



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 11

Sayı 2

Temmuz-Aralık 2011

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN: 1303-3670

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan)

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Doç. Dr. Nuran Öztürk,

Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı, Suat Aslan

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Yayın tarihi: Mayıs 2012

Bu sayı Çukurova İlahiyat Eğitimi Destekleme ve Geliştirme Derneği tarafından yayımlanmıştır.

Danışma Kurulu

Doç. Dr. Adem Apak, Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Dilek Batislam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail Yiğit, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Aşık, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Saffet Köse, Selçuk Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri

(Hakemlerin isimleri unvan gözetilmeden harf sırasına göre dizilmiştir)

Prof. Dr. Adnan Demircan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Ali Durusoy, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Arif Demir, *Yıldırım Beyazıt Üni. Türk Müsiki Devlet Konserv.*
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Fazlı Arslan, *Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Ferhat Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Hakan Çoşar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Hüseyin Certel, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. İsmail Köz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Kadir Albayrak, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. M. Akif Özdoğan, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Mustafa Ünal, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Ramazan Ege, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Recai Doğan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Recep Kaymakcan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Prof. Dr. Rıza Savaş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Yrd. Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Yakup Civelek, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Zafer Kızıklı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi 1

Doç. Dr. Asım YAPICI

Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler..... 27

Yrd. Doç. Dr. Ferhat YILMAZ - Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY

Tek Dilli ve İki Dilli Sözlükler (Arapça-Türkçe)..... 65

Yrd. Doç. Dr. Musa ALP

Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca..... 89

Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL

Kilisli Abdullah Efendi’de Kıyasın İşlenişi 113

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ

Katolik-Laik Tartışması Bağlamında Ortaya Çıkan Bir Disiplin Olarak Fransa’da Dinler Tarihinin Oluşum Süreci 153

Öğr. Gör. Dr. Cemal KARABAŞOĞLU

Makāsıdu’l-Elhân’daki Organolojiye Dair Bilgiler 199

Arş. Gör. Dr. A. Başak HARMANCI

Türk Mûsikîsinde Seyir Kavramı ve Yeni Bir Form: Seyr-i Nâtık..... 223

Dr. Eyüp ÖZTÜRK

Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yusuf Örneği..... 249

Arş. Gör. Ekrem YÜCEL

Suriye Yüksek Öğretiminde Hadis (Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)..... 287

• **ÇEVİRİ ve ESER TANITIMI**

Nicholas RESCHER - Çev. Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL

“Varlık Bir Yükleme Midir?” Sorusu Üzerine Fârâbî 319

ESER TANITIMI 325

Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN*

Atrf / ©- Zengin, Z.S. (2011). Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 1-24.

Özet- İslam Dininin temel kaynağı olan Kur’an’ın öğretimi, din eğitiminin amacı ve içeriğinin belirlenmesinde daima özel bir önem taşımıştır. Kur’an metninin doğru biçimde okunması da din eğitiminin bir parçası olarak görülmüştür. Bu nedenle Hz. Peygamber döneminden itibaren örgün ve yaygın eğitim ortamlarında Kur’an’ın içeriğinin ve okunmasının öğretimi üzerinde durulmuştur. İlköğretim kurumları olan küttab ve sıbyan mekteplerinde Kur’an öğretimi programın temelini oluşturmaktadır. Daha ileri düzeydeki Kur’an öğretimi ise darü’l-Kur’an ya da darü’l-huffaz adlı kurumlarda yapılmıştır. Cumhuriyetten sonra 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun yürürlüğe girmesinden sonra medreseler kapatılarak, örgün din eğitimi kurumları Maarif Vekâleti’ne bağlanmıştır. Yaygın din eğitimi ise yeni kurulan Diyanet İşleri Reisliği’nin sorumluluğu alanına girmiştir. Aynı yıl Diyanet İşleri Reisliği sadece Kur’an öğretimi yapılmak üzere darü’l-huffazların açılmasına çalışmış; ancak başarılı olamamıştır. 1930 yılında din görevlisi yetiştirmek amacıyla açılan İmam ve Hatip Mektepleri kapanınca, Hıfz Dershaneleri açılmıştır. Kurs niteliğindeki Hıfz Dershaneleri uzun bir dönem din görevlisi yetiştirme amacını gerçekleştirmiştir. Çocuk ve yetişkinlere Kur’an okuma ile birlikte dînî bilgilerin de verildiği yaygın eğitim kurumları olarak Kur’an Kurslarının açılmaları ise 1965 yılından sonra başlamıştır. 1971 yılında yönetmeliğin açılması ile yasal zemin sağlanmış ve sayıları hızla artmıştır. Daha sonraki yıllarda yönetmeliklerde yapılan değişikliklerle kursların etkinliği ve niteliği daha da artmıştır.

Anahtar sözcükler- Kur’an Kursu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, Yaygın Din Eğitimi.



* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: zsalih@cu.edu.tr

Giriş

İslam Dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın öğretiminin, başlangıçtan itibaren din eğitimi faaliyetleri içerisinde özel bir yeri ve anlamı olmuştur. Temel inanç esasları yanında ibadet ve ahlakî esasları da içeren Kur'an'ın öğrenilmesi, doğal olarak dinin vazettiği bilgi ve hayat tarzının öğrenilmesi ve anlaşılması açısından son derece önem taşımaktadır. Kutsal kitabın öngördüğü esaslar din eğitiminin teorisinin oluşturulmasından, eğitimde izlenecek programa; hatta izlenecek yöntem kadar her aşamada temel belirleyici olmuştur.

Geniş anlamı ile düşünülecek olursa din eğitimi esas itibarıyla Kur'an eğitimidir. Onun getirdiği inanç, ibadet ve ahlak esaslarından oluşan içeriğinin anlaşılması, yorumlanması ve yaşanması bu eğitimin başlıca amacını oluşturmaktadır. Bu amacın gerçekleştirilmesinin bir parçası ise aynı zamanda Kur'an metninin belirli kurallar çerçevesinde okunabilmesidir. Kur'an'ın okunması bir ibadettir. Sadece bu maksat için Kur'an okumayı öğrenmek söz konusu olabilir. Nitekim günümüzde çocuklar ve yetişkinler için düzenlenen Kur'an kurslarında bu amaç öncelikli olarak gözetilir. Anlamı bilinmeden dahi Kur'an okumanın, inanan insanın ruh dünyasında olumlu etkiler bıraktığı, ibadet etmiş olmanın verdiği huzura kavuşturduğu bilinmektedir. İlm-i Kiraat ve Tecvit kuralları çerçevesinde Kur'an'ı doğru okutabilme becerisi ise ayrı bir çalışma alanı olmuştur.

Şüphesiz din eğitiminin bütünlüğü içerisinde, Kur'an'ın hem okunabilmesi, hem anlamının bilinmesi hem de verilen mesajdaki bilginin davranışa dönüştürülmesini birlikte ele almak gerekir. Kur'an öğretiminin tarihî sürecine bakıldığında genel anlamda bu bütünlüğün sağlanmasının hedeflendiği görülür. Çalışmamızda Cumhuriyet döneminde Kur'an kurslarının gelişimi esas alınmakla birlikte, bu konuya geçmeden evvel Hz. Peygamber döneminden itibaren Kur'an öğretimi konusunda yapılan çalışmalar hakkında genel bir bilginin verilmesi konu bütünlüğünün sağlanması açısından yararlı olacaktır.

Kur'an öğretimi, doğal olarak İslam'ın tebliği ile birlikte başlamıştır. Mekke döneminde başta Dârü'l-Erkam olmak üzere çeşitli ortamlarda Hz. Peygamber müslümanlara Kur'an'ı öğretmiştir. Hicret'ten sonra Medine'de inşa edilen Mescid-i Nebevî ve hemen yanındaki Suffa'da yapılan eğitim de aynı amacı taşımıştır. Kur'an dersleri, namazda okunmak üzere ezberlenmesi, ahenkli sesle okunması ve metinlerin uygulanmak üzere açıklanmasını kapsamaktadır. Medine döneminde Mescid-i Nebevî dışındaki mescit ve

evlerde de bu tarz eğitimin yapıldığı, eğitim için ayrıca muallimler de görevlendirildiği, muallimlerin - hediye olarak dahi - ücret almalarının söz konusu olmadığı bilinmektedir¹. Buralarda yetişen insanlar yeni müslüman olan toplulukların eğitimi işiyle görevlendirilmiş, bu gelenek Hulefâ-i Raşidîn döneminde de sürdürülmüştür².

İlk dönemlerde kütta adı verilen, daha sonraki dönemlerde ise sıbyan mektebi, mahalle mektebi ya da iptidai mektepleri olarak anılan çocukların temel eğitimlerinin yapıldığı kurumların öğretim programlarında Cumhuriyet'in başlarına kadar, din dersleri ile birlikte Kur'an öğretimi daima yer almıştır³. İslam dünyasında medreselerin kurulması ile birlikte Kur'an'ın bir taraftan genel eğitim içerisinde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi ilimler altında içeriğinin, bir taraftan da darü'l-Kur'an, dârü'l-huffâz ve dârü'l-kurrâ adlarıyla açılan müstakil kurumlarda, farklı biçimlerde ve belirlenen Tecvit kurallarına uygun biçimde okunmasının esas alındığı Kıraat ve Mehâric-i Hurûf ilimlerinin tedrisinin söz konusu olduğu, ayrıca hafızlık eğitiminin de verildiği görülmektedir⁴. Cahit Baltacı'nın tespitlerine göre XV. ve XVI. asırlarda çeşitli şehirlerde 15 dârü'l-kurrâ medresesi bulunmaktadır⁵; ancak Osmanlı ülkesinde Kıraat ilminin okutulduğu mekânların bunlarla sınırlı olduğu söylenebilir. Müstakil olarak dârü'l-kurrâ adıyla inşa edilen binalar olduğu gibi bazen bir medresenin bir kısmı da bu adla Kur'an öğretimine ayrılabilir. İlk dönemlerden itibaren dârü'l-kurrâlara mescitler, evler, medreseler veya tekkeler içerisinde yer verildiği görülmektedir⁶.

Süreç içerisinde Kur'an öğretiminin kurumsal yapısının nitelik değiştirdiği, daha önce örgün eğitim kurumlarında yer alan bu etkinliğin günümüzde yaygın eğitim içerisinde

¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi II*, 5. bs. Çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), s. 758-778.

² Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), s. 183; Johs. Pedersen, "Mescit", *İslam Ansiklopedisi* (MEB), 1957, VIII, 47-62.

³ Mehmet Dağ ve H. Raşid Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974), s. 170.

⁴ Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), s. 8; Yusuf Alemdar, *İstanbul'da Kur'an Okulları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), s. 90.

⁵ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), s. 607-611.

⁶ Alemdar, s. 95-107; Mübahat Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000), s. 264.

kurslar aracılığı yerine getirdiği görülmektedir. Çalışmamızın temel amacı, ülkemizde yaygın din eğitimi faaliyetlerinin bir parçası olarak Cumhuriyet döneminde kurulan ve gelişen Kur'an kurslarının özellikle başlangıçtan 1970'li yıllara kadarki kısmı ağırlıklı olmak üzere, günümüze kadarki sürecini incelemektir. Türkiye'de Kur'an kurslarının tarihini inceleyen çalışmaların fazla olmadığı, genelde benzer bilgilerin belirli kaynaklara dayanılarak verildiği görülmektedir. Arşiv belgelerine özel bir yer verdiğimiz bu çalışmanın, Kur'an kurslarının özellikle ilk kuruluş yıllarındaki gelişimi konusundaki bilgi birikimine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE KUR'AN KURLARI

Cumhuriyet'in hemen başında 3 Mart 1924 tarihinde Şer'îye ve Evkaf Vekâleti'nin ilga edilerek Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabul edilmesi ile birlikte Türkiye'de din eğitimi ve din hizmetlerinin düzenlenmesi konusunda önemli adımlar atılmıştır. Söz konusu kanunlara göre yaygın din hizmetlerinin düzenlenmesi görevi Diyanet İşleri Reisliği'ne⁷, bu hizmetleri yürütecek görevli ve uzmanlarının yetiştirilmesi için açılacak kurumların idaresi ve organizasyonu ise Maarif Vekâleti'ne verilmiştir. Diğer bir ifade ile yaygın din eğitimi Diyanet İşleri Reisliği, örgün din eğitimi ise Maarif Vekâleti'nin sorumluluğu altında gerçekleştirilecektir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda açıkça belirtilmemekle birlikte kanunun amaç ve özüne uygun olarak meslekî din eğitimi yapılan kurumlar yanında genel eğitim amaçlı diğer ilk ve orta dereceli eğitim kurumlarındaki din eğitimi konusundaki düzenleme yetkisi de Maarif'e aittir.

Kanunların yürürlüğe girmesi ile medreseler lağvedilerek, ilki İstanbul'da olmak üzere İmam ve Hatip Mektepleri yanında İlahiyat Fakültesi de açılmış, böylece örgün din eğitimi konusundaki adımlar atılmıştır. Aynı şekilde, yeni kurulan Diyanet İşleri Reisliği'nin teşkilat ve görevlerinin yasal olarak tespitine hemen başlandığı, mülga Evkaf ve Şer'îye Vekâleti'nin teşkilatı hakkında, sabık Tedrisat Müdür-i Umumisi Ahmet Hamdi (Aksekili)'nin

⁷ 429 Sayılı Şer'îye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun'un 1. ve 5. maddelerinde Diyanet İşleri Reisliğinin görev ve yetkileri belirtilmiştir: 1. maddede, ".....din-i mübin-i İslam'ın bundan maada itikadât ve ibâdâta dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarında bir Diyanet İşleri Reisliği tesis edilmiştir". 5. madde, "Türkiye Cumhuriyeti memâlik dahilinde bilcümle cevâmi ve mesâcid-i şerife ve tekâyâ ve zevâyânın idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyumların ve sair müstahdiminin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur". 6 Mart 1340 (1924) tarihli ve 63 Sayılı Resmî Gazete.

Başvekkâletin talebi üzerine hazırladığı, yeni kurumun teşkilat yapısı hakkındaki görüşlerini ihtiva eden 12 Mart 1340 (1924) tarihli rapordan anlaşılmaktadır⁸. Ahmet Hamdi Efendi, raporun *Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatına Ait Mülâhazât* başlığı altında, yeni kurumun amacı, görevleri ve teşkilatı hakkındaki görüşlerini maddeler halinde sıralamıştır.

Yapılan bu hazırlığa rağmen sonraki yıllarda, camilerin idaresi ile görevlileri Diyanet İşleri Reisliğine bağlı⁹ iken, 1931 yılında Evkaf Umum Müdürlüğüne bağlanması¹⁰ faaliyet alanını kısıtlamıştır. 1935 yılında hazırlanan Cami Hademesi Nizamnamesi'ne göre, cami görevlilerinin atanması ve teftişi tamamen Evkaf'ın yetkisinde olup, bu görevlilerden vaiz ve hatiplerin vaaz ve hutbelerinin Diyanet tarafından murakabe edileceği belirtilmektedir¹¹. Yine 1935 yılında hazırlanan Reisliğin teşkilat ve görevlerini belirten kanunda merkez ve taşra teşkilatı ile buradaki görevlilerin atanma usulleri gibi konulara yer verilmiştir. Bütün bunlar, halkın din eğitimi ihtiyacının daha etkili ve doyurucu biçimde karşılanması konusunda yapılması gereken ve tabii olarak Diyanet İşleri Reisliği'nin uhdesinde olması gereken yaygın din eğitimi konusunda çok önemli bir boşluğun doğmasına neden olmuştur.

Öte taraftan, ortaokul ve lise programlarından din derslerinin tamamen kaldırılması, ilkokullarda ise program haricinde yer verilmesi, din görevlisi ve uzmanların yetiştirileceği kaynak olarak planlanan İmam ve Hatip Mektepleri yanında İlahiyat Fakültesi'nin kapanması, camilerdeki vaaz ve hutbeler dışında yaygın din eğitimi ile birlikte örgün din eğitimi imkânlarının kalkmasına, sonuç olarak insanların din eğitiminden neredeyse tamamen mahrum kalmalarına neden olmuştur¹².

⁸ Rapor için, bkz. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.149.9.

⁹ "Cami Hademeleri Nizamnamesinin Mer'iyete Vaz'ı Hakkında Karamame", *Düstur IX*, 3. Tertip, (İstanbul: 1931), s. 1146-1152.

¹⁰ "Evkaf Umum Müdürlüğü'nün 1931 Mâlî Senesi Bütçe Kanunu", *Düstur XII*, 3. Tertip, (Ankara: 1931), s. 551-552.

¹¹ "Cami Hademesi Nizamnamesi", 1 Mayıs 1935 tarih ve 2991 sayılı Resmî Gazete.

¹² Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Aksekili'nin 1950 yılında hazırladığı "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Rapor" 'da bu alanda yaşanan olumsuzluklar ve çözüm önerileri ifade edilmiştir. Rapor için, bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), s. 138-152.

Böyle bir ortamda Kur'an kursları ilk olarak hafız yetiştirmek gibi özel bir amaçla açılmış, daha sonra bu amaca din görevlisi yetiştirmek de eklenmiş, nihayet 1965'lerden sonra halkın dinini ve kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim'i öğrendiği bir kurum haline gelmiştir. Başlangıçtan itibaren çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan ciddi problemlerle uğraşan, hakikaten çetin yollar aşarak günümüze ulaşan bu kurumların serüvenini 1924-1950 yılları arasındaki ilk dönem ve sonraki yılları kapsayan Türkiye'de çok partili hayata geçilen ikinci dönem olarak incelemek uygun olacaktır.

1924-1950 Yılları Arasında Kur'an Kurslarının Açılması ve Gelişmesi

Tevhid-i Tedrisat Kanunu esas itibarıyla din görevlilerinin ve din ilimleri alanında uzmanların yetiştirilmesini yasal olarak güvence altına almış olmakla birlikte, sonraki yıllardaki gelişmeler ve uygulamalar hem örgün hem de yaygın din eğitimi ve buna bağlı olarak Kur'an öğretimi alanında önemli problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öncelikle, her ne kadar İmam ve Hatip Mekteplerinin programlarında Kur'an derslerine yer verilmiş ise de bunun dışında hafızlık eğitiminin nerede ve nasıl yapılacağı meselesi ortada kalmıştır. 1933 yılında İmam ve Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakültesi'nin kapanması, Kanun'da zikredilen din hizmetlerinde istihdam edilecek görevlilerin ve uzmanların yetiştirilecekleri kaynakların ortadan kalkması ile beraber din eğitimi ve Kur'an öğretiminin örgün eğitim kurumlarında sona ermesi anlamını da taşımaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Kanun'un yürürlüğe girmesinin ardından İmam ve Hatip Mektepleri açılmıştır. Bu aşamada, hafızların yetiştirileceği bir kurumun bulunmaması önemli eksiklik olarak ortaya çıkmış ve giderilmesi konusundaki çalışmalara hemen başlanmıştır. TBMM'nde 1925 yılı bütçe görüşmeleri sırasında Antalya mebusu Rasih Efendi ve arkadaşları tarafından verilen takirde, hafız yetiştirilmek üzere Evkaf Müdüriyet-i Umumiyesi bütçesine ödenek ayrılması istenmiş, komisyonda görüşüldükten sonra Dârü'l-huffaz adı ile Kur'an öğretimi ve hafızların yetiştirilmesi hedeflenen bu kurumların 10 yerde açılması için Diyanet İşleri Reisliği'nin 1925 yılı bütçesinde 4800 lira ödenek ayrılmıştır¹³. Karar TBMM tarafından onaylanmasına rağmen, ilk açılmaları sırasında, Tevhid-i Tedrisat

¹³ Mehmet Bulut tarafından Ankara Ü.S.B. Enstitüsünde 1991 yılında hazırlanan "Birinci ve İkinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Din Eğitimi Din Hizmetleri ve Dini Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezinde, Meclis Zabıt Kayıtlarına dayanılarak, ayrılan ödeneğin 800 lira olduğu belirtilmektedir. Bkz. s. 118. Ancak bizim Cumhuriyet Arşivi'ndeki belgelerden tespitlerimize göre bu ödenek 4800 lira olarak görünmektedir.

Kanunu’na uygun olup olmadığı tartışmaları yüzünden Diyanet İşleri Reisliği ile Maarif Vekâleti arasında ihtilafın doğmasına neden olmuştur.

Tespit edebildiğimiz belgelere göre Diyanet bütçesine darü'l-huffâzların açılması ve buralardaki muallimler için ödenek tahsisinden sonra Bursa, Konya ve Kastamonu’da darü'l-huffâzların açılması için girişimde bulunulmuştur. Bursa’da açılan darü'l-huffâz, 22 Mayıs 1925 tarihinde Maarif Vekâleti’nin izin vermemesi üzerine kapatılmıştır. Bunun üzerine Diyanet İşleri Reisliği’nin Maarif Vekâleti’ne hitaben gönderilen 18 Temmuz 1925 tarihli yazısında, 1925 yılı bütçesinde bu amaçla ödenek ayrıldığı ve Meclis tarafından da onaylandığı belirtilerek, açılan darü'l-huffâzın bir mektep olmadığı, amacının Kur’an öğretimi olduğu ve bunun herhangi bir yerde yapılabileceği, ayrıca başlatılan uygulamanın TBMM tarafından onaylanması nedeniyle uygulamanın “bir emr-i kanunî ve zarurî” olduğu belirtilerek engellenmemesi istenmektedir¹⁴.

Benzer bir durum Konya’da yaşanmıştır. Diyanet tarafından 14 Haziran 1925 tarihinde Konya Müftülüğü’ne, açılacak darü'l-huffâzda hafızlık eğitimi verecek muallim için ödenek gönderilmesi üzerine müftü, bir medreseyi darü'l-huffâz olarak açmıştır. Bunun üzerine Konya Valisi ve Maarif Müdürü, Maarif Vekâleti’ne gönderdikleri yazılarda açılan bu kurumun kapatılmasını istemişlerdir. İleri sürülen gerekçelerin daha çok, medreselerin kapatılmasından sonra böyle bir girişimin farklı amaçları olanları cesaretlendireceği endişesidir. Maarif Müdürü, endişesini “Konya’da böyle bir müessesenin küşadı bin medrese açılmışçasına maziye doğru bir hareket tevlid etmiş olacak ve dağarcığını alan köylü çocukları bu medreseye koşacaktır” sözleriyle belirterek “Konya’ya gönderilen darü'l-huffâz tahsisatının İzmir ve emsali şehirlere verilmek üzere istirdadı için Diyanet İşleri nezdinde teşebbüsâtta bulunulmasını” istemektedir. Benzer endişelerden dolayı Vali de kurumun kapatılması isteğine katılmaktadır:

“Konya’da hafız yetiştirmek için açılacak bir müessesenin medrese ruhuyla meşbu’ olan taassup muhiti üzerinde icra edeceği tesirler bu müessese etrafında toplanmak için yapılacak teşvikat henüz silinmeye başlayan muhitte sarsıntılar tevlid edeceği gibi maziden bir türlü uzaklaşmasını istemeyen köhne nazarlara yeniden kuvvet verecek ve

¹⁴ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 192.313.16. Dosya içerisinde Diyanet İşleri Reisliği ile Maarif Vekâleti arasında bu konuda yapılmış birçok yazışma bulunmaktadır. Bunlar tarihleri ile yeri geldikçe verilecektir.

birçok zinde vücutları atalete sevk eyleyecektir. Malum-ı samii vekaletpenahileri olduğu üzere Konya daha yarım asır ve belki de pek fazla bir zaman için hafız ihtiyacını duyacak vaziyette değildir. Burada binlerce hoca ve bu miktarda hafız mevcuttur. Diyanet İşleri behemehâl aldığı tahsisatla darü'l-huffâz açmak istiyorsa âmâ ve uzuvdan sâkıt olanlara tahsis etmeli ve bu gibi müesseselere karşı müstağni vaziyette bulunan İzmir, Adana ve bunlara mümasil şehirlerde açmalıdır. Konya'da açılacak bir huffaz mektebinin Cumhuriyetin ilanından beri yapılan cür'etkârâne mesaiyi zîr ü zeber edecek kadar su-i tesir hâsıl edeceğini arz ve bu tahsisatın Konya'dan istirdadı için icap edenler nezdinde teşebbüsâtta bulunulmasını ehemmiyetle istirham ederim”.

Bu bilgilerin Maarif Vekâleti'ne iletilmesinden sonra Vekil Hamdullah Suphi Bey, Konya valiliğinden gelen istek doğrultusunda, açılan darü'l-huffâzın kapatılması isteğini Başvekâlet'e bildirmiştir:

“Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile resmi mektep açmak hakkının münhasıran Maarif Vekâleti'ne verildiği malum-ı devletleridir. Bu mektebin devlet bütçesinden küşadına teşebbüs edilmesine nazaran hususi bir mahiyeti haiz bulunması da vârid değildir. Vilayet Maarif Müdüriyetince dermeyeran olunan mütalaâtın nazar-ı dikkate alınarak mevzubahs mektebin Konya'da küşadından sarfınazar olunması hususunun daire-i iadesine emir buyrulmasını maalihtiram arz ve rica ederim efendim¹⁵”.

Darü'l-huffâzların açılmasını Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ihlali olarak kabul eden Maarif Vekâleti, Diyanet İşleri Reisliğine 15 Ağustos 1925 tarihinde gönderdiği yazıda, darü'l-huffâz açmak yerine, huffaz muallimlerinin mevcut imam ve hatip mekteplerinde görevlendirilerek, bu mekteplerde hafızların yetiştirilmesinin daha uygun olacağını belirtmektedir. İlköğretimi bitirmemiş çocukların zaten bu kurumlara devamları söz konusu olmayacağından böyle bir uygulamanın daha isabetli olacağı belirtilmektedir:

“...Riyaset-i Aliyelerinin 1341 (1925) senesi bütçesinin A faslına darü'l-huffâz küşadı için ilave edildiği iş'ar buyurulan 4800 lira ile 10 vilayette müstakillen birer darü'l-huffâz küşadı suretiyle Tevhid-i Tedrisat esasını ihlal etmiş olmaksızın mezkur tahsisat ile imam ve hatip mekteplerinde hıfz-ı kırata talip bulunan talebenin talimleri ile eimme ve huteba arasında hafızlıkla da mümtaz gençler yetiştirilmesi için bu mekteplere Riyaset-i

¹⁵ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.149.16.

Aliyelerince münasip muallimler tayini maksad-ı asliye daha muvafık olacaktır. Esasen tahsil-i iptidaiyesini ikmal etmemiş çocukların hıfz-ı Kur'aniye ile mükellef tutulmaları hiçbir nokta-i nazardan caiz görülemeyeceğinden mevzuubahs tahsisat ile imam ve hatip mektepleri için bir de hıfz-ı Kur'an muallimi tayini min küllilvücut tercihe şâyân olmak lazım gelir¹⁶”.

Tartışma devam ederken Diyanet, Darü'l-huffâzların açılmasına başlamıştır. 5 Kasım 1925 tarihinde Konya Müftülüğüne yazılan yazıda şu ifadeler yer almaktadır:

“Darü'l-huffâz muallimlerinin kadroya tabi olmamaları hasebiyle ücretlerinin makam-ı senâveriden vaki olacak tebliğ ve irsal olunacak havalenamelerine istinaden tesviyesi lüzumu 4 Teşrinievvel 1341 (4 Ekim 1925) tarihinde murakıplığa tebliğ kılındığı Divanı Muhasebat Riyaset-i âliyesinden vârid 2 Teşrinisani 1341(2 Kasım 1925) tarih ve 5526/24 numaralı tezkere ile iş'ar kılınmakla ifâ-yı muktezası temenni olunur efendim¹⁷”.

Diyanet İşleri Reisliği, Maarif Vekâleti'nin 15 Ağustos 1925 tarihindeki yazısında ileri sürdüğü görüşe 5 Aralık 1925 tarihinde, hafız muallimliği için ayrılan tahsisatın riyasetin bütçesinde olduğu, ayrıca hafızlık eğitiminin ayrı kurumlarda yapılması gerektiğini ileri sürerek olumsuz cevap vermiştir.

“Hıfz muallimleri ücûrât-ı muayenesine tahsis edilmiş mebâliğ Riyaset-i senâkârî bütçesine dâhil olduğu gibi hıfz-ı Kur'an'ın zaman ve mekân ve tarz-ı talim itibarıyla hususi ve umumi tedrisat mahallerinde temin husulünün adem-i imkanı bî-dîdâr olduğundan iş'ar-ı aliyyelerini bizzarure tervice ihtimal bulunmadığı maal istirham arz olunur efendim¹⁸”.

Riyasetin olumsuz görüş bildirmesi üzerine Maarif Vekâleti, 23 Aralık 1925 tarihli yazısı ile hafız muallimlerinin imam ve hatip mekteplerinde görevlendirilmesi görüşünü Başvekâlete bildirerek, uygulamanın teklif edildiği biçimde yapılmasını, aksi takdirde ayrılan tahsisatın Diyanet bütçesinden Vekâlet bütçesine aktarılmasını istemiştir.

“...mütalaasından müsteban olacağı vechile darü'l-huffâz küşadı Tevhid-i Tedrisat esasına muhalif görülmüş ve hıfz-ı Kur'an'ın aynı tahsisatla imam ve hatip mekteplerinde muallimler istihdamı suretiyle temini teklif olunmuştur. Riyaset-i müşarün ileyh bu

¹⁶ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.149.16.

¹⁷ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.99.20.

¹⁸ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.149.16.

suret-i tesviyeye muvafakat etmemektedir. Mevzubahs tahsisat gelecek sene bütçesinde de ibkâ edildiği takdirde tatbikatında yine aynı ihtilaf hâdis olacağından bunun ya Vekâlet-i âcizice dermeyan olunan şekil dâhilinde sarfına veyahut Diyanet İşleri bütçesinden ihracı ile imam ve hatip mektepleri tahsisatına ilavesi esbabının istikmaline müsaade buyrulmasını arz ve rica ederim efendim¹⁹.

Diyanet ile Maarif Vekâleti arasındaki bu yazışmalardan netice çıkmaması üzerine Konya'da açılan darü'l-huffâz kapatılmıştır. Durumun Konya Maarif Müdürlüğü tarafından Müftülüğe bildirildiği 18 Ocak 1926 tarihli yazıda "1341 (1925) senesi Muvazene-i Umumiye Kanunu'nda Diyanet İşleri Riyaseti tarafından Huffaz Mektebi açılabilceğine ve bu mektebe mecburi tahsil çağında bulunan çocukların kabul edilebileceğine dair bir maddede bulunmadığından", mektebin açılmasının Maarif Vekâleti tarafından uygun görülmediği belirtilerek kapatılması istenmektedir²⁰. Gerçekten de 1341 (1925) yılı Bütçe Kanunu'nda bu konuya hiç temas bulunmamaktadır²¹. Ayrıca 22 Mart 1926 tarihli Maarif Teşkilatı'na Dair Kanun'un 4. maddesinde de, Maarif Vekâletinin izni olmadan mektep açılmayacağı ifade edilmektedir: "Türkiye'de hiçbir mektep Maarif Vekâleti'nin ruhsat ve muvafakatı olmaksızın açılmaz. Vekâletler muayyen tahsil dereceleri haricinde kendi memur ve mensupları için muvakkat kurs ve talimgâhlar açabilirler".

Alınan bu kararın Konya ve diğer vilayetlerde uygulanıp uygulanmadığı hakkında elimizde bilgi bulunmamakla birlikte, Huffaz Mektebi ya da darü'l-huffaz adıyla açılmış bulunan kurumların tamamının kapatıldığını tahmin ediyoruz. Ancak bu kurumların kapatılması, Riyaset bünyesinde Hıfz Muallimi adıyla görev yapanların faaliyetini sona erdirmemiştir. Nitekim aşağıda da temas edileceği üzere Diyanet İşleri Reisliği tarafından Başvekâlet Müsteşarlığına gönderilen 1935 tarihli yazıda, halen 12 hıfz muallimliği kadrosunun bulunduğu ve bu kadroların 1340 (1924) tarihinden beri devam ettiği ifade edilmektedir²². Yine aşağıda bilgi verileceği üzere, resmi istatistiklerde 1932 yılından itibaren Hıfz Dershaneleri adıyla Kur'an öğretimi yapılan yerlerin bulunduğu bilinmektedir. Buradan hareketle

¹⁹ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.149.16.

²⁰ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.100.12.

²¹ "627 Sayılı 1341 Senesi Muvazene-i Umumiye Kanunu", 23 Nisan 1341 tarih ve 96 sayılı Resmi Gazete.

²² BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.151.4.

şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Kapatma kararının alındığı 1926 yılında İmam ve Hatip Mektepleri’nin faal olması nedeniyle bu alandaki ihtiyacı karşılayabilecek kurumlar henüz bulunmaktadır. Bu nedenle Huffaz Mektebi adıyla açılan kurumlara ihtiyacın olmayacağı kararı uygulamaya konulmuştur; ancak bu uygulama esnasında da hıfz muallimliği kadroları muhafaza edilmiştir. İlerleyen zamanda 1929-1930 öğretim yılı sonunda İstanbul ve Kütahya’daki mekteplerin kapanması²³ ile din görevlisi yetiştirecek hiçbir kurumun kalmaması, 1932 tarihinden itibaren çok az sayıda da olsa resmi niteliği haiz Hıfz Dershanelerinin açılmasını zaruri hale getirmiştir. Bu tarihten itibaren de bu dersaneler, mevcut hıfz muallimleri nezaretinde resmî olarak faal hale gelmişlerdir.

1932-1933 yılına ait istatistik kayıtlarına göre Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya ve Trabzon olmak üzere 9 il merkezindeki Hıfz Dershanelerinde birer muallim ve toplam 232 öğrenci bulunmaktadır²⁴. Belirtildiği üzere 1935 yılında Diyanet İşleri Reisliği tarafından Başvekâlet Müsteşarlığına gönderilen yazıda hıfz muallimleri ve dersaneleri hakkında bilgiler verilmektedir. Buna göre 1924 yılından bu yana 12 hıfz muallimliği (öğretici) kadrosu bulunmaktadır. Bu muallimler belirli mekteplerde değil, müftülerin gösterdiği cami ve mescitlerde görev yapmaktadır. Muallimlerin görevi “ilk tahsilini bitirmiş olup ibadette okumak için Kur’an bellemek veya Kur’an’ı ezberlemek isteyenlere Kur’anı bellemek ve ezberlediklerini Kur’an’a mahsus usul ve kıraat üzere dinlemek ve hatalarını düzeltmektir”. Muallimler İstanbul, Edirne, Isparta, Eskişehir, Erzurum, Bursa, Konya, Trabzon, Kayseri ve Kütahya’daki dersanelerde görev yapmakta ve dersanelerde toplam 200 öğrenci bulunmaktadır²⁵. 1933 yılı verileri ile karşılaştırıldığında, 1935 yılında Kütahya’da yeni açılan dersane ile sayının 10’a yükseldiği; ancak öğrenci sayısının 200’e gerilediği görülmektedir. Hıfz dersanelerinin sayılarının yıllara göre farklılıklar gösterdiği, yeni açılanlar olduğu gibi bir kısmının da kapandığı anlaşılmaktadır²⁶. Cebeli Bere-

²³ Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif 1923-1932 İstatistikleri, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1933), s. 56.

²⁴ Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif İstatistikleri (1932-1933), (İstanbul: Devlet Matbaası, 1934), s. 244.

²⁵ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.151.4.

²⁶ Jäschke, eserinde kaynak belirtmeksizin Kur’an kurslarının 1932-1950 yıllarına öğretmen, öğrenci ve kurs sayıları hakkında bilgiler vermektedir. Buradaki rakamlarla bizim verdiğimiz rakamlar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Krş. Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye’de İslamlık*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), s. 76. Cumhuriyet Arşivi’nden elde edilen bilgilerle, basılı kaynaklar arasında, genellikle ilkinin

ket Osmaniye Müftülüğü tarafından Konya Müftülüğüne yazılan 17 Mart 1945 tarihli yazıda, kazada 10 seneden beri var olan Kur'an-ı Kerim öğretmenliğinin sona erdiği belirtilerek, Osmaniye'ye bir hafız gönderilmesi istenmektedir. Yazıda şu ifadelere yer verilmektedir:

“Kazamızda 10 seneden beri teşekkül eden Kur'an-ı Kerim öğretmenliği ihtilal etmiştir. Vilayetinizde eda, sadâsı mükemmel, mücevvid hafızların bulunduğu takdirde hükümetin verdiği gıda, melbûsât maddeleri hariç ayda 56 lira verilmektedir. Salih olan hafızlardan birini intihab ederek isminin müftülüğümüze iş'ar buyrulmasını saygılarımla rica ederim²⁷.

Belge, söz konusu dönemde ülkede yetişmiş hafızlara olan ihtiyacı göstermesi açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda, Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilenlere gıda ve giyecek yardımı yapıldığı da anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu yardımlar dışında aylık ödeneceği de belirtilmekte ise de bu ayılığın her öğretmene hizmeti karşılığında mı ödendiği yoksa aylık ödemesinin her yer için geçerli olmayıp sadece yardım mı yapıldığı tam anlaşılmamakla birlikte; hafızların yardım karşılığı görev yaptığı, belgede sözü edilen maaşın ise sadece burası için ve teşvik mahiyetinde ödendiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Hıfz Dershanelerinin murakabe altında olduğu, faaliyetleri hakkında bazı ikazların da yapıldığı anlaşılmaktadır. 3 Şubat 1938 tarihinde Konya Valisi Cemal Bardakçı imzasıyla Konya Müftülüğüne gönderilen yazıda, hıfz öğretmenliğine tayin edilen Kadir Şeyh oğlu Ali'nin öğrencilerini rastgelen yerde okuttuğu, bunun uygun olmadığı, bu nedenle de öğrencilere münasip ve daimi bir yer temin edilerek, devam edenlerin isim ve doğum tarihlerini içeren cetvelin valiliğe gönderilmesi istenmektedir²⁸.

Bu yıllarda bazı vilayetlerde Kur'an kurslarına talebe bulunmasında da sıkıntılar yaşandığı anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi imzasıyla 27 Nisan 1938 tari-

planlama diğerinin uygulama ve sonucu ifade etmesi nedeniyle kimi zaman tutarsızlıklar olabilmektedir.

²⁷ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.103.19.

²⁸ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.102.8. Konya Emniyet Müdürü tarafından da imzalı yazı çok gizli kaydı taşımaktadır. Benzer hususlardaki hassasiyetler için, bkz. Mehmet Temel, *Atatürk Dönemi Din Hizmetleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), s. 60 vd.

hinde Konya Müftülüğüne yazılan yazıda, Kur'an-ı Kerim öğretmenin 1938 yılının ilk üç ayına ait mesai cetvelinin incelendiği, cetvelden talebe miktarının 13-14 arasında olduğunun tespit edildiği, bu sayının gözetilen maksadı temin edemediği gibi verilen tahsisatı da ödeyemeyeceğinden Kur'an öğretmenin daha fazla faaliyet göstermesi gerektiği; şayet talip yoksa tahsisatın başka yere verilmesinin icabedeceği bildirilmektedir²⁹. Sonraki yıllarda Konya'daki bu kurumun faaliyetine devam ettiği Konya Belediye Başkanı Dr. Muhsin Dündar imzasıyla Konya Müftülüğüne yazılan ve Darü'l-huffâz olarak açılan mektep hakkında Milli Eğitim Müdürlüğü'nden verilen emrin bir suretinin istendiği yazıdan anlaşılmaktadır³⁰.

Açılan Kur'an kurslarına 7-16 yaş arasında ilköğretim mecburiyeti olan çocukların kayıtları söz konusu değildir. Zaman zaman bu yaş aralığındaki çocukların kaydedildiği ve bunun engellenmesi gerektiği hususunda şikâyetler olmuştur. Mesela Maarif Vekili Hasan Âli Yücel imzasıyla bu konu 13 Ağustos 1941 tarihli yazıyla Diyanet İşleri Reisliğine iletilmiş, cevabi yazıda, her ay sonu Reisliğe gelen bilgilerde ilköğretim çağındaki çocukların kaydedildiğine dair bir malumatın bulunmadığı; ancak okulların tatil zamanlarında bazı çocukların Kur'an dinlemek üzere buralara gitmelerinin muhtemel olduğu belirtilmektedir³¹.

1924 Anayasasının 87. maddesine göre ilköğretim tahsili parasız ve zorunludur. İlköğretim süresi ise 1924-1925 öğretim yılından itibaren 5 sene olarak belirlenmiştir³². Bu sürenin 8 yıla çıkartılması ise 1973 tarihli Milli Eğitim Temel Kanunu ile gerçekleştirilmiştir. Buna göre ilköğretim zorunluluğu yaşı 7-12 olması gerekirken, yukarıda verdiğimiz Maarif Vekaleti'nin yazısında bu yaş aralığının 7-16 olarak zikredilmesinin nedeni ise anlaşılmamıştır.

Kur'an kurslarına katılacak öğrencilerin ilköğretimi bitirmeleri mecburiyeti daha sonraki yıllarda da devam etmiştir. 14 Mayıs 1951 tarihli genelgeye ek olarak 3 Ocak 1952 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan gönderilen yazıda ilk tahsiline devam eden ya da devam etmeyip okul çağındaki çocukların kurslara kaydedilmemesi, kayıtlı olanları

²⁹ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.102.26.

³⁰ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 12.103.45.

³¹ BCA, Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 26.151.15.

³² Mustafa Ergün, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1982), s. 70.

kayıtlarının silinmesi istenmektedir. Yazıda ayrıca, Kur'an öğreticilerinden Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında hazırladıkları çalışma cetvellerini Başkanlığa göndermeleri istenmekte, aksi takdirde terfilerinin yapılmayacağı, fahri öğretmenlerin de ücretli kadrosuna geçirilmeyecekleri bildirilmektedir³³.

Giderek artan din görevlisi ihtiyacını Hıfz Dershanelerinin karşılayamaması yanında ortaya çıkan yeni siyasi gelişmeler üzerine, soruna çözüm olarak 1949 yılında İmam-Hatip Kurslarının açılmasına karar verilmiştir³⁴. Milli Eğitim Bakanı Tahsin Banguoğlu 3 Şubat 1949 tarihinde Başbakanlığa yazdığı yazıda 10 ilde açılması kararlaştırılan kurslar için 20 kurs öğretmeni kadrosu talep etmiş; ancak 2 Mart 1949 tarihinde kurs açılacak il sayısı 12, öğretmen sayısı ise 45'e çıkarılmıştır. Ayrıca *din dersleri müzakereci* si adıyla 25 kadronun yanında idari memur kadrosu da istenmiştir³⁵. Bu kurslara 1951 yılı Nisan ayında 23 kurs öğretmeni kadrosu daha eklenmiş, daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı tarafından aynı yılın Ekim ayında bu kursların 1951-1952 öğretim yılından itibaren İmam-Hatip Okullarına dönüştürülmesi kararlaştırılmıştır³⁶.

1951 yılından sonraki dönemde açılan İmam-Hatip Okulları/Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslam Enstitülerinin öğretim programları içerisinde Kur'an dersleri yerini almıştır. Ancak din görevlisi yetiştirmek amacıyla kurulan bu müesseselerin sınırlı sayıda kitleye hitap edeceği açıktır. Bunların dışında kalan çocuk ve yetişkinlerin dinî bilgiler birlikte Kur'an okumayı öğrenme talepleri bir ihtiyaç olarak varlığını devam ettirmiştir.

³³ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 4.31.28.

³⁴ İmam ve Hatip kurslarının açılmasına halkın ilgi gösterdiği ve desteklediği görülmektedir. CHP Kastamonu İl İdare Kurulu tarafından aynı partinin genel sekreterliğine gönderilen bir yazıda, 4 yerde İmam ve Hatip Mekteplerinin açılacağına gazeteler aracılığı ile duyulduğundan bahisle, Kastamonu'da daha önce de bu mektebin bulunduğu, halihazırda uygun bir binanın da olmasına binaen tekrar açılmasının isabetli olacağı belirtilerek şu ifadelerle yer verilmektedir: ".....bu mektebin burada açılması halk üzerinde iyi bir tesir bırakacak ve Partimiz için de propaganda mahiyetini alacaktır". Milli Eğitim Bakanlığına iletilen yazıya verilen cevapta talebin gelecek yıllarda değerlendirileceği belirtilmektedir. BCA, Cumhuriyet Halk Partisi (490.1.0.0), 1202.218.1 (8-11).

³⁵ BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.0), 123.72.4. Milli Eğitim Bakanlığı'nın kadro talebi, Maliye Bakanlığı'nın da uygun görmesi üzerine Bakanlar Kurulu tarafından 26 Mart 1949 tarihinde onaylanmıştır. Bkz. BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.0), 118.108.20.

³⁶ BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.0), 127.84.11.

1950’den Sonra Kur’an Kursları

Türkiye’de 1950 yılından itibaren gelişen çok partili siyasî yapı daha demokratik bir ortamın doğması, din eğitimi ve buna paralel olarak Kur’an kurslarındaki gelişmelerin daha da hızlanması sonucunu doğurmuştur³⁷. 1951 yılından sonraki dönemde de faaliyetlerini sürdüren kursların bir kısmının, daha önceden de olduğu gibi gayri resmî mahiyette faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Bu durum bir problem olarak görülerek, belirli bir düzene konulması için çalışmalar yapılmıştır. 1960 yılında Milli Eğitim Bakanlığı’na sunulan bir raporda Kur’an kursları ile ilgili tespit ve öneriler yer almaktadır:

“Komisyonumuz Kur’an kurslarının bugünkü durumunu devrim ilkeleriyle olduğu gibi din esasları ile de telif edilemez bulmuştur. Reşit olmayan çocuklara mânâsını anlamadıkları kutsal metinlerin ezberletilmesinde bir fayda görülmemiştir. Bu sebeple Kur’an derslerinin, ancak reşit olan kimselere ve Arapça bildiği İlahiyat Fakültesince tasdik edilen yetkililer tarafından verilmesi uygun görülmüştür³⁸”.

1961 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından toplanan *Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi*, VII. Milli Eğitim Şûrâsı’na sunulmak üzere Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Sadettin Evrin’in okullardaki din eğitimi yanı sıra, Kur’an kursları hakkındaki tespit ve görüşlerini içeren bir rapor hazırlamıştır. Evrin, yurdumuzda medreselerden daha kötü, ilkel şartlarda faaliyet gösteren binlerce Kur’an kursunun bulunduğunu ve birçok talebenin Suriye’ye giderek burada daha iyi şartlarda eğitim aldığını belirterek kursların yeniden düzenlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu konuda önerdiği çözüm ise şöyle özetlenebilir: Halen ülkede 19 İmam-Hatip Okulu bulunmaktadır. Bunların 4 veya 5 tanesi lise haline getirilmelidir. Diğer 14-15 İmam-Hatip Okuluna – ki ilk devrenin öğretim süresi 4 yıldır – iki sene hazırlık sınıfı ilave edilerek *“birinci senede Kur’an-ı Kerim’in okunmasına alışmak ve bir miktar ezber edilmesi, İslam ahlakı; ikinci senede de tecvit, makam ve mehârice riayet*

³⁷ Kur’an kurslarındaki hızlı gelişmeyi 1951 yılından sonra hazırlanan bütçelerde Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinde Kur’an öğreticisi adıyla yer verilen personelin sayılarının artışından izlemek mümkündür. 1950 yılında 124 Kur’an öğreticisi kadrosu tahsis edilmiş iken bu sayı 1951’de 197’ye, 1955 ve 1956’da 427’ye, 1962’de ise 666’ya kadar yükselmiştir. Bkz. 1 Mart 1950 tarih ve 7445, 1 Mart 1951 tarih ve 7747, 1 Mart 1955 tarih ve 8943, 1 Mart 1956 tarih ve 9247, 1 Mart 1962 tarih ve 11048 sayılı Resmi Gazetelerde yayınlanan ilgili yıllara ait Bütçe Kanunları. Kur’an öğreticisi sayısının 1966 yılında da 29’a düştüğü görülmektedir. Bkz. 1 Mart 1966 tarih ve 12239 sayılı Resmi Gazete.

³⁸ *Milli Eğitim Planının Hazırlığı İle Görevli Komisyonun Raporu*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960), s. 43-44.

suretiyle tilavetin tekemmül ettirilmesi, hıfzın lüzumlu kadarının tamamlanması” yapılmalıdır. Bu okulların ikinci devreleri kaldırıldığında boşalacak dersane ve yatakhanelere hazırlık sınıfı öğrencileri yerleştirilecek, dağınık yerlerdeki Kur’an kursları da buralara toplanabilecektir. Evrin ayrıca, Bakanlığın denetiminde olarak ortaokullarda Pazar günleri ve tatil aylarında ihtiyarî (seçmeli) Kur’an derslerinin verilerek, cami köşelerinde Kur’an kurslarına müsaade edilmemesi gerektiği görüşündedir³⁹.

Söz konusu ifadeler, o dönemde Kur’an kurslarının din görevlilerinin yetiştirilmesinde bir kaynak olarak görüldüğünü, çözüm önerilerinin de işin kısmının daha düzenli hale getirilmesi ile ilgili olduğunu, çocuklara ya da din görevlisi olma amacı taşımayan yetişkinlere yönelik yaygın din eğitimi mahiyetindeki kursların ise henüz bulunmadığını göstermektedir.

Kur’an kurslarının ortaokul ve lise öğrencileri ile yetişkinlere de kapılarının açılması konusunun ilk defa 1963 yılında gündeme geldiği anlaşılmaktadır. 3-12 Nisan 1963 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı *Merkez Araştırma ve Geliştirme Kurulu* toplanarak Bakanlığın çalışma alanı içerisine giren birçok konuda kararlar almıştır⁴⁰. Başkanlık 16 bölgede oluşturulan Araştırma Merkezlerinde hazırlanan raporları incelemiş ve karara bağlamıştır. Alınan kararlar, Başkanlığın faaliyet planlaması ya da günümüz ifadesiyle stratejik planlamasına benzer biçiminde, oldukça kapsamlı ve önemli faaliyetleri öngören ciddi bir çalışma niteliğindedir. Merkezde Diyanet İşleri Başkanı H. Hüsnü Erdem’in Başkanlığında, Başkan Yardımcısı Sadettin Evrin, Müşavere Kurulu Üyeleri, Başkanlık üst düzey yöneticileri, bazı illerin müftü ve vaizlerinin katılımı ile oluşturulan 42 kişilik kurulda Kur’an Kursları ile ilgili kararlar da alınmıştır. Bu çerçevede Neşriyat İşleri çerçevesinde Kur’an kursları öğrencileri için Kur’an alfabesi, tecvid, okuyuş özellikleriyle ilgili eserler, din bilgisi ve genel kültür bilgisi verilen eserlerin hazırlatılıp yayınlanması kararlaştırılmıştır. (mad. n).

³⁹ *Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1961), s. 23-24.

⁴⁰ BCA, Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 4.37.21.

Kur'an Kursları meselesi ayrı başlıkta incelenmiş ve oybirliği ile 16 karar alınmıştır. Bunlar:

1. Kur'an kurslarındaki dîni dersler (mev'ize) in haftada 3 saate çıkarılması,
2. Maarif Vekâletiyle yazışma yapılarak Ankara, İstanbul ve İzmir gibi mühim merkezlerde özel Kur'an kursu açılması cihetine gidilmesi,
3. Kursun bütün köylerde açılması,
4. Kur'an kurslarının iki şekilde tedrisat yapması ve hıfza çalışanların en çok üç sene, yüzünden okuyanların ise en çok bir sene devam etmesi,
5. Kursların yaz tatili yapmaması,
6. Kurslardan lise ve ortaokul talebeleriyle hafızların faydalanmalarının sağlanması,
7. Kur'an öğreticilerinin kadroya bağlanması, bunun köylere de teşmili cihetine gidilmesi,
8. Kur'an kurslarının yetişkinler için geceleri mesai yapması ve bu vazifeyi yapacak olan öğreticilere ilave ücret verilmesi,
9. Kur'an kurslarının halk eğitimi bakımından bu hizmetleri göz önünde tutularak kırtasiye, mefruşat vs. ihtiyaçlarının halk eğitimi teşkilatı tahsisatından karşılanmasının temini cihetine gidilmesi,
10. Köy Kur'an kursu öğreticileriyle köy öğretmenleri arasında iş birliğinin sağlanması,
11. Kurs mezunlarının yaşları geçkin de olsa İmam-Hatip Okullarına kabul edilmelerinin temin edilmesi,
12. Birden fazla kurs olan yerlerde birinin hazırlayıcı, diğerinin de tertîl ve talimle vazifelendirilmesi,
13. Ehliyetli köy imamlarının çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretebilmeleri için müftülüklere kurs açma müsaadesinin doğrudan doğruya verilmesi,
14. Fakir çocukların iâşe ve ibateleri için Başkanlıkça tahsisat sağlanması,
15. Köy kurslarını açma şartlarının köyün durumuna göre tadili,

16. Kadrolu kurslara tenvir ve teshin (aydınlatma ve ısıtma) ödeneğinin verilmesi.

Alınan kararlara bakıldığında, Kur'an kurslarının din görevlilerinin yetiştiği bir kaynak olmaktan çıkarak yaygın din eğitimi kurumları haline dönüştürülmesinin temel amaç olarak belirlendiği görülmektedir. Ortaokul ve lise talebelerinin faydalanmalarının sağlanması ve bunun için yaz tatili yapılmaması, yetişkinler için gece mesai yapılması, kursların halk eğitimi yaptıklarının ifade edilerek, Bakanlığın bu biriminin desteğinin istenmesi bu düşüncenin dışı vuran taraflarıdır. Yine aynı raporda tekâmül kursları başlığı altında kararların alınması, mevcut din hizmetleri personelinin niteliğini artıracak kurslar ile yaygın eğitim amaçlı kursların çok açık biçimde ayrıldığını göstermektedir.

Yine aynı yıllarda din görevlisi ve hafızların Kur'an'ı usulüne uygun okumaları gerektiği konusunda bazı şikâyet ve taleplerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu talep ve şikâyetlerin Devlet Bakanı İbrahim Saffet Omay tarafından Başkanlığa iletilmesi üzerine verilen cevapta, "Kur'an ve hafız kurslarının, İmam-Hatip Okullarında öğretilen Kur'an tilavetlerinin yoluna girmesi ve liyakatsiz öğreticilerin eksikliğini gidermek üzere" İstanbul'da bir Kur'an Akademisi kurulmasından bahseden Diyanet İşleri Başkanı H. Hüsnü Erdem, bu konudaki girişimin önceki Bakan tarafından durdurulduğunu; ancak şimdi ise izin verildiğini belirterek, Dolmabahçe Camii meşrutasının Vakıflar Umum Müdürlüğü tarafından tahsisinin gerektiğini ve talebin de Bakanlığa iletilildiğini belirtmektedir⁴¹.

Yukarıda bahsettiğimiz *Merkez Araştırma ve Geliştirme Kurulu* tarafından hazırlanan raporda, kurslarla ilgili alınan kararların uygulamaya geçirilmesi, önce 22. 06. 1965 yılında kabul edilerek 02. 07. 1965 tarih ve 12038 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan 633 sayılı *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun* ve ardından da 17.10.1971 tarihli ve 13989 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliğinin* hazırlanmasından sonra mümkün olabilmektedir.

633 sayılı kanunun ilk maddesinde Başkanlığın görevleri arasında "din konusunda toplumu aydınlatmak" (mad.1) sayılmaktadır. Kanun ile Dini Hizmetler ve Din Görevlilerini Olgunlaştırma Dairesi kurulmuş, ayrıca Kur'an kursu öğretmeni kadrosu tahsis edilmiş-

⁴¹ 21 Mart 1964 tarihli belge için, bkz. BCA, Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Evrakı (30.1.0.0), 105.657.9.

tir. Kanununun 7'nci maddesinin (d) bendi; Kur'an Kurslarının yönetim, eğitim ve öğretim işlerini Milli Eğitim Bakanlığı ile işbirliği yaparak yürütme görevini Diyanet İşleri Başkanlığına vermiştir. Nitekim Bakanlar Kurulu'nun 22 Mayıs 1971 tarihli kararı ile Başkanlığa yapılan kadro tahsisi içerisinde 15 tane "Kur'an Öğreticisi" kadrosuna yer verilmiştir⁴². Bu kadro tahsisi sonraki yıllarda da devam etmiştir⁴³.

Diyanet İşleri Başkanlığı söz konusu görevini yerine getirmek üzere 1965 yılında "Kur'an Öğretim Kursları Özel Talimatı"nı, daha sonra da 633 sayılı kanun'un 7/d fıkrasında sözü edilen "Kur'an kurslarının yönetim, eğitim ve öğretim işlerini ilgili Bakanlıkla işbirliği yaparak yürütmek" hükmü uyarınca 17. 10. 1971 yılında 13989 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan, "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği"ni hazırlamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı ile ortak çalışma yapılarak hazırlanan yönetmeliğe göre Kur'an kurslarının amacı Kur'an'ın usulüne uygun okunmasını öğretmek, ezberletmek, meallerini okutmak, ibadetlerle ilgili dua metin ve anlamlarını öğretmenin yanı sıra İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esasları konusunda kursiyerleri aydınlatmak olarak belirlenmiştir (mad. 2).

1965 yılında 633 sayılı Kanun'un yürürlüğe girmesinden sonra Kur'an kurslarının hızla geliştiği, halkın da bu kurumlara ilgi gösterdiği, halk tarafından yaptırılanların yanında, tarihi niteliği olan medrese, sıbyan mektebi ve dârü'l-kurrâ gibi kurumların da kurs binası olarak kullanılmak üzere Başkanlığa verildiği görülmektedir. 1966 yılında Adana'da hibe edilen arsaya inşa edilecek kurs binası için dönemin Başbakanından yardım talep edilmiş; ancak olumlu cevap alınamamıştır⁴⁴. Kurs binalarının genellikle bu amaçla kurulan dernekler tarafından yaptırıldığı görülmektedir⁴⁵. Mesela Nazilli'nin Altıntaş mahallesinde yaptırılan Koca Camii Kur'an Kursu binasının 10 yıllık intifa hakkı, 13 Kasım 1975 tarihli Bakanlar Kurulu kararı ile Başkanlığa verilmiştir⁴⁶. Aynı biçimde Edirne Selimiye Camii Külliyesi içerisindeki Dârü'l-kurrâ Medresesi Kur'an kursu olarak, Nuruosmaniye Medresesi

⁴² BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 266.35.16.

⁴³ BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 278.17.4.

⁴⁴ BCA, Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Evrakı (30.1.0.0), 105.657.13.

⁴⁵ Bor ve Aksaray Kur'an Kursu Yaptırma Cemiyetleri tarafından Başbakanlığa yapılan yardım talebi Devlet Bakanlığınca iletilmiş; ancak Bakanlığın Kur'an kurslarına yardım yapılması hakkında bir tahsisatı bulunmadığından yardım yapılamamıştır. Bkz. BCA, Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Evrakı (30.1.0.0), 55.334.3.

⁴⁶ BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 342.82.11.

Kur'an kursu öğrencilerine yurt olarak, İstanbul Eminönü'nde Abdullah Paşa Vakfı sıbyan mektebi kız Kur'an kursu olarak, bir tekke hizmet içi eğitim kurs binası olarak kullanılmak üzere⁴⁷, belirlenen süreler için Bakanlar Kurulu kararlarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na tahsis edilmiştir.

1971 tarihli yönetmelik, 16 Kasım 1990 tarih ve 20697 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan ve 633 sayılı Kanun'a dayanılarak hazırlanan "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönetmeliği"nin yürürlüğe girmesine kadar bazı maddelerinde yapılan değişikliklerle birlikte uygulanmıştır. 1990 tarihli yönetmelik ile yaygın din eğitimi hizmetleri daha da geliştirilmiş, Akşam Kursları ile yaz tatillerinde çocukların katılabileceği Yaz Kurslarının açılmasına, ayrıca kurs açılmayan yerlerde camilerde Kur'an öğretimine imkân sağlanmıştır (mad. 6). Diğer taraftan kurslarda isteyenlere hafızlık yaptırılabilceği gibi, Kur'an ve dîni bilgilerin öğretimi yanı sıra seçmeli olarak kültür derslerine de yer verilecektir (mad. 27).

16.8.1997 tarih ve 4306 sayılı kanunla, ilköğretimin zorunlu ve kesintisiz sekiz yılla çıkartılmasından sonra Diyanet İşleri Başkanlığı, mevcut Kur'an Kursları Yönetmeliği'nde, 20.8.1997 tarih ve 23086 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan yönetmelikle birtakım değişiklikler yapmıştır. Bu gelişmelerden sonra kurslara olan talebin azaldığı görülmüştür⁴⁸.

Kurslarla ilgili sonraki düzenleme 03.03.2000 tarih ve 23982 Sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuran Kursları İle Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği* ile bu yönetmeliğe dayanılarak hazırlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Yönergesi* olmuştur.

Kurslarla ilgili son düzenleme girişimi 2003 yılında yapılmıştır. 24 Kasım 2003 tarih ve 25299 sayılı Resmi Gazete'de yayınlanan "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik" ile 2000 yılındaki yönetmelikte bazı yeni düzenlemeler yapılmak istenmiştir. Yapılan düzenlemenin temel amacı kursları açılmasını kolaylaştırmak ve daha etkin hale getirmek

⁴⁷ Tahsis süreleri ve kararlar için, bkz. BCA, Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 329.23.8; 333.37.19; 319.55.18; 341.80.11.

⁴⁸ Ramazan Buyrukçu, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001).

olarak özetlenebilir; ancak yapılan itirazlar ve iptal girişimi üzerine Başkanlık, 10 Aralık 2003 tarihinde bir basın açıklaması yaparak yeni düzenlemeyi geri çekmiştir.

SONUÇ

Kur’an öğretimi, başlangıçtan itibaren din eğitiminin temel amaçları arasında yerini almıştır. Bu çerçevede, içeriğinin öğretilmesinin yanında okunması ve ezberlenmesi konusunda çalışmalar yapılmıştır. Kur’an öğretimine Osmanlı örgün eğitim sistemi içerisinde her dönemde yer verilmiştir. İlköğretim kurumlarından itibaren din eğitimi ve Kur’an öğretiminin yapılması, daha sonraki aşamada ister daha ileri derecede öğrenime devam etsin ya da etmesin, insanların temel din eğitimlerini almaları imkânını sağlamıştır. Cumhuriyet döneminde ise örgün din eğitiminin yapıldığı kurumların uzun ömürlü olamamasının yanında, genel eğitimin yapıldığı kurumlarda din derslerinin programdan kaldırılması ve Kur’an öğretimine yer verilmemesi bu alanda ihtiyacın giderilememesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla “Kur’an Kursu” adıyla anılan ve Cumhuriyet yıllarında görülen yaygın din eğitimi kurumları böyle bir ihtiyacın giderilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet döneminde darü’l-huffâz, hıfz dershaneleri ya da imam-hatip kursları adları ile 1950’lere kadar açılan ve Kur’an öğretimi amacını taşıyan kurumların öncelikli hedefi, din görevlilerinin yetiştirilmesi ya da meslekî açıdan daha nitelikli ve donanımlı hale getirilmesi olmuştur. Bu kurumların, din görevlisi olmayan ve sadece Kur’an okumayı ve temel dînî bilgileri almak isteyen çocuk ya da yetişkinlere eğitim vermek amacı bulunmamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek üzere, günümüzdeki şekli ile yaz Kur’an kursları gibi yaygın din eğitimi kurumları haline dönüşmesi, 1965 ve ardından 1971 yılında yapılan yasal düzenlemelerden sonra söz konusu olmuştur.

Cumhuriyet döneminin başından itibaren Kur’an öğretiminin yapıldığı müesseselerin kurulması ve faaliyetleri üzerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Tartışmalara neden olan endişelerin yersiz olduğunu tarihî süreç açıkça ortaya koymuştur. Kur’an kursları yaygın din eğitimi kurumları olarak, okullarda gerçekleştirilen örgün din eğitimi, Kur’an okunmasının öğretimi ve dînî bilgilerin pekiştirilmesi noktalarında tamamlamakta ve desteklemektedir. Aynı şekilde, yetişkinlerin de bu konulardaki ihtiyaçlarını karşılama noktasında da önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kur’an kurslarının faaliyetleri konusunda son zamanlarda yapılan çalışmalar, bu kurumların daha kaliteli bir eğitim verebilmesi, dolay-

siyla ihtiyacın daha tatminkâr biçimde karşılanması amacını gerçekleştirmeye yönelik, olumlu yönde atılan adımlar olmuştur.

Kaynaklar

- Alemdar, Yusuf, *İstanbul'da Kur'an Okulları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).
- Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif 1923-1932 İstatistikleri*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1933).
- Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü Maarif İstatistikleri (1932-1933)*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1934).
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)
- Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.0), 118.108.20; 123.72.4.; 127.84.11.
- Bakanlar Kurulu Kararları (30.18.1.2), 266.35.16; 278.17.4; 329.23.8; 333.37.19; 319.55.18; 341.80.11; 342.82.11
- Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü Evrakı (030.10.0.0), 192.313.16; 26.149.9; 26.149.16; 26.151.4; 26.151.15.
- Başbakanlık Özel Kalem Müdürlüğü Evrakı (30.1.0.0), 55.334.3; 105.657.9; 105.657.13.
- Cumhuriyet Halk Partisi (490.1.0.0), 1202.218.1 (8-11).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Evrakı (051), 4.31.28; 4.37.21; 12.99.20; 12.100.12; 12.102.8; 12.102.26; 12.103.19; 12.103.45.
- Buyrukçu, Ramazan, *Kur'an Kurslarında Din Eğitimi ve Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma (Göller Bölgesi Örneği)*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001).
- "Cami Hademeleri Nizamnamesinin Mer'iyete Vaz'ı Hakkında Karamame", *Düstur IX*, 3. Tertip, (İstanbul: 1931).
- "Cami Hademesi Nizamnamesi", 1 Mayıs 1935 tarih ve 2991 sayılı Resmî Gazete.
- Dağ, Mehmet /H. Raşid Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974).

- Din ile İlgili Eğitim ve Öğretim Komitesi Raporu*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1961).
- Ergün, Mustafa, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1982).
- "Evkaf Umum Müdürlüğü'nün 1931 Mâlî Senesi Bütçe Kanunu", *Düstur XII*, 3. Tertip, (Ankara: 1931).
- Gözütok, Şakir, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2002).
- Jäschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972).
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008).
- Kütükoğlu, Mübahat, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000).
- Milli Eğitim Planının Hazırlığı İle Görevli Komisyonun Raporu*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1960).
- Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi II*, 5. bs. Çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991).
- Öymen, H. Raşid / Dağ, Mehmet, *İslam Eğitim Tarihi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974).
- Pedersen, Johs., "Mescit", *İslam Ansiklopedisi* (MEB), 1957, VIII, 47-62.
- Temel, Mehmet, *Atatürk Dönemi Din Hizmetleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010).
- Unat, Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964).

Establishment and Development of the Quran Courses in the Republican Period in Turkey

Citation / ©- Zengin, Z.S. (2011). Establishment and Development of the Quran Courses in the Republican Period in Turkey, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 1-24.

Abstract- *Teaching of the Quran, the main source of Islam, have always been of particular importance regarding identification of the purpose and content of religious education. Correctly reading the text of the Quran has been accepted as a part of religious education. Therefore, from The Prophet Mohammed period, reading of the Quran and the teaching of content are emphasized in formal and informal educational environments. Teaching of the Quran formed the basis of the syllabus in Küttab or Sıbyan Mektebi which were the primary schools. The more advanced teaching of the Quran is made by institutions as Dar al-Quran or Dar al- Huffaz. In 1924, after enforcement date of the Unification of Education Law, madrasas were closed and formal educational institutions were assigned to the Ministry of Education. Informal religious education is given to the responsibility of the Religious Affairs Administration which is established recently. In 1930, schools opened before in order to train Imam and Preacher were closed and Quran courses opened as Hifz Dershaneleri. Imams and orators (khatips) trained in these courses for many years. As non-formal educational institutions, Quran courses which served as for reading the Quran and religious information for Children and adults were opened after 1965. Quran courses have increased rapidly after preparation of Regulation of Quran Courses in 1971. The quality of the courses increased even more with arrangements made in later years.*

Key words- Quran Courses, Unification of Education Law, Non-formal Religious Education

Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler*

Doç. Dr. Asım YAPICI**

Atıf / ©- Yapıcı, A. (2011). Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 25-61.

