

vakfı olan Üsküdar'daki Selimiye Külliyesi'nde imâm-ı evvel, imâm-ı sâni, sermü-ezzin, müezzîn, muvakkît, serkayyum, kayyum, muallim, hâfız-ı kütüb ve müderris için meşruta tahsis edilmişti. İstanbul'daki meşrutahâneler ahşap veya kâgır olarak yapılmış, çoğunun ahşap oluşu zamanla ortadan kalkmalarına yol açmıştır.

Kütüphane yapıları genellikle kâgır olduğundan meşrutahâneleri de aynı şekilde yapılmıştır. XVIII. yüzyılda İstanbul'da Vefa'da tesis edilmiş Âtîf Efendi Kütüphanesi'nde görevli üç hâfız-ı kütüb için kütüphane kapısından avluya girişin üstünde üç katlı bir meşruta inşa edilmiştir. Zemin katı, üzerinde bulunduğu sokağın eğriliğine uyan binanın ikinci katındaki odaların planı Türk evlerinde yaygın biçimde kullanılan üçgen çıkıntılarla düzeltilmiş, bu uygulama ile yapının sokak cephesi geleneksel bir karakter kazanmıştır. Lâleli'deki Koca Râgıp Paşa Kütüphanesi'nde de (1176/1762-63) külliye ile birlikte inşa edilen ve hâlâ kullanılmakta olan bir meşruta bulunmaktadır. Fatih Çarşamba'daki Murad Molla Kütüphanesi (1189/1775), aynı avlu içinde yer alan Murad Molla Tekkesi'ne sonradan eklenmiş olup meşrutası da avlu girişinde kâgır, tek katlı, mütevazî bir bina-dır. Buna karşılık şeyh ve ailesine ayrılan meşruta, İstanbul'da birçok tekkede olduğu gibi ahşap ve iki katlı bir konak şeklinde düzenlenmiştir.

Yok olan meşrutalarla ilgili fotoğraf vb. belgeler sınırlı olmakla birlikte elde edile-bilenler araştırmalar bakımından ilginç veriler sunmaktadır. Geç Osmanlı dönemi konut mimarisinin kıymetli bir örneği olan ve 1930'larda yıkılarak ortadan kaldırılan İstanbul'daki II. Bayezid Külliyesi İmareti'nde girişin üstüne sonradan eklenmiş üç katlı ahşap meşruta, eldeki fotoğraflarla ve Ahmet Ziya Bey'in (Akbulut) 1917'de yaptığı iki tablo ile belgelenmiştir. 1924 yılında Üsküdar'daki cami, tekke ve diğer vakıf yapıların meşrutalarıyla ilgili olarak İbrahim Hakkı Konyalı tarafından yayımlanan belgeye göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında bölgede yetmiş sekiz yapı bulunmaktaydı. Bir kısmı yıkılmış ve zamanla arsa haline gelmiş bu meşrutaların içinde sultanlar tarafından yaptırılan külliyelere ait olanlar önemli yer tutmaktadır. Belgeye göre Kösem Sultan'ın inşa ettirdiği Çinili Cami Külliyesi'nde birinci ve ikinci imam, birinci ve ikinci müezzîn, kayyumbaşı, ferrâş ve yardımcısı için meşrutahâneler vardı. Üsküdar'-

daki Yeni Vâlide (Gülünüş Vâlide Sultan) Külliyesi'nde ise imâm-ı evvel, imâm-ı sâni ve hatip için meşruta yapılmıştı. Yakın tarihlerde inşa edilen Altunizâde Camii'nde birinci ve ikinci imamla beş müezzîn ve câbiye (tahsildar) ait iki katlı birer meşruta cadde boyunca yerleştirilmiştir.

Tekke şeyhlerinin aileleriyle birlikte barındıkları meşrutahâneler tekke mimarisinde önemli yer tutmaktadır. Esin Demirel İşli tarafından İstanbul tekkele-rinin meşrutaları üzerinde yapılan tesbitlere göre bunlar tevhidhânedan bağımsız, tevhidhâneye bitişik ve tevhidhâneyle aynı çatı altında olmak üzere üç tiptedir. Harem ve selâmlık bölümlerinin yanında mutfak, yemekhane, hamam gibi kısımlarda bu yapıların iç düzenlemesinde rol oynamaktadır. İşli'ye göre tevhidhâneye bitişik veya bağımsız olan meşrutahâneler, konut mimarisinin bilinen tipolojik özelliklerini yansıtırken tevhidhâneyle bütünleşen örneklerde ilginç düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Çok sayıda yapıdan oluşan bir külliye özelliğine sahip tekkelerde ise meşrutanın harem kısmı diğer yapıların içinde bulunduğu avludan ayrı tutulmuştur. Bu tür düzenlemeye Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî, Topkapı dışında Merkez Efendi ve Kocamustafapaşa'da Sümbül Efendi tekkelerinin meşrutaları örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul 1939, s. 51; Sedat Hakkı El-dem, *Köşkler ve Kasırlar*, İstanbul 1973, II, 101-109; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, I, tür.yer.; Alime Şahin, *İstanbul'daki Osmanlı Dönemi Kütüphane Yapıları Üzerine Bir Araştırma ve Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi* (yüksek lisans tezi, 1997), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, tür.yer.; Esin Demirel İşli, *İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu* (doktora tezi, 1998), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, tür.yer.; Pakalın, II, 493-494; Hülya Koç, "Âtîf Efendi Kütüphanesi", *DBİst.A*, I, 399; Semavi Eyice, "Âtîf Efendi Kütüphanesi", a.e., I, 399-400; M. Baha Tanman, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", a.e., V, 516-517; a.mlf., "Özbekler Tekkesi", a.e., VI, 199-202.



A. ZEYNEP AHUNBAY

MEŞRUTİYET (مشروطیت)

Osmanlılar'da
anayasal saltanat dönemi
(1876-1922).

Arapça şart kökünden türetilmiş bir kavram olan meşrutiyyet kelimesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasi literatüründe "anayasalı ve mec-

lisli saltanat- hilâfet rejimi" karşılığında kullanılmıştır. Türkçe literatürde, Kânûn-ı Esâsî'nin ilân edildiği 23 Aralık 1876'dan Meclis-i Meb'ûsan'ın muvakkaten tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadarki döneme I. Meşrutiyet, meclisin yeniden toplanmaya davet edildiği 23-24 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'ne veya 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun neşri ya da saltanatın ilga edildiği 1-2 Kasım 1922 tarihine kadarki döneme de II. Meşrutiyet denmektedir. Meşrutiyet kavramı daha sonra Farsça'da "anayasalı monarşi" anlamıyla yer almış, ancak kök dili olan Arapça literatüre girmemiştir.

Meşrutiyet kavramının kimin tarafından ve hangi tarihte türetildiği bilinmemektedir. Aynı kökten gelen meşrût kelimesinin "şartlı", müennesi olan meşrûtanın "sahibi tarafından satılmamak kaydıyla veresesine terkedilen emlak" mânasınca hukuk dilinde kullanılması, sorumlu hükümet için de benzer bir ifadenin ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim bu tabir 1876 Kânûn-ı Esâsî'si'nin ilânı öncesinde Esad Efendi tarafından *Hükûmet-i Meşrûta* adlı risâlesinde "anayasal monarşi" anlamında kullanılmıştır. Fethî Rıdvân, Rifâa et-Tahtâvî'nin Fransız anayasasını Arapça'ya "eş-şarta" olarak tercüme ettiğini, daha sonra II. Abdülhamid dahil olmak üzere Osmanlı ileri gelenlerinin bundan yola çıkarak türetilen meşrutiyet kelimesini "anayasal monarşi" karşılığında kullandığını ileri sürmektedir (*Devrû'l-amâ'im*, s. 40). Dih-hudâ da meşrutiyetin Osmanlı Devleti'nde Fransızca "la charte" karşılığı olarak türetiliğini belirtmektedir (*Luğatnâme*, XII, 18500). Gerçekten Tahtâvî, XVIII. Louis'nin 4 Haziran 1814'te kabul edilen *Charte constitutionnelle*'ini "eş-şarta" olarak tercüme ettiği gibi Fransa'daki rejimin "mutlaku't-tasarruf" bir karakterde olmayıp "kânûn mukayyed" olduğunu belirtmiştir (*Tahlîsü'l-İbrîz*, s. 66). Ancak Tahtâvî, "eş-şarta" ifadesiyle aslında şartlı idareye atıfta bulunmayıp Fransızca "charte" kelimesini Arap alfabesiyle yazmıştır. Nitekim Tahtâvî'nin kitabını 1839'da Türkçe'ye çeviren Rüstem Besim eserin bu bölümüne bir ekleme yaparak, "Şarta tesmiye ederler ve bazan karta da hi tabir ederler" demektedir (*Tahlîsü'l-İbrîz ilâ telhîsi Paris Tercümesi*, s. 73). Bu durumda Fethî Rıdvân'ın sözünü ettiği türde bir bağlantının kurulabilmesi oldukça zor olup Kânûn-ı Esâsî'nin ilânı için 1872 tarihini vermesi ve diğer bazı yan-

lıklar yapması da müellifin hatalı yaklaşım ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında yayımlanan Handjéri lugatında “constitution” kelimesiyle ilgili bilgi kaydedilirken Fransızca “la constitution de l'état monarchique” ifadesinin Türkçe karşılığı “hükûmet-i münferide ile idare olunan mülk ve devletin nizamı” olarak verilmektedir. Buna karşılık Bianchi “constitutionnel” için “kânun-nâme-i memlekete muvâfık” açıklamasını yapmaktadır. Bianchi'nin Türkçe-Fransızca lugatında ise meşrutiyet kelimesi bulunmamaktadır. Osmanlı Türkçesi'nde “anayasalı monarşi” anlamında kullanılan ilk tabir “nizâm-ı serbestâne” olmuş ve Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülâziz'e sunduğu, Mart 1867'de Sâdullah Bey tarafından Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme edilen mektupta kullanılmıştır. Daha sonra bu tabirin yerine İslâmî referansı da olan “usûl-i meşveret” terkihi yaygın biçimde kullanılmıştır. Seçimle gelen meclislerin meşveret icra eden kurumlar olarak sunulması yeni bir şey olmayıp Rifâa et-Tahtâvî'nin öğrencilerinden Mısırlı gazeteci ve tarihçi Abdullah Ebüssuûd'un Fransız *Etats généraux*'-sunu “el-meşveretü'l-umûmiyye” olarak tercüme ettiği (*Kitâbü Nazmî'l-le'âli*, s. 182) ve bu anlamda Osmanlı Türkçesi'nde yer aldığı bilinmektedir. Ahmed Midhat Efendi *Üss-i İnkılâb*'da Midhat Paşa'nın hazırladığı cülûs hatt-ı hümayunu müsveddesinde “usûl-i meşrûtiyyet” tabirini kullandığını, ancak II. Abdülhamid'in usûl-i meşveret kavramının yaygınlığından hareket ederek meşrutiyet lafzının yanlış anlaşılma kaygısıyla itiraz ettiğini ileri sürmektedir. “Şeriatı uygun anayasal monarşi” anlamında usûl-i meşveret, ilk olarak Osmanlı idare sisteminde sultanın gücünü Kânûn-ı Esâsî ve Meclis-i Meb'ûsan ile sınırlamak isteyen Yeni Osmanlılar tarafından kullanılmış ve bu rejimin temel niteliğinin “kudret-i teşrîi erbâb-ı hükûmetin elinden almak” olduğu belirtilmiştir (Nâmık Kemal, “Ve şâ-virhum fi'l-emr”, *Hürriyet*, nr. 4 [30 Rebîülevvel 1285 / 20 Temmuz 1868], s. 1). Daha sonra İstanbul basınında usûl-i meşveretin Avrupa'daki anayasal monarşilere atıfta bulunmak için kullanıldığı görülmektedir (“Bizdeki Kuvvet”, *İstikbâl*, nr. 148, 28 Cemâziyelâhîr 1293 / 20 Temmuz 1876). Kavram bu haliyle mutlakiyet ve istibdat karştı bir anlam taşıyordu. Söz konusu literatürde bu tür rejimlere karşı anayasaları bulunan monarşiler için “hükûmet-i meşrûta” ifadesine yer veri-

liyordu (*Hürriyet*, nr. 12 [26 Cemâziyelevvel 1285 / 14 Eylül 1868], s. 7). İstanbul basınında da aynı tarihlerde genel anlamıyla meşrutî hükûmete atıflar yapılmıştır (“Hükûmet-i Meşrûtanın Usûlü Beyanındadır”, *Terakkî*, nr. 23 [3 Ramazan 1285 / 17 Kânunuevvel 1868], s. 6-7). Ali Süâvi de anayasal monarşi için usûl-i meşveret kavramına yer verirken idare biçimlerini ikiye ayırıyor ve şeriatla bağlı olan, şeriatın sınırını tayin ettiği mertebeye kadar tasarrufta bulunabilen idareleri “hükûmet-i mukayyede” ya da “hükûmet-i meşrûta” olarak tanımlıyordu. Ona göre İslâm hükûmetleri önceleri hükûmet-i mukayyede niteliği taşırdı ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi çerçevesinde şeriatın çizdiği sınırların dışına çıkılması önlenirken daha sonra bu tür idarenin yerini mutlak hükûmetler almıştı. Benzer şekilde Kanûnî Sultan Süleyman'ın “kanun”u Osmanlı Devleti'ni emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker icra eden meşrut bir idareye sahip kılarken ardından Osmanlı hükûmeti bir hükûmet-i mutlak niteliği kazanmıştı. Buna getirilecek çözüm ise şeriatla uygun, modern Avrupa devletlerindeki benzer usûl-i meşveretin, yani yetkileri anayasa ile sınırlandırılan bir idarenin kurulmasıydı (“Usûl-i Meşveret”, *Muhbir*, nr. 27 [20 Zilkade 1284 / 14 Mart 1868], s. 1; “Hutbe”, *Muhbir*, nr. 34 [20 Muharrem 1285 / 13 Mayıs 1868], s. 1). Tunus'taki anayasa uygulamasında da benzer bir yaklaşım sergilenmiş ve şeriatla uygun, Tunus beyinin yetkilerini sınırlayan bir idarî yapıya atıfta bulunulmuştur. Nitekim dönemin tarihçisi Tunuslu İbn Ebû'd-Diyâf yeni idareyi tanımlamak için “el-mülkûl-mukayyed bi-kânûn” ifadesini kullanmıştır (*İthâfû ehli'z-zamân*, I, 32).

Bu anlamıyla meşrutî idareye İran'da ilk atıf 1905 yılında Nâzımüslâm Kirmânî, *Edeb* mecmuası yazı işleri müdürü Meccüslâm ve Şeyh Fazlullah Nûrî arasındaki bir toplantı sırasında yapılmıştı. Bundan önce İstanbul'daki Farsça basının Osmanlı meşrutiyetinden söz ederken meşrutiyet kavramını kullandığını belirtmek gerekir (*Akhtar*, nr. 1 [17 Kânunusânî 1877], s. 1). Meccüslâm, anayasa ile sınırlanan idarenin şeriatla dayalı hükûmet olduğunu savunarak Avrupalılar'ın dinî hukukları olamaması sebebiyle kişilerin yaptığı kanunlara dayalı idareyle tercih ettiklerine, buna karşılık müslümanların meşrutiyet idaresinden anladıklarının şeriatla uygun ve istibdat karştı bir yönetim olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Os-

manlı Devleti'ndeki kullanımında ve İslâm dünyasındaki genel yorumlarda meşrutiyet, şeriatla uygun olması şartıyla idarenin yetkilerini sınırlayan bir temel kanunî metin ve bu metin çerçevesinde tesis edilecek temsilî kurumları savunan bir siyasî rejim niteliğini taşıyordu. Nitekim Kânûn-ı Esâsî'yi yürürlüğe koyan 23 Aralık 1876 tarihli fermanla “ferd-i vâhidin veya efrâd-ı kalîlenin tahakküm-i müstebiddânesi”nden doğabilecek sıkıntıların önlenmesi için “kavânîn ve mesâlih-i umûmiyyenin kâide-i meşrûa-i meşrûtiyyete merbutiyeti emr-i sâbitü'l-hayr olduğundan bir meclis-i umûminin teşkili” gerekliliğine işaret edilmişti (BA, Y.EE, nr. 75/60). II. Abdülhamid'in meclisin açılış nutkunda bu vurgu daha da kuvvetlendirilerek “esâs-ı idâremizin kâide-i meşrûa-i meşveret-i meşrutiyete rabtının elzem görüldüğü” belirtilmişti. Bu anlamda “meşrûta” ve “meşrûa” (şeriat) birbirine zıt ya da birbirinin alternatifli kavramlar olarak görülmüyordu. Buna karşılık İran'daki uygulamada Muhbirüs-saltana gibi devlet adamları meşrutiyetin bir İslâm ülkesinde uygulanamayacağını ileri sürerek meşrûa kelimesinin kullanılmasında ısrar etmişler, ancak mebusların bu teklifi ve meşrutiyet dışında herhangi bir ifadeyi kullanmayı reddetmeleri üzerine geri adım atmak zorunda kalmışlardı. Tabâtabâî gibi meşrutiyet taraftarı ulemâ dahi meşrutiyet yerine “meclis-i meşrûa-i adâlethâne denetimindeki idare” ifadesini tercih etmişlerdir. Sonuçta İran'da kullanılan “meşrûtiyyet-i meşrûa” tamlaması bu sorunu çözmüş, anayasa ve temsilî nitelikli meclise dayalı bir rejim şeriatla uygunluk şartıyla İslâm ülkelerinde kabul görmüştür. Literatürde Tunus, Osmanlı, İran ve diğer İslâm ülkelerindeki meşrutiyet hareketlerinin bu ortak niteliği genellikle göz ardı edilmekte ve bunları Avrupa anayasal monarşi sisteminin nakli olarak yorumlayan çalışmalar ağırlık kazanmaktadır.

Osmanlı Meşrutiyet Hareketi. İslâm coğrafyasındaki ilk anayasa olan ve Ocak 1861'de ilân edilerek aynı yılın nisan ayında yürürlüğe konan Tunus kanunu ve Mısır'da Hidiv İsmâil Paşa'nın 1866 yılındaki fermanıyla tesis edilen Meclis-i Şûrâ'nı nüvvâb ile 1829 tarihinden itibaren çıkarılan fermanlar aracılığıyla Osmanlı idaresince tanınan Sırp Meclis-i Şûrâ-yı Memleket'i (Skupština) ve 1831'de Memleketeyn'de kabul edilen Teşkilât-ı Esâsiyye Nizamnamesi (règlement organique), geniş anlamıyla Osmanlı sınırları içerisinde

meşrutî rejimler tesis eden ilk anayasalar ve genel nitelikli temsilî kurumlardı. 1861 tarihli Cebelilübnan Nizamnâmesi ile bunu tâdil eden 1864 nizamnâmesi Lübnan'da karma bir idare meclisi tesis ederken 1866 tarihli ferman da Girit adasında aynı nitelikte bir meclis-i umûmînin faaliyete geçirilmesini öngörmüştü. Yine sırasıyla 1862, 1863 ve 1865 tarihlerinde yayımlanan Rum Ortodoks, Ermeni Gregoryen ve yahudi milletleri nizamnâmeleri bu dinî cemaatler içinde ruhanî meclislerin yanı sıra cismanî ve "ruhban ve avam takımlarından müteşekkil" umumi meclisler tesis ederek cemaat düzeyinde de olsa temsil ve temel düzenleyici metin kavramlarının uygulamaya konulmasını sağlamıştı. Nitekim yeni düzenlemelerden hoşnut olmayan Rum cemaati, nizamnâmesini Yunanca'da bu anlama gelen "Kanonismoï" başlığı altında yayımlarken bu metni kendilerine verilen bir anayasa gibi gören Ermeni cemaati, nizamnâmesi için "sınır ve sistem" anlamında iki kelimenin birleşiminden oluşan ve modern Ermenice'de "anayasa" mânasına gelen "sahmanatroutyun" kelimesini uygun görmüştü. Dolayısıyla her ne kadar Osmanlı meşrutiyetçileri temel örneklerini Avrupa'daki uygulamalardan almışlarsa da cemaatler düzeyinde ve imparatorluğun mümtaz idarî birimlerinde temsilî kurumlar oluşturulması ve bunları düzenleyici metinler sebebiyle bu kavramlar Osmanlı idaresine tamamen yabancı değildi. Nitekim Ermeni Gregoryen milletine verilen 1863 tarihli nizamnâmenin Kânûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasında bazı noktalarda yardımcı bir metin olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı istisnalar dışında vilâyetlerde, 1864 tarihli vilâyet ve 1871 tarihli idâre-i umûmiyye-i vilâyet nizamnâmeleri çerçevesinde tesis edilen vilâyet idare meclisleri dinî bir ayırım söz konusu olmadan mahallî düzeyde temsili sağlamıştı. Bunların yanında bizzat Kânûn-ı Esâsî'yi yürürlüğe koyan ferman da belirtildiği üzere meşrutî idare Tanzimat ile başlayan ıslahat sürecinin yeni bir aşaması olarak görülüyordu.

Tanzimat dönemi paşalarından sultanın yetkilerinin sınırlandırılmasına yönelik bürokratik ıslahat isteyenler, anayasa dayalı temsilî bir rejimin devletin yararına olmayacağını düşünmekteydi. Buna karşılık meşrutî idare ve çoğunlukla İslâmî bir referansla şûrâ-yı ümmet olarak atıfta bulunan Meclis-i Meb'ûsan Yeni Osmanlılar hareketinin liderleri tarafın-

dan savunulmaktaydı. Yeni Osmanlılar, tezlerini esas itibarıyla "ve şâvirhüm fi'l-emr" (Âl-i İmrân 3/159) ve "emruhüm şûrâ beynehüm" (eş-Şûrâ 42/38) ifadelerinin yer aldığı iki âyete dayandırmışlar, gayri müslimlerin mebus olmasına yöneltilen itirazlara karşı da şeriataın mesâil-i hükûkiyyede müslim - gayri müslim ayrımını gözetmediğini belirterek karşılık vermişlerdir. Vilâyet düzeyindeki uygulama da buna dayanmıştı.

Başta *Hürriyet* ve *Muhbir* olmak üzere Yeni Osmanlılar hareketinin sözcülüğünü yapan yayın organlarının konuyla ilgili neşriyatına karşılık meşrutî idare, Sultan Abdülaziz'in hal'edildiği 30 Mayıs 1876 tarihine kadar Osmanlı basınında tartışılmamış, V. Murad'ın cülûs fermanında "usûl-i idâre-i devletin bir esâs-ı metin ve sahîh üzerine tesisi" gerekliliğine işaret edilmişse de temsil ve Kânûn-ı Esâsî konularına değinilmemiştir. Bunun sebebi, Midhat Paşa ve taraftarları hariç Osmanlı devlet adamlarının meşrutî bir idareye geçilmesine muhalefet edip bunun yerine bürokratik reformların sürdürülmesinde ısrar etmeleriydi. Çerkez Hasan Vak'ası (16 Haziran 1876) sonrasında Midhat Paşa ekibi bürokrasi üzerinde baskısını arttırarak meşrutiyet hareketine ivme kazandırmıştır. V. Murad'ın tahttan indirilmesi sürecinde Meclis-i Vükelâ kararıyla veliaht Abdülhamid Efendi ile görüşen Midhat Paşa meşrutî idareye geçileceği teminatını almış ve 31 Ağustos 1876 tarihinde gerçekleşen cülûs sonrasında bu amaca yönelik faaliyet hızlanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde meşrutî idareye geçiş çalışmaları başladığında iki grup buna muhalefet etmiştir. Birincisi ulemâ arasında meşrutî rejimin şeriata aykırı bir bid'at olduğunu savunanlar, ikincisi de meşrutiyetin "siyaseten" devlete zarar vereceğini iddia eden Nâmık, Mehmed Rüşdü ve Ahmed Cevdet paşalarının başını çektiği devlet adamlarıdır. 26 Eylül 1876 tarihinde Tersane Konferansı'na katılan Avrupa devletlerinin Sırbistan ve Karadağ, Bosna - Hersek ve Bulgaristan'la ilgili tekliflerini görüşmek için toplanan Meclis-i Umûmî bu teklifleri reddederken Midhat Paşa'nın devletin böyle hususi ıslahatı reddedebilmesi için bütün tebaayı kapsayan bir reformun, meşrutî idarenin tesisi gerekliliğine işaret etmesi üzerine Anadolu kazaskerliği pâyesini haiz Seyfeddin Efendi'nin başını çektiği ulemâ, bu tarz yönetimin "ve şâvir-

hüm fi'l-emr" âyeti gereğince şeriata da uygun olduğunu belirtmiştir. Ancak Fetva Emini Kara Halil Efendi'nin yanında yer alan muhalif ulemâ, bu âyetteki "hüm" zamirinin sadece müslümanları kapsadığını ileri sürerek gayri müslimlerin de üye olacağı bir şûra tesisi fikrine karşı çıkmaları yüzünden bir karar alınamamıştır.

Gayri müslimleri de kapsayan bir meclisi gerektiren meşrutiyet idaresine karşı "kâffe-i mü'minin" imzalı beyannâmeler yayımlayıp muhalefetini sürdüren bir kısım ulemâ, müşavere ve şûra konusundaki âyetlerde yer alan "hüm" zamirinin müminleri işaret ettiğini tekrarlamıştır. Osmanlı basınında ve bilhassa *Basîret* gazetesinde dile getirilen muhalif görüşler meşrutiyet yanlısı basın organları tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Burada ileri sürülen tezler, kurulacak mecliste dinî değil sırf siyasî meselelerle meşgul olunacağı ("Ömr-i İnsan, Ömr-i Devlet", *İstikbâl*, nr. 159, 12 Receb 1293 / 2 Ağustos 1876), Hz. Peygamber'in Necran hristiyanlarının patriğini kabul ettiği zaman onu kendi yastığına oturtması misalinde olduğu gibi gayri müslimlere de riayet mecburiyetinin bulunduğu ("Tenvîr-i Ef-kâr", *Vakit*, nr. 279, 29 Cemâziyelâhîr 1293 / 21 Temmuz 1876), Hendek Savaşı öncesinde düşmana karşı alınacak tedbirleri tartışacak meclise yahudilerin de davet edildiği gibi misallerle kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır. Bu arada daha evvel meşrutî idarenin denendiği Tunus'la ilgili örnekler de verilerek Osmanlı meşrutiyet hareketi desteklenmiştir (*Vakit*, nr. 312, 19 Şâban 1293 / 8 Eylül 1876). Esad Efendi'nin *Hükûmet-i Meşrûta* risâlesinde de belirtildiği üzere meşrutiyet rejimini savunanlar, hükûmet-i meşrûtanın "kâffe-i muâmelâtı bir şer' ve kanun ile mukayyet olan hükûmetin, hükûmet-i mutlakânın" karşısı olmasının önemine değinmişlerdir. Kara Muhyiddin, eski kazasker Şerif Efendi ve diğer bazı meşrutiyet aleyhtarlarının tevkif edilerek Ekim 1876'da sürgüne gönderilmesi muhalefetin direncini kırmıştır. Meşrutî idare taraftarlarının temel fıkıh ilkelerinden, "Zamanların tagayyürüyle ahkâm tagayyür eder" kuralına vurgu yaptıkları da görülmektedir ("Kânûn-ı Esasî", *Vakit*, nr. 416, 9 Zilhicce 1293 / 25 Kânunuevvel 1876).

7 Ekim tarihli bir irade ile, kânûn-ı esâsî tanzimiyle bunun ahkâmının "her halde şer'-i şerif ile tatbik ve telif edilmesi lâzım geleceğinden tanzimât-ı cedîdeyi ahkâm-ı şer'îyye ve zarûriyyât-ı meşrûa-i

zamâniyye ile tatbiki kadir olacak ulemâ" ile diğer devletlerdeki anayasal nizam hakkında bilgi sahibi devlet memurlarından oluşan bir komisyon kurulmasına karar verilmiş (BA, Y.EE, nr. 71/49), bunun üzerine Saffet Paşa, halk tarafından seçilecek bir meclisle sultan tarafından tayin edilecek kişilerden oluşacak bir âyan meclisinin tesisi konusunda kesin kararın alındığını 12 Ekim'de Tersane Konferansı'na katılan Avrupa devletleri temsilcilerine bildirmiştir. 7 Ekim tarihli iradeyle Midhat Paşa başkanlığında kurulan yirmi sekiz kişilik Kânûn-ı Esâsî Komisyonu'nda mücadele Midhat Paşa, Ziyâ ve Nâmîk Kemal beyler, Odyan, Karatodori, Yanko efendiler gibi anayasa taraftarları ile Ahmed Cevdet ve Nâmîk paşalar gibi muhalifler arasında geçmiştir. Komisyon çalışmalarına katılan Âsım Yâkub ve Mehmed Sâhib efendilerin başını çektikleri ulemâ temelde meşrutî idarenin şeriatı uygunluğunu belirtmişti. Komisyon üyeleri, başta Midhat Paşa'nın "Kânûn-ı Cedîd" başlıklı taslağı olmak üzere yirmi civarında müsvedde üzerinde çalışmıştır (BA, Y.EE, nr. 71/4). Sultanın, kendi hukukunun korunması hususundaki tâvîzsiz tavrı Midhat Paşa kanadının nihaî taslak üzerinde ciddi tâvîzler vermesine yol açtı. 7 Aralık'ta saraya sunulan 119 maddelik metne sultan, padişaha hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri zâbıta tahkikatı ile kesinlik kazananları ülke dışına ihraç ve sürgün yetkisi veren bir paragrafı 113. maddeye ilâve ettirmiştir. Meşrutî idarenin tesisinde önemli bir unsur da 1875 Hersek isyanıyla yeniden Avrupa gündeminde ön plana çıkan Şark Meselesi'nin harekete kazandırdığı ivmedir. Kânûn-ı Esâsî'nin Tersane Konferansı esnasında ilân edilmesi tesadüf değildir. Bundan maksat Osmanlı Devleti'nden istenilen ıslahatın reddi için gerekli zemini hazırlamaktır. 113. madde sebebiyle 1876 Kânûn-ı Esâsî'si'nin gerçek anlamda bir meşrutî idare tesis edip etmediği hususu tartışma konusu olmuştur. Ancak eleştirilerde Avrupa'daki uygulamalar esas alındığı ve meşrutîyetin Osmanlı siyasî gelenekleri ve İslâmî uygulamalar ışığında yorumlanmasının ihmal edildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı meşrutîyetinin siyasî örgütlenme, temsil ve idarenin sınırlandırılması alanlarında ciddi değişiklikler getirdiği şüphesizdir (bk. KÂNÛN-ı ESÂSÎ).

1. Meşrutîyet olarak adlandırılan dönemin 13 Şubat 1878 tarihinde Meclis-i Meb'ûsan'ın tatiliyle sona erdiği genel

Kabul gören bir husus olmakla birlikte Kânûn-ı Esâsî'nin devlet salnâmelerinde düzenli biçimde yayımlanması hukukî açıdan devletin bu dönemdeki rejimi hakkında tartışmaya sebep olmuştur. Meclisin toplantıya çağrılmamasının yanı sıra sultanın iradelerinde Kânûn-ı Esâsî ile çelişen hükümlerin yer alması bu devirde meşrutî bir idareden söz edilmesini imkânsız kılmaktadır. Rejimin niteliği konusunda 10 Muharrem 1324 (6 Mart 1906) tarihli bir sadâret tezkiresi önemli veriler içermektedir. Tapu senedi harçları ve arazi yoklaması konuları Meclis-i Vükelâ'da görüşülürken şeyhülislâmın keyfiyetin önce Şûrâ-yı Devlet tarafından müzakeresini talep etmesi üzerine meclis üyelerinden biri, "hükûmet-i seniyye hükûmet-i meşrûta olmadığı cihetle taraf-ı eşref-i hazret-i pâdişâhilerinden her ne tensib ve ferman buyurulur ise onun icrası lâzım geleceğini" beyan etmiş, buna karşılık şeyhülislâm, "hükûmet-i seniyye hükûmet-i meşrûta değilse de bir hükûmet-i şerife ve hükûmet-i âdile" olduğu cevabıyla muamelelerin sultanın iradele-

rine müstenit olan nizam ve kararlara dayanmasını istemiştir (BA, Y.EE, nr. 2/5). Ancak 1908 öncesi uygulamanın tamamen bu zeminde gerçekleştiğini söylemek zordur. Bu dönemde sultanın görüşlerine yakın yazarlarca ileri sürülen meşrutî idare eleştirileri hep siyasî nitelik taşımış ve şeriatı aykırılık gibi bir söylem kullanılmamıştır.

Meşrutî idare taraftarları 1878 sonrasında rejime yönelik muhalefete katılmışlardır. 1895'ten itibaren hız kazanan Jön Türk hareketi esas olarak Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden uygulamaya konmasını talep etmiş, Jön Türk hareketine destek veren ulemâ da meşrutî idarenin şeriatı uygunluğunu savunmuştur. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ulemâ kanadından Hoca Muhyiddin Efendi'nin ifadesiyle "bu asrın müceddidi ... bu meclisi küşâd ve millet-i İslâmiyye'ye hürriyet veren" olacaktır (Kânûn-ı Esâsî, nr. 1 [16 Receb 1314/21 Aralık 1896], s. 4). Jön Türkler hareketi içindeki liberal grupların da bu netlikte olmasa bile meşrutî idarenin şeriat gereği olduğu hususuna vurgu yaptığı bi-

Mesrutîyet için ön çalışma yapacak bir komisyon teşkiliyle ilgili belge (BA, Y.EE, nr. 71/49)

مجلس وکلا و غیر مؤلفه بعضه افادات وقرعه میداد ویرایش اردو فیه هادی جنب خلافت نیاه اعطایه
عالمیه اولیقه فیه رضایک قولدی طرفیه تیغ اولدی که جو سندی جریبیک صورت استیفا
راضی یوقلمسک اجلی ماده سی مجلس نکورد نذره ایدلیک موده کیفیک اولامد سوزی دوتج مذکره
زونه داریخ الاسلام افندک طرفیه وضع اولی افاداته اوزرینه اعضای مجلس یک حکومتی حکومت
مروط اولیقه جوله طرف استرف هفت بادشاهیه هت تیب دویاه یور بلور ایسک افلی لازم کلرکه
در میانه داریخ الاسلام سالی ده واقعا حکومت سیه حکومت مروط دکایم بر حکومت سرف دعادل اولیقه
و حکمرانی سالی بولناه زنت خلافت سالت افندک عقربیک هت اردو فیه یور بلور ایسک افاداته و جابیه
بولیقه و معاملاتک ازم سیه هفت بادشاهیه سالت اولی نفع مات و مقرراته توفیقاً جیانی ایجاد ایدلیقه
بابه ابرک که سوزیک تجر مقاصد معاملاتک ادرات سیه جنب ستره حکام سینه و اصول مریه
دفعه مات جابیه توفیقک لزوم و مسویک وظیفه داران افندک نفعه بولتی و مقایه مرض بقه برسوز
نفعه اولیقه اوقله بزر مجلس نکور مذکره رضای فلاح ناه جنب جابیه موفقه صورت جریانی
و غیر مؤلفه افادات وقرعه میداد ویرایش وقرعه میداد ویرایش وقرعه میداد ویرایش وقرعه میداد ویرایش
اولی دقت و غیره بعضانیه دقت اولامد واندک کلایک قدر بذل اهتمام وادب علم ایدلیک اوزر نه نظم
و تصدیق نفع مات وراثت و تزیه و تنقیص تعلیقات که موادک اصول مریه توفیقاً سوزی دوتج توفیق
و نذره ایدلیک ساطع علم ازم جنب خلافتیه یور دقت فایده اولامد اردو فیه هفت دی لاور افندک

linmektedir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin en önemli iki dergisine *Meşveret* ve *Şûrâ-yı Ümmet* adlarının verilmesi bunun göstergesidir. Meşrutî idarenin dinen, aklın ve siyaseten lüzumu ortaya konulmaya çalışılan bir yazıda dinen gereklilik "ve şâvirhüm fi'l-emr" ifadesinin yer aldığı âyete ve "el-hatâ' bi's-şûrâ evlâ mine's-savâb bi-dûni's-şûrâ" (istişareli hata istişaresiz doğrudan evlâdır) hadisine dayanılarak savunulmuştur (*Şûrâ-yı Ümmet*, nr. 36 [14 Cemâziyelâhir 1321 / 7 Eylül 1903], s. 1-2).

1908 ihtilâli sırasında müslümanları hedef alan İttihat ve Terakkî propagandasında meşrutî idare İslâmî bir çerçevede sunulmaya çalışılmıştır. Bu durum İngiliz diplomatlarının raporlarında, İttihatçılar'ın halka Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden uygulamaya konulacağını anlatırken şeriatın uygulanacağı teminatını verdiği şeklinde yer almıştır (Public Record Office / Foreign Office 195/2297). Meşrutî idarenin yeniden tesisi kararının alınmasında etkili olan Firzovik Toplantısı vb. sonrasında İstanbul'daki yetkililere çekilen telgraflarda da bu talep "meşveret usûl-i meşrûasının yeniden iadesi" şeklinde ifade edilmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilk döneminde ulemâ, yeni rejimin İslâm şeriatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme alarak destek vermiştir. Sonradan şeyhülislâm olacak olan Mûsâ Kâzım Efendi *İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet* adlı risâlesiyle (İstanbul 1324 r.) ilk desteği vermiş, ardından ulemâ şeriatın meşrutiyetin esas olduğunu vurgulamış (*Serbestî*, 17 Nisan 1909) ve İran'daki kullanıma benzer "meşrûtiyyet-i meşrûa" tanılamasına sıkça atıfta bulunmuştur. Bu alanda Dergünîzâde Hasan Rızâ, Kolcalı Abdülâziz, Mehmed İzzet, Mehmed Zeynelâbidin ve Ömer Ziyâeddin efendilerin pek çok risâlesinin yanı sıra *Beyânül-hak*, *Sırât-ı Müstakîm* ve *Volkan* başta olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan çok sayıda makalede meşrutî idarenin şeriate uygunluğu savunulmuştur. Kânûn-ı Esâsî'de yapılan değişiklikler sonucunda 10. maddeye "şer'" ilâvesiyle bu madde, "Hiç kimse şer' ve kanunun tayin ettiği sebep ve sûretten mâada bir bahane ile tevkif olunamaz" şeklinde getirilmiş, ayrıca 118. maddeye eklenen, "Kavânin ve nizâmâtın tanziminde muâmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamâna evfak ahkâm-ı fihkiyye ve hukûkiyye

ile âdâb ve muâmelât esas ittihaz kılınacaktır" ibaresi, şüphesiz meşrutî idarenin daha İslâmî bir karakter alması sonucunu doğurmuştur. Bu hüküm Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 7. maddesinde de aynı tekrarlanmıştır.

1909 Kânûn-ı Esâsî tādîlâtı, yasama-yürütme dengesinde birinci kurum lehine ciddi değişiklikler yaparak Avrupa monarşilerine benzer bir meşrutiyet rejimine geçişi sağlamıştır. Türk anayasa hukukçuları, bu değişiklikler ve bilhassa değiştirilmiş 53. madde ile meb'ûsan ve âyana dilediklerince yeni kanun tanzimi teklifinden bulunma yetkisi verilmesi hususunun (eski madde Hey'et-i Vükelâ'ya tanıdığı bu hakkı meb'ûsan ve âyana ancak "kendi vazîfe-i muayyeneleri dairesinde" olmak kaydıyla veriyordu) meclisin şer'î hükümlere uygunluğunu zedeleyip zedelediği konusunda yorum yapmamışlardır. Unutulmaması gerekir ki bu husus, bilhassa gayri müslimlerin de içinde yer alacağı bir meclise böylesi teşrî yetkilerin tanınması meşrutî idareye geçiş sırasındaki temel tartışmalardan biriydi ve bu yönetimin müdafaasını yapan eserler dahi meclisin "âzaları âdeta ahali tarafından intihap olunmuş müddeîler olduğunu" ileri sürerek (Esad Efendi, s. 4) "ümme-i Osmâniyye'nin müntehibgerdeleri olan vekillerin" sadece "ümme-i İslâmiyye'nin verdikleri akçenin hesabını suale ve idarelerine ait kavânin ve nizâmâtın hüsn-i cereyânına ve nezarete" haklarının bulunduğunu, eğer asrın gerektirdiği yeni kanun ve uygulamalara ihtiyaç duyuluyorsa şeriate kesinlikle uyması gereken bu tür yeni düzenlemelerin merkez-i hilâfette toplanacak seçkin ulemâ ve fukaha tarafından yapılabileceğini belirtmişti (Vakit, 9 Şevval 1293 / 27 Teşrînevvvel 1876). Nitekim Meclis-i Meb'ûsan'ın muvakkaten tatilini tavsiye eden 10 Safer 1295 (13 Şubat 1878) tarihli Hey'et-i Vükelâ mazbatasında da "Meclis-i Umûmî'nin vezâif-i asliyyesinin kavânin lâyhalarının tedkik ve müzâkeresinden ibaret olduğu" vurgulanmıştı. 1908 ihtilâli sonrasında meclislerin teşrî yetkileri olmasına şiddetle itiraz eden ulemâ bulunduğu gibi (Mustafa Sabri, "Edeb-i Tahri'r", *Beyânülhak*, nr. 15 [29 Kânunuevvel 1324], s. 326-328; "Cevabım", a.g.e., nr. 17 [29 Kânunuevvel 1324], s. 381-384) buna destek verenler de olmuştur (Mânastırlı İsmâil Hakkı, "Kuvve-i Teşri'yye", a.g.e., nr. 17 [29 Kânunuevvel 1324], s. 381-382).

Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'nun, "Hâkimiyet bilâ-kaydû şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir" hükmünü haiz 1. maddesiyle, "İcra kudreti ve teşrî salâhiyeti milletin yegâne ve hakiki mümessili olan Büyük Millet Meclisi'nde tecelli ve temerküz eder" ifadesini ihtiva eden 2. maddesi, bu kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren Büyük Millet Meclisi / Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti yönetimi altındaki alanlarda meşrutiyet idaresinin sona erdiği anlamında yorumlanabilir. Nitekim saltanatı kaldıran 1-2 Kasım 1922 tarih ve 308 sayılı Türkiye Büyük Millet Meclisi Hey'et-i Umûmiyye kararı da bu kanunun 1. maddesine dayanarak kanunun neşri tarihinden itibaren saltanatın "merfû" olduğunu tasrih etmiştir. Ancak İstanbul hükümetinin idaresi altındaki yerlerde bu idarenin 1-2 Kasım 1922 tarihine kadar sürdüğü kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Y.EE, nr. 2/5, nr. 71/4, nr. 71/49, nr. 75/60; A. Handjéri, *Dictionnaire français-arabepersan et turc*, Moscow 1840, I, 504; T.-X. Bianchi, *Dictionnaire français-turc*, Paris 1843, I, 340; *Düstûr*, Birinci tertip, İstanbul 1289-96, I, 608-665, 902-975; IV, 4-20, 695-701; a.e., İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 638-644; a.e., Üçüncü tertip, Ankara 1929, I, 196; III, 152; Rîfâa et-Tahtâvî, *Tahtîsü'l-İbriz ilâ telhîsi Bâris*, Bulak 1250, s. 66; a.mlf., *Tahtîsü'l-İbriz ilâ telhîsi Paris Tercümesi* (trc. Rüstem Besim), Bulak 1255, s. 73; Ebüssuûd Abdullah b. Abdullah, *Kitâbü Nâzmi'l-Âli fi's-sülûk fi-men hakeme Faransa ve men kâbelehüm 'alâ Mısr mine'l-mülûk*, Bulak 1257, s. 182; Ibn Ebû'd-Diyâf, *İthâfû ehli'z-zamân*, Tunus 1963, I, 32; Râşid Belgradî, *Târîh-i Vak'a-i Hayretnümâ*, İstanbul 1291, I, 242-251; Mustafa Fâzıl Paşa, *Paris'ten Bir Mektup*, İstanbul 1326, s. 17-18; a.mlf., "Lettre adressé à sa Majesté le Sultan par S. A. le Prince Moustapha Fazıl Pacha", *La Liberté*, Paris 24 Mart 1867; Esad Efendi, *Hükûmet-i Meşrûta*, İstanbul 1293, s. 1-8 (risâlenin metni için ayrıca bk. Süleyman Paşa *Muhakemesi*, İstanbul 1328, s. 79-89); Ahmed Midhat, *Üss-i İnkılâb*, İstanbul 1295, s. 172-173, 178-188, 313-321; Ali Haydar Midhat, *Tebîr-i İbret*, İstanbul 1325, I, 183-194; Lutfi, *Târîh*, XI, 140-141; Ahmed Refik, *İnkılâb-ı Azîm*, İstanbul 1324, s. 88-89; *Mir'ât-ı Hakikat*, s. 188-189, 220-223; *Muaddel Kânûn-ı Esâsî ve İntihâb-ı Meb'ûsan Kanunu* (der. Tefvik Tank), İstanbul 1327-30, s. 3-11; Nâzımüslâm Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-i İrânîyân* (nşr. Ali Ekber Saîdî Sir-cânî), Tahran 1362, I, 322-323, 453; [İsmâil Kemal], *The Memoirs of Ismail Kemal Bey* (ed. S. Story), London 1920, s. 254; *Meclis-i Meb'ûsan Zabıt Ceridesi: 1293/1877* (der. Hakkı Tank Us), İstanbul 1939, I, 11; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, s. 677; Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, İstanbul 1957, I, 173-176; Ahmed-i Kısrevî, *Târîh-i Maşrûât-ı İrân*, Tahran 1340, s. 222; R. Davison, *Reform in the*

Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 114-135; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963, s. 44-59; Fethî Rıdvân, *Devrû'l-â'mâ'im fî târîhi Mısr el-hadîs*, Kahire 1986, s. 40; Yücel Özkaya, "Birinci Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha", *DTCFD*, XXXI/1-2 (1987), s. 397-415; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994, s. 101-124, 165-194; a.m.f., *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1997, I, 151-154, 213-227, 325-331; II, 396-405; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", *TTK Belleten*, VI/21-22 (1942), s. 45-83; a.m.f., "Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler", a.e., XXIV/96 (1960), s. 601-636; Dihhudâ, *Luğatnâme* (Muîn), XII, 18500; B. Lewis, "Dustür", *El²* (İng.), II, 640-647.



M. ŞÜKRÜ HANIOĞLU

MEŞŞÂİYYE

(المشائية)

İslâm toplumunda
Aristo sistemini temel alan
felsefî hareketlere verilen ad.

Sözlükte "yürümek" anlamındaki *meşş* kökünden türemiş olup "çok yürüyen" demek olan *meşşâ* kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle üretilen *meşşâî*, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe *peripatetikos* terimini karşılamak için kullanılmakta, söz konusu doktrine de *meşşâîyye* (*peripatetizm*) denilmektedir. Aristo, Atina'da Lykeion (lise) adıyla kurduğu felsefe okulunda milâttan önce 335-323 yılları arasında bir yandan ders okuturken bir yandan da eserlerini kaleme almıştı. Filozof, öğrencilerine zihin jimnastiğiyle beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla derslerini okulunun geniş revakları arasında gezinerek veriyordu. Bu sebeple onun felsefesine Yunanca, "gezinmek, yürümek" anlamındaki *peripatein* masdarından *peripatetizm* denilmiştir. *Peripatetizm* kelimesi başlangıçta Aristo'nun ders verme yöntemini gösterirken sonradan Helenistik dönemde, İslâm ve hristiyan Ortaçağında yetişen ve Aristo doktrinini temel alan filozoflarda sistemi ifade eden bir terim olarak yaygınlık kazanmış, VIII. yüzyılda başlayan tercümeler döneminde ise bu kelime Arapça'ya Grekçe *peripatosu* karşılamak üzere *meşşâî* şeklinde, sistemi belirten *peripatetizm* de *meşşâîyye* olarak çevrilmiştir.

Aristo'nun on iki yıl başkanlığını yaptığı Lykeion'daki dersleri genellikle mantık, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset ve edebî sanatlarla (belâgat ve şiir) dairdi. Filozo-

fun milâttan önce 322'de ölümünden sonra peripatetik okulun başkanlığına öğrencilerinden Midillili Theophrastos getirildi. Otuz dört yıl süreyle yürüttüğü görevi esnasında Aristo doktrini doğrultusunda hocasının eserleri üzerinde çalışarak bazı düzeltmeler ve açıklamalarla yetindiği iddia edilirse de (Zeller, s. 243) Diogenes Laertius'un kaydettiği ona ait eserler listesine bakılırsa Theophrastos'un botanik, meteoroloji, mineroloji, psikoloji, matematik ve müzik gibi değişik bilim dallarında bir literatür oluşturacak kadar çok ürün verdiği anlaşılır (Laertios, s. 226-232). Theophrastos'un ardından okulun idaresini onun öğrencilerinden Lapsekili Straton üstlendi. On sekiz yıllık başkanlığı sırasında Straton, Aristo metafiziğinin ve özellikle Tanrı-evren ilişkisine getirdiği yorumun yetersiz kaldığını görerek fiziğe yöneldi. Straton, fizikî varlıklardaki her türlü değişimin ilkesi olarak dört unsuru değil sadece soğukluk ve sıcaklığı görüyordu. Ayrıca organik ve inorganik varlıklardaki ağırlık, hafiflik, büyüme, beslenme ve renkler üzerindeki araştırmaları yanında ahlâk, siyaset ve bu konulara ilişkin adalet, iyilik ve mutluluk kavramları üzerinde de yoğunlaştığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 234). Straton'un ardından okulun başına filozoftan ziyade ünlü bir hatip olan Truvalı Lykon geçti. Kırk dört yıl başkanlığını yaptığı lise onun döneminde felsefî etkinlikten hayli uzaklaşmıştı. Lykon daha çok pedagoji, ahlâk ve belâgata önem veren, felsefede ise sadece "en yüce iyi" kavramı üzerinde araştırma yapan biri olarak tanınır. Lykon'dan sonra Ariston, Kritolaos, Diodoros, Erimneos ve arada isimleri tesbit edilemeyen iki kişinin ardından Rodoslu Andronikos (m.ö. 40 [?]) başkan oldu (*el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, II, 1275-1276). Andronikos filozof değil Roma'da Aristo'nun eserlerinin editörü olarak ün kazandı; filozofun külliyyatını yeni baştan düzene koyarak bunların katalogunu yaptı. Bu külliyyatın büyük ölçüde onun düzenlediği şekliyle günümüze ulaştığı kabul edilmektedir.

Aristo'dan sonra 200 yıllık süreçte peripatetik okuldan yetişen yirminin üzerindeki filozoftan hiçbirisi kurucusunun düzeyine ulaşmış değildir. Geleneği yaşatmak üzere bu süreçte mantık, metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset alanında yapılan yorumlar ve bağımsız çalışmalar devam etmişse de okul Aristo'nun zamanındaki çizgisini bir daha yakalayamamıştır. Bunun sebebi, her çağda Aristoculuğun Eflâtun felse-

fesi kadar dinî akıdeyle ve halk inançlarıyla imtizaç etme özelliği taşımasıydı. Nitekim Büyük İskender'in generallerinden Potelemeios Soter, Mısır'da bağımsızlığını ilân edip milâttan önce 303 yılında İskenderiye Müzesi'ni ve tarihte İskenderiye Okulu diye anılan öğretim kurumunu kurduğunda Kral İskender'in hocası olan Aristo'yu Makedonya sarayından tanıdığı için okulda onun felsefesine öncelik vermişti. Fakat Aristo'nun Tanrı-varlık ilişkisine getirdiği yorum, âlemin ezeliyeti, ruhun mahiyet ve âkıbeti hakkındaki görüşleri hem yerli Mısır inancıyla hem de orada yaşayan yahudi inanç ilkeleleriyle bağdaşmadığından çok geçmeden okula Eflâtun felsefesi hâkim olmuştu (De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi*, s. 16). Ayrıca bu süreçte Eflâtunculuğun yanında Stoa felsefesi ve Yeni Pisagorculuğun da geniş etkinliğinin bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple bazı Aristo yorumcuları Eflâtuncu ve Stoacı etkiler sonucunda eklektik bir sistem ortaya koymuştur. Meselâ İskenderiyeli filozof Aristokles, insan aklının (logos) duyulardan bağımsız sayılmasa da ilâhî bir cevher olduğunu savunurken peripatetik felsefedeki faal aklı Stoacılar'daki her şeye nüfuz eden logos ile özdeş tutarak eklektisizmin bir tür örneğini ortaya koymuştur (*el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabiyye*, II, 1278-1279).

Rodoslu Andronikos'un Aristo külliyyatını yaymasının ardından giderek peripatetik felsefeye karşı bir ilginin uyandığı görülür. Milâttan sonra yapılan bu yöndeki çalışmalardan günümüze ulaşan en eski Aristo şerhleri İskender Afrodisi'ye (Alexander Aphrodisious) aittir. Afrodisi *Metafizika*, *I. Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* üzerine şerhler yazmış, ayrıca nefis hakkındaki eserleriyle Aristo'nun aktif ve pasif akıl ayırımını konu alan bir kitap kaleme almıştır. İslâm Meşşâîleri, *Risâletü'l-'aql* başlığıyla Arapça'ya çevrilen bu çalışmayı tanıma imkânı bulmuşlardır. İskender Afrodisi, Eflâtun'un idealar teorisiyle nefsin ölümsüzlüğü fikrini eleştirmekle birlikte Aristo'nun akıl ve inâyetle ilgili görüşlerini yorumlarken Eflâtun felsefesinden hayli yararlanmıştı. Dolayısıyla bu iki felsefî sistemi beraber ve iç içe ele alırken peripatetik felsefeye etkisi uzun sürecek yeni bir boyut getirmiştir.

Milâdî II. asrın sonlarında ortaya çıkan mistik karakterli Yeni Eflâtunculuk karşısında rasyonalist olan peripatetik felsefe ikinci planda kalmıştır. Bununla