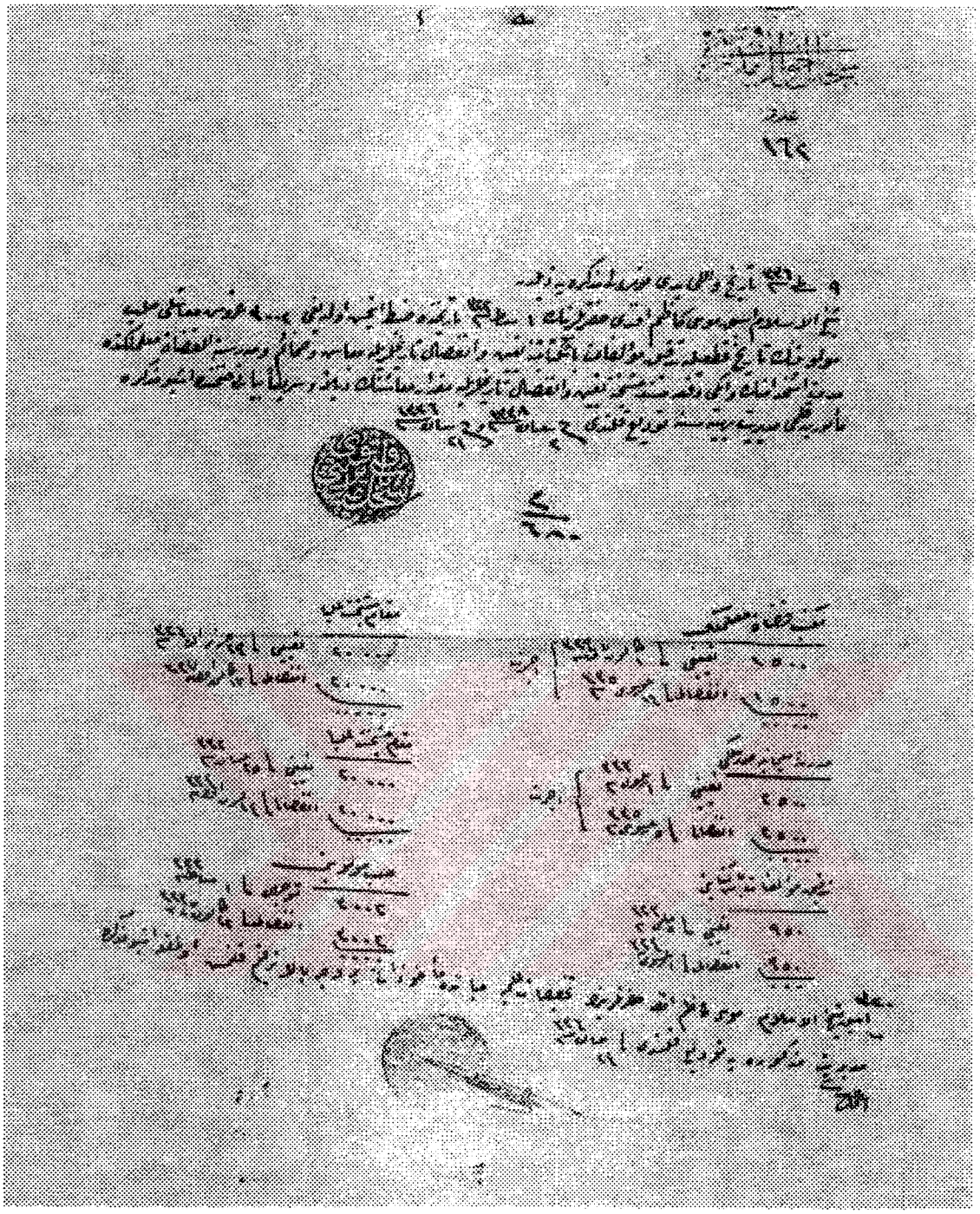
EK 3: SŞA,520/3



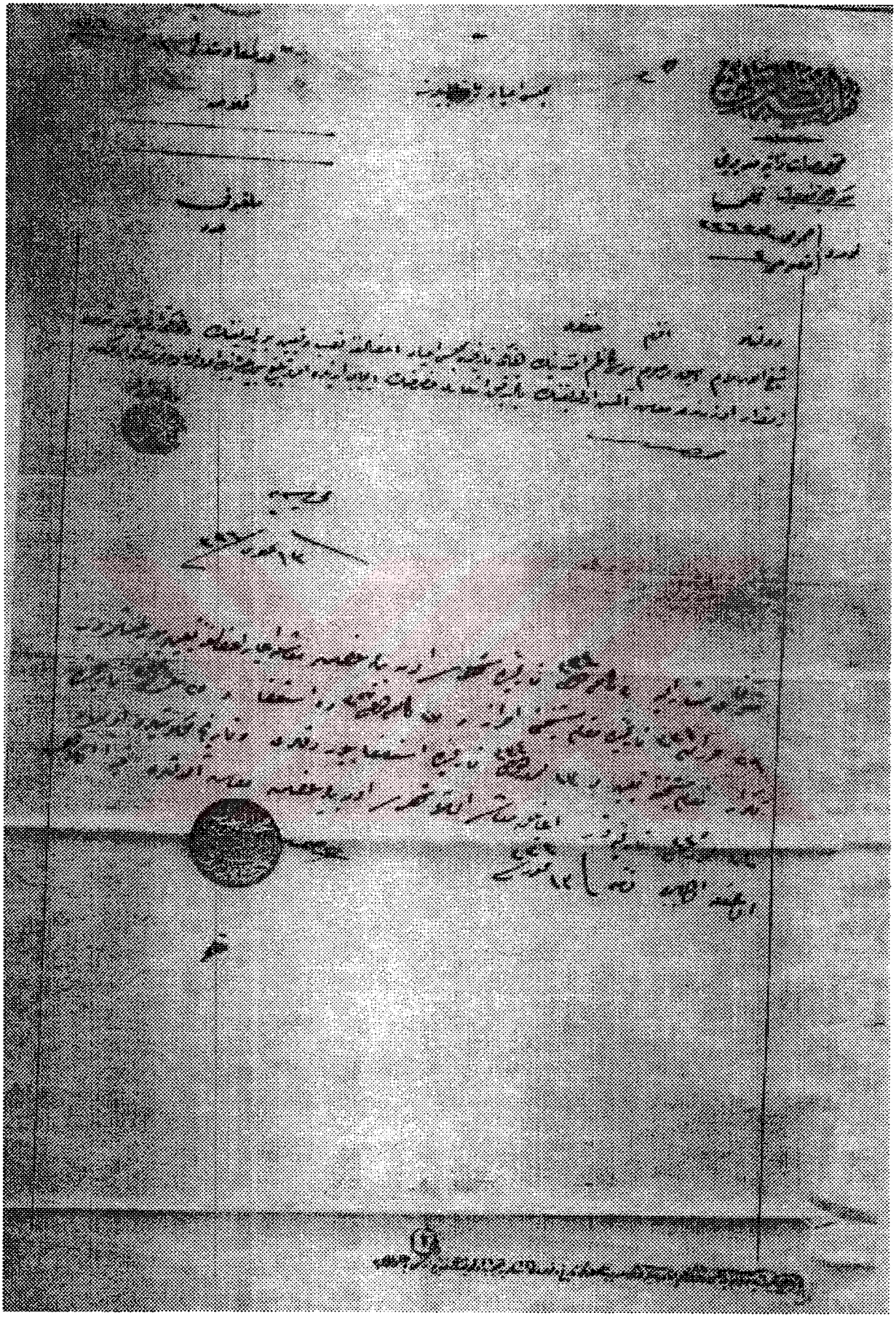
EK 4: ŞSA,520/4



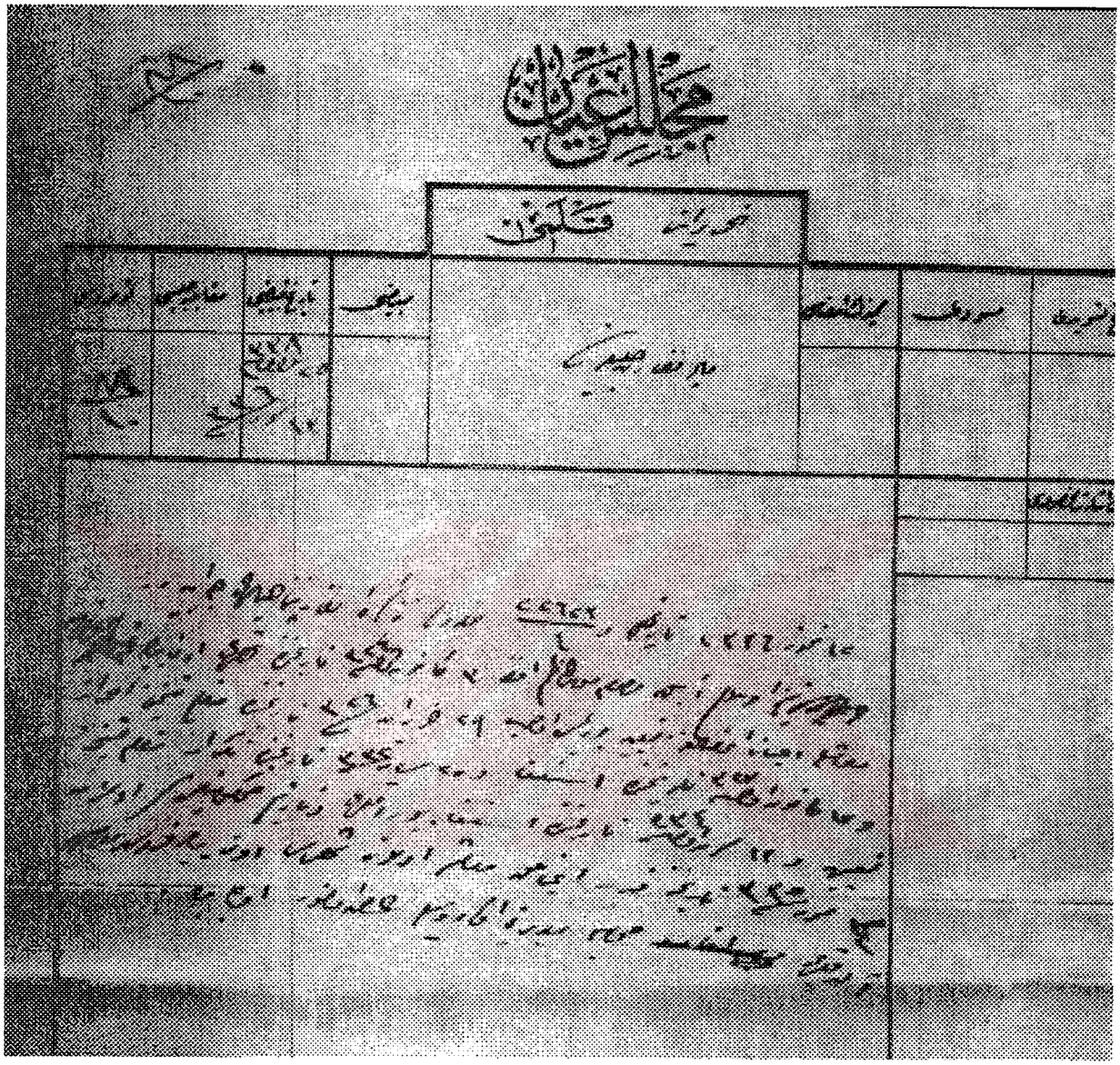
EK 5: ŞSA,520/5



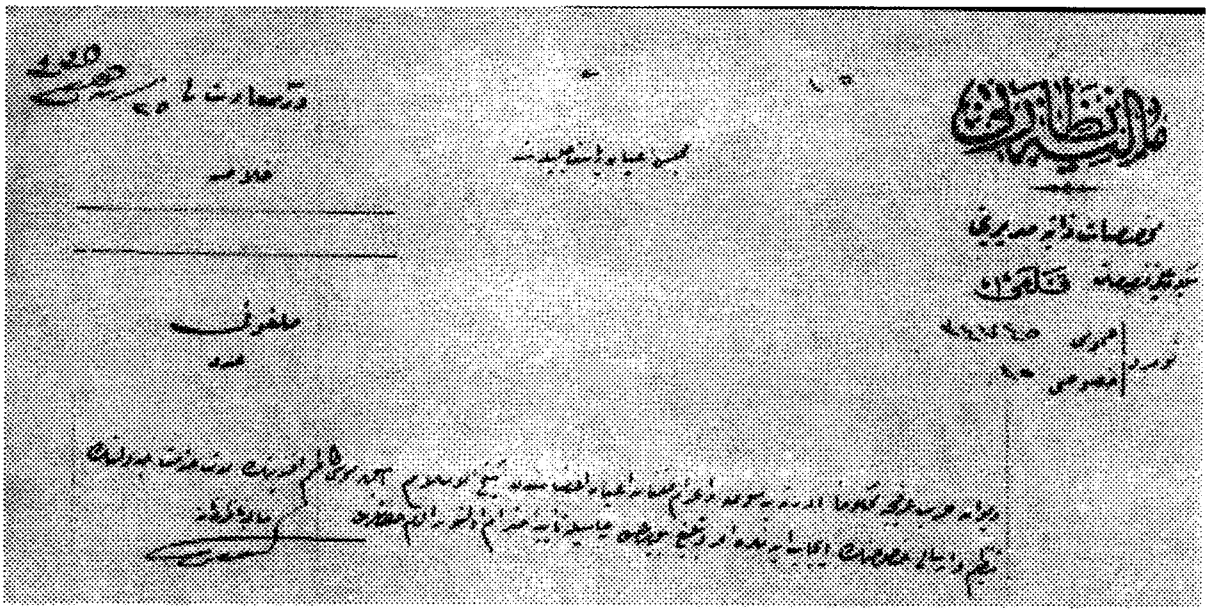
EK 6: ŞSA,520/6



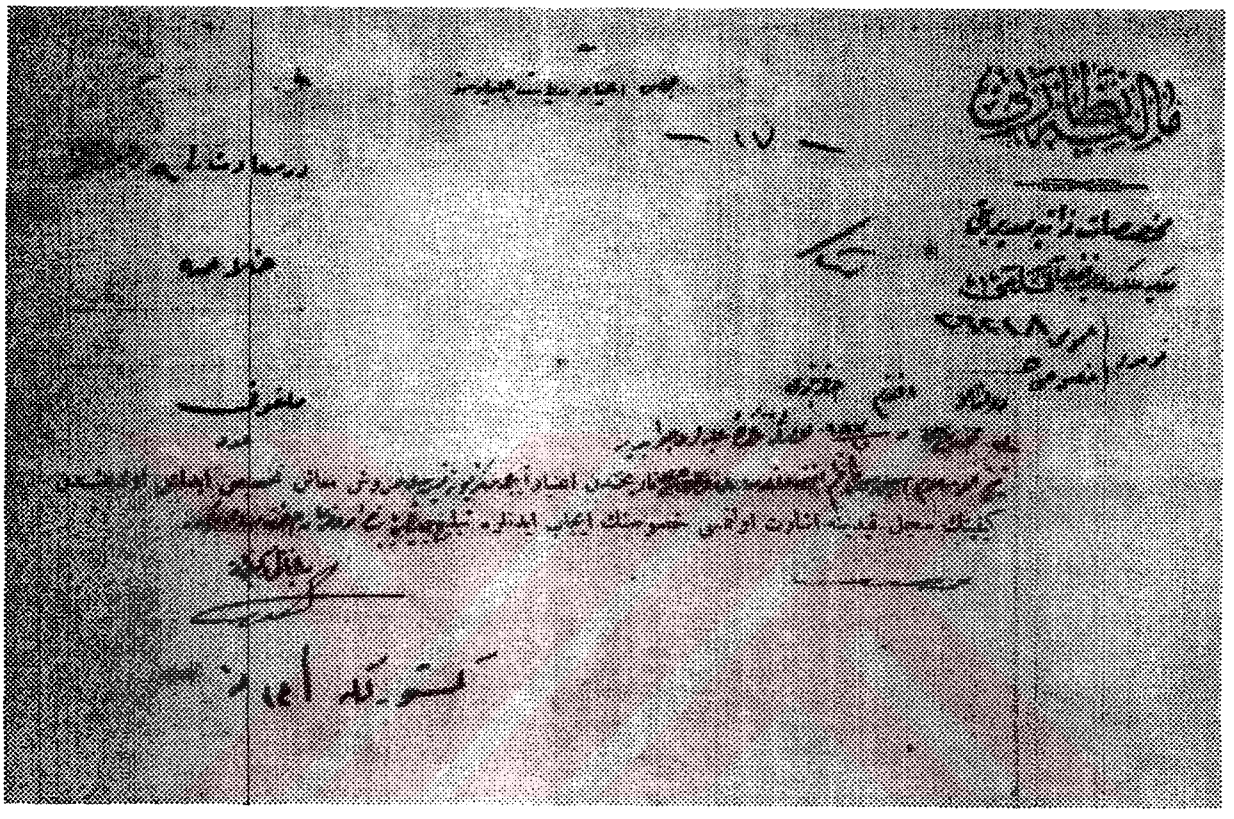
EK 7: TBMM AR, 44/1



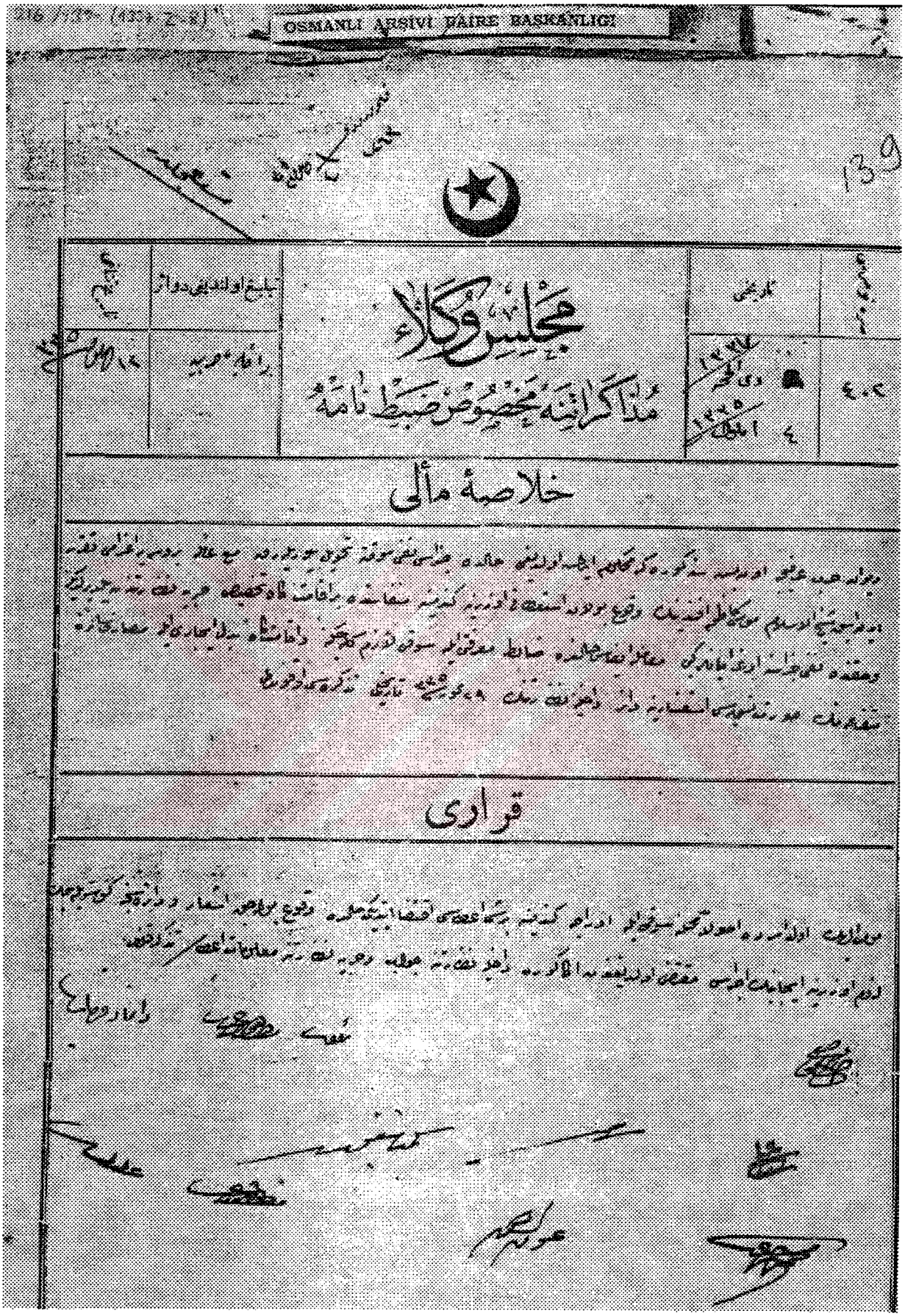
EK 8: TBMM AR, 44/2



EK 9: TBMM AR, 44/3



EK 10: TBMM AR, 44/4



EK 11: BOA, MV, 216/139

Beyânnâme

Hepiniz habl-i metîn-i İlâhîye yapışınız Tefrikadan kat'iyyen ictinâb ediniz. Nizâ ve husûmet ile kuvvetinizi zâyi etmeyiniz. Gıybetten, nemîmeden, kizb ü iftirâdan son derece hazer ediniz. Birbirinize daima mu'âvenet ediniz. Fitne ve fesâddan tevakkî ediniz. Fitne katlden eşeddir. Mü'minler ancak kardeşdir. Başka türlü olamaz." Me'âllerinde olan nice âyât-ı Kur'âniyyesiyle ve "bi'l-fi'l iltizâm olunmadıkça lüzûm-ı küfr küfr değildir." Ve "bir kimsenin küfrüne doksan dokuz ve îmânına da bir delîl bulunsa îmân ciheti tercîh olunarak onun îmânına hükmetmek lâzımdır". Ve "bir ehl-i kıbleyi tekfîr etmek câ'iz değildir" gibi pek çok kavâ'id-i i'tikâdiyye ve ahlâkiyyesiyle diyânet-i celîle-i İslâmiyye, bütün müslümânlara medeniyyet-i fâzıla-i insâniyyenin esâslarını göstermiş ve onları suverî ve ma'nevî terakkî ve ta'âlîlerini te'mîn edecek ahvâl-i seniyye ve ahlâk-ı hamîdeyi iktisâba sevk etmiş ve İslâmiyetin bekâsını tehlikeye ilkâ edecek her türlü ahvâl-i sahîfe ve ef'âl-i kerîheden şedîden men' eylemiş iken ma'a't-te'essüf bizde bir çok asırlardan beri bu dîn-i mübînin şu irşâdât-ı âliyyesi hilâfında hareket olunarak bir takım menâfi'-i hasîse-i siyâsiyye te'mîni maksad-ı mel'anetkârânesiyle dîn nâmına beyne'l-müslimîn tefrika, nifâk, şikâk ilkâsına çalışılmış ve bu yüzden nice hükûmât-ı İslâmiyye mahv ü perîşân ve bir kaç yüz milyon ahâlî-i müslime eyâdî-i ecânibde düçâr-ı hızlân olmuş ve nihâyet bu gün dünyâda mevcûd bütün ehl-i İslâmın istinâdgâhı olarak yalnız hükûmet-i Osmâniyye kalmış ve fakat şu meslek-i sakîm yegâne melce' ve penâhımız bulunan hükûmetimizi de tehdîd eylemekte bulunmuştur.

Meşrûtiyyetin i'lânını müte'âkib umûm tarafından edilen izhâr-ı şâdmânîden artık bütün ehl-i İslâmda devr-i intibâhın hulûl etmiş olduğuna ve binâ'en aleyh beyne'l-müslimîn dîn nâmına ilkâ-yı nifâk ve şikâkın bir daha avdet etmemek üzere zevâle yüz tutmuş bulunduğuna biraz ümîd hâsıl olmuş idiyse de mu'ahharan bu ümîdin pek boş olduğu görülmüş ve asırlardan beri âlem-i İslâmı rahnedâr eden ve diyânet-i celîle-i İslâmiyye nâmına siyâsî entrikalar çevirmek isti'dâdında bulunan bu

sûretle âlem-i İslâmın düçâr olduğu felâketleri kâfî görmeyen pek çok eşhâsın hâlâ içimizde mevcûd oldukları sûret-i kât'iyyede anlaşılmıştır. Otuz bir Mart hâdise-i elîmesi buna pek büyük şâhid-i âdildir. Cenâb-ı Hakk'ın inâyeti ve resûl-i zî-şânımızın imdâd-ı rûhâniyyeti ve şanlı ordumuzun himmetiyle hâdise-i mezkûrenin izâle olunması üzerine memleketde biraz sükûn ve i'tidâl hâsıl olduysa da bir müddet sonra o hâl-i esef-iştimâlin tekrâr zuhûruyla kemâ-fi's-sâbık diyânet-i celîle-i İslâmiyyenin siyâsî entrikalara âlet ittihâz edildiği ve bu nâm-ı celîle memleketin her tarafında nifâk ve şikâk tohumları saçıldığı ve mevâki'-i iktidârda bulunan herhangi bir zâtın mukaddesâtına varıncaya kadar ta'arruz edilerek bu yüzden te'mîn-i menâfi'-i hasîseye çalışıldığı ve bu hâlin emsâli gibi hükûmetimizi de o dehşetli uçurumlara doğru sürüklemekte olduğu nazar-ı i'tibâra alınmadığı ve hattâ bu sıfat-ı mekrûhenin esâs mes'eleye aslâ ta'alluku olmadığı hâlde mahkeme salonlarına kadar götürüldüğü ve bu vesîle ile hakk-ı âcizânemde ba'zı mürettebe ta'rîzlere tasaddî edildiği kemâl-i te'essürle görülmüştür.

Ahvâl-i husûsiyyemden bahs etmek, meslek ve meşrebime dâ'ir îzâhât vermek dünyâda aslâ hoşlanmadığım ahvâlden ise de hâ'iz olduğum makâmın ulviyyeti i'tibârıyla zâtıma vukû bulan ta'arruzlara karşı ihtiyâr-ı sükût eylemek muvâfik-ı maslahat olamayacağından bu bâbda hulâsatan ber-vech-i âtî beyân-ı hâle mecbûriyyet hâsıl olmuştur.

Bu âciz tahmînen on iki yaşımda olduğum hâlde tarîkat-i celîle-i ilmiyyeye sâlik oldum. Be-avn-i Hudâ o zamândan bu âna kadar kâffe-i ahvâl ve ef'âlimi o meslek-i âlînin mukteziyâtına tevfîk etmeye vus'um yettiği kadar çalıştım. Talebelik zamânımda dâ'imâ ciddiyyet ve istikâmet ve iffetimi muhâfazaya muvaffak olduğum gibi ondan sonra da gerek tedrîse me'mûr edildiğim esnâda ve gerekse sâ'ir me'mûriyyetlerde bulunduğum hengâmda yine bi-'avnihi ta'âlâ mesleğime şeyn verecek suverî ve ma'nevî mûcib-i ithâm olabilecek hâlâtdan tevakkîye cehd ü ikdâm eyledim ve hâlâ da etmekdeyim.

Herkese karşı borçlu olduğum vazîfe-i insâniyyeyi bütün kudretimle îfâya çalışdığım gibi âlimü's-sırr ve'l-hafiyyât olan cenâb-ı Hakk'a karşı mükellef olduğum vezâ'if-i ubûdiyyetimde dahi mümkün olduğu kadar kusûr etmemeye son derece çalışdım ve hâlâ çalışmakdayım.

Mücerred tevfîk-i sübhânî eseri olarak sinîn-i vefîreden beri "vuzû' salâh-ı mü'mindir" me'âlinde olan hadîs-i şerîfle amel ederek tahâret-i zâhireye i'tinâda ber-devâm olduğum gibi yine bir çok senelerden beri sâliki bulunduğum tarîkat-i aliyye-i Nakşbendiyye'nin bu abd-i âcize bahş etmiş olduğu füyûzât-ı ma'neviyye sâyesinde hâsıl eylediğim nezâhet-i kalbiyye ve safvet-i rûhiyyemi küdûrât-ı beşeriyyeden muhâfazaya bezl-i makderet eylemekdeyim.

Bu ahvâl-i âcizâneme evvelâ cenâb-ı Hakk'ı sâniyen bizi yakından bilen ve hiçbir garaz ve ivaz ta'kîb etmeyen binlerce zevâtı işhâd eylerim. Bi-inâyetihi ta'âlâ ulûm-ı mürettebeyi kemâhî hakkihâ tahsîl ve bu ulûmu gerek cevâmi'-i şerîfede ve gerek mekâtib-i âliyye ve tâliyyede ta'lîm ettiğim ilm-i tefsîr ve ilm-i tasavvuf ile de pek çok iştigâl ederek bu sâyede Kur'ân-ı Kerîm'in on cüz'üne â'id olan henûz gayr-i matbû' bulunan takrîben üç bin sahîfeyi hâvî bir tefsîr-i şerîf vücûda getirdim. Hakâyık-ı dîniyyeye müteallik bir haylî âsâr-ı tasavvufiyyenin tedrîs ve tercemesine de muvaffak olarak bu sebeble lehü'l-hamd ve'l-minne nice dakâyık-ı dîniyyeye ve esrâr-ı Kur'âniyyeye kesb-i vukûfla İslâmiyyetin fevkinde veya ona müsâvî hiçbir meslek ve hiçbir mezheb bulunmak ihtimâli olmadığına şühûd ve derecesinde kanâ'at-i vicdâniyye hâsıl etdim. Bununla da bi-hakkın iftihâr etmekdeyim.

Bi-lutfihi ta'âlâ iktisâb ettiğim şu hakâyık-ı dîniyye ve füyûzât-ı Muhammediyye sâyesindedir ki bir çok senelerden beri İslâmiyyetin ulviyyetini bütün cihâna karşı bi-hakkın isbâta çalışdım. Ara sıra îcâb etdikçe bu hıdmet-i mübecceleyi el-ân dahi îfâdan geri durmadım ve in-şâ'Allâhu'r-rahmân geri durmayacağım. Buna da senelerden beri gerek tahrîren ve gerek takrîren neşr eylediğim makâlât-ı dîniyyem şehâdet eylemektedir. Binâ'en aleyh dîn-i İslâm'a muhâlif olup da bana isnâd olunan her bir mezheb veya mesleği kemâl-i şiddetle reddeder ve selâmet-i memleket ve sıyânet-i diyânet nâmına bu gibi tesvîlâta aslâ ehemmiyyet vermemelerini ve o gibi ebâtîli bütün kalbleriyle lisânlarıyla reddeylemelerini bi'l-cümle ahâlî-i İslâmiyyeye tavsiye eyler ve bu beyânnâmeyi neşrden maksad muhâfaza-i mevki' olmayıp ancak hem bütün halkı düçâr oldukları sû'-i zanndan halâs etmek, hem de gerek bu âcizin yerine gelecek zâta ve gerek sâ'ir mevâki'-i iktidârda bulunan ve bulunacak ekâbir-i devlete isnâd olunacak bu gibi akvâl-i merdûde ve menfûreye aslâ havâle-i sem'-i i'tibâr olunmamasının sûret-i

kat'iyyede lüzûmunu ve çünki selâmet-i dîn ü dünyânın ancak bu noktada bulunduğunu hâlisâne ihtâr ederim.

5 Zi'l-hicce 329 ve 14 Teşrîn-i Sânî 327

Şeyhü'l-İslâm

Mûsâ Kâzım

Tanin, IV, 1164: 1-2. (15 Teşrîn-i Sânî 1327)

İkdâm (16 Teşrîn-i Sânî 1327)

Sırât-ı Müstakîm, VII, 169: 197-198 (17 Teşrîn-i Sânî 1327)

Tasavvuf , 34: 1-3 (24 Teşrîn-i Sânî 1327)