Özet- *Bu çalışmanın amacı, ruh sağlığı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu edinen ampirik çalışmalarda karşılaşılan teorik ve metodik problemleri tespit ve tartışmaktan ibarettir. Özellikle ABD ve Avrupa bilim çevrelerinde psikiyatrlar, psikologlar ve din psikologları ruh sağlığı-dindarlık ilişkisini yoğun bir şekilde incelemektedirler. Türkiye’de henüz istenilen düzeyde olmasa da bu konuya ilginin her geçen gün daha fazla arttığı görülmektedir. Ancak gerek yurt içi gerekse yurt dışı çalışmalardan elde edilen sonuçlar birbirini dışlayacak kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu durum sosyo-kültürel ve dini faktörlerden kaynaklandığı gibi bireysel faktörlerden de kaynaklanmış olabilir. Ancak aynı ya da benzer kültürel yapıda gerçekleştirilen çalışmalarda da tutarsız sonuçlara ulaşılmaktadır. Bu ise araştırmanın hemen her aşamasında araştırmacının kişisel tercihlerinin devreye girdiği anlamına gelmektedir. Çünkü din, dindarlık ve ruh sağlığı kavramları nasıl tanımlanıyorsa ona göre sonuçlar elde edilmektedir. Örnekleme seçiminden kullanılan ölçeklere kadar pek çok hususta da aynı sorun devam etmektedir.*

Anahtar sözcükler- *Din, Dindarlık, Dindarlık Tipleri, Dindarlığın Boyutları, Ruh Sağlığı, Psiko-Sosyal Uyum*

§§§

* 8-10 Ekim 2010 tarihlerinde Konya’da gerçekleştirilen “Din Psikolojisinin İmkânları, Sınırları ve Gelecek Vizyonu” konulu I. Ulusal Din Psikolojisi Kongresi’nde sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilerek makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

** Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: asimyapici@cu.edu.tr

Giriş

Avrupa ve ABD'de özellikle 1980'lerden sonra artmaya başlayan ruh sağlığı-dindarlık araştırmaları günümüzde daha da hızlanmıştır. Ampirik çalışmalar üzerinden gerçekleştirilen meta-analitik araştırmalar bu konuda devasa bir literatürün oluştuğunu ortaya koymaktadır.

Ruh sağlığı – dindarlık ilişkisini konu edinen çalışmalar Avrupa ve ABD'de psikologlar, din psikologları, psikiyatrlar hatta zaman zaman sosyologlar tarafından yürütülürken ülkemizde bu konuya ilgi duyanlar genellikle ilahiyat çevrelerindeki din psikologlarıdır. Bu durum başta tek yönlü bakış açısı olmak üzere çok çeşitli sıkıntıları beraberinde getirmektedir.

Ülkemizdeki akademisyenlerin kahir ekseriyeti, ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarını teori ve yöntem bakımından pozitivist metodolojinin önermeleri doğrultusunda gerçekleştirmektedirler. Bu noktada kuramsal açıdan özellikle “başa çıkma”, “bağlanma stilleri ” ve “atıf” teorileri tercih edilmekte, araştırmalarda genellikle nicel yöntem benimsenmekte; anket, test, ölçek vs. tekniklerle veriler toplanmakta, istatistiksel çözümlenmelerle bulgulara ulaşılmaktadır. Hem söz konusu teoriler, hem de ölçekler ya temelde Batı kökenli ya da Batılı literatürden beslenerek hazırlanmaktadır. Bu bağlamda şu soruyu ön plana çıkartmanın anlamlı olduğu kanaatindeyiz: Müslüman insan tipi ve dindarlığı dikkate alınmadan, Batıda şekillenen insan tipleri ve dindarlık modelleriyle gerçekleştirilen çalışmalar, Müslüman Türk insanını ne kadar tahlil edebilir? Bu sorudan hareketle çalışmamızın birisi özel diğeri genel olmak üzere iki problem etrafında yoğunlaşacağını söylemek durumundayız. Özelde ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarında karşılaşılan teorik ve metodik güçlükler üzerinde durulacak, bu kapsamda din psikolojisi alanında yerel bilgiyi oluşturamama problemi üzerinde yoğunlaşılacaktır. Genelde ise pozitivist paradigmayı benimsemiş din psikolojisi çalışmalarında karşılaşılan güçlükler tespate çalışılacaktır. Amacımız söz konusu problemleri aşabilmek için neler yapılması gerektiğini tartışmaya açmak ve çözüm yollarının üretilmesine katkı sağlamaktır.

Aslında ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarında karşılaşılan güçlükler sadece ülkemizdeki araştırmalarda değil Batı bilim çevrelerinde de sıklıkla tartışma konusu yapılmaktadır. Kuşkusuz orada karşılaşılan sorunların büyük bir kısmı ülkemizdeki çalışmalarda da gözlenmektedir. Ancak Batı bilim çevrelerinde yaşanmayan, sadece ülkemize has sorunların olduğunu da ifade etmek gerekir.

Genel anlamda düşünülecek olursa, ruh sağlığı-dindarlık araştırmalarında karşılaşılan sorunlar "konu", "yöntem" ve "araştırmacı"dan kaynaklananlar olmak üzere üç kısımda ele alınabilir. Ayrıca bunları "nesnel" ve "öznel" sorunlar şeklinde ikili bir tasnife tabii tutmak da mümkündür. Bununla birlikte çoğu kez söz konusu sorunların iç içe girdiği ve oldukça kompleks bir yapı arz ettiği görülmektedir. Problemin çok yönlü ve çok boyutlu olduğunu unutmaksızın ancak analitik ve kategorik bir tavır takınarak çalışmamızı "teorik" ve "yöntemsel" sorunlar şeklinde iki temel başlık altında ele almak istiyoruz.

1. Ruh Sağlığı-Dindarlık Araştırmalarında Karşılaşılan Teorik Sorunlar

a) Tanımlardan Kaynaklanan Sorunlar

aa) Ruh Sağlığının Tanımlanması Problemi

Öncelikle söylemek gerekir ki, psikiyatrlar ve psikologlar arasında *ruh sağlığı* kavramıyla neyin kastedildiği hususunda fikir birliği mevcut değildir. Çünkü *normallik* ile *anormallik*, *sağlıklı olma* ile *hasta olma* arasında kesin bir sınır belirlemek kolay olmadığından ruh sağlığını tanımlamak oldukça zordur (Holm, 2004: 143). Dahası bilimsel açıdan *normal* ile *normal dışı* davranışların ayrımı yapılırken kullanılacak kesin ölçütler bulunmamaktadır. Geçtan'a (1995: 12-13) göre, bu konuda ileri sürülen yaklaşımlar, büyük oranda birbirini dışlayan iki farklı görüş altında toplanabilir: **Birinci** görüşe göre, *toplumsal normlara uyma oranı normal, bu kurallardan sapma oranı ise anormal olanı* ortaya koymaktadır. Buradan hareketle toplumda kabul gördüğü sürece hiçbir davranışın normal dışı olmadığı anlamı çıkarılabilir. **İkinci** görüş ise, toplumsal kurallara uymanın bireysel huzur ve sosyal düzen için gerekliliğini vurgulamakla birlikte, *gerçek normallik için temel ölçütün kişinin kendisini iyi hissetmesi* olduğunda ısrar etmektedir. Âdeta her iki yaklaşımı birlikte değerlendiren Dünya Sağlık Örgütü'ne (WHO) göre ruh sağlığının normal olması, "*kişinin kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde olması*" demektir (akt. Ankay, 1992: 11). Fakat bu tanım da normalin ve anormalin sınırlarını net bir biçimde belirlemekten uzak görünmektedir.

Holm (2004: 143) ruh sağlığını "*bireyin iç ve dış dünyasındaki ilişkilerini bozacak rahatsızlıkların bulunmaması*" şeklinde ifade etmektedir. Çeşitli araştırmacılara dayanarak, ruh sağlığını anlamada "*olgunlaşma*", "*uyum*", "*denge*", "*kendilik algısı*" ve "*bireysel farkındalık*" olmak üzere çok çeşitli kriterlerin bulunduğunu vurgulayan Yaparel'e (1987: 44-54) göre: "*Psiko-sosyal açıdan sağlıklı olan kişi, hayatın önüne çıkardığı engelleri, çelişkileri ve problemleri semptomatik davranışa başvurmadan çözebilen insandır.*" Bu çerçeveden bakılacak olursa ruh sağlığını *bireyde ruhsal bir rahatsızlığın bulunmaması*

olarak ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte son dönemlerde yapılan tanımlamalarda, ruh sağlığının birey üzerindeki olumlu etkilerinden hareketle, *içsel huzur* kavramının daha fazla önemsendiği görülmektedir. Ayrıca ruh sağlığının hem *kaygı ve depresyon gibi olumsuz durumları*, hem de *psikolojik* (olumlu duygulanım, heyecanların kontrolü, kendini kabul etme, hayata bir amaç ve anlam yükleme vs.) ve *sosyal* (ötekine karşı olumlu tutum ve davranışlara sahip olma vs.) açıdan *huzurlu, mutlu ve dengeli olma gibi olumlu halleri* içerdiği, dolayısıyla psiko-sosyal uyumdan bahsedilirken bunların hepsini dikkat almanın gerekli olduğu söylenmektedir (Wong, Rew & Slaikou, 2006: 163-164). Çünkü ruh sağlığı sadece beynin işleyiş tarzında bir problemin olmamasıyla ya da psikiyatrik bozukluklarla ilişkili değildir. Esasen bu hususta nöro-biyolojik, psikolojik ve sosyo-kültürel temelli pek çok faktör devreye girmektedir (Hood, Mangham, McGuirie & Leigh, 1995: 11).

Araştırmacıların ruh sağlığının niceliği ve niteliği konusunda uzlaşmaması, pek çok kavramın yanlış bir şekilde birbiri yerine kullanılması durumunu beraberinde getirmiştir. Bu hususta Voyer ve Boyer'in (2001) tespitleri oldukça dikkat çekicidir. Onlara göre, *mutluluk, psikolojik iyi hal, öznel huzur, ruh sağlığı, yaşamdan memnuniyet ve moral kavramları* temelde birbirlerinden farklıdır. Zira burada sözü geçen altı kavramın ölçüm biçimleri sübjektif ya da objektif olabileceği gibi değerlendirilme tarzları da zihinsel ya da duygusal olabilir. Ayrıca bunlar yüklemine, sebeplerine, sonuçlarına ve zamana bağlı sabit veya değişken etkilerine göre de farklılaşabilmektedir. Bu hususlar göz önüne alındığında birbiri yerine kullanılan bu kavramların aslında birbirinden oldukça farklı anlamlara geldiği görülecektir. Aslında sadece içsel huzur ve mutluluğun değil, huzursuzluğun ve mutsuzluğun ne olduğunu tanımlamak da problemlidir.

Ruh sağlığının neliği, nasıllığı ve niceliği hususunda fikir birliği olmaması sebebiyle araştırmacılar bazen yaşadıkları çağın yaygın paradigmalarının bazen de yerel sosyo-kültürel şartların etkisinde kalarak farklı kriterler ileri sürmüşlerdir. Fortin (1997) "*Ruh sağlığı nedir?*" sorusuna cevap ararken öncelikle bilimsel çevrelerde dillendirilen çeşitli kriterleri tenkitle işe başlamaktadır. Bu anlamda o; "*Ruh sağlığı bireyin kendisini mutlu ve huzurlu hissetmesidir.*" "*Ruh sağlığının iyi olması dengeli ve normal olmak demektir.*" "*Ruh sağlığı ruhsal bir rahatsızlığın bulunmamasıyla ilişkilidir.*" şeklinde ifade edilen yaklaşımları eleştirmektedir. Ona göre, mesela bu tanımlardan birincisi kabul edilecek olursa, birçok insanı göz kırpmadan öldüren bir psikopatın vicdan azabı çekmemesi, hatta yaptığı işten keyif alıp mutlu olması nasıl izah edilecektir? Keza bu tanım çerçevesinde kendilerini çok mutlu hisseden manyaklık düzeyindeki psikotikler nasıl değerlendirilecektir?

"Ruh sağlığının iyi olması kişinin dengeli ve normal olması demektir" anlayışı da çeşitli problemleri beraberinde getirmektedir. Eğer böyle bir tanımdan hareket edilecek olursa, kişinin hayat boyunca çeşitli şekillerde yaşadığı, fakat onun üzerinde olumlu tesir yapan dengesizlik durumları nasıl izah edilecektir? Âşık olmak, evlenmek, iş değiştirmek, yer değiştirmek (göç) gibi durumlar da bireyin dengesini bozabilir. Esasen bir insanın sürekli ve katı bir dengede yaşaması, muhtemel dengesizlik durumlarında daha büyük kırılmaları beraberinde getirebilir. Bu da yoğun stres, kaygı, umutsuzluk ve depresyon gibi ruh sağlığını tehdit eden hususları besleyebilir. Ayrıca söz konusu tanımda ruh sağlığının normallik ile kavramlaştırılması da yetersizdir. Zira bu tür bir yaklaşımdan hareket edildiği zaman marjinal olan yaratıcı sanatkârların ve dehaların ruh sağlığı bozuk kişiler olarak kabul edilme riski mevcuttur. Fortin (1997) ruh sağlığı ile ilgili mevcut tanımları eleştirdikten sonra kendi kriterlerini şu şekilde belirtmektedir: Ruh sağlığı kişinin; a) Kendilik bilinci, b) Kendini kabul etmesi, c) Kendine güvenmesi, d) İdeal ben ile mevcut ben arasındaki farkın azalması, e) Duyguları ve düşünceleri dengeleyebilme kapasitesi, f) Strese karşı dengesini koruyabilme gücüne bağlıdır. Tüm bunları gerçekleştirebilmek için de kişi gücünü, yeteneklerini, zayıf yanlarını, ihtiyaçlarını vs. bilmeli ve kendilik imajıyla gerçeklik arasında sıkı bir ilişki kurabilmelidir. Dikkat edilecek olursa burada dile getirilen kriterler, *bireyin kendisiyle ve sosyal çevresiyle duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan sağlıklı ilişkiler kurabilmesi* üzerinde odaklanmaktadır.

Tam da bu noktada şu soruları sormak hem gerekli hem de anlamlıdır: Bir kişinin Fortin'in (1997) bahsettiği tüm bu özelliklere sahip olması o kişinin ruh sağlığının yerinde ve iyi olduğu anlamına gelir mi? Ruhsal açıdan sağlıklı olma ölçütlerinin tamamını bir insanda bulabilmek mümkün müdür? Eğer mümkünse bu durumda ruhen sağlıklı insan sayısı dünya nüfusunun yüzde kaçına tekabül etmektedir? Eğer bu mümkün değilse o zaman ruh sağlığını tanımlayabilmek için yeni ölçütlere ihtiyacımız var demektir. Her halükarda ruh sağlığı tanımsız kalmaya mahkûm gibi görünmektedir. Ancak araştırmacı olarak mutlaka bir tanıma ihtiyacımız olduğu için yapacağımız iş, elimizin altında varsayım olarak hazır tuttuğumuz tanım ve ölçütleri benimsemek ve ona göre araştırmanızı şekillendirmekten ibarettir. Öyleyse ruh sağlığı hakkında ileri sürülen kriterleri kesin ve değişmez kurallar değil, *kuramsal öngörüler* olarak kabul etmek durumundayız. Esasen böyle bir öngörü olmadığı zaman incelenen olgunun kavramsallaştırılmama, dolayısıyla bilimsel inceleme ve araştırma kapsamının dışında kalma riski ortaya çıkabilir. Şu halde ruh sağlığının "ne"liği ve "nasıl"lığında tam bir uzlaşma olmasa da araştırmacıların kendi amaçlarına uygun bir tanımla yola çıkması işlevseldir. Ancak bu "*uygun tanım*" sadece psikoloji ve

psikiyatriden beklemek indirgemeci bir anlayışı benimsemek anlamına gelebilir. Çünkü ruh sağlığının ne olduğunun belirlenmesinde sadece psikoloji ve psikiyatri değil, en az onlar kadar teoloji, sosyoloji ve felsefe de söz sahibi olmalıdır (Allport, 2004; Gorsuch, 1998; Holm, 2004).

Ruh sağlığını tanımlayan kriterlerin ne(ler) olduğu konusunda yaşanan bu tartışmalar, ister istemez, ruh sağlığı-dindarlık araştırmalarının sonuçlarına yansımaktadır. Çünkü ruh sağlığının kriterleri değişikçe araştırmalardan elde edilen sonuçlar da değişmektedir. Mesela, Batson ve Ventis'in (1982) verdiği bilgilere dayanarak söyleyecek olursak; ruh sağlığı dindarlık arasında üç farklı ilişki biçiminden bahsedilebilir: a) Ruh sağlığını, ruhsal hastalık belirtilerinin olmamasına bağlayan çalışmalarda dindar bireyler dindar olmayanlara oranla zihinsel ve ruhsal açıdan daha sağlıklıdır. b) Zihinsel açıdan açık görüşlü, sosyal ilişkilerinde esnek ve kendiyile barışık olma gibi kişilik özellikleri ile dindarlık arasındaki ilişkilerin konu edildiği çalışmalarda dindarlar daha katı ve dogmatik bir görüntü arz etmektedir. c) Bireyde huzursuzluk ve suçluluk duygusunun yoğunluğu ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalarda ise birbiriyle çelişen sonuçlar elde edilmiştir. Keza Gartner da (1996) yapılan ampirik çalışmalara dayanarak dindarlığın uyuşturucu kullanımı, alkolizm, suç işleme ve depresyon ile negatif; psikolojik huzur ve evlilikte mutluluk ile de pozitif ilişkili olduğunu söylemektedir. Buna karşılık dindarlıkla öz saygı, anksiyete, psikoz, cinsel rahatsızlıklar ve ön yargı arasında açıkça pozitif ya da negatif bir ilişki tespit edilememiştir. Zira bu hususlarda ulaşılan sonuçlar tek yönlü ve doğrusal olmayıp oldukça kompleks bir karakter arz etmektedir. Dogmatizm, otoriteryanizm, zihinsel katılık, bağımlılık, tesir altında kalma vb hususlarla dindarlık arasındaki ilişkiye gelince, araştırmacılar genellikle pozitif korelasyonlar rapor etmektedirler. Meseleyi farklı bir pencereden ele alan Pfeifer ve Waelty'in (1999) araştırmasını da burada anmak gerekir. Onların bulgularına göre dindarlık ile kaygılanım bozukluğu ve nevrotik olma arasında anlamlı bir ilişki mevcut değildir. Bununla birlikte hayattan memnuniyet ve doyum ile nevroza eğilimli olma arasındaki ilişkinin negatif; dindarlık ile hayattan memnuniyet ve doyum arasındaki ilişkinin ise pozitif çıkması, dinin kaygı ile baş edebilmede önemli bir faktör olabileceği anlamına gelmektedir. Bu tespitler göstermektedir ki, ruh sağlığını tanımlamada kullanılan kriterler, elde edilen bulguları farklılaştırmaktadır. Dolayısıyla problemi ele alış tarzının, sonuçları ciddi bir biçimde etkilediğini söylemek gerekir. Bu sebeple yapılan çalışmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasındaki ilişkinin tek yönlü, tek boyutlu ve doğrusal bir çizgi izlememesini doğal karşılamak durumundayız. Gorsuch'a (1998: 240) göre bu husustaki bulguların birbirleriyle çelişmesi, büyük oranda çalışmaların teorik temellerinin eksikliğinden, özellikle ruh sağlığı-

nin ne olduğu konusunda üzerinde uzlaşılan bir tanımın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü "eğer ruh sağlığı düşük oranda suçluluk ve öfke" ile tanımlanırsa dindarlar dindar olmayanlara göre duygusal ve zihinsel anlamda daha sağlıklı çıkmaktadır. Aynı şekilde ruh sağlığı "toplumun genel kabullerine ve standartlarına uyum sağlayabilme" olarak ele alınırsa, yine dindarların dindar olmayanlara nispetle psiko-sosyal uyum süreçleri açısından daha iyi düzeyde oldukları düşünülebilir. Normali ve normal olmayı tespitte toplumun değerleri ve kuralları belirleyici bir faktör olarak kabul edilirse, dinin ruh sağlığına olumlu katkı sağladığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Ancak ruh sağlığına psikiyatri penceresinden bakılacak olursa, bu durumda, ulaşılan bulguları daha dikkatli ve daha farklı yorumlamak gerekebilir.

ab) Din ve Dindarlığın Tanımlanmasından Kaynaklanan Güçlükler

Ruh sağlığı - dindarlık çalışmalarında karşılaşılan güçlükler arasında din ve dindarlığın nasıl tanımlanacağı, dolayısıyla dindarlığın boyutlarının, göstergelerinin ve tiplerinin nasıl belirleneceği meselesi de hayati bir öneme sahiptir. Çünkü yapılan tanımlar, sınıflamalar ve kavramlaştırmalara göre ruh sağlığı-dindarlık arasındaki ilişki(ler) farklı bir biçim kazanmaktadır. Bu ise sadece ruh sağlığının değil, aynı zamanda din ve dindarlığın tanımlanma şekillerinin de araştırma sonuçlarını doğrudan etkilediği anlamına gelmektedir.

Bilindiği üzere, din olgusu çok farklı şekillerde tezahür ettiği için akademik çevrelerin üzerinde uzlaştıkları bir din tanımı mevcut değildir. Araştırmacılar her ne kadar farklı dinleri, hatta tüm dünya dinlerini kapsayan bir tanımdan hareket etmek isteseler de, böyle bir tanıma ulaşamamışlardır. Zira Hinduizm gibi belli bir kurucusu olmayan, Budizm gibi Ulu Tanrı inancı bulunmayan, Antik Roma dinleri gibi sırf ibadetler (ritüeller) üzerine kurulu olan dinler vardır (Willaime, 1995). Bununla birlikte politeist ve monoteist dinlerin, özellikle inanç açısından birbirlerinden büyük oranda farklılaştıkları görülmektedir. Hatta monoteist dinler bile kendi içerisinde kayda değer biçimde farklılaşan tek tanrı anlayışlara sahiptir. Dolayısıyla yapılan hiçbir tanım, sınıflama ve kavramlaştırma dinin ne olduğunu tasvir edebilecek güçte değildir.

Dini tanımlamanın zorluğu çok farklı bakış açılarını beraberinde getirmiş, neticede her araştırmacı onu kendisine göre anlamaya ve kavramlaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle Yapareli'nin de (1987: 33) haklı olarak belirttiği gibi, *bir psikologun din tanımı, bir sosyologun tanımından en azından vurguladıkları unsurlar açısından farklılık göstermektedir*. Esasen bundan dolayı araştırmacı sayısınca din tanımı yapıldığını söyleyebilmek mümkündür.

Din ile ilgili yapılan tanımlar farklı şekillerde tasnif edilebilir. Meselâ Cox'a (2004) dayanarak, din tanımlarını "teolojik", "ahlâkî", "felsefî", "psikolojik" ve "sosyolojik" olmak üzere beş temel grupta ele almak mümkündür. Ancak, "psikolojik bir tanım teolojik bir muhteva içermeyi ise gerçekten din olgusunu tanımlamış olur mu?" sorusu önemini korumaya devam eder. Bu sebeple olanca sakıncalarına rağmen dinin hem özüne hem de işlevlerine gönderme yapan tanımlar daha avantajlı görünmektedir. Çünkü dinin sadece aslî mahiyetini ön plana çıkararak özsel tanımlarda, *din, aşkın olana ve tabiatüstüne bağlanarak* açıklanmaktadır (Willaime, 1995: 119). Özcü tanımlarda dinin metafizik ve ilahî tarafı açık bir biçimde ortaya konulsa da işlevsel yönü görmezden gelinmektedir. Ancak sadece işlevler üzerinde yoğunlaşan din tanımları da sorunludur. Çünkü pragmatizm, rasyonalizm ve pozitivizm kısılcısından bir türlü kurtulamayan işlevselci din tanımları aşkın ve kutsal alanı dikkate almadan dinin sadece bireysel ve sosyal fonksiyonları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Son tahlilde işlevselci din tanımlarında Tanrı, tabiatüstü, üstün varlık vb. dinin asıl objesini ifade eden kavramlar tamamen dışarıda tutulmakta, dahası din acıyı, yokluğu ve ölümü anlamlandıran, sosyo-kültürel tabakalaşmayı meşrulaştıran, hayal kırıklıkları ve engellenmişlik hissi yaşayan insanlara durumu kabullenebilme gücü veren ve sunduğu dünya görüşü ile mensuplarını harekete sevk eden bir sistem olarak değerlendirilmektedir (Willaime, 1995; Yapıcı, 2007). Tam da bu noktada işlevselci tanım ve yaklaşımların konumuz açısından özellikle dikkat çekici olduğunu söylemek durumundayız. Çünkü ruh sağlığı dinsel inanç ve pratiklerin psikolojik sonuçlarının, yani dindarlığın işlevsel değerinin ortaya çıkabileceği önemli alanlardan birisini oluşturmaktadır (Karaca, 2003: 76). Ancak dinin bir takım fonksiyonlar icra ediyor olması, onun sadece işlevleriyle var olduğu anlamına gelmemektedir. Kuşkusuz dinin bireysel ve sosyal işlevleri onun insanlar tarafından kabul edilebilirliğini ve devamlılığını sağlamada önemli bir rol oynamaktadır (Hökeleli 2005). Sonra, her dinin fonksiyonel bir tarafının olması, yani psikolojik ihtiyaçların dindarlığı güdülemesi doğaldır. (Godin, 1986; Catalan, 1994). Bu anlamda dinin değil, fakat dindarlığın psikolojik ihtiyaçlarla biçimlenmesinden bahsedilebilir. Ancak din sadece özcü tanımlara sığmadığı gibi, sadece işlevselci tanımlara da sığmamakta, kendisine biçilen her türlü kalıbı kırarak dışarı sızmaktadır. Bundan dolayı din psikolojisi başta olmak üzere din bilimleri alanında yapılan çalışmalarda dinin hem özüne hem de işlevlerine gönderme yapan tanımlar tercih edilmeye başlanmıştır. Pargament'in (1997: 32) dini "*kutsalla ilişkili tarzlarda tezahür eden bir anlam arayışı*" şeklindeki tanımı dinin hem özü hem de işlevini bütünleştirerek veciz bir şekilde ifade etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Zira bahsi geçen bu tanımda hem insanüstü bir kutsiyete hem de bu kutsiyete inanan ve bağ-

lananların varoluşsal kaygılarına gönderme yapılmaktadır. Ancak söz konusu tanıma yankından bakılacak olursa, onun maneviyatı önceleyen Protestan din anlayışını yansıttığı rahatlıkla görülebilir. Dahası modernitenin öngörülerini çerçevesinde menşeci din teorisyenlerince kavramlaştırılan kutsal kavramı Tanrı'nın yerini almıştır. Hâlbuki baştan aşağı müphem ve tezat içeren kutsal kavramının, monoteist inanç mensupları üzerinde gerçekleştirilen din psikolojisi çalışmalarında ne oranda kullanılabilmesi meselesi oldukça tartışmalıdır (Vergote, 2002). Eğer Müslümanlar üzerinde bir çalışma gerçekleştirilecekse: "*Din, akıl sahibi insanları dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırma amacıyla Allah tarafından Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'e va'z edilen hakikatler bütünüdür.*" şeklinde ifade edebileceğimiz geleneksel tanımdan hareket etmek daha anlamlı ve işlevsel olabilir. Çünkü bu tanımda dinin özü ve işlevi, İslâmiyet'i diğer dinlerden ayıran ve onu nev-i şahsına münhasır kılan özellikler çerçevesinde dile getirilmektedir. "*Bu tanım başka dinleri kapsamamaktadır, dolayısıyla kullanışlı değildir.*" şeklinde yapılacak bir eleştirinin, araştırmamanın örneklemini Müslüman bireylerle sınırlı olduğu müddetçe pek fazla geçerli olmadığı kanaatindeyiz.

İster sadece işlevsel isterse hem işlevsel hem de özsel olarak tanımlansın, dinin işlevleri söz konusu edildiği zaman, şu ya da bu şekliyle dinin bireysel ve sosyal etkileri ön plana çıkarılmış olmaktadır. Çünkü psikolojik ya da sosyolojik tanımların pek çoğu dinin beşerî yönünü dikkate alarak onun insanları nasıl etkilediği ve yönlendirdiği hususunda odaklanmaktadır. Bu ise bizi dindarlığın niteliği ve niceliği meselesine götürmektedir. Ancak burada bir başka problemle karşılaşmaktayız. Zira insanların dinsel yaşayışlarını genel çizgiler içerisinde tanımlamak, buradan hareketle dindarlık tiplerini ortaya çıkarmaya çalışmak sanıldığı kadar kolay bir iş değildir (Yavuz, 1982: 100). Zira böyle bir girişimde *birincisi* dindarlık tiplerinin neye ve hangi kritere göre oluşturulacağı, *ikincisi* ise çok çeşitli dinsel yaşayış şekillerine sahip olan dindarların belirli tiplerde nasıl toparlanabileceği meselesi olmak üzere iki temel sıkıntı ile karşılaşmaktadır (Yapıcı, 2002: 76). Dinsel açıdan aynı duyguları, düşünceleri, tasavvurları, korkuları, beklentileri, kısaca dinsel yaşayış itibarıyla birbirinin aynısı olan iki kişiyi göstermenin psikolojik açıdan mümkün olmadığı düşünülürse, çeşitli dindarlık tiplerinden bahsetmenin ne kadar zor olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu sebeple dindarlık olgusu farklı çalışmalarda çok değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bu çerçevede -yerine ve durumuna göre- inançlar, tutumlar, davranışlar, ibadetler, kişisel tecrübeler, duygular, hatta bilinç ve kişilik ön plana çıkarılarak açıklamalar yapılmaktadır (bk. Benson, Roehlkepartain & Rude, 2003). Ayrıca dindarlık (religiosity) ile maneviyat (spirituality) bazen birbirlerine oldukça yakın bir anlamda değerlendirilirken (bk. Wong, Rew & Slaikeu, 2006), çoğunlukla her iki kavram arasında önemli farklılıklar olduğu

söylenmekte, bu kapsamda geleneksel/kurumsal ve formel dinî yaşayışa *dindarlık*; varoluşa anlam veren bireysel inanç ve bağlanmalara ise *maneviyat* adı verilmektedir. Daha açık söylemek gerekirse, ibadetlerin yapılması, kiliseye devam etme, dua etme ve dine önem verme gibi kutsalın dışta yaşanması "*dindarlık*" kavramı içerisinde değerlendirilirken, kutsala duygusal, içsel ve kişisel bağlılığı ifade eden duygu ve düşünceler "*maneviyat*" kapsamında ele alınmaktadır (Cotton ve ark, 2005; 2006; Hill & Pargament, 2003). Buna göre dindarlık, belli bir dinî gelenek içerisindeki bireyin gözlenen davranışlarıyla ilişkili iken; maneviyat, gözlem dışında kalan yaşantıları ifade etmektedir.

Dindarlığın geleneksel kurumsal dinî yaşayış olarak tanımlanması bir yönüyle isabetlidir, ancak bu yaklaşım dindarlık olgusunu izahta yeterli değildir. Çünkü Johnson, Kristeller ve Sheets'in de (2006) vurguladığı gibi, dindarlık, kurumsal ve geleneksel olan dine kişisel olarak bağlanmaktır. Roff ise dindarlığı tanımlarken insanların aşkın olana ilişkin inançlarının ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekillerine atıf yapmaktadır (akt. Yıldız, 2006: 83-84). Bu ise dindarlığın, yerine ve durumuna göre, kurumsallaşmış din içerisinde ya da kurumsallaşmanın sınırlarını aşan bir tarzda kişiye özel ve bireysel bir biçimde yaşanabileceği anlamına gelmektedir. Bu durumda dindarlıkla maneviyat arasındaki benzerlik ve farklılıkların ne olduğu meselesi de önemi korumaya devam etmektedir. Dindarlık ile maneviyatı birbirinden ayırarak yürüyen araştırmacılar bugün "*aidiyetsiz inanmak*" (Davie, 1996) olarak tanımlanan olguyu bazen "*bireysel dindarlık*" bazen de "*maneviyat*" kavramlarıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Bireyin inançları, değerleri ve davranışlarını ifade eden maneviyatı dindarlıktan ayıran temel farklılık ise kurumsal değil, bireysel olmasıdır. Emmons'ın da (2005: 156) aktardığı üzere *maneviyat*, kutsala kişisel bağlılıkla biçimlenen birlik ve anlam duygularıyla ilişkiliyken; *dindarlık* kutsala ulaşmayı yücelten öğretiyi ve anlatıların oluşturduğu ortak inanç sistemi içinde yaşanmaktadır. Ancak bu ifade *maneviyat* ile *kurumsal dindarlık* arasında hiçbir ilişki olmadığı şeklinde düşünülmemelidir. Çünkü Moreira-Almeida, Lotufo ve Koenig'in de (2006: 243) belirttiği üzere, ister dinî bir topluluk içerisinde ve ibadetlerin ifasıyla olsun isterse olmasın, kişinin hayatın anlamına yönelik arayışlarının neredeyse tamamı *maneviyat* kapsamında tanımlanabilir. Şu hâlde dindarlığı, kurumsal dinin bireysel ve içsel yaşanması biçiminde ifade edebiliriz. Ancak maneviyat -yerine ve durumuna göre- hem kurumsal dine bağlı olarak hem de herhangi bir dine mensup olmadan, aidiyetsiz inanma şeklinde yaşanabilir. Belki de bu hususta en isabetli yaklaşımlardan birisi, dindarlıkla maneviyatın bazen birlikte bazen de birbirinden ayrı olarak bulunabileceğini ön gören Büssing, Ostermann ve Matthiessen'e (2005) aittir. Zira bu yazarlar yaptıkları çalışmaları

rında bireyleri; **a)** hem dindar (+D) hem de maneviyatı güçlü (+M), **b)** dindar (+D) fakat maneviyatı eksik (-M), **c)** dindar değil (-D) fakat maneviyatı kuvvetli (+M) ve **d)** hem dindar değil (-D) hem de maneviyatı olmayan (-M) şeklinde dörtlü bir sınıflamada ele almaktadırlar. Buna göre dindarlıkla maneviyatın örtüştüğü durumlar olduğu gibi, onların birbirlerinden ayrıştığı yerler de vardır.

Araştırmacının hareket tarzını belirleyen din ve dindarlık tanımları, dahası din ve dindarlık olgusunun boyutlandırılma ve belirli tiplerde toplanması çabası ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarının sonuçlarını açık bir şekilde etkilemektedir (Yapıcı, 2007). Dindarlığın; a) tamamen kurumsal dinle bağlantılı bir şekilde ele alınması, b) tamamen maneviyat adı altında varoluşa anlam veren bireysel dindarlıklar kapsamında değerlendirilmesi, c) kısmen kurumsal dinle bağlantılı bireysel dindarlıklar ve d) kısmen bireysel dindarlıklara dayalı kurumsal din bağlamında kavramlaştırılması, ruh sağlığı-dindarlık ilişkisini konu edinen çalışmalarda birbiriyle çelişik gibi görünen sonuçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Dindarlığın "iç güdümlü" ve "dış güdümlü" olarak ikili ya da "amaç", "araç" ve "sorgulayıcı" olmak üzere üçlü kavramlaştırılması da aynı kapsamda değerlendirilebilir. Bu durumda şunu sormak hiç de şaşırtıcı olmamaktadır: Ruh sağlığı-dindarlık ilişkisini konu edinen araştırmalarda tespit edilen "pozitif", "negatif" ve "nötr" ilişkiler acaba, her yerde, her durumda geçerli nesnel ve evrensel bir din ve dindarlık tanımına mı yoksa kültüre özgü, bağlamsal, öznel ve yerel bir din ve dindarlık tanımına mı dayanmaktadır?

Konuyu örneklendirecek olursak; elde edilen bulgular, genelde bireylerin dindarlık eğilimlerinin içe dönük olması ile kaygı arasında negatif bir ilişki olduğunu ilan etmektedir. Yani içe dönük dindarlık puanı arttıkça kaygı puanında düşüş görülmektedir. Dışa dönük dindarlıkla kaygı arasındaki ilişki ise genellikle pozitifdir. Bu sonuçlar, inançlarını içe dönük bir şekilde yaşayanların dışa dönük dindarlara nispetle daha az kaygılı oldukları şeklinde değerlendirilebilir (Beit-Hallahmi & Argye, 1997; Maltby & Day, 2003; Nelson, 1990). Fehring, Miller ve Shaw (1997) tarafından 100 kanser hastası üzerinde yapılan çalışmada ise dinsel yönelim (içe ve dışa dönük dindarlık) ve manevî huzur hissini depresyon, umut ve genel ruhsal durum üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu araştırılmıştır. Ulaşılan bulgular, içe dönük dindarlıkla depresyon ve olumsuz ruhsal durum arasında ters yönlü bir ilişkiyi göstermektedir. Ayrıca varyans analizine göre yüksek seviyede olumlu ruhsal durum ve umut ile içe dönük dindarlık eğilimi ve manevî huzur arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişkiler tespit edilmiştir. Bu ise kanser hastalarının hastalıklarıyla baş edebilmesinde içe dönük dindarlık eğiliminin ve maneviyatın daha önemli olduğu anlamına gelmektedir.

Maltby, Lewis ve Day (1999), Britanyalı öğrenciler (n: 474) üzerinde gerçekleştirdikleri bir çalışmada; a) *dinsel eğilim* (içer dönük dindarlık, dışa dönük dindarlık ve sorgulayıcı dindarlık), b) *kişisel dua etme sıklığı*, c) *kiliseye devam etme frekansı* ile *depresif belirtiler*, *kayıp* ve *öz saygı* arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Elde edilen bulgulara göre, genel anlamda dindarlık ölçümüyle ruhsal huzur arasında anlamlı ilişkiler vardır. Özellikle içer dönük dindarların içsel huzur ve mutluluk düzeyleri daha yüksektir. Ancak dindarlığın farklı görüntülerini dikkate alan çoklu regresyon analizleri göstermiştir ki, *dindarlıkla psikolojik huzur arasındaki ilişkide belirleyici faktör bireysel dua davranışının yapılma sıklığıdır*. Bu sonuçlar, dindarlık ile psikolojik huzur ve denge arasındaki ilişkinin temelde bireysel dua davranışından kaynaklandığını, dolayısıyla dinî başa çıkma teorisinde ferdi duaların ve bunların yapılma sıklığının önemli değişkenler olarak düşünölebileceğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma içer dönük dindarların, maneviyatı önceleyenlerin ruhsal sağlık düzeylerinin daha olumlu olduğunu göstermektedir. Detroit'te ikamet eden 1139 kişi üzerinde gerçekleştirilmiş bir anket çalışmasında ise kiliseye devam etme sıklığı ile içsel huzur ve mutluluk arasında pozitif; ruhsal sıkıntı arasında ise negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Bununla birlikte dua davranışı söz konusu olduğunda durum farklılaşmaktadır. Zira dua etme sıklığı ruhsal sıkıntı ile zayıf düzeyde pozitif; içsel huzur/mutluluk ile yine zayıf düzeyde negatif bir ilişki göstermektedir. Ebedî bir hayata inanç ile içsel huzur ve mutluluk arasında kuvvetli derecede pozitif bir ilişki varken, bu inançla ruhsal sıkıntı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir (bk. Ellison, Boardman, Williams & Jackson, 2001). Bu durum kurumsal dindarlığın bireye huzur verdiği, bireysel dindarlığın en önemli göstergesi olan duanın ise sıkıntılı anlarda daha çok yapıldığını ortaya koymaktadır. Wink, Dillon ve Larsen (2005) yaşlılarda dindarlık ve maneviyatla depresyon ve fiziksel sağlık arasındaki ilişkileri ele aldıkları çalışmalarında yüksek düzeyde dindarlığın (*kurumsal anlamda kiliseye devamlılık, ibadet ve dua*) fiziksel sağlıkla ilişkili problemlerin ortaya çıkardığı depresyona karşı koruyucu bir tampon vazifesi üstlendiğini bulmuşlardır. Dindarlık seviyesi düşük olanlarda ise depresif belirtilerin daha yüksek çıktığı görölmüştür. Ancak, kurumsal olmayan dinî inanç ve pratikler olarak kavramlaştırılan *maneviyat* ile *depresyon* arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Başka bir deyişle maneviyat depresyona karşı koruyucu değildir. Dikkat edilecek olursa bu çalışmada temelde kurumsal dindarlık ve buna bağlı olarak şekillenen bireysel dinî yaşantının olumlu etkileri ön plana çıkarılmaktadır. Buradan hareketle belli bir dinî gelenek içerisinde yaşanmayan maneviyatın depresyona karşı koruyucu bir faktör işlevi görmediği söylenebilir. Dahası sadece ve kabaca dindarlık ya da maneviyatın değil, mensup olunan dinin ya da mezhebin de ruh sağlığı üzerinde etkili olduğu yapılan çalışmalarda

ortaya çıkmıştır. Kurumsal dindarlığın depresyon düzeyinin düşüklüğü ile ilişkili olduğuna yönelik bulgular da ilgi çekicidir. Meselâ, Braam ve arkadaşları (2004) dinî bağlılık ve ibadetlere devamlılık ile depresif belirtiler arasındaki ilişkiyi yaşlılar üzerinde gerçekleştirdikleri boylamsal (6 yıl süresince) bir araştırmada incelemişlerdir. Elde edilen sonuçlara göre, kiliseye devamlılık ile depresif belirtilerin görülmesi arasındaki ilişki ters yönlüdür. Aynı şekilde kiliseye devamlılığın yaşlıların psiko-sosyal uyum süreçlerini olumlu etkilediği; hatta çeşitli sağlık problemi yaşayanlar arasında dindarların, dindar olmayanlara nispetle daha az depresif belirti gösterdiği tespit edilmiştir. Dindarlığın depresyonla ilişkili olmadığını ortaya koyan Sherkat ve Reed'in (1992) çalışmasını da burada anmak gerekir. Çünkü bu iki yazar tarafından intihar ya da kaza sonucu bir yakınına ansızın kaybedenlerin depresyon düzeyleri üzerinde gerek dinin -nicelik ve nitelik açısından- gerekse sosyal desteğin nasıl bir etkide bulunduğu meselesi araştırılmış, fakat kiliseye devamlılık ve dinî ibadetlere katılım ile depresyon arasında herhangi bir ilişki tespit edilmemiştir. Bununla birlikte içe dönük ve dışa dönük dindarların hangi dinî geleneği benimsemiş olduğu da sonuçları farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda Tix ve Frazier'in (2005) çalışması ilginç sonuçlar içermektedir. Yaş ortalaması 20 olan 268 üniversiteli genç üzerinde bir çalışma gerçekleştiren bu iki araştırmacının bulgularına göre, içe dönük dindar kategorisine giren Katoliklerin kaygı düzeyi daha yüksektir. Ancak Protestanlar içerisinde içe dönük dindarlıkla ruh sağlığının göstergeleri arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Bu da içe ve dışa dönük dinsel eğilimin değişik dinî anlayış ve yaşayışlara sahip insanların kaygı düzeylerini farklı şekillerde etkilediğini ortaya koymaktadır.

Ülkemizde gerçekleştirilen öncü çalışmalardan Yaparel'in (1987) bulgularına göre 23-28 yaş grubunda dinî ibadetlere katılım ile depresyon arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ters yönlü bir ilişki görülmüştür. Yani ibadetlerini yapanlar daha az depresif çıkmıştır. 29-33 yaş grubunda dua ile depresyon arasında pozitif bir ilişki gözlenmiştir. Başka bir deyişle depresyon belirtisi gösteren kişiler daha çok dua etmektedir. 34-40 yaş grubunda ise dinî duygu ile depresyon arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ters yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Bu da dinî duygu yükseldikçe depresyon düzeyinin düştüğü anlamına gelmektedir. Burada bahsi geçen üç ilişki dışında dindarlığın diğer göstergeleri ile depresyon arasında anlamlı ilişkiler bulunamamıştır. Yapıcı (2007) tarafından gerçekleştirilen çalışmanın sonuçları ise içe ve dışa dönük dinsel eğilimle depresyon, umutsuzluk ve intihar olasılığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı, namaz ve oruç gibi kurumsal dindarlığı(!) çağrıştıran ibadetlerle ruh sağlığı arasındaki ilişkilerin tek yönlü ve doğrusal olmadığı, buna karşılık Allah'ın varlığını hissetme ile ruh sağlığı arasındaki ilişkilerin pozitif bir seyir izlediği

tespit edilmiştir. Eğer Allah'ın varlığını iç dünyada hissetme maneviyat kapsamında değerlendirilecek olursa, ruh sağlığının bireysel dindarlık ile pozitif ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak Güven'in (2008) araştırmasında dindarlığın etki boyutu ile depresyon arasında negatif bir ilişki çıkması, dahası dindarlığın diğer boyutları ile depresyon arasında herhangi bir ilişki gözlenmemesi, farklı araştırma sonuçlarını telif edebilmeyi güçleştirmektedir.

Koç'un (2009) yaşlılar üzerinde yürüttüğü çalışmanın bulgularına göre iç güdümlü dindarlık eğilimi yükseldikçe benlik saygısı memnuniyet düzeyi de yükselmektedir. Ancak dış güdümlü dindarlık düzeyi ile benlik saygısı memnuniyet düzeyi arasında anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir. Şahin'in (2005) ergenler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında dindarlıkla özsaygı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler ortaya çıkmış, yapılan regresyon analizi ise öz saygıyı açıklayan yegâne faktörün dindarlığın davranış boyutu olduğunu göstermiştir. Ancak Yapıcı'nın (2007) üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmanın bulgularına göre namaz ve oruç gibi dini ibadetlerin ifa edilme sıklığıyla öz saygı arasında negatif ilişkiler gözlenmiş, ancak dinsel eğilimle öz saygı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Çapar'ın (2008) orta öğretim öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında ise dindarlıkla benlik saygısı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Bu bulgular bireysel ya da kurumsal dindarlardan hangisinin öz saygı ile pozitif bir ilişki içinde olduğunu kavramaya imkân vermemektedir. Olanca sakıncasına rağmen, eğer kurumsal ve bireysel dindarlığı Sünnî ve Alevî dindarlığı üzerinden kavramlaştıracak olursak Yapıcı (2004a) tarafından inanç ve ibadet açısından farklı dinî grupların karşılaştırıldığı bir çalışmada Sünnî ve Alevî gençlerin özsaygı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Ancak Sünnî gençlerin dinî dogmatizm ve dinî partikülarizm seviyelerinin Alevî gençlerden anlamlı derecede yüksek çıkmış, Sünnî inanç mensuplarının İslamî kuralları benimseyip hayata geçirmede daha hassas, İslamî yaşantı hususunda da daha muhafazakâr bir görüntü içinde oldukları tespit edilmiştir. Sünnî örneklem üzerinde "Ehl-i Sünnet", "Mutezile" ve "Cebriye"nin kader anlayışını ifade eden cümlelerle "durumluk" ve "sürekli kaygı" arasındaki ilişkiyi inceleyen Karaca (2006) ise şu sonuca ulaşmıştır: Ehl-i Sünnet ve Cebri kader anlayışına sahip olanların durumluk ve sürekli kaygı puanları, Mutezili kader anlayışına sahip olanlardan anlamlı derecede daha düşüktür. Buradan hareketle yazar, Ehl-i Sünnet kader anlayışının kaygı bağlamında ruh sağlığını koruyucu bir fonksiyon üstlenebileceğini söylemektedir.

Görülebileceği üzere ruh sağlığı ile gerek bireysel ve kurumsal dindarlık, gerekse içe dönük ve dışa dönük dindar eğilimleri, gerekse dinî-kültürel gruplar arasındaki ilişkiyi ele

alan çalışmalardan elde edilen sonuçlar birbirini dışlayacak kadar çeşitlidir. Bazı çalışmalarda içe dönük yaşanan bireysel dindarlıkla ruh sağlığı arasında olumlu ilişkiler tespit edilmişken; bazılarında kurumsal dindarlığın, bu çerçevede kilisenin desteği ve toplu ibadetlere katılımın ruh sağlığını olumlu etkilediği yönünde bulgulara ulaşılmıştır. Nitekim bazı çalışmalarda da kurumsal dindarlıkla bireysel maneviyat birlikte olduğu zaman ruh sağlığının daha iyi olduğu vurgulanmaktadır (Yapıcı, 2007; Köylü, 2007; Cirhinlioğlu, 2010). Burada örnek olarak sunduğumuz araştırma sonuçları göstermektedir ki, dindarlıkla ruh sağlığı arasında genellikle olumlu ilişkiler tespit edilmiş olsa da, bunu genelleştirmek mümkün değildir. Zira elde edilen bulgular konu hakkında tek bir yargıya varmayı engelleyecek derecede bulanıktır.

b) İlgili Kuramlardan Kaynaklanan Sorunlar

Dindarlık-ruh sağlığı arasındaki ilişkiler hakkında açık ve kesin konuşamamak sadece ilgili kavramların nasıl tanımlanacağıyla ilişkili bir husus değildir. Zira gerek ruh sağlığı ile alakalı "*bağlanma*" (Kirkpatrick, 2006), "*atır*" (Spilka, Shaver, & Kirkpatrick, 2001) ve "*başça çıkma*" (Pargament, 1997, 2003) teorileri gerekse dindarlığın kaynaklarını, boyutlarını ve tiplerini belirtmeye yarayan teorilerin büyük bir kısmı* temelde Hıristiyan dünya görüşü ve insan anlayışından beslenmiş olup Müslüman bireyin inanç, ibadet ve davranışlarını açıklamada pek yeterli olmamaktadır. Öncelikle söylemek gerekir ki, moderniteden beslenen Batılı kuramlar kültürel özneliği yok saymakta, dahası "*yeryüzünde tek bir insan doğası vardır, geliştirilen kuramlar dünyanın her tarafında geçerlidir*" gibi bir varsayıma dayanmaktadır. Bu, şu anlama gelmektedir: Hangi dinden olursanız olunuz - bu çok önemli değil- evrensel olan insan doğası sosyo-kültürel faktörlerin ve inançların üstünde yer almaktadır. Bu yaklaşım bir yere kadar savunulabilir. Çünkü insan nerede olursa olsun yine insandır. Fakat bir başka yerde savunulamaz. Çünkü bu anlayış aşırı bir genellemeye dayandığı, dolayısıyla yerelliği ve kültürel inşayı yok saydığı için sakıncalıdır. Başka bir deyişle insanı inançlarından, değerlerinden, toplumsal referanslarından, ahlak anlayışından, çocuk yetiştirme biçiminden, sosyalleşme sürecinden, ebeveyn-çocuk ilişkilerinden ayırarak/farklılaştırarak algılamak ne kadar mümkündür? İslamî dünya görüşü kapsamında atif ve başça çıkma teorileri Müslüman bireyler açısından da geçerli kabul edilebilir. Fakat bağlanma teorisi söz konusu olunca durum farklılaşmaktadır. Çünkü çocuk ile annesi arasındaki ilişkiden hareketle geliştirilen ve psikanalitik bir temele dayanan "*gü-*

* Dindarlığın kaynakları, boyutları ve tipleri ile ilişkili bilgi için Günay, (1999; 2006), Hökelekli (2005), Kayıklık, (2002; 2006), Yapıcı (2002; 2007) ve Çelik'e (2003) bakılabilir.

venli", "saplantılı", "kaçınmalı" ve "korkulu" bağlanma stilleri (Fralely & Shaver, 2000) acaba Müslüman kültürde çocuk-anne ilişkisi açısından ne kadar geçerlidir? Buradan hareketle sormak durumundayız: "Beynel havf ver reca" yani korku ile ümit arası inanma ve bağlanma ile hassas bir sorumluluk hissinden kaynaklanan, dini terminolojideki ifadesiyle takvaya dayalı dindarlık modeli Batılı bağlanma stilleriyle ne oranda uyuşabilir? Batılı teorilerin ülkemiz açısından her zaman geçerli olmadığını, dolayısıyla Batıda geliştirilen her kuramın evrensel kabul edilemeyeceğini Kağıtçıbaşı'nın (1973) kültürler arası otoriteryanizm araştırmasında görmek mümkündür. Çalışmasını Amerika ve Türkiye'de kolej öğrencileri üzerinde yürüten Kağıtçıbaşı, çocuk ile ebeveyn arasındaki gerilimin ve bu kapsamda çocuğun azarlanması hatta dövülmesinin her iki kültürde farklı algılandığı ve anlamlandırıldığını söylemektedir. Türkiye'de çocuk babası tarafından azarlanmış olsa da babasına karşı kin ve nefret duymamaktadır. Hâlbuki ABD'de babasına yönelik nefret hissi geliştiren çocuk daha sonra bunu ya bizzat babasına ya da günah keçisi olarak algıladığı zayıf fakat suçsuz başka hedeflere yönlendirebilmektedir. Buradan hareketle otoriter kişilik teorisinin evrensel değil Batı kültürüne özgü, yani yerel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu noktada şu hususu ısrarla vurgulamak gerekir ki, ön yargı ve dogmatizm denilen şey dinî grubun normlarından mı kaynaklanmakta yoksa sadece birey tarafından şahsî bir tercih olarak mı benimsenmektedir? Pettigrew'e (1958) göre bir sosyo-kültürel grubun inanç esaslarından kaynaklanan sosyal mesafe tercihlerini bireysel patolojik ön yargılar olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bu cümleyi İslamî kültür kapsamında şu örnekle açıklamak mümkündür: Sünnî bir kişi kız kardeşinin bir Hıristiyan erkekle evlenmesine müsaade etmiyorsa, gayr-i Müslimlerin kestiği hayvanın etini yemekten imtina ediyorsa, bu durum onun Hıristiyanlara karşı şahsî bir ön yargısından kaynaklanmamakta, inançlarının ve yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin normlarından ve değerlerinden neşet etmektedir.

Konuya dindarlık kuramları açısından bakılacak olursa görülecektir ki, bugün ülkemizde Stark ve Glock'tan (1969; Glock, 1998) hareketle dindarlığın "inanç", "ibadet", "tecrübe", "etki" ve "bilgi" olmak üzere beş boyutlu olarak kavramlaştırılması ve bu bağlamda geliştirilen ölçeklerle dinî hayatın resmedilmesi oldukça yaygındır. King'in (1967) dindarlığı "inanma ve kişisel adanmışlık", "kurumsal dinî aktivitelere katılım", "kişisel dinî yaşantılar", "kurumsal/örgütsel dinle kişisel ilişki", "şüpheye rağmen bilimsel araştırmalara güvenme", "dinî gelişime açıklık", "dinsel ekonomik davranışlar ve tutumlar", "din hakkında okuma, bilgi sahibi olma ve konuşma" şeklinde dokuz boyutlu ele alması da ülkemiz akademisyenleri arasında pek rağbet görmemekle birlikte Batılı çalışmalarda tercih edilen bir yaklaşımdır. Keza yine ülkemizde özellikle din psikologları tarafından Allport ve Ross'un

(1967) iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık yönelimleri dinî hayatı analizde uygun bir teorik çerçeveye olarak kabul edilmektedir. Bu noktada Batıda geliştirilen dindarlık boyutları, dinsel güdülenme ve yaşayış biçimlerinin Müslüman dindarlığını anlama ve çözümlemede ne kadar geçerli olduğu sorgulanmalıdır. Mesela, dinsel yönelimlere İslam kültürü içerisinde bir karşılık arayacak olursak iç güdümlü dindarlığa "muhtlis" demiş olsak bile dış güdümlü dindarlığı neyle ilişkilendireceğimiz hususunda oldukça zorlanacağımız aşikârdır. Keza Fowler'ın (2000) inanç gelişim aşamalarını evrensel kabul ederek yola çıkmak da kanaatimizce aynı şekilde problematiktir. Bu noktada şu sorulara cevap aramanın anlamlı olduğu kanaatindeyim. Müslüman dindarlığının neliği ve nasıllığı üzerinde öncelikle nitel, daha sonra da nicel çalışmalar yapılmadan, yani spesifik olarak Müslüman dindarlığının boyutları, tipleri ve güdülenme biçimlerini ortaya koymadan özellikle Hıristiyan dindarlığından mülhem bir tarzda yapılan analizler ne kadar isabetlidir? Buradan hareketle ruh sağlığı dindarlık çalışmalarından elde edilen sonuçlara ne kadar güvenilebilir?

Yerel olarak "avamın" "havassın" ve "ehassı hassın" dindarlık biçimleri ya da "taklidî" ve "tahkikî" dindarlık tipleri farklı kategoriler olarak ele alınıp işlenebilseydi bilginin yerelleşmesi anlamında daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilirdi. Bu noktada ehass-ı hassın dindarlığı ya da tahkikî dindarlığı içe dönük veya bireysel dindarlık gibi nitelendirmek de pek isabetli görünmemektedir. Zira her kültür kendi kavramlarını oluşturur ve ona göre analizlerini yapar. Bu anlamda İslam kültüründe geliştirilen ve Müslüman dindarlığını betimleyen tasvirlerle Hıristiyan dünya görüşünden mülhem dindarlık tiplerini birbirleriyle zoraki örtüştürmek yanlış sonuçlara varma anlamına gelir. Çünkü bu yaklaşım modernitenin bilgiyi tek tipleştirilen, araştırmacının mucit değil kâşif olduğunu söyleyen varsayımlarıyla örtüşmektedir.

Kuşkusuz geleneksellikten moderniteye geçiş süreciyle birlikte toplulukçu yapıdan bireyselliğe doğru bir evrimin yaşanması ister istemez dinî hayatı da etkilemiştir. Bu bağlamda kurumsal dindarlıkların zayıflayacağı, buna karşılık bireysel dindarlık eğilimlerinin kuvvetleneceği ifade edilmiştir (Berger, 2001, 2002a, 2002b, Dobbelaere, 2006; Köse, 2006) . İlk planda net ve açık gibi görünen bu izah biçiminin üzerinde biraz düşünüldüğü zaman pek çok açmazı beraberinde getirdiği görülecektir. Bir kere kurumsal dindarlık denilen şey nedir? Eğer bu, geleneksel anlamda kilise ile bağlantılı bir dindarlık ya da bir kiliseye bağlılık ile birlikte bizzat dinî törenlere katılımı ifade ediyorsa Batılı anlamda Katolik dindarlığı denilen şeye karşılık gelebilir. Dolayısıyla bireysel dindarlık da Protestan dindarlığı olarak kavramlaştırılabilir. Buraya kadar herhangi bir sorun görünmemektedir. Asıl

sorun İslamiyet açısından kurumsal ve bireysel dindarlık ayrımı yapıldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Zira Müslüman dindarlığı söz konusu olduğu zaman kurumsal ile bireysel olanın içini nasıl dolduracağız? Camide cemaatle veya evinde ferdi olarak namaz kılmayan, oruç tutmayan kısaca İslamî ibadetleri ifa etme hususunda istekli olmayan fakat haram olduğu için domuz eti yemeyen, içki içmeyen, kızının ya da kız kardeşinin bir Hıristiyan'la evlenmesine müsaade etmeyen bir Müslüman bireysel mi, yoksa kurumsal dindar kategorisinde mi değerlendirilecektir. Dahası, günlük beş vakit namaz kılan, Ramazanda oruç tutan bir Müslüman "miras", "had cezaları" ve "şahittik" başta olmak üzere Kuran'daki bazı hükümlerin tarihsel ve yerel olduğunu düşünüyorsa dindarlık açısından kurumsal mı yoksa bireysel midir? Bu hususta onlarca farklı örnek verilebilir. Belki en ilginç örneklerden birisi de şu olabilir: Beş vakit namaz kılmayan, ama Ramazan orucunu tutan ya da namazlarını kıldığı halde orucunu tutmayan yahut her iki ibadetini de yapamasa da bildiği sureleri okuyup dua eden Müslüman kadınlar hangi dindarlık kategorisinde yer alacaktır? Ayrıca İslam'da kurumsal ve bireysel dindarlık denen şey, eğer varsa, bunlar Katolik ve Protestan dindarlığı gibi birbirini dışlayıcı mıdır yoksa iç içe girmiş bir şekilde mi mevcuttur? İslamî dindarlık nereye kadar kurumsal nereye kadar bireyseldir? Geleneksel halk inançları, bu bağlamda türbe-yatır ziyaretleri, oralardan şifa bekleme, kurşun döktürme, muska yazdırma vs. hangi kategoride değerlendirilecektir. Geleneksel halk dindarlığı içerisinde bu tür sihri-mitik unsurları benimseyenler, yapanlar ve yaptırınlar, az ya da çok kurumsal dinle ilişkili olabileceği gibi, tamamen maneviyatı önceleyen bireysel dindarlık kategorisinde de yer alabilir. Burada bahsedilen dindarlık tipleri birbirinden oldukça farklıdır, dolayısıyla birbirleriyle karıştırılmamalıdır, demek kanaatimizce problemi görmezden gelerek üstünü örtmek anlamına gelmektedir.

Bu noktada son olarak sağlıklı dindarlık biçimleriyle hastalıklı dindarlık biçimlerini de birbirinden ayırt etmek gerektiğini söylemek durumundayız. Yani her türlü dindarlığı iyi ve faydalı biçimde algılamak problemlili bir yaklaşımdır (Peck, 2003: 234). Gerek dinî metinlerden (Kur'an-ı Kerim ve Hadisler) beslenerek gerekse tarihsel süreçte şekillenerek kristalize olan Müslüman dindarlığının temel ölçütleri belirlenmelidir. Bu çerçevede mümini bireysel ve sosyal anlamda huzura, Kur'an'daki ifade ile "felaha" ulaştıran ya da ulaştırması umulan bir dinî algılayış ve yaşayış biçimi sağlıklı dindarlık kategorisinde değerlendirilebilir. Ancak araştırma yapılan örneklerin sosyo-kültürel yapısı ve mezhep mensubiyetinden kaynaklanan spesifik özellikler mutlaka dikkate alınmalıdır. Öte yandan bireyin inandığı Varlıkla, içinde yaşadığı toplumuyla, kendisiyle ve fiziki çevresiyle uyumunu bozan dindar-

lık tipleri de patolojik dindarlık kapsamında kategorize edilmeli, ruh sağlığı dindarlık ilişkisi üzerinde yapılacak değerlendirmelerde bu hususlara dikkat edilmelidir.

Kuşkusuz tüm bunlar yapılırken Kartezyen Felsefeden mülhem düalist insan anlayışı yerine İbn Sina'dan hareketle monist insan anlayışı; pozitivist sosyolojiden ve modernizmden mülhem doğrusal ve ilerlemeci toplum anlayışı yerine İbn Haldun'dan hareketle devri toplum anlayışına dayanan, sosyo-kültürel temelleri sağlam, "bize has" modeller geliştirilmelidir.

2- Ruh Sağlığı-Dindarlık Araştırmalarında Metodik Sorunlar

Gerek Batıda gerekse Ülkemizde ruh sağlığı dindarlık araştırmaları temelde pozitivist metodolojiye dayalı olarak şekillenmektedir. Ancak ısrarla vurgulamak gerekir ki, bilginin ve bilimselliğin sadece sayılarla ifade edilmeye bağlandığı pozitivist metodolojiden beslenen ölçek ve istatistik çalışmaları çoğu kere olanı değil de araştırmacının zihninde Batılı modele göre şekillenen dindarlık biçimlerini yansıtmaya riski taşımaktadır. Bu kapsamda gerek dindarlık gerekse ruh sağlığı ile ilişkili çeşitli ölçekler kullanılmakta, söz konusu ölçekler belirli bir örnekleme uygulanmakta, toplanan veriler istatistiksel analizlerle çözümlenmekte, nihayet sonuçlar belli bir kuram çerçevesinde ya da eklektik bir bakışla tartışılmaktadır. Bu noktada hem ölçeklerin tespiti hem de uygulama yapılacak örneklemin belirlenme şeklinin araştırma sonuçlarını ciddi biçimde etkilediğini söylemek durumundayız.

Bilindiği üzere, dindarlığın ne olduğuna ilişkin tartışmalar onun nasıl ölçüleceği meselesini de beraberinde getirmektedir. Zira araştırmalarda kullanılan muhtelif dindarlık ölçekleri birbirinden az ya da çok farklılaşan dindarlık tanım ve göstergelerine dayanmaktadır. Batı bilim çevrelerinde dindarlığın tek boyutlu kavramlaştırıldığı dönemde tek boyutlu ölçekler geliştirilmiş ve kullanılmıştır. Bu ölçeklerde sadece dinî inançlar, kiliseye yönelik tutumlar ve dinsel pratikler dindarlığı anlama ve kavramlaştırmada temel ölçütler olarak kabul edilmiştir. 1960'lerden itibaren dindarlık çok boyutlu olarak kavramlaştırılmaya, buradan hareketle çok boyutlu ölçekler kullanılmaya başlanmıştır. Bugün Batı bilim çevreleri dindarlık ölçeği geliştirme ve dindarlık araştırmaları yapma hususunda büyük bir mesafe kat etmiş durumdadır. Her geçen gün sayı ve kalite itibarıyla artma eğilimi gösterse de ülkemizde dindarlık ölçeklerinin kullanılması oldukça problemlidir. Zira kullanılan dindarlık ölçekleri ya doğrudan Batıdan tercüme edilmiş ya da Batılı ölçekler incelenerek onlara benzetilmeye çalışılmıştır. Bu ise dindarlık olgusunun tespitinde ve analizinde bireysel ve sosyokültürel şartların, yani yerelliğin gözden kaçırıldığı anlamına gelmektedir. Bu yargı,

bilimsel kurallara uygun ölçek geliştirme çabaları için de geçerlidir. Bir de ölçek geliştirme standartları dışında üretilmiş ölçekler vardır ki bu husus başlı başına bir sorundur. İster tercüme ve uyarlama isterse araştırmacının kendi geliştirmeyi denediği bir ölçek olsun, her iki durumda da dinî yaşantının olgudan değil ölçekten hareketle tespiti söz konusu olmaktadır (Yapıcı, 2004b).

Bu noktada şu hususun önemle altını çizmek gerekir ki, ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarında çelişkili sonuçlara ulaşılmmasının sebeplerinden birisi de yapı ve muhteva itibariyle dindarlık ölçekleridir. Nitekim Kendler ve arkadaşları (2003: 496) *ruh sağlığı üzerinde dinin nasıl bir etkide bulunduğunu ele alan çalışmalarda dindarlığın kompleks yapısının yeterince ifade edilemediğini, bunun da sonuçları etkilediğini* söylemektedirler. Thoresen de (1999: 291) *“Nasıl bir maneviyat ya da nasıl bir dindarlık ruh sağlığı üzerinde olumlu ya da olumsuz etkide bulunmaktadır?”* sorusuna cevap bulabilmek için kullanılan temel kavramların netleştirilmesi, ölçümün buna göre yapılması, sonuçların da bütüncül bir bakış açısıyla yorumlanması gerektiğini belirtmektedir. Bu arada o, gerek kavramlar netleştirilirken gerekse elde edilen sonuçlar değerlendirilirken kültürel farklılıklara dikkat edilmesi ve çoğulcu bir yöntem ve bakış açısı kullanılmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple dinin ruh sağlığı üzerinde *“nasıl”* ve *“ne yönde”* etki yaptığı incelenirken din olgusu çok boyutlu olarak ele alınmalıdır (Hill & Pargament, 2003). Bu noktada araştırmacıların analitik bir tavır takınarak genel anlamda dindarlık üzerinden değil, spesifik olarak dindarlığın farklı göstergeleri ve boyutları üzerinden yürümleri elde edecekleri sonuçların daha sağlıklı çıkmasına zemin hazırlayabilir. Mesela, Kendler ve arkadaşlarının (2003) geliştirdikleri dindarlık ölçekleri: a- genel dindarlık, b- sosyal dindarlık, c- Tanrı'ya bağlılık, d- şefkatli Tanrı tasavvuru, e- otoriter/yargılayıcı bir Tanrı inancı, f- tövbe/bağışlanma dileme ve g- Tanrı'ya şükretme olmak üzere yedi faktör içermektedir. Keza King'in (1967) ya da Cornwall ve arkadaşlarının (akt. Cirhinlioğlu, 2010) dindarlığı çok boyutlu kavramlaştırmaları ve ölçmeleri kendi kültürel yapıları içerisinde dindarlığın kompleks yapısını çözümlenmede işlevsel kabul edilebilir. Ülkemizdeki çalışmalarda da Müslüman dindarlığının nev-i şahsına münhasır görüntüleri dikkate alınarak teorik ve ampirik temelleri sağlam ölçekler geliştirilmelidir. Aksi halde mevcut ölçek karmaşası her geçen gün biraz daha içinden çıkılmaz bir hal alacaktır.

Bu arada şu soruyu da hatırdan çıkarmamak gerekir: Özü itibariyle Batılı ölçeklerden mülhem bir şekilde sadece korkulan veya sadece sevilen yahut sadece korkutan veya sadece umut veren Tanrı tasavvurlarına dayalı çözümlenmeler acaba İslamî Tanrı

tasavvurunu ne oranda yansıtır? Bu soruyu olumlu cevaplamak oldukça sıkıntılıdır. Çünkü "beynel havf ver reca" yani korku ile umut arasında olma hali, Kur'anda hem cennet hem de cehennem tasvirlerinin sunulması, bu bağlamda uhrevî mükâfat ve cezanın birbirinin peşi sıra zikredilmesi, dinî metinlerde dünya ve ahirette huzura eren kavimlerle helak edilen topluluklardan sıklıkla bahsedilmesi, Allah'ın affeden, merhamet eden vasıflarıyla birlikte azap eden, intikam alan bir Varlık olarak sunulması vs. Müslümanlarda Allah tasavvurunun şekillenmesinde, dolayısıyla Müslüman dindarlığının biçimlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Batılı kaynaklarda özellikle Protestan dindarlığı çerçevesinde Hz. İsa'dan hareketle seven ve koruyan bir Tanrı profili çizilmesi, buradan hareketle bireysel ve sosyal uyumun, dolayısıyla zihin sağlığının buna dayandırılması, özellikle Türkiye'deki din eğitimcilerinde "seven ve müşfik bir Tanrı" anlayışının yüceltilmesini beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda çocuklara din eğitimi verilirken Allah'ın azap eden vasfının değil, seven, koruyan ve kollayan vasıflarının ön plana çıkarılmasının sağlıklı din anlayışı ve sağlıklı bireyler haline gelme hususunda işlevsel olduğu sık sık söylenmektedir. Kanaatimce bu da oldukça problemlidir. Zira bu yaklaşım bir yönüyle otoriterlik kuramının dinî alana çekilerek genişletilmesinden ibarettir. Dolayısıyla Hıristiyan kültürde sert ve katı ebeveyn davranışı çocuğu nasıl olumsuz etkiliyorsa sert ve katı bir Tanrı anlayışı da inanan bir Hıristiyan'ı olumsuz etkileyebilmektedir. Bu durum Batının dinî-sosyal yapısı içinde doğal kabul edilse de Müslüman birey ve toplum yapısı açısından pek isabetli değildir. Zira Müslüman kültürde yetişen bir çocuk babasının sert ve katı tutumunu sevgiden neşet eden bir tavır olarak algılıyorsa, Allah'ın azap eden otoriter vasfını da yine "bizim iyiliğimizi istiyor" diye yorumlayabilir. Hatta bu durum Müslüman kültürde zaman zaman "*kahrı da hoş lütfu da hoş*" şekline bürünebilmektedir. Nitekim Güngördü (2001) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmanın bulgularına göre Tanrı'ya atfedilen sıfatlar ile depresyon arasında anlamlı bir ilişki mevcut değildir. Başka bir deyişle depresyon belirtisi gösteren öğrencilerle göstermeyen öğrenciler arasında Tanrıyı tanımlama açısından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Ancak Kuşat'ın (2006) ergenler üzerinde yürüttüğü çalışmada "seven", "koruyan" ve "kollayan" Tanrı tasavvuru ile öz saygı arasında pozitif; korkutan, cezalandıran ve eziyet eden Tanrı tasavvuru ile öz saygı arasında ise negatif bir ilişki tespit edilmiştir. Bahsedilen her iki çalışmanın farklı sonuçlar ortaya koyması; a) birinin depresyon değerinin öz saygı gibi ruh sağlığının farklı parametrelerini içermesinden, b) Tanrı tasavvurunun farklı örneklerde farklı ölçeklerle araştırılmasından kaynaklanmış olabilir.

Ruh sağlığı dindarlık araştırmalarında yer yer birbirini dışlayan sonuçların elde edilmesinin sebeplerinden birisi de ölçülen şeyin gerçek bir dindarlığı yansıtmayı yansıtmadığıdır.

ğı meselesidir. Zira Gartner'ın da (1996: 201-202) belirttiği gibi gerçek dinî davranışlarla varsayılan dinî tutum ve yönelimleri ölçen dindarlık ölçekleri araştırma sonuçlarını ciddi biçimde farklılaştırabilmektedir. Mesela kiliseye devamlılık ya da ferdi olarak Kitab-ı Mukaddes'ten dua pasajları okuma gibi aktiviteler bireyin gerçek dinî yaşantısını gösteren davranışlardır. Ruh sağlığı–dindarlık çalışmalarında bu tür dinî aktiviteler genel dindarlık ölçeklerine nispetle daha olumlu sonuçlar verebilmektedir.

Dindarlık ölçekleri bağlamında bahsedilen hususların pek çoğu ruh sağlığının pozitivist yöntemle ölçülme girişiminde de karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada hem genelde pozitivist metodolojinin benimsenmesinden hem de özelde hangi ölçeklerin nasıl kullanıldığından kaynaklanan problemler olmak üzere iki temel sorunla karşılaşmaktadır. Öncelikle sormak gerekir ki pozitivist metodolojiden hareketle ruh sağlığının ölçülmesi ve sayılarla ifade edilmesi ne kadar mümkündür? Mesela Türkçede depresyonu doğrudan ifade eden bir kelime bile mevcut değildir. Bununla birlikte Beck yahut Hamilton depresyon ölçeği kullanılarak bir çalışma yapıp Müslüman bir bireye majör depresyon teşhisi konulacak olursa, bu durum kültürel farklılıkları yok eden modernitenin, insan doğasını tek biçimliliğe mahkûm etmesi anlamına gelmez mi? Acaba depresyon belirtileri New York'ta yaşayan Hıristiyan bir kadınla Konya'da yaşayan Müslüman bir kadında aynı şekilde mi tezahür etmektedir? Eğer söz konusu belirtiler "birebir" ortaya çıkıyorsa problem yoktur. Şayet böyle bir durum söz konusu değilse, o zaman kültürel farklılıkları yok sayarak modernitenin dayattığı bir varsayımı evrenselleştirmek durumunda kalırız. Zira Cimilli'nin (2003: 170) de vurguladığı üzere, Türkçe geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılmış uluslararası ölçekler bir ölçüde güvenilirlik sorununu çözmekte, ancak muhteva geçerliliğine ilişkin soru işaretlerinden bir türlü kurtulamamaktadır. Bu ölçekler neyi ölçmektedir? Ölçeğin verildiği herkes soruların içeriğini anlamakta mıdır? Söz konusu ölçeklerin ülkemizin kendine has şartlarını ve durumlarını yakalayamama riski mevcut değil midir? Örneğin Türkçeye uyarlanması Tuğcu (1996) tarafından gerçekleştirilen *İntihar Olasılığı Ölçeği*nde yer alan "*Anneme duygusal açıdan yakın olduğumu hissedirim/hissederdim*" maddesi Müslüman bir birey için ne anlam ifade etmekte, dahası bu maddeye verilecek cevap intihar olasılığının azlığını ve çokluğunu nasıl etkilemektedir?

Tam da bu noktada pozitivist metodolojinin nasıl kullanılması gerektiği meselesi karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle olanca eksikliğine ve yapılacak tüm tenkitlere rağmen pozitivist metodoloji benimsenerek yola çıkıldığında, kullanılacak ölçeklerin genel anlamda ruh sağlığını ya da özelde belirlenen ruh sağlığı göstergelerini ölçüp ölçmediği

meselesi önemini korumaya devam etmektedir. Doğrusunu söylemek gerekirse ruh sağlığının tanımlanması ve kavramlaştırılmasında yaşanan güçlükler doğrudan doğruya onun nasıl ölçüleceği meselesini de etkilemektedir (Gorsuch, 1998: 240). Kendler ve arkadaşları (2003: 496) ruh sağlığı dindarlık çalışmalarında *psikiyatrik ölçümlerin pek fazla kullanılmadığı* eleştirisini yaparken pozitivist metodolojinin temel ilkelerine de yeterince riayet edilmediğini söylemektedirler. Kanaatimizce ülkemizde ruh sağlığı dindarlık çalışmaları hem genel anlamda pozitivist metodolojinin baskısı altında üretilmekte hem de söz konusu metodolojinin "bilimsel" kriterleri ihmal edilerek gerçekleştirilmektedir.

Örneklem seçilmesi ve uygulamanın yapılması süreçlerinde de bazen bizzat araştırmacıdan kaynaklanan bazen de araştırmacıdan kaynaklanmayan harici sebepler devreye girebilmekte ve çalışmayı planlama ve sonuçlandırma açısından problematik bir hale getirmektedir. Ülkemizde kolay uygulanabilirliği açısından başta üniversite gençliği olmak üzere öğrenciler örneklem olarak seçilmektedir. Aslında bu tür araştırmalarda Batıda da öğrenciler sıklıkla tercih edilmektedir. Bu anlamda Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmalarda öğrencilerin kullanılması pek fazla yadırganacak bir durum değildir. Burada asıl problematik olan durum ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarının sağlıklı örneklem üzerinde yapılmış olmasıdır. Mesela Yaparel (1987), Yapıcı (2007) Yapıcı ve Kayıklık (2005), Şahin (2005), Gündoğdu (2001) ve Şengül'ün (2007) çalışmaları teşhis edilmiş psikiyatrik belirtiler gösterenlerde değil, bir takım ölçeklerden alınan puanlara bağlı olarak kategorize edilen normal popülasyon üzerinde kullanılmıştır. Bu noktada Armaner'in (1973) patolojik dinî düşünce ve davranış gösterenler, Kula'nın (2005) engelliler, Ağılkaya'nın (2008) ise intihar teşebbüsü yapmış bireyler üzerinde gerçekleştirdiği çalışmaların takdire şayan olduğu belirtilmelidir. Kuşkusuz burada sözü edilen her üç çalışma kuramsal ve metodik eleştirilerden muaf değillerdir. Bununla birlikte bu tür araştırmalar ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarında merkezi öneme sahiptir. Fakat Türkiye'de klinik belirtiler gösteren ve tedavi gören hastalar üzerinde bir çalışma gerçekleştirmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü anket ve mülakat sürecinde başta hekimler olmak üzere hastanın yakın çevresi tarafından hastanın yaşadığı travmatik durumların yeniden canlanmasından haklı bir endişe duyulması söz konusu olmakta, bu da bu tür bireyler üzerinde bir araştırma yapılmasını daha da zorlaştırmaktadır. Bu noktada psikiyatrlarla din psikologlarının ortak çalışmalar yürütmesi faydalı olabilir. Bu tür çalışmalarda psikiyatrlar hastalığın psikiyatrik boyutunu, din psikologları ise dinî boyutunu tespitite daha avantajlıdır.

Araştırmanın yapıldığı dönemin spesifik özellikleri, siyasal atmosfer, geleceğe yönelik iyimser ya da kötümser bir havanın olması da ruh sağlığı dindarlık çalışmalarının sonuçlarını ciddi biçimde etkilemektedir. Mesela Yapıcı (2004) tarafından yapılan bir araştırmada 28 Şubat sürecinin etkilerinin kuvvetlice hissedildiği, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin istihdam sorunu yaşadığı 2000-2001 yılında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öz saygı düzeyi diğer fakülte ve bölümlerden anlamlı şekilde düşük çıkmışken, yine Yapıcı (2007) tarafından aynı üniversitede gerçekleştirilen bir başka çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öz saygı düzeyi üniversite gençliğinin ortalamasına yakın çıkmış, dahası diğer fakülte ve bölümlerle anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

Araştırmacının ön yargılarından kurtulamaması, çalışmanın ister istemez ideolojik bir yapı ve muhteva kazanmasına zemin hazırlamakta, bu da araştırmacının istediği sonuca ulaşmasını kolaylaştırmaktadır. Mesela, dine karşı olumsuz tavır takınan ya da en azından mesafeli duranlarla dindarlıkların bireysel yaşayışı farklılaştırdığını fark edemeyen araştırmacılar ön yargılarından kurtulamamaktadırlar. Pozitivist-seküler bilim geleneği ruh sağlığı alanında dini dışlayıcı bir tavır içinde oldukları için gerek klinik ortamda gerekse araştırmalarında bireylerin dinî inançlarını ve dinî yönelimlerini görmezden gelmektedirler. Kuşkusuz bu yanlış bir tutumdur. Eğer bütün dinlere ve her türlü dinsel inanışa ve dindarlık biçimine iyi ve faydalı olarak baksalardı bu da ön yargılı bir tavır olurdu (Peck, 2003: 234). Bu noktada şunu önemle belirtmek gerekir ki, dinin bireye sundukları ile bireyin sunulan dini, muhteva ve yoğunluk itibarıyla, “nasıl” ve “ne düzeyde” benimsediği ve içselleştirdiği meselesi birbirinden tamamen farklı olabilir. Dolayısıyla, dinin ruh sağlığı üzerindeki rolü hususunda tek yönlü ve indirgemeci yaklaşımlardan kaçınmak gerekir. Çünkü dindarlığın bazı biçimleri ruh sağlığı üzerinde olumsuz, bazıları ise olumlu etkide bulunabilir (Koenig & Larson, 2001).

Ön yargılar sadece dinin lehinde ya da aleyhinde olmakla ilişkili değildir. Mensup olunan ya da sempati duyulan dinî grubun inanç ve ibadet biçimlerini farkında olarak ya da olmayarak kayırma eğilimleri de sıklıkla karşımıza çıkabilmektedir. Mesela, Batıda Protestan dinî düşüncüyü önceleyen araştırmacılar bireysel dindarlığın ruh sağlığını olumlu etkilediğini söylerken Katolik inançları ve kiliseyi önemseyenler kurumsal dindarlığı ön plana çıkartmaktadırlar. Ülkemiz de ise Aksüt-Çiçek’in (2008) dindarlık saldırganlık ilişkisini konu edinen çalışmasında Alevi-Bektaşî dindarlığını Sünnî dindarlığa nispetle daha hoşgörülü ve daha az saldırgan olarak tespit etmesi ya da Pala’nın (2003) çalışmasında dindarlıkla yıkıcı saldırganlık arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemesi, üstelik her iki çalışmanın da

arzulanan/istenen sonucu bulmaya motive bir duruş sergilemesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bu noktada tüm ampirik çalışmalarda olduğu gibi ruh sağlığı dindarlık araştırmalarında da elde edilen bulguların kullanılan ölçeğe, seçilen örnekleme ve araştırmanın yapıldığı zaman dilimine göre farklılaştığını söylemek gerekir.

Ruh sağlığı dindarlık araştırmaları Batıda hem kesitsel hem de boylamsal olarak devam etmektedir. Ülkemizde ise tespit edebildiğim kadarıyla yapılan çalışmalar kesitseldir. Bu da elde edilen sonuçların farklılaşmasına neden olmaktadır.

Ülkemizde anket uygularken ya izin alamama ya da alınan izinlerin sonradan iptal edilmesi gibi sebepler üzerinde durmaya gerek yoktur. Bu sorunlar yakın zamanda aşılacak gibi de görünmemektedir. Bu da bir başka sıkıntı kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ruh sağlığı dindarlık araştırmalarından elde edilen bulguların yorumlanması hususunda da dikkatli olmak gerekir. Korelasyonel çalışmalar sebep sonuç ilişkisi bildirmez. Bu sebeple elde edilen bulguları nedensellik içerisinde değil, yatkınlık ve eğilim çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu arada yanlış ve sakıncalı olarak zaman zaman "dindarlık depresyonu ya da intiharı engellemekte" gibi ifadelerin kullanıldığı da görülmekte ve işitilmektedir. Hâlbuki bu tür ifadelerin "dindarlık depresyona ya da intihara karşı koruyucu bir faktör olabilmektedir" şeklinde düzeltilmesi gerekir. Aksi halde dindar birisinin depresyona girmesini ya da intihar etmesini izah etmek mümkün değildir.

Son olarak şu hususu da vurgulamak gerekir: Eğer ruh sağlığı-dindarlık arasındaki ilişki pozitif çıkıyorsa buradan hareketle din, ruh sağlığını olumlu etkilemektedir şeklinde değerlendirme yapılabilir. Ancak ilişki olumsuz çıktığı zaman din, ruh sağlığını olumsuz etkilemektedir şeklinde bir sonuca ulaşmak sakıncalıdır (Yaparel, 1987; Yapıcı & Kayıklık, 2005) Zira ruh sağlığı pek çok faktörün etkisi ile bozulabilmektedir. Dahası ne tür bir din ve dindarlığın bu sonucu ortaya çıkarttığı da gözden kaçırılmamalıdır. Ancak sosyodemografik özellikler açısından aynı şartları taşıyan iki farklı gruptan dindar olanlar ruhsal açıdan daha sağlıklı iseler; bundan doğal olarak, dinî yaşayış biçimlerinin psiko-sosyal uyum süreçlerini olumlu yönde etkilediği sonucunu çıkartmak mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Gerek ruh sağlığı ve dindarlık kavramlarının tanımlanma biçimleri gerekse dindarlık tipleri ve boyutlarının belirlenmesinde yaşanan karmaşa başta olmak üzere hem Batı kökenli teorik yaklaşımlardan hem de pozitivist metodolojiden kaynaklanan problemler ruh sağlığı-dindarlık ilişkisini konu edinen araştırmalardan elde edilen sonuçları genelleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Bu durumu Pargament (2005: 281) gayet güzel izah etmektedir: Zira ona göre dinin acı ve tatlı meyveleri, yani hem zararları hem de faydaları vardır. Dinin ruh sağlığı üzerinde nasıl bir etki yapacağı/yaptığı ise; a) dinin/dindarlığın türüne ve tanımına, b) sağlık ve mutluluk kriterlerine, c) bireysel farklılıklara ve kişilik yapılarına, d) bağlam ve duruma, e) bireyin dinle bütünleşme düzeyine göre farklılık arz edebilir. Bu sebeple araştırmacıların çalışmalarını oldukça dikkatli ve titiz bir şekilde planlaması gerekir. Ayrıca Glenn'in (1997: 87); "*Ruh sağlığının iyi olması mı dindarlığı artırmakta, yoksa dindarlığın yüksekliği mi ruh sağlığını olumlu etkilemektedir?*" şeklinde ifade ettiği soruyu yeniden hatırlayacak olursak, Pargament'in (2005: 281) "dinin acı ve tatlı meyveleri" şeklinde dilendirdiği hususu anlamlandırmak nispeten daha kolay olacaktır. Zira dindarlıkla ruh sağlığı arasındaki ilişkide yerine ve durumuna göre her iki olgunun birbirini beslemesi söz konusu olabilmektedir. Yani hem ruh sağlığının iyi olması dindarlığın anlaşılmasını ve yaşanmasını, hem de dindarlığın niteliği ruh sağlığının nasıl bir biçim kazanabileceğini etkileyebilmektedir. Ülkemizdeki araştırmacıların özellikle Batı bilim çevrelerinde gerçekleştirilen çalışmaları teorik ve metodik açıdan eleştirel bir gözle okumaları, söz konusu çalışmaların bulgularını da kültürel farklılıklara dikkat ederek değerlendirmeleri gerekir (Köylü, 2010: 28-32).

Ruh sağlığı dindarlık araştırmalarında karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelebilmek için:

1) Modernitenin evrensel olarak sunduğu insan modeli tek hakikat olarak kabul edilmemeli, İslam kültür ve tarihi içerisinden süzülerek gelen "bize has" ve "bizi tanımlayan" insan model(ler) geliştirilmeye çalışılmalıdır. Bu husus, sadece ruh sağlığı-din çalışmalarında değil, genel anlamda din psikolojisi çalışmalarında dikkate alınmalıdır.

2) Ruh sağlığının ne olduğu meselesi psikoloji ve psikiyatriyle birlikte, teoloji, sosyoloji ve felsefenin de desteğiyle belirlenmelidir. Buradan hareketle ruh sağlığının tanımlanması ve parametrelerinin tespitinde evrensel faktörlerin yanında sosyo-kültürel faktörler de hesaba katılmalıdır.

3) Dindarlık sadece Batılı kuramlar çerçevesinde tanımlanmamalı, Müslüman dindarlığının neliği ve nasıllığı, dahası tipleri ve boyutları içerden bir bakışla kültürel öznelik dikkate alınarak belirlenmelidir.

4) Pozitivist metodolojiden mülhem modern bilimin bilginin keşfi üzerine kurulu anlayışına ihtiyatla yaklaşılmalı, ruh sağlığı dindarlık ilişkisi yerel temelleri sağlam bir şekilde inşa edilmelidir. Bu sebeple sadece nicel çalışmalarla değil, aynı zamanda pozitivist metodolojinin bilimsellik üzerinden gerçekleştirdiği olanca itirazlara rağmen mutlaka nitel çalışmalara da yer verilmelidir.

5) Eğer pozitivist metodoloji benimsenerek bir çalışma gerçekleştirilecekse:

a) Gerek dindarlıkla gerekse ruh sağlığı ile ilgili ölçekler sadece yabancı dilden tercüme edildikten sonra geçerlik ve güvenilirlik analizi yapılarak kullanılmamalıdır. İlgili ölçekler Müslüman Türk kültürüne uyarlandıktan sonra geçerlik ve güvenilirlik analizine tabi tutulmalıdır.

b) İster doğrudan ya da dolaylı olarak Batılı ölçeklerden mülhem, isterse araştırmacının bizzat kendisinin geliştirmeyi denediği ölçek olsun, kullanılacak ölçekler olguyu mümkün olduğu ölçüde kavrayacak nitelikte olmalıdır.

c) Dindarlık olgusu çok boyutlu bir şekilde ele alınmalı, özellikle dindarlığın ibadet boyutu mutlaka sorulmalıdır.

d) Modernleşme, şehirleşme ve yüksek tahsil süreciyle birlikte Sünni ve Alevi nüfusun iç içe olduğu yörelerde –eğer mümkünse- bağımsız değişken olarak dinî grup mensubiyetleri sorulmalıdır. Bu bağlamda cem ayinine katılmak, muharrem orucu tutmak gibi Alevi dindarlığı içinde önemli olan ritüeller sorulmalı, ruh sağlığı dindarlık analizleri de bu kapsamda yapılmalıdır. Bu tür değişkenlerin kullanılmayacağı durumlarda çalışmanın sadece Sünni örneklem üzerinde bir çalışma yapılması örneklemden kaynaklanan sorunları telafi edebilmede işlevsel olacaktır.

e) Her üçü de temelde Kartezyen Felsefeden beslenmekle birlikte psikanalistler nevrotik insanı, hümanistler ideal insanı, davranışçılar ise normal insanı inceleme konusu yapmaktadırlar. Bu sebeple pozitivist metodolojiyi benimseyen davranışçı psikologlar araştırmalarını genellikle normal örneklem üzerinden yürütmektedirler. Öyle ki klinik anlamda ruhsal bir rahatsızlık teşhisi konulmayan bireylerin depresyon, umutsuzluk, öz saygı, kaygı, intihar olasılığı vs. araştırılmaktadır. Bu tavır bilimsel açıdan yanlış olmamakla

birlikte araştırmaların bizzat ruhsal rahatsızlıklardan mustarip olan kişiler üzerinde gerçekteştirilmesi, ruh sağlığı dindarlık ilişkisi hakkında daha rahat konuşmaya zemin hazırlayabilir. Zira özellikle nevroitik ve psikotik rahatsızlık yaşayanlar üzerinde çalışmalar yapılmadan ruh sağlığı dindarlık ilişkisi hakkında konuşmak özü itibariyle eksik ve yanıltıcı bir konuşma olabilir. Bu problemi aşabilmek din psikologları ile psikiyatrların ortaklaşa çalışmalarda buluşmalarına bağlıdır. Ancak ruh sağlığını sadece nöro-biyolojik perspektifle değerlendiren psikiyatrlar bu tür çalışmalara pek sıcak bakmadıkları için din psikologları sosyokültürel psikiyatriyi önemseyen uzmanlarla işbirliğine yönelebilirler.

f) Ülkemizde ruh sağlığı-dindarlık çalışmalarının neredeyse tamamı kesitseldir. Daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için boylamsal çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynaklar

- Ağılkaya, Z. (2008). *İntihar girişiminde bulunanlarda dini tutum ve davranışlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aksüt-Çiçek, S. (2008). *Dindarlık ile saldırganlık arasındaki etkileşimin terör yönetimi kuramı çerçevesinde incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 432-443.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve dini* (Çev. B. Sambur). Ankara: Elis Yayınları.
- Ankay, A. (1992). *Ruh sağlığı ve davranış bozuklukları*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Armaner, B. (1973). *Psikopatolojide dini belirtiler*. Ankara: Demirbaş Yayınları.
- Batson, D. C. & Ventis, L. W. (1982). *The religious experience: A social-psychological perspective*. Oxford: Oxford University Presses.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London & New York: Routledge.
- Benson, P. L., Roehlkepartain, E. C. & Rude, S. P. (2003). Spiritual development in childhood and adolescence: Toward a field of inquiry. *Applied Developmental Science* 7 (3), 205–213.
- Berger, P. L. (2001). La desecularisation du monde: Un point de vue global. In. P. L. Berger (Ed), *Le Reenchantement du Monde* (pp. 5-36). Paris: Bayard.
- Berger, P. L. (2002a). Sekülerizmin gerilemesi. A. Köse (Ed.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 11-32). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, P. L. (2002b). Dinin krizinden sekülerizmin krizine. A. Köse (Ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde (ss. 75-93). İstanbul: Ufuk Kitapları.

- Braam, A. W., Hein, E., Deeg, D. J., Twisk, J. W., Beekman, A. T., Van Tilburg, W. (2004) Religious involvement and 6-year course of depressive symptoms in older Dutch citizens: results from the longitudinal aging study Amsterdam. *Journal of Aging and Health* 16 (4), 467-489.
(<http://www4.infotrieve.com/newmedline/detail.asp?NameID=15271266&Session=&searchQuery=Braam+AW&count=22>).
- Büssing, A., Ostermann, T. & Matthiessen, P. F. (2005). Role of religion and spirituality in medical patients: Confirmatory results with the SpREUK questionnaire. *Health and Quality of Life Outcomes* 3, 1-10. (<http://www.hqlo.com/content/pdf/1477-7525-3-10.pdf>).
- Catalan, J. F. (1994). *L'homme et sa religion: Approche psychologique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Cimilli, C. (2003). Kültür ve depresyon: Türkiye'den bir bakış. K. Sayar (Haz.), *Kültür ve Ruh Sağlığı:Küreselleşme Koşullarında Kültürel Psikiyatri* içinde (ss. 163-185). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cirhinlioğlu, F. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Cotton, S., Larkin, E., Hoopes, A., Cromer, B. A. & Rosenthal, S. L. (2005). The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health* 36 (6), 529.e7- 529.e14. (<http://www.sciencedirect.com>).
- Cotton, S., Zebracki, K., Rosenthal, S. L., Tsevat, J. & Drotar, D. (2006). Religion/ spirituality and adolescent health outcomes: A review. *Journal of Adolescent Health* 38, 472-480.
- Cox, J. L. (2004). *Kutsalı ifade etmek: Din fenomenolojisine giriş* (Çev. F. Aydın). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çapar, B. (2008). *Farklı orta öğretim öğrencilerinde dindarlık ile benlik saygısı arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çelik, C. (2003). Değişkenler ve boyutlar bağlamında Türk toplumunda dini hayatın incelenmesi. *Bilimname* 1 (1), 153-174.

- Davie, G. (1996). Croire sans appartenir: Le cas Britannique. In: G. Davie & D. Hervieu-Léger (Sous la direction de), *Identités Religieuses en Europe* (pp. 175-194). Paris: La Découverte.
- Dobbelaere, K. (2006). Sekülerleşmenin üç yüzü: Toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşme. A. Köse (Ed.) Laik Ama Kutsal içinde (ss. 109-128). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Durkheim, E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Ellison, C. G., Boardman, J. D., Williams, D. R. & Jackson, J. S. (2001) Religious involvement, stress and mental health: Findings from the 1995 Detroit Area Study. *Social Forces* 80 (1): 215-249.
- (<http://www.jstor.org/view/00377732/di020166/02p0120v0>).
- Emmons, R. A. (2005). Kişilik psikolojisinde dinin önemi üzerine bir giriş (Çev. M. Koç). *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 5 (14), 151-166.
- Fortin, B. (1997). *Intervenir en santé mentale*. Montréal: Éditions Fides.
- Fowler, J. W. (2000). İman bilincinin evreleri (Çev. A. U. Mehmedoğlu). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 85-104.
- Fraley, R. C. & Shaver, P. R. (2000). Adult romantic attachment: Theoretical developments, emerging controversies, and unanswered questions. *Review of General Psychology* 3 (2), 132-154.
- Gartner, J. (1996). Religious commitment mental health and prosocial behavior: A review of the empirical literature. In: E. P. Shafranske (Ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology* (pp. 187-214). Washington: American Psychological Association.
- Geçtan, E. (1995). *Psikodinamik psikiyatri ve normal dışı davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Glock, C. Y. (1998). Dindarlığın boyutları üzerine (Çev., M. E. Köktaş), Y. Aktay, M. E. Köktaş (Der.), *Din Sosyolojisi* içinde (ss. 252-274). Ankara: Vadi Yayınları.
- Godin, A. (1986). *Psychologie des expérience religieuse: Le desir et la réalité*. Paris: Le Centurion.

- Gorsuch, R. L. (1998). Din psikolojisi (Çev. A. Kuşat). *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, 226-248.
- Günay, Ü. (1999). Dinin bireysel ve toplumsal boyutu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Özel Sayı*, 91-117.
- Günay, Ü. (2006). Dindarlığın sosyolojisi. Ü. Günay & C. Çelik (Ed.). *Dindarlığın Sosyopsikolojisi* içinde (ss. 1-59), Adana: Karahan Yayınları.
- Güngördü, M. (2001). *Allah'a atfedilen özellikler ile depresyon arasındaki ilişki üzerine bir çalışma*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Güven, H. (2008). *Depresyon ve dindarlık ilişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist* 58 (1), 64-74.
(<http://www.uic.edu/classes/psych/Health/Readings/Hill,%20Conceptualization%20of%20spirituality,%20AmPsy,%202003.pdf>).
- Holm, H. G. (2004). *Din psikolojisine giriş* (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hood, C., Mangham, C., McGuire, D. & Leigh, G. (1995). *Explorer les liens entre la santé mentale et l'usage de substances. Section I: Document de travail et Section II: Table ronde*. Canada: Stratégie Canadienne Antidroque.
- Hökelekli, H. (2005). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Johnson, T., J., Kristeller, J. & Sheets, V. L. (2006). Religiousness and spirituality in college students: Separate dimensions with unique and common correlates. *Journal of College and Character*.
(<http://www.collegevalues.org/pdfs/Johnson.pdf>).
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1973). *Gençlerin Tutumları: Kültürler Arası Bir Karşılaştırma*. Ankara: ODTÜ Yayınları.
- Karaca, F. (2003). Dindarlığın fonksiyonelliği üzerine. *Dini Araştırmalar* 6 (16), 75-85.

- Karaca, F. (2006). Kader algısı-ruh sağlığı ilişkisi üzerine empirik bir araştırma: Farklı kader algılarının psikoterapik değeri üzerine. *İslamî Araştırmalar* 19 (3), 479-489.
- Kayıklık, H. (2002). *Bireysel dindarlığın psikolojik kaynakları*. *Dini Araştırmalar* 5 (13), 27-40.
- Kayıklık, H. (2006). Bireysel dindarlığın boyutları ve inanç-davranış etkileşimi. *İslamî Araştırmalar* 18 (3), 491-499.
- Kendler, K. S., Liu, X.-Q., Gardner, C. O., McCullough, M. E. & Prescott, C. A. (2003). Dimensions of religiosity and their relationship to lifetime psychiatric and substance use disorders. *American Journal of Psychiatry* 160 (3), 496-503.
- King, M. (1967). Measuring the religious variable: Nine proposed dimension. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 173-185.
- Koç, M. (2009). Dindarlık-benlik saygısı arasındaki ilişki: Yetişkinler üzerine ampirik bir araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1), 437-493.
- Köse, A. (2006) Sekülerleşme teorileri bağlamında Türkiye'de din ve modernleşme. A. Köse (Ed.) *Laik Ama Kutsal* içinde (ss. 11-19). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Köylü, M. (2007). Ruh sağlığı ve din: Batı toplumu açısından bir değerlendirme. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23, 65-92.
- Köylü, M. (2010). Ruh ve beden sağlığı üzerine yapılan araştırmaların bir değerlendirilmesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, 5-36.
- Kula, N. (2005). *Bedensel engellilik ve dini başa çıkma*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Kuşat, A. (2006). Ergenlerde Allah tasavvuru. Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* içinde (pp. 113-156). Adana: Karahan Yayınları.
- Maltby, J. & Day, L. (2003). Religious orientation, religious coping and appraisals of stress: Assessing cognitive factors in the relationship between religiosity and psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 34 (7), 1209-1224.
- Maltby, J., Lewis, C. A. & Day, L. (1999). Religion and psychological well-being: The role of personal prayer. *British Journal of Health Psychology* 4 (4), 363-378.

- Moreira-Almeida, A., Lotufo, N. F. & Koenig, H.G. (2006). Religiousness and mental health: A review. *Journal: Revista Brasileira de Psiquiatria* 28 (3), 242-250. (<http://www.scielo.br/pdf/rbp/v28n3/2277.pdf>)
- Nelson, P. B. (1989). Ethnic differences in intrinsic/extrinsic religious orientation and depression in the elderly. *Archives of Psychiatric Nursing* 3 (4), 199-204.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Pala, Ö. F. (2003). *Saldırganlık eğilimi-dindarlık ilişkisi üzerine bir çalışma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: The Guilford Pres.
- Pargament, K. I. (2005). Acı ve tatlı: Dindarlığın bedelleri ve faydaları üzerine bir değerlendirme (Çev. A. U. Mehmedoğlu). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1), 279-313.
- Peck, M. S. (2003). *Az seçilen yol: Sevginin, geleneksel değerlerin ve ruhsal tekamülün psikolojisine yeni bir bakış* (Çev. R. Özer). İstanbul: Akaşa Yayınları.
- Pettigrew, T. F. (1958). Personality and socio-cultural factors in intergroup attitudes: A cross-national comparison. *Journal of Conflict Resoulition* 2, 29-42.
- Pfeifer, S. & Waeltly, U. (1999). Anxiety, depression and religiosity. A controlled clinical study. *Mental Health, Religion and Culture* 2, 35-45.
- Sherkat, D. E.& Reed, M. D. (1992). The effects of religion and social support on self-esteem and depression among the suddenly bereaved. *Social Indicators Research* 26 (3), 259-275.
- Spilka, B., Shaver, P. & Kirkpatrick, L. A. (2001). Din psikolojisi açısından genel bir atıf teorisi (Çev. A. Kuşat). *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, 173-195.
- Stark, R. & Glock, C. Y. (1969). Dimensions of religious commitment. In: R. Robertson (Ed.), *Sociology of Religion* (pp. 253-261). New York: Penguin.
- Şahin, A. (2005). Ergenlerde dindarlık-benlik saygısı ilişkisi. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 187-197.

- Şengül, F. (2007). *Dindarlık ruh sağlığı ilişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Thoresen, C. E. (1999). Spirituality and health: Is there a relationship? *Journal of Health Psychology* 4 (3), 291-300
- Tix, A. P. & Frazier, P. A. (2005). Mediation and moderation of the relationship between intrinsic religiousness and mental health. *Personality and Social Psychology Bulletin* 31 (3), 295-306. (<http://psp.sagepub.com/cgi/reprint/31/3/295.pdf>).
- Tuçcu, H. (1996) *Normal ve depresif kişilerde çeşitli faktörlere göre intihar olasılığı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Vergote, A. (2002). Kutsal (Çev. H. Keskin & A. Yapıcı), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 207-235.
- Voyer, P. & Boyer, R. (2001). Le bien être psychologique et ses concepts cousins. Une analyse conceptuelle comparative. *Santé Mentale au Quebec* 26 (1), 274-296.
- Wach, J. (1995). *Din sosyolojisi* (Çev. Ü. Günay). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Willaime, J. P. (1995). *Sociologie des religions*. Paris: PUF.
- Wink, P., Dillon, M. & Larsen, B. (2005). Religion as moderator of the depression-health connection: Findings from a longitudinal study. *Research on Aging* 127 (2), 197-220.
- Wong, Y. J., Rew, L. & Slaikou, K. D. (2006). A systematic review of recent research on adolescent religiosity/spirituality and mental health. *Issues in Mental Health Nursing* 27 (2), 161-183.
- Yaparel, R. (1987). *Yirmi-kırk yaş arası kişilerde dinî hayat ile psiko-sosyal uyum arasındaki ilişki üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yapıcı, A. & Kayıklık, H. (2005). Ruh sağlığı bağlamında dindarlığın öz saygı ve kaygı ile ilişkisi: Çukurova Üniversitesi örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi* 3 (9), 177-206.
- Yapıcı, A. (2002). Dinî yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2), 75-117.

- Yapıcı, A. (2004a). *Din-kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, A. (2004b). Din bilimleri alanında yapılan empirik çalışmalarda karşılaşılan metodolojik bir problem: Ölçek mi olguyu, olgu mu ölçeği oluşturmakta? *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1), 85-118.
- Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, K. (1982). Din psikolojisinin araştırma alanları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V, 87-108.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

From Theory to Method The Difficulties of the Works About Mental Health and Religion

Citation / ©- Yapıcı, A. (2011). From Theory to Method The Difficulties of the Works About Mental Health and Religion, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 25-61.

Abstract- *This study aims to fix and argue the theoretical and methodic problems encountered in the empirical studies dealing with relations between mental health and religiousness. Especially in scientific community of USA and Europe psychiatrists, psychologists and psychologists of religion have been examining relations between mental health and religiousness intensionally. As to Turkey, although it was unsatisfactory yet, interest in the topic increases gradually. Both conclusions of domestic and foreign studies vary to such an extent that they externalize one another. This situation may result from either socio-cultural and religious or individual factors. But, these sorts of incoherent results are seen sometimes in the studies done on the subjects having same or similar cultural structures. It means that the personal preferences of researcher are effective at every stage of the study. Yet, the results relate to manner of definition of the concepts like religion, religiousness and mental health. This problem is also in question from choise of sample to usage of scales.*

Key words- *Religion, religiousness, types of religiousness, dimensions of religiousness, mental health, psycho-social adjustment*

Tek Dilli ve İki Dilli Sözlükler (Arapça-Türkçe)

Yrd. Doç. Dr. Ferhat YILMAZ*

Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY**

Atıf / ©- Yılmaz, F- Deliçay, T. (2011). Tek Dilli ve İki Dilli Sözlükler (Arapça-Türkçe), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (2), 63-85.

Özet- Bu çalışmada Arapçadan-Arapçaya ve Arapçadan-Türkçeye tek dilli ve iki dilli sözlüklerin tanıtımı ele alınmıştır. Arapça sözlüklerin ortaya çıkışı ve geçirdiği dönemlere temas edilmiştir. Arapçadan-Arapçaya sözlüklerin tasnifi yapılmış ve sözlükler bu başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca Arapçadan-Türkçeye sözlükler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler- Sözlük, lügat, kâmus, mu'cem, sözlük bilim, Arapça, Türkçe.



Giriş

Cahiliye döneminde Arapların sözlük telifi ile uğraştıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Sözlükçülüğe dair ilk çalışmalar İslamî dönemde Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerifleri anlama gayretiyle başlamıştır. Kur'ân'da garip, nadir ve anlamı Araplara yabancı gelen pek çok kelime ve hadislerde de Arapların daha önce hiç kullanmadığı ve duymadığı lafızlar vardı. Bütün bunlar, Kur'ân ve hadis anlama gayreti içinde olan Müslümanları harekete geçirdi. Böylece Araplar *Ğarîb'ul-Kur'ân* ve *Ğarîbu'l-Hadîs* isimleriyle şöhret kazanmış Kur'ân ve hadis içerisindeki garib kelimeleri anlamaya yönelik 'mevzuî (konulu) lügat de

* Çukurova Üni. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâğatı, e-posta: ferhat_yilmaz@hotmail.com

** Bozok Üni. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâğatı, e-posta: tahsindelicay@hotmail.com

denilen teliflere başladılar. Bu çalışmaların kaynağını da bedevî Arapların kullanmış olduğu dil ve özellikle şiir dili oluşturuyordu.

Kur'ân'a ait garip lafızların anlaşılmasına yönelik Arap sözlükçülüğünün başlangıcı sayılan ve bu çalışmaların ilki kabul edilen eser, İbn Abbâs (ö. 68/687)'in *Ğaribu'l-Kur'ân*'ıdır. Daha sonra yazılan eserler İbn Abbâs'ı takip etmişlerdir. Bunlar; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822)'nin *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde (210/825)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 237/851)'nin *Ğaribu'l-Kur'ân ve tefsîruh* adlı eseri, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*'ı ve *Ğaribu'l-Kur'ân*'ı, Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö.401/1011)'nin *Kitâbu'l-ğaribeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*'i, er-Râğıb el-İsfehânî (ö.502/1108)'nin *el-Mufredât fi ğaribi'l-Kur'ân*'ı, Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (ö.666/1267)'nin *Tefsîru ğaribi'l-Kur'ân*'i-'azîm adlı eserleridir.¹

Hadislerde geçen garip lafızların anlaşılmasına yönelik çalışmalar ise Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838)'nin *Ğaribu'l-Hadîs*'i, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin el-Kâsım b. Sellâm'ın eserine almadığı garip kelimeleri konularına göre tasnif ettiği *Ğaribu'l-Hadîs*'i, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö.388/998)'nin *Ğaribu'l-Hadîs*'i, Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1143)'nin *el-Fâ'ik fi ğaribil-Hadîs*'i ve Mecdudî'nin Ebu's-Se'âdât b. el-Esîr el-Çezerî (ö. 606/1209)'nin *en-Nihâye fi ğaribi'l-Hadîs* adlı eserleridir.²

Ebû Mâlik 'Amr b. Kirkire (ö. 863), Ebû 'Amr eş-Şeybânî (ö. 821), el-Esma'î (ö. 831), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 830) gibi dilcilerin çöllerde giderek ya da şehir merkezlerindeki bedevî Araplarla temas kurarak derledikleri lafızları, *Kitâbu'l-hayl*, *Kitâbu'l-ibil*, *Kitâbu'l-haşarât* gibi kitaplarda konularına göre bir yerde toplamaları, sözlükçülüğün ikinci aşamasını oluşturur.

¹ Kenan Demiryak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1995, s. 111-112; Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9, S. 1, 2009, s. 131.

² *Ğaribu'l-Hadîs* ile ilgili çalışmalar için bkz. Abdülkadir Palabıyık, *Ğaribu'l-Hadîs Nevinin Doğuşu ve Abdülgâfir b. İsmail'in el-Mufhim li şerhi ğarib Sahih-i Muslim Adlı Eseri*, İzmir 1997; Kenan Demiryak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 111-112; Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. 131.

Sözlükçülüğün üçüncü ve son aşamasını ise Halil b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî (ö. 170/786) tarafından telif edilen *Kitâbu'l-'ayn* ile başlayan³ ve aşağıda anlatılacağı üzere kelimelerin tertibinde belirli bir metot takip edilen eserlerin telifi oluşturur. Daha sonra telif edilen sözlük çalışmalarında ise farklı metotlar takip edilmiştir.

Bu çalışmada önce Arapçadan-Arapçaya, sonra da Arapçadan-Türkçeye (Osmanlıca) olan belli başlı sözlükler ele alınmıştır.

1. TEK DİLLİ (ARAPÇADAN-ARAPÇAYA) SÖZLÜKLER

Arapça sözlükler, mevzuî ve alfabetik olmak üzere ikiye ayrılır.

Dini literatüre dair lafızları açıklamak amacıyla başlayan sözlükçülük, önce Kur'ân, hadis ve fıkhıdaki garip kelimelerle, sonra *Kitâbu'l-ibîl*, *Kitâbu'l-hayl*... başlıklı çalışmalarla müstakil konuları, daha sonra da tek konu yerine pek çok konuyu bir kitapta ele alan çalışmalarla, mevzuî (konulu) sözlükçülüğü oluşturur.

Belli bir metot takip edilerek dilin müfredatının ortaya konduğu ve ilk örneğini Halil b. Ahmed'in kaleme aldığı *Kitâbu'l-'ayn* türü sözlükler de alfabetik sözlükçülüğü oluşturur.

1.1. Mevzuî (Konulu) Sözlükler

1.1.1. Kur'ândaki Garip Lafızları Açıklamayı Amaçlayan Eserler

İbn Abbâs, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', Ebû Ubeyde, Ebû 'Abdirrahmân 'Abdullâh b. Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî, İbn Kuteybe, Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, er-Râğîb el-İsfehânî, Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî gibi âlimler tarafından *Ġarîbu'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân* gibi isimlerle pek çok eser telif edilmiştir.

Bunlardan el-Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı Fatiha'dan Nâs sûresine kadar olan sûreler içerisindeki garip lafızları izah eder. Sadece Kur'ân lafızlarını ele alan er-Râğîb el-İsfehânî'nin *el-Mufredât*'ı da Kur'ân, hadis ve şiirlerden şevahid getirir. Bu eser, Kur'ân ilimleriyle uğraşanlar için çok önemli bir kaynaktır.⁴

³ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 112.

⁴ Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, 2. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1980; Hüseyin b. Muhammed er-Ragîb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.

1.1.2. Hadislerdeki Garip Lafızları Açıklamayı Amaçlayan Eserler

el-Herevî, İbn Kuteybe, el-Hattâbî, ez-Zemahşerî, el-Cezerî gibi âlimler bu metotla eserler telif etmiştir.

ez-Zemahşerî'nin *el-Fâ'ik fî ğarîbil-Hadîs*'i bir hadis sözlüğüdür. Hadisle ilgili garip kelimeleri alfabetik olarak açıklayan en önemli eserlerdendir. el-Cezerî'nin *en-Nihâye fî ğarîbi'l-Hadîs* adlı eseri de kendinden önceki dönemlerde *Ğarîbu'l-Hadîs* alanındaki eserlerden istifade edilerek yazıldığı için muhteva ve metot açısından bu alandaki eserlerin en mükemmeli ve yararlanması en kolay olanıdır.⁵

1.1.3. Fıkıhla İlgili Terimleri Açıklamayı Amaçlayan Eserler

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî'nin *ez-Zâhir fî ğarîbi elfâzi's-şâfi'*'si, Ebû Hafs 'Umer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nesefî'nin *Tilbetu't-talebe*'si (Bağdat 1311) bu alandaki başlıca eserlerdendir.

1.1.4. el-Ğarîbu'l-musannaf veya Kitâbu's-sıfatlar

Kitâbu'l-hayl, *Kitâbu'l-ibil* gibi tek konu için telif edilen eserlerin aksine at, deve, bitki gibi veya insanın bir takım özellikleri gibi konuları ele alan eserlerdir. Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın *el-Ğarîbu'l-musannaf*'ı (Riyad 1997), Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk es-Sikkî'tin *Tehzîbu'l-elfâz*'i (Beyrut 1897), Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed es-Se'âlibî'nin *Fıkhü'l-luğa*'sı bu alandaki önemli eserlerdendir.⁶

1.1.5. İstilah Sözlükleri

Çeşitli ilim dallarındaki istihlaları bir araya getiren sözlüklerdir. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hatîb el-Hârizmî'nin *Mefâtîhu'l-ulûm*'u (Beyrut 1989), es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Curcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı (Beyrut 1995) ve Saçaklızâde el-Mer'âşî'nin *Tertîbu'l-ulûm* adlı eseri bu alandaki belli başlı eserlerdendir.⁷

⁵ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 115.

⁶ Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa ve sirru'l-Arabiyye*, ty.

⁷ Bkz. Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerif el- Curcânî, *et-Tarifât*, İstanbul ty.; Saçaklızâde el-Mer'âşî, *Tertîbu'l-ulûm*, (Çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan), Kahramanmaraş 2009.

1.2. Alfabetik Sözlükler

Genellikle fiilin üçüncü tekil eril şahsıyla başlayan Arapça sözlüklerde, belli bir metot takip edilerek dilin müfredatının ortaya konduğu ilk sözlük Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn*'idir. Halil b. Ahmed'den sonra sözlük çalışmalarının bir takım merhaleler geçirdiği daha önce söylenmişti. İşte bu çalışmamızda sözlükçülüğün takip ettiği seyir ve asıl konu olan bu sözlüklerle ilgili ayrıntılı bilgiler verilmeye çalışılacaktır:

1.2.1. Harflerin Mahreçleri Esas Alınarak Tertip Edilen Sözlükler

Bu sözlüklerde kelimeler, önce 'halkî' denilen gırtlaktan çıkış sırasına göre dizilen harflerden başlamış, ardından dil, diş ve dudaktan çıkış yerine göre tanzim edilmiş, ayrıca illetli harfler de bu şekilde düzenlenmiştir.⁸ Kelimelerin ikinci ve üçüncü harflerinin sıralanışı kendi içinde alfabetik olarak verilmiştir.

1.2.1.1. Kitâbu'l-'ayn

Bu sözlüğün sahibi aruz ilminin kurucusu el-Hâlîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî'dir. Sözlüğündeki harflerin sıralaması şöyledir:

ع، ح، ه، خ، غ، اق، ك، اج، ش، ض، اص، س، ز، اط، د، ت، اظ، ث، ذ، ار، ل، ن، اف، ب، م، او، أ، ي، همزة

Bu sözlüğün en önemli özelliklerinden birisi kalb sistemini uygulayarak anlamı verilen kelimenin harflerinin yer değiştirilmesi ile meydana gelen yeni kelimeleri de ele almıştır. Buna göre mesela عَعَبَد kelimesi ع bölümünde ele alınmış, عَعَبَد kelimesinin maklûbu olan عدب، دبع، بعد ve بدع kelimeleri de burada zikredilmiş, ancak د ve ب bölümüne gelince tekrar ele alınmamıştır. Kelimeleri sünâî, sülâsî, rubâî ve humâsî olarak dörde ayırır. Eser *Kitâbu'l-'ayn*, *Kitâbu'l-hâ* şeklinde harf sayısı kadar bölümlere ayrılmıştır. Eser, Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmarrâ'î tarafından tahkik edilerek sekiz cilt halinde 1988 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır.⁹

1.2.1.2. el-Bâri' fî ġarîbi'l-luġati'l-'Arabiyye

Ebû Alî İsmail b. el-Kasım el-Kâlî (ö. 356/966) alfabetik olan bu sözlüğünü telif ettikten sonra vefat etmiştir. Sözlüğün daha sonra sadece *Kitâbu'l-âyn*, *Kitâbu'l-bâ* ve *Kitâbu'l-hemze* bölümleri temize çekilmiştir. Kelime tertibi *Kitâbu'l-'ayn*'da olduğu gibi harf-

⁸ Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 134.

⁹ Yakup Civelek, *Arap Dil Bilime Giriş*, Van 2003, s. 314.

lerin mahreçleri esas alınarak hazırlanmış, ancak mahreç sırasındaki harflerin dizilişleri aşağıda görüleceği üzere daha farklı olmuştur:

ه ح ع خ غ / ق ك / اض ج ش / ل ر ن / ط د ت / ص ز س / ا ظ ذ ث / ف ب م / و أي

el-Kâlî bu eserinde el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn*'de uygulamış olduğu kalb sistemini bazı farklılıklarıyla birlikte uygulamıştır. Kelimeleri sünâî, sülâsî, rubâî ve humâsî olarak ayırır; ancak el-Halîl'den farklı olarak sünâî, sülâsî ve rubâî başlıklarının altında "savt" isimlerine yer vermiştir. Eser, Hâşim et-Ta'ân tarafından 1974 yılında Bağdat'ta yayınlanmıştır.¹⁰

1.2.1.3. Tehzîbu'l-luğa

Kelimeleri harflerinin mahreçleri esas alınarak tertip edilmiş bir diğer çalışma, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980)'nin *Tehzîbu'l-luğa* adlı eseridir. Sözlüğün mukaddimesinden, bu eseri yetmişli yaşlarda tamamladığı anlaşılmaktadır.¹¹

Bu eserde kelimelerin diziliş şekli *Kitâbu'l-'ayn*'de olduğu gibidir. Kendisinden önceki sözlükçülerin almadığı pek çok maddeyi ele almış, ayrıca eserinde yer, memleket ve su kaynaklarının isimlerini de belirtmiştir. Bu itibarla *Kitâbu'l-'ayn*'in biraz daha genişletilmiş şekli denebilir.

Eserin her bir cildi ayrı bir muhakkik tarafından tahkik edilerek 15 cilt halinde Mısır'da yayınlanmıştır.¹²

Eserin ayrıca 2001 yılında, günümüzdeki sözlükler gibi ilk harf sistemine göre tertip edilmiş yeni bir baskısı çıkmıştır. Riyâd Zekî Kâsım'ın tahkik ettiği eser dört cilt olarak Beyrut'ta yayınlanmıştır.

1.2.1.4. el-Muhît fi'l-luğa

Ebu'l-Kâsım es-Sâhib İsmâ'îl b. 'Abbâd b. el-'Abbâs (ö. 385/995) tarafından telif edilen eser, mahreç ve kalb sisteminde el-Hâlîl'e, babların taksiminde ise el-Ezherî'ye

¹⁰ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 124-125; Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 135-136.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Beyrut 2001, I, 30.

¹² Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 125-126.

uymuştur. Eserin kaynakları çok, şevahidi ise azdır. Ayrıca malzemenin kaynakları belirtilmemiştir. Muhammed Hasan Âl Yâsîn tarafından 1975 yılında bir cildi yayınlanmıştır.¹³

1.2.1.5. el-Muhkem ve'l-muhîtu'l- 'a'zam

Eser, İbn Sîde Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmail (ö. 458/1066) tarafından telif edilmiştir. Maddelerinin çokluğu ve en güvenilir kaynaklardan şevâhid seçimi ile temayüz eden eserde, el-Halîl ve el-Ezherî'nin metodu uygulanmıştır. Ancak mahreç sırasındaki son üç harfi و, ا, ی yerine ا, ی, و şeklinde tertip edilmiştir. Mustafâ es-Sakkâ ve Huseyn Nasr tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde 1958 yılında Mısır'da yayınlanmıştır.¹⁴

1.2.2. Son Harf Esas Alınarak Tertip Edilen Sözlükler

Bu grupta yer alan sözlüklerde kelimeler, son harfleri esas alınarak, kendi içinde alfabetik düzene göre tertip edilmiştir. Örneğin مجلس maddesi için önce س bölümü bulunup daha sonra sırayla ج ve ل harflerine bakılacaktır. Bu tür sözlüklerin belli başlı örnekleri şunlardır:

1.2.2.1. Dîvânu'l-edeb fi beyâni luğati'l-'Arab

el-Fârâbî Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm (ö. 350/961) tarafından kelimelerin son harfleri esas alınarak tertip edilen *Dîvânu'l-edeb fi beyâni luğati'l-'Arab*; Kitâbu's-sâlim, Kitâbu'l-muzâ'af, Kitâbu'l-misâl, Kitâbu zevâtî's-selâse, Kitâbu zevâtî'l-erba'a ve Kitâbu'l-hemze olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır. Her bölümde önce isimler sonra da fiiller ele alınmıştır. Bu tertipte hemze ve illet harfleri yer almamış, bunlar için ayrı bablar açılmıştır. Eser Ahmed Muhtâr 'Umer ve İbrahim Enîs tarafından tahkik edilerek 1974-1979, 2003 yıllarında dört cilt halinde Kahire'de yayınlanmıştır.¹⁵

1.2.2.2. Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye

Bu eserin müellifi İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003)'dir. Esere kısaca *es-Sihâh* da denilmektedir. Bu isimle adlandırılmasının bir sebebi, seçilmiş olan kelimelerin sahih ve güvenilir olmasıdır. Müellif, eserin mukaddimesinde bu mevzu ile ilgili olarak,

¹³ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 126.

¹⁴ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 126.

¹⁵ Geniş bilgi için bkz: el-Fârâbî Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm, *Dîvânu'l-edeb fi beyâni luğati'l-'Arab* (Thk. Ahmed Muhtâr 'Umer ve İbrahim Enîs), Kahire 2003; Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 127.

sahih olan Arap lügatini toplamış olduğunu¹⁶ vurgular. Esere Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr tarafından bir mukaddime eklenerek altı cilt halinde 1956 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.

Bu eser, Mehmet Vâni (ö. 1000/1591) tarafından 'Vankulu Lügati' ismiyle Türkçeye de çevrilmiştir. Eser İbrahim Müteferrika tarafından 1141 senesinde basılmıştır.

1.2.2.3. Lisânu'l-'Arab

Eserin sahibi İbn Manzûr (ö. 711/1311)'dur. Arap dilinin en sağlam sözlük kaynağı olarak kabul edilir. Müellif eserini telif ederken *Tehzîbu'l-luğa, es-Sihâh, el-Muhkem, en-Nihâye* ve *el-Cemhere* adlı eserlerden istifade etmiş ve eserinde yaklaşık 80.000 maddeye yer vermiştir. Kelimeleri açıklarken ayet, hadis, şiir, emsal ve hikmetli sözlerden şevâhid getirmeye özen göstermiştir.¹⁷ Eserin 15-20 cilt arasında değişik baskıları vardır.

Eserin ayrıca 1995 yılında, günümüzdeki sözlükler gibi ilk harf sistemine göre terip edilmiş yeni bir baskısı çıkmıştır. Üç cildi fihrist olan bu baskı, on sekiz cilt olup Beyrut'ta neşredilmiştir.

1.2.2.4. el-Kâmûsu'l-muhît

Bu eser dilci el-Fîrûzâbâdî Muhammed b. Ya'kûb (ö.816/1413) tarafından telif edilmiştir. Eser ilk telif edildiğinde 60 ciltten oluştuğu rivayet edilir. Bu gün elimizde mevcut olan el-Kâmûs, o kapsamlı eserin ancak otuzda biridir¹⁸. Madde başlıklarını *Lisânu'l-'Arab*'tan almak suretiyle istifade eden Fîrûzâbâdî ondan farklı olarak şahıs ve yer isimlerinin tespitine önem vermiştir. Eserde dikkat çeken bir diğer özellik ise ele alınan kelimelerin aynu'l-harfleri (orta harfleri) zamme ve kesre durumunda harekelenmiş veya بالضم , بالكسر diye belirtilmiş, fethalı olduğunda da işaret edilmemiştir.

Eser Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1820) tarafından *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît* adı ile Türkçeye çevrilmiş ve üç ve dört cilt halinde İstanbul'da yayınlanmıştır.¹⁹

¹⁶ İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Beyrut 1998, I, 80.

¹⁷ Bkz. Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1995, I, 13 vd.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz: 'Abdurrahmân Fehmî Efendi, *Medresetu'l-'Arab, İslam Medeniyeti Tarihi* (Yayına hazırlayanlar: Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren), İstanbul 2005, s. 105.

¹⁹ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, İstanbul 1887-1888.

1.2.2.5. Tâcu'l-'arûs min cevâhir'il-Kâmus

Bu sözlük Muhammed b. Muhammed el-Huseyn ez-Zebîdî (ö. 1205/1790) tarafından telif edilmiştir. Eser, *el-Kâmûsu'l-muhî'tî* şerh edip genişletmektedir. ez-Zebîdî, *el-Kâmûsu'l-muhî't* müellifinin gözden kaçırdığı veya almadığı şeyleri ilave etmiştir. Bunu da *el-mustedrek* ve *min mâ yustedrek aleyh* sözlerinden anlıyoruz. Eser, 1306 yılında 10 cilt halinde Mısır'da yayınlanmıştır.²⁰

1.2.3. İlk Harf Esas Alınmakla Birlikte Kalb Sistemi Uygulanan Sözlükler

Bu grup sözlüklerde alfabetik sıra takip edilmekle birlikte kalb sistemi de uygulanmıştır. Örneğin *بتك* maddesi, sonra da maklubluları olan *کتب* ve *کتب* maddeleri ele alınır. *کتب* ve *کتب* maddelerinin alfabetik sırası geldiğinde daha önceki geçtiği yerlere işaret etmekle yetinilir.

1.2.3.1. el-Cemhere

İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (ö. 321/931) tarafından telif edilmiş olan bu eser, *el-Cemhere fi'l-luğa* veya *Cemheretu'l-luğa* adlarıyla da bilinir. Mukaddemesinde eserin tertibi, harflerin özellikleri, çeşitleri, mahreçleri ve isimlerin vezinleri hakkında bilgi vardır. Aslî harflerine göre sıralanmış olan kelimelerle, bunlardaki harflerin yerlerinin değişmesiyle meydana gelen kelimelerin manaları, aynı yerde bulunmaktadır. Eser 13 bölümden oluşmaktadır. Son bölümde Arap dili meselelerine temas edilmiştir. Eser F. Krenkow, Muhammed es-Sûretî ve Zeynulabidin el-Müsevî tarafından dört cilt halinde 1344-1351 yılları arasında Haydarabad'da yayınlanmış daha sonra Bağdat ve Beyrut'ta ofset olarak basılmıştır.²¹

1.2.3.2. el-Mucmel fi'l-luğa

Bu sözlük, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*'nın müellifi İbn Fârîs Ebu'l-Huseyn Ahmed (ö. 395/1004)'e aittir. Bu eser de kelimenin ilk aslı harfi esas alınarak hazırlanmıştır. Madde başlıkları elif harfinden başlayarak yâ harfine kadar ilk aslı harflerine göre bölümlere ayrılmıştır. Her bölüm kendi içinde muzâ'af, sülâsî asıllı ve aslı harfleri üçten fazla olan

²⁰ Geniş bilgi için bkz: Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmus*, I-X, Mısır 1888; Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 126.

²¹ Geniş bilgi için bkz: İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *el-Cemhere fi'l-luğa*, Kahire 1351; Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 126; Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 143.

kelimeler olmak üzere üçe ayrılmıştır. Ele alınan kelimenin birinci harfleri ve bu harfi takip eden harfleri alfabetik olarak sıralanmıştır. Mesela ث bölümünde ث ve ج ile başlayan kelime alfabetik olarak bu sıranın bitişine kadar sürer. Bu bölüm sona erdikten sonra ث ve أ, ب, ت, ث, ج ile başlayan kelimelere geçilir. Zuheyr 'Abdulmuhsin Sultan tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde 1982 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır.²²

1.2.3.3. Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa

Bu sözlük de İbn Fârîs Ebu'l-Huseyn Ahmed (ö. 395/1004) tarafından telif edilmiştir. Bu esere temel teşkil eden kaynaklar arasında el-Halil'in *Kitabu'l-ayn*'ı, Ebû 'Ubeyd'in (ö. 224/834) *Ğarîbu'l-Hadîs*'iyle *Mikyâsü'l-ğarîb*'i, İbnü's-Sikkî't'in (ö. 244/858) *el-Mantık*'i ve İbn Dureyd (ö. 321/933) 'in *el-Cemhere*'si zikredilir.²³ Müellif bu eserinde *el-Mucmel*'inde takip ettiği metodu uygulamıştır. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn tarafından tahkik edilerek 1946 ve 1969 yıllarında altı cilt halinde iki kez Kahire'de yayınlanmıştır.²⁴

1.2.4. Kök (Aslî) Harfleri Esas Alınarak Tertip Edilen Sözlükler

Bu grup sözlükler günümüzde çoğunlukla kullanılan, aslî harfi esas alınarak tertip edilen sözlüklere aittir. İkinci ve üçüncü harflerinin sıralanışı da alfabetik olarak düzenlenmiştir.

1.2.4.1. Esâsu'l-belâğa

ez-Zemahşerî Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 583/1143) tarafından telif edilen *Esâsu'l-belâğa*, kelimenin aslî harfi esas alınarak hazırlanmış ve kelimelerin ikinci ve üçüncü harflerinin sıralanışını da alfabetik olarak düzenlemiştir. Bu sözlüğün özelliği, kelimeleri hem lügat hem de mecâzi anlamını şevahidiyle birlikte vermesidir. Eserde ayet, hadis, mesel, şiir, deyim ve meşhur sözlerle şevâhid getirilmiştir. Eser ilki 1881 yılında olmak üzere çeşitli tarihlerde yayınlanmıştır²⁵.

²² Geniş bilgi için bkz: İbn Fârîs Ebu'l-Huseyn Ahmed, *el-Mucmel fi'l-luğa*, Beyrut 1986; Kenan Demiryak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 130; Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 144.

²³ Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 143-144.

²⁴ Geniş bilgi için bkz: İbn Fârîs Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 1979; Kenan Demiryak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 131.

²⁵ ez-Zemahşerî Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, Beyrut 1989.

1.2.4.2. Muhtâru's-Sihâh

Bu sözlük er-Râzî Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir (ö. 666/1267'den sonra) tarafından el-Cevherî'nin *es-Sihâh*'ından seçtiği çok kullanılan kelimelerle ve yer yer kendisinin de ilaveleriyle oluşmuştur. *es-Sihâh*'ın özeti mahiyetindedir²⁶. Tek cilt olan eserin değişik baskıları vardır.

1.2.4.3. el-Misbâhu'l-munîr

Eser, el-Feyyûmî Ahmed b. Muhammed (ö. 770/1368) tarafından telif edilmiştir. Tam adı *el-Misbâhu'l-munîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*'dir. Zameşeri'nin *Esâsu'l-belâga* adlı eserinden oldukça etkilendiği, görüş ve kaynaklarından sıkça istifade ettiği görülmektedir.²⁷ Eser, İmam Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinin er-Râfîî tarafından yapılmış şerhi olan *Kitâbu's-şerhi'l-kebîr*'de geçen kelimeleri açıklamaktadır. Sözlük alfabetik sıraya göre kelimenin ilk harfi esas alınarak yazılmış sözlüklerdendir. ي, و ve لا harflerini ise son babta toplamıştır. Kelimelerin izahında hadislerden istifade edilmiştir. Kelimelerin lügat anlamlarının yanı sıra fikhî anlamları da verilmiştir. Fiillerin bablarına işaret edilmiş, yer yer gramatik bilgilere değinilmiştir. Sözlüğün sonunda sarf ve nahiv mevzuları eklenmiştir.²⁸

1.2.4.4. Multekatu's-Sihâh ve'l-mulhak bi Muhtârî's-Sihâh

Eser, Pîr Mehmed Rûmî Ankaravî Karapîrî Karamânî (ö. 866/1462?) tarafından telif edilmiştir. *Muhtâru's-Sihâh* esas alınarak hazırlanmıştır. *Muhtâru's-Sihâh*'ın *es-Sihâh*'tan almadığı bilgilerin de ilave edildiği eser ayet, hadis ve beyitlerle zenginleştirilmiştir. Elyazması olan bu eserin İstanbul'un çeşitli kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur.²⁹

1.2.4.5. Muhîtu'l-Muhît

Lübnanlı Butrûs el-Bustânî (ö. 1883) tarafından yazılmıştır. Son dönem sözlüklerindendir.

²⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, Amman ty.

²⁷ Muhammed Ahmed Abdussemiti, *el-Me'âcimu'l-'Arabiyye*, 1984, s. 163'ten naklen Ali Cüneyt Eren, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", s. 145.

²⁸ Geniş bilgi için bakınız: Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr*, s. 7 (Önsöz), 262-272, Lübnan 1987.

²⁹ Tahsin Özcan, "Pîr Mehmed", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 275.

Bustânî eserini, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-muhît*'inden istifade etmek suretiyle ilk harf sistemine göre yazmıştır. Bu nedenle eserine *Muhîtu'l-Muhît* adını vermiştir. Sözlüğüne, dile sonradan girmiş uydurukça, avamca kelimeler ile Hıristiyanlığa ait kavramlar, ilmî, teknik, felsefî terimler de ilave etmiştir.³⁰

1.2.4.6. el-Bustân

'Abdullâh b. Mihâil el-Bustânî (ö. 1930) tarafından yazılmıştır. Metot olarak Butrûs el-Bustânî'nin *Muhîtu'l-Muhît* adlı sözlüğünün bir benzeridir. Her madde kendi arasında fiil, isim ve sıfat şeklinde düzenlenmiştir. Arapçaya giren kelimelerle (dahîl), sonradan türetilen kelimeleri (müvelled) de almıştır. Giriş kısmında müteradif, müşterek, zıd, şaz vb. kelimelerle ve dille ilgili bilgiler vardır.³¹

1.2.4.7. el-Mu'cemu'l-vasît

Bu sözlük Mısır Milli Eğitim Bakanlığının rehberliğinde Arap Dil Kurumu üyelerinden İbrâhîm Mustafâ, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdulkâdir ve Muhammed 'Ali en-Neccâr'dan oluşan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Kahire'de 1960 yılında neşredilen sözlükte, klasik sözlüklerde olmayan ilmî ve teknik terimler, Arapçalaşmış (muarreb) sözcükler bulunur. Sözlükte ayrıca tarifi zor bazı kelimeler, kullanıcının rahat anlayabilmesi için resimle zenginleştirilmiştir³².

1.2.5. Kelimelerin Okunduğu Şekilde Tertip Edilen Sözlükler (Ebcedî-Alfabetik)

Bu ekolde telif edilen sözlüklerde kelimeler, zâid harflerden soyutlanmaksızın, kök tertibi esasına göre değil, okunduğu gibi alfabetik sıraya göre tertip edilmiştir. Kök (aslı) harfleri esas alınarak tertip edilen *Esâsu'l-belâğâ* metodundaki sözlüklerde kelimenin sözlükte bulunabilmesi için bazı zâid harflerden soyutlanması, kurallar gereği hafz edilen bazı harflerin yeniden eklenmesi gibi işlemler gerektiğinden, bu kullanım son dönemlerdeki bazı dilciler tarafından zor kabul edilmiştir. Bunun gibi düşüncelerden dolayı ortaya çıkan bu tür sözlükler, dile yeni başlayanlar için ve zaman zaman bulunmasında zorluk çekilen kelimeleri bulmak için kolaylık sağlamaktadır. Ancak şu da gözden uzak tutulmamalıdır ki,

³⁰ Geniş bilgi için bakınız: Butrûs el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, Beyrut 1987; Huseyn Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî neş'etuhu ve tetavvuruhu*, Mısır 1988, I, 568.

³¹ Geniş bilgi için bakınız: Abdullah b. Mihâil el-Bustânî, *el-Bustân*, Lübnan 1992, s. 6-54.

³² Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasît*, I-II, Kahire 1960.

Arapça iştikâk (türetme) yönünden zengin bir dil olması dolayısıyla, bir fiilin ortalama ondan fazla, bir ismin de onlarca müştakları olabilmektedir. Dili ihtisas düzeyinde kullananlar için fiilin farklı bablarındaki ya da ismin farklı müştaklarındaki nüansları görebilmek amacıyla birçok sayfaya gitmek gerekebileceğinden, kullanımında güçlük çekildiği de bir gerçektir. Örneğin bu sözlüklerde قَالَ için ق maddesine أَقْوَالَ için ا maddesine تَتَقَوَّلَ için ت maddesine, مَعَالٍ için م maddesine bakmak gerekecektir.

1.2.5.1.el-Merca'

el-Merca', Abdullah el-Alayî tarafından hazırlanmıştır. 1960'lı yıllarda başlayan bu sistem üzerine *er-Râ'id*, *el-Muncidu'l-ebcedî*, *Lârûs* gibi sözlükler yazılmıştır³³.

2. İKİ DİLLİ (ARAPÇADAN-TÜRKÇEYE) SÖZLÜKLER

2.1. ARAPÇADAN-TÜRKÇEYE (OSMANLICA) SÖZLÜKLER

Bu başlık altında, olan *Vankulu Lügati*, *el-Okyanusu'l-basîf fi tercümeti'l-Kâmûsu'l-muhîf*, *Ahter-i Kebîr* ve *Lugat-i Karapîrî* sözlüklerini ele aldık.

2.1.1. Vankulu Lügati

Mehmed Vâni'ye ait olan bu sözlük Arapçadan-Arapçaya Sözlükler başlığı altında verdiğimiz sözlüklerden Cevheri'nin *es-Sihâh* adlı eserinin tercümesidir. *es-Sihâh* gibi, kelimenin son harfi esas alınarak yazılmıştır. '*es-Sihâh kitabının hemze babının elif faslı*' diyerek sözlüğe başlanmıştır. Mehmed Vâni, bu sözlüğün tercümesini yaparken bazı ilaveler yapmıştır. Sözlüğün şekilsel tertibi sütun şeklinde olmayıp düz yazı şeklindedir. Kelimelerin mastarları bu yazının içerisinde yazılmış, tercümeleri ise yanına kaydedilmiştir. Sayfanın içinde geçen bu kelimelerin fiil kökü, metnin kenarlarında, sağda ve solda yazılmıştır. Sözlüğün başında, sözlükle ilgili birtakım kişilere ait 16 takriz vardır. Daha sonra sözlüğün içeriği ile ilgili bilgiler mevcuttur. Sözlükte, fihrist başlığı altında bir nevi içindekiler şeklinde hemzeden başlayarak her harf bir baba ayrılmış ve bütün harflerin sayfa numaraları verilmiştir. Her babın altında da fasılları mevcuttur. Bu bilgilerden sonra sayfa ve satır numaralarıyla birlikte doğru-yanlış cetveli düzenlenmiştir. Bu eser, ilk Türk matbaacısı İbrahim Müteferrika'nın 1141'de İstanbul'da yayınladığı ilk eserlerden biridir.³⁴

³³ Kenan Demirayak- M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, s. 133.

³⁴ Geniş bilgi için bakınız: Mehmed Vâni, *Vankulu Lügati*, İstanbul 1141.

2.1.2. el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti'l-Kâmûsu'l-muhît

Ahmed Asım Efendi'ye ait olan bu sözlük, Arapçadan-Arapçaya Sözlükler başlığı altında verdiğimiz sözlüklerden Fîrûzâbâdi'nin *el-Kâmûsu'l-muhît* adlı eserinin tercümesidir. Asım Efendi bu sözlüğün tercümesini yaparken bazı ilavelerde bulunmuş, ayrıca kelimeleri açıklarken az bulduğu örnekleri ayet, hadis ve şiiirlerle çoğaltmıştır. Yine aslına uygun olarak kelimeleri son harfine göre tertiplemiştir. Asım Efendi'nin bu kitabı ilk olarak İstanbul'da üç cilt olarak 1230/1815 ve 1237/1817, daha sonra 1250/1854 yılında Mısır'da, son olarak da 1304/1887 – 1305/1888 tarihleri arasında dört cilt olarak İstanbul'da yayınlanmıştır.³⁵

2.1.3. Ahter-i Kebîr

Şemsüddin el-Karahisarî tarafından yazılan bu sözlüğün tertibi Türkçe sözlüklerdeki alfabetik sıraya göre yapılmıştır. Belli başlı Arapça kaynaklardan faydalanarak 952/1545 yılında tamamlanan eser 40.000 civarında kelime ihtiva eder. Kelimelerin Türkçe anlamı verilirken eş anlamlı bir Arapça kelimeyle de pekiştirilmiş ve örnek cümleler kullanılmıştır.³⁶

Sözlük, her harfe bir bab gelecek şekilde 28 babtır. Her bab kendi içerisinde birinci ve ikinci harfine göre fasıllara ayrılmıştır. Kelimelerin okunuşlarında ise fethalı okunması gereken yerlerde *بِالْفَتْح*, dammeli okunması gereken yerlerde *بِالضَّم*, şeddeli okunması gereken yerlerde de *بِالتَّشْدِيدِ* şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Sözlük, 1309 yılında İstanbul'da Hacı Hüseyin Efendi Matbaasında yayınlanmıştır.³⁷

2.1.4. Lugat-i Karapîri (Tercümânu'l-luğât, Tercüme-i Sihâhî'l-Cevherî)

Sözlük, Pîr Mehmed Rûmî Ankaravî Karapîri Karamânî tarafından telif edilmiştir. Mutarrizî'nin *el-Muğribi*' ve başka eserlerden derlenen bir sözlüktür. Türkçe kitaplarda görülen çeviri hataları sebebiyle hazırlandığı belirtilen sözlüğün 30'un üzerinde yazma nüshası vardır.³⁸

³⁵ Geniş bilgi için bakınız: Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti'l-Kâmûsu'l-muhît*, İstanbul 1888; Mehmet Nuri Alpak, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendi'nin "Tercümanu'l-lugat" Adlı Eserinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 24.

³⁶ Hulusi Kılıç, "Ahterî", *DİA*, İstanbul 1989, II, 184.

³⁷ Geniş bilgi için bakınız: Şemsüddin el-Karahisarî, *Ahter-i Kebîr*, İstanbul 1309.

³⁸ Tahsin Özcan, "Pîr Mehmed", *DİA*, XXXIV, 275.

2.1.5. Mirkātu'l-luğa

Abdullah Kestelî (ö. 948/1541) tarafından yazılmış olan bu sözlük, 30.000 kadar madde başı kelime ihtiva etmektedir. Müellif bunlardan 14.000'ini Cevherî'nin es-Sıhâh fi'l-luğa adlı eserinden, 16.000'ini de Firûzâbâdi'nin el-Kamûsu'1-muhî'tinden almış ve Arapça kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermiştir. Mirkātu'l-luğa'daki sistem Cevherî ile Firûzâbâdi'nin sözlüklerindeki sistemin aynısıdır. Yani son harfi esas alınarak, kendi içinde alfabetik düzene göre tertip edilmiştir. Kelimenin son harfi "bab", ilk harfi de "fasıl" içinde belirtilmiştir. Kelimenin birden fazla anlamı varsa bunlar önem sırasına göre sıralanıp araları "ve" ile ayrılmıştır. Meselâ 'arîza: "Hacet ve keskinlik ve söze kadir kimse ve kapı eşiği ve rahmet ve yüzün bir tarafı ve ol nâkadur ki kesre veya havuza irişe". Arapça imlâ-ya göre aynı yazılan, fakat okunuşu farklı olduğu halde manası bir önceki gibi olan kelimelerde "Misl-i.." ifadesi kullanılır. Meselâ keter "Örgüç"; kitir: "Misl-i keter". Arapça kelime çoğul ise hangi kelimenin çoğulu olduğu belirtilir. Meselâ buyût: "Cem-i beyt"; buyûtât: "Cem-i buyût". Bazen Arapça kelimenin manası yine Arapça veya Farsça bir kelime ile açıklanır. Meselâ hâtîme: "Hâtîmetü'ş-şey, âhuruhu"; celfs: "Hemnişîn". Bazı Arapça kelimelerin karşısına, o kelimenin herkes tarafından bilindiğini belirtmek için, sadece ف harfi (mâruf) yazılmış, başka bir açıklamaya gerek görülmemiştir. Pek çok Arapça kelimenin manasını açıklamak için yanına "hilâfu..." yazılarak onun zıddı olan kelimedenden faydalanılmıştır. Meselâ bâtin: "Hilâfu'z-zâhir"; eymen: "Hilâfu'l-eyser"; eyser "Hilâfu'1-eymen".³⁹

Mirkâtü'1-luğa'nın yazma nüshalarından en önemlileri, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, Viyana Kütüphanesi ve Berlin Kütüphanesi'ndeki nüshalardır. Mirkâtü'1-luğa ile ilgili 1983 yılında bir doktora tezi hazırlanmış, fakat henüz yayımlanmamıştır. Bu tezde "Arapça-Türkçe Sözlük" (s. 58-450) ile "Türkçe-Arapça Sözlük" (s. 451-568) başlığı altında iki ayrı kelime listesi verilmiştir.⁴⁰

2.2. TÜRKÇE (OSMANLICA) SÖZLÜKLER

Bu başlık altında, o dönemde Türkçede (Osmanlıca) yaygın olarak kullanılan Arapça kelimeleri ihtiva eden sözlükleri inceledik. Bu sözlükler yukarıda verdiğimiz tipik sözlüklerden farklı olarak sadece isimleri (matar, ism-i fail, ism-i meful vb.) almıştır. Yine bu sözlüklerin içinde Arapça kelimelerin yanında, Türkçede kullanılan Farsça ve batı dille-

³⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II,1657; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 358-359; Nuri Yüce, "Abdullah Kestelî", *DİA*, I, 112-113.

⁴⁰ Nuri Yüce, "Abdullah Kestelî", *DİA*, I, 112-113.

rinten kelimeler de mevcuttur. Esas itibariyle bu sözlükleri incelememizin sebebi, bunlar ismen Türkçe sözlük olsa da, muhtevasına bakıldığında Arapça sözlüklerde de halen mevcut olan Arapça kelimelerin çokluğundan dolayı Arapça-Türkçe sözlük olduğu izlenimi bırakmasıdır.

2.2.1. Lügat-i Remzî

Hüseyin Remzî'nin yazmış olduğu sözlüğün mukaddimesinde hem genel olarak sözlüklerle ilgili bilgiler hem de bu sözlükle ilgili bilgiler vardır. Ayrıca burada sözlüğün kullanımı ile ilgili dokuz maddelik bilgi vardır. Mukaddimenin sonunda sözlük içinde kullanılan kısaltmalar bir tablo halinde belirtilmiştir. Sözlük diğer sözlüklerde olduğu gibi ı harfiyle başlamıştır. Alfabetik (ebcedî) sistem bu sözlükte de kullanılmıştır. Kelimelerin yanına eğer kelime Arapça ise ع harfi, Farsça ise ف harfi konmuştur. Sözlükte kelimeleri açıklayıcı resim ve şekiller de yer almaktadır. İki sütun halinde olan sayfanın başında, ilk kelimenin harfleri yazılmıştır. ا ح ه veya ا ح ه gibi. Sözlük iki cilt halinde, 1305 yılında İstanbul'da Hüseyin Remzi Matbaasında basılmıştır.⁴¹

2.2.2. Lügat-ı Ebu'z-Ziyâ'

Ebu'z-Ziya Tefvîk'in yazdığı bu sözlüğün başında dil ve dille ilgili çalışmalar ve sözlükler hakkında bilgi verilmiştir. Sözlüğün içeriği ile ilgili bilgiler verildikten sonra sözlükte kullanılan bazı işaretler bir tablo halinde yazılmıştır. Yine Arapça kelimelerin yanına ع harfi konmuştur. Alfabetik sistemin kullanıldığı bu sözlükte, kelimeleri açıklayıcı resim ve şekiller yer almıştır. Kökeni yabancı dilden olan kelimelerin yanına parantez içinde Latince asılları yazılmıştır. Sözlük, Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer batı dillerinden Türkçeye girmiş kelimeleri içine almıştır. İki sütun halinde olan sözlüğe, önce üzerinde med harfi olan ı 'le, daha sonra da med harfi olmayan ı harfiyle başlanmıştır. Sayfanın üstüne, o sütun hangi kelime ile başlamışsa o kelime ve karşı sütunun üstüne de o sayfanın son kelimesi yazılmıştır. Sözlük 1306 yılında Konstantiniyye'de (İstanbul) Ebu'z-Ziya Matbaasında basılmıştır.⁴²

2.2.3. Lügat-ı Nâcî

Büyük oranda Arapça ve Farsça kelimelerin bulunduğu Muallim Naci'nin bu sözlüğünde zaman zaman diğer dillerden özellikle batı dillerinden giren kelimeler de bulun-

⁴¹ Geniş bilgi için bakınız : Hüseyin Remzi, *Lügat-i Remzî*, İstanbul 1305.

⁴² Geniş bilgi için bakınız: Ebu'z-Ziya Tefvîk, *Lügat-ı Ebu'z-Ziyâ'*, İstanbul 1306.

maktadır. Bu kelimelerin yanına Latince asılları da yazılmış ve parantez içinde hangi dilden olduğu belirtilmiştir. Sözlük alfabetik olarak yazılmış olup Arapçadaki çoğul kelimeler olduğu gibi alınmış ve açıklama kısmına tekili yazılarak çoğul olduğu belirtilmiş, daha sonra da Türkçe anlamı yazılmıştır. İki sütun halinde olan sözlüğe, önce üzerinde med harfi olan Ā 'le, daha sonra da med harfi olmayan ĩ harfiyle başlanmıştır. Kelime hangi harfle başlamışsa, o harf sütun başına yazılmıştır. Arapça olan kelimelerin yanına parantez içinde ع harfi konmuştur.⁴³

2.2.4. Lügat-ı Şemseddin

Mehmed Şemseddin'in kaleme aldığı bu sözlükte, ilk sayfada ĩ harfiyle, sonra sözlüğün yapısı ve kullanımı ile ilgili bilgiler verilmektedir. Sözlükte Arapça ve Farsça kelimeler çoğunlukta olup Rumca, İtalyanca, İngilizce, Fransızca ve diğer yabancı dillerden de kelimeler vardır. Sözlüğe alınan kelimeler şu şekilde alınmıştır. Arapçadan جبل، شمس، قمر، عودت; Farsçadan آمدشده، ماه، آفتاب، کوه، آفتاب، عزمیت، عودت; Rumcadan پیراصه، آناتولوي (pirasa); İtalyancadan آلاباندا (alabanda); İngilizceden تراموھی (tramvay); Fransızcadan شمندوفر (şimendifer) gibi aslı değiştirilmeden kullanılan kelimelerdir.

İkinci olarak; Arapçadan سوسام kelimesini سوسام; Farsçadan سننوسه kelimesini صامسه; Rumcadan ملان خوليا kelimesini مال خوليا veya مالخوليا; İtalyancadan سالاموئيا kelimesini سالامورا (salamura), İngilizceden لاندن ismini لوندرا (Londra), Fransızcadan پاری (Pari) ismini پاریس (Paris) gibi kelimeler başka sözcüklere çevrilerek ifade edilmiştir.

Sözlükteki kelimeler şu şekildedir: "بحر: Arapçadır, deniz manasınadır. Farsçası da, deryadır." şeklinde yazılmıştır. Yine, "سفید: Farsçadır, ak manasınadır. Arapçası ابيض 'dır." şeklinde gösterilmiştir. İmlaları ve telaffuzları değiştirilerek dilimize giren kelimeler için ise; "سوسام: Arapçadır, سوسام kelimesinden alınarak telaffuzu ve imlası değiştirilmiştir. سوسام: hububattan ufak taneli bir şeydir ki, şırlağan yağı, tahin bundan çıkarılır." diye yazılmıştır.

Sayfalar iki sütun halindedir. Sözlüğe başlarken Arapça ve Osmanlıca harfler ayrı ayrı yazılarak aralarındaki farklar gösterilmiştir. Daha sonra ĩ harfi ile ilgili geniş bir bilgi verilmiştir. Kelimeler alfabetik olarak yazılmıştır. Arapça kelimeler tekil veya çoğul ayrımı yapılmadan verilmiştir. Örneğin; اباطیل kelimesi için karşısına, "باطل-عریجه: باطل، cemisidir. Hakkın gayri işler, boş ve nafil şeyler demektir." diye yazılmıştır. Ebced kelime-

⁴³ Geniş bilgi için bakınız: Muallim Naci, *Lügat-ı Nâcî*, ty.

si ile ilgili açıklama yapılmış ve harflerin değerleri, karşılıklarına bir tablo halinde yazılmıştır. Peygamber isimlerinin geçtiği yerlerde detaylı bilgiler verilmiştir. Ayrıca kökeni yabancı dilden olan kelimelerin yanına parantez içinde Latince asılları yazılmıştır. Örneğin; آترنوم (Aternum) gibi. Yer isimleri, bazı önemli tabirler ve kelimelerle ilgili geniş bilgiler verilmiştir. Sözlük ilk baskısını 1307 yılında İstanbul'da yapmıştır.⁴⁴

2.2.5. Kâmûs-i Osmânî

Mehmed Salâhî tarafından kaleme alınan bu sözlüğün başında; daha önce yazılmış sözlük çalışmaları ve özellikle bu sözlükle ilgili bilgiler verilmiştir. Sözlükte alfabetik sistem kullanılmıştır. Arapçadaki çoğul kelimeler olduğu gibi alınmış ve açıklama kısmına tekili yazılarak çoğul olduğu belirtilmiş, daha sonra da Türkçe anlamı yazılmıştır. İki sütun halinde olan sözlüğe, önce üzerinde med harfi olan Ā, daha sonra da med harfi olmayan ʾ harfiyle başlanmıştır. Kelime hangi harfle başlamışsa, o harf sütun başlarına yazılmıştır. Yine kelimelerin yanına, Arapça ise ع harfi, Farsça ise ف harfi konmuştur. Sözlükteki kelimelerin çoğunluğu Arapça ve Farsça olup zaman zaman da diğer dillerden, özellikle batı dillerinden giren kelimeler de bulunmaktadır. Ayrıca bu kelimelerin yanına Latince asılları da yazılmış ve parantez içinde hangi dilden olduğu belirtilmiştir. Her iki cilt iki bölüm halinde yazılmış olup birinci cildin sonunda doğru-yanlış cetveli sayfaları da belirtilerek verilmiştir. Sözlük, 1313 yılında İstanbul'da Mahmud Bey Matbaasında basılmıştır.⁴⁵

2.2.6. Seci ve Kafiye Lügati

Ali Seydî'ye ait olan bu sözlüğün başında seci ve kafiyenin gereği ve önemi ile ilgili bilgiler verilmiştir. Sözlükte Arapça ve Farsçadan Türkçeye girmiş kelimeler esas alınmış olup, bunlar parantez içinde ع ve ف şeklinde gösterilmiştir. Kelimelerin daha iyi anlaşılması için bazen yanlarına bir beyit veya bir secili cümle yazılmıştır. Alfabetik olarak yazılan bu sözlük diğerlerinden farklı olarak kelimeleri son harfine göre almıştır. Mesela sonu ب ile biten kelimeler ب kısmına yazılmıştır. Bunun için کلب kelimesi için ب bölümüne bakmak gerekir. Terkipli kelimeler birinci kelimeye göre sıralanmıştır. Sonu ء ve elif-i maksure dediğimiz ى ile biten kelimeler de elif bölümüne alınmıştır. Tekil olan Arapça kelimelerin bazen çoğulu belirtilmiş ancak bu kelimeler de son harfine göre tertip edilmiştir. Ayrıca çoğul olan Arapça kelimelerin tekili yazılmıştır. Arapça aslında sonu (ة) ile biten kelimeler, sözlükte (هـ) şeklinde yazılarak bu bölüme alınmıştır. Örneğin, قطعة kelimesi,

⁴⁴ Geniş bilgi için bakınız: Mehmed Şemseddîn , *Lûgat-ı Şemseddîn*, İstanbul 1307.

⁴⁵ Geniş bilgi için bakınız: Mehmed Salâhî, *Kâmûs-i Osmânî*, İstanbul 1313.

قطعه şekliyle bu bölümedir. Türkçeye kalıp olarak girmiş *عموماً، خصوصاً* gibi sonu iki üstün (◌◌) denilen tenvinli kelimeler, son harfine itibar edilmeksizin ayrı bir bölüme yazılmıştır. Sözlüğün sonunda doğru-yanlış cetveli verilmiş olup sayfa ve satır numarası da belirtilmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere sözlük, kelimeleri seci ve kafiyeli olması bakımından ele almıştır. Sözlük, 1323 yılında İstanbul'da Cihan Matbaasında basılmıştır.⁴⁶

2.2.7. Yeni Resimli Türkçe Kâmûs

Raif Necdet Bey'in yazdığı bu sözlük alfabetiktir. Arapçadaki çoğul kelimeler olduğu gibi alınmış ve açıklama kısmına tekili yazılarak çoğul olduğu belirtilmiş, sonra da Türkçe anlamı yazılmıştır. İki sütun halinde yazılan sözlükte, sütun başlarına da o sütunun son kelimesi yazılmıştır. Önce üzerinde med harfi olan *آ*'le, daha sonra da med harfi olmayan *ا* harfiyle başlanmış olup Arapça olan kelimelerin yanına parantez içinde *ع* harfi konmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere sözlüğün içerisinde resimler vardır. Sözlüğün sonuna, o zamanda Türkçeye yeni girmiş olan kelimeler için ayrıca ilave yapılmıştır. Sonrasında 16 tablo halinde bir fihrist bulunmaktadır. Bu tablolarda, bazı konu başlıkları altında sözlükte geçen kelimelerin hangi sayfada olduğu belirtilmiştir. Sözlük, 1927 yılında İstanbul'da Ahmed Kamil Matbaasında basılmıştır.⁴⁷

2.2.8. Yeni Türkçe Lügat

M. Bahaeddin'in yazdığı bu sözlüğün mukaddime kısmında yazılış amacı vardır. Mukaddime kısmından sonra sözlükte kullanılan kısaltma işaretleri bir tablo halinde verilmiştir. Arapça olan kelimelerin yanına parantez içinde *ع* harfi konmuştur. Sözlük alfabetik olarak yazılmış olup Arapçadaki çoğul kelimeler olduğu gibi alınmış ve açıklama kısmına bazılarının tekili yazılmıştır. İki sütun halinde yazılan sözlük, diğer sözlüklerde olduğu gibi, üzerinde med (◌) işareti olmayan normal *ا* harfi altında, hem üzerinde med harfi olan *آ*'le başlayan kelimeleri hem de *أ*'le başlayan kelimeleri almıştır. Birinci sütunun başına o sütunun ilk kelimesi, ikinci sütunun başına da o sütunun son kelimesi yazılmıştır. Bu sözlük sadece Arapça ve Farsça kelimeleri almayıp diğer yabancı dillerden özellikle de batı dillerinden kelimeleri de almış ve parantez içinde hangi dilden olduğunu belirtmiştir. Sözlük, İstanbul'da Evkâf-ı İslâmiye Matbaasında basılmıştır.⁴⁸

⁴⁶ Geniş bilgi için bakınız: Ali Seydî, *Seci ve Kafiye Lügati*, İstanbul 1323.

⁴⁷ Geniş bilgi için bakınız: Raif Necdet Bey, *Yeni Resimli Türkçe Kâmûs*, İstanbul 1927.

⁴⁸ Geniş bilgi için bakınız: M. Bahaeddin, *Yeni Türkçe Lügat*, İstanbul ty.

Sonuç

Arapça sözlükçülük ilk olarak Kur'ân ve hadislerde geçen garib kelimeleri anlamaya yönelik *Ġarib'ul-Kur'ân* ve *Ġaribu'l-Hadîs* çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu tür sözlükler mevzuî (konulu) sözlükleri oluşturur. Sistemleri farklı olsa da genel olarak harf esasına dayalı sözlükler de alfabetik sözlükleri oluşturmaktadır. Kimisi harflerin mahrecine, kimisi kelimenin son harfine, kimisi de kelimenin ilk harfine göre tertip edilmiş olsa da her birinin kendi içinde bir sistemi vardır. Alfabetik sözlüklerin farklı dizilimleri zaman içerisindeki ihtiyaçlara göre şekillenmiştir.

Kaynaklar

'Abdurrahmân Fehmî Efendi, *Medresetu'l-'Arab, İslam Medeniyeti Tarihi* (Yayına hazırlayanlar: Hüseyin Elmalı-Cüneyt Eren), İstanbul, 2005.

Abdullah b. Mihâil el-Bustânî, *el-Bustân*, Lübnan 1992.

Ahmed Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-basit fi tercümeti'l-Kâmûsu'l-muhît*, İstanbul 1888.

Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fi ğaribi's-şerhi'l-kebîr*, Lübnan 1987.

Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerif el- Curcânî, *et-Tarifât*, İstanbul, trs.

Alpak, Mehmet Nuri, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendi'nin "Tercümanu'l-lugat" Adlı Eserinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Van 2006.

Ali Seydî, *Seci ve Kafîye Lügati*, İstanbul 1323.

Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333.

Butrûs el-Bustânî, *Muhîtu'l-Muhît*, Beyrut 1987.

Civelek, Yakup, *Arap Dil Bilime Giriş*, Van 2003.

Demirayak, Kenan – Çögenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 1995.

Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Fihu'l-luğa ve sirru'l-'Arabiyye*, ty.

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, Beyrut, 2001.

- Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur`ân*, I-III, Beyrut 1980;
- Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1995.
- Ebu'z-Ziya Tevfik, *Lûgat-ı Ebu'z-Ziyâ'*, İstanbul 1306.
- Eren, Ali Cüneyt, "Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9, S. 1, 2009.
- el-Fârâbî Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm, *Dîvânü'l-edeb fi beyâni luğati'l-'Arab* (Thk. Ahmed Muhtâr 'Umer ve İbrahim Enîs), Kahire 2003.
- Huseyn Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî neş'etuhu ve tetavvuruhu*, Mısır 1988.
- Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb el-İsfehanî, *el-Müfredât fi Ğâibi'l-Kur`ân*, İstanbul, 1986.
- Hüseyin Remzi, *Lûgat-i Remzî*, İstanbul 1305.
- İbn Dureyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *el-Cemhere fi'l-luğa*, Kahire 1351.
- İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed, *el-Mucmel fi'l-luğa*, Beyrut 1986.
- İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 1979.
- İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Beyrut, 1998.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İstanbul 1943.
- Kılıç, Hulusi, "Ahterî", *DİA*, İstanbul 1989.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, Kahire 1960.
- M. Bahaeddin, *Yeni Türkçe Lûgat*, İstanbul.
- Mehmed Salâhî, *Kâmûs-i Osmânî*, İstanbul 1313.
- Mehmed Şemseddîn , *Lûgat-ı Şemseddîn*, İstanbul 1307.
- Mehmed Vâni, *Vankulu Lûgati*, İstanbul 1141.
- Muallim Naci, *Lûgat-ı Nâcî*.
- Muhammed Ahmed Abdussemi', *el-Me'âcimu'l-'Arabiyye*, 1984.
- Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, Amman.
- Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, İstanbul 1887-1888.
- Özcan, Tahsin, "Pîr Mehmed", *DİA*, İstanbul 2007.

Palabıyık, Abdülkadir, *Ğarību'l-Hadîs Nevinin Doğuşu ve Abdulgâfir b. İsmail'in el-Mufhim li şerhi ğarîb Sahih-i Muslim Adlı Eseri*, İzmir 1997.

Raif Necdet Bey, *Yeni Resimli Türkçe Kâmûs*, İstanbul 1927.

Saçaklızâde el-Mer'âşî, *Tertîbu'l-'ulûm*, (Çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan), Kahramanmaraş 2009.

Şemsüddin el-Karahisarî, *Ahter-i Kebîr*, İstanbul 1309.

Yüce, Nuri, "Abdullah Kestelî", *DİA*, İstanbul 1988.

ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtażâ el-Huseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmus*, I-X, Mısır 1888.

ez-Zemaşerî Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Beyrut 1989.

Monolingual and Bilingual Dictionaries (Arabic-Turkish)

Citation / ©- Yılmaz, F.- Deliçay, T. (2011). Monolingual and Bilingual Dictionaries (Arabic-Turkish), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 63-85.

Abstract- *This study is introduction of monolingual and bilingual dictionaries which is from Arabic-Arabic and Arabic-Turkish. It is also mentioned to emerge and periods which are spend. The classification of Arabic-Arabic dictionaries was made and studied under these titles. Arabic-Turkish dictionaries were introduced also.*

Keywords- *Dictionary, lexical, mu'jam, science of dictionary, Arabic, Turkish.*

Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca

Yrd. Doç. Dr. Musa ALP*

Atıf / ©- Alp, M. (2011). Farklı İki Açıdan Arapça: Fusha ve Avamca, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 87-110.

Özet- Günümüzde geniş bir coğrafyada 250 milyondan fazla insan Hami- Sami dil ailesinden olan Arapça'yı anadil olarak konuşmaktadır. Arapça aynı zamanda din dili olup son ilahi kitap Kuran Arapça olarak indirilmiştir. Dolayısıyla anadili Arapça olmayan -Türkler ve Endonezyalılar gibi- milletler de bir şekilde Arapça ile iştiğal etmektedirler. Ne var ki tüm dillerde var olan konuşma dili ile resmi dil farkı Arapçada kendisini daha ziyade göstermektedir. Buradan hareketle Kuran dili olan Fusha ile halkın konuşma dili olan Avamca diye adlandırabileceğimiz iki farklı kullanım ortaya çıkmaktadır. Bu da Arapça öğrenen yabancılar için oldukça zorluk arz etmektedir. Arapça öğrenen Türk öğrencilere Avamcanın öğretilip öğretilmeyeceği konusu tartışmaya açıktır. Belki de çok kullanılan ve her Arap ülkesinde anlaşılacak bazı Avamca ifadelerin Türk öğrencilere öğretilmesi faydalı olacaktır. Özellikle de Türk dizilerinden aşına olduklara Suriye Lehçesi biraz öğretilbilir.

Anahtar sözcükler- Fusha, Avamca, Yabancı Öğrenci



Giriş

Yüzlercesi belki de binlercesi bir şekilde ölmüş olan ama aynı zamanda bir o kadarı da yaşayan diller günümüz dünyasında hayatiyetlerini devam ettirmektedir. Genel olarak diller –özellikle de günümüz modern dünyasında- iki türlü kullanıma sahiplerdir. Bu iki kullanımı Yazı Dili – Konuşma Dili; Resmi Dil – Halk Dili; Kurala Bağlı Dil – Kurala Bağlı Olmayan Dil; Medya Dili – Sokak Dili gibi farklı şekillerde isimlendirebiliriz. Adına ne deni-

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğâtı Anabilim Dalı, e-posta: musa_alp@hotmail.com

lirse denilsin, önemli olan her dilin iki yönünün bulunduğudur. Dilin kendi içerisinde farklılaşmasının en iyi örneği Arapçada kendini göstermektedir. Kuran dili olan Fasih Arapça ile halkın konuştuğu dil olan Avamca (Halk Arapçası) arasındaki fark oldukça büyüktür. Hiç okula gitmemiş, okuma yazma bilmeyen bir kişinin Kuranı ya da yazılı basın dilini anlaması neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda dünya dil ailelerine kısaca değinerek konuya girmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1- Hint-Avrupa Dil Ailesi (Indo – Europeenne)

- a- Avrupa Kolu
- b- Asya Kolu

2- Hami-Sami Dilleri Ailesi (Chamito – Semitiquis)

- a- Sami dilleri
- b- Mısır dilleri
- c- Libya ve Berberi Dilleri¹

3- Çin–Tibet Dilleri Ailesi

- a- Bantu Dil Ailesi
- b- Kafkas Dilleri
- c- Ural Dil Ailesi

4- Altay Dil Ailesi²

Her ne kadar net sayı vermek zor olsa da 2000 yıllar itibarıyla dünyada en çok konuşulan diller ve konuşanlarının sayısı şu şekildedir:

- ☉ İngilizce (330 milyon)
- ☉ İspanyolca (300 milyon)
- ☉ Hindi/Urdu (250 milyon)

¹ Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî Fıkhi'l-Luğa, Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 14. Baskı, Beyrut, 1994, s. 41.

² George Weber'in 'The World's 10 Most Influential Languages/Dünya'nın En Etkili On Dili' s.3-5, (<http://www.usefoundation.org>.) Ayrıca bkz. "Türkiye ve Sami Diller, Avram Galanti" Osmalıcadan Sa-deleşiren, Musa YILDIZ, Nurettin CEVİZ; NÜSHA, Yıl: IV, Sayı: 15, Güz, 2004, s. 97-106.

- Arapça (250 milyon)
- Türkçe ve lehçeleri (200 milyon)
- Bengalce (185 milyon)
- Portekizce (160 milyon)
- Rusça (125 milyon)
- Japonca (125 milyon)
- Almanca (100 milyon)
- Pencabi (90 milyon)
- Fransızca (75 milyon)

Bu dillerin konuşulduğu ülkelerin sayısı da şu şekildedir:

- İngilizce (115)
- Fransızca (35)
- Arapça (24)
- İspanyolca (20)
- Rusça (16)
- Türkçe ve lehçeleri (12)
- Almanca (9)
- Portekizce (5)
- Hintçe Urduca (2)
- Bengalce (1)
- Japonca (1)

5- Bir Dil Olarak Arapça

Günümüzde Arapça üç kıtada geniş bir coğrafyada konuşulmakta olup en eski Arapça isimlerin M.Ö. IX.-VII. yüzyıllarda yazıldığı bilinmektedir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Asya, Afrika (kısmen Avrupa) kıtalarında anadil olarak Arapçayı konuşan 250 milyon civarında insan bulunmaktadır³.

SAMİ DİLLER					
BATI SAMİ DİLLER			DOĞU SAMİ DİLLER		
Güney Batı Sami Diller		Kuzey Batı Sami Diller		Akadça	
Arapça	Habeşçe	Kenan Dilleri	Âram D.	Bâbil D.	Âsur D.
		1. İbranca *Tevrat Devri İbrançası *Son Devre İbrançası *Yeni İbranca	1.Doğu Aramcası *Süryanca *Bâbil Aramcası *Manda Dili		
		2.Fenike Dili	2.Batı Aramcası		
		3.Moab Dili	* Nabat Dili * Palmyra Dili * Filistin Yahudi Aramcası * Samari Aramcası * Filistin İsevi Aramcası		

³ Geniş bilgi için bkz. es-Sâlih, a.g.e. s. 52 vd.

A- Çalışmanın Sınırlandırılması:

Biz bu çalışmamızda Kur'an Dili ya da Resmi Dil olarak bilinen kurallı Fasih Arapça ile halk (sokak) dili olarak bilinen ve 'lehçe' diye de adlandırılan kuralsız Arapçayı ele alacağız. Bu bir teorik ya da tecrübî çalışma olmayıp bir alan çalışmasıdır. Halkın arasında dolaşarak onlarla birebir görüşerek tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır. Suriye-Ürdün merkezli, Lübnan-Filistin destekli bölgeler seçilmiştir. Zaman zaman bu ülkelerde bulunan özellikle bazı körfez ülkeleri vatandaşları ile de karşılaştırma yapılarak örnekler zenginleştirilmiştir. Arapların lehçelerinin çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle konunun sınırlandırılması çok zor olan bir çalışma olacağından özellikle Suriye-Ürdün bölgesi ile sınırlandırılmaya çalışılacaktır.

Dünya dilleri arasında Arapçaya kısaca değinilerek en çok konuşulan dünya dillerinden bahsedilecek ve bir dil olarak Arapçanın iki yönü ele alınacaktır. Bunun yanında Arapçanın Kuran dili olmasına rağmen konuşma ve yazısı arasında farklılık gösterdiği vurgulanacaktır. Dolayısıyla sonuçta Fushâ ve Avamca örnekleriyle ele alınacak ve bunların kullanıldıkları alanların sıralaması yapılacaktır. Bazı ifade ve deyimlerle konu desteklenecek, fasih kalıbında değişikliğe uğramış olan bazı örnekler verilecektir. Kuralların nasıl ihmal edildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun yanında özellikle zamirler, fiil çekimleri, olumsuz yapılar ile bazı önemli gördüğümüz kelimeler ve cümleler üzerinde durulacaktır.

Bütün bunların yanında biz Türkler bir yabancı dil olarak Arapça öğretirken Fushâ (Fasîh) Arapçanın yanında Avamca (Halk Arapçası) da öğretmeli miyiz? Eğer öğretecek isek hangi bölge halkının lehçesini öğreteceğiz ve sınırları nedir? Ya da hem Fusha hem de Avamca'yı bir arada mı öğretmeliyiz? vb sorular gündeme alınacak ve kendi bakış açımızdan değerlendirilecektir.

B- Din Dili Olarak Arapça

Sami Dillerin Güney kolundan olan Arapça Kuran ve İslam sayesinde kurallaşarak büyük bir gelişme ve yayılma göstermiştir. Dolayısıyla Arapça din dili olarak Asya ve Afrika'da birçok toplumun dili olarak kullanılmaya başlamıştır. Bir nevi şiir dili olan ve çeşitli kabile lehçelerinden türemiş olan İslam'dan önceki Klasik Arapçanın yerini Kuran Arapçası almıştır. İslam öncesi bazı kabile lehçeleri, İslam fetihleri ile birlikte Arap Yarımadası dışında yayılarak Irak, Çad, Fas, Cezayir gibi yerlerdeki konuşulan lehçelere temel oluşturmuştur.



Din dili olarak Arapçayı bir şekilde kullanan ülkelerin haritası:

Kur'an Arapçasının grameri Fasih Arapçanın da temeli olmuş ve hicri 1. asırdan itibaren kuralları tartışılarak yazıya geçirilmiştir. Ebu'l-Esved ed-Dueli, Hz Ali'nin yol göstermesi ve talebiyle Kur'an'a nokta ve hareke koyan ve Arapçanın gramerini oluşturan ilk kişi olarak kabul edilir.

Arapların batıya (Batı Afrika/Mağrib ve Endülüs/İspanya) yönelmesi ile de Arapça modern bir hal alarak bugün Modern Arapça dediğimiz bir dili oluşturmuştur.

C- Konuşma Dili ve Yazı Dili Olarak Arapça:

Arapça, İslam gelinceye kadar farklı lehçeler şeklinde başta Hicaz, Şam ve Filistin bölgelerinde konuşulmakta idi. Bazı istisnalar dışında bölge insanları arasında sözlü gelenek vardı. Yeni bir din olan İslam'ın kitabı Kuran'ın dili de tabii olarak bölge insanının ve Peygamberin dili olan Arapçaydı. Kuran, zamanın geleneklerine göre sözlü olarak indirilmiştir. Ağırıklı olarak ezberletilmiş, az da olsa özel kişilerce çeşitli malzemelere yazdırılmıştır. İslam Peygamberinin vefatından sonra İslam'ın hızla yayılması, parçalar halinde bulunan Kuran metinlerin toplanmasını zorunlu kılmıştır. Kuran, Kureys lehçesi esas alınarak yazılı metin haline getirilmiştir. Bu toplama işini Arap lehçelerini en iyi bilen sahabeler

yapmıştır. İslam öncesi mevcut olan bazı yazılı şiir metinlerine ilaveten yepyeni bir kitap ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslam ile birlikte okuma yazma bilenlerin sayısındaki artışa paralel olarak yazılı Arapça geleneği oluşmuştur. Kuran'ın metinleşmesinden sonra sözlü gelenek halinde bulunan hadisler de toplanarak yazılmaya (tedvin) başlamıştır. Birkaç istisna dışında hadislerin tamamı Kuran Arapçasının gramerine göre yazılmıştır. Şunu da belirtelim ki İslam'a giren Arap olsun veya olmasın yeni kavimlere dini öğretme çabaları da yazılı Arapçanın gelişmesine katkıda bulunmuştur.

1- Fushâ:

Kuran, Araplar arasında lehçeler üstü ortak bir dil oluşturmuştur. İşte bu dile de Fasih Arapça ya da Fushâ denilmektedir. Fesâhat/الفصاحة masterından türemiş olan fushâ/الفُصْحَى en açık, net ve anlaşılır olmak anlamına gelen أَفْصَحُ ism-i tafdilinin dişili olup sıfat olarak kullanılmaktadır. Fakat "zamanla bazı sıfatlar mevsûfun (nitelediği ismin) yerine geçebilir" kuralına binaen isim olarak tek başına kullanılır olmuştur.

العَرَبِيَّةُ الْفُصْحَى /Fasih Arapça

الفُصْحَى /Fushâ (Fasih Arapça)

Fakat fasîh/الفَصِيحُ ve fasîha/الفَصِيحَةُ tek başlarına kullanılmayıp Arapça/العربية ile kullanılır.

العَرَبِيَّةُ الْفَصِيحَةُ /Fasih Arapça

العَرَبِيَّةُ الْفَصِيحَةُ /Fushâ (Fasih Arapça)

Fushâ Kur'an sayesinde varlığını sürdürebilmiştir.

Modern dünyada Fushâ sadece özel durumlarda kullanılmaktadır.

2- Avamca (Âmmice):

Avamca/العَامِّيَّةُ, halk, genel, umum, kamu anlamlarına gelen العَامُّ isminin nispet eki ya/ي almış hali olup –Fushâ gibi- sıfatı olduğu (mevsûfunun) ismin yerine kullanılmaktadır. العَرَبِيَّةُ / el-Luğatu'l-Âmiyye yerine biz Türkçe karşılık olarak Avamca terimini kullanmayı tercih ettik.

Araplar Avamca/العَامِّيَّةُ yerine Lehçe/اللُّهْجَةُ terimini de kullanmaktadır. Günümüzde lehçe tabiri;

Kabileler için	هَجَّةُ الحَمْدَانِ	(Hamdân Lehçesi)
Köyler için	هَجَّةُ كَفْرُثُوم	(Kefrusûm Lehçesi)
Kasabalar için	هَجَّةُ صَرِيح	(Sarih Lehçesi)
Şehirler İçin	هَجَّةُ عَمَّان	(Amman Lehçesi)
Bölgeler için	هَجَّةُ الجَنُوب	(Cenûb lehçesi)
Ülkeler için	هَجَّةُ عُمَّان	(Umman Lehçesi)

Geniş Bölgeler için هَجَّةُ الحِجَاز (Hicaz lehçesi) şeklinde kullanılmaktadır.

İslam, kabileciliği yasaklamış olmasına rağmen kabile lehçeleri baki kalmıştır. Din dili, kısmen de edebi dil Araplar arasında ortak olmasına karşın sözlü dil olarak -özellikle de okuma yazma oranının düşük olduğunu göz önüne alacak olursak- halk dili anlamına gelen Avamca varlığını sürdürmüştür.

“Arapların Asya’da ve Afrika’da fethettikleri topraklardaki milletler Arapçayı kabul etmişlerdir. Bir yandan bu milletlerin konuştukları dillerinin etkileri, diğer yandan Arapçanın zamanın olumsuz etkilerine maruz kalarak geçirdiği değişiklikler yüzünden, konuşulan Arapça o kadar çok değişmiştir ki, sayıları çok fazla olan Arap lehçeleri oldukça enteresan örnekler oluştururlar.⁴”

“Arapçada ‘Sen ne yaptın?’ cümlesi ‘Mâ(zâ) ‘amilte?’ veya ‘Eyye şey’in ‘amilte’ şekillerinden biriyle ifade olunur. Mısır lehçesinden aynı cümleyi ifade etmek için ikinci şekildeki ‘şey’ atıldıktan ve ‘eyy’ kelimesindeki ‘y’ telaffuzdan düşürüldükten sonra kalan ‘elif’, ‘amilte’ kelimesinin sonuna konularak “amilte e’ şeklini alır. Mevcut Arapça lehçelerinden hiçbirinde olmayan bu takdim-tehir durumu Kıpticeden etkilenecek meydana geliyor. Arapçada ‘yekûlu’ kelimesi ‘muzâri’ müfred, gâ’ib kipindedir. Suriye lehçesinde bu kelimenin önüne fazla bir ‘bi’ eklenerek ‘bi yekûl’ olur. Telaffuzda bu kelimenin ‘kaf’ düşer. Bu ya Kürtçedeki ya da Aramcadaki istemek anlamına gelen ‘be’a’ fiilinden alındığı düşünülmektedir.⁵”

⁴ Türkiye ve Sami Diller, Avram Galanti” Osmalcıdan Sadeleştiren, Musa Yıldız, Nurettin Ceviz; Nüşa, Yıl: IV, Sayı: 15, Güz, 2004, s. 97-106.

⁵ A.g. makale, s. 97-106.

Günümüz modern yaşamında halkın tamamına yakını Avamca dediğimiz halk dilini konuştuğu inkâr edilemez bir gerçekliktir.

D- Fushâ ve Avamcanın Olarak Kullanıldığı Yerler

a- Fushâ

- ⦿ Camiler: Hutbe ve vaazlar
- ⦿ Dini ve siyasi söylevler
- ⦿ Resmi yazılı belgeler
- ⦿ Yazılı basın
- ⦿ Televizyon
- ⦿ Haber
- ⦿ Tartışma
- ⦿ Çizgi film
- ⦿ Yabancı filmler
- ⦿ Yabancı dilden çeviriler
- ⦿ Simültane çeviriler
- ⦿ Sempozyum gibi ilmi toplantılar
- ⦿ Bir kısım okul dersleri
- ⦿ Resmi tören konuşmaları
- ⦿ Ölüm
- ⦿ Nikâh
- ⦿ Düğün
- ⦿ Cenaze

b- Avamca:

- ⊙ Okuma yazma bilmeyen halk
- ⊙ Çarşı-pazar esnafı
- ⊙ Çoğu okul dersleri
- ⊙ Aile arası konuşmalar
- ⊙ Küfür ve kaba kullanımlar
- ⊙ İstihza ifadeleri
- ⊙ Şarkılar (%90 oranında)
- ⊙ Yöresel Arap yapımı filmler

E- Karşılaştırmalı Fushâ ve Avamca Örnekleri:

a- Sesinde (Esvat) Değişiklik Olanlar:

أَيْل (elî)	az	كَلِيل (kalîl)
أَب (elb)	kakp	كَلْب (kalb)
أَلَم (elem)	kalem	كَلَم (kalem)
مُؤِمِّم (muîm)	mukim	مُؤِمِّم (mukîm)
رَائِح (râyih)	giden	رَائِح (râih)
حَائِي (câyî)	gelen	حَائِي (câî)
يَجِي (yaci/beci)	geliyor	يَجِي (yeciu)
مَائِي - مِيَّة (mây/miyye)	su	مَاء (mâ')
أَلِي / يَلِي (ellî)	O ki..	الذِي/الَّتِي (ellezî/ellti)
مُو / مِش (mû/miş)	Yok/değil	ليس / غير موجود (leyse / ğayr mevcûd)
لِسَّة / هَسَّة (lisse/hesse)	Şimdi	هَذِهِ السَّاعَةَ (hazihi's-sâ)

b- Harfleri Eksilen ya da Fazlaşanlar:

كَيْفَكَ؟ (keyfek)	Nasılsın?	كَيْفَ حَالِكَ؟ (keyfe hâluke)
أَيْشُ؟ / أَيْشُ؟ (eys/eş)	Hangisi?	أَيُّ شَيْءٍ؟ (eyyu şey')
عَ (بَدْيُرواح ع عمان) ('a)	üzerinde	عَلَى ('alâ)
فِي (fi)	içinde (var)	فِيهِ/فِيهَا (fihi/fihâ)
مَا فَيْشُ (mâ fiş)	yok	لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ (leyse fihi şey')
مَا بَعْرِفِشُ (mâ ba'rifiş)	Bir şey bilmiyorum	مَا أَعْرَفُ شَيْئًا (lâ a'rifu şeyen)
شَبَّ (şeb)	genç	شَابَّ (şâbb)
يَكْتُبُونَ (yiktubû)	yazıyorlar	يَكْتُبُونَ (yektubûne)

c- Yöre ya da Ülkelere Has Kullanımlar:

Avamca		Fusha
S. Arabistan (racûl) رَجُل	Adam	رَجُل (racûl)
Umman (ragul) رَجُل	Adam	رَجُل (racûl)
Mısır (rakıl) رَجُل	Adam	رَجُل (racûl)
Ürdün (İrbid-Amman) (zelami) رَجُلِي	Adam	رَجُل (racûl)
Ürdün (Mafrak) (racûl) رَجُل		

Nasılsın/Ne haber? (şu ahbâr?) شو أخبار؟ Ürdün/Suriye/Lübnan	Nasılsın?	ماذا تفعل؟ (كيف حالك؟)
Nasılsın/Ne haber? (şû ulûm?) شو علوم؟ Umman	Nasılsın?	ماذا تفعل؟ (كيف حالك؟)

تمام Suriye (tamam) تَمَّام	iyi	حسنًا (hasenen)
(çok iyiyim) Ürdün تَمَّام	(çok) iyiyim	بخير (bi hayr)

Müzekker (bay) birine soru sorarken: ماذا تريد؟ Ne istiyorsun?

Şam	Kuweyt	Bahreyn	S.Arabistan
شو بديك (şû biddek)	شئو تبى (şenû tebî)	أش تبغى؟ (eştebgî)	إشتبغى؟ (iştebgâ)

Müennes(bayan) birine soru sorarken: (ماذا تريدین؟ Ne istiyorsun?)

Şam	Kuweyt	Bahreyn	S.Arabistan
شو بديك (şû biddeki)	شئو تبين (şenû tebîn)	أش تبغين؟ (eştebgîn)	إشتبغين؟ (iştebgîn)

Cevap verirken: أريد İstiyorum

Şam	Kuweyt	Bahreyn	S.Arabistan
بدي (biddî)	أبى (ebî)	أبغى (ebgî)	أبغى (ebgâ)

(ما بك / ما بك) Ne oldu? / Nen var?

	Şam Bölgesi	Kuweyt-Bahreyn-Katar	A.Arabistan-Umman
Müzekker (bay)	شو فيك؟ (şufik)	إشفيك؟ (işfik)	أشبالك؟ (eşbalek)
Müennes (bayan)	شو فيك؟ (şû fiki)	إشفيش؟ (işfiş) (Bahreyn)	إشبالك؟ (işbâlec) (Kuweyt – Katar)

Şam	Kuweyt-Bahreyn	S.Arabistan-Umman	B.Arap Emirlikleri
شو أخبارك؟ (şû ahbârak?)	شلونك؟ (şilûnek?)	اشلونك؟ (işlûnek?)	شخبارك؟ (şehbârak?)

Filistin ve Ürdün fellahları (çiftçi) arasında sadece bayanlar için:

حيف حاج؟ / çeyf hâlec (nasılsın?)

d- Uydurma Kurallar ve Kural İhlalleri

سوف/سأذهب	gideceğim	رخ أروح (raherûh)
سوف/سأذهب	gideceğim	بدي روخ - بدي روخ (biddîruh)
لست بعارف	bilmiyorum	مؤ/ميش عارف (mû/miş a'rif)

لا أريد أن أسمعك	duymak istemiyorum	ما بدِّي أسمع (mâ biddi esma')
كهربيائي	elektrikçi	كهربيائي (kehrabcî)
قوي	kuvvetli	قوتلو/ي (kuvvetli)
أنظر	bak/anla/gör	شوف (şuf)
قل	de	قول (kûl)
صلِّ على محمد	Muhammed'e salavat	صليِّ ع محمد (sallî a' Muhammed)

© Aslı Fusha olup da Resmi dilde Kullanılmadığı için Avamca Sayılan Kullanımlar:

انتظر	bekle	استنى (istenni)
أغلق	kapat	سكّر (sekkir)
جميل/بخير	iyi/güzel	كويس (kuveys)
داخل/في الداخل	iç/içeri	جوه (cuvva)
خارج/في الخارج	dış/dışarı	بره (berre)
ر / شاهد (أنظر)	bak	شوف (شُف) (şuf)
غداً	yarın	بكرة (bukra)
أمس	dün	البارحه / أمبارحه (el-bariha)
وجدت	buldum	لقيت (لكيت) (lakıyt)

e- Genel Anlamda Zamirler

Fushada zamirler		
هو	هما	هم
هي	هما	هنّ
أنت	أنتما	أنتم
انت	أنتما	أنتم
أنا	نحن	نحن
Avamcada Zamirler		
هُو	هُو	هُو
هِيَّه	هُو	هُو

إِنَّتَهُ	إِنْتُو	إِنَّتَهُ
إِنْتِي	إِنْتُو	إِنْتِي
أَنَا/أَبِي	إِحْنَا/حِنَّا/نَحْنَةُ	إِحْنَا/حِنَّا/نَحْنَةُ

Fushada zamir sayısı 13 iken Avamcada 8 adettir.

f- Olumlu Mazi (Geçmiş Zaman) Çekimi / تصريف الفعل الماضي

أَنْتَ كَتَبْتَ	Sen yazdın	إِنَّتَهُ كَتَبْتَ
أَنْتِ كَتَبْتِ	Sen (bayan) yazdın	إِنْتِي كَتَبْتِ
هِيَ كَتَبَتْ	O (bayan) yazdı	هِيَ/هِيََّا كَتَبَتْ
أَنَا كَتَبْتُ	Ben yazdım	أَنَا/أَبِي كَتَبْتُ
أَنْتُمْ كَتَبْتُمْ	Siz (ikiniz) yazdınız	أَنْتُو كَتَبْتُو
أَنْتُنَّ كَتَبْتُنَّ	Siz yazdınız	أَنْتُو كَتَبْتُو
هُوَ كَتَبَ	O yazdı	هُوَ كَتَبَ
نَحْنُ كَتَبْنَا	Biz yazdık	إِحْنَا/حِنَّا كَتَبْنَا

هُوَ كَتَبَ 1	هُمَا كَتَبَا 6	هُم كَتَبُوا 10
هِيَ كَتَبَتْ 2	هُمَا كَتَبَتَا 7	هُنَّ كَتَبْنَ 11
أَنْتَ كَتَبْتَ 3	أَنْتُمَا كَتَبْتُمَا 8	أَنْتُمْ كَتَبْتُمْ 12
أَنْتِ كَتَبْتِ 4	أَنْتُمَا كَتَبْتُمَا 8	أَنْتُنَّ كَتَبْتُنَّ 13
أَنَا كَتَبْتُ 5	نَحْنُ كَتَبْنَا 9	

هُوَ كَتَبَ 1	هُوَ كَتَبُو 3	هُمُو كَتَبُو 3
هِيََّا كَتَبَتْ 2	هُمُو كَتَبُو 3	هُمُو كَتَبُو 3
أَنْتَ كَتَبْتَ 2	أَنْتُو كَتَبْتُو 4	أَنْتُو كَتَبْتُو 4
إِنْتِ كَتَبْتِ 2	أَنْتُو كَتَبْتُو 4	أَنْتُو كَتَبْتُو 4
أَنَا/أَبِي كَتَبْتُ 2	إِحْنَا كَتَبْنَا 5	

هو ما يُرَدُّ (هو لم يُرَدِّ)

Genel olarak Avamcada sadece ما ile yapılan olumsuz kipler kullanılmaktadır. Fakat bazen هو لم يُرَدِّ ifadesinde olduğu gibi لم ile de olumsuz mazi yapılmaktadır.

g- Olumlu Geniş Zaman (Muzari) Fiil Çekimi / التصريف الأفعال المضارعة

Avamca		Fusha
إِنَّتَه بِيَتَعْرِفُ	Sen biliyorsun	أَنْتِ تَعْرِفُ
إِنْتِي بِيَتَعْرِفِي	Sen (bayan) biliyorsun	أَنْتِ تَعْرِفِينَ
هُوَ بِيَعْرِفُ	O biliyor	هُوَ تَعْرِفُ
هِيَ/هِيَآ بِيَتَعْرِفُ	O (bayan) biliyor	هِيَ تَعْرِفُ
أَنَا/أَبِي بَعْرِفُ	Ben biliyorum	أَنَا أَعْرِفُ

	Siz biliyorsunuz	أَنْتُمْ تَعْرِفُونَ
أَنْتُمْ بِيَتَعْرِفُونَ		أَنْتُمْ تَعْرِفُونَ
		أَنْتُنَّ تَعْرِفْنَ

هُمَا/هُمَا بِيَعْرِفُونَ	Onlar (ikisi) biliyor	هُمَا يَعْرِفَانِ
هُمَا/هُمَا بِيَعْرِفُونِ	Onlar (ikisi/bayan) biliyor	هُمَا تَعْرِفَانِ
هُمَا بِيَعْرِفُونَ	Onlar biliyor	هُمْ يَعْرِفُونَ
هِنَّ/هُمَا بِيَعْرِفُونَ	Onlar (bayan) biliyor	هُنَّ يَعْرِفْنَ
إِحْنَا/حِنَّا بِنَعْرِفُ	Biz biliyoruz	نَحْنُ نَعْرِفُ

h- Olumsuz Geniş Zaman (Muzari) Çekimi / التصريف الفعل المنفي المضارع

		Fusha
هم لا/ما تَعْرِفُونَ 8	هما لا/ما يَعْرِفَانِ 5	هو لا/ما يَعْرِفُ 1
هُنَّ لا/ما يَعْرِفْنَ 9	هما لا/ما تَعْرِفَانِ 6	هي لا/ما تَعْرِفُ 2
أَنْتُمْ لا/ما تَعْرِفُونَ 10	أَنْتُمْ لا/ما تَعْرِفَانِ 6	أَنْتِ لا/ما تَعْرِفُ 2
أَنْتُنَّ لا/ما تَعْرِفْنَ 11	أَنْتُمْ لا/ما تَعْرِفَانِ 6	أَنْتِ لا/ما تَعْرِفِينَ 3
	نَحْنُ لا/ما نَعْرِفُ 7	أَنَا لا/ما أَعْرِفُ 4

Avamca		
هُمُّو مَا بِيَعْرِفُو 5 (hummu mâ biya'rifû)	هُمُّو مَا بِيَعْرِفُو 5 (hummu mâ biya'rifû)	هُوَّ مَا بِيَعْرِفُ 1 (huvva mâ bita'rif)
هُمُّو مَا بِيَعْرِفُو 5 (hummu mâ biya'rifû)	هُمُّو مَا بِيَعْرِفُو 5 (hummu mâ biya'rifû)	هِيَّا مَا بِيَعْرِفُ 2 (hiyya mâ bita'rif)
أَنْتُو مَا بِيَعْرِفُو 6 (entû mâ bita'rifû)	أَنْتُو مَا بِيَعْرِفُو 6 (entû mâ bita'rifû)	أَنْتَ مَا بِيَعْرِفُ 3 (inta mâ bita'rif)
أَنْتُو مَا بِيَعْرِفُو 6 (entû mâ bita'rifû)	أَنْتُو مَا بِيَعْرِفُو 6 (entû mâ bita'rifû)	إِنْتِ مَا بِيَعْرِفِي 2 (inti mâ bita'rifi)
	إِحْنَا مَا بِيَعْرِفُ 2 (ihnâ mâ bita'rif)	أَنَا/إِنِّي مَا بِيَعْرِفُ 4 (ena/eni mâ ba'rif)

i- Olumlu Gelecek Zaman Çekimi / التصريف الفعل للاستقبال

Fusha		
هُمَّ س/سَوْفَ تَعْرِفُونَ 8	هُمَا س/سَوْفَ يَعْرِفَانِ 5	هُوَ س/سَوْفَ يَعْرِفُ 1
هُنَّ س/سَوْفَ يَعْرِفْنَ 9	هُمَا س/سَوْفَ تَعْرِفَانِ 6	هِيَ س/سَوْفَ تَعْرِفُ 2
أَنْتُمْ س/سَوْفَ تَعْرِفُونَ 10	أَنْتُمَا س/سَوْفَ تَعْرِفَانِ 6	أَنْتَ س/سَوْفَ تَعْرِفُ 2
أَنْتُنَّ س/سَوْفَ تَعْرِفْنَ 11	أَنْتُمَا س/سَوْفَ تَعْرِفَانِ 6	أَنْتِ س/سَوْفَ تَعْرِفِينَ 3
	نَحْنُ س/سَوْفَ نَعْرِفُ 7	أَنَا س/سَوْفَ أَعْرِفُ 4
Avamca (a)		
هُمُّو رَاخَ يَعْرِفُو 5 (rah ya'rifû)	هُمُّو رَاخَ يَعْرِفُو 5 (rah ya'rifû)	هُوَّ رَاخَ يَعْرِفُ 1 (rah ya'rif)
هُمُّو رَاخَ يَعْرِفُو 5 (rah ya'rifû)	هُمُّو رَاخَ يَعْرِفُو 5 (rah ya'rifû)	هِيَّا رَاخَ بِيَعْرِفُ 2 (rah bita'rif)
أَنْتُو رَاخَ تَعْرِفُو 6 (rah ta'rifu)	أَنْتُو رَاخَ تَعْرِفُو 6 (rah ta'rifu)	أَنْتَ رَاخَ تَعْرِفُ 3 (rah ta'rif)
أَنْتُو رَاخَ تَعْرِفُو 6 (rah ta'rifu)	أَنْتُو رَاخَ تَعْرِفُو 6 (rah ta'rifu)	إِنْتِ رَاخَ تَعْرِفِي 2 (rah ta'rifi)
	إِحْنَا رَاخَ نَعْرِفُ 2 (rah na'rif)	أَنَا/إِنِّي رَاخَ أَعْرِفُ 4 (rah a'rif)

Avamca (b)		
هُمُّو بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (biddu ya'rifu)	هُمُّو بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (biddu ya'rifu)	هُوَ بَدَه يَعْرفُ 1 (bidde ya'rif)
هُمُّو بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (biddu ya'rifu)	هُمُّو بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (biddu ya'rifu)	هَيَّا بَدَهَا تَعْرفُ 2 (bidhâ ta'rif)
أَنْتُو بَدَكُو تَعْرفُو 6 (biddu ta'rifu)	أَنْتُو بَدَكُو تَعْرفُو 6 (biddu ta'rifu)	أَنْتَ بَدَكَ تَعْرفُ 3 (biddek ta'rif)
أَنْتُو بَدَكُو تَعْرفُو 6 (biddu ta'rifu)	أَنْتُو بَدَكُو تَعْرفُو 6 (biddu ta'rifu)	إِنْتِ بَدَكَ تَعْرفِي 2 (biddeki ta'rif)
	إِحْنَا بَدْنَا نَعْرفُ 2 (bidna na'rif)	أَنَا/إِنِّي بَدِي أَعْرفُ 4 (biddi a'rif)

j- تصريف الفعل المضارع المَنْفِيَّيِ Olumsuz Gelecek Zaman Çekimi

Fusha		
هُم لَنْ تَعْرفُو 8	هُمَّا لَنْ يَعْرفَا 5	هُوَ لَنْ يَعْرفُ 1
هُنَّ لَنْ يَعْرفْنَ 9	هُمَّا لَنْ تَعْرفَا 6	هِيَ لَنْ تَعْرفُ 2
أَنْتُمْ لَنْ تَعْرفُوا 10	أَنْتُمَا لَنْ تَعْرفَا 6	أَنْتَ لَنْ تَعْرفُ 2
أَنْتُنَّ لَنْ تَعْرفْنَ 11	أَنْتُمَا لَنْ تَعْرفَا 6	أَنْتِ لَنْ تَعْرفِي 3
	نَحْنُ لَنْ نَعْرفُ 7	أَنَا لَنْ أَعْرفُ 4
(a) Avamca		
هُمُّو مَا بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (ma biddu ya'rifu)	هُمُّو مَا بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (ma biddu ya'rifu)	هُوَ مَا بَدَه يَعْرفُ 1 (ma bidde ya'rif)
هُمُّو مَا بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (ma biddu ya'rifu)	هُمُّو مَا بِدَّوْ يَعْرفُو 5 (ma biddu ya'rifu)	هَيَّا مَا بَدَهَا تَعْرفُ 2 (ma bidhâ ta'rif)
أَنْتُو مَا بِدَكُونُ تَعْرفُو 6 (ma biddu ta'rifu)	أَنْتُو مَا بِدَكُونُ تَعْرفُو 6 (ma biddu ta'rifu)	أَنْتَ مَا بَدَكَ تَعْرفُ 3 (ma biddek ta'rif)
أَنْتُو مَا بِدَكُونُ تَعْرفُو 6 (ma biddu ta'rifu)	أَنْتُو مَا بِدَكُونُ تَعْرفُو 6 (ma biddu ta'rifu)	إِنْتِ مَا بَدَكَ تَعْرفِي 2 (ma biddeki ta'rif)
	إِحْنَا مَا بَدْنَا نَعْرفُ 2 (ma bidna na'rif)	أَنَا/إِنِّي مَا بَدِي أَعْرفُ 4 (ma biddi a'rif)

Avamca (b)		
هُمُّو ما راح يَعْرِفُو 5 (ma rah ya'rifu)	هُمُّو ما راح يَعْرِفُو 5 (ma rah ya'rifu)	هُمُّو ما راح يَعْرِفُو 1 (ma rah ya'rif)
هُمُّو ما راح يَعْرِفُو 5 (ma rah ya'rifu)	هُمُّو ما راح يَعْرِفُو 5 (ma rah ya'rifu)	هَيْه ما راح تَعْرِفُو 2 (ma rah ta'rif)
أَنْتُو ما راح تَعْرِفُو 6 (ma rah ta'rifu)	أَنْتُو ما راح تَعْرِفُو 6 (ma rah ta'rifu)	أَنْت ما راح تَعْرِفُو 3 (ma rah ta'rif)
أَنْتُو ما راح تَعْرِفُو 6 (ma rah ta'rifu)	أَنْتُو ما راح تَعْرِفُو 6 (ma rah ta'rifu)	إِنْت ما راح تَعْرِفُو 2 (ma rah ta'rifi)
	إِخْنَا ما راح تَعْرِفُو 2 (ma rah na'rif)	أَنَا/إِنِّي ما راح أَعْرِفُو 4 (ma rah a'rif)

k- Avamca Kapsamında Değerlendirilen Türkçe Asıllı Bazı Kelimeler:

Fusha		Avamca
من المحتمل / ربما	Belki, muhtemelen	بَلْكِ (belki)
استقامة / على الطول	Doğru (doğru git)	دَغْرِي (doğrı)
خادم	Hizmetçi, derviş	هَزْمَتَجِي (hizmetçi)
كذاب	yalancı	يَالَانَجِي (yâlançî)
جسر	köprü	كُوبْرِي (kuprî)
سيدي	Buyurun, efendim	أَفَنْدِيمْ (efendim)
السيد	Bey	بَلْكَ (bek)
القائد	Paşa	بَاشَا (bâşâ)
آثار تاريخية	Tarihi eser	عسمانلي/عثمانلي (Osmanlı)

I- Dikkat Çeken Bazı Kullanımlar:

Fushâ		Avamca
أ ، هَلْ ؟	Mi, mu?	----
سَ / سَوْفَ	Cek, cak?	راح / رَحْ (râh/rah)
لا أعرف	bilmiyorum	ما يعرف (mâ ba'rif)
عِشْرُونَ	yirmi	عِشْرِينَ ('işrîn)
الْحَمْدُ لِلَّهِ	Allah'a şükür	حَمْدُ اللَّهِ (hamdu lilla)
أنا ذاهب	Gitmekteyim	رايح (râyih)
ليس	değil	مو / مِشْ (mû/mış)
ثَلَاثَ عَشْرَةَ	On üç	تلاتعش (telate-aş)
اثنان/اثنان	iki	اثنين (isneyn)
شاي واحد	Bir çay	واحد شاي (vâhid şây)
شايين اثنين	İki çay	اثنين شاي (isneyn şây)

Fushâ		Avamca
طالب واحد	Bir öğrenci	واحد طالب (vâhid talib)
طالبة واحدة	Bir (bayan) öğrenci	واحد طالبة (vâhid taliba)
طالبان اثنان	İki öğrenci	اثنين طالب (isneyn tâlib)
طالبان اثنان	İki (bayan) öğrenci	اثنين طالبة (sinteyn tâliba)
ثلاثة طلاب	Üç öğrenci	ثلاثة طالب (selâse tullâb)
ثلاث طالبات	Üç (bayan) öğrenci	ثلاث طالبات (selas talibat)
أربعة عشر طالباً	On dört öğrenci	أربعة عشر طالب (erbataş-tâlib)

Fushâ		Avamca
هو / هي	O	هُوَ / هِيَ (hiyya/huwva)
كتابُهُ / كتابُها	Onun kitabı	كتابُهُ / كتابُها (kitâbeha / kitâbu)
خمسة أطفال	Beş çocuk	خمسة (1) أطفال (hamsete-tfâl)
أربع عشرة طالبة	On dört (bayan) öğrenci	أربعة عشر طالبة (erbeata-ş tâliba)
جاء عِشْرُونَ طالباً	Yirmi öğrenci geldi	إجا عشرين طالب (ica 'işrîn tâlib)
مائة طالب	Yüz öğrenci	مِئَة طالب (miye taâlib)
مائة بالمائة	Yüzde yüz	مِئَة بالمِئَة (miyye bi'l-miye)

Fusha		Avamca
ماذا/ما؟	Ne, nedir?	شو؟ (şû)
ما اسمك؟	Adın ne?	شو اسمك؟ (şû ismak)
ما رأيك؟	Görüşün nedir?	شو رأيك؟ (şû ra'yek)
ماذا حدث/حصل؟	Ne oldu?	شو صار؟ (şû sâr)
ماذا تريد؟	Ne istiyorsun?	شو بديك؟ (şû biddek)
ما مملك/مهنتك؟	Ne iş yaparsın?	شو بتشتغل؟ (şû biteştəğil)
يُمكِنُ/يُمكِنُ	Olabilir	بَصِيرٌ (basîr)
يُمكِنُ/يُمكِنُ	Olabilir	بِحُوزٍ (bicûz)

m- Türk Öğrencilerin Avamcaya Karşı Tutumları:

Arapça konuşan halk okula giderek Fushâ (Fasîh) Arapçayı öğrenmektedir. Buna karşılık ilk konuşmaya başladığından itibaren başta annesi ve ailesi olmak üzere içinde yaşadığı ortamın Avamcasını (Halk Arapçası) bir şekilde öğrenerek bu dille günlük hayatını sürdürmektedir. Bu durum yadsınamaz bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Dil öğretimi açısından Arap toplumlarında Fushâ – Avamca farklılığı bir problem oluşturmaktadır. Ancak anadili Arapça olmayan yabancıların bir yabancı dil olarak Arapçayı öğrenirken problem baş göstermektedir. Özellikle de biz Türklerin Arapça öğretiminde bu sorun karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa ve Amerika kıtaları başta olmak üzere Arapça öğrenmek için Arap ülkelere gelen kişiler –eğer amacı şarkiyat bilimleri ya da İslam Bilimleri ile uğraşmak değilse- Avamcaya daha çok önem verip ülkelerine dönmektedirler. Hatta bu konuda özellikle Amerika Birleşik devletlerinden gelen bazı asker ve diplomat ya da muhaberat elemanlarına yönelik belli kurallar çerçevesinde yazılmış Avamca öğreten kitaplar yayınlanmaktadır⁶. Ayrıca dil merkezlerinde de Avamca adı altında dersler verilmektedir. Bu durum dilciler tarafından pek tasvip edilmese de varlığını sürdürmektedir. Konunun Türk vatandaşları açısından değerlendirilmesi tarafımızdan öncelik taşımaktadır. Türkler diğer Arap olmayanlardan özellikle de batılılardan farklı konumdayız. Zira hem Türklerin yaşadığı coğrafya ile Arapların yaşadığı coğrafya iç içe geçmiş hem de çoğunluk Arap ve Türklerin dini İslam

⁶ Ömek olarak bkz. L. J. Mckoughlin, A Learner's Dictionary of Arabic Colloquial Idioms, Arabic-English, Librairie du Liban.

olmuştur. Yani din dilleri ortaktır. Bu durumda biz Türkler Fushânın yanında Avamcayı de öğretecek miyiz? Eğer öğretecek isek hangi bölge halkının lehçesini öğreteceğiz ve sınırları nedir? Ya da hem Fushâ hem de Avamcayı bir arada mı öğretmeliyiz? Bu ve benzeri sorular hep gündemde kalmıştır.

Şahsi kanaatimiz Türkiye’de Arapça eğitimi ile uğraşan akademisyenler için Fushânın yanında Avamcayı en azından belli hatlarıyla bilmeleri faydalı olur. Ancak Avamca teorik olarak kitaplardan öğrenilemeyeceği için resmi dili Arapça olan bir Arap ülkesinde bir müddet kalmak gerekir. Bunun yanında Arap Dili ile uğraşmayan İslam Tarihi ya da Temel İslam Bilimleri alanında çalışanlar için Avamcadan kesinlikle uzak durulmalıdır. Bu akademisyen ya da araştırmacıların Fushâ ile yetinmeleri daha faydalı olur kanaatindeyiz.

İlahiyat Fakülteleri, Eğitim Fakülteleri ve diğer fakültelerin Arap Dili ve Edebiyatı öğrencilerin durumu tartışılması gereken bir konudur. Bu öğrencilere bir şekilde Avamca öğretmek Arapça eğitimi açısından faydalı olup olmayacağı çeşitli vesilelerle münakaşa edilmelidir. Kanaatimizce az da olsa günlük hayatın dili olan Arapça (Avamca) öğretilmelidir. Ama bunun sınırı iyi çizilmelidir. Aksi halde sonu olmayan bir yola girilmiş olacaktır. (ما يعرف, (bilmiyorum), كويس (iyi(yim),؟, عن جد (ciddi misin?), زعلان (kızgınım, küsüm) بدّي/وَدّي (istiyorum) يالله (haydi) gibi bazı temel ve çok kullanılan ve de her Arap ülkesinde anlaşılabilir ifadelerin öğretilmesinin faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız. Aksi halde bir Arap ile karşılaşan yıllarca Arapça okumuş bir Türk, neredeyse bu kişi ile Arapça olarak hiç anlaşamamaktadır. Bu durumda da kendisi yıllarca okuduğu Arapçayı sorgulamak durumunda kalmaktadır. Ayrıca bu şekilde öğrenciye mukayese imkânı verilmiş olur. Her yörenin kendine özel dili (Avamcası) olduğunu anlar ve bu sayede Kuran Arapçasına daha fazla önem verir.

Dünyada uydu yayın sistemi aşırı etkin hale gelince Arap dünyasında yayın tapan milli ve mahalli TV kanallarının tekelciliğinin kırılarak 2005’den beri birçok Türk dizisi ve filmi seyredilmektedir. 2006-2009 yılları arasında bulunduğum Suriye, Ürdün ve Lübnan başta olmak üzere diğer Arapça konuşan ülkelerde de –net bir istatistik yapılmamış olmakla beraber- en az ortalama her evde uydu üzerinden iki saat kadar Türk dizilerinin seyredildiğini gözlemledik. Bu konuyu halktan ve akademisyenlerle çeşitli vesilelerle tartıştık. Söylediklerine ve de bizim gözlemlerimize göre 2000’li yıllara kadar Mısır film sektörünün Arap dünyasına hâkimiyeti sebebiyle Mısır lehçesi bütün Araplar tarafından anlaşılmakta hatta sevilmekte idi. Fakat Türk dizilerinin Arap TV kanallarında yaygınlaşması ile birlikte Mısır’ın hâkimiyeti kırılmış olup Türk film sektörü daha etkinlik kazanmıştır. Bu dönemdeki

araştırmalarımız sonucu gördük ki Türk filmlerinin çoğu Suriye'de Arapçaya çevirmekte, lehçe olarak Şam lehçesi tercih edilmektedir. Hatta Fushâya biraz daha yakın halde çevrilmektedir. Ayrıca Şam Lehçesinin aksanı diğer Araplar tarafından da benimsenmekte, en azından daha kaba olarak nitelendirdikleri Mısır Lehçesine tercih edilmektedir. Neticede Türk dizilerinin çevirisi sayesinde Şam Lehçesi Arap dünyasında diğerlerine göre daha fazla tutulmaktadır. Bu sebeptendir ki eğer Türk öğrencilere biraz Avamca (Lehçe) öğretecek isek Suriye lehçesinin öğretilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim online olarak internet üzerinden eğitim yapan bazı siteler Suriye Lehçesini öğretmektedir.

Sonuç

Bütün dillerde var olan kitabî/fasih dil ile konuşma dili/Avamca özellikle Arapçada kendini yoğun bir şekilde göstermektedir. Bu durum öyle bir hal almış ki her hangi bir Arap toplumu içerisinde belli bir süre yaşamayan bir kişi çok iyi seviyede Fusha Arapça dediğimiz Kuran dilini bilse bile halkın konuşmasını neredeyse hiç anlayamamaktadır. Bunun için adeta yeni bir dil öğreniyor gibi gayret göstermesi kaçınılmaz bir durumdur. Fusha ile Avamca arasındaki fark o kadar belirgindir ki tamamına yakın şarkı-türküler, filimler, dizi filimler, -bazı istisnai durumlar hariç- okullarda eğitim dili gibi kamuyu ilgilendiren alanların resmi dili adeta Avamca olmuştur. Fiil çekimlerinde müsenna kipleri kullanılmaz olmuş, diğer kiplerde de azalmalar olmuştur. Sayısı 14 olan mazi ve muzari kiplerin adedi 4'e kadar indirgenmiş, farklı söyleyiş şekilleri oluşmuştur. Fusha camilerde din dili, yazılı resmi konuşmalar, devletlerarası yazışmalar gibi belli alanlarda kullanılmaktan öteye geçmemektedir. Hal böyle olunca her ülkenin her şehrin hatta her köyün kendine has bir dili, Avamcası oluşmakta ve Araplar arasında ortak bir konuşma dili kullanılmamaktadır. Bu durum da Arapça için ciddi bir tehdit olarak görülmekte olup özellikle Türkler gibi Arapça öğrenen yabancılar için büyük bir problem oluşturmaktadır. Yabancıların Avam Arapçasını öğrenmeye gereksinim duyup duymadıkları da ayrı tartışma konusudur. Bizim önerimiz biz Türkler için temel günlük hayatta kullanılan bazı Avamca ifadelerin Suriye Lehçesi çerçevesinde öğretilmesinin faydalı olacağı şeklindedir.

Kaynakça

Avram Galanti, "Türkiye ve Sami Diller", Osmalıcadan Sadeleştiren, Nurettin Ceviz, Musa Yıldız, Nüsha, Yıl: IV, Sayı: 15, Güz, 2004, s. 97-106.

George Weber, 'The World's 10 Most Influential Languages/Dünya'nın En Etkili On Dili', (<http://www.usefoundation.org>.)

L. J. Mckoughlin, A Learner's Dictionary of Arabic Colloquial Idioms, Arabic-English, Librairie du Liban.

Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî Fıkhî'l-Luğa, Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 14. Baskı, Beyrut, 1994.

Arabic in two different ways:

Classical Language and Colloquial Language

Citation / ©-Alp, M. (2011). Arabic in two different ways: Classical Language and Colloquial Language, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 87-110.

Abstract- *Today, a wide geographical area Hami-Semitic languages, which belong to more than 250 million people speak Arabic as a native language. Arabic is the language of religion is also reduced to the last divine book Quran in Arabic. Therefore, non-native Arabic-nations such as Turks and Indonesians are also engaged in an Arabic. There are, however, that in all the languages, different between spoken language and classical language. And we see this the different is more for Arabic language. From this point, Classical Language; language of Quran and Colloquial Language, language of people were that of the emerging use of two different. It is very difficult for foreigners to learn Arabic is offered. Turkish learners of Arabic to teach that is the teaching of Colloquial Language is open to debate. Perhaps some of the most used and understood all the Arab countries will be useful to teach Turkish students Colloquial Language expressions. In particular, they are familiar with the Syrian dialect of Turkish operas to be taught a little bit.*

Key words- *Fusha/Classical, Amiyya/Colloquial, Foreign Student*

Kilisli Abdullah Efendi'de Kıyasın İşlenişi*

Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL**

Atıf / ©- İmamoglugil, H. (2011). Kilisli Abdullah Efendi'de Kıyasın İşlenişi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 111-148.

Özet- Bu çalışmada, Kilisli Abdullah Efendi'nin kıyas ile ilgili telif ettiği "Kitâbu'l-Mantık fi Tertibi'l Akîse" ve "Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde" adlı eserlerine bağlı kalarak, onun kıyas konusundaki görüşlerini inceledik. Abdullah Efendi daha önceki İslâm mantıkçalarına benzer bir tarifle kıyası tanımlamıştır. O, kıyasları, içerisinde bulundurduğu (ihtiva ettikleri) önermelerin sayısına göre "basit kıyaslar" ve "bileşik kıyaslar (mürekkep)" diye ikiye ayırmış, önermelerin çeşitlerine göre de iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) kıyaslar diye bir ayırım daha yapmıştır. Mantıkçımız yüklemli kıyas şekillerinin her birinin netice (sonuç) vermesi için gerekli şartlara işaret eder. O, önce bu şartlarla birlikte her bir şeklin netice vermeyen darb(mod)larını, sonra da devamlı olarak netice veren darb(mod)larını sıralar. İstisnâî kıyasları şekil itibarı ile dörde ayırır. Bu kıyasların netice vermesi için gerekli şartları sıralar ve tafsilatlı şekilde inceler.

Anahtar sözcükler- Kıyas, yüklemli kıyas, şartlı kıyas, kıyas şekilleri, kıyas kuralları, şekillerin modları, basit kıyas, bileşik kıyas



Giriş

Asıl adı "Abdullah b. Abdurrahman el-Kilîsî el-Haneffî" olan Abdullah Efendi (m.1825-1885)¹ Tanzimat döneminde yaşamış, mantık, kelâm, münâzara, nahiv ve kıraat ilmine dair eserler bırakmış önemli bir âlimimizdir.

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Kilisli Abdullah Efendi'nin Kıyas Anlayışı" adıyla 1999'da yaptığım yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, e-posta: himamoglugil@ybu.edu.tr

Mehmet Ali Aynî'nin değerlendirmesine göre, kendi asrında yaşamış mantık müelliflerinin hepsinden faik (üstün) olan Abdullah Efendi, ömrünü mantık tedrisatına harcamıştır.² Bu üstad, sadece nazariyattan (teoriden) ibaret kalarak hiçbir tatbikat görmeyen mantık nazariyelerinin (teorilerinin) tatbikata koyulması hususunda önemli gayretler sarfetmiştir.³ O zamanlara kadar mantığın yalnız Arapça lisanına münhasır ve mahsûs olması gibi meydana gelen garip fikirleri çürütmeye çalışmıştır.⁴ Kitaplarında bin yıllık misaller yerine yeni misaller irad etmiş⁵ ve dersleri sırasında yapılan kıyasların çoğunu Türkçe ibare ve ifade ile çeşitli konularda tertip ve uygulamada başarılı olmuştur. Böylece kıyas çeşitleriyle ilgili, kitaptan kitaba aktararak yıllarca devam eden sınırlı birkaç örnek dışında sanki başka konu ve başka örnek yokmuş gibi ortaya çıkan yanlış kanaati yıkmış, *hangi dilde olursa olsun hiçbir sözün ve hiçbir metnin mantık dışında olamayacağına* dair düşüncesini ispat etmiştir.⁶

Biz bu çalışmamızda, onun kıyas ile ilgili telif ettiği "*Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi-l-Akîse*" ve "*Zübdetü'l-Hâşiyetü'l-Cedîde*" adlı eserlerine bağlı olarak, onun kıyas konusundaki görüşlerini inceleyeceğiz.

Kıyas

Kıyas öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bir başka ifadeyle kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarma işlemidir.

Aristoteles, kıyası şöyle tanımlamaktadır. "Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar".⁷

¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C. 1, s. 385; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, C.1, s. 492. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellefin*, C. 6, s. 71.

² M. Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, s. 61.

³ Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s. 385.

⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s. 385; Aynî, *a.g.m.*, s. 61.

⁵ Aynî, *a.g.m.*, s. 61.

⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *a.g.e.*, s. 385-386.

⁷ Aristo, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, s. 5; krş. *Organon V, Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, s. 3; Ayrıca bkz. H. Vehbi Eralp, "Leibniz'in Kıyas

Aristoteles geleneğine bağlı Müslüman mantıkçılar ise “Kıyas önermelerden müellef bir sözdür ki, her ne zaman bunların doğruluğunu kabul edersen bundan doğrudan doğruya başka bir söz lâzım gelir”⁸ şeklinde tarif ederler. Abdullah Efendi de “kendini bilmekten dolayı diğer bir şeyi bilmeyi gerektiren”⁹ şeklinde tarif edildiğini söyleyerek İslam mantıkçılarının kıyas tanımını benimser. O’na göre “Kıyas, içinde mükerrer cüz bulunan iki mukaddimeye”¹⁰ denir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere kıyas iki öncülden meydana gelir. Yani “kıyasta mükerrer cüz ile sonuçtan başka bir şey yoktur.”¹¹ Meselâ,

Her cisim değişikendir,

Her değişken sonradan değildir.

İki öncülden tekrar eden mükerrer cüz “değişken”dir. Mükerrer cüz çıkarıldığında geriye kalan kısım, “Her cisim sonradan değildir” sonuç olmaktadır.

Mantıkçımıza göre kıyasın şekli kısmı; iki öncül ve orta terim’in tekrarıdır. Tekrar olmadıkça iki önerme kıyas olmaz. Tekrar olursa delil ve kıyastır.¹² Daha önce ifade edildiği gibi, öncüllerde tekrar eden kısım çıkarılınca, kalan kısım aynen netice olur. Kıyasın bu iki parçası bilinince, neticeler de herhangi bir güçlük olmaksızın kolaylıkla bilinir.

Abdullah Efendi’ye göre, kıyası meydana getiren kısımlarda bir hata bulunur ise kıyas netice vermez.¹³ Meselâ,

Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, C. II. S. 2, İstanbul 1947, s. 66; W. David Ross, *Aristoteles*, çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul 2002, s. 50.

⁸ Bkz. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, İstanbul 1998, s. 121; *İsâğûcî*, Vezirhânî Matbaası, İstanbul h. 1287; s. 5; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1277, s. 177; Kazvînî, *er-Risâletü's-Şemsîyye*, Kum tarihsiz, s. 138; et-Tahtânî, *Levâmiu'l-Esrâr*, İstanbul 1277, s. 177-178; et-Tahtânî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Kum tarihsiz, s. 138-139; Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*, Kahire tarihsiz, s. 120; Fenârî, *Şerh-i İsâğûcî*, Matbaati Osmaniye 1309; s. 19-20; Gelenbevî, *eş-Şerh alâ İsâğûcî*, Matbaati Sultanîye 1283, s. 50; *Kıyas Risâlesi*, İstanbul 1297, s. 3.

⁹ Abdullah Efendi, *Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi'l-Akîse*, s. 2; *Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde*, s. 30, 33, 47. Sonraki kısımlarda bu iki eser “*Tertîbi'l-Akîse*” ve “*Zübdetü'l-Hâşîye*” şeklinde kısaltılmış olarak zikredilecektir.

¹⁰ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 1.

¹¹ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 4.

¹² Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 2; *Zübdetü'l-Hâşîye*, s. 34-35, 88.

¹³ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 2, 3; *Zübdetü'l-Hâşîye*, s. 76.

Boşanma nikâha bağlıdır,
Nikâh ise kadının iznine bağlıdır,
Boşanma kadının iznine bağlıdır.

Şu mü'mindir,
Her mü'min cennettedir,
O kişi cennettedir.

Allah birdir,
Bir ikinin yarısıdır,
Allah ikinin yarısıdır.

Bu kıyasların öncülleri doğrudur. Fakat gerekli olan sonuç yanlıştır. Zira "lâzımın yanlış olması melzûmun da yanlış olmasını gerektirir" kâidesine göre "sonucun yanlış olması kıyasın da yanlış olmasını gerektirir". Sonuç yanlış olup kıyasın doğru olması imkânsızdır.¹⁴

Birinci örnekteki iki öncülden "Boşanma kadının iznine bağlıdır" sonucu çıkmıştır ki bu yanlıştır. Çünkü daha önce zikredildiği gibi sonuç yanlış olunca kıyasın da yanlış olduğuna hükmedilir.

İkinci örnekte küçük önermede bulunan "mü'min" yüklemi, "şu anda mü'min" manasınadır. Büyük önermede bulunan "mü'min" ise "son nefeste" kaydıyla kayıtlanmıştır. "Kaydın değişmesi mukayyedin değişmesini gerektirir"¹⁵ zaruri kâidesine göre kaydın değişmesiyle mukayyed de değişmiştir.

¹⁴ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 3; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 76.

¹⁵ Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Ankara 2004, s. 130 vd.

Üçüncü örnekte ise kıyasın küçük önermesinde bulunan “birdir” yüklemi “ortağı yoktur” anlamındadır. Büyük önermede bulunan “bir” ise “adet olan bir” anlamındadır. Kaydın değişmesi nedeniyle orta terim şeklinde görünen mukayyed yani “bir” değişmiştir.

Bu tür önermeler Abdullah Efendi'nin “kazaya-i mümtezice” (karışık-dağınık önermeler) adını verdiği birbiriyle ilişkisi olmayan müteferrik (farklı) önermelerdir. Bu önermeler teknik anlamda kıyas değildirler. Zira netice verecek “sûri cüz”ün (orta terim) tekrarı yoktur.¹⁶

Kıyasın Bölümleri

Kıyaslar ihtiva ettikleri önermelerin sayı ve türlerine göre çeşitli kısımlara ayrılır. Abdullah Efendi, önce şekil itibarı ile kıyasları iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki kısma ayırır ve şöyle açıklar:¹⁷

Eğer tekrar eden cüz (orta terim) her iki öncülde netice ile beraber zikredilirse iktirânî kıyastır. Diğer bir ifade ile sadece netice, iki mukaddimenin (öncülün) her ikisinde de orta terimle zikredilirse iktirânîdir.

Eğer orta terim öncüllerin birisinde netice ile beraber ve birinde yalnız zikredilirse istisnâî kıyastır. Diğer bir ifade ile netice hiç zikredilmezse istisnâîdir. Neticenin bulunduğu öncülün önce veya sonra zikredilmesi fark etmez.

Ezan okunduysa namaz kılalım,

Ezan okundu,

Öyleyse namaz kılalım, gibi.

Mantıkçımız iktirânî kıyas ile istisnâî kıyası ayırt etmek için kıyasın neticesine bakmak gerektiğini söyler. Yani kıyasın iktirânî ve istisnâî olmasında itibar ve ölçü neticedir. Şöyle ki, sonuç, bir öncülün parçası olarak gelmeyip, bir kısmı bir mukaddimede ve bazısı diğer bir mukaddimede gelirse iktirânîdir. Sonuç, kıyasta aynen veya nakîzen (karşıt hali) bir öncülün parçası olarak gelirse istisnâîdir.¹⁸

¹⁶ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 3; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 76.

¹⁷ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 3-4; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 34.

¹⁸ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 35, 114.

İktirânî kıyasta mükerrer cüz (orta terim) müfred (tek bir kelime) de olur, kazıyye (önerme) de olur.¹⁹ Meselâ,

Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
Eğer gündüz mevcut ise yer (dünya) aydınlıktır,
Eğer güneş doğmuş ise yer (dünya) aydınlıktır.

İstishâî kıyasta ise mükerrer cüz daima önerme olmalıdır. Çünkü tanımda geçen “iki mukaddiminin birinde yalnız zikredilsin” demek, yalnız mukaddime olsun demektir. Müfredler (tek kelimeler) ise tek başına mukaddime olmaz.²⁰

İktirânî (Kesin) Kıyaslar

Abdullah Efendi iktirânî kıyasta; gerek konu gerek yüklem olsun, sonucun konusunun içinde bulunduğu öncüle büyük önerme, sonucun yüklemine içinde bulunduğu öncüle küçük önerme adını verir. Diğer bir ifade ile matlûb ve sonucun konusu hangi öncülde bulunursa küçük önerme, matlûb ve sonucun yüklemi hangi öncülde bulunursa büyük önermedir.²¹

Mantıkçımız bu kıyasları iki kısma ayırmış ve şöyle açıklamıştır:²²

1) İki hamliyyeden²³ (yüklemlili önermeden) meydana gelen kıyaslar. Bunlara “iktirânî hamliyye” (yüklemlili kesin kıyas) adı verilir.

2) İki şartıyyeden²⁴ (şartlı önermeden) yahut biri şartıyye (şartlı önerme), biri hamliyye (yüklemlili önerme) olmak üzere karışık meydana gelen kıyaslar. Bunlara “iktirânî şartı” (şartlı kesin kıyas) adı verilir.

¹⁹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 4-5.

²⁰ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 5.

²¹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 4; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 36, 118.

²² Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 10; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 35.

²³ Hamliyye; mübedâ ve haberden ve fiil ve fâilden meydana gelen önermelere denir. (Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 10; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38, 87).

Abdullah Efendi, biri şartlı, biri yüklemli olarak gelen şartlı iktirânî kıyaslarda; küçük önermenin şartlı, büyük önermenin yüklemli olması gerektiğini söyler.²⁵

Yüklemli İktirânî (Kesin) Kıyaslar

Yüklemli iktirânî (kesin) kıyaslar gerek İslam dünyasında ve gerekse batıda asıl üzerinde durulan kıyaslardır. Bu kıyaslar iktirânî kıyasların bir bölümüdür ve iki yüklemli önermeden meydana gelmektedir. Yüklemli önerme mübtedâ ve haberden,²⁶ fiil ile fâilden meydana gelen önermelere denir. Mübtedâyâ ve fâile konu, habere ve fiile ise yüklem denir.²⁷

Kıyas Şekilleri

İktirânî kıyaslar orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre şekillere ayrılır. Diğer bir ifade ile orta terimin öncüllerde konu veya yüklem olması kıyas şekillerini meydana getirir. Şöyle ki, orta terim, her iki öncülde konu, her iki öncülde yüklem veya öncüllerden birinde konu diğerinde yüklem olabilir. Bu durumda, bilindiği gibi orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre dört kıyas şekli meydana gelir. Bunlar da birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekil diye adlandırılır.

Orta terimin hem büyük hem küçük önermede zikredilmesinin gerekli²⁸ olduğunu söyleyen Abdullah Efendi'ye göre de iktirânî kıyasın dört şekli vardır.

Birinci şekil: Orta terim olan delîlin küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olmasıdır.

İkinci şekil: Orta terimi küçük önermede yüklem yapıp, neticenin konusunu konu ve büyük önermede de orta terimi yüklem yapıp, neticenin yüklemine kendine konu yapmaktır.

²⁴ Şartıyye; şart ve cezâ gerektiren kelimelerin şartı ile cevâbından meydana gelen önermelere denir. (Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 10; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38, 87.)

²⁵ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 10.

²⁶ Arapça'da isim cümlesi ve fiil cümlesi adı altında iki çeşit cümle vardır. İsimle başlayan cümleye isim cümlesi, fiille başlayan cümleye fiil cümlesi denir. İsim cümlesi iki isimden, fiil cümlesi ise fiil ile fâilden meydana gelir. İsim cümlesinde birinci isme kendisiyle cümle başladığı için mübtedâ, ikinci isme de mübtedâdan söz ettiği için haber denir.

²⁷ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 98.

²⁸ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 5.

Üçüncü şekil: Orta terim küçük ve büyük önermede konu yapıp küçük önermenin yüklemine neticenin yüklemi yapmaktır.

Dördüncü şekil: Orta terimi küçük önermede konu yapıp, neticenin konusunu kendine yüklem ve orta terim büyük önermede yüklem yapıp neticenin yüklemine kendine konu yapmaktır.

Şekillerin döndürülmesi

Abdullah Efendi "bir şekilden diğerine geçmek yalnızca yer değiştirmekten ibaret tir"²⁹ diyerek ifade ettiği şekillerin birbirine döndürülmesini, birici şeklin diğer şekillere dönüşümünü örnek göstererek şöyle açıklar:

"Birinci ve ikinci şeklin küçük önermeleri aynı olduğundan büyük önermesini aks, yani büyük önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yaparak ikinci şekil; birinci ve üçüncü şeklin büyük önermeleri aynı olduğundan küçük önermesini aks ile yani küçük önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yaparak üçüncü şekil; birinci ile dördüncü şekil arasında tam bir muhalefet bulunduğundan mukaddimelerini aks ile, yani hem büyük önermenin, hem de küçük önermenin konusunu yüklem, yüklemine konu yaparak dördüncü şekil olur".³⁰ Şöyle ki, birinci şekil, büyük önermesinin yer değiştirmesiyle ikinci şekle, küçük önermesinin yer değiştirmesiyle üçüncü şekle, öncüllerinin yer değiştirmesiyle dördüncü şekle dönüştürülür. Dördüncü şekil ise, büyük önermesinin yer değiştirmesiyle üçüncü şekle, küçük önermesinin yer değiştirmesiyle ikinci şekle, öncüllerin yer değiştirmesi ile ise birinci şekle dönüştürülür.³¹

Yüklemlî İktirânî (Kesin) Kıyasın Darb(Mod)ları

Yüklemlî iktirânî kıyaslar öncülleri olan önermelerin tümel-tikel ve olumlu-olumsuz olmasına göre darb(mod)lara ayrılır.³² Dört şekil kıyasın her birinin darb(mod)ları ve sonuç vermeleri için keyfiyet ve kemiyet yönünden bazı şartları vardır.

²⁹ Abdullah Efendi, a.g.e., s. 9.

³⁰ Abdullah Efendi, a.g.e., s. 9-10.

³¹ Abdullah Efendi, a.g.e., s. 10.

³² Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 110; Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 106; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 152.

Birinci Şekil:

Birinci şekil kıyaslarda küçük önerme olumlu, büyük önerme tümel olmalıdır. Küçük önermesi olumsuz, büyük önermesi tikel olursa netice vermez.³³

Küçük önermenin olumlu olması nedeniyle sekiz darb, büyük önermenin tümel olması nedeniyle de dört darb düşer ve geriye muhtemel olan on altı darptan sadece dördü devamlı surette birinci şekle göre netice verici olarak kalır.³⁴

Birinci darb; öncüllerin her ikisi de tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tümel olumlu bir önermedir.

İkinci darb; küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tümel olumsuz bir önermedir.

Üçüncü darb; küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumlu olan bir kıyastır. Sonuç tikel olumlu olan bir önermedir.

Dördüncü darb; küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz olan bir kıyastır. Sonuç tikel olumsuzdur.

İkinci Şekil:

İkinci şekilde büyük önerme tümel olumlu olmalı ve iki öncül farklı olmalıdır. Yani küçük önerme olumlu olur ise büyük önerme olumsuz, büyük önerme olumlu olur ise küçük önerme olumsuz olmalıdır. Diğer bir ifade ile iki öncülden biri olumsuz olmalıdır.³⁵

Büyük önermenin tümel olumlu olması nedeniyle sekiz darb, iki öncülün farklı olması nedeniyle dört darb sonuçsuz kalır ve ikinci şekilden muhtemel olan on altı çeşit darptan sadece dördü netice verici olarak kalır.³⁶

Birinci darb; küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tümel olumsuz bir önermedir.

³³ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 14; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 131.

³⁴ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 14-15; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 131.

³⁵ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 15; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 131.

³⁶ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 15-16.

İkinci darb; küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç yine tümel olumsuz bir önermedir.

Üçüncü darb; küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Dördüncü darb; küçük önermesi tikel olumsuz, büyük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Üçüncü Şekil:

Üçüncü şekilde küçük önerme olumlu olmalı ve iki öncülden biri tümel olmalıdır. İkisi tümel olsa da olur.³⁷

Küçük önermenin olumlu olması sekiz ihtimali, iki öncülden birinin tümel olması iki muhtemel darbu, neticesiz bırakır ve geriye devamlı surette netice veren altı darb kalır.³⁸

Birinci darb; öncüllerin her ikisi de tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumlu bir önermedir.

İkinci darb; büyük önermesi tümel olumsuz, küçük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Üçüncü darb; küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumlu bir önermedir.

Dördüncü darb; küçük önermesi tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Beşinci darb; küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tikel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumlu bir önermedir.

Altıncı darb; küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tikel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

³⁷ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 16; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 131.

³⁸ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akise*, s. 16-17.

Dördüncü Şekil:

Dördüncü şekil kıyaslarda öncüllerin ikisi de olumlu olmalı ve küçük önerme tümel olmalıdır. Ayrıca öncüllerin biri olumlu ise diğeri olumsuz olmalı ve öncüllerden birisi de tümel olmalıdır. Öncüllerin ikisi tümel olsa da olur.³⁹

Öncüllerin ikisinin de olumlu olması ve küçük önermenin de tümel olması muhtemel on altı darbın iki darbı⁴⁰ hariç diğer darbı çıkarır.

Birinci darb; iki tümel olumludan meydana gelen kıyastır. Sonuç, tikel olumlu bir önermedir.

İkinci darb; büyük önermesi tikel olumlu, küçük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç, tikel olumludur.

Öncüllerden biri olumlu ise diğerrinin olumsuz olması ve öncüllerden birinin de tümel olması altı darbı⁴¹ tekrar dâhil ederek netice veren darbı diğerr iki darbla birlikte sekize çıkarır.

Üçüncü darb; küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Dördüncü darb; büyük önermesi tümel olumsuz, küçük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Beşinci darb; büyük önermesi tümel olumsuz, küçük önermesi tikel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Altıncı darb; küçük önermesi tikel olumsuz, büyük önermesi tümel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Yedinci darb; küçük önermesi tümel olumlu, büyük önermesi tikel olumsuz olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

Sekizinci darb; küçük önermesi tümel olumsuz, büyük önermesi tikel olumlu olan kıyastır. Sonuç tikel olumsuz bir önermedir.

³⁹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 17; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 131.

⁴⁰ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 17.

⁴¹ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 17-18.

Abdullah Efendi dördüncü şekilde ilgili şöyle der: "... bu şeklin şartı diğer şekillerin şartına muhaliftir. Çünkü onların şartları hep muskit (düşürücü) ve muhriçtir (çıkarıcıdır). Hâlbuki bunun şartlarından biri düşürücü, diğeri dâhil edicidir".⁴²

Kıyas-ı Müteâref ve Kıyas-ı Gayr-ı Müteâref

İster yüklemli, ister şartlı olsun iktirânî kıyaslar orta terimin öncüllerde konu ve yüklem olarak bulunmasına veya konu ve yüklem olmayıp ikisinden biriyle ilgili şeylerden olmasına göre kıyaslar çeşitli kısımlara ayrılır.

İktirânî kıyaslarda orta terimin küçük önermede konu ve yüklem olarak bulunmasına "kıyas-ı müteâref" denir. Orta terim küçük önermede konu ve yüklem olmayıp o ikisinden biriyle ilgili şeylerden olmasına ise "kıyas-ı gayr-ı müteâref" denir.⁴³ Abdullah Efendi, "orta terimin hem büyük, hem küçük önermede zikredilmesi gerekli ise de devamlı (daima) konu ve yüklem olmayıp, bazen ya küçük önermede ya da büyük önermede kayd (manayı tamamlayan yan cümlecik) olarak gelebilir"⁴⁴ diyerek yüklemli veya şartlı olan iktirânî kıyası "müteâref, gayr-ı müteâref ve gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi" olmak üzere üç kısma ayırır.

Abdullah Efendi'ye göre, müteâref olarak tabir edilen dört şekilde, orta terim tamamen konu ve tamamen yüklem olarak gelir. Gayr-ı müteârefde ise, orta terim küçük önermede konu ya da yükleme kayd olarak, büyük önermede ise tamamen konu ya da yüklem olarak gelir. Gayr-ı müteârefinin gayr-ı müteârefinde ise, orta terim küçük önermede tamamen yüklem ya da konu olarak, büyük önermede konu ya da yükleme kayd olarak gelir.⁴⁵ Şöyle ki, orta terim küçük önermede kayd olur ise "gayr-ı müteâref", büyük önermede kayd olur ise "gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi"dir.⁴⁶ Diğer bir ifade ile "kayd"⁴⁷ küçük önermede olur ise "gayr-ı müteâref", büyük önermede olur ise "gayr-ı müteârefin gayr-ı müteârefi"dir.

⁴² Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 18.

⁴³ Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 72; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 105.

⁴⁴ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 5.

⁴⁵ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 37.

⁴⁶ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 8.

⁴⁷ Kayd yerine bazen "müteallak" de tabir edilir. (Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 37.)

Mantıkımız orta terimin hem küçük önermede, hem büyük önermede kayd olarak gelmesini sadece aklın bir varsayımı olarak görür ve iktirânî kıyasın kısımları arasına dâhil etmez.⁴⁸

O'na göre iktirânî kıyasın bu bölümleri şunlardır:⁴⁹

1) Orta terim küçük önermede yüklem, büyük önermede konu olursa birinci şeklin müteârefidir.

Her cisim müelleftir,

Her müellef sonradan yaratılmıştır,

Öyleyse her cisim sonradan yaratılmıştır.

2) Orta terim küçük önermede yüklem, büyük önermede tamamen konu olursa birinci şeklin gayrı müteârefidir.

Zeyd ilim sahibidir,

İlim güzeldir,

O halde Zeyd güzellik sahibidir.

3) Orta terim küçük önermede yüklem, büyük önermede konunun kaydı olursa gayrı müteârefinin gayrı müteârefidir.

Dünya bir leştir,

Onu (leşi) isteyenler köpeklerdir,

O halde dünyayı isteyenler köpeklerdir.

⁴⁸ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 5-7.

⁴⁹ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 5-7; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 37-38. Abdullah Efendi'nin sadece tanımını zikrettiği müteâref kıyaslarla ilgili örnekler Abdülkuddüs Bingöl'ün *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* adlı eserinden alınmıştır. Ayrıca dördüncü şeklin gayrı müteârefine ait örnek de aynı eserden alınmıştır.

4) Orta terim küçük ve büyük önermede yüklem olursa ikinci şeklin müteârefidir.

Her cisim müelleftir,

Kadîm olan hiçbir şey müellef değildir,

Öyleyse hiçbir cisim kadîm değildir.

5) Orta terim küçük önermede yüklem kaydı, büyük önermede tamamen yüklem olursa ikinci şeklin gayrı müteârefidir.

Allah teâlanın kudreti imkânsıza (muhale) taalluk etmez,

Allah teâlanın ortağının olması imkânsızdır (muhaldir),

O halde Allah teâlanın kudreti ortağı olmasına taalluk etmez.

6) Orta terim küçük önermede tamamen yüklem, büyük önermede yüklem kaydı olursa ikinci şeklin gayrı müteârefinin gayrı müteârefidir.

Âlem değişkendir,

Kadîm (ezelî) olan değişime uğramaz,

Âlemin halleri kadîm (ezelî) değildir.

İlim bir kuyudur,

Müzakere ise o kuyunun kovasıdır,

İlim müzakeredir.

7) Orta terim küçük ve büyük önermede tamamen konu olursa üçüncü şeklin müteârefidir.

Her müellef cisimdir,

Her müellef hâdistir,

Öyleyse bazı cisim hâdistir.

8) Orta terim küçük önermede konunun kaydı, büyük önermede konu olursa üçüncü şeklin gayri müteârefidir.

İlimin varlığı zihindedir,
İlim zihin dışında bulunmaz,
Bazı zihinde var olanlar (varlıklar) dışarıda bulunmaz.

Muhammed Aleyhisselam peygamberdir,
Muhammed Aleyhisselam'ın mîrâcı haktır (doğrudur),
Bazı nebilerin (peygamberlerin) mîrâcı haktır (doğrudur).

9) Orta terim küçük önermede konu, büyük önermede konunun kaydı olursa üçüncü şeklin gayri müteârefinin gayri müteârefidir.

Arapça ilimler din ilimlerini öğrenmeye vesiledir,
Arapça ilimlerin temellerinin birisi de tasrîf (sarf)tir,
Tasrîf (sarf) din ilimlerine vesiledir.

10) Orta terim küçük önermede tamamen konu, büyük önermede tamamen yüklem olursa dördüncü şeklin müteârefidir.

Her müellef hâdistir,
Her cisim müelleftir,
Öyleyse bazı hâdis cisimdir.

11) Orta terim küçük önermede konunun kaydı, büyük önermede tamamen yüklem olursa dördüncü şeklin gayrı müteârefidir.

İnsanın kölesi hayvandır,
Her Anadolu'lu insandır,
Öyleyse bazı Anadolu'lunun kölesi hayvandır.

12) Orta terim küçük önermede tamamen konu, büyük önermede yüklem kaydı olursa dördüncü şeklin gayrı meteahrefinin gayrı müteârefidir.

(Ey Muhammed) Deki O Allah bir tektir,
Hiçbir şey O'na (bir tek Allah'a) denk değildir,
O halde tek olana hiçbir şey denk değildir.

Allah sameddir,
Bir ve samed olan Allah doğurmamıştır,
Bir (ve samed olan Allah) doğmamıştır ve doğurmamıştır.

Abdullah Efendi'ye göre mutlak iktirânî dört şekildir. Fakat müteâref, gayrı müteâref ve gayrı müteârefin gayrı müteârefi olması yönüyle iktirânî kıyaslar on iki kısma ulaşmıştır.⁵⁰ Zikir olunan bu kıyaslar iktirânî hamliyye için, yani iki yüklemliler önermeden meydana gelen kıyaslar için geçerlidir. İktirânî şartı olan, yani şartlı önermelerden meydana

⁵⁰ İktirânî kıyasın bu şekildeki bir ayırımı Ebherî'nin *Keşfu'l-Hakâik*'inde ve *İsâğûcî*'sinde, Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr*'ında, Kazvî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye*'sinde, et-Tahtânî'nin *Levâmiu'l-Esrâr*'ında ve *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye*'sinde, Taftazânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık*'ında ve Fenârî'nin *Şerh-i İsâğûcî*'sinde yoktur. Gelenbevi ve Ahmet Cevdet ise bu kıyasları ikiye ayırarak sadece müteâref ve gayrı müteâref kıyaslardan bahsetmişlerdir. (Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 105; Ahmet Cevdet, *Mî'yâr-ı Sedât*, s. 72).

na gelen kıyaslar devamlı müteâref, bir yüklemli ile bir şartlı önermeden meydana gelen kıyaslar ise devamlı gayrı müteâreftir.⁵¹

Şartlı İktirânî (Kesin) Kıyaslar

İktirânî kıyasların diğer bir bölümü olan şartlı iktirânî kıyaslar, ya iki şartlı önermeden yahut bir şartlı ile bir yüklemli önermeden meydana gelmektedir. Şartlı önerme ise bitişik şartlı ve ayırık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Şartlı kıyaslarda; eğer öncüllerin her ikisi de şartlı önerme olursa, konu yerine mukaddem, yüklem yerine tâlî tabir edilir. Eğer öncüllerin biri yüklemli diğeri şartlı önerme olursa, yüklemli kısımda mahkûmun aleyhe "konu", mahkûmun bihe "yüklem" denir. Şartlı kısımda; bitişik şartlı ise melzûma "mukaddem", lâzime "tâlî", ayırık şartlı ise her iki kısma "cüz" denir.⁵²

Şartlı iktirânî kıyas iki şartlı önermeden meydana geliyorsa devamlı müteâreftir ve dört şekilden de tertip edilir.⁵³ Meselâ,

Orta terim küçük önermede tâlî, büyük önermede mukaddem olursa birinci şekildir.

Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur,

Eğer gündüz mevcut ise yer aydınlıktır,

O halde güneş doğmuşsa yer aydınlıktır.

Şartlı iktirânî kıyas bir yüklemli ile bir şartlı önermeden meydana geliyorsa devamlı gayrı müteâref olup dört şekilden de tertip edilir.⁵⁴ Meselâ,

Orta terim küçük önermede tâlîye kayd, büyük önermede tamamen konu olursa birinci şekil olur.

⁵¹ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 10-12.

⁵² Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 37-38, 88, 98.

⁵³ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 11.

⁵⁴ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 11.

Eğer şu insan ise bu hayvandır,
Hayvan cisimdir,
Eğer şu insan ise cisimdir.

İstisnâî (Seçmeli) Kıyaslar

Abdullah Efendi'ye göre istisnâî kıyaslar iki yüklemli önerme (öncül)den meydana gelmez. Onlar bir yüklemli önerme ile bir şartlı önermeden veya nadir olarak da olsa iki şartlı önermeden meydana gelir.⁵⁵

a) Bir yüklemli önerme ile bir şartlı önermeden meydana gelen istisnâî kıyas,
Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur,
Ancak güneş doğmuştur,
Öyleyse gündüz mevcuttur.

b) İki şartlı önermeden meydana gelen istisnâî kıyas,
Her ne zamanki güneş doğarsa gündüz mevcuttur,
Her ne zaman âlem ışıklı olursa yer aydınlıktır,
Ancak her ne zaman ki güneş doğarsa yer aydınlıktır.

Mantıkçımız “haddi evsat” (orta terim) tâbirini iktirânî kıyasa has kılar ve istisnâî kıyasta tekrar eden delîle “cüz-i mükerrer” adını verir.⁵⁶ “İstisnâî kıyasta cüz-i mükerrerin netice ile veya neticenin nakîzi (karşıt hali) ile beraber bulunduğu tarafa ‘mukaddime-i şartiyye’ (şartlı öncül), cüz-i mükerrerin yalnız bulunduğu tarafa ‘mukaddime-i istisnâîye’

⁵⁵ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 20; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 35-36.

⁵⁶ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 36.

(istisnâî öncül) denir".⁵⁷ Diğer bir ifadeyle "İstisnâî kıyasta neticenin aynı veya nakîzi delille birlikte zikr olunan mukaddimeye 'mukaddime-i şartiyye', yalnız delil olan mukaddimeye 'mukaddime-i istisnâîye' denir".⁵⁸

Abdullah Efendi istisnâî kıyasın öncüllerindeki önermeleri dikkate alarak, onları lüzûmiye (gerekli) ve ittifâkiye (rastlantılı) diye ikiye ayırır. Buna göre, neticenin meydana gelişi öncülden olur ise lüzûmiyedir, neticenin meydana gelişi öncülden olmuyor ise ittifâkiyedir.⁵⁹

"Eğer güneş doğarsa gündüz olur" önermesinde gündüzün olması güneşin doğmasına bağlıdır. Yani güneşin doğması gündüzün nedenidir. İkisi arasındaki gereklilikten dolayı lüzûmiye olmaktadır. Mantıkçımız, lüzûmiye'ye örnek olarak verdiği "Eğer seni yalanlıyorsa senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı" âyeti kerîmesini şöyle açıklar:⁶⁰

Seni yalanlıyorsa sen üzülme,

Senden önceki peygamberler de yalanlanmıştı.

"Güneş doğarsa failer merfûdur" önermesinde ise, mukaddem ile tâlînin her ikisi de doğru olmakla birlikte "failin merfû"⁶¹ olması güneşin doğmasından meydana gelmemiştir.

Abdullah Efendi istisnâî kıyası şekil itibarı ile dörde ayırır. Fakat bunlara iktirânî kıyaslarda olduğu gibi "şekil" değil "tarîk" adını verir.⁶²

O'na göre istisnâî kıyasın netice vermesinin şartları ise şunlardır:⁶³

⁵⁷ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 20.

⁵⁸ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 36.

⁵⁹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 21.

⁶⁰ Bkz. Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 21.

⁶¹ Arapça'da cümle içinde fâil (özne) yerinde bulunan kelimeler merfûdur. Yani son harfinin hareketi zammedir.

⁶² Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 21; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38.

⁶³ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 21; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 46-47.

1) Öncüllerin ikisi yahut ikisinden birisi tümel olmalıdır. İki öncül birden tikel olursa neticesi devamlı doğru olmaz.

2) Şartlı öncül olumlu ve lüzûmiye (gerekli) olmalıdır.

3) İstisnalı öncülün tümel olması zaman ve durumlar itibarıyladır.

İstisnâî (Seçmeli) Kıyasın Tarîkleri

Abdullah Efendi, zikrettiği şartlara sahip olarak netice veren istisnâî kıyasların dört tarîkini şöyle sıralıyor:

Birinci Tarîk:

Bir “kaziyye-i şartiyye-i muttasile-i lüzûmiye” (gerekli bitişik şartlı önerme) getirip neticenin aynını tâlî, delîl olan cüz-i mükerreri mukaddem yapıp, mukaddemin aynını istisnâ etmek. Diğer bir ifadeyle neticeyi tâlî, delîli mukaddem yaparak bir şartlı önerme söyleyip, sonra delîl olan mukaddemin aynını istisnâ etmektir. Tâlinin aynı netice olur.⁶⁴

Mantıkçımız bu tarîki müteâref olup olmaması yönüyle dört kısma ayırır:⁶⁵

a) Şartlı öncülün mukaddemi önce, tâlîsi sonra ve istisnâî öncül daha sonra gelirse “müteâref”tir. Meselâ,

Da'vâ:

Lafzın delâleti ya mutâbîkî, ya tazammunî, ya da iltizâmî olur,

İstisnâî öncül mukaddem:

Çünkü delâlet ya insanın hayvana ve nâtika delâleti, ya bunlardan birine delâleti ya da ilme delâleti gibidir,

⁶⁴ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 20; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38.

⁶⁵ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 23-24.

Şartlı öncül tâlî:

Eğer delâlet, insanın hayvan ve nâtika delâleti gibi olursa mutâbıkî,

Eğer delâlet, bunlardan birine delâleti gibi olursa tazammunî,

Eğer delâlet, ilme kabiliyetli olmaya delâlet gibi ise iltizâmiyedir,

Sonuç:

Lafzın delâleti ya mutâbıkî, ya tazammunî, ya da iltizâmi olur (da'vânın aynısıdır).

b) Yalnız istisnâîye önce gelir ise “gayrı müteâref”tir. ‘Lâkin’ kelimesi bu nedenle terk edilir. Meselâ,

Allah vardır,

Çünkü âlem vardır,

Mademki âlem vardır, o halde Allah vardır.

c) Yalnız tâlî önce gelir ise yine “bir yönden gayrı müteâref”tir. Meselâ,

Allah tevfik sahibidir,

Allah tevfik sahibi olunca Allah övülmüş oldu.

d) Hem tâlî hem istisnâî önce gelir ise “iki yönden gayrı müteâref”tir.

Allah tevfik sahibi olunca övülmüş oldu,

Allah tevfik sahibidir.

Şartlı önermelerde tâlî lâzım, mukaddem melzûm olur. Mukaddem tâlîye ya eşit yahut ondan daha husûsî olur. Eşit olduğunda mukaddem ve tâlînin hangisi istisnâ olursa diğeri netice olur. Daha husûsî olduğunda ise “ne zaman hass mevcut olursa eamm da mevcut olur” (ne zaman özel varsa genel de vardır) kaidesine göre özeli istisnâ geneli

netice verir. Ancak daha genel olanın istisnâ edilmesi daha özel olanı netice vermez. Çünkü “ne zaman eamm varsa hass da vardır” (ne zaman genel varsa özel de vardır) önermesi geçersizdir. Böyle olunca; -bu birinci tarîkin tersi ki- tâlînin aynını istisnâ mukaddemi netice vermez.⁶⁶

İkinci Tarîk:

Davanın nakîzini (karşit hali) mukaddem ve delîli (cüz-i mükerreri) tâlî yaparak bir şartlı önerme getirilir. Sonra, tâlînin karşit halini istisnâ, mukaddemin karşit halini netice verir.⁶⁷

Abdullah Efendi'ye göre ikinci tarîkin “meşhûr” ve “gayrı meşhûr” olmak üzere iki kısmı vardır.

1) Meşhûr: Bir şart ve cezâ edatı⁶⁸ getirip neticenin karşitını mukaddem, delîli (cüz-i mükerrer) tâlî yapıp, tâlînin karşit halini istisnâ etmektir. Mukaddemin karşit hali netice olur. Zira neticenin karşit hali mukaddem olmuştu. Bu tarîk günlük konuşmalarda pek çoktur.⁶⁹

Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, o ikisinin düzeni bozulurdu,

Fakat o ikisinin düzeni bozulmadı,

Öyleyse İlah müteaddid (çok) değildir.

Mantıkçımıza göre bu meşhûr tarîkin bir müteârefi, üç tane de gayrı müteârefi vardır. Bunlar birinci tarîkte olduğu gibidir.⁷⁰

2) Gayrı meşhûr: Bir şart ve cezâ edatı getirip neticenin karşit halini tâlî, delîli (cüz-i mükerreri) mukaddem yapıp, mukaddemin karşit halini istisnâ etmektir. Bu durumda tâlînin karşit halini netice verir. Çünkü neticenin karşit hali tâlî olmuştu. Bu gayrı meşhûr,

⁶⁶ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 26-27. Şartlı kıyasların geçersiz formu için bkz. Emiroğlu, *a.g.e.*,s. 169-170.

⁶⁷ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38.

⁶⁸ Arapça'da şart edatlarından sonra gelen ilk fiil şart, ikincisi cezâ veya cevâb adını alır. İkinci fiilin meydana gelebilmesi birinci hükmün meydana gelebilmesine bağlıdır.

⁶⁹ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 27-28.

⁷⁰ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 28.

lâzım müsâvîlerde (eşit gereklilik) bulunur. Zira eşitlik bulunduğu için mukaddemin nefyedilmesi tâlînin nefyedilmesini gerektirir.⁷¹ Meselâ,

“Allah insanların bazısını bazısı ile def etmeseydi arz da fesat çıkardı”, yine,
Eğer bu insan olsaydı nâlık olurdu,
Ancak insandır, gibi.

Ancak “Bu insan olsaydı hayvan olurdu” şeklinde söylemek geçerli değildir. Çünkü daha husûsî (özel) olanın nefyedilmesi daha umûmî (genel) olanın nefyedilmesini gerektirmez.⁷²

Mantıkçımıza göre bu gayrı meşhûrun bir müteârefi, üç tane de gayrı müteârefi vardır.⁷³

Bize hidâyet veren Allah'a hamdolsun,
Eğer O bize hidâyet vermeseydi biz hidâyete eremezdik,
Allah'a hamdolsun ki bize bu hidâyeti vermiştir.

Bu ayette “bize hidâyet verdi” istisnâî öncül, “Allah hidâyet vermeseydi biz bu hidâyete eremezdik” şartlı öncüldür. Şartlı öncülde tâlî önce gelmiştir. Bu öncüller ikinci tarîkin gayrı meşhûrunun ikinci cihetinin gayrı müteârefinden sonuç verir.

Abdullah Efendi'ye göre istisnâî kıyasın üçüncü ve dördüncü tarîkinde kullanılan şartlı önerme münfasile (ayrık şartlı) olmalıdır.⁷⁴ Bu ayrık şartlı önerme de, inâdiye (gerekli) ve ittifâkiye (raslantılı) olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷⁵

⁷¹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 28; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 39.

⁷² Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 28.

⁷³ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 29; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 44.

⁷⁴ Münfasile (ayrık şartlı), Arapça “ev” (veya) veya “immâ” (ancak) kelimelerinin dâhil olduğu önermelerdir. (Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 29; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38).

⁷⁵ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 30.

1) İnâdiye (gerekli): Eğer o önermede birinin diğerini nefyetmesiyle (olumsuz kılması) ile hükmolunursa inâdiyedir.

2) İttifâkiye (raslantılı): Eğer o önermede sırf bir rastlantıya dayanarak hükmolunursa ittifâkiyedir.

Mantıkçımıza göre ayrık şartlı önermenin ittifâkiyesi muteber değildir. Makbul olan inâdiyedir. İnâdiye de üç kısma ayrılır:⁷⁶

a) Hakîkiye: Eğer münfasilede (ayrık şartlıda) zikredilen cüzlerin aynıları arasında mübâyenet (aykırılık) ve nakîzleri (karşit halleri) arasında mübâyenet olursa, diğer bir ifade ile hem cem'inde, hem hulvünde inâd (inkâr etme) ile hükmolunursa "hakîkiye" olur.

b) Mâniatu'l-Cem: Eğer münfasilede (ayrık şartlıda) zikredilen kısımların aynıları birbirine mübâyin (ayrı, zıt) olup nakîzleri (karşit halleri) mübâyin olmasa, yani cem'inde inâd (inkâr etme) olursa "maniatu'l-cem" olur.

c) Mâniatu'l-Hulûv: Eğer münfasilede (ayrık şartlıda) zikredilen kısımların nakîzleri (karşit halleri) birbirine mübâyin (ayrı, zıt) olup aynıları mübâyin olmasa, yani hulvünde inâd (inkâr etme) olursa "maniatu'l-hulûv" olur.

Meselâ,

Belirli bir sayının çift olması tek olmasına mübâyindir. Yine o sayının çift olması tek olmamasına mübâyindir.

Ancak muayyen bir şeyin taş olması ağaç olmasına mübâyindir. Fakat taş olması ağaç olmamasına mübâyin değildir. Zira taşın olmamasıyla ağacın olmaması insan ve kitaba itlak olunur.

Yine, Zeyd'in denizde olmamasıyla boğulması mübâyindir. Zira bir de hasf (yere batma) vardır. Boğulma denize ve suya batmaya denir. Ancak denizde olmasıyla boğulmaması gerçekleşip cem olur (birleşir).

⁷⁶ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 30; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 88-89.

Üçüncü Tarık:

Bir "kaziyye-i şartiyye-i münfasile" (ayrık şartlı önerme) getirip o münfasilede (ayrık şartlı) davanın karşıt halini bir cüz, delili bir cüz yapmaktır. İki cüz'den birinin aynını istisnâ diğerinin karşıt halini netice verir.⁷⁷ Meselâ,

Da'vâ: Şu şey taş değildir,
Şu şey ya taştır, ya ağaçtır,
Ancak ağaçtır,
Sonuç: O halde taş değildir.

Da'vâ: "Vurdu" fiildir,
Çünkü ya fil değildir, ya isim değildir,
Ancak isim değildir,
Sonuç: "Vurdu" fiildir,

Da'vâ: "Vurdu" isim değildir,
Çünkü ya isimdir, ya fiildir,
Ancak fiildir,
Sonuç: "Vurdu" isim değildir,

Da'vâ: Bu lafız müellef değildir,
Çünkü ya müfreddir, ya müelleftir,
Ancak o müfreddir,
Sonuç: Bu müellef değildir.

⁷⁷ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 30; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38, 77.

Dördüncü Tarık:

Bir kazıyye-i münfasile (ayrık şartlı önerme) getirip, o önermede davanın aynısını bir cüz, delîli bir cüz yapmaktır. İki cüz'den birinin nakîzini istisnâ diğer cüz'ün aynısını netice verir⁷⁸. Meselâ,

Da'vâ: Şu şey taş değildir,
Şu şey ya taş değildir, ya ağaç değildir,
Ancak ağaçtır,
Sonuç: O halde taş değildir.

Da'vâ: "Vurdu" isim değildir,
Çünkü ya isim değildir, ya fiil değildir,
Ancak fiildir,
Sonuç: "Vurdu" isim değildir.

Da'vâ: "Vurdu" fiildir,
Çünkü ya fiildir, ya isimdir,
Ancak isim değildir,
Sonuç: "Vurdu" fiildir,

Da'vâ: Bu lafız müfreddir,
Çünkü ya müfreddir, ya müelleftir,
Ancak müellef değildir,
Sonuç: Bu lafız müfreddir.

⁷⁸ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 31; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 38-39, 77.

Mantıkçımıza göre bu tarifler iki kısımdan oluşan ayrık şartlı kapsıyor görünüyorsa da aslında daha fazla kısımdan oluşan ayrık şartlıyı da kapsar.⁷⁹ Meselâ,

“Fiil ya sahihtir, ya mîsaldır, ya ecveftir...” gibi yedi şıklı münfasilede ikisi delil sayılıp,

“Ancak bu fiil ya sahihtir, ya da mîsaldır”, dese beş netice olup,

“Ya ecvef değildir, ya nakıs değildir.” denir.

Üçü delil sayılsa dördü netice olur.

Abdullah Efendi'ye göre ilk iki tarîkin (birinci ile ikinci tarîkin) gayrı müteârefleri vardır. Son iki tarîkin (üçüncü ile dördüncü tarîkin) gayrı müteârefi yoktur. Dört tarîkte, tekrar ettiği müddetçe istisnâ olunan delildir. Netice davanın aynıdır. Eğer munfasile (ayrık şartlı) iki cüzden fazla olursa yine durum aynıdır.⁸⁰

Mantıkçımıza göre göre bahsi geçen iktirânî kıyasın dört şeklinden ve istisnâî kıyasın dört tarîkinden başka kıyas şekli yoktur. Hepsi buna râci (döndürülür) ve bazıları da bunlardan mürekkep (türemiş) tir.⁸¹

Basit ve Mürekkep Kıyaslar

Abdullah Efendi kıyasları, diğer mantıkçılar gibi, ihtiva ettikleri önermelerin sayısına göre ikiye ayırır. “İki önermeden meydana gelen kıyasa ‘basit’, daha çok önermeden meydana gelen kıyasa ‘mürekkep’” der. Diğer bir ifadeyle “iki öncül söylenip netice yerine geldiğinde istenilen sonuç bulunursa ‘basit’, bulunmazsa ‘mürekkep’”tir.⁸²

Basit Kıyaslar

Mantıkçımız basit kıyasları “basit-i mahz” ve “basit maa'l-ispat” olmak üzere ikiye ayırır. Netice kısmında matlûb bulunup mukaddimelerin birisi hiç ispat olunmaz ise “basit-i mahz”, ispat olunursa “basit maa'l-ispat”tır.⁸³

⁷⁹ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 31.

⁸⁰ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 31-32; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 39-40.

⁸¹ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 40.

⁸² Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 32, 38; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 52, 59.

⁸³ Abdullah Efendi, *Tertîbi'l-Akîse*, s. 34.

'Basit maa'l-ispat' ile 'mürekkep' arasında telâzüm vardır. Yani biri diğerini gerektirir. Bir yerde basit tertip edilip mukaddimesi ispat olunursa o yerde mürekkep tertip olunur. Aksi de böyledir. Yani nerede "mürekkep kıyas" yapılırsa orada "basit kıyas" vardır.⁸⁴

Mürekkep Kıyaslar

Mantıkçımıza göre mürekkep kıyaslar, ya sadece iktirânî, ya sadece istisnâî, ya da bazısı iktirânî bazısı istisnâî olabilir. Bu durumda, birincisi müteâref, geri kalanlar gayrı müteâref, yahut hepsi gayrı müteâref olur. Zira hepsi müteâref olarak istisnâîden mürekkep olmaz.⁸⁵

Mürekkep kıyasta ilk yapılan kıyasın neticesi matlûb (istenilen netice) değildir. Çıkan sonuç bir mukaddime (öncül) farz olunarak (sayılarak) bir mukaddime daha eklenir. İstenilen sonuca ulaşırsa kıyas tamamdır. Aksi takdirde, matlûb hâsıl olana (elde edilmeye) kadar çıkan neticeler diğer bir kıyasın mukaddimesi sayılarak bir daha ekleme yapılır. Böylece matlûb çıkıncaya kadar devam edilir.⁸⁶

Abdullah Efendi'ye göre küçük ve büyük önerme iki ve ikiden fazla önermeden, gerekse bir önermeden olsun fark etmez, yani küçük ve büyük önermenin birden çok önerme olması ile kıyas mürekkep olmaz.⁸⁷

Mürekkep kıyasta, ilk yapılan kıyastan sonra ortaya çıkan neticenin matlûb olmadığı durum şöyle olur:⁸⁸

1) Çıkan netice yüklemli önerme ise;

a) İktirânî kıyastan yapıldığında, çıkan netice küçük önerme sayılıp kendine bir büyük önerme eklenir. Bazen çıkan netice büyük önerme sayılıp kendine küçük önerme eklenir. Ancak bu nadirdir.

b) İstisnâî kıyastan yapıldığında, bir şartlı öncül getirilir. İstisnâî kıyasın gayrı müteârefinden olur.

⁸⁴ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 34; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 51, 56, 75-76.

⁸⁵ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 35-36; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 53-59.

⁸⁶ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 32; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 52, 59.

⁸⁷ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 52.

⁸⁸ Bkz. Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 33; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 52.

2) Çıkan netice şartlı önerme ise;

a) İktirânî kıyastan yapıldığında, bir büyük önerme getirilir. Şartlı iktirânî kıyas olur.

b) İstisnâî kıyastan yapıldığında, ya bir 'râfia', ya bir 'vâzıa' getirilir,⁸⁹ istisnâî kıyasın müteârefinden olur.

Mantıkçımıza göre mürekkep kıyas her ne kadar aklî iki kıyastan meydana geliyor ise de, sadece bir matlûb için düzenlendiğinden bir kıyas sayılır. Netice matlûbdan daha geneldir. Zira mürekkepten çıkan neticeye hem netice, hem matlûb denir. Aralarda yapılan kıyaslardan hâsıl olana ise netice denir, matlûb denmez. Ayrıca mürekkep kıyaslarda kaç tane kıyas varsa o kadar netice vardır. Ancak matlûb sadece bir tanedir ve dava matlûba eşittir.⁹⁰

Abdullah Efendi, "mürekkep kıyasların arasında bulunan neticeler eğer telaffuz olunursa 'mevsûl'un-netâic', aksi takdirde, yani kısaltmak için neticeler açıkça zikredilmemiş ise 'mefsûl'un-netâic' olur" der.⁹¹ Diğer bir ifade ile birden fazla kıyastan meydana gelen mürekkep kıyaslarda, daha sonraki kıyasın öncülü olacak olan netice zikredilirse "mevsûl'un-netâic", eğer ardarda gelen bu kıyasların sonuçları ortadan kaldırılırsa "mefsûl'un-netâic" olur.

Mantıkçımız mürekkep kıyasın diğer bir kısmı olan "kıyas-ı müstakîm" ve "kıyas-ı hulfî"yi şöyle açıklar:⁹²

a) Mürekkep kıyasın meydana geldiği kıyaslardan biri ya da daha fazlası şartlı iktirânî olup, diğer kıyas istisnâî kıyasın birinci tarikinin müteârefi olursa buna "kıyas-ı müstakîm" (müstakîm kıyas) denir. Meselâ,

Eğer güneş doğarsa gündüz mevcuttur,

Eğer gündüz mevcutsa yer aydınlıktır,

Ancak güneş doğmuştur.

⁸⁹ İstisnâî öncül şartlı öncülün bir cüz'ünü ispat ettiğinde "vâzıa", şartlı öncülün bir cüz'ünü olumsuz kıldığında "râfia" denir.

⁹⁰ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 33-34; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 75.

⁹¹ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 34.

⁹² Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, 36; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 59-60.

b) Mürekkep kıyasın meydana geldiği kıyasların bir veya daha fazlası şartlı iktirânî olup, diğerleri gibi istisnâî kıyasın ikinci tarîkinin meşhûr kısmı olursa buna “kıyas-ı hulfî” (hulfî kıyas) denir. Meselâ,

Eğer güneş doğmamış olursa gece olur,

Eğer gece olursa âlem karanlık olur.

Eğer güneş doğmamış olursa âlem karanlık olur.

Mantıkçımıza göre kıyas-ı hulfînin alâmeti; matlûbun karşıt hali ilk kıyasın küçük önermesinde mukaddem olmasıdır. Kıyas-ı müstakîmin alâmeti ise; matlûbun aynı, devamlı surette son kıyasın büyük önermesinde tâlî olmasıdır. Buna göre eğer ibârede matlûb yoksa kıyas-ı müstakîmde son kıyasın büyük önermesinin tâlîsi matlûb, kıyas-ı hulfîde ise ilk mukaddemin karşıtı matlûb olur. Matlûbun aynı son kıyasın büyük önermesinde tâlî olur ve karşıt hali küçük önermede mukaddem olur.⁹³

Abdullah Efendi'ye göre müstakîm kıyas ile istisnâî kıyasın gayrı müteâreflerinin mürekkebi arasında telâzüm (gereklilik) vardır. Birinin tertip edildiği yerde diğeri de tertip edilir. “Kıyas-ı müstakîmde (müstakîm kıyas) şartlıya (şartlı önerme) ile başlanıp hamliyye (yüklemlî önerme) ile bitirilir. Yüklemli den kastedilen mukaddime-i istisnâîyedir (istisnâî öncül). İstisnâî kıyasın gayrı müteâreflerinin mürekkebinde yüklemlî ile başlanıp şartlıya ile bitirilir”.⁹⁴

Kıyas-ı Müsâvât (Eşitlik Kıyası)

“Eşitlik kıyası”, yabancı bir öncül vasıtasıyla bir hüküm ispat etmektir. Eşitlik kıyası birinci şeklin gayrı müteârefi gibidir. Ancak bunun küçük ve büyük önermesinin yüklem-leri aynıdır. Bu kıyasa eşitlik kıyası denmesi bazı maddelerinde “müsâvin” (eşittir) lafzının kullanılmasından dolayıdır. Eşitlik kıyası “mürekkep” olarak, ya da “basit maa'l-ıspat” olarak tertip olunur.⁹⁵

⁹³ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 37.

⁹⁴ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 38.

⁹⁵ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 40; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 66-67, 70.

“Mürekkep” olarak;
Mû'reb ismin bir kısmıdır,
İsim kelimenin kısmının bir kısmıdır,
Mû'reb kelimenin bir kısmının kısmıdır.

“Basit maa'l ispat” olarak;
Mû'reb ismin kısmıdır,
İsmin kısmı kelimenin de kısmıdır, gibi.

Büyük önerme nazarı olduğundan şöyle ispat edilir:⁹⁶
Çünkü isim kelimenin kısmıdır,
Kelimenin kısmının kısmı, kelimenin de kısmıdır,
İsmin kısmı, kelimenin de kısmıdır.

Eşitlik kıyası “basit-i mahz” (sıf basit) olarak tertip olunmaz. “Basit-i mahz” olarak yapılırsa bu bir müsâmahadır (töleranslı bir davranıştır).⁹⁷ Meselâ,

İnsan beşere müsâvîdir,
Beşer nâtıka müsâvîdir,
İnsan nâtıka müsâvîdir, gibi.

Eşitlik kıyası ‘mürekkep’ olursa; birincisi gayrı müteâref, ikincisi müteâref olup büyük önermesi “mukaddime-i ecnebiye-i külliye”den bir fert olur. Eşitlik kıyası “basit maa'l ispat” olarak tertip olunursa; birincisi müteâref, büyük önermesini ispat eden gayrı

⁹⁶ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 40.

⁹⁷ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 40;

müteârefin gayrı müteârefi olup büyük önermesi de aynı şekilde "mukaddime-i ecnebiye"den bir fert olur. Bu yabancı öncül doğru ise kıyas da doğru olur. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi yabancı öncül yanlış ise kıyas da yanlış olur.⁹⁸ Meselâ,

Bir ikinin yarısıdır,
İki dördün yarısıdır,
Dördün yarısının yarısı dördün yarısıdır, gibi.

Mantıkçımıza göre aslında gerçek neticeye bakıldığı zaman hiç yanlış kıyas-ı müsâvât olmaz. Hepsî doğrudur.⁹⁹ Meselâ yukarıda verilen ve yanlış olan şu kıyasta,

Bir ikinin yarısıdır,
İki dördün yarısıdır,
Doğru netice, "Bir, dördün yarısının yarısıdır" olur.

Bu "eşitlik kıyası" birinci şeklin birinci darbindan olur. Diğer şekillerden ve istisnâî kıyastan olmaz. Orta terim bir olduğu zaman kıyas iki, iki olduğu zaman kıyas dört, üç olduğu zaman kıyasın altı olması gerekir. Bu durum eşitlik kıyasına mahsustur. Çünkü orta terim bir olduğu zaman birinci kıyasın orta terimi o olur. İkinci kıyasın orta terimi "mukaddime-i ecnebiye"den bir fert olur. Böylece devam eder gider. Meselâ, "Zâtînin lafza kısım olması" iddia olunursa orta terim iki, kıyas dört olur.¹⁰⁰ Şöyle ki,

Zâtî, lafzın kısmıdır,
Çünkü zâtî, küllînin kısmıdır,
Küllî, müfredin kısmıdır,
Sonuç: Zâtî, müfredin kısmının kısmıdır.

⁹⁸ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 41; *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 71.

⁹⁹ Abdullah Efendi, *Zübdetü'l-Hâşiye*, s. 66.

¹⁰⁰ Abdullah Efendi, *Tertibi'l-Akîse*, s. 42-43.

Müfredin kısmının kısmı, müfredin kısmıdır,
Sonuç: Zâtî, müfredin kısmıdır.

Müfred, lafzın kısmıdır,
Lafzın kısmının kısmı, lafzın kısmıdır,
Sonuç: Zâtî, lafzın kısmıdır.

“Basit maa'l ispat” olarak yapılırsa yine dörde ulaşır. Şöyle ki,
Küllînin kısmı müfredin kısmıdır,
Çünkü küllî müfredin kısmıdır,
Müfredin kısmının kısmı, müfredin kısmıdır,
Sonuç: Küllînin kısmı müfredin kısmıdır.

Fiilî ve İsmî Kıyas

Abdullah Efendi öncüllerin yapısına göre, yani kıyası meydana getiren öncüllerin fiil ve isim cümlesi olmasına göre kıyasları iki kısma ayırmıştır. Buna göre, mukaddimelerin ikisi veya birisi fi'liyye (fiil cümlesi) olursa buna “kıyas-ı fi'lî” (fiilî kıyas), mukaddimelerin ikisi de ismiye (isim cümlesi) olursa buna da “kıyas-ı ismî” (ismî kıyas) denir.¹⁰¹

Mukaddimelerin ikisi de fi'liyye olursa;
Allah mü'minlere bir rasül göndermekle lütufta bulunmuştur,
Rasül gönderen (Allah) mü'minlere lütufta bulunmuştur.

¹⁰¹ Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 43.

Mukaddimelerin birisi fi'liye olursa;
Tevfik sahibine hamd ettiğimiz için Allah'a hamd ederiz,
Tevfik sahibi ancak Allah'tır, gibi.

Fi'lî kıyaslarda şayet delîle (yani kıyasa) Arapça "iz" veya "haysü" kelimesiyle başlanırsa fiiller yüklem, fâiller konu kabul edilir.¹⁰²

Abdullah Efendi'nin bu taksimine Ebherî'nin *Keşfu'l-Hakâik*'inde ve *İsâğûcî*'sinde, Urmevî'nin, *Metâliu'l-Envâr*'ında, Kazvînî'nin, *er-Risâletü's-Şemsîyye*'sinde et-Tahtânî'nin *Levâmiu'l-Esrâr*'ında ve *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*'sinde, Taftazânî'nin, *Tehzîbu'l-Mantık*'ında ve Fenârî'nin *Şerh-i İsâğûcî*'sinde, Gelenbevi'nin *Kıyâs Risâlesi*'nde ve Ahmet Cevdet'in *Mi'yâr-ı Sedâf*'ında rastlamıyoruz.

Abdullah Efendi'nin bu taksimine Ebherî'nin *Keşfu'l-Hakâik*'inde ve *İsâğûcî*'sinde, Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr*'ında, Kazvînî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye*'sinde, et-Tahtânî'nin *Levâmiu'l-Esrâr*'ında ve *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*'sinde, Taftazânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık*'ında ve Fenârî'nin *Şerh-i İsâğûcî*'sinde, Gelenbevi'nin *Kıyâs Risâlesi*'nde ve Ahmet Cevdet'in *Mi'yâr-ı Sedâf*'ında rastlamıyoruz.

¹⁰² Abdullah Efendi, *a.g.e.*, s. 43.

Sonuç

Abdullah Efendi, “*Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi'l-Akîse*” ve “*Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde*” adlı eserlerinde kıyası ele almış ve söz konusu bu iki eserde kıyas konusunu işlerken hemen hemen daha önceki İslâm mantıkçılarının takip ettiği sıralamayı takip etmiştir.

Müellifimiz daha önceki İslâm mantıkçılarına benzer bir tarifile kıyası tanımlamıştır. O, kıyas konusunu işlerken kıyasın maddi parçaları olan önerme çeşitlerine de dikkat çekmiştir. Çünkü önermeler olmadan kıyas oluşturulamaz.

Kıyasları, içerisinde bulundurduğu (ihtiva ettikleri) önermelerin sayısına göre “basit kıyaslar” ve “bileşik kıyaslar (mürekkep)” diye ikiye ayırmış, önermelerin çeşitlerine göre de iktirânî (kesin) ve istisnâî (seçmeli) kıyaslar diye bir sınıflama daha yapmıştır.

Mantıkçımız yüklemli kıyas şekillerinin her birinin netice (sonuç) vermesi için gerekli şartlara işaret eder. Aristoteles’in söz konusu etmediği, yüklemli (kesin) kıyasın dördüncü şekline de değinir. Birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört, üçüncü şekilden altı ve dördüncü şekilden sekiz olmak üzere yüklemli kıyasları toplam yirmi iki darb (mod) olarak sayar. Kıyas şekillerini incelerken, önce bu şartlarla birlikte her bir şeklin netice vermeyen darblarını, sonra da devamlı olarak netice veren darblarını sıralar.

Abdullah Efendi iktirânî kıyasları müteâref, gayrı müteâref ve gayrı müteârefin gayrı müteârefi olmak üzere üçe ayırıp dört şekilden toplam on iki kısımda ele alır ve bunları örneklerle izah eder.

İncelemeye konu yaptığımız mantıkçımız istisnâî kıyasları şekil itibarı ile dörde ayırır, ancak bunlara iktirânî kıyaslarda olduğu gibi şekil demeyip ‘tarîk’ adını verir. İstisnai kıyasların netice vermesi için gereken şartları sıralayarak bu kıyasları tafsilatlı şekilde inceler. O, istisnâî kıyasın birinci tarîkinin müteâref ve gayrı müteâref olması yönüyle dört kısmından bahseder. İkinci tarîki ise meşhûr ve gayrı meşhûr diye ayırarak inceler ki bu ayırma diğer mantık kitaplarında rastlanmamaktadır.

Kaynakça

Abdullah Efendi, “*Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi-l Akîse*”, Milli Kütüphane İbn Sînâ Salonu, Yz. A. 4074, h. 1317.

Abdullah Efendi, “*Zübdetü'l-Hâşiyeti'l-Cedîde*”, h. 1290.

Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedât*, İstanbul h. 1293.

Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, Çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.

Aristoteles, *Organon V, Topikler*, Çev: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996.

Aynî, M. Ali, “*Türk Mantıkçıları*”, Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Y.3, S. 10, 1928.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin, C.1*, İstanbul 1951.

Bingöl, Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri, C. 1*, İstanbul h. 1333.

Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *İsâğûcî*, Vezirhânî Matbaası, İstanbul h. 1287.

Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *Keşfu'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkidli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık, C. II*, Beyrut 1980.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.

Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlıları*, Ankara 2004.

Eralp, H. Vehbi, “Leibniz'in Kıyas Teorisi”, *Felsefe Arkivi, C. II. S. 2*, İstanbul 1947, ss. 65-75.

et-Tahtânî, Kutbuddin Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fi Şerhi Metalîu'l-Envâr*, İstanbul h. 1277.

et-Tahtânî, Kutbuddin Râzî, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fi Şerhi Risâleti's-Şemsiyye*, Kum tarihsiz.

Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Şerh-i İsâğûcî*, Matbaati Osmaniye h. 1309.

Gelenbevî, İsmail, *eş-Şerh alâ İsbâğûcî*, Matbaati Sultaniye h. 1283.

Gelenbevî, İsmail, *Kıyâs Risâlesi*, İstanbul h. 1297.

Kazvînî, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsîyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Kum tarihsiz.

Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müelefin*, C. 6, C. 6, h. 1378, m. 1958.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.

Ross, W. David, *Aristoteles*, çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul 2002.

Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzibu'l-Mantık*, (Tecdîdü İlmî'l-Mantık içinde), Kahire tarihsiz.

Urmevî, Ebu's-Senâ Siracuddin Mahmud b. Ebî Bekr, *Metâliu'l-Envâr*, İstanbul h. 1277.

Approach to Syllogism of Abdullah Efendi of Kilis (d.1885)

Citation / ©İmamoğlugil. H. (2011). Approach to Syllogism of Abdullah Efendi of Kilis (d.1885), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 111-148.

Abstract- *In this article, we examined how approached to the subject of syllogism within scope of his works entitled “Kitâbu'l-Mantık fi Tertîbi'l-Akise” and “Zubdetu'l-Hâşiyeti'l-Cedîde”. Abdullah Efendi defined syllogism as Muslim logicians did it. He, attaches enormous importance to establishing the prof through syllogism which consists of two propositions or premises and one conclusion. He investigates categorical syllogism (attributive and conditional), hypothetical syllogism, simple and compound syllogism. Abdullah Efendi noted that categorical syllogism had to have same special conditions in terms of quality and puantity for giving conclusions of each figure of the categorical syllogism, and exemplid the moods giving conclusion in every figure.*

Key words- *Syllogism, categorical syllogism, hypothetical syllogism, figures of syllogism, rules of figure, moods of figure, simple syloogism, compound syllogism*

Katolik-Laik Tartışması Bağlamında Ortaya Çıkan Bir Disiplin Olarak Fransa'da Dinler Tarihinin Oluşum Süreci

Yrd. Doç. Dr. Ramazan ADIBELLİ*

Atıf / ©- Adıbelli, R. (2011). Katolik-Laik Tartışması Bağlamında Ortaya Çıkan bir Disiplin Olarak Fransa'da Dinler Tarihinin Oluşum Süreci, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 149-192.

Özet- *Bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihinin tarihi betimlenirken genellikle Friedrich Max Müller'in Introduction to the Science of Religion (1873) adlı eseri başlangıç noktası kabul edilmekte ve bu tarihten başlanarak bu disiplinin tarihsel gelişim safhaları kronolojik sırayla ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, Dinler Tarihinin her ülkede kendine has şartlar altında geliştiği ve kurumsallaştığı gerçeğine yeterince vurgu yapmadığı gibi sanki bu disiplin ortak bir gelişim safhasından geçmiş izlenimi uyandırmaktadır. Oysa diğer bilim dallarında olduğu gibi Dinler Tarihi, Avrupa'da ülküden ülkeye farklı tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamlarda ortaya çıktığı için doğal olarak da farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Örneğin Fransa'daki Dinler Tarihi anlayışı ve bu disiplinin işlevi ve akademik camiada onu algılayış biçimi diğer Avrupa ülkelerinden oldukça farklıdır. Bu çalışmanın amacı Fransa'da Dinler Tarihi disiplininin oluşum sürecini ortaya koyarak bu farklılıkların nedenlerini açıklığa kavuşturmaktır.*

Anahtar sözcükler- *Dinler Tarihi, Fransa, Katolik Kilisesi, Laiklik, Teoloji, Protestanlık.*



Giriş

Dinler Tarihi, akademik bir disiplin olarak ilk kez Batı Avrupa'da ortaya çıktı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa üniversitelerinde ilk Dinler Tarihi kürsüleri kurulmaya başladı: Cenevre (1873), Leiden ve Amsterdam (1877), Paris'te *Collège de France* (1880)

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, e-posta: adibelli@erciyes.edu.tr

ve *École Pratique des Hautes Études*'ün (EPHE) yeni kurulan 5. bölümünde (1886), Brüksel (1896). Bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihinin ve daha genel anlamda Din Bilimlerinin (*Religionswissenschaft*) tarihçesi ortaya konulurken genellikle Friedrich Max Müller'in (1823–1900) *Introduction to the Science of Religion (Din Bilimine Giriş)* (1873) adlı eseri, bu disiplinin temellerinin atıldığı ilk kaynak kabul edilir¹ ve bu tarihten başlanarak bu disiplinin tarihsel gelişim safhaları kronolojik sırayla ele alınır. Bu yaklaşım, Dinler Tarihinin her ülkede kendine özgü şartlar altında geliştiği ve kurumsallaştığı gerçeğine yeterince vurgu yapmadığı gibi sanki bu disiplin ortak bir gelişim safhasından geçmiş izlenimi uyandırmaktadır. Böylece bu yaklaşım, Dinler Tarihinin hangi ülkede ne şekilde telakki edildiği konusuna da açıklık getirmemektedir. Oysa diğer bilim dallarında olduğu gibi Dinler Tarihi, Avrupa'da ülküden ülkeye farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda ortaya çıktığı için doğal olarak da farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Örneğin Peter Antes, Dinler Tarihi konusunda Avrupa'da iki temel telakkinin varlığından söz etmektedir. Antes'e göre Dinler Tarihi, Fransa ve İtalya'da katı akademik bir yaklaşımla ele alınırken, bu disipline Almanya ile Kuzey ve Doğu Avrupa ülkelerinde daha fazla görevler yüklenmektedir. Katı akademik anlayış, din incelemesinde vurguyu tarihsel boyuta yaparak yalnızca "Dinler Tarihi"ne yoğunlaşmaktadır. Öyle ki Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi bu disiplinin alt dalları sayılmamaktadır. Din incelemesini daha geniş perspektiften ele alan ikinci yaklaşımı Almanca "Religionswissenschaft" terimi ifade etmektedir. Dini çok yönlü açılardan incelemeyi amaçlayan bu yaklaşım hem Dinler Tarihini, hem Din Sosyolojisini hem de Din Psikolojisini işe katarak çok disiplinli olma özelliği taşımaktadır.

Dinler Tarihi konusunda Batı ülkeleri arasındaki diğer bir önemli farklılık da bu disiplinin Teoloji ile ilişkilerinin mahiyeti noktasında yer almaktadır. Almanya'da Teoloji ile Din Biliminin araştırma alanlarının sınırları konusu uzun zamandan beri tartışılmaktadır. Teolojinin, Hıristiyanlık, Yahudilik, Eski Doğu ve Akdeniz Helenistik medeniyetini, Dinler

¹ Bkz. P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1904, s. 3; Louis H. Jordan, *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905, s. 151, 170; Eric J. Sharpe, "The study of religion in historical perspective", *Routledge Companion to the Study of Religion*, John R. Hinnells (Ed.), Routledge, London & New York 2005, s. 21. Müller, *Din Bilimini Karşılaştırmalı Teoloji (Comparative Theology)* ve Teorik Teoloji (Theoretic Theology) olmak üzere iki bölümden oluşan bir yapı olarak tasarlamıştır (F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873, s. 16-17). Joseph M. Kitagawa'nın belirttiği gibi Müller, *Din Bilimi (Science of Religion)* terimini, çok farklı olmamasına rağmen bu yeni disiplinin Din Felsefesinden ve Teolojiden ayrıldığını göstermek için kullanmış ve temel farkı, normatif olmayan bir disiplin inşa etmeye çalışmıştır (Joseph M. Kitagawa, "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, (Çev.: Mehmet Şahin), *Din Bilimleri Yayınları*, Konya 2003, s. 28).

Tarihinin ise diğer dini gelenekleri, özellikle de İslam, Hinduizm ve Budizm'i araştırma sahası olarak benimsemesi yönünde bir görüş belirmişti. Fakat 1960'lardan sonra Vatikan tarafından başlatılan dinlerarası diyalog çalışmaları nedeniyle teologlar bu görev dağılımını göz ardı ederek dünya dinleri ile ilgilenmeye başlamışlardır. 1990'lardan sonra ise bu kez de dinler tarihçileri kendi sahalarının dışına taşmaya başlamış ve dini araştırmalar yapan öğrencilerin Hıristiyanlık konusundaki bilgi eksikliğini gerekçe göstererek bu alana da girmişlerdir.

Kuzey Avrupa ülkelerinde Teoloji ile Din Bilimi arasındaki ilişki Almanya'dakine nazaran daha az gergindir. Danimarka'da Dinler Tarihi ile Teoloji yan yana yürütülürken, Norveç ve İsveç'te Dinler Tarihi, Teolojinin yerine geçmiştir. Dinler Tarihi ile Teolojinin uzlaşma durumu, Hollanda ve Belçika'nın Flamanca konuşan kesimi için de geçerlidir. İngiltere'de Din Bilimi ile Teoloji çatışmaksızın varlıklarını birlikte sürdürmektedir. Hatta birçok üniversitede "Teoloji ve Din İncelemeleri" (Theology and Religious Studies) aynı çatı altında yürütülmektedir. Fransa, İngiltere ve İspanya'da ise Dinler Tarihi ile Teoloji birbirinden tamamen farklı birer disiplin kabul edilmektedir.²

Akademik bir disiplin olarak yaklaşık bir buçuk asırlık bir geçmişe sahip olan Dinler Tarihinin inceleme alanı, yani konusu, metodolojisi, Teoloji ile ilişkisi gibi konulardaki bu farklılıkların nereden kaynaklandığı meselesini Dinler Tarihi kürsülerinin kuruldukları tarihsel bağlamın analizi büyük ölçüde aydınlatmaktadır. Bugün bu disiplinin algılanışındaki farklılık, onun başlangıçta farklı şekillerde ve farklı amaçlarla tasarlanmış olmasından ileri gelmektedir. 19. yüzyılda çeşitli Avrupa ülkelerindeki bilim adamları arasında yoğun bir bilgi alışverişi olmuşsa da Dinler Tarihi kürsülerinin kuruluşu büyük ölçüde her ülkenin kendi tarihsel, siyasal ve dinsel durumundaki değişimler sonucunda gerçekleşmiştir.³ Dolayısıyla bu kürsülerin kuruluşundaki amaç sadece bilimsel kaygılardan kaynaklanmış olmayıp aynı zamanda ideolojik çatışmaların ve siyasal projelerin de bir ürünü olarak görünmektedir. Bu durum Fransa'da özellikle kendini belli etmektedir. Diğer birçok Batı ülkesinin aksine Fransa'nın milli dini Katoliklik olmuştur. 1789'deki Fransız İhtilalinden sonra durum değişmiş ve Cassadio'nun deyiimiyle laiklik, "siyasal" bir din şeklinde hâkimiyet

² Peter Antes, "A survey of new approaches to the study of religion in Europe", *New Approaches to the Study of Religion Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Peter Antes et al. (eds.), Walter de Gruyter, Berlin & New York 2004, s. 44-56.

³ Michael Stausberg, "The study of religion(s) in Western Europe (I) - Prehistory and history until World War II", *Religion*, 37 (2007), s. 305-306.

kurmuştur.⁴ Bu durum, Fransız halkını ikiye bölmüştür: Kilise taraftarları ile Kilise karşıtları,⁵ ya da başka bir ifadeyle Katoliklerle Cumhuriyetçiler.⁶ Michel Despland'un belirttiği gibi Katoliklik taraftarları ile laiklik taraftarları arasındaki çatışma diğer Avrupa ülkelerinde benzerine rastlanılmayan, Fransa'ya özgü bir durumdur.⁷

Bir şeyin varlık nedeninin anlaşılması her şeyden önce onun ne zaman ve nasıl meydana geldiği hususuyla ilişkilidir. Dolayısıyla bu şeyin mahiyeti ve niçin var olduğu sorusu onun köklerine inmekle mümkün olabilir. Yukarıda belirtildiği gibi Fransa'daki Dinler Tarihi anlayışı ve bu disiplininin işlevi ile akademik camiada algılanış biçimi diğer Avrupa ülkelerinden oldukça farklıdır. Bu çalışmanın amacı Fransa'da Dinler Tarihi disiplininin oluşum sürecini ortaya koyarak bu farklılıkların nedenlerini açıklığa kavuşturmak. Bu disiplinin tarihsel kökenlerinin ortaya konulması yani bu disiplinin nasıl meydana geldiği hususunun açıklığa kavuşturulması, onun niçin kurulduğu sorusuna cevap verecektir. Bu sayede de Dinler Tarihine Fransa'da başlangıçta nasıl bir işlev yüklediği açıklığa kavuşacak, bugün din incelemelerinin ne şekilde yapılandırıldığı daha iyi anlaşılacaktır.

1. Fransa'da Din-Devlet İlişkisinin Tarihsel Arka Planı

Avrupa'daki din tarihi aynı zamanda bir fanatizm, hoşgörüsüzlük ve tahammülsüzlük tarihidir. Oysa Voltaire'in belirttiği gibi Hristiyanlığı Roma İmparatorluğu içerisinde hızlıca yayılması Romalıların hoşgörüsü sayesinde olmuştu. İsa'yı Mesih olarak ilk kabul edenlerin neredeyse tamamı Yahudilerden oluşuyordu. Yahudilerin Roma şehrinde ve İmparatorluğun diğer ticaret merkezlerinin birçoğunda sinagogları vardı. Böylece ilk Hristiyanlar yani İsa'nın Mesih olduğuna ilk inananlar da Yahudilerin sahip oldukları haklara sahipti.⁸ Roma İmparatoru Konstantin'in 313 yılında ilan ettiği fermana kadar geçen üç yüzyıllık süre içerisinde Hristiyanlar, diğer tebaa gibi mevcut kanunlara riayet etmek zo-

⁴ Giovanni Casadio, "Historiography: Western Europe [Further Considerations], *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, 2005, c. 6, s. 4044.

⁵ Jean Baubérot, "Deux institutions de science des religions en France: la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), le Groupe de Sociologie des Religions", *Modern Societies & the Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer*, Gerard A. Wiegers & Jan G. Platvoet (eds.), Brill, Leiden 2002, s. 55.

⁶ J. P. Daughton, *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880-1914*, Oxford University Press, New York 2006, s. 8.

⁷ Michel Despland, "Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas", *Archives de Sciences sociales des religions*, 116 (2001), s. 17.

⁸ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, c. 7, Paris 1829, s. 368-369.

rundaydılar. Söz konusu olan bu dönemde kamu düzenini bozucu faaliyetlerde bulundukları için Hıristiyanlar arasında cezalandırılanlar olmuştur. Bir taraftan İmparatorluğun her tarafına kilise teşkilatlarının kurulması, ayinlerin icra edilmesi, mezarlıkların oluşturulması, diğer taraftan da Quadratus, Justin, Miltiade, Athénagore, Apollinaire, Méliton, Tertullien, Origène gibi Hıristiyan yazarların serbestçe kendi inançlarını sergileyen kitaplar yazması, Romalıların Hıristiyanlara sistematik ve yaygın biçimde zulmettiği şekilde Kilise tarafından efsaneleştirilen bu olayın genel bir mahiyet arz etmediğine kesinlik kazandırmaktadır.⁹ Meselenin mitolojik boyutu bir kenara bırakılıp tarihsel gerçeklere bakıldığında Romalıların Hıristiyanlığı topyekûn ortadan kaldırmak gibi bir iradelerinin olmadığı apaçıktır.¹⁰ 4. yüzyılda devlet dini hâline gelen Hıristiyanlık, kurtuluşun ancak "İsa Mesih'e inanmakla"¹¹ elde edilebileceği ilkesinden hareketle kendi dışındaki dinlere ve dini düşüncelere karşı çıkararak paganların kendine gösterdiği hoşgörüden eser bırakmamıştır. Roma İmparatoru I. Theodosius'un hükümdarlığı döneminde (379–395) Hıristiyanlık resmen Devlet dini olarak kabul edildikten sonra 391 yılında paganizm yasaklanmış, pagan tapınakları ya kapatılmış ya da doğrudan yıkılmıştır. 435 yılında çıkan bir yasayla paganlar ölümlerine cezalandırılarak paganizm tamamıyla ortadan kaldırılmak istenmiştir.¹² Justinian zamanında (527–565) paganizme karşı şiddetli bir savaş açılmıştır. Kendi gibi düşünmeyen ve inanmayanlara yaşama hakkı tanımayan bu imparator, paganları organlarını ve kafalarını kesmek, çarımha germek gibi işkencelere tabii tutmuş; hatta vaftiz olmamak için intihar ederek yaşamlarına son veren önde gelen bazı paganların cesetlerini mezarlarından çıkartıp yaktırıştır.¹³ Devlet dini olarak yüzyıllarca varlığını sürdürdüğü topraklarda düşman ilan edilerek yaşa-

⁹ E.-H. Vollet, "Persecution. I. Histoire religieuse", *La Grande encyclopédie*, c. 27, Marcellin Berthelot et al. (eds.), Paris 1900, s. 479-481.

¹⁰ Étienne Trocmé, "Le Christianisme des origines au concile de Nicée", *Histoire des religions*, c. 2, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 234, 288.

¹¹ *Kitabı Mukaddes*, Resullerin İşleri 4:12.

¹² Bkz. Jacques Le Goff, "Le christianisme médiéval en Occident du concile de Nicée à la Réforme (Début du XVI^e siècle)", *Histoire des religions*, c. 2, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 758.

¹³ Ramsay MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, New Haven & London 1997, s. 27. Justinian, Papa Vigilius'a baskı yaparak 553 yılında 5. ökümenik konsili İstanbul'da toplatılarak İmparatorun iradesinin kanun hükmünde olduğu ilkesini kabul ettirmiştir (Walter E. Kaegi et al., "Justinian", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Khazdan (ed.), c. 2, Oxford University Press, Nex York & Oxford 1991, s. 1083). Bu durum, siyasi ve ideolojik muhalefetleri ortadan kaldırmak için İmparatorun hem dini otoriteyi de kendinde buldurma ihtiyacını yansıtmakta hem de bu kanunla din adına hareket ettiğini göstermektedir.

ma hakkı elinden alınan paganizme karşı sergilenen bu tutumun temel dinamiği teolojik gerekçelere dayanıyordu.¹⁴

Kilisenin kendi dışındaki bütün diğer dini sistemleri reddetmeye dayalı bu siyasetinin ilk kez “dinler arası diyalog” kavramının ortaya atıldığı II. Vatikan konsiline kadar hiç değişmediği görülmektedir. Katolik Kilisesinde tek kurtuluş dini olduğunu ifade etmek üzere Latince “Kilise haricinde kurtuluş yoktur” anlamına gelen “Extra Ecclesiam nulla salus” deyimini kullanılmıştır. Papa III. Innocent’in (1208) iman ikrarında kullandığı bu deyim, 4. Lateran konsilinin (1215) iman esasları arasında yer almıştır. Papa VIII. Boniface’in yayımladığı *Unam sanctam* (1302) başlıklı genelgede ve Florence konsilinde (1442) bu esas, sadece Hıristiyan olmayan dinleri değil, Katoliklik dışındaki Hıristiyanı oluşumları da dışlayacak şekilde genişletilmiştir. Böylece Katolik Kilisesi, Katoliklik dışında kurtuluş olamayacağını bir inanç esası hâline getirmiştir. 1723 yılında toplanan Kilise Meclisi, İsa Mesih’e inanmanın bir zaruret olduğunu ve Kilise dışında “ne hayat, ne adalet ne de selamet ummanın imkânsızlığı” üzerinde bir kez daha durmuştur.¹⁵

İznik konsilinden (325) Reform dönemine (16. yüzyıl) kadar Katoliklik, devletlere, topluluklara, sınıflara kendi totaliter görüşünü dayatarak Avrupa’nın büyük bir bölümünde kültür, eğitim-öğretim ve düşünce hayatının tek hâkimi olmuştur.¹⁶ Kilise, dini merasimleri yönetiyor, doğum, evlilik ve ölüm kayıtlarını tutuyor, eğitim faaliyetlerini yürütüyordu. Diğer taraftan geniş arazilere sahip olan Kilise, bu topraklarda yaşayan insanlardan vergi toplayarak sağladığı bu gelirler sayesinde önemli bir ekonomik güç haline gelmişti.¹⁷ Avrupa’nın merkezinde yer alan Fransa’da da hâkim olan bu tekelci anlayış yüzyıllar boyunca devletin din(ler)e bakışı noktasında etkili olmuştur. Avrupa’daki din-devlet, daha doğrusu Kilise-kral arasındaki ilişkinin temel karakteristiklerine bakıldığında bu ilişkinin hiçbir zaman sadece dini değil aynı zamanda siyasi bir zemine dayanarak yürütüldüğü görülmektedir. Kilise, kendine güç sağlamak için siyasi iktidarın desteğini elde etmeye çalıştığı gibi krallar da kendi siyasetlerini gerçekleştirmek amacıyla Kiliseyi kendi taraflarına çekmeye çalışmış-

¹⁴ Örneğin bkz. *Kitabı Mukaddes*, Çıkış 34:13, *Kitabı Mukaddes*, Tesniye 13:6-9.

¹⁵ Xavier de Montclos, *Histoire religieuse de la France*, 2. bsk., Presses Universitaires de France, Paris 1990, s. 78.

¹⁶ Bkz. Le Goff, s. 749-750.

¹⁷ Georges Lefebvre, *The French Revolution: From its origins to 1793*, Routledge, London & New York 2005, s. 38. Fransız devriminden önce ülke arazisinin %20-25’lik bölümü Kiliseye aitti (W. Scott Haine, *The History of France*, Greenwood Press, Westport 2000, s. 39).

lardır. Böylece ruhani otorite ile dünyevi otorite bir birine bağımlı hale gelmiştir. Kralların hem dünyevi hem de dini otoriteyi kendilerinde toplama isteklerini taç giyme ayini (le sacre) en bariz şekilde yansıtmaktadır.

Fransa'nın ilk hükümdarı olarak kabul edilen Pépin le Bref'den başlayarak (752) X. Charles'a (1825) kadar bütün krallar dini törenle taç giymiş, yani kutsanmıştır. Bu yüzden Fransızcada "kral olmak", "être sacré roi" (kutsal kral olmak=kral olarak kutsanmak) deyiimi ile ifade edilmektedir. Bu ayinle kral, kutsal bir karakter kazanmaktadır. Kralın, gün doğmadan törenin gerçekleşeceği kilisenin önüne gelerek dua etmesi, din görevlilerinin kiliseye götürmek üzere kralın sarayına gelerek "bize Tanrının kral olarak verdiği filanı almaya geldik"¹⁸ diye istekte bulunması ve ayin esnasında kralın, Kiliseyi himaye edeceğine, Tanrının dilediği sosyal düzeni ve adaleti koruyacağına ve heretiklerle mücadele edeceğine İnciller üzerine yemin etmesi onun kutsal bir otorite haline geldiğinin birer göstergesidir. Bu kutsal niteliğinden dolayı kralın hastalıkları mucizevi şekilde iyileştirdiğine (thaumaturge) de inanılmaktaydı. Büyük dini bayramlarda kral, hastalara dokunarak şöyle derdi: "Kral sana dokunuyor, Tanrı iyileştiriyor."¹⁹ Kutsanmış olan kral, böylece tanrısal gücü kendinde taşımış oluyordu.²⁰ Diğer bir deyişle kral, "Tanrının yeryüzündeki temsilcisi" oluyordu.²¹

Diğer bir açıdan bakıldığında bu iki otorite arasında bir rekabet durumunu söz konusuuydu. Papa VIII. Boniface'dan itibaren Kilise kendisini İsa'nın mistik bedeni olarak tanımlamıştır. Bu bedenin başında Papa yer almaktadır. Ortaçağdan itibaren Avrupa'daki siyasi otoriteler de kendilerine bu metaforu örnek alarak tanımlamaya başlamışlardır. Bu tanımlamaya göre siyasi otorite, mistik bir siyasi bedendi. Bu bedenin başında da kral yer almaktaydı.²² Bu iki otoritenin üzerinde hâkimiyet kurmak istediği nesne, yani beden

¹⁸ Nicolas Menin, *Cérémonies et prières du sacre des rois de France*, Paris 1825, s. 26.

¹⁹ Menin, s. 105.

²⁰ Bkz. E.-D. Grand, "Sacré", *La Grande encyclopédie*, c. 29, Marcellin Berthelot et al. (eds.), Paris 1901, s. 33-34; Marina Valensise, "Le sacre du roi : stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française", *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 41:3 (1986), s. 555, 561; Denis Diderot & Jean le Rond d'Alembert (eds.), "Sacré", *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, c. 29, Genève 1779, s. 636; Thomas Jean Pichon & Nicholas Gobet, *Le Sacre et couronnement de Louis XVI, roi de France et de Navarre, dans l'église de Reims, le 11 juin 1775*, Paris 1775, s. 38 vd., 133 vd.

²¹ Pichon & Gobet, *Le Sacre et couronnement de Louis XVI*, s. 30.

²² Valensise, s. 545-546.

toplumdu. Doğal olarak bir bedende iki baş bulunamazdı. Bundan dolayıdır ki her iki otorite de hem ruhani hem de dünyevi alanın tek hâkimi olmaya, yani bir bedende tek baş olmaya çalışmıştır. Örneğin 1516 yılında I. François, Papa X. Leon ile Bolonya Konkordatosunu imzalayarak Fransız Kilisesini kontrolü altına almış ve böylece hem siyasi hem de dini alan üzerinde hâkimiyetini kurmuştur. Bu anlaşma krala piskoposları kendi isteği doğrultusunda atama yetkisi vermiştir.²³ Kilise ile kral arasındaki hâkimiyet yarışını yansıtan diğer bir örnek de eğitim alanında görülür. I. François, daha önce belirtiliği gibi eğitim ve öğretim alanını elinde bulunduran Kiliseden bağımsız *Collège des lecteurs royaux* (Kraliyet Okutmanları Koleji) adında bir eğitim kurumu tesis etmiştir. Bugün hâlen öğretim faaliyetlerine devam eden *Collège de France*'un (Fransa Koleji) nüvesini oluşturan bu okulun eğitim kadrosu, eski diller (Latince, Yunanca, İbranice), Felsefe ve Tıp alanlarında uzman on iki öğretim üyesinden oluşturulmuştur. Krallık tarafından finanse edilen bu okulu bir Teoloji Fakültesi olan ve eğitim kadrosu Katolik din adamlarından oluşan Sorbonne'a rakip olarak gören ve onun otoritesini sarsacağını düşünen Kilise hoş karşılamamıştır.²⁴

Bu gelişmenin hemen akabinde Hıristiyanlık tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri meydana gelmiştir. 1517 yılında, Roma'daki Aziz-Petrus bazilikasının inşası için ihtiyaç duyulan mali kaynak problemini halletmek amacıyla Papa X. Leon, endüljans yani günahların bağışlanması karşılığında Kilise adına para toplama kampanyası başlatmıştır. Bu yöntemi bir rezalet olarak değerlendiren Martin Luther (1483–1546), Wittenberg şatosunun kilise kapısına Katolik Kilisesine karşı yönelttiği itirazları içeren 95 maddelik bir bildiri asmıştır. Kutsal Kitaptan başka otorite tanımadığını dile getiren Luther'i sapkın ilan eden Katolik Kilisesi 3 Ocak 1521 tarihinde aforoz etmiştir. Katolik Kilisesinin bu tepkisi karşısında kendi kilisesini kurmak durumunda kalan Luther'in hareketi, İtalya, İspanya ve Portekiz dışında Avrupa'da hızla yayılmış ve Katolik prenslerle Protestan prensler arasındaki şiddetli savaflara neden olmuştur.²⁵

Reformun Almanya dışına yayılması Fransa'da Jean Calvin (1509–1564), İsviçre'de Ulrich Zwingli'nin (1484–1531) faaliyetleri sonucunda gerçekleşmiştir. 1541 yılında Cenevre'ye yerleştikten sonra I. François'ya ithaf ettiği *L'Institution de la religion chrétienne* (*Hıristiyanlık Dininin Tesisi*) adlı kitabı yeniden gözden geçirerek neşreden Jean Calvin'in

²³ Aurélien Fayet & Michelle Fayet, *L'histoire de France: Des origines à nos jours*, 2. bsk., Eyrolles, Paris 2009, s. 77.

²⁴ Fayet & Fayet, s. 80.

²⁵ Fayet & Fayet, s. 105.

görüşleri Fransa'da ilgi görmüştür. Çoğu Calvin'in takipçileri olan Fransa'daki Protestanlar, Chartres şehrindeki Saint-Hugues kapısı altında ilk kez protesto ettikleri için "huguenots" diye adlandırılmışlardır.²⁶ 1 Mart 1562 tarihinde Vassy şehrinde Protestanlara yönelik katliam, Fransa'da "din savaşları" diye bilinen dönemi başlatmıştır.

Katolik Kilisesinin inanç ve uygulamaları arasında yer alan azizlerin şefaati, Kitabı Mukaddes'in yalnızca Kilise tarafından yorumlanması, ayin dilinin Latince olması, endüljanslar ve Araf inancı gibi hususları reddeden Protestanlar sapkın ilan edilerek yargılanmıştır. 1540 tarihinden itibaren sistematik bir baskı ile karşı karşıya kalan Protestanların birçoğu engizisyon mahkemeleri tarafından ölüme mahkûm edilmiş ve yakılarak hayatlarına feci şekilde son verilmiştir.²⁷ 24 Ağustos 1572 tarihinde Aziz Barthélemy gününde Protestanlara karşı gerçekleştirilen katliam, Fransa'da o dönemde hâkim olan dini taassubun kanlı örneklerinden sadece bir tanesidir. Paris'te başlayarak günlerce devam eden bu katliam, taşrada yirmiden fazla şehre sıçrayarak devam etmiş ve binlerce Protestanın ölümüne neden olmuştur. Bir Protestan iken tahta çıkabilmek için Katolikliği seçen IV. Henri'nin 13 Nisan 1598 tarihinde Nantes şehrinde yayımlattığı ferman ile Protestanlara sınırlı bir özgürlük getirilmiş ve bu gelişmeyle birlikte din savaşları duraklamıştır.²⁸ Ancak bu belgeyle Protestanlara dinlerini yalnızca belirli merkezlerde icra etme izni verilmiş ve buralardan başka bölgelere yerleşmeleri yasaklanmıştır.²⁹ 17 Ekim 1685 tarihli Fontainebleau fermanı, Nantes fermanını yürürlükten kaldırarak Protestanlığı tekrar yasaklı hale getirmiş ve böylece ülkede tek yasal dinin Katoliklik olmasını yeniden sağlamıştır.³⁰ Katolik olmayanların sivil hakları da bulunmuyordu.³¹ Dolayısıyla hiçbir yasal hakları bulunmayan ve üstelik illegal bir duruma düşen çok sayıda Protestan Fransa'yı terk ederek İngiltere, Hollanda, Almanya, İsviçre, Amerika, Güney Afrika ve Rusya gibi ülkelere göç

²⁶ Fayet & Fayet, s. 107. Protestanlığın Fransa'da teşkilatlanmasının ve kurumsallaşmasının tarihsel seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. F. de Schikler, "France Protestante (Géographie de la)", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 5, F. Lichtenberger (ed.), Paris 1878, s. 54-109.

²⁷ Bkz. De Montclos, s. 58-60.

²⁸ Marvin Perry et al., *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*, 9. bsk., Houghton Mifflin, Boston 2009, s. (ekle); Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, c. 7, s. 380.

²⁹ De Montclos, s. 61.

³⁰ De Montclos, s. 69.

³¹ Émile Poulat, "La laïcité en France au vingtième siècle", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Kay Chadwick (ed.), Liverpool University Press, Liverpool 2000, s. 22.

etmek zorunda kalmıştır.³² XVI. Louis'nin 1787'de ilan ettiği Versailles fermanına kadar Protestanlara yönelik baskı ve şiddet devam etmiştir.

Protestan hareketinin Avrupa'da Kilisenin bütünlüğünü parçalayarak Katolikliğin din alanındaki tekeli kırmasından sonra otoritesi ciddi bir darbe alan Kiliseye ikinci bir darbe de felsefecilerden gelmiştir. Felsefi düşüncenin ön plana çıktığı 17. yüzyıl Avrupa'sında bir zihniyet değişimi kendini açıkça gösterir. René Descartes'ın (1596–1650) 1637'de yayımlanan *Discours de la méthode* adlı kitabı Batı düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu eserinde Descartes *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varlığımın farkındayım) ilkesinden hareketle metodik şüpheciliği başlatmıştır. Her ne kadar 1667 yılında XIV. Louis üniversitelerde Descartes'ın görüşlerinin öğretilmesini yasaklamışsa da kartezyen düşünce hızlı biçimde yayılmıştır. Bu dönemden itibaren Hıristiyanlığın *a priori* bir hakikat olduğu konusunda kuşkular uyanmıştır. Yüzyıllar boyunca teolojik araştırmanın belirleyicisi olan Hıristiyanlık, bilimsel araştırmanın nesnesi haline ilk kez bu dönemde gelmiştir. Bu süreçte kültürel alanda Kilisenin hegemonyası sona ermeye başlamış, Felsefe, Teolojinin zorunlu hizmetçisi olmaktan çıkmış ve böylece Aydınlanma çağının yolu açılmıştır.³³ Aydınlanmanın Fransız toplumu üzerinde önemli bir etkisi olmuştur. Kilise otoritesinin iyice kırılmaya başladığı bu dönemde Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerin açıkça dile getirildiği görülmektedir. 1682 yılında yayımlanan *Pensées sur la comète* adlı eserinde Pierre Bayle, seyyahların, özellikle de Cizvit misyonerlerin rivayetlerine dayanarak şiddetin, bağnazlığın, skandalların ve hoşgörüsüzlüğün hüküm sürdüğü Fransa'yı Türkiye ya da Çin'de yaşayan "dinsizler" (athées) ile karşılaştırmakta ve bunların Roma ya da Paris'te yaşayan Hıristiyanlardan daha temiz bir ahlaka sahip oldukları sonucuna varmaktadır.³⁴ Bayle gibi Osmanlı toplumuyla kendi toplumu arasında karşılaştırmalar yapan Voltaire (1694–1778) de Osmanlıların onlarca farklı dini ve mezhebi yan yana yaşatmayı başardığını dile getirdikten sonra "bizde iki din olsa birbirini boğazlar" diyerek "Hıristiyanlığın en çok müsamaha telkin eden din olması gerektiği halde bugüne kadar Hıristiyanların, insanlar arasında en müsamahasızları" olduklarına dikkat çekmektedir.³⁵ Voltaire, *Essai sur les*

³² N. Weiss, "France Protestante (de 1760 à 1789)", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 5, F. Lichtenberger (ed.), Paris 1878, s. 177-178. Krş. Patricia Briel, *Regards sur 2000 ans de Christianisme*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2000, s. 120; 234.

³³ Richard Stauffer, "La Réforme et les protestantismes", *Histoire des religions*, c. 2, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 987; De Montclos, s. 75-76.

³⁴ De Montclos, s. 80.

³⁵ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, c. 7, s. 373.

moeurs (1756) adlı eserinde Hıristiyanlığı dünyadaki adaletsizliğin temel nedeni olarak göstermekte ve sosyal düzenin sağlayıcısı olmak bir yana Katolikliğin milletlere zarar verdiğini savunmaktadır.³⁶ Prusya Kralı II. Frederic'e yazdığı 5 Ocak 1767 tarihli mektupta Voltaire, Katoliklik hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: "Bizim dinimiz, hiç kuşkusuz dünyaya musallat olan en gülünç, en saçma ve en zalim dindir."³⁷ Holbach Baronu Paul-Henri Thiry (1723–1789) eleştiriye Voltaire'den bir adım daha ileriye götürerek Hıristiyanlığa itirazını şu şekilde dile getirmektedir: "Devletin saadetini zarar verici, insan zihninin ilerlemelerine düşman, siyasi çıkarlardan asla ayrılmayacak temiz ahlaka aykırı görüldüğü için bir vatandaş olarak Hıristiyanlık dinine saldırıyorum."³⁸

16. ile 17. yüzyıllarda Reform hareketi Katolikliğin Avrupa'daki dini tekelini kırmış, 18. yüzyılda ise Aydınlanma hareketi, Kitabı Mukaddes'e dayanarak Kilisenin vazettiği dogmatik gerçeklikleri reddederek yerine akli prensiplere dayanan "Doğal Din"i (natural religion) ikame etmek istemiştir.³⁹ Sonraları "Deizm" diye bilinen ve ilk kez Lord Herbert of Cherbury (1583–1648) tarafından 1624 yılında yayımlanan *De Veritate (Hakikat Üzerine)* adlı eserde dile getirilen bu din anlayışı, Tanrı'nın, ruhun ve ölümden sonraki hayatın varlığına, öldükten sonra faziletlerin ödüllendirileceğine ve kötülüklerin cezalandırılacağına inanmayı içeren bir inanç sisteminden ibaretti.⁴⁰ Voltaire (1694–1778) ve Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gibi Aydınlanma dönemi filozoflarının savundukları deizm düşüncesi, büyük çoğunluğu Kilise karşıtı olan burjuvazinin ilgisini çekmiş ve böylece Katoliklikten çok sayıda uzaklaşanlar olmuştur.⁴¹ Fakat ne bu uzaklaşanlar ne de teolojik ve felsefi itirazlar karşısında siyasal desteği arkasına alan Kilisenin yine de fazla endişelenmesini gerektirecek bir durum yoktu. Zira yukarıda ifade edildiği üzere henüz iş başına gelmeden

³⁶ De Montclos, s. 81.

³⁷ Léon Thiesse (ed.), *Oeuvres complètes de M. de Voltaire*, c. 73, Paris 1831, s. 285. Voltaire'in İslam'a bakışı hakkında bkz. Faruk Bilici, "L'İslam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution: attraction et répulsion", *Rives méditerranéennes*, 14 (2003), <http://rives.revues.org/index406.html>, 11.03.2010.

³⁸ Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres 1776, s. xxxii.

³⁹ Bkz. Jacques Waardenburg, "View of a Hundred Years' Study of Religion", *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Religion. 1: Introduction and Anthology*, Jacques Waardenburg (ed.), Mouton, The Hague 1973, s. 7.

⁴⁰ Sharpe, "The study of religion in historical perspective", s. 26.

⁴¹ Michel Gardaz, "Le développement institutionnel des sciences des religions en France au XIXe siècle", *Religiologiques*, 11 (1995), s. 96.

kral, Kiliseyi himaye edeceğine ve heretiklerle savaşacağına söz veriyordu. Böylece Kilise doğrudan kralın, yani devletin koruması altına alınmış oluyordu.

Fransa kralların benimsediği “bir kral, bir yasa, bir inanç” (un roi, une loi, une foi) formülü, devlet-din arasındaki bu ilişkinin mahiyetini açık ve net biçimde ortaya koymaktadır. Fransa krallarının din karşısındaki siyasetlerinin belirleyici ilkesi olan bu formül, devletin tek din olarak Katolikliği kabul ettiğini ve böylece tekelci bir anlayışla diğer dini ifadelerle izin tanımayacağı mesajını içermektedir. Bu anlayış Fransa tarihinin en önemli dönüm noktalarından biri olan 1789 yılındaki Devrim ile kökten değişmiştir. Bu değişimin en bariz ifadesini bu devrim ile birlikte ortaya çıkan yeni sloganda görmek mümkündür: “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” (liberté, égalité, fraternité).⁴² Bu slogan, Devrimi yapanların o güne kadar özlemini duydukları ilkelerin ifadesi olduğu gibi hem siyasal hem de dini alandaki tekelci anlayışın sona erdiğinin de habercisidir.

Kral XVI. Louis'nin kellesini uçurarak mutlak monarşinin resmen kaldırılmasıyla sonuçlanan Fransız devriminin hemen akabinde oluşan kurucu Meclis, Protestanlara ve Yahudilere serbestlik getirmiş ve böylece Katolik Kilisesinin toplum üzerindeki hâkimiyetine son vermiştir.⁴³ Diğer taraftan Devrim, Kilise içinde de bir iç bölünmeye neden olmuştur. Katolik din adamlarının bir kısmı Devrim taraftarı iken diğer kısım karşı tarafı desteklemiştir. 1790 yılında başlatılan Kilise reformuna Katolik din adamları sıcak bakmamıştır. 1792 yılında başlayan sivil savaşta Papanın kral taraftarlarına, yani devrim karşıtı ordulara destek vermesi, Katolik din adamlarına şüpheli gözüyle bakılmasına neden olmuştur. Ekim 1793-Nisan 1794 arasında Katolik Kilisesine karşı savaş açılmıştır. Bu birkaç aylık süre içerisinde ölen 3.000 papazdan 920'si devrim karşıtlığı suçundan halkın gözü önünde idam edilmiş, 30.000–40.000 papaz da sürgün edilmiştir. Devrim ordusu özellikle Paris civarındaki kiliseleri yağmalamış, sunakları yıkılmış, duvarlardaki kutsal resimleri ayakaltına almış, İsa ve Meryem heykellerini parçalamıştır. Bu trajik olaylar, Cumhuriyetçilerle Katolik din adamları arasındaki karşıtlığı kronik hale getirmiştir.⁴⁴ Cumhuriyetçilerin pozitif yasalara dayanarak modern bir Devlet kurma girişimine eski güçlü konumlarına yeniden kavuşmak

⁴² İttihat ve Terakki cemiyetinin bu sloganı olduğu gibi benimsediğine dikkat çekelim: “Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet”. Bu örnek, Fransız Devriminin ülke sınırlarını aşarak uluslararası bir etki meydana getirdiğini gösterir.

⁴³ De Montclos, s. 85.

⁴⁴ Peter McPhee, *The French Revolution 1789–1799*, Oxford University Press, New York 2002, s. 199; James M. Anderson, *Daily Life during the French Revolution*, Greenwood Press, Westport 2007, s. 150.

isteyen Katolikler doğal olarak engel olmak istemiştir.⁴⁵ Ancak eski itibarını elde edemediği gibi 1796'dan sonra Kilise, sahip olduğu toprakları, imtiyazları ve sosyal otoritesinin çoğunu kaybetmiştir.⁴⁶ 1801 yılında Papa VII. Pius ile Napolyon arasında imzalanan Konkordato da Katolikliğin "Fransızların büyük çoğunluğunun dini" olduğu kabul edilmiş ve Kilise ile Devletin barışması sağlanmışsa da mal varlığının büyük bir kısmı elinden alınan Kilisenin eski gücünü elde etmesi mümkün olmamıştır.⁴⁷ Bu Konkordato ile Devlet dini konumuna son verilen Katoliklik, Yahudilik ve Protestanlıkla birlikte kabul edilen üç dinden biri duruma indirgenmiştir.⁴⁸ Fakat bu duruma rağmen 1905 yılına kadar papazların maaşı devletin kasasından ödenmiştir. Cumhuriyetçilerle Katolik Kilisesi arasında uzun süreli mücadele sonucunda 9 Aralık 1905 tarihinde kabul edilen Kiliselerle Devletin Ayrılması kanunu (*loi de séparation des Églises et de l'État*) Fransa'yı laik bir Cumhuriyet ilan ederek dinin kişisel bir mesele olduğuna hükmetmiştir.⁴⁹

2. Keşifler ve Yabancı Kültürlerle Karşılaşma

5. yüzyıl ile 15. yüzyıl arasındaki dönem, Batı'nın "karanlık çağını" temsil etmektedir.⁵⁰ Peter O'Brien'in belirttiği gibi her ne kadar birçok Batılı tarihçi, Ortaçağı nitelendirmek için küçük düşürücü buldukları bu tabiri kullanmaktan çekinseler de⁵¹ Roma İmpara-

⁴⁵ Gardaz, s. 97.

⁴⁶ McPhee, s. 165.

⁴⁷ McPhee, s. 183; William Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001, s. 76; James McMillan, "Priest Hits Girl: On the Front Line in the 'War of Two Frances'", *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Christopher Clark & Wolfram Kaiser (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 82.

⁴⁸ Émile Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", *Cent ans de sciences religieuses en France*, Jean Baubérot et al., Cerf, Paris 1987, s. 58.

⁴⁹ Kay Chadwick, "Introduction", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Kay Chadwick (ed.), Liverpool University Press, Liverpool 2000, s. 1; André Damien, "Réflexions à propos de la séparation des églises et de l'état", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85:2 (2005), s. 195. Poulat'nın belirttiği gibi aslında bu ayrılma uygulamada göreceli bir karakter arz etmektedir. 1790 yılında millileştirildikten sonra 1802 yılında Kilisenin hizmetine sunulan kilise binaları 1905'ten sonra devletin ya da belediyelerin mülkiyetinde kalmaya devam etmiş, bakım ve giderlerini de bunlar üstlenmiştir. Hastanelerde, hapishanelerde, liselerde ve orduda dini hizmetleri yerine getirmek üzere Katolik papazlar istihdam edilmektedir. Dolayısıyla kanunun adından hareketle yanlış bir izlenime kapılmamak gerekir (Poulat, "La laïcité en France au vingtième siècle", s. 23).

⁵⁰ Sharpe, "The study of religion in historical perspective", s. 25.

⁵¹ Peter O'Brien, *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 48.

torluğunun çöküşü ile İtalyan Rönesansı arasındaki bu sürenin tam da Kilisenin Avrupa'daki düşünce hayatının tek hâkimi olduğu bir döneme denk gelmesi dikkat çekicidir.

Avrupa'da keşifler çağıının 15. yüzyılda tam olarak Kristof Kolomb'un 1492'te Amerika kıtasına ayak basmasıyla başladığı genellikle kabul edilse de O'Brien'in dikkat çektiği gibi aslında bu dönemi Papa II. Urban'ın 27 Kasım 1095 günü ilk Haçlı seferini emrettiği tarihten başlatmak gerekir. "Sözde İsa uğruna düzenlenen seferler, Akdeniz'in etrafında bilinen dünyanın en önemli bölgesini, yani evrensel medeniyetin merkezi olarak algılanan bölgeyi sömürmekten başka bir şeyi temsil etmiyordu. Uzaktan sömürme çağıının ilk dört yüzyılı (paradigmatik Avrupamerkezcilik tarafından) büyük keşiflerden biri olarak gösterilmiyor çünkü bu dönem, sonraki yüzyıllarda Amerika gibi diğer bölgelerde yapılan keşifler kadar başarılı olmadı. Fakat şurası kesin ki Avrupalılar bu ilk dört yüzyılda bir şey keşfettiler. Keşfettikleri şey, 'daha ileri seviyede olan İslam medeniyeti' karşısındaki mutlak geri kalmışlıklarıydı."⁵²

15. yüzyıla gelinceye dek Batı'da din denilince akla dört şey geliyordu: Hıristiyanlık, Yahudilik, İslam ve "paganizm".⁵³ 15. ile 17. yüzyıllar arasında gerçekleştirilen büyük seyahatler sonucunda Avrupa'nın dünyanın merkezinde yer almayıp bilakis bir kıtanın sadece uç kısmından ibaret olduğunu fark eden Hıristiyan Batı çok uzaklardaki "paganizm" dünyaları ile tanıştırmıştır.⁵⁴ Yeni keşfedilen bölgelere intikal eden misyonerlerin yazıp çizdikleri sayesinde Amerika, Afrika, Japonya, Çin ve Hindistan halkının kültürleri ve dinleri hakkında önemli ölçüde bilgi artışı sağlanmıştır. Cizvit papaz Jean-François Lafitau'nun (1681–1746) 1724'te yayımlanan *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps (İlk Zamanların Adetlerine Kıyasla Amerika Vahşilerinin Adetleri)* adlı kitabı, ilk karşılaştırmalı din araştırmalarından biridir.⁵⁵ Seyahatnamelerin ve misyonerlerin raporlarının sağladığı bilgilere dayanılarak genel tarih kitapları ve sözlükler kaleme alınmıştır. Örneğin J. Fr. Bernard, 1723-1737 yılları arasında 7 ciltlik *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde (Dünyadaki Bütün Halkların Seremonileri ve*

⁵² O'Brien, s. 47.

⁵³ Sharpe, "The study of religion in historical perspective", s. 25.

⁵⁴ Michel Despland, *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet: un moment fondateur*, L'Harmattan, Paris 1999, s. 29; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, Second Edition, Duckworth, London 1986, s. 14.

⁵⁵ Henri-Charles Puech & Paul Vignaux, "La science des religions en France", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 18.

Adetleri) adlı eseri, Constant d'Orville, J.-P. Costard ve N. Follet'nin birlikte kaleme aldıkları *Dictionnaire universel, historique et critique des mœurs, lois, usages et coutumes civiles (Adetlerin, Kanunların ve Sivil Örflerin Evrensel, Tarihsel ve Eleştirel Sözlüğü)* (4 c., 1761 ve 1772) veya à J.-F. de la Croix'nın *Dictionnaire historique des cultes religieux (Dini Kültürlerin Tarihsel Sözlüğü)* (3 c., 1770) adlı eserlerde bütün halkların adetleri, "batıl inançları" ve dini merasimleri betimlenmeye çalışılmıştır. Doğu'dan getirilen dini metinler Batı'daki kütüphanelerde yavaş yavaş yerlerini aldıktan sonra bunları anlama ve tercüme etme süreci başlamıştır. Jean Chardin (1643–1713) , İran'dan Persepolis anıtlarının gravürlerini çizerek Avrupa'ya tanıtmış, Cizvit misyoner Jean Calmette (1692–1740) ise dört adet Veda metnini Fransa'ya getirmiştir. Cizvitler Çin ile ilgili bir dizi kitap yayımlamış ve "King"leri tercüme etmişlerdir. 1758 yılında Katolik din adamı Jean-Jacques Barthélemy (1716–1795), Fenike dilini, 1761 yılında da eski Aramca'yı çözmüştür. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838) 1793'te Pehleviceyi çözmeye başlamış, J. Gagnier ise ilk kez Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin ilk bilimsel eseri ortaya koymuştur: *La vie de Mahomet traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes (Kur'an, Sahih Sünnet ve en İyi Arap Yazarlardan Derlenerek Yazılan Muhammed'in Hayatı)*.⁵⁶

Parsilerin kutsal kitabı olan Avesta'nın bir adet elyazması Oxford'daki Bibliotheca Bodleiana'nın duvarında altın yaldızlı bir zincirle asılı vaziyette yıllarca beklemiştir. Doğu Hindistan Fransız Cemiyetinin hizmetinde asker olarak Hindistan'a giden Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1762 yılında Paris'e döndüğünde beraberinde Farsça ve Sanskritçe yazılmış 180 adet Avesta elyazması getirerek bu kitabın çevirisini 1771'de tamamlamıştır.⁵⁷

Avesta'nın tercümesi önemli bir etki uyandırmıştır. Kitabı Mukaddes ve Yunan-Roma kültürel mirası üzerine kurulan Avrupa medeniyetinden bağımsız ve daha eski kültürlerin keşfi Avrupa'nın üstünlük iddiasını zayıflatmış ve onu rekabet durumuna sokmuştur. Zira 18. yüzyıla kadar bütün yabancı kültürler pagan veya barbar diye nitelendirilmiş ve dolayısıyla da bunların herhangi bir değer taşımadığı hükmüne varılmıştı. Bu yüzyılda durum değişmiş; Hıristiyanlık şiddetli eleştirilere uğramış ve Kilisenin otoritesi bir kez daha sarsılmıştır.⁵⁸

⁵⁶ Puech & Vignaux, s. 16.

⁵⁷ Hans G. Kippenberg, *À la découverte de l'Histoire des Religions*, Editions Salvator, Paris 1999, s. 65.

⁵⁸ Kippenberg, s. 65-67.

Bilinmeyen dillerin çözülmesi, o dillerde yazılan metinlerin ve yazıtların okunmasını ve dolayısıyla da farklı kültürlere nüfuz edilmesini mümkün kılmıştır. 1793 yılında Silvestre de Sacy, Sasani yazıtlarını, 1801'de Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805) Upanişadları çevirmiş, 1822'de ise Jean-François Champollion (1790–1832) Mısır hierogliflerini çözmüştür.

Bu çeviri faaliyetlerini destekleyen önemli faktörlerden birinin Avrupa ülkelerinin siyasi çıkarları olduğu gözden kaçmamalıdır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde sömürgeleri ve dış ülkelerle yoğun ticari ilişkileri bulunan Avrupa ülkeleri, kendi milli çıkarlarına hizmet edecek, Doğu dilleri, kültürleri ve dinleri konusunda uzmanlara ihtiyaç duymuştur.⁵⁹ Özellikle Hint kutsal metinlerinin çevirisi sonucunda elde edilecek bilgilerin sömürü idaresine hizmet etmesi beklenmiştir.⁶⁰ Batılı ülkelerin kendi aralarındaki rekabetin bu keşif sürecine de yansdığı görülmektedir. 1798 yılında Mısır'ı işgal eden Napolyon'un ordusundaki askerler bir yıl sonra Nil deltasında hieroglif yazısının çözülmesini mümkün kılan Rozet taşını bulmuşlardı. 1801'de İngiliz kuvvetleri Fransız ordusunu mağlup ederek Mısır'ı ele geçirdikten sonra bu Rozet taşını da istemişlerdir. Bir kopyası yapıldıktan sonra İngilizlere teslim edilen bu taş, İngiltere'ye götürülerek British Museum'a yerleştirilmiştir. Fakat bu macera burada bitmemiştir. Bu sefer de taşın üzerindeki hieroglifleri çözme yarışı başlamıştır. İngilizler, hieroglifleri çözen Fransız Champollion'un bu işi kendilerinin verdikleri bilgiler sayesinde başardığını belirterek kendi üstünlüklerini iddia etmişlerdir. Kippenberg'in de ifade ettiği gibi "kendi milli üstünlüğünü haklı göstermek için yabancı kültürlerin keşfini kullanmak istemek ne kadar da saçma! Ancak bu saçmalık tam da, Almanya, İngiltere ve Fransa gibi yüksek kültür seviyesine sahip Avrupa milletlerinin çözme faaliyetinin öncüsü unvanını elde edebilmek için kendi aralarında ne derece rekabet ettiklerini gösteriyordu."⁶¹

19. yüzyılda Nil vadisi, Mezopotamya ve İran'da tarihe karışmış kültürlerin gün yüzüne çıkarılmıştır. Bu keşifleri yapanların bir kısmı, ulaştıkları bulguların Kitabı Mukaddes'teki bilgileri doğrulayacağını ve dolayısıyla da onun hakikatini ispat edeceğini düşünüyordu. Oysa bu bulgular dünyanın başlangıcını altı bin yıl öncesine dayandıran Kitabı Mukaddes kronolojisini yalanlıyordu.

⁵⁹ Jacques Waardenburg, *Profiles and International Developments in the Scholarly Study of Religion*, Swiss Science Council, Berne 1995, s. 15.

⁶⁰ Kippenberg, s. 69.

⁶¹ Kippenberg, s. 70.

Bu yeni keşifleri değersiz bulanlar da olmuştu. Örneğin Avesta'ta tercümesi yayımlandıktan sonra birçok araştırmacı hayal kırıklığına uğradıklarını dile getirerek Zerdüş'tün bu kadar basit şeyler yazdığına inanmadıklarını ifade etmişlerdir. İngiliz bilgin William Jones, Anquetil-Dupperon'a hitaben şöyle söylemiştir: "Aydınlanmış Avrupa'nın sizin Zende-Vista'nıza hiç ihtiyacı yoktur."⁶² Bilinmeyen kültürlerin incelenmesi karşısındaki muhalefetlerin aşılması ve önyargıların kaldırılması uzun zaman almıştır.

Bu dönemde yabancı kültürlerin keşfi yanında Tarih öncesi döneme karşı büyük bir ilgi uyanmıştır. İnsanın ve dünyanın nasıl ve ne zaman meydana geldiğine ilişkin açıklamalarda bulunan Kitabı Mukaddes'in verdiği bilgilerin test edilme zamanı gelmişti. İnsanın yaklaşık altı bin yıl önce ve yaratılışın son safhasında meydana geldiği bilgisini arkeolojik kazılardan elde edilen bulgular yalanlamıştı. 1858 yılında İngiltere'de Brixham mağarasında insan eliyle yapılan aletlerle birlikte nesli on binlerce yıl önce tükenen hayvan kalıntlarına rastlanmıştı. Tarih öncesi dönemle ilgili keşiflerin yapıldığı bu dönemde İngiliz doğa bilimcisi Charles Darwin'in (1809–1882) *On the Origin of Species by Means of Natural Selection (Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni Üzerine)* adlı kitabı, önemli bir etki uyandırmıştır. 1859 yılında piyasaya çıkan bu kitapta, Kitabı Mukaddes'teki yaratılış öğretisinin aksine evrim ilkesi savunuluyordu. Darwin ile birlikte Tanrı ve yaratılış inancının yerini Doğa ile evrim düşüncesi almıştı.⁶³ Darwin'in sistematik hale getirdiği ve bilimsel argümanlara dayanarak geliştirdiği evrim düşüncesinin hızlıca yayılmasının nedenlerinden biri, Ortaçağ karanlığından kurtulduktan sonra kendilerini diğer ırklardan ve Hıristiyanlığı da diğer dinlerden üstün gören Avrupalıların kendilerinin en üst seviyesinde bulunduğu kültürel ve dini bir evrime zaten inanıyor olmalarıydı. Kendi medeniyetlerini en üstün medeniyet olarak gören Avrupalıların yazdıkları kitaplarda bu düşünce kendini açıkça yansıtmaktadır.

Charles de Brosses'un (1709–1777) yazar adı ve basım yeri belirtilmeden 1760 yılında yayımlanan *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle des négrites* adlı eserinde ilk din şeklinin, hayvan ve cansız varlıklara tapınma şeklinde tanımlanan "fetişizm" olduğu savunulmaktadır.⁶⁴ De Brosses, "saçma" diye nitelendirdiği fetişizminin korku ve delilikten kaynaklandığını ifade

⁶² Kippenberg, s. 70.

⁶³ Kippenberg, s. 78.

⁶⁴ Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760, s. 61.

etmektedir.⁶⁵ De Brosses'un bu kitabı o dönemde dinin ilk şekline ilişkin tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır. Özellikle Hume, Voltaire, Rousseau gibi filozofların dinin ilk şeklinin monoteizm mi politeizm mi olduğu konusunda başlattığı bu tartışmaya böylece De Brosses da katılmış ve politeizmin ilk din biçimi olduğunu savunan Hume'ün aksine fetişizm teorisini ileri sürmüştür.⁶⁶ Bergier'nin (1718–1790) *L'Origine des dieux du paganisme* (1767) adlı kitabında da paganizmin ilkel bir din biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Bu yazarların evrimci bir anlayışa sahip oldukları aşikârdır. Felsefi ve teolojik mülahazalara girerek insanın Tanrı tarafından mükemmel şekilde yaratıldığını ve daha sonra bozulduğunu belirten De Brosses'a göre insan zihni, aşağı dereceden yukarı dereceye doğru tedricen ilerlemiştir.⁶⁷ Hıristiyanlığın en üstün din olduğu paradigmasına dayanan bu tür çalışmalardaki karşılaştırmanın amacı bilimsellikten ziyade apolojetik bir kaygı ile ortaya konulmuştur.⁶⁸

Darwin'den sonra rasyonalizm ve materyalizmin git gide ağırlık kazandığı ve Hıristiyanlığın mutlak ve en üstün olma niteliğinin kuşkuyla karşılandığı bir dönemde evrim prensibi gibi ideolojik bir dayanağın kullanılması da bir stratejiden ibaretti.⁶⁹ Zaten karşı görüşü savunanların özellikle de dinin ilk şekline ilişkin fikir ileri süren filozofların argümanları herhangi bir objektif kritere dayanmadığı için spekülâtif bir karakterden fazlasına sahip değildi. Dolayısıyla bu dönemde dinlerle ilgili yazılıp çizilenlerin birçoğunun bir iç hesaplaşmanın ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığı savunma ya da onu çürütme mücadelesine diğer dinler de alet edilmiştir.

⁶⁵ De Brosses, s. 183.

⁶⁶ Bkz. Waardenburg, "View of a Hundred Years' Study of Religion", s. 8. Hume, Voltaire ve Rousseau'nun monoteizm konusundaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adibelli, "Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:2 (2009), s. 115-117.

⁶⁷ Bkz. De Brosses, s. 195-206.

⁶⁸ 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupalılar "fetiş" kavramını Gine ve Batı Afrika halklarının kült objeleri ile dini pratiklerini ifade etmek için kullanmışlardır. Iacono, başlangıçta sırf Gine bağlamında kullanılan "fetişizm" kavramının Avrupalıların sömürü faaliyetlerine paralel olarak Charles de Brosses tarafından genelleştirilip uygarlık sürecinin ilk safhasında buldukları varsayılan halklar için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla küçük düşürücü bir içeriğe sahip olan bu kavram, din alanında sömürü ideolojisine hizmet etmiştir (Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, s. 6).

⁶⁹ Bkz. H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions. Essais critique. I. Son histoire dans le monde occidental*, 4. bsk., Paris 1929, s. 297; Sharpe, *Comparative Religion*, s. 18.

Darwin'in biyolojik sistemlerin oluşum ve gelişim safhalarını açıklamak için geliştirdiği evrim varsayımının, Din Bilimi alanı için de bir açıklama modeli olabileceği kabul edilmiş ve böylece dinler ve dini fenomenler bu varsayım aracılığıyla anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu paradigma daha da genişleyerek siyaset alanını da etkisi altına almıştır. Auguste Comte (1798–1857), 1852 ile 1854 yılları arasında yazdığı *Système de politique positive* adlı eserinde rasyonalist düşüncüyü sistematik hale getirerek siyaset alanına uygulayan önemli isimlerin başında gelmektedir. Evrimci paradigmaya dayanan Comte'un üç hal kanuna göre, insanlığın gelişim süreci sırasıyla üç safhadan geçiyordu: hayali ya da teolojik hal, soyut ya da metafizik hal ve son olarak pozitif ya da bilimsel hal. Toplumu modern çağda düzenlemek için pozitif siyasete dayanmak yani toplumu aklın kanunlarına göre organize etmek gerekiyordu.⁷⁰ Kilisenin öğretisini reddeden ve Fransa'da iktidarı ellerinde bulunduran Cumhuriyetçiler bir ideoloji ve bir doktrin arayışındaydılar. Bundan dolayı da Comte'un pozitivist siyaset doktrinini benimsediler. Cumhuriyetçilerin siyasetlerinin teorik temelini oluşturan bu düşünce devletin Kilise ile ilişkilerini de şekillendirmiştir. Yüksek öğretim Kilisenin elinden alınarak Devlete bağlanmış, 6–13 yaş arasındaki çocuklar için laik ve ücretsiz eğitim zorunlu hale getirilmiştir.⁷¹ Fransız Devletin laikleşme süreci, 1870 yılında kurulan 3. Cumhuriyet devrinde bir "din savaşları" atmosferinde gerçekleşmiştir. Kilise karşıtı politikanın etkileri ve din karşıtı düzenlemeler Fransız halkının büyük bir kısmının dinden kopmasına neden olmuştur.⁷²

3. Dinler Tarihinin Kurumsallaşma Süreci

19. yüzyılın sonlarına yaklaştığında Avrupalılar büyük seyahatler sonrasında yeni coğrafyalar keşfetmişler, misyonerlik ve sömürü faaliyetleri sonucunda bu bölgelere yerleşmiş ve yerli halklar hakkında bilgiler toplamışlardır. Arkeolojik kazılar ve jeolojik bulgular, tarihe karışmış medeniyetlere ait belgeleri gün yüzüne çıkardığı gibi tarih öncesi-

⁷⁰ Georges Dupeux, "La III^e République, 1871–1914", *Histoire de la France: Des origines à nos jours*, Geoges Duby (ed.), Larousse, Paris 1999, s. 749.

⁷¹ 1881 ile 1886 yılları arasında Milli Eğitim Bakanı olan Jules Ferry tarafından gerçekleştirilen eğitim reformu, Fransa'nın milli bütünlüğünün sağlanması ve halkın eğitim düzeyinin yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır. 1865 yılında Fransa nüfusunun yaklaşık $\frac{1}{4}$ 'ü Fransızca konuşmıyordu. 1870'de askere gidenlerin %30'u ise okuma yazma bilmiyordu (Haine, s. 123). Cumhuriyetçi hükümetin laiklik prensibine dayanan yeni düzenlemelerine Katolikler karşı çıkarken Protestanlar ve Yahudiler bu kararları desteklemiştir (Thomas Kselman, "State and religion", *Revolutionary France: 1788–1880*, Malcolm Crook (ed.), Oxford University Press, New York 2002, s. 73).

⁷² Gardaz, s. 99.

ne uzanma imkânı sağlamıştır. Akkad, Sümer, Hitit ve Mısır dillerinin çözülmesi o güne kadar sırrını koruyan belgelerin anlaşılmasını ve böylece bu medeniyetleri anlama noktasında bilim adamlarının karşısına yep yeni ufuklar açmıştır. Arkeoloji, Tarih, Dilbilim, Teoloji, Filoloji, Etnoloji, Mitoloji ve Etnoloji alanlarında yapılan keşifler sayesinde bilgi ve belgelerin süratle artması, uzmanlaşmayı ve dolayısıyla da yeni bilim dallarının kurulmasını gerekli kılmıştır. Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışını gerekli kılan temel faktörlerden biri böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. Yukarıda örnekleriyle üzerinde durulduğu gibi böyle bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa dışındaki dinler hakkında birçok kitap kaleme alınmıştı ama bunların bilimsel kriterleri yerine getirdiği pek söylenemezdi. Hollanda'da Dinler Tarihi disiplininin ilk kurucularından biri olan C.P. Tiele bu durumu şöyle özetler: "Bazı eski dinler ve uygarlaşmamış milletlerin dini adetleri hakkında faydalı bilgiler içeren birkaç kitap müstesna önceki yüzyıllarda bu konuyla ilgili yazılanların hiçbirinin herhangi bir bilimsel değer taşıdığı söylenemez... Dünyadaki o güne kadar bilinen bütün dinlere ilişkin betimlemeleri içeren büyük kitap koleksiyonları vardı. Fakat emek verilerek meydana getirilen bu kitaplarda herhangi bir eleştirel tavır ve Kitabı Mukaddes dışındaki dinlerin yalnızca tuhaf şeyler olmadığı yönünde en ufak bir kuşku bulunmuyordu."⁷³

19. yüzyılın sonlarına kadar dinleri ve dini olguları konu edinen çalışmalar başta Teoloji olmak üzere Filoloji, Tarih, Etnoloji, Felsefe, Sosyoloji ve Psikoloji gibi çeşitli alanlarda çalışan araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu döneme kadar Dinler Tarihi alanında yazılan birçok kitap da herhangi bir akademik kuruma bağlı olmayan yazarlar tarafından kaleme alınmıştır.

Bir bilim dalının kurumsallaştığını gösteren en önemli gösterge o disiplinin akademik bir nitelik kazanması yani Üniversitede bir kürsüye sahip olması ve ders olarak okutulmasıdır. Avrupa'da Dinler Tarihi ilk kez Cenevre Üniversitesi Teoloji Fakültesinde 1868 yılında okutulmaya başlamış, 1873 yılında ise Edebiyat Fakültesinin Sosyal Bilimler Bölümünde Dinler Tarihi kürsüsü kurulmuştur.⁷⁴ Hollanda'daki Teoloji Fakülteleri bir taraftan bilimsel faaliyetler yürütülen diğer taraftan da Hollanda Reform Kilisesi için din görevlis yetiştiren merkezlerdi. Katolik Kilisesi ile diğer Protestan Kiliselerin kendi seminerleri bulunmaktaydı. Kilise ile Devletin birbirinden ayrılması ve milli eğitimin laikleşmesi sürecinin

⁷³ C.P. Tiele, "Religions", *The Encyclopaedia Britannica*, c. 20, Chicago 1892, s. 358.

⁷⁴ Philippe Borgeaud, "L'histoire des religions à Genève: Origines et métamorphoses", *ASDIWAL*, 1 (2006), s. 14-15.

bir ürünü olarak 1877 yılında kabul edilen Üniversite kanunu Groningen, Leiden ve Utrecht'deki Devlet Üniversiteleri ile Amsterdam Belediye Üniversitesi bünyesinde yer alan Teoloji Fakültelerini doğrudan kapatmak yerine bunları Hollanda Reform Kilisesinden ayırmıştır. Laik ve bağımsız bir karakter kazanan bu fakültelerin adının "Din Bilimleri Fakültesi" şeklinde değiştirilmesi başlangıçta kararlaştırılmışsa da bunların eski adları muhafaza edilmiştir. Önceden temel ders kabul edilen Dogmatik ve Pratik Teoloji dersleri bu Fakültelerin müfredatından kaldırılmıştır.⁷⁵

Diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bilimsel faaliyetin en temel gereksinimlerinden biri olan özgür düşünce ortamı, yukarıda üzerinde uzunca durulduğu gibi Fransa'da da yoktu. Zira Fransa'da "Kralın istibdadı her tür özgür düşünceye engel olmuştu."⁷⁶ Diğer taraftan Émile Poulat'nın ifadesiyle Avrupa ülkelerinde uzun süre bilgiyi Kilise denetim altında tutmuştur.⁷⁷ Hollanda'da olduğu gibi Fransa'da da Dinler Tarihinin kurumsallaşmasını mümkün kılan en önemli faktör devletin laikleşmesiyle birlikte dini konuların araştırılması ve öğretiminin Kilisenin tekelinden kurtulmuş olmasıdır. Tahmin edileceği üzere Avrupa'da ve özellikle Fransa ve İtalya gibi Katolikliğin ağırlıkta olduğu ülkelerde Dinler Tarihi kürsülerinin kurulmasına karşı en sert muhalefet Kilise tarafından gelmiştir. Hem bilgi üzerindeki hâkimiyetini hem de sosyal imtiyazlarını ve toplum nezdindeki itibarını kaybetmek istemeyen Kilisenin Dinler Tarihi çalışmalarına karşı çıkmasının altındaki temel endişe, bu çalışmaların Hıristiyanlığın temsil ettiği hakikatin aslında mutlak değil göreceli bir karakter arz ettiğini ortaya koyarak inananların zihninde şüphe uyandıracığı ihtimaliydi.⁷⁸ Sonraki gelişmeler Kilisenin bu konudaki endişenin boş olmadığını göstermiştir. 19 yüzyılda Kitabı

⁷⁵ Van Hamel, "L'enseignement de l'histoire des religions en Hollande", *Revue de l'histoire des religions*, 1:1 (1880), s. 380-381. Hamel'in bu yazısı, Maurice Vernes'in kitabının ekler bölümünde aynı başlıkla yeniden yayımlanmıştır: Maurice Vernes, *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger*, Paris 1887, s. 217-229. Sharpe, *Comparative Religion*, s. 121. Hollanda'da Dinler Tarihi disiplinin kurumsallaşması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Brill, Leiden & Boston 2005, s. 71-82; Arie L. Molendijk, "Theology: The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands", *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.), Brill, Leiden 1998, s. 67-77.

⁷⁶ Jean Réville, *Les phases successives de l'Histoire des religions*, Paris 1909, s. 87.

⁷⁷ Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 52.

⁷⁸ Sharpe, *Comparative Religion*, s. 119; Jean Seguy, "Panorama des sciences des religions", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 38.

Mukaddes, Kilise ve Hıristiyan dogmalarının tarihsel eleştiriye tabi tutulması, geleneksel Hıristiyanlık iddialarının bilim adamları tarafından sertçe eleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Eleştiri, tarihi belgeler eksikliğini ileri sürerek, İsa'nın tarihi varlığını inkâr etme noktasına varmıştır. Böylece eleştiri, Hıristiyan dinini temelden sarsmıştır. Üstelik büyük dinler, mitoloji ve Hıristiyan dünyayı çevreleyen dinler hakkındaki yeni keşifler, Hıristiyanlığın, neticede diğer dinler arasından bir din olup, gelişmesi bağımsız olmak bir tarafa, başka düşünce sistemlerinin ve başka dinlerin tesiri altında kaldığını da ortaya koymuştur. Kaçınılmaz olarak, yeni Din Bilimleri, üstelik Fen Bilimlerinin müktesebatıyla beslenmiş olarak, geleneksel Hıristiyan inancıyla mücadeleye girişmiştir. Tartışma, özellikle "ilim-iman" ihtilafı etrafında odaklanmıştır.⁷⁹ *Essence du Christianisme* adlı eserinde Tanrıya ilişkin kavramların aslında insanın idealleştirdiği kendi imgesini evrene yansıtması olduğunu savunan Alman filozof Ludwig A. Feuerbach'a (1804–1872) göre "bilimin ruhu", Teolojininkine tamamen zıttı.⁸⁰ Dini konularda yazıp çizenler arasında bir tarafta Hıristiyanlığı "doğüstü" kategoriler aracılığıyla açıklamaya çalışan teologlar bulunurken diğer tarafta profan, yani her tür metafizik varsayımdan soyutlanmış bir Din Bilimi yapmaya çalışan ve böylece bilginin sekülerleşmesini sağlama amacıyla olan pozitivist düşünceye sahip araştırmacılar yer almaktaydı.⁸¹ Hıristiyanlığa eleştirel bir yaklaşımı savunan ve Katolik Kilisesi'nin Fransız toplumundaki baskın konumuna karşı çıkan Ernest Renan (1823–1892) ve Émile Burnouf (1821–1907) bu ikinci gruba örnek gösterilebilir.⁸²

Fransa'daki din-devlet ilişkisinin tarihsel seyrine, siyasal, bilimsel ve ideolojik gelişmelere ana hatlarıyla göz atıp tarihsel ve sosyal bağlam belirlendikten sonra asıl konuya yani Dinler Tarihinin Fransa'da kurumsallaşma safhasını ele alabiliriz. Fransa'da Din Bilimlerinin kurumsallaşma sürecinde dört önemli tarihten söz eden Michel Despland'ın belirttiği bu dönüm noktaları çerçevesinde konu ele alınacaktır: 1) 1879 yılında *Collège de*

⁷⁹ Jacques Waardenburg, "Din Bilimlerinin Tarihçesi", çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16:1 (2004), s. 284.

⁸⁰ Henri Desroche, "De la sociologie religieuse comme sociologie différentielle", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 186-187. Norman Birnbaum, "Des philosophies des religions à une sociologie des religions", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 264.

⁸¹ Seguy, "Panorama des sciences des religions", s. 41, 51; Jean-Pierre Deconchy, "La psychologie des fait religieux", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 151.

⁸² Waardenburg, "Din Bilimlerinin Tarihçesi", s. 286.

France'da Dinler Tarihi kürsüsünün kurulması, 2) 1880'de *Revue d'Histoire des Religions*'un (*Dinler Tarihi Dergisi*) neşredilmeye başlaması, 3) 1885 senesinde Paris'te *Musée Guimet*'nin (*Guimet Müzesi*) açılışı ve 4) 1886'da *École Pratique des Hautes Études*'de (*Uygulamalı Yüksek Tetkikler Okulu*) *Dini İlimler* (*Sciences Religieuses*) altında bir *Beşinci Bölümün* (*5^{ème} Section*) açılması.⁸³

a- Collège de France'da Dinler Tarihi kürsüsünün kurulması

I. François tarafından 1530 yılında temeli atılan *Collège de France* günümüzde Üniversiteden bağımsız bir kurum olup Milli Eğitim Bakanlığına bağlıdır. Burada verilen dersler halka açık, eğitim ücretsizdir. Eğitim sürecinde sınav yapılmamakta ve eğitim sürecinin sonunda diploma verilmemektedir. İlk kurulduğunda 6 kürsüsü bulunan (3 Yunanca ve 3 İbranice) bu okulda günümüzde 52 kürsü bulunmaktadır (matematik, fizik ve doğa bilimleri: 19; felsefi ve sosyolojik bilimler: 9, tarihsel, felsefi ve arkeolojik bilimler: 24).⁸⁴ *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsü 1972 yılında Henri-Charles Puech'in (1902–1986) emekli olması üzerine kapatılmıştır.⁸⁵

Bu yazının başında belirtildiği gibi Fransa'da ilk Dinler Tarihi kürsüsü bu okulda kurulmuştur. İsviçre, Hollanda ve Belçika gibi ülkelerde Dinler Tarihi kürsülerinin kurulmasından sonra diğer alanlarda olduğu gibi bilimsel alanda da diğer Avrupa ülkeleriyle rekabet halinde olan Fransa'nın bu konudaki geri kalmışlığı bazı bilim adamları tarafından fark edilerek ilgili mercilere duyurulmuştur. 1879 yılında yazdığı bir yazıda Protestan din adamı Maurice Vernes, Almanya ve Hollanda gibi kültür seviyesinin yüksek olduğu ülkelerde Dinler Tarihi disiplininin önemli gelişmeler kaydettiğini bildirdikten sonra bu bilim dalının Fransa'da da oluşturulmasını talep etmektedir.⁸⁶ Birkaç ay sonra yayımlanan yazısında Vernes'in teklifini değerlendiren pozitivist düşünür Émile Littré (1801–1881), toplumlara şekillendiren temel unsurlardan biri olan dinler karşısında laik eğitimin kayıtsız kalamaya-

⁸³ Despland, "Les sciences religieuses en France", s. 5.

⁸⁴ Émile Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 84, dip. 9. Ayrıca bkz. *Collège de France*'in resmi internet sitesi: <http://www.college-de-france.fr/>

⁸⁵ Michel Meslin, "Histoire ou science des religions : Le cas français", *Modern Societies & the Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer*, Gerard A. Wiegers & Jan G. Platvoet (eds.), Brill, Leiden 2002, s. 42.

⁸⁶ Maurice Vernes, "La théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque", *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 8:31 (1879), s. 734-736.

çağını belirterek Dinler Tarihi kürsüsünün kurulmasını desteklediğini bildirmektedir.⁸⁷ Vernes ve Littré gibi araştırmacıların çağrısı devlet adamları tarafından duyulmuştur. *Collège de France*'da bir Dinler Tarihi kürsüsünün kurulması, pozitivist düşünceye sahip devlet adamı Paul Bert (1833–1886) tarafından teklif edilmiştir. Bu teklifin görüşüldüğü Millet Meclisinde ve Senatoda itiraz sesleri yükselmiştir. Katolik temsilciler, Dinler Tarihi kürsüsünün kurulmasının eleştiri adına dinlere karşı bir antipatinin gelişmesine neden olacağını ileri sürerek böyle bir kürsünün kurulmasına karşı çıkmışlardır. İlginç olan husus, bu teklife laik kesimden de itiraz gelmiş olmasıdır. Kanun teklifinin görüşüldüğü Senatoda *Collège de France*'un müdürü olan Edouard de Laboulaye (1811–1883), Mısır, Yakın-Doğu ya da Hint medeniyeti gibi büyük medeniyetlerin zaten bilimsel araştırmaların konusu yapıldığını dinin medeniyetin önemli bir unsuru olarak bu araştırmalarda ele alındığı ve dolayısıyla bu konuyu müstakil bir inceleme alanı yapmanın gereksiz olduğu yönünde itirazını dile getirerek bu kürsünün kurulmasına karşı çıkmıştır. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Jules Ferry (1832–1893), kürsünün amacının ülkedeki belli bir kesimin dini görüşleriyle mücadele etmek olmayıp diğer ülkelerde kurumsallaşan bir disipline yüksek öğrenim düzeyinde yer vermek olduğunu belirterek bu kürsünün kurulmasını savunmuştur.⁸⁸

Bu tartışmalardan sonra kanun teklifi kabul edilerek 1880 yılında Dinler Tarihi kürsüsü kurulmuş ve başına ilk dönem Hıristiyanlığı konusunda uzman liberal bir Protestan olan Albert Réville (1826–1906) getirilmiştir. 1880 ile 1889 yılları arasında Albert Réville'in kaleme aldığı önemli çalışmalardan bazıları şöyledir: *Prolégomènes de l'histoire des religions* (Dinler Tarihine Giriş) (1881), *Religions des peuples non civilisés* (1883), *Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou* (Meksika, Orta Amerika ve Peru Dinleri) (1885), *La Religion chinoise* (Çin Dini) (1889).⁸⁹ *Prolégomènes de l'histoire des religions* adlı eserinin dördüncü baskısına yazdığı önsözde Réville, Dinler Tarihini Teolojinin laikleşmiş bir versiyonu olarak takdim etmektedir.⁹⁰ Ancak Réville, bilimsel hakikate ulaşmayı amaç edinen kendi yaklaşımlarının hem “geleneksel söylemin dogmatizminden

⁸⁷ Émile Littré, “De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque par Maurice Vernes”, *La Revue de philosophie positive*, 22 (1879), s. 365-366.

⁸⁸ Vernes, *L'histoire des religions*, s. 198; Jean-Marie Husser, “L'historien des religions dans le débat public”, http://medias.formiris.org/er_512_1.pdf, 02.02.2010.

⁸⁹ Albert Réville'in hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Alphandéry, “Albert Réville”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 27:54 (1906), s. 401-423.

⁹⁰ Albert Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 4. bsk., Paris 1886, s. iv.

kurtulamayanların” hem de “din kelimesini bile duymak istemeyen inkârcıların” yaklaşımında tamamen farklı olduğuna dikkat çekmektedir.⁹¹

Laik anlayışı temsil eden iktidarın girişimiyle kurulan Dinler Tarihi kürsüsünün eğitime başlamasından hemen sonra *Paris Katolik Enstitüsünde (Institut Catholique de Paris)* Katolik din adamı Auguste Théodore Paul de Broglie'nin (1834–1895) “Hıristiyanlık Dışındaki Kültürlerin Tarihi” (*Histoire des cultes non chrétiens*) adı altında Dinler Tarihi dersi okutmaya başlaması elbette bir tesadüf değildi.⁹² Kilise taraftarların laik taraftarlara karşı muhalefeti bu Dinler Tarihi disiplinin kuruluş aşamasında aşikâr biçimde kendi belli etmektedir. De Broglie'nin 1886 yılında yayımlanan *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (Dinler Tarihinin Problemleri ve Sonuçları) adlı kitabının başlığından bile bu kitabın Réville'in *Prolégomènes de l'histoire des religions* (Dinler Tarihine Giriş) adlı eserine bir karşılık niteliğinde yazıldığı anlaşılmaktadır. De Broglie, adı geçen kitabının amacının, dünya dinlerini gözden geçirerek mutlak surette tek bir dinin hakikat sahibi olduğunu ifade etmektedir.⁹³ De Broglie'nin Réville gibileri kastederek “hakikate ulaşmadan hakikat arayanlar” şeklinde nitelendirmesi ve Dinler Tarihine araştırmacının Hıristiyanlığın mutlak hakikatini ortaya koyarak imanını pekiştirmek gibi bir misyon yüklemesi teolojik yaklaşımın tipik özelliklerindedir.⁹⁴

1907 yılında *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsü başkanlığını görevini yirmi altı yıl yürütmüş olan babasından devralan Jean Réville'in 17 Nisan tarihinde Dinler Tarihi kürsüsünün açılış dersi münasebetiyle yaptığı konuşma hem kendi yaklaşımını hem de bu kürsünün felsefesini dile getirmesi bakımından önemlidir. Bu konuşmasında Réville, din tarihinin de tarihin diğer alanları gibi tarafsız bir biçimde yapılabileceğini belirttiikten sonra *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsünün geçmişte olduğu gibi gelecekte de herhangi bir mezhebin ya da dinin hizmetinde olmayacağını altını çizmektedir. Réville, muhtemelen Katolik Kilisesini ima ederek hoşgörüsüzlüğün “bir illet olmaktan öte, cehalet

⁹¹ Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, s. vi.

⁹² Vernes, *L'histoire des religions*, s. 199.

⁹³ Auguste Théodore Paul de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris 1885, s. 2, 27.

⁹⁴ Bkz. De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, s. 2.

ve ahmaklığın bir işareti” olduğunu ve Dinler Tarihinin “bize hiçbir belirli din biçiminin mutlak bir değere sahip olduğunu iddia edemeyeceğini öğrettiğini” ifade etmektedir.⁹⁵

Patrick Cabanel’in belirttiği gibi Fransa’da kurulan bu ilk Dinler Tarih kürsüsünün oluşmasında Hollanda’nın etkisi büyük olmuştur. Dinler Tarihi alanında ortaya çıkan eserleri ve görüşleri Fransa’ya aktaranlar ise Protestan din adamları olmuştur. Albert Réville ve Maurice Vernes gibi Protestan din adamları, Hollandalı dinler tarihçileri Jean Scholten, Abraham Kuenen ve Cornelis Petrus Tiele’in çalışmalarını Fransızcaya çevirmişlerdir. 1851 ile 1873 yılları arasında Rotterdam’da pastörlük görevi yaptığı için eserlerini çevirdikleri şahısları bizzat tanıyan Réville, Scholten’in *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion* (Karşılaştırmalı Felsefe ve Din El Kitabı) adlı eserini 1861 yılında Fransızcaya kazandırmıştır. Tiele’in *L'Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* (Mısır ve Sami Halkların Eski Dinlerinin Karşılaştırmalı Tarihi) başlıklı kitabını G. Collins 1882’de çevirmiştir. Tiele’in *Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (Dinler Tarihi El Kitabı, Evrensel Dinlerin Zaferine Kadar Din Tarihinin Ana Hatları) konulu kitabını ise Vernes 1880 yılında tercüme etmiştir. Kuenen’in *Religion nationale et religion universelle : islam, israélitisme, judaïsme et christianisme, bouddhisme* (Millî Din ve Evrensel Din: İslam, İsraililik, Yahudilik ve Hıristiyanlık, Budizm) isimli eseri yine Vernes tarafından 1883 yılında çevrilmiştir. Adı geçen bu yazar ve çevirmenlerin hepsinin Protestan ve çoğunun ya pastör, ya önceden pastörlük yapmış ya da Teoloji Fakültesinde ders veren şahıslar olduğu dikkat çekmektedir.⁹⁶

Protestan din adamlarının destek ve katkısıyla kurulan bu Dinler Tarihi kürsüsünü Katolikler tepkiyle karşılamıştır. Katoliklere göre tüm dinleri eşit seviyeye getirmenin Katolikliğin mutlak üstünlüğünü ortadan kaldıracaktı ve dolayısıyla bu gelişme Katolikliğe karşı bir saldırı niteliğindedir.⁹⁷ Jean Réville’in yukarıda zikredilen ifadeleri gerçekten de Katolikliğin tekelsiz duruşu karşısında Dinler Tarihi kürsüsünün bir muhalefet konumuna geldiğini göstermektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, bilimsel bir disiplin olarak

⁹⁵ Jean Réville, “Leçon d’ouverture du cours d’histoire des religions au Collège de France prononcée le 17 avril 1907, *Revue de l’Histoire des Religions*, 28:55 (1907), s. 189.

⁹⁶ Patrick Cabanel, “Les sciences religieuses en Europe et la formation de Franz Cumont”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111:2 (1999), s. 612-613.

⁹⁷ Claude Langlois, “Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)”, <http://eduscol.education.fr/cid46335/aux-origines-des-sciences-religieuses-en-france%A0-la-laicisation-du-savoir-1810-1886.html>, 31.01.2010.

kurumsallaştırılmaya çalışılan Dinler Tarihinin tarafsız tutumunun Katolik taraf açısından bir problem oluşturmuş olmasıdır. Zira bilimsel yaklaşımın başında objektiflik, yani incelenen nesnenin ne lehinde ne aleyhinde olmama, polemik ya da apolojetik yapmama ilkesi gelmektedir. Dolayısıyla Kilisenin rahatsız olduğu nokta bu yeni disiplinin tarafsız olmasıdır. Bu husus yüzyıllarca bilim karşıtlığı yapan Kilisenin tavrının bu aşamada da kendi açığa vurduğunu göstermektedir.

b- Revue de l'Histoire des Religions'un yayın hayatına başlaması

Doğu ile ilgili çalışmaları yayımlayan *Journal asiatique* (Asya Dergisi), klasik mitoloji konusundaki yazılara yer veren *Revue archéologique* (Arkeoloji Dergisi) ve bilimsel bibliyografyayı konu edinen *Revue critique* (Eleştirel Dergi) gibi dergiler neşrediliyordu. Dinler Tarihi alanındaki çalışmaların artış göstermesi sonunda bu alana özgü bir derginin gerekliliği hissedilmiştir.⁹⁸ Bu eksikliği gidermek amacıyla Lyonlu kimya mühendisi Émile Guimet'nin (1836–1918) teşvik ve finansal desteği ile 1880 yılında *Revue de l'Histoire des Religions* (Dinler Tarihi Dergisi) kurulmuştur. Dergi müdürü Protestan din adamı Maurice Vernes derginin ilk sayısına yazdığı önsözde yayın politikasını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Mısır ve Hindistan gibi medeniyetlere ait metinlere uygulanan tarihsel eleştiri metodunun Yahudilik ve Hıristiyanlığa da uygulanacağını ve bu konuda "iki ölçü ve iki terazinin"⁹⁹ anlamsız olacağına dikkat çeken Vernes'e göre "bilimsel incelemenin titizliği mümkün olduğu ölçüde gerçeğe en yakın biçimde geçmişin görüntüsünü elde etmeye yarayan yöntemlerin kullanımı açısından değişmezdir."¹⁰⁰ Vernes, bu yaklaşımın Yahudilik ve Hıristiyanlığa da aynen uygulanacağını belirterek bu dinlerin bir ayrıcalığı bulunmadığını ima etmektedir. Dolayısıyla bu dergi, salt tarihsel olup, dogmatik ya da polemik nitelikte olmayan çalışmalara yer verecek şekilde tasarlanmıştır.¹⁰¹

1884'te müdürlük görevini devralan Jean Réville derginin ilk sayfalarında Vernes tarafından yukarıda ifade edilen yayın politikasının ve yaklaşımın aynen devam edeceğine vurgu yapmakta ve dini açıdan tarafsızlık ilkesine titizlikle uyulacağını belirtmektedir. Réville, derginin "din karşıtı tutkulara" da alet edilmeyeceğine dikkat çekerek bu dergideki

⁹⁸ Maurice Vernes, "Introduction", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1:1 (1880), s. 1.

⁹⁹ Vernes, "Introduction", s. 3.

¹⁰⁰ Vernes, "Introduction", s. 4-5.

¹⁰¹ Vernes, "Introduction", s. 17.

amacın polemik ya da apolojetik yapmak değil, bilim yapmak olduğu hususunun altını çizmektedir.¹⁰²

Katolik din adamları bu alanda da karşı atağa geçerek kendi perspektiflerini yansıtan dergiler kurmuşlardır. Katolik din adamı Jean-Baptiste Jaugey'in girişimiyle 1886 yılında yayın hayatına başlayan *La science catholique. Revue des questions religieuses* (Katolik Bilim. Dini Meseleler Dergisi) ardından 1889 yılında Zéphirin Peisson, *Revue de l'Histoire des Religions*'a doğrudan rakip olarak tasarlanan *Revue des religions*'u (*Dinler Dergisi*) piyasaya sürmüştür.¹⁰³ İlk sayısının takdiminde bu derginin gerekliliği ve amacı açıkça ifade edilmektedir. Peisson'un kaleme aldığı bu yazıda Fransa'da Dinler Tarihi kurumsallaştıran düşüncenin Teoloji Fakültelerini kapattığına ve ilkokullarda kateşizmi (din eğitimi) yasakladığına dikkat çekilmekte, Protestanlar ve rasyonalistler tarafından desteklenen bu düşünce taraftarlarının Din Bilimi alanında önemli adımlar attıklarını ama Katolik din adamlarının da bu alanda geri kalmayacağı ifade edilmekte ve şöyle bir sonuca varılmaktadır: "Diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da Katolik din adamlarının zaferi kesindir".¹⁰⁴ Dinler Tarihi kürsüsünün kurulmasını kendisine karşı yapılan bir saldırı olarak algılayan Katolik tarafın bu dergiyle ulaşmak istediği hedef, yeryüzündeki bütün dinleri incelemenin yanında "Hıristiyan karşıtı bir duyguyla çıkarılan dergilerdeki yazıların yanlışığını ortaya koyarak bu görüşleri çürütmek olmuştur."¹⁰⁵

Bilimsel bir anlayışla objektif kriterlere dayanarak dinleri ve dini fenomenleri anlama maksadıyla çıkarılan *Revue de l'Histoire des Religions*'u Katolik camianın tepkiyle karşılaması, hem yüzyıllarca tek söz sahibi olma hakkını kendinde gören ve kendi görüşü dışındaki fikirlere kesinlikle tahammül edemeyen bir anlayışın hem de tek hakikatin kendinde olduğunu ve başka hakikatler aramanın yanlış ve gereksiz olduğunu savunarak bilimsel çabayı dogmatizme mahkûm eden anlayışın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Fransa'da Dinler Tarihinin kurumsallaşması yönünde emeği geçen Maurice Vernes, Albet Réville ve Jean Réville gibi isimler hiçbir dinin, dolayısıyla Katolikliğin savunucusu olmayacakları gibi bunlara karşı antipatik bir tavır içerisinde olmadıklarının da altını çizmişlerdir. Bu durum, Feuerbach'ın yukarıda zikredilen ifadesini doğrular niteliktedir. Ancak buradaki karşıtlık bilim tarafından değil teolojik anlayış tarafından ortaya konulmuş-

¹⁰² Jean Réville, "Avis aux lecteurs", *Revue de l'Histoire des Religions*, 5:9 (1884), s. 2.

¹⁰³ Cabanel, s. 616.

¹⁰⁴ Zéphirin Peisson, "A nos lecteurs", *Revue des religions*, 1:1 (1889), s. vi.

¹⁰⁵ Peisson, s. vii.

tur. Aslında burada sergilenen duruş her bir alanın mahiyetine uygun düşmektedir. Zira bilimin amacı savunmak değil, anlamak ve açıklamaktır. Savunmak (apolojetik) ve saldır-mak (polemik), teolojik yaklaşımın doğasına uygun düştüğü için Katolik taraf belki de bu açıdan mazur görülebilir.

c- Musée Guimet'in kuruluşu

Guimet müzesi, zengin bir fabrikatörün oğlu olan Émile Guimet (1836–1918) tarafından 1879 yılında kurulmuştur. Süveyş kanalının kazıldığı 1865–1866 yıllarında Mısır'ı ziyaret eden Guimet, antika eşyalara merak salmaya başlamıştır. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Hint, Japon ve Çin dinlerini incelemek üzere bilimsel bir misyonla görevlendirilerek kendisine diplomatik pasaport verilen Guimet, adı geçen ülkelerin yanında dünyanın birçok ülkesini gezerek bu ülkelerden topladığı el yazmalarını, resimleri ve heykelleri ülkesine getirmiştir.¹⁰⁶ Yakınoğu ve Uzakdoğu'dan getirilen bu eserlerle Guimet, Lyon'da kendi adına bir müze kurmuştur. Bu müzenin açılışında Guimet'nin arkadaşı olan Jules Ferry de hazır bulunmuştur. Avrupa'daki ilk Dinler Tarihi müzesi olan bu müzede birçok dini eser yanında Hindistan, Çin, Mısır, Japonya ve Roma'nın bütün tanrılarının temsilleri sergileniyordu.¹⁰⁷ Müzenin yeterince ilgi görmediği ve başkent Paris'te olsa daha faydalı olacağı yönünde dile getirilen görüşler¹⁰⁸ doğrultusunda Guimet, müzesini Paris'e taşıma-ya karar vermiştir.¹⁰⁹ Paris belediyesi müze için arazi tahsis etmiş ve Parlamentonun kararıyla *Musée Guimet* resmen kurulmuştur. 1889 yılında açılışı yapılan bu müze, Asya dışındaki en büyük Asya sanatları müzesi konumuna gelmiştir.

¹⁰⁶ Yazarlık yönü de bulunan Guimet seyahat ettiği ülkelerle ilgili seyahatname tarzında birçok kitap yazmıştır. 1865 yılında yaptığı Mısır seferi sonrasında Guimet, *Croquis égyptiens. Journal d'un touriste* (Paris 1867) adlı kitabı kaleme almıştır. 1867 yılında Yunanistan, Türkiye ve Romanya'yı ziyaret eden Guimet, izlenimlerini *L'Orient d'Europe au fusain. Notes de voyage* (Paris 1868) adlı eserinde aktarmaktadır. Émile Guimet'nin biyografisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jean-Gabriel Leturcq, "Guimet Émile", *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, François Pouillon (ed.), Karthala, Paris 2008, s. 471-472.

¹⁰⁷ "Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1:1 (1880), s. 393. Bu müzede sergilenen dini eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. "Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1:2 (1880), s. 107-122.

¹⁰⁸ Örneğin bkz. "Le Musée Guimet juge à l'étranger", *Revue de l'Histoire des Religions*, 5:9 (1884), s. 114.

¹⁰⁹ "Le Musée Guimet à Paris", *Revue de l'Histoire des Religions*, 6:12 (1885), s. 302-303.

Musée Guimet dünyadaki değişik dinlerle ilgili zengin bir malzeme sunarak Fransa'da Dinler Tarihinin kurumsallaşması noktasında önemli bir katkısı olmuştur. Ancak diğer bir açıdan bakıldığında bu müze, Fransa'nın sömürgeci yüzünü yansıtmakta ve bu ülkede Din Bilimleri alanında sağlanan gelişmelere etki eden önemli faktörlerden bir diğerinin de sömürgecilik olduğunu gözler önüne sermektedir. Jean Seguy, Dinler Tarihi disiplini Napolyon'un Mısır seferi ile başlatırken¹¹⁰ Edward Said Oryantalizmini başlangıç noktası olarak bu seferi göstermektedir.¹¹¹ Diğer taraftan Said'in belirttiği gibi Oryantalizmin sömürgeciliğe hizmet eden bir araç olarak kullanıldığını göz önünde bulundurursak Dinler Tarihinin de aynı amaç doğrultusunda tasarlandığı ve hatta bu disiplinin de Oryantalizm kavramı içerisinde değerlendirilebileceği sonucunu çıkarabiliriz.¹¹² Dinler Tarihi disiplini ile sömürgecilik arasındaki ilişki noktasında Gardaz'ın *Musée Guimet* ile ilgili gündeme getirdiği bazı sorular önem arz etmektedir. "Kamboçya dışında dünyadaki en zengin Kmer sanat koleksiyonunun bugün bir Fransız müzesinde yer alması nasıl izah edilebilir? Müzenin koridorlarında sergilenen bazı heykeller nereden geldi? Fransız devletine bu muhteşem heykelleri hibe eden cömert bağış sahipleri kimdir? Eski sömürü idarecilerinin bu müzeye eser bağışında bulunması bir tesadüften mi ibarettir?"¹¹³

18. yüzyılın sonlarına doğru İngilizler Hindistan'ı işgal ederek Bengal bölgesinin idaresini *East Indian Company*'ye (*Doğu Hindistan Şirketi*) vermişlerdi. Modern Hint araştırmalarının ortaya çıkışı bu sömürü hareketi sonucunda olmuştur. 1784 yılında İngiltere Kalküta'da *Asiatic Society of Bengal*'i (*Bengal Asya Cemiyeti*) kurmuş, 1822'de ise Fransa Paris'te *Société Asiatique*'in (*Asya Cemiyeti*) açılışını yapmıştır. 1821 yılında *Collège de France*'da Sanskritçe kürsüsü kurulmuştur. Londra'da 1874 yılında düzenlenen Uluslararası Oryantalistler Gününde Friedrich M. Müller toplanan metinlerin tercüme edilerek

¹¹⁰ Seguy, "Panorama des sciences des religions", s. 42.

¹¹¹ Edward W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient cree par l'Occident*, Seuil, Paris 2004, s. 99.

¹¹² Mısır'a "biz hakiki Müslümanlarız" diyerek giren Napolyon yerli halkı kendi tarafına çekmek için İslam adına savaştığına ikna etmeyi planlamıştı. Dolayısıyla yerli halkı ikna edebilmek için onun kültürü, düşünüş tarzı, tarihi ve özellikle de dini hakkında sağlam bilgilere sahip olmak gerekiyordu. Dolayısıyla iktidara giden yoldan bilgiden geçiyordu. Bu ilkeyi çok iyi bilen Napolyon bundan dolayı Mısır'a sadece askerleriyle değil, aynı zamanda bir bilim adamı ordusuyla girmiştir (Bkz. Said, s. 99 vd.). Bu olay, siyasal otorite açısından bilginin bizatihî bir değere sahip olmaktan ziyade sağladığı çıkar ve ulaştırdığı hedef ölçüsünde önem ve değere taşıdığını göstermektedir. Bu düşüncenin bir ürünü olarak ortaya çıkan Oryantalizm, bu bakımdan bilimin sömürgeci zihniyet ve emperyalist emellere feda edilmiş bir ifadesidir.

¹¹³ Gardaz, s. 103-104.

Sacred Books of the East (Doğunun Kutsal Metinleri) adlı bir dizi halinde yayımlanmasını teklif etmişti. 1898'de bu dizideki kitap sayısı elliye bulmuştu.¹¹⁴ Hindicini'yi işgal ettikten sonra Fransız Hindologlar tarafından 1898 yılında *L'École française d'Extrême-Orient* (Uzakdoğu Fransız Ekolü) kurulmuştur.

Fransa'nın emperyalist politikası Jules Ferry döneminde önemli bir gelişme kaydetmiştir.¹¹⁵ "Aydınlık" getirmek gerekçesiyle dünyanın değişik bölgelerindeki ülkeleri işgal edip bunu bir "medenileştirme misyonu" (mission civilisatrice) olarak savunanların önde gelen isimleri arasında Ferry'nin Dinler Tarihinin kurumsallaşması projesinin de baş marlarından biri olduğu nasıl izah edilebilir?

Sömürgecilik faaliyeti Fransa'nın dış dünyaya açılmasını ve böylece özellikle İngiltere ile rekabete girmesiyle sonuçlanmıştı.¹¹⁶ Bu rekabet daha önce ifade edildiği üzere bilim alanına da yansımıştır. Fransa, İngiltere, Almanya ve Hollanda ile bilimsel yönden de rekabet etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla Fransa'da Dinler Tarihinin oluşum sürecine etki eden temel faktör sadece Teolojiden bağımsız bir bilim dalı inşa etme düşüncesinden kaynaklanmamıştır. Bundan dolayı bu süreci sadece ülkenin tarihsel, sosyal ve siyasal bağlamı çerçevesinde ele almak yerine Fransa'nın dış politikası ve dünyadaki konumunu da hesaba katarak değerlendirmek gerekir.

d- École Pratique des Hautes Études'de Dini İlimler bölümünün kuruluşu

Hollanda'da olduğu gibi Fransa'da Din Bilimlerinin kurumsallaşması din-devlet arasındaki ilişkinin niteliğiyle ilgili olmuştur. Kilisenin devlet üzerindeki nüfuzunun azalması ile Din Bilimlerinin gelişmesi doğrudan ilişkilidir. 1879 ile 1886 yılı arasında Fransız hükümetinin aldığı birçok karar dinin özellikle de Katolikliğin toplum üzerindeki nüfuzun sınırlandırmıştır. Fransa, "Katolik bir millet" olarak kalmasının Cumhuriyeti zayıflatacağı düşünülmüştür. Bu düşünceden hareketle "demokratik" bir ülke olan Fransa'da Katolikliğin milli

¹¹⁴ Kippenberg, s. 71.

¹¹⁵ Gardaz, s. 105-106.

¹¹⁶ 1871 yılında Prusya'yla yaptığı savaşı kaybeden Fransa, uğradığı bu hezimetin telafi etme dürtüsüyle genişleme politikasına daha fazla ağırlık vermiştir (Linda Hutcheon & Michael Hutcheon, "Displacement and Anxiety: Empire and Opera," *Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500-1900*, Balachandra Rajan & Elizabeth Sauer (eds.), Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 210). Fransa, sömürgecilik konusunda İngilizlerin elde ettikleri başarıya ulaşmak istiyordu. Bu bağlamda Said'in ifadesiyle "Doğu ile ilgili her konuda İngilizleri yakalama ve onlarla aynı seviyede olma kaygısı kelimenin tam anlamıyla Fransızları tedirgin ediyor" (Said, s. 250).

niteliği ortadan kaldırılarak kişisel bir tercih haline getirilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda yapılan önemli değişiklikler arasında boşanmalara izin verilmesi, ilkokullardan din eğitiminin kaldırılması vs. yer almaktadır. Eğitim alanındaki diğer bir önemli gelişme de 1885 yılında I. Napoleon tarafından kurulan Katolik Teoloji fakültelerinin ve dolayısıyla da Sorbonne'daki Katolik Teoloji Fakültesinin ödeneğinin kesilmesi ve dolayısıyla bunların fiilen kapatılmış olmasıdır.¹¹⁷

Diğer ülkelerde "Din Bilimleri" ya da "Dinler Bilimi" gibi kavramları kullanılırken Fransa'da "Dini İlimler" (Sciences religieuses) yaygınlık kazanmıştır. Bu deyim ilk kez abbé Prosper Leblanc 1852'de kullanmıştır. 1864 yılında Émile Burnouf'un aynı kavramı kullandığı görülmektedir.¹¹⁸ Baubérot ile Poulat'ya göre bu kavramın yaygınlık kazanmasında Protestan bilim adamları etkili olmuştur.¹¹⁹ Protestan teolog F.A. Lichtenberger'in Almanya'da M. Herzog'un editörlüğünde 22 cilt halinde yayımlanan *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1854–1868) başlıklı çalışmadan esinlenerek 1876 ile 1882 yılları arasında 13 ciltlik yayımladığı *Encyclopédie des sciences religieuses (Dini İlimler Ansiklopedisi)* adlı eser etkili olmuştur. Lichtenberger'in adı geçen eserde söz konusu olan şeyin Teolojik İlimler değil, Dini İlimler olduğuna dikkat çekmesi önemli bir ayırma işaret etmektedir.¹²⁰ Zira bu ayırım Avrupa'da meydana gelen zihniyet değişikliğini göstermektedir. Teoloji fakültelerinde ve papazların eğitim gördüğü büyük seminerlerde öğretilen konulara "Kutsal İlimler" adı verilmekteydi. 19. yüzyılda bu ilimler, dogma ve ahlak yanında Kitabı Mukaddes, Kilise tarihi ve dini hitabet gibi konuları içermekteydi. Ortaçağda oluşturulan bu ilimlerin kutsal niteliği, burada söz konusu edilen bilgilerin araştırma sonucunda elde edilmekten ziyade Kilisenin ortak doktrini olmasıydı.¹²¹

¹¹⁷ Baubérot, "Deux institutions de science des religions en France", s. 55-56.

¹¹⁸ Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 53-54. Émile Burnouf, "Din Bilimi" (Sciences des Religions) kavramını ilk kez kendisinin kullandığını ifade etmektedir (Émile Burnouf, *La Science des religions*, 4. bsk., Paris 1885, s. 1).

¹¹⁹ Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 54; Baubérot, "Deux institutions de science des religions en France", s. 57.

¹²⁰ Bkz. F.A. Lichtenberger, "Préface", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 1, Paris 1877, s. ii.

¹²¹ Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 54-55; Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", s. 79-80; Émile Poulat & Odile Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", *Archives des sciences sociales des religions*, 21 :1 (1966), s. 23-24.

Claude Langlois'nın belirttiği gibi "Dini İlimler" kavramının tercih edilmesinin diğer bir nedeni, bu adın pratik bir özellik taşımasıydı. Zira *École Pratique des Hautes Études*'deki Dördüncü Bölüm, "Tarihsel ve Filolojik İlimlerdi". Dolayısıyla Beşinci bölümü oluşturan bölümün "Dini İlimler" diye adlandırılması hem bu bölümün inceleme alanını belirtmiş oluyor hem de diğer bölümle bir bütünlük arz ettiğini göstermiş oluyordu.¹²²

1885 yılında, yasaların ve devlet kurumlarının laikleştirildiği bir dönemde Katolik Teoloji Fakültelerindeki hocalara tahsis edilen ödeneğin kesilmesi yönünde bir yasa çıkarılmıştır. Bu ödeneğin başka bir eğitim alanına tahsis edilmesi kararlaştırılmıştır.¹²³ 1868 yılında kurulan ve dört bölüme (Matematik, Fizik, Biyoloji, Tarihsel ve Filolojik Bilimler) sahip olan *École Pratique des Hautes Études*'de *Dini İlimler* (sciences religieuses) adında bir *Beşinci Bölümün* açılması yönünde kanun teklifi hazırlanmıştır. Tıpkı *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsünün kuruluş safhasında olduğu gibi bu teklif de Fransa Millet Meclisinde hararetle tartışmalara yol açmıştır. Katolik muhalifler böyle bir kurum tesis etmekle Devletin Katoliklik karşıtı bir Teoloji Fakültesi kurmuş olacağını ve din eğitimi yerine "dinsizlik eğitimi" getireceğini ve dolayısıyla da bunun Kiliseye karşı bir tavır olduğu yönündeki eleştirilerini dile gelmişlerdir. Bunun üzerine Eğitim Bakanı René Goblet, böyle bir kurumda polemik değil araştırma yapılmasını, dogmaları tartışmak yerine metinlerin incelenmesini dilediklerini ifade etmiştir. Kilise taraftarlarının eleştirilerine cevap olarak da Goblet, bu kurumda yürütülecek eğitim faaliyetlerinin özgür bir zeminde gerçekleşeceğini ve Katolik Kilisesine karşı hiçbir din karşıtı tavrın söz konusu olmadığını altını çizmiştir. Mecliste 92 ret oyuna karşı 334 oyla kabul edildikten sonra kanun teklifi Senatoda da itirazlara yol açmıştır. Burada da Devletin Teoloji karşıtı bir konumda bulunmaması gerektiği savunulmuştur. Nihayetinde kanun teklifi kabul edilmiş ve 30 Ocak 1886 tarihinde Cumhurbaşkanı Jules Grévy'nin imzasından sonra yürürlüğe girmiştir. Bunun akabinde *École Pratique des Hautes Études*'de *Dini İlimler Bölümü* Teoloji Fakültesinden kalan binada faaliyete başlamıştır.¹²⁴ Poulat'ya göre bu bölüm, onu kuran Cumhuriyetin ruhunu taşıyordu. Yani bu bölüm, dinsiz ya da din karşıtı, daha doğrusu Katoliklik karşıtı değil, laikti.¹²⁵ Tam aksi yönde bir görüş belirten Bernard Raymond'a göre ise bu beşinci bölüm,

¹²² Langlois.

¹²³ Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", s. 84.

¹²⁴ Vernes, *L'histoire des religions*, s. 203 vd.; Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", s. 86; Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 71-72; Poulat & Poulat, s. 27-28; Baubérot, "Deux institutions de science des religions en France", s. 57-58.

¹²⁵ Poulat, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", s. 77.

Protestanların katkısıyla laik Cumhuriyet tarafından kurulan “Katolik karşıtı bir savaş makinesiydi.”¹²⁶ André Burguière’e göre ise bu bölüm, dinin bilimsel incelenmesini Katolik Kilisesinin tekelinden kurtarmak için kurulmuştur.¹²⁷ Baubérot’ya göre Dini İlimler bölümünün kuruluşu, “Kilise karşıtı Fransa’yı temsil eden Cumhuriyetçi hükümetin laikleşme yönünde attığı çok sayıdaki adımdan bir tanesidir. Ancak Baubérot, bu gelişmenin, hükümetin Kilise karşıtlığını frenleyerek Kilise taraftarları ile laiklik taraftarlarının zamanla barışmasını sağlayan liberal eğimli bir laiklik tesis etme çabası olarak da görülebileceği kanaatindedir.¹²⁸

Batı’daki gelişmelere bakıldığında din ile devletin birbirinden ayrılması din, daha doğrusu Kilise ile ilmin birbirinden ayrılması sürecinden sonra meydana gelmiştir. Yüzyıllar boyunca her tür fikri ve ilmi gelişmeyi kontrol altında tutan Kilisenin hegemonyası sona ermesi ve ilmin özgürleşmesi ciddi mücadeleler sonucunda gerçekleşebilmiştir. Bu mücadelelerin en önemli sonuçlarından biri din ile ilmin birbirine zıt iki kavram haline gelmiş olmasıdır. Bundan dolayıdır ki Baubérot ve Poulat’ın dikkat çektiği gibi “dini ilimler” kavramı bir Batılı için tuhaf gelmektedir. Zira bu kavram, 19. yüzyıl Avrupa’sında düşman hale gelen din ile bilimi bir araya getirmekte ve bundan dolayı da bir Batılı için çelişkili görünmektedir.¹²⁹

Collège de Fance’daki Dinler Tarihi kürsü durumunda olduğu gibi bu bölümün kurulmasına da Katolik Kilise sıcak bakmazken bu girişimi destekleyenler yine Protestanlar olmuştur.¹³⁰

¹²⁶ Bernard Reymond, “L’influence allemande sur la pensée protestante en France”, *Laval théologique et philosophique*, 45:2 (1989), s. 248.

¹²⁷ André Burguière, “L’esprit et la lettre. Les cent ans de la V^e Section”, *Nouvel Observateur*, n° 1142 du 26-08-1986 au 02-10-1986. Jean Baubérot et al., *Cent ans de sciences religieuses en France*, Cerf, Paris 1987, s. 139-140.

¹²⁸ Baubérot, “Deux institutions de science des religions en France”, s. 55.

¹²⁹ Poulat, “Le développement institutionnel des sciences religieuses en France”, s. 79; Baubérot, “Deux institutions de science des religions en France”, s. 56; Jean Baubérot, “Avant-propos”, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Jean Baubérot et al., Cerf, Paris 1987, s. 9.

¹³⁰ Frédéric Gaussen, “Cent ans de sciences religieuses”, *Le Monde*, jeudi 25 septembre 1986. Jean Baubérot et al., *Cent ans de sciences religieuses en France*, Cerf, Paris 1987, s. 138.

Sonuç

Kral aracılığıyla İsa ile birleşen ve "Kilisenin büyük kızı" olarak adlandırılan Fransa'da Katoliklik devlet dini olarak kabul edildiği için yüzyıllar boyunca diğer dini oluşumlara müsaade edilmemiştir. 16. yüzyılda ortaya çıkan Protestanlar iki yüzyıldan fazla bir süre baskılara ve katliamlara maruz kalmışlardır. Luther'in başlattığı Protestan hareketinin Avrupa'da Hıristiyanlığın bütünlüğünü parçalayarak Kilisenin din alanındaki tekeli kırmasının ardından ikinci darbe de felsefecilerden gelmiştir. Rönesans ve ardından gelen Aydınlanma çağı filozofları Hıristiyanlığın *a priori* bir hakikat olduğu konusundaki kuşkularını dile getirmişlerdir. Voltaire gibi filozoflar Katolik anti liberalizmini sert biçimde eleştirmişlerdir. Büyük Devrim, Fransız tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biridir. Bu devrimle din-devlet ilişkisi tamamen değişmiştir. Devrim mutlak monarşiye son vererek yüzyıllar boyunca kralın himayesinde olan Katolikliğin toplum üzerindeki mutlak egemenliğine son vermiştir. Devrim taraftarları ile Katolik din adamlarını karşı karşıya getiren sivil savaş esnasında birçok papaz öldürülmüş, birçoğu idam edilmiş, kiliseler talan edilmiş ve yıkılmıştır. Bu kanlı olaylar Katoliklik ile Devleti birbirinden ayırdığı gibi özellikle Katolik tarafın siyasi otoriteye karşı düşmanca bir tavır almasıyla sonuçlanmıştır. 19. yüzyılda iktidarı ellerinde bulunduran laiklik taraftarı Cumhuriyetçi hükümet ile Katolik Kilisesi arasındaki gerginlik *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsünün 1880 yılındaki kuruluş aşamasında özellikle kendini belli etmektedir. 1886'da Sorbonne Üniversitesindeki Teoloji Fakültesinin kapatılarak yerine Dini İlimler bölümünün kurulması, Avrupa'daki ilk Dinler Tarihi müzesi olan *Musée Guimet*'nin Paris'e taşınması hep Cumhuriyetçi hükümet tarafından gerçekleştirilmiştir. Bundan dolayı Dinler Tarihinin Fransa'da kurumsallaşması sürecinin her aşamasında Katolik tarafın muhalefeti görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir mücadele ortamında yeni kurulan bu disiplinin Teolojiden farklı olduğu gibi onu muhalif olması da kaçınılmazdır. Fransa'da Dinler Tarihinin oluşum süreci anlayabilmek için Katolik-laik tartışması, Kilisenin temsil ettiği din ile pozitif bilim arasındaki düşmanlıklar göz önünde bulundurulmalıdır. Dikkat edilmesi gereken diğer bir önemli nokta ise Fransa'nın sömürgeci politikası ile Sosyal Bilimler arasındaki ilişkidir. *Collège de France*'daki Dinler Tarihi kürsüsünün kurulması, Dini İlimler bölümünün açılması, *Musée Guimet*'nin Paris'e taşınmasını sağlayan Fransa'daki laikliğin baş mimarı Jules Ferry'nin aynı zamanda sömürgeciliğin hararetli savunucularından biri olması bir tesadüf değildir. Böylece Fransa'da Dinler Tarihi disiplinin kurumsallaşması hem iç dinamiklerden hem de dış dinamiklerden kaynaklanan faktörler çerçevesinde şekillenmiştir. Sömürülen halkların üzerinde hâkimiyet kurmanın bunların dilleri ve

dinlerine hâkim olmaktan geçtiğini anlayan Avrupalıların bilimsel faaliyetlerinin arkasının çoğunda bu düşünce yer almıştır. Bundan dolayıdır ki sömürgecilikte yarış eden Avrupa ülkeleri bilimsel alanda da birbirleriyle rekabet etmişlerdir.

Kaynaklar

- “Le Musée Guimet à Paris”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 6:12 (1885), s. 302–305.
- “Le Musée Guimet jugé à l’étranger”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 5:9 (1884), s. 111–114.
- “Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 1:1 (1880), s. 392–393.
- “Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 1:2 (1880), s. 107–122.
- Adibelli, Ramazan, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:2 (2009), s. 113–152.
- Alphandéry, Paul, “Albert Réville”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 27:54 (1906), s. 401–423.
- Anderson, James M., *Daily Life during the French Revolution*, Greenwood Press, Westport 2007.
- Antes, Peter, “A survey of new approaches to the study of religion in Europe”, *New Approaches to the Study of Religion Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Peter Antes et al. (eds.), Walter de Gruyter, Berlin & New York 2004, s. 43–61.
- Baubérot, Jean, “Avant-propos”, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Jean Baubérot et al., Cerf, Paris 1987, s. 9–14.
- Baubérot, Jean, “Deux institutions de science des religions en France: la Section des Sciences Religieuses de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), le Groupe de Sociologie des Religions”, *Modern Societies & the Science of Religions: Stu-*

- dies in Honour of Lammert Leertouwer*, Gerard A. Wieggers & Jan G. Platvoet (eds.), Brill, Leiden 2002, s. 55–66.
- Birnbaum, Norman, “Des philosophies des religions à une sociologie des religions”, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 259-279.
- Borgeaud, Philippe, “L'histoire des religions à Genève: Origines et métamorphoses”, *ASDIWAL*, 1 (2006), s. 13–22.
- Briel, Patricia, *Regards sur 2000 ans de Christianisme*, Saint-Augustin, Saint Maurice 2000.
- Burnouf, Émile, *La Science des religions*, 4. bsk., Paris 1885.
- Cabanel, Patrick, “Les sciences religieuses en Europe et la formation de Franz Cumont”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 111:2 (1999), s. 611–621.
- Casadio, Giovanni, “Historiography: Western Europe [Further Considerations]”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, c. 6, 2005, s. 4042–4052.
- Chadwick, Kay, “Introduction”, *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Kay Chadwick (ed.), Liverpool University Press, Liverpool 2000, s. 1–17.
- Damien, André, “Réflexions à propos de la séparation des églises et de l'état”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85:2 (2005), s. 195–205.
- Daughton, J. P., *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880–1914*, Oxford University Press, New York 2006.
- De Broglie, Auguste Théodore Paul, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris 1885.
- De Brosses, Charles, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, 1760.
- De la Saussaye, P.-D. Chantepie, *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1904.
- De la Saussaye, P.-D. Chantepie. *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1904.

- De Montclos, Xavier, *Histoire religieuse de la France*, 2^e édition, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- Deconchy, Jean-Pierre, “La psychologie des fait religieux”, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 145–174.
- Despland, Michel, “Les sciences religieuses en France : des sciences que l’on pratique mais que l’on n’enseigne pas”, *Archives de Sciences sociales des religions*, 116 (2001), s. 5–25.
- Despland, Michel, “Sciences of Religion in France during the July Monarchy (1830–1848)”, *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.), Brill, Leiden 1998, s. 31–43.
- Despland, Michel, *L’emergence des sciences de la religion. La monarchie de Juillet: un moment fondateur*, L’Harmattan, Paris 1999.
- Desroche, Henri, “De la sociologie religieuse comme sociologie différentielle”, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 175–199.
- Diderot, Denis, & Jean le Rond d’Alembert (eds.), “Sacre”, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, c. 29, Genève 1779, s. 636–367.
- Doyle, William, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2001.
- Dupeux, Georges, “La III^e République, 1871–1914”, *Histoire de la France: Des origines à nos jours*, Georges Duby (ed.), Larousse, Paris 1999, s. 738–763.
- Fayet, Aurélien & Michelle Fayet, *L’histoire de France: Des origines à nos jours*, Deuxième édition, Eyrolles, Paris 2009.
- Gardaz, Michel, “Le développement institutionnel des sciences des religions en France au XIX^e siècle”, *Religiologiques*, 11 (1995), s. 95–107.
- Grand, E.-D., “Sacre”, *La Grande encyclopédie*, c. 29, Marcellin Berthelot et al. (eds.), Paris 1901, s. 33–34.
- Haine, W. Scott, *The History of France*, Greenwood Press, Westport 2000.

- Holbach, Paul-Henri Thiry d', *Le christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres 1776.
- Hutcheon, Linda & Michael Hutcheon, "Displacement and Anxiety: Empire and Opera," *Imperialisms: Historical and Literary Investigations, 1500–1900*, Balachandra Rajan & Elizabeth Sauer (eds.), Palgrave Macmillan, New York 2004, s. 203–216.
- Iacono, Alfonso M., *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Presses Universitaires de France, Paris 1992.
- Jordan, Louis H., *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905.
- Kaegi, Walter E. et al., "Justinian", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander P. Kazdan (ed.), c. 2, Oxford University Press, New York & Oxford 1991, s. 1083–1084.
- Kippenberg, Hans G., *À la découverte de l'Histoire des Religions*, Editions Salvator, Paris 1999.
- Kitagawa, Joseph M., "Amerika'da Dinler Tarihi", *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, (Çev.: Mehmet Şahin), *Din Bilimleri Yayınları*, Konya 2003, s. 13–40.
- Kselman, Thomas, "State and religion", *Revolutionary France: 1788–1880*, Malcolm Crook (ed.), Oxford University Press, New York 2002, s. 63–92.
- Langlois, Claude, "Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)", <http://eduscol.education.fr/cid46335/aux-origines-des-sciences-religieuses-en-france%A0-la-laicisation-du-savoir-1810-1886.html>, 31.01.2010.
- Le Goff, Jacques, "Le christianisme médiéval en Occident du concile de Nicée à la Réforme (Début du XVI^e siècle)", *Histoire des religions*, c. 2, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 749–868.
- Lefebvre, Georges, *The French Revolution : From its origins to 1793*, Routledge, London & New York 2005.
- Leturcq, Jean-Gabriel, "Guimet Émile", *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, François Pouillon (ed.), Karthala, Paris 2008, s. 471–472.

- Lichtenberger, F.A., "Préface", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 1, Paris 1877, s. i–viii.
- Littré, Émile, "De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque par Maurice Vernes", *La Revue de philosophie positive*, 22 (1879), s. 365–371
- McMillan, James, "Priest Hits Girl': On the Front Line in the 'War of Two Frances'", *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Christopher Clark & Wolfram Kaiser (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 77–101.
- McPhee, Peter, *The French Revolution 1789–1799*, Oxford University Press, New York 2002.
- Menin, Nicolas, *Cérémonies et prières du sacre des rois de France*, Paris 1825.
- Meslin, Michel, "Histoire ou science des religions : Le cas français", *Modern Societies & the Science of Religions: Studies in Honour of Lammert Leertouwer*, Gerard A. Wiegers & Jan G. Platvoet (eds.), Brill, Leiden 2002, s. 41–54.
- Molendijk, Arie L., "Theology: The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands", *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.), Brill, Leiden 1998, s. 67–96.
- Molendijk, Arie L., *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Brill, Leiden & Boston 2005.
- Müller, F. Max, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873.
- O'Brien, Peter, *European Perceptions of Islam and America from Saladin to George W. Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered*, Palgrave Macmillan, New York 2009.
- Peisson, Zéphirin, "A nos lecteurs", *Revue des religions*, 1:1 (1889), s. v–viii.
- Perry, Marvin et al., *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*, 9. bsk., Houghton Mifflin, Boston 2009.
- Pichon, Thomas Jean, & Nicholas Gobet, *Le Sacre et couronnement de Louis XVI, roi de France et de Navarre, dans l'église de Reims, le 11 juin 1775*, Paris 1775.

- Poulat, Émile & Odile Poulat, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", *Archives des sciences sociales des religions*, 21 :1 (1966), s. 23–36.
- Poulat, Émile, "L'institution des 'sciences religieuses' en France", *Cent ans de sciences religieuses en France*, Jean Baubérot et al., Cerf, Paris 1987, s. 49–78.
- Poulat, Émile, "La laïcité en France au vingtième siècle", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, Kay Chadwick (ed.), Liverpool University Press, Liverpool 2000, s. 18–25.
- Poulat, Émile, "Le développement institutionnel des sciences religieuses en France", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 79–98.
- Puech, Henri-Charles & Paul Vignaux, "La science des religions en France", *Introduction aux sciences humaines des religions*, Henri Desroche & Jean Seguy (eds.), Cujas, Paris 1970, s. 9–35.
- Réville, Albert, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 4. bsk., Paris 1886.
- Réville, Jean, "Avis aux lecteurs", *Revue de l'Histoire des Religions*, 5:9 (1884), s. 1–2.
- Réville, Jean, "Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France prononcée le 17 avril 1907", *Revue de l'Histoire des Religions*, 28:55 (1907), s. 188–207.
- Réville, Jean, *Les phases successives de l'Histoire des religions*, Paris 1909.
- Reymond, Bernard, "L'influence allemande sur la pensée protestante en France", *Laval théologique et philosophique*, 45:2 (1989), s. 243–254.
- Said, Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris 2004.
- Schikler, F. de, "France Protestante (Géographie de la)", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 5, F. Lichtenberger (ed.), Paris 1878, s. 54–109.
- Sharpe, Eric J., "The study of religion in historical perspective", *Routledge Companion to the Study of Religion*, John R. Hinnells (Ed.), Routledge, London & New York 2005, s. 21–45.
- Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History*, 2. bsk., Duckworth, London 1986.

- Stauffer, Richard, "La Réforme et les protestantismes", *Histoire des religions*, tome II, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 911–1013.
- Stausberg, Michael, "The study of religion(s) in Western Europe (I) - Prehistory and history until World War II", *Religion*, 37 (2007), s. 294–318.
- Thiesse (ed.), Léon, *Oeuvres complètes de M. de Voltaire*, c. 73, Paris 1831.
- Tiele, C.P., "Religions", *The Encyclopaedia Britannica*, c. 20, Chicago 1892, s. 358–371.
- Trocmé, Étienne, "Le Christianisme des origines au concile de Nicée", *Histoire des religions*, c. 2, Henri-Charles Puech (ed.), Gallimard, Paris 1972, s. 185–363.
- Valensise, Marina, "Le sacre du roi : stratégie symbolique et doctrine politique de la monarchie française", *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 41:3 (1986), s. 543–577.
- Van Hamel, "L'enseignement de l'histoire des religions en Hollande", *Revue de l'histoire des religions*, 1:1 (1880), s. 379–385.
- Vernes, Maurice, "Introduction", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1:1 (1880), s. 1–17.
- Vernes, Maurice, "La théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque", *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 8:31 (1879), s. 734–736.
- Vernes, Maurice, *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger*, Paris 1887.
- Vollet, E.-H., "Persécution. I. Histoire religieuse", *La Grande encyclopédie*, c. 27, Marcellin Berthelot et al. (eds.), Paris 1900, s. 479–481.
- Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, c. 7, Paris 1829.
- Waardenburg, Jacques, "Din Bilimlerinin Tarihçesi", çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16:1 (2004), s. 281–295.
- Waardenburg, Jacques, "View of a Hundred Years' Study of Religion", *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Religion. 1: Introduction and Anthology*, Jacques Waardenburg (ed.), Mouton, The Hague 1973, s. 3–78.

Waardenburg, Jacques, *Profiles and International Developments in the Scholarly Study of Religion*, Swiss Science Council, Berne 1995.

Weiss, N., "France Protestante (de 1760 à 1789)", *Encyclopédie des sciences religieuses*, c. 5, F. Lichtenberger (ed.), Paris 1878, s. 131–191.

The Formation of the History of Religions as Discipline Elaborated in the Context of the Catholic-Secular Debate

Citation/©- Adibelli, R. (2011). The Formation of the History of Religions as Discipline Elaborated in the Context of the Catholic-Secular Debate, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 11 (2), 149-192.

Abstract- *When depicting the history of the History of Religions one generally takes the Introduction to the Science of Religion (1883) of Friedrich Max Müller as a start point and beginning from this date one presents chronologically the historical development process of this discipline. This approach does not sufficiently emphasizes the fact that the History of Religions has in been build up and institutionalized within conditions related to each country. On the other hand this approach gives the impression that this discipline has undergone a common development process. In fact as in other scientific disciplines the History of Religions has emerged in Europe according to the different historical, social and cultural contexts of each country. That's why it is considered in different manners. For instance in France the meaning of the History of Religions, its function and how it is perceived in the academia is very different from other European countries. The aim of this survey is to clarify the causes of these differences by tracing the formative process of the History of Religions in France.*

Key Words- *History of Religions, France, Catholic Church, Secularism, Theology, Protestantism.*

Makāsidu'l-Elhân'daki Organolojiye Dair Bilgiler*

Öğr. Gör. Dr. Cemal KARABAŞOĞLU**

Atıf / ©- Karabaşoğlu, C. (2011). Makāsidu'l-Elhân'daki Organolojiye Dair Bilgiler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 193-215.

Özet- Müzik enstrümanlarını inceleyen organoloji, çalgıların tarihlerini, farklı kültürlerce kullanılan çalgı çeşitlerini, enstrümanlardan müzikal sesin çıkışının teknik yönden incelenmesini, enstrümanların yapılaş hususiyetlerini ve sınıflandırılmasını kapsamaktadır. Abdülkâdir el-Merâgî'nin eserleri ve özellikle organoloji bilgileri içeren Makāsidu'l-elhân adlı eseri, 15. yüzyılın erken döneminde Türk mûsikîsi nazariyatına dair telif edilen eserler arasında oldukça önemli bir yer tutar. Bu eserinde Merâgî, en mükemmel mûsikî aletinin insan gırtlığı olduğunu ve insan seslerinin tonlarına göre kırk farklı isimle sınıflandırıldığını açıklamaktadır. İnsanlar tarafından icat edilen enstrümanların sınıflandırılmasını yaparken Orta Asya, Arabistan, Çin, Hindistan ve Avrupa gibi farklı coğrafyalarda kullanılan çalgıları, yapılarına ve çalınış şekillerine göre "Telli enstrümanlar", "Nefesli enstrümanlar" ve "Kâseler, taslar, levhalar" olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Müellif üç grupta sınıflandırdığı bu enstrümanların akort tarzlarını telli enstrümanlar üzerinde göstermekte ve teller üzerinde notaların çıkış noktalarını şekillerle açıklamaktadır. Bunlarla birlikte Merâgî'nin bu eseri enstrümanların menşesine ve mucitlerine dair mitolojik bilgiler de içermektedir.

Anahtar sözcükler- Türk Mûsikîsi, Enstrümanlar, Akort, Makāsidu'l-elhân, Abdülkâdir el-Merâgî.



* Bu makalede "Abdülkâdir-i Merâgî'nin Makāsidu'l-elhân Adlı Eseri" isimli doktora tezimizden faydalanılmış ve konu genişletilerek hazırlanmıştır.

** Sakarya Üni. İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı, e-posta: cemalk@sakarya.edu.tr

Giriş

Abdülkâdir-i Merâğî'nin (ö. 1435) telif ettiği *Makâsidü'l-elhân* adlı eserin Türk Müsikîsi nazariyatı bakımından önemli bir yeri vardır. Nazari müsikî bilgileri yanında Merâğî bu eserinde, Orta Asya halklarıyla Arapların, Çinlilerin, Hintlilerin ve Frenklerin kullandıkları çalgıları bilimsel anlamda sınıflandırmakta, bu çalgıların yapılarına, teknik özelliklerine ve akort hususiyetlerine dâir bilgiler vermektedir. Ayrıca bir dönem kullanılıp sonradan terk edilmiş çalgılar hakkında malumatlar aktarmaktadır. Müsikî nazariyatına vukûfiyeti ve icrâ alanındaki mahâreti sayesinde döneminin en büyük formu olarak kabul edilen nevbetleri oluşturan "kavl", "gazel", "terâne" ve "furudaş" bölümlerine "müstezâd" isimli yeni bir bölüm ilave ederek bu forma "Nevbet-i müretteb" tarzını kazandırmıştır.¹ Bestelenmesi hayli zaman ve ustalık gerektiren bu formda 29 Şaban 778 (11 Ocak 1377) senesinde ramazan ayı boyunca her gün bir eser bestelemiştir.² İhdas ettiği fevkalade ikâ' dâireleri³ ile eserlerinde yer verdiği ebced notalı melodik örnekler⁴ döneminin müsikî tavrını yansıtmaya yanında onun amelî müsikîdeki istidadını da göstermektedir. Bunların yanı sıra Merâğî, *Makâsidü'l-elhân* adlı eserinde seleflerinin telif ettikleri nazariyat kitaplarının sistematiğinden farklı olarak önemli organolojik bilgilere yer vermekte⁵ve kırkı aşkın enstrümanı yapılarıyla detaylı bir şekilde anlatarak sınıflandırmaktadır.⁶ Bu sayede biz, o dönemden zamanımıza kadar kullanılagelen veya unutulmuş birçok sazın yapısı ve akort tarzı hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Kendi icat ettiği enstrümanların hususiyetleri yanında günümüzde yakın ve orta doğuda gayet iyi bilinen tanbur ve ud gibi müzik âletlerinin yapısal ölçülerini ayrıntılı olarak vermiştir.⁷ Bu makalede *Makâsidü'l-elhân* bağlamında müzikal

¹ Abdülkâdir-i Merâğî, *Makâsidü'l-elhân*, Nuri Osmanlı Ktp., no. 3656, vr. 86^a; Henry George Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 199-200.; Nuri Özcan, "Abdülkâdir-i Merâğî", *DİA*, c. 1, s.242.

² *Makâsidü'l-elhân*, Nuri Osmanlı Ktp., no. 3656, vr. 86^a.

³ Owen Wright, "Middle Eastern Song-Text Collection", *Early Music*, Vol. 24, no. 3, s. 462.

⁴ Owen Wright, " Two Fifteenth-Century Example of Notation", *Bulletin of School of Oriental and African Studies of London*, Vol. 57., s. 477.

⁵ *Makâsidü'l-elhân*, Nuri Osmanlı Ktp., no. 3656, vr. 100^a.

⁶ Henry George Farmer, "Abdalqadir ibn Gaibi on Instruments of Music", *Oriens*, s. 242.; Nuri Özcan, "Makâsidü'l-elhân", *DİA*, c. 27, s. 421.; Bununla birlikte 14. yüzyılda yazılan *Kenzü't-tuhaf*'ta sadece dokuz civarında enstrüman tanımlandığını belirtmemiz gerekir. (Zeynep Yıldız, *Hasan Kâşânî'nin Kenzü't-tuhaf Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi SBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2011.)

⁷ Henry George Farmer, "Abdalqadir ibn Gaibi on Instruments of Music", *Oriens*, s. 243.; Henry George Farmer, "Abdülkadir İbn Gaybî'nin Çalgılar Üzerine Görüşleri" (çev. Ekrem Memiş), *Müsikî Mecmuası*, sy. 53, s. 12.

sesin oluşumu, enstrümanların akort edilme tarzları, çalınma şekilleri ve yapısal özelliklerine göre sınıflandırılmaları konularında Merâğî'nin düşüncelerinin ortaya konulması hedeflenmiştir.

I. Müzikal Sesin Oluşumu

Ses ve mûsikînin ortaya çıkışını ilâhi bir boyuta dayandıran Merâğî mûsikînin varolma nedenini, Cenâb-ı Hakk'ın varlığının bir zorunluluğu olarak açıklamaktadır. O'nun varlığının bir yansıması olarak dünyaya gelen her bir varlık, Cenâb-ı Hakk'ın "Ol!" emrinin nağmesini işiterek fazilet ve güzellik yolunda varlık elbisesini giyer. Doğan her varlık da ancak bu işitmenin titremesiyle mutluluk bulur.⁸ O'nun varlığı, sesleri en güzel lahinlerle ve nağmelerle süsleyip insanlara lütfetmiştir. İnsanoğlunun fitratına edvâr ma'rifetini yerleştirerek edvârın bekâsıyla sesini bâkî kılmıştır.⁹ Bir kimse selim bir tabiat sahibi değil ise mûsikîyi inceleyemez ve mûsikîde muvaffak olamaz.¹⁰ Çünkü mûsikînin irdelenmesi ve uygulanması, selim bir tabiat sahibi olmayı gerektirir.

Cenâb-ı Hak, insanoğlunun rûhunu mûsikîye meyilli olarak yaratmıştır. Bu yüzden rûhlar, udu ve mızrâbı dinlediklerinde ona meylederler. Zira mızrâbın vuruşuyla kalbin atışı, telin titremesiyle ortaya çıkan nağmeyle de insanın sesi buluşmuş olur.¹¹ "Bu, Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir."¹² âyeti mucibince Cenâb-ı Allah bazı kişilerin, anlaşılması zevk ve vicdan ile olan bu ilimdeki istîdâdını ve kabiliyetini artırmıştır.¹³

İlk mûsikî icrâsının ise fitratın bir gereği olarak ortaya çıktığını şu şekilde delillendirmiştir: "Yaratanın emriyle Rûh, Hz. Âdem'in bedenine girdiğinde, nabzı harekete geçmiş ve bundan sonra ses, insanoğlunun bir parçası olmuştur. O anda Hz. Adem'in,

⁸ *Makâsîdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 1^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 2^b; Takî Bîniş, *Makâsîdu'l-elhân*, s. 4.

⁹ Cenâb-ı Hak, gırtlaktan çıkan "ses" ve kalbin atışındaki "ritim" ile insanın fitratına mûsikînin en önemli iki unsurunu yerleştirmiştir. Kalbin ritmindeki devir ile nefesteki devirler de sürece ve insanın sesi devam edecektir. Kalbin ritmindeki devirler son bulunduğu sesteki devirler yani nefes de son bulacaktır.

¹⁰ *Makâsîdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 2^a; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 2^b.

¹¹ *Makâsîdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 1^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 2^b; Takî Bîniş, *Makâsîdu'l-elhân*, s. 4.

¹² *Kur'ân-ı Kerîm*, Cuma 4.

¹³ *Makâsîdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 2^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 3^a.

Cenâb-ı Hakk'ın adlarını mülâyim ve hoşça giden bir sesle okuyarak tesbih etmesiyle insanoğlunun ilk mûsikî icrâsı da gerçekleşmiştir.”¹⁴

Udun ve diğer bazı çalgıların kimler tarafından, hangi sebeple icat edildiği mevzuunda ise şu açıklamaları yapar: “[Hz. Adem'in oğlu] Hz. Şit [dünyaya geldikten] sonra Lamek b. Kâbil b. Âdem, udu îcat etmiştir. Onun uzun bir ömrü, elli karısı ve yüz câriyesi, birinin adı Salâ diğerinin Bam olan iki kızı vardı. Oğlu yoktu. Ömrünün sonuna doğru bir oğlu oldu. Ona karşı çok büyük bir muhabbeti ve bağlılığı vardı. Ancak oğlu, bir gün âniden vefât etti. Lamek onun ardından, Hz. Âdem'in Cenne'ten çıkarıldığı anda ettiği feryadın dışında başka hiç kimsenin edemeyeceği kadar feryat etti ve yas tuttu. Sonrasında ise oğlunun cesedini sûretinin gözünün önünden ayrılmaması için bir ağaca astı. Ancak zamanla eti ve derisi döküldü. O zaman Lamek, o ağaçtan bir dal alarak onu oğlunun sûreti şeklinde işledi. Üzerine de at kılları gerdi. Bunlara parmaklarıyla vurmaya başladı. Bundan çıkan sesle inleyip ağladı. Kızı Salâ davulu keşfedip kullandı. Ancak tanburları Lût kavmi îcat etti. Mezmûrları ve diğer bütün nefesli çalgıları ise İsrail oğulları, mucizesi güzel nağmeler olan Hz. Davut'un gırtlğından ilham alarak îcat etmiştir. Yine nây-ı sefid Kürtler tarafından, dağılan koyunları toplayabilmek gayesiyle îcat edilmiştir.” Ayrıca Aristo ve Eflâtunun da İskender-i Zülkarneyn gibi bu ilimde mâhir ve kâmil olduğunu, Hakîm Pisagores'in de mûsikî ilminin hesaplarıyla çokça uğraşarak doğru sonuçlara ulaştığını aktarır.¹⁵

Mûsikî icrasında kullanılan enstrümanların yapıları, sahip oldukları ses renkleri ve ton farklılıkları oldukça önemlidir. İnsanoğlunun varoluşundan bu yana gerek insan gırtlğından ve gerekse çalgılardan ortaya çıkarken kulağa hoş gelen (mülâyim) tonlarda müzikal nitelik kazanmaları, mûsikî ilminin en önemli konularından biri olmuştur. Köken itibariyle Yunanca olan “ Mûsikî ” kelimesi, Arap dilinde nağmeler anlamında “ elhân ”ı, yani farklı tizlik ve pestlik derecesine sahip nota topluluklarını ifade eder. Mûsikî ıstılahı olarak ise elhân, îkâ' denilen düzenli zaman kalıplarında nefsi harekete geçirerek lezzet veren ve bir manâya delâlet eden manzum lafızlarla düzenlenmiş haldeki diziler topluluğu için kullanılır. İnsan kulağına hoş gelmeyen (mütenâfir), müzikal niteliğe haiz olmayan seslerin de sınırlı bir biçimde tertipli olduğu düşüncesini reddeder. Merâğî bu görüşünü, Safiyyüddin el-

¹⁴ *Makâsidu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 101^a; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 69^a; Takî Biniş, *Makâsidu'l-elhân*, s. 137.

¹⁵ *Makâsidu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 101^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 69^a; Takî Biniş, *Makâsidu'l-elhân*, s. 138.

Urmevî'nin (ö. 1294) "Lahn (لحن), çeşitli mülâyim ve ölçülü nağmeler topluluğunun tertibli bir şekilde resmedilmesidir." tarifine dayanarak reddeder. Ona göre lahnın olabilmesi için uyumluluk şarttır ve nağme mülâyim (uyumlu) notalar topluluğundan meydana gelir. Çünkü lahn Arapça bir kelime olup uyumlu seslerle bestelenen mülâyim söz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre bu kelimenin kullanılabilmesi için mülâyimlik özelliği şarttır. Tabiatta mülâyim sesleri oluşturan ve bu sesleri etrafa yayan cisimlerden ilki, Cenâb-ı Hakk'ın fitratta insana bir lütfu olan insan gırtlığı, diğerleri ise enstrümanlardır. Çalgılar da üç kısımdır: Birincisi telliler, ikincisi üflemeliler, üçüncüsü kâseler ve levhalar. Bunların hepsinde seslerin oluşumu insan gırtlığında olduğu gibi baskıyla gerçekleşir.

Merâgî, Safiyyüddin'in *Şerefiyye* adlı eserinde insan gırtlığında nağmenin, hava cereyanının, boğazın ve burunun kısımlarına belli bir şiddetle çarpması ile oluştuğunu zikrettiğini belirtir. Safiyyüddin'e göre eğer teneffüs eden kişi bunu belli bir şiddetin altında oranda yapar ve nefes, burun ile gırtlığın kısımlarına yeterli güçte çarpmaz ise nağme ortaya çıkmaz. Nağmenin telde ortaya çıkması ise, telin üzerine vurulması neticesinde telde ortaya çıkan titreşimin havayı da titretmesi şeklinde olur. Aradaki tek fark, harekete geçiren gücün niteliğidir açıklamasının ardından Safiyyüddin, döneminin geleneğine uyarak insan yada telden ortaya çıkan seslerin dışındaki, cisimlere vurulmasıyla ortaya çıkan seslerin "savt" niteliğinde olduğu kanaatini açıklar. Merâgî ise kendi icâdı olan incelik-kalınlık, uzunluk-kısalık yada farklı seviyelerde doluluk oranına sahip taslardan nağmeleri elde etmesi dolayısıyla Safiyyüddin'in açıklamasının geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bu hususu da Safiyyüddin'in *Şerefiyye* adlı eserinin hâşiyesine bizzat yazdığını söylemektedir.¹⁶

Müzikal seslerin ortaya çıkışıyla alakalı bu açıklamaların ardından Merâgî, bu seslerin en önemli niteliği olan tizlik ve pestlik sebepleri mevzuuna dair bilgiler verir. Ona göre sesin tizlik sebebi, iki çarpışan cisimden birinin ezilmesi, pestlik sebebi ise bunun tam tersidir. Telli çalgılarda, çarpışmaların neticesinde ya tizlik, ya da bunun aksi pestlik ortaya çıkar. Nefesli çalgılardaysa, çarpışma şiddetinin fazla olması tizlik, aksi ise pestlik sebebidir. Dolayısıyla telli sazlarda çarpışmanın şiddeti sesin yükselme sebebi olup bu şiddetin azalması sesin zayıflama nedenidir. Nefesli çalgılardaysa, nefesin güçlü olması çarpışmanın şiddetini arttıracığından tizlik, nefesin zayıflaması ise pestlik nedenidir. Ancak telli

¹⁶ *Makāsīdu'l-elhân*, Nuruosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 10^a. ; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 6^b; Takî Bîniş, *Makāsīdu'l-elhân*, s. 11.

sazlarda bir noktadan sadece tek bir nota çıkarken, nefesli çalgılarda herhangi bir çıkış noktasından nefesin kuvvetine göre hem tiz hem de pest bir nota çıkabileceğini belirtmiştir. Daha sonra Ebû Nasr el-Farâbî'nin (ö. 950) nefesli çalgılar için, çarpışmanın şiddetli olması tizlik nedeni zayıflığı ise pestlik nedenidir şeklindeki görüşüne yer verir. Ardından Kutbeddîn Şîrâzî'nin (ö. 1311) bu durumun telli sazlarda yaygın olmadığı şeklindeki itirazını aktarır. Bundan sonra kendi görüşünü sunan Merâgî, sazlarda pestlik nedenlerinin telin uzunluğu, kalınlığı ve gevşekliği, tizlik nedenlerininse bunların tersi olduğunu belirtir. Nefesli çalgılardaysa, pestlik nedenlerinin üflemenin oranı, çalgı aletindeki oyuğun genişliği ve üflenen nefesin yumuşak olması, tizlik nedenlerininse bunların tersi olduğunu açıklar. Bu konuda Safiyyüddin'in notaların tizleştiği durumlarda, deliğin geniş olmasının pestlik nedeni olduğu şeklindeki görüşünü aktararak itirazda bulunur. Çünkü ona göre pest taraftan tiz tarafa geçişte, deliğin genişliği tizlik nedenidir. Kâseli çalgılarda pestlik nedeni doluluk, incelik ve genişlik; tizlik nedenleriyse bunların zıddıdır. İnsan gırtlığındaki tizlik nedenleri ise cereyan eden havanın hançereye şiddet ve sertlikle çarpmasıdır. Böylece teneffüs eden kişi belirli bir şiddet ve sertlikle nefes vermezse ses ortaya çıkmaz. Bulûğ çağına ermemiş çocukların seslerinin tiz olmasının nedeni ise ancak tizlik ve pestlik sebepleriyle açıklanabilir.¹⁷

II. Enstrümanların Akortları

Müzikal seslerin nitelikleri ile bu niteliklerin oluşumuna dair verdiği bilgiler ve aktardığı görüşlerden sonra perdelerin yerlerinin ebced harfleriyle tespit edilmesini tel üzerinde açıklar. Sınıflandırdığı tüm enstrümanların akort tarzlarını ise telli enstrümanlar üzerinde tespit ettiği perdeler üzerinden tarif eder. *Makâsidu'l-elhân*'da telli enstrümanların akortlarında belirtilen ebced harfleri¹⁸ ve günümüz notalarıyla porte üzerinde gösterişleri şu şekildedir:

¹⁷ *Makâsidu'l-elhân*, Nuruosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 11^b. ; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 7^b; Takî Bîniş, *Makâsidu'l-elhân*, s. 14.

¹⁸ Abdülkâdir-i Merâgî, *Makâsidu'l-elhân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, nr. 1726, vr. 12^b - 17^a arasında açıklanmaktadır.

PERDE ADI	HARF	HARF	PERDE ADI
RÂST	A (ا)	YH (یح)	GERDÂNIYE
ŞÛRÎ	B (ب)	YT (یط)	NİMŞEHNAZ
ZENGÛLE	C (ج)	K (ك)	ŞEHNAZ
DÛGÂH	D (د)	KA (كا)	MUHAYYER
KÛRDÎ	h (ه)	KB (كب)	SÛNBÛLE
SEGÂH	V (و)	KC (كج)	TİZ SEGÂH
BÛSELİK	Z (ز)	KD (كد)	TİZ BÛSELİK
ÇÂRGÂH	H (ح)	Kh (كه)	TİZ ÇÂRGÂH
SABÂ	T (ط)	KV (كو)	TİZ SABÂ
UZZAL	Y (ی)	KZ (كز)	TİZ UZZAL
NEVÂ	YA (یا)	KH (كح)	TİZ NEVÂ
BEYÂTÎ	YB (یب)	KT (كط)	TİZ BEYÂTÎ
HÎSAR	YC (یج)	L (ل)	TİZ HÎSAR
HÛSEYNÎ	YD (ید)	LA (لا)	TİZ HÛSEYNÎ
ACEM	Yh (یه)	LB (لب)	TİZ ACEM
EVC	YV (یو)	LC (لچ)	TİZ EVC
MÂHUR	YZ (یز)	LD (لد)	TİZ MÂHUR
GERDÂNIYE	YH (یح)	Lh (له)	TİZ GERDÂNIYE

A B C D h V Z H T Y YA YB YC YD Yh YV YZ YH

YH YT K KA KB KC KD KH KV KZ Kh KT L LA LB LC LD Lh

Üç telli enstrümanların akortları ise üç telden her birinin bir üstündekinin 3/4'üne eşit şekilde ayarlanmasıyla gerçekleştirilir. Böylece mesles ve mesnâ ile mesnâ ve bam telleri arasındaki oranlar 1/3 değerinde olur. Üç telli her enstrümanın akordu bu oranlarla riayet edilerek yapılır. Bu şekilde akort edilen bir çalgıda notaların sıralanış şekli şöyledir:²¹

Yh	YV	YZ	YH	YT	K	KA	KD	MESLES	
H	T	Y	YA	YB	YC	YD	Yh	MESNÂ	M
A	B	C	D	h	V	Z	H	BAM	

Dört telli olan kadîm udun telleri ise ânâsır-ı erba'a (dört unsur)'ya nispet edilerek düzenlenmiştir. Mutlak bam telinden başlanarak zîr olarak isimlendirilen dördüncü tele doğru sıralanan notalar aşağıdan yukarıya doğru tizleşir. Dört telli kadîm udun tellerinin ilintili olduğu unsurlar, karakterleri, tesirlerinin güçlü olduğu mizaç türleri ve bu teller üzerindeki notaların pozisyonları şekildeki gibidir:²²

KB	KD	KV	KZ	KC	KT	SÖĞÜK YAS	TOPRAK	ES-SEVDÂ	ZİR
Yh	YV	YH	YT	KA	KB	SÖĞÜK NEMLI	SU	EL-BALĞAM	MESNÂ
H	T	YA	YB	YD	Yh	SICAK NEMLI	HAVA	ED-DEM	MESLES
A	B	D	h	Z	H	SICAK YAS	ATES	ES-SAFRÂ	BAM

²¹ Makāsīdu'l-elhân, Nuruosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 44^b. ; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 29^b; Takî Bîniş, Makāsīdu'l-elhân , s. 32.

²² Makāsīdu'l-elhân, Nuruosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 44^b. ; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 30^a; Takî Bîniş, Makāsīdu'l-elhân , s. 33.

Kadım uda “ Had ” isminde beşinci bir telin ilave edilmesiyle kâmil ud icat edilmiştir. Pest notaların çıkarıldığı küçük eşik tarafı “ Cânibü'l-enf ” ve “ Tarafü'l-eskal ”, tiz notaların çıkarıldığı büyük eşik tarafı ise Cânibü'l-muşţ ve Tarafü'l-ehad olarak isimlendirilmiştir. Bam birinci teli, Mesles ikinci teli, Mesnâ üçüncü teli, Zîr dördüncü teli ve Had ise beşinci teli ifade etmektedir. Mutlak boş teli, Zâyid Mücenneb, Sebbâbe, Fars, Zelzel, Binsir, Hinsir ise boş tel üzerindeki parmak pozisyonlarını belirtmektedir. Tellerin akordu ise her çift telin bir üstündekinin 3/4'ü oranına ayarlanması şeklinde yapılır. Bu şekilde dört çift telin kadım uddaki oranlarda akortlandığı kâmil udun notalarının sıralanışı ise şu şekildedir:²³

MUTLAK	ZÂYİD	MÜCENNEB	SEBBÂBE	FARS	ZELZEL	BINSİR	HINSİR	HAD
KT	L	LA	LD	LC	Lh	LV	KT	ZİR
KB	KC	KD	Kh	KV	KZ	KH	KT	MESNÂ
Yh	KA	K	YT	YH	YZ	YV	Yh	MESLES
H	T	Y	YA	YB	YC	YD	Yh	BAM
A	B	C	D	h	V	Z	H	

CÂNİBÜ'L-MUŞT
TARAFÜ'L-EHAD

CÂNİBÜ'L-ENF
TARAFÜ'L-ESKAL

²³ *Makâsidu'l-elhân*, Nuruosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 45^a. ; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 30^b; Takî Biniş, *Makâsidu'l-elhân*, s. 34.

III. Enstrümanların Sınıflandırılması ve Yapıları

Merâgî, tel sayılarına göre akort hususiyetlerini belirttiikten sonra enstrümanların tanım ve sınıflandırılmasını yapmaktadır. Bu tasnife insan gırtlâğını da ilave etmesiyle genel olarak dört grup ortaya çıkmaktadır. Ona göre en güzel ve mükemmel mûsikî aleti insan gırtlâğıdır. Çünkü insan gırtlâğı her sesi verebilecek ve her nağmeyi lâyıkıyla icrâ edebilecek mükemmelliğe sahiptir. Bu yüzden insanoğlu tarafından icat edilen enstrümanların tümünden üstündür. Daha sonra insan seslerinde yaratılıştaki çeşitliliğin bir gereği olarak ortaya çıkan ton farklılıklarının her birinin farklı bir şekilde isimlendirildiğini nakleder.²⁴ *Makāsīdu'l-elhân*'da el-Medd, el-Kasr, el-Fuluz, el-Halil, ed-Dikka, el-Huşûne, el-Leyyin, et-Terreddüd, el-Vakf, el-Meyl, el-İstikâme, el-İbtidâ, el-İntihâ, es-Sukûn, el-Hareke, es-Su'ûd, en-Nuzûl, el-Feth, ed-Damm, el-Kesr, et-Tûl, el-Cesûde, el-Besâta, en-Nufûr, et-Tamâniye, ed-Dayyık, es-Sit'a, es-Sür'a, el-İbtâ, es-Sikal, el-Huff, el-Beyân, el-İdgâm, el-Cuss, et-Talak, el-İmsâk, el-Ersâk, es-Sedd, el-Müteharrik, es-Sâkin olarak isimlerini zikretmekle iktifa ettiği bu ses sınıflarının özelliklerini ise günümüzde hala izine rastlanamayan *Kenzü'l-elhân* adlı eserinde teferruatlı olarak anlattığını belirtmiştir.²⁵

Daha sonra insanoğlunun icat ettiği sazları incelemeye başlar. O, sazları telliler, nefesliler, kendi icadı olan kâseler ve levhalar olarak üç sınıfa ayırmaktadır. Bu üç sınıf arasında telli olanların, diğerlerinden daha gelişmiş olduğunu kabul eder. Tellî çalgılar içerisinde de en gelişmiş olanın ud olduğunu belirtir.²⁶

²⁴ *Makāsīdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 98^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 67^b; (Bu bilgi Takî Bîniş, *Makāsīdu'l-elhân*, Mecmû'a-ı Mutn-ı Fârisî, Tahran 1966'da bulunmamaktadır.)

²⁵ *Makāsīdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 99^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 68^a.

²⁶ *Makāsīdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 100^a; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 68^a; Takî Bîniş, *Makāsīdu'l-elhân*, s. 124.

ENSTRÜMANLARIN SINIFLANDIRILIŞI	MUKAYYEDLER	MUTLAKLAR	MECRÛRLAR
TELLİ SAZLAR	<p>Ûd-ı Kadîm – Ûd-ı Kâmil</p> <p>Tarabü'l-Feth – Rûdhânî</p> <p>Şeştây-ı Südüsi – Pipâ Tarabü'r-rûd – Tanbûrîn</p> <p>Rûhefzâ – Kopuz</p> <p>Evezân – Rebâblar</p> <p>Tuhfetü'l-Ûd – Şiddirgû</p> <p>Şehrûd – Künkere</p> <p>Yektây-ı Terentâyî</p> <p>Veterü'l-Arab</p>	<p>Çeng</p> <p>Eğri</p> <p>Kânûn</p> <p>Sâz-ı muras-sa'-ı Müdevver</p> <p>Yatugân</p> <p>Sâz-ı Dolâb</p> <p>Muğnî</p> <p>Sâz-ı Gaybî</p>	<p>Kemânçe</p> <p>Nâyî Tanbûr</p> <p>'Icek</p>
NEFESLİ SAZLAR	<p>Nây-ı Sepîd – Zembr</p> <p>Çâver – Balabân</p> <p>Surnâ – Burugû – Bâk</p> <p>Nefir – Kürre Nây</p>	<p>Mûsikâr</p> <p>Hitâyî Cebçığ</p> <p>Organûn</p> <p>Mûsikâr-ı Acem</p>	<p>_____</p>
KÂSELER ve LEVHALAR	<p>_____</p>	<p>Kâseler</p> <p>Elvâh-ı Fevvâd</p>	<p>_____</p>

Telliler ve nefesliler gurubunda tasnif ettiği enstrümanları icrâ edilme biçimlerine göre kendi aralarında yeniden sınıflandırır. Teller üzerine parmakla basılması veya kamışlarındaki deliklerin parmakla açılıp kapanması şeklinde çalınan, yani üzerinde perde pozisyonlarının bulunduğu çalgıları “Mukayyedler”, birleştirilmiş bir yapıda olmakla birlikte tek bir notaya ayarlanmış açık tellerden, kamış veya borulardan oluşan sazları da “Mutlaklar” olarak sınıflandırmıştır. Yaylı enstrümanları ise “Mecrûrlar” olarak niteleyerek telli sazlar arasında zikretmektedir. İnsanoğlunun icat ettiği enstrümanların *Makāsıdu'l-elhân*'daki sınıflandırılışı ve isimleri şu şekildedir:²⁷

Merâgî, gruplandırarak isimlerini zikrettiği ancak tafsilatlı açıklamalarını *Câmiu'l-elhân*²⁸ adlı eserinde verdiğini belirttiği enstrümanlar hakkında şu kısa bilgileri aktarır:²⁹

1. Telli Sâzlar

a. Mukayyedler

Ûd-ı Kadîm: Üzerinde ikişerli gruplar hâlinde dört çift tel bulunan ve her çift telin aynı seste ayarlandığı bir yapıdadır. Toplamda sekiz teli mevcuttur.

Ûd-ı Kâmil: Üzerine beş çift tel bağlanan ve her çift telin aynı seste ayarlandığı bir yapısı vardır. Merâgî'ye göre Ûd-ı kadîme beşinci telin ilavesiyle en mükemmel şekle ulaşan bu ud türü Farâbî tarafından icat edilmiştir.³⁰

Merâgî'nin selefi Safiyyüddin'in *Kitâbü'l-edvâr*³¹ ve *Risâletü'ş-şerefiyye*³² eserlerinde ve daha önceki nazariyat çalışmalarında perdelerin yerleri parmak pozisyonlarıyla birlikte ud-ı kâmil üzerinde gösterilmiştir. Ancak söz konusu eserlerden Ûd-ı kâmilin yapısal hususiyetlerine dair tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır.

²⁷ *Makāsıdu'l-elhân*, Nuriyosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 100^a; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 68^a; Takî Bîniş, *Makāsıdu'l-elhân*, s. 124.; Cemal Karabaşoğlu, *Abdülkâdir-i Merâgî'nin Makāsıdu'l-elhân Adlı Eseri*, s. 75.; Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 99.

²⁸ *Câmiu'l-elhân*'da açıklanan enstrümanlar için bk. Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî-Nağmeler Topluluğu*, s. 245-255.

²⁹ *Makāsıdu'l-elhân*, Nuriyosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 100^a; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 68^a'da enstrümanların sadece isimleri ve sınıflanması açıklanmakla birlikte ayrıntılı bilgileri bulunmamaktadır. Ancak Takî Bîniş, *Makāsıdu'l-elhân*, s. 124 – 137. arasında bazı isim farklılıklarıyla enstrümanların detaylı açıklamaları mevcuttur.

³⁰ Ferdi Koç, *Abdülaziz b. Abdülkâdir Merâgî ve Nekâvetü'l-edvâr İsimli Eserinin XV.Yüzyıl Mûsikî Nazariyatındaki Yeri*, s. 112.

³¹ Mehmet Nuri Uygun, *Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı*, s. 91- 214.

³² Fazlı Arslan, *Safiyyüddin-i Urmevî ve Şerefiyye Risâlesi*, s. 76 - 79.

Tarabü'l-Feth: Üzerinde altı tel bulunan bir sâz olup, beş teli, ud tellerinin akorduna göre ayarlanır. Tek tel ise akortlu diğer boş tele güzellik vermek ve onları süslemek için icrâcının isteğine uygun âhenkte ayarlanır.³³

Şeştây: Üç çeşidi mevcut olup ilkinin kâsesi armut biçimindedir ve uda benzer. Altı teli üç çift olarak aynı sese ayarlanır. Perdeli veya perdesiz olabilir. Ancak perdeliye kıyasla perdesiz olanı daha iyidir. İkinci tür şeştâyın kâsesi ve yüzeyi uda daha çok benzemekle birlikte sapı uddan daha uzun olup, telleri birinci türdeki hâliyle ayarlanır. Daha çok Rumlar tarafından kullanılan üçüncü türünde ise tellerin sayısı kullanılanın isteğine göre değişiklik gösterebilir. Çalınma tarzı, mutlak tellere tırnaklarla vurulması sırasında parmaklarla sap üzerindeki tellere basılması ve bir parmakla da sazın sapının tutulması şeklindedir.³⁴

Tarabü'r-Rûd: Şekil ve yapısı itibariyle şeştâyâya benzemekle birlikte tek farkı yüzeyinin iki tarafında kısa tellerin yer almasıdır.

Tanbûr-ı Şîrvâniyân: Tebriz bölgesinde yaygın olarak kullanılan bir çalgıdır. Yüzeyi geniş bir armut şeklinde olup üzerine iki tek tel bağlanır. Sapı perdeli, akordu ise aşâğı telin mutlak notasının üst telin 8/9'u oranında çekilmesi şeklindedir.

Tanbûr-ı Türkî: Kâsesi ve yüzeyi, tanburun kâse ve yüzeyinden daha küçük olan bir sazdır. Sapı da şîrvâniyânın sapından daha uzundur. Yüzeyi düzdür. İki telli olup yaygın olan akordu, alt telinin mutlağının üst telin 3/4'ü oranına ayarlanması şeklindedir. İcrâcının isteğine göre telleri farklı seslere de ayarlanabilir.

Rûhefzâ: Kâsesinin şekli yuvarlak olup altı tellidir. Dört çift teli ibrişimden, iki kalın teli ise bükülmüş piringtendir. Dört teli ikiyeşerli olarak aynı sese ayarlanır. Kalın piringç telleri ise icrâcının zevkine göre akort edilir.

Kopuz: İçi boş tahta parçasıyla küçük ud şeklinde yapılan bir sazdır. Yüzeyinin yarısına deri çekilir ve üzerine beş tel bağlanır. Akordu ud gibidir.³⁵

³³ Henry George Farmer, "Abdalqadir ibn Gaibi on Instruments of Music", *Oriens*, Vol. 15, Brill, London 1962, s. 243'de bu enstrümanın bir tür ud olduğunu belirtmiştir.

³⁴ Henry George Farmer, "Abdalqadir ibn Gaibi on Instruments of Music", *Oriens*, Vol. 15, Brill, London 1962, s. 243'de ismini şeştâr olarak belirttiği bu sazın ud ile tanbur arası bir yapıda üç farklı türünün olduğunu söylemektedir.

³⁵ Bilinen en eski Türk çalgısı olan kopuz günümüzde Anadolu, Kafkasya ve Orta Asya bölgesinde komis, kobuz, kobız, kubuz, homıs gibi adlarla kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu coğrafyada kopuz adında, farklı enstrümanlar da bulunmaktadır.

Ezvân: Kâsesi, diğer bütün kâseli sazlardan daha uzundur. Yüzeyine dörtte bir oranında deri gerilir. Üzerine üç tel bağlanır ve yaygın akordu, her bir telin, bir üstteki telin 3/4'ü oranına ayarlanması suretiyle yapılır. "Horasan tanburu, tanbûr-ı Türkî veya Fârisîler tarafından Tanbûr-ı Evzân (veya ozan) denilen çalgıdır. Aynı saz bugün çoğür, tanbura, bağlama ve Türk klasik müziğinin temel çalgısı kabul edilen tanbur ile aynı aileye bağlanmaktadır."³⁶

Rebâb: Üç, dört ve beş telli türleri olup, telleri çift olarak aynı sese ayarlanır. Yaygın akordu, ud gibidir.³⁷

Rûdhânî: Üzerine dört tel bağlanır. Yüzeyinin yarısına da deri gerilir. Bu sath üzerine de perdeler bağlanır. Akort sistemi, ûd-ı kadîm gibidir.

Yektây-ı Arab: Tek telli bir çalgıdır. Araplar kâsesini ve yüzeyini, kerpiç kalıbı görünümünde, dikdörtgen küp şeklinde yaparlar. Sapı, bir karış uzunluğundadır. Her iki yüzüne gerilen deri üzerine bir deste at kılı ya da bir tel gerilir.

Terentây-ı Rûmî: Yüzeyi altı köşelidir. Sapı uzun ve tek telli bir çalgıdır.

Tuhfetü'l-Ûd: Küçük bir ud olan bu çalgının yüzey uzunluğu, udun yüzeyinin yarısı kadardır. On iki telli türleri de olup tellerinin akordu ud gibi ayarlanır.

Şiddirgû: Kâsesi, yüzeyi ve sapı uzun yapıda olan dört telli bir çalgıdır. Tellerinin akordu ud gibi ayarlanır. Hitay halkı bu enstrümanı daha çok " kökî " adını verdikleri eserlerin icrâsında kullanır. Kökîlerin en meşhurları arasında Ulûk Kök, Arslan Çep, Vemahdûm, Vepûres, Bustârgû, Kulâdû, Kutangû, Hınsî, Burustargay ve Hınsây sayılabilir. Bunların bestelendikleri makâmlar nevâ, bûselik ve uşşâk olup bazıları remel, bazılarıysa muhammes ikâ'ındadır. ³⁸

Şehrûd: Uzunluğu udun birkaç katı büyüklükte ve on çift teli olan bir sazdır. A notası, udun mutlak notasıyla yâni YH notasına eşit olacak şekilde akortlanır. Böylece YH notası udun Lh notasına, Lh notası ise NB notasına eşit olur. Şehrûdun bir telinde, bir sonrakinin benzeri ve kâim-i makâm olan beş nota bulunur. Çift tellerden birisi, kendisin-

³⁶ Fatma Âdile Başer, "Türk Halk ve Klasik Müziklerinin Oluşum ve İlişkilerine Tarihten Bakmak", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. III, sy. 1, s. 7.; Henry George Farmer, evzân sazının ud sınıfına giren Türk kaynaklı bir enstrüman olduğunu belirtmektedir. (*A History of Arabian Music*, s. 209.)

³⁷ Günümüzde Çin, Orta Asya, Hindistan, Ortadoğu ve Anadolu coğrafyasındaki müziklerde, yapıları ve şekilleri itibariyle küçük farklılıklar arz eden rebâb türleri kullanılmaktadır.

³⁸ *Makāsīdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no. 3656, vr. 100^b; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no. 1726, vr. 68^b.

den zi'l-küll oranında beş nota hâsıl olacak uzunlukta ayarlanır. Böylece her bir çiftten iki zi'l-küll ortaya çıkar ve her ikisi birlikte çalınır.³⁹

Künkere: Hindistan'da yaygın olarak kullanılan bir sâzdır. Yapısı iki kabağın ağzına tahta bir sapın sıkıca bağlanması şeklindedir. Göğsü tahtadan yapılmıştır ve sapına tek tel bağlanarak perdeler oluşturulmuştur. Sol elle enstrüman tutulurken sağ elin parmaklarıyla tele vurulur.

Pipa: Hitây halkı arasında yaygın olan bu çalgı, sapın üzerine içi boşaltılan bir tahta geçirilerek yapılır ve dört teli bulunur. Perde aralıkları geniştir. Akordu ise tiz telin, kendi üzerindeki telin 3/4'ü oranına ayarlanması şeklindedir.⁴⁰

b. Mutlaklar:

Muğnî: Görünüğü üzerine tellerin bağlandığı uzunca bir tahta gibidir. Telleri genellikle yirmi dört adettir. Birbirini tâkip eden her bir tel kendisinden öncekinin yarısı oranında ayarlanır. Çeng ailesinden bir sazdır.⁴¹

Çeng: Meşhur bir sâz olup üzerine deri gerilir. Telleri perdelerin oluşmasını sağlayan iplerle bağlanır. Bu iplerin çekilmesiyle perdeler elde edilir. Bazı çengler yirmi dört tellidir. Tellerinin sayısında bir sınırlama olmayıp kullananın isteğine göre değişiklik gösterir.⁴²

Eğri: Çenge benzemekle birlikte, çengin kulakçıkları ipten, eğrininkiler tahtadan yapılır. Yine çengin üzerine deri gerilirken eğrinin üzeri tahta ile kaplanır.

Kânûn: Kâsesi ve yüzeyi üçgen olup üzerinde kalın bükülmüş teller bulunan bir sazdır. Sapı bulunmaz. Telleri üçlü olarak aynı sese ayarlanır.⁴³

³⁹ Henry George Farmer, şehriidun 15.yüzyılda udun iki katı uzunlukta yaylı bir türü olduğunu söylemektedir. (*A History of Arabian Music*, s. 209.)

⁴⁰ Günümüzde Çin müziğinde kullanılan pipa ve basit pipa enstrümanlarının yapıları Merâğî'nin bu târifine benzerlik göstermektedir.

⁴¹ Henry George Farmer, *A History of Arabian Music*, s. 210. ve Mehmet Nuri Uygun, *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı*, s. 39'da bu çalgının Safiyüddin el-Urmevî tarafından icat edildiği açıklanmaktadır.

⁴² Henry George Farmer, günümüze kadar kullanıla gelen çeng sazının 36 ve 72 telli çeşitlerinin Bağda'ta halifenin sarayında kullanıldığını belirtmektedir. (*A History of Arabian Music*, s. 210.)

⁴³ Henry George Farmer, kanunun santur ailesine ait bir tür enstrüman olduğunu nakletmektedir. (*A History of Arabian Music*, s. 209.)

Sâz-ı Dolâb: Görünümü davula benzeyen kadîm bir çalgıdır. İki sathının sırt kısmına dış taraftan teller bağlanır. Uygun bir yerinde mızrap yer alır. Bu saz, çarka benzeyen küçük bir tahta parçasıyla hareket ettirildiğinde dönüşü sırasında mızrap tellere değer ve bu şekilde notalar çıkarılır.

Yatugân: Hitay halkı tarafından yaygın olarak kullanılan ve üzerine on yedi tel gerilen bir çalgıdır. Uzun bir levha yada tahta şeklinde olup kulakçıkları yoktur. Akordu her tele yapılan bir eşikle ayarlanır. Eşiklerin hareket ettirilmesiyle teller akort edilir. Eğer bu eşikler dış tarafa konursa notalar daha pest, iç tarafa konursa daha tiz bir âhenk verir. Sağ el parmaklarıyla tellere vurulurken, sol el parmaklarıyla da bu teller titretilir.⁴⁴

c. Mecrûrlar:

Kemânçe: Kâsesi, Hindistan cevizinin üzerine at kılından ya da oyma tahta kâse üzerine ibrişim teller gerilmek suretiyle yapılır. Kâsenin üzerine ise ineğin göğüs derisi gerilir. Yay ile çalınır. İkinci türdeki kemânçenin sesi, daha güzel ve lezzetlidir. Tellerinin akortlanması ise en aşağıdaki telinin mutlak notasının, üzerindeki 3/4'ü oranında bir notaya eşitlenmesi şeklindedir.

Nâyî Tanbûr: Şîrvâniyân tanburunun keman yayı ile çalınan şeklidir.

Gıjek: Kâsesi ve sathı defeye benzeyen, on telli yaylı bir çalgıdır. Kâsesinin üzerine deri gerilir. Notaların çıkarılması için sadece iki teli kullanılır. Kalan telleri üzerinde gezinmeyip bunlar vasıtasıyla geçişler yapılır. Bu da kemânçe benzeri bir sâz olmakla birlikte kemânçenin sesi bundan daha güzel ve daha latiftir.⁴⁵

2. Nefesi Sâzlar

a. Mukayyedler

Nây-ı Sefid: Üzerinde yedi, arkasında bir delik olmak üzere sekiz delik bulunur. Alt delik, başparmakla örtülür. İcrâcı kabiliyetli ve bilgiliyse üfleme şiddetini düzenleyerek ve deliği bazen yarım bazen tam açıp kapamak suretiyle notaları çıkarır. Şiddetli ve bas-

⁴⁴ Orta Asya müziğinde çetigen yada çetigen adında, Merâğî'nin bu târifine uyan bir enstrüman bulunmaktadır.

⁴⁵ Aynı yapısal özelliklere sahip gıçek, rebap, ıklığ, kabak ya da kabak kemâne gibi enstrümanlar farklı adlarla günümüz Türk Halk müziğinde kullanılmaktadır. Diğer taraftan Orta Asya Türkmenlerinde gıjek yada gıcak, Azerbaycan halk müziğinde kemânça, Altaylarda yançak komus, Kırgızlarda kıl kıyak gibi adlarla anılan ve at kılından yapılmış yay ile çalınan bir enstrüman olarak zamanımıza kadar kullanılmamıştır.

kıyla üflenerek oktav sesleri elde edilir. Neyin uzunluğu genellikle üfleyecek kişinin isteğine göre değişiklik gösterebilir.⁴⁶

Zemr-i Siyeh Nây: Uzunluğu nây-ı sefidin yarısı kadar olan bu sâzın çalınmasında hava cereyanı sürekli olmalıdır. Dolayısıyla icrâcı burun deliklerinden aldığı havayı ağızda biriktirmek ve gerektiği oranda kullanmak zorundadır. Bu sazın düzeneği nây-ı sefidden daha gelişmiştir. Notaların çıkarılması ve değişimi nây-ı sefiddeki gibi nefesin şiddetine, baskısına ve deliklerin bazen yarım bazen tam olarak açılmasına bağlıdır.

Nây-ı Balabân: Notalarının dizilişi bakımından Surnâ ile benzerlik gösteren bir yapısı vardır. Delikleri surnâdaki gibi kapatılır. Mülâyim ve hazin bir sesi vardır.⁴⁷

Surnâ: Nây-ı sefid ve zemr-i siyeh neyden daha kusurlu ve beş ses daha tiz bir çalgıdır. Hatta bundan da tiz olabilmesi mümkündür. Bu yüzden tenâfüre müsait bir sâzdır. Sesi, bütün sâzlardan daha uzağa gider.⁴⁸

Burgû: Uzunluğu surnânın üç katı olup piringten yapılan bir sâzdır. Bundan rast, nevâ ve gerdâniye olmak üzere üç nota çıkar.

Bâk: Uzunluğu bir karıştır. Yüzeyinde delikler bulunur. Ses, ağız kısmına yapılmış bir dilden ortaya çıkar.

Nefir: Kullanımı burgû gibi olmakla birlikte boyu ondan daha uzundur.

Kürre Nây: Nefirin ağız ve boyun kısmı eğri olan şeklindedir. Dilsiz ve üflemeli bir sâzdır.

Nây-ı Hıyk: Boru şeklinde ağız olan bir tulumdur. İcrâcı tulumu havayla doldurmak için bu ağızdan üfler. Tulumun diğer ağızında ise kalınlık ve boy bakımından birbirini tamamlayan iki eşit ney bulunur. Parmak, aynı anda iki deliği birden kapatır. Böylece bir neyde duyulan nota, aynı zamanda diğer neyden de işitilir. Notalar bu şekilde çıkarılır.⁴⁹

⁴⁶ Günümüz Türk Halk müziğinde kullanılan kaval, benzer yapısal özelliklere sahiptir.

⁴⁷ Günümüz Türk Halk müziğinde aynı yapısal özelliklerde, mey veya balaban adıyla kullanılmaktadır.

⁴⁸ Türk Halk Müsiki ve Mehter de kullanılan zurna, gür sesli ve tiz karakterde bir çalgıdır.

⁴⁹ Bu çalgının yapısı günümüzde Türk Halk müziğinde kullanılan tulum ile benzerlik göstermektedir.

b. Mutlaklar

Mûsikâr: Uzunluk ve kısalık oranına göre tizliği ve pestliği farklı değişik neylerden müteşekkil bir yapısı vardır. Ahengi ve şiddeti arttırmak için neyler tizlik derecelerine göre sıralı bir şekilde birbirlerine eklenmelidir.

Cebçik: Hitâyî mûsikârı olarak da isimlendirilen bu enstrüman, neylerin birbirine yapıştırıldığı bir yapıdadır. Her neyin altında bir delik bulunur. Bir tarafında ise üflemek için pirinçten eğri bir boru yer alır. Bu sayede sâzdan istenilen notalar çıkarılır.

Organûn: Frenkler tarafından çokça kullanılan bir sâzdır. Pest ses verecek uzun neyler ile tiz ses verecek kısa neylerin iki sıra hâlinde birbirlerini tâkip edecek şekilde dizilmesinden oluşur. Sol tarafta, neylere sıkıca bağlanmış bir körük yer alır. Bu sayede o körükten gelen hava bütün neylere ulaşır. İcracı sol eliyle körüğe hava basarken sağ elinin parmaklarıyla da notaları çıkarır. Sazın bir tarafında perdelerin delikleri yer alır. Nohut şeklinde yuvarlak olan bu deliklerin ağızı açılıp kapatılarak seslerin elde edilmesi sağlanır.

3. Kâseler ve Levhalar

Kâseler ve Levhalar: Bu türdeki çalgıların tamamı mutlaklar grubunda yer alır ve tümü çelikten yapılır. Büyük, uzun ve boş olmalarıyla pest, küçük, kısa ve dolu olmalarıyla da tiz notalar çıkarılır. Bu durum her üç tür için de geçerlidir.⁵⁰

⁵⁰ Bu sazın yapısı günümüzde ksilafon adıyla bilinen enstrümanla benzerlik göstermektedir.

Sonuç

Merâğî'nin *Makâsîdu'l-elhân* adlı eseri ses sistemi ve îkâ mevzularının yanında, mûsikînin tarifi, müzikal sesler arasındaki tizlik pestlik nedenleri, bu seslerin teller üzerinde çıkarıldığı noktalar, tellerin akort şekilleri, enstrümanların yapısal özelliklerine dair organolojik bilgiler içermektedir.

Merâğî bu eserinde mûsikî aletlerini dört grupta tasnif eder. Bunların ilki mûsikî aletlerinin en mükemmeli kabul ettiği insan gırtlığıdır. İnsan gırtlığındaki ses tonlarını kırk farklı türde sınıflandırarak her birini özel bir isimle zikreder. Günümüz batı müziğinde insan seslerinin sınıflandırılması kadın seslerinde soprano, mezzo-soprano, alto, kontralto, erkek seslerinde ise tenor, bariton, bas-bariton ve bas olmak üzere sekiz türde yapılmaktadır. Merâğî'nin eserinden öğrendiğimiz kadarıyla 15. yüzyılda mûsikî âlimlerinin insan seslerini kırk farklı grupta değerlendirmesi, o dönemdeki mûsikî bilginlerinin Türk Mûsikîsi nazariyatı ve icrâsında ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Merâğî mûsikî aletlerinin diğer üç grubunda insanoğlu tarafından icat edilen enstrümanları zikrederek bunları telliler, nefesliler, kâseler ve levhalar olarak sınıflandırır. Sınıflandırdığı tüm enstrümanların akortlarını tellilerin perdeleri üzerinden açıklar. Tek telliden beş telliye kadar telli enstrümanların akort tarzları ve telleri üzerinden notaların çıkarıldığı noktalar hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Enstrümanların çalınış tarzlarına ve yapısal özelliklerine göre, yapısında perde pozisyonlarının parmaklar ile gerçekleşenleri "Mukayyedler", yapısında perde pozisyonu olmayıp her bir tel yada kamışın ayrı bir sese ayarlandığı türdekileri "Mutlaklar" olarak sınıflandırmıştır. Yay ile çalınanları ise telliler arasında "Mecrûrlar" olarak gruplandırmıştır. Kendinden önceki müelliflerden farklı olarak zikredilen sınıflar içinde yer alan her bir çalgının şeklini, ölçülerini, tel sayılarını ve hangi toplumlar tarafından kullanıldığını zikretmektedir.

Merâğî, kâse ve levhalardan oluşan vurmali çalgıları kendisinin icat ettiğini iddia eder. Bu durum günümüzde yaygın bir coğrafyada farklı müzik türlerinde kullanılan "ksilafon" türü enstrümanların Merâğî'ye ait olma ihtimalini akla getirmektedir.

Kaynaklar

- AKSU, Fatma Adile, "Türk Halk ve Klasik Müziklerinin Oluşum ve İlişkilerine Tarihten Bakmak", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. III, sy. 1, 2006.
- ARSLAN, Fazlı, *Safiyüddîn-i Urnevî ve Şerefiye Risâlesi*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 2007.
- BARDAKÇI, Murat, *Meragalı Abdülkadir*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986.
- FARMER, H. George, *A History of Arabian Music*, Luzac & Co., London 1929.
- , "Abdalqadir Ibn Gaibi on Instruments of Music", *Oriens*, Vol. 15, Dec. 31, Brill, London 1962.
- , "Abdülkadir İbn Gaybî'nin Çalgılar Üzerine Görüşleri" (çev. Ekrem Memiş), *Mûsikî Mecmuası*, sy. 53, İstanbul 1948.
- KARABAŞOĞLU, Cemal, *Abdülkâdir-i Merâgî'nin Makāsıdu'l-elhân Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi SBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010.
- KOÇ, Ferdi, *Abdulaziz B. Abdülkâdir Merâgî ve Nekâvetü'l-edvâr İsimli Eserinin XV. Yüzyıl Mûsikî Nazariyatındaki Yeri*, Ankara Üniversite SBE (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.
- MERÂĞÎ, Abdülkâdir, *Makāsıdu'l-elhân*, Nuriosmaniye Ktp., no: 3656.
- , *Makāsıdu'l-elhân*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revân, no: 1726.
- , *Makāsıdu'l-elhân* (nşr: Takî Bîniş), Mecnû'a-ı Mutn-ı Fârisî, Tahran 1977.
- ÖZCAN, Nuri, "Abdülkâdir-i Merâgî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 1, İstanbul 1988.
- , "Makāsıdu'l-elhân", *DİA*, c. 27, Ankara 2003.
- SEZİKLİ, Ubeydullah, *Abdülkâdir Merâgî-Nağmeler Topluluğu*, Pegasus Görsel İletişim, Çorum 2011.
- UYGUN, Mehmet Nuri, *Safiyüddin Abdülmü'min Urnevî ve Kitâbü'l-edvârı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.
- WRIGHT, Owen, "Middle Eastern Song-Text Collection", *Early Music*, Vol. 3, no: 3, Oxford University Press, London 1996.

-----, "Two Fifteenth Century Examples of Notation", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 57, London 1994.

YILDIZ, Zeynep, *Hasan Kâşânî'nin Kenzü't-tuhaf Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi SBE (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2011.

Organological Knowledges in Maqāşid al-alĥān

Citation / ©- Karabaşoğlu, C. (2011). Organological Knowledges in Maqāşid al-alĥān, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 193-215.

Abstract- *Organology, academic study analyzing musical instruments, covers history of the instruments, instruments belonging to different cultures, technical research about musical sounds generated by the instruments, and classification of instruments due to their structural characteristics. Abd al-Qādir al-Marāghī's books and especially Maqāşid al-alĥān among them, take very important place in between the books within the early 15th century about Turkish musiqi. In the certain parts of this book, Marāghī declares that the most excellent musiqi instrument is human throat and it is classified into forty different categories due to the tones of human voice. He classifies the musical instruments discovered by human and used in different areas such as Central Asia, Arabia, China, India and Europe due to their structures and playing styles in three groups; string instruments, wind instruments, bowls and plates. He also explains chording way of string instruments and exit points of notes on their strings schematically. Additional to these, Marāghī's book also includes mythological information about the origins and inventers of the instruments.*

Key words- *Turkish Musiqi, Instruments, Chord, Maqāşid al-alĥān, Abd al-Qādir al-Marāghī*

Türk Mûsikîsinde Seyir Kavramı ve Yeni Bir Form: Seyr-i Nâtık

Arş. Gör. Dr. A. Başak HARMANCI*

Atıf / ©- Harmancı, A.B. (2011). Türk Mûsikîsinde Seyir Kavramı ve Yeni Bir Form: Seyr-i Nâtık, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (2), 217-239.

Özet- Türk Mûsikîsi makam nazariyesinin en önemli unsuru olan “seyir”, kısaca “ezgi dolaşım kuralları” olarak tanımlanabilir. Günümüz Türk Mûsikîsi anlayışına uygun seyirler, en erken XV. yy.’dan itibaren edvar kitaplarında görülmeye başlamıştır. Gerek klâsik gerek modern nazarî eserlerinde seyir hakkında, uygulamadan (amelî) ziyade yazılı (nazarî) tarifler yer almaktadır. Makam seyir çeşitlemeleri de özellikle yazılmış değil, makamlara ait eser örneklerinden ibarettir. Nazarî eserlerde makamlar, birbirlerine yakınlıklarıyla değil, bilhassa basit-bileşik-şed tasnifi anlayışıyla yazılmış ve bu durum, makam akrabalıklarının öğrenciler tarafından yeterince anlaşılmasına yol açmıştır. “Seyr-i Nâtık” isimli enstrumantal form, daha önceleri makam öğretiminde amelî olarak kullanılan Türk Mûsikîsinin “Kâr-ı Nâtık” isimli sözlü formundan mülhem olarak, nazarî eserlerdeki bu eksikliği gidermek amacıyla Cinuçen Tanrıkorur tarafından bestelenmiştir. Eser, elli tane makam seyirinin tek usûl kullanılarak (yürüksemâî) ve makam akrabalıkları gözetilerek onaltışar ölçü şeklinde ard arda sıralanmasından meydana gelmektedir. Makam öğretiminde amelî (egzersiz) olarak yol göstermesi bakımından oldukça önemli bir işlevi vardır.

Anahtar sözcükler- Seyir, taksim, çeşni, dizi, makam, istif.



* Marmara Üni. İlahiyat Fak. Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalı, e-posta: basakilhan75@hotmail.com

Seyrin Tanımı ve Unsurları

Kelime manası “yürüyüş, gezinme, hareket”¹ olan seyir, Türk MüsİKİsi makam nazariyesinin en önemli unsurudur. İstilahta ‘*Seyir*’ ise, aralıklarının yapısı ve düzeni ile belirlenen müzik dizilerini oluşturan perdelerin, gelişigüzel bir tarzda değil, belirli ‘*ezgi dolaşım kuralları*’ içinde kullanılmasıdır.²

Seyri detaylı olarak açıklamaya geçmeden önce makamları ve seyirleri oluşturmada etken olan “çeşni” ve “dizi” kavramları üzerinde durulması gerekmektedir. Türk MüsİKİsi makamlarının en küçük yapıtaşı “çeşni” (cins) adı verilen dörtlü ve beşli ses kalıplardır. Bu dörtlü ve beşlilerin kendi aralarında birleşmeleri sonucu oluşan ve sekiz perdeden meydana gelen bütüne “dizi” adı verilmektedir. Diziler makamın iskeletini meydana getiren unsurlar olmakla birlikte sadece diziler ile makamları açıklamak mümkün değildir. Nitekim, aynı diziyeye sahip olan pek çok makam bulunmaktadır. İşte bu noktada dizilere hareket kazandırarak, dizilerin makam olabilmesini sağlayan önemli bir unsur olarak karışımıza “seyir” çıkmaktadır.

Bir makam dizisi kullanılarak seyirin yapılabilmesi için, diziler içinde de görebileceğimiz çeşitli unsurlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu unsurlar, makam seyirinin son bulunduğu (karar verdiği) *karar* veya *durak* perdesi, durağın bir sekizli üstü olan *tiz durak perdesi*, makam temel dizisindeki çeşnilerin birleşim noktaları olan *güçlü* perdesi ve durağın hemen altında, ezgiyi durağa doğru iten (götüren) *yeden* perdesidir. Bu unsurlar aynı zamanda seyirin karakterini belirler.

Dizinin karar sesi, güçlüsü ve tiz durağı üzerindeki çeşnilerin seyir esnasında kullanım sıralarına göre seyirler çeşitlenmiştir. Türk MüsİKİsi makamlarında üç türlü seyir kullanılmaktadır. Bunlar:

Çıkıcı Seyir: Etkin çeşnisi³ karar sesi üzerindeki çeşni olan, dolayısıyla karar sesi veya civarından seyre başlayıp çıkıcı olarak hareket eden seyir türüdür.

Orta Bölge Seyri (İnici-Çıkıcı Seyir): Etkin çeşnisi güçlü üzerindeki çeşni olan, güçlü veya civarından seyre başlayıp tiz veya peste doğru gelişen seyir türüdür.

¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugaç*, Aydın Kitabevi Yayınları, İstanbul 2010, s. 947.

² Cinuçen Tanrıkorur, *Türk MüsİKİsi El Kitabı*, Basılmamış ders kitabı.

³ Makamın yapısını üzerinde taşıyan ve ağırlıklı olarak kullanılan çeşni. Nail Yavuzoğlu, *Türk Müziğininde Makamlar ve Seyir Özellikleri*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 36.

İnici Seyir: Etkin çeşni tiz durak üzerindeki çeşni olan, tiz durak veya civarından seyre başlayıp karara doğru hareket eden seyir türüdür.

Aşağıda aynı diziyeye sahip oldukları halde etkin çeşnileri –dolayısıyla seyirleri- birbirinden farklı olan makam dizilerinden birkaçı örnek olarak verilmiştir.

Örnek 1:

Uşşak Makamı Dizisi

Yerinde Uşşak 4'lüsü Nevâ'da Büselik 5'lisi
Etkin Çeşni



Bayâtî Makamı Dizisi

Örnek 2:

Nevâ Makamı Dizisi

Yerinde Uşşak 4'lüsü Nevâ'da Rast 5'lisi
Etkin Çeşni



Tâhîr Makamı Dizisi

Seyrin Tarihçesi

Gerek günümüze kadar gelebilmiş edvarlarda, gerekse günümüz nazariyat kitaplarının makam nazariyesi ile ilgili bölümlerinde seyir kavramı farklı şekillerde yer almıştır. Günümüz seyir anlayışına benzer bir yapı ancak XIV. yy'dan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu devirden önceki eserlerde makamlar devirler ile gösterilirken, makamlara ait perdeler belirtilmiş, fakat seyirleri hakkında bir açıklamaya yer verilmemiştir. XIV. yy'da yazılmış Hızır b. Abdullah'ın *Kitâbü'l-Edvâr* ve Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yusuf'un *Risâle-i Mûsîki* adlı eserlerinde kısa seyir açıklamaları görmektediriz.⁴ Bu çalışmalarla başlayan seyir tarifleri, günümüz nazariyat kitaplarına kadar gelişerek devam etmiştir.

Özellikle XX. Yy'a kadar yazılan nazari eserlerde makam seyirleri sözlü olarak tarif edildiği halde, müzikal seyir örnekleri veya örnek eserler seyir tarifini destekleyecek mahiyette yer bulmamıştır. Makam tarifini destekleyici mahiyette örnek eser yazımını ilk olarak Rauf Yektâ Bey'in⁵ *Türk Mûsikîsi* adlı ansiklopedi maddesinde⁶ görmektediriz.⁷ Daha

⁴ M. Sadrettin Özçimi, *Hızır b. Abdullah ve Kitâbü'l-Edvâr*, Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Yl Tezi, İstanbul 1989, s. 205-216; Ubeydullah Sezikli, *Kırşehirli Nizâmeddin İbn Yusuf'un Risâle-i Mûsikî Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi SBE Basılmamış Yl Tezi, İstanbul 2000, s.64-69.

⁵ Mehmet Rauf Yekta Bey, 5 Muharrem 1288/27 Mart 1871'de İstanbul Aksaray'da doğdu. Babası Ahmed Ârif Bey, annesi Nevşehirli Damad İbrahim Paşa torunlarından İkbâl Hanım'dır. Simkeşhâne İbtidâisi'ni okuduktan sonra Mahmudiye Rüştüyesi'ni birincilikle bitirmiş, ardından Divân-ı Hümâyün Kalemî'nde göreve başlamıştır. Mektebül-Lisan'a devam ederek Fransızca öğrenir. Bu lisan ve daha sonra öğrendiği Arapça ve Farsça yapacağı mûsikî çalışmaları ve araştırmalarında ona büyük fayda sağlayacaktır. Mûsikînin nazari ve teknik konuları üzerine daha çok çalışmıştır. Bunun yanında, çeşitli form ve makamlarda kırk-elli kadar eser bestelemiş, Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi ile Aziz Dede'den ney dersleri almıştır. Mesud Cemil onun ney icrasındaki ustalığını tavrının Hakkı ve Hilmi dedelere benzediğini belirttikten sonra "Gerçek Ney tavrının son temsilcisiydi" söleriyle ifade etmiştir. İstanbul Konservatuvarı Tasnif ve Tesbit Heyeti'nde vazifeli olan Yekta, dini mâusikimizin önemli kaynaklarından ilâhileri notaya almak için özellikle Üsküdar'da araştırmalar yapmıştır. Çok erken yaşlarda başlayan okuma aşkı, kitap ve araştırma merakı sonucu olarak çok değerli ve kaliteli eserleri ihtiva eden bir kütüphâne meydana getirmiştir. Bu kütüphanede Yenikapı Mevlevihânesi ve diğer tekkelerden kendisine intikal eden ya da devrin üstadlarından aldığı yazma (25-30 kadar yazma eserin asılları) ve matbu' eserler ve yurt dışından temin ettiği yabancı dil ile yazılmış kitaplar bulunmaktadır. Bunlara ek olarak, araştırmaları neticesinde yazdığı makale ve eserler da bu koleksiyonun içinde yer almaktadır. Halen bu koleksiyonun büyük bir kısmı torunu Yavuz Yekta Bey'de mahfuzdur. Eserleri: *Esâtiz-i Elhan Serîsi (I. Cüz "Hoca Zekâi Dede Efendi", II. Cüz- Hâce Abdülkâdirî Merâgî, III. Cüz- Dede Efendi; Türk Mûsikîsi Nazariyatı; Şark Mûsikîsi Târîhi; Türk Notamız ile Kıraat-ı Mûsikî'ye Dersleri; Mûteâleat ve erâe Havle Mu'temerî'l-Mûsikîyyi'l-Arabiyye; La Musique Turque*, ayrıca çok sayıda gazete ve dergide çıkmış makalesi bulunmaktadır. 8 Ocak 1935 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş, Nakkaşbaba Mezarlığı'nda toprağa verilmiştir.

sonraki dönemde yazılan nazari eserlerde ise münhasıran seyir örnekleri yazılmak yerine makamlara örnek olabilecek parçalar seyir tariflerinin ardından verilmiştir.

Nazarî eserler dışında, amelî olarak makam seyirlerinin makam adları belirtilerek ve makam akrabalıkları gözetilerek, belli bir form ve usûl ile yer aldığı tek form Kâr-ı Nâtik'dir. Kâr-ı Nâtik, güftesinin her beytinde farklı bir makam (bazen de usûl) adının geçtiği ve bu beytin adı geçen makam (veya usûl) ile bestelendiği Türk Müsikî'sinin sözlü bir formudur. Kâr-ı Nâtik'lar nazari eserlerde seyir örneklerinin yer almadığı dönemlerde, seyir tariflerinin amelî kısmının eksikliğini doldurmaktaydı. Büyük formların gerek beste, gerek icrâda kullanımının azalması sonucu Kâr-ı Nâtik'lara olan rağbet de azalmıştır. Bu durum, seyir ve makam bilgisinin amelî olarak aktarılması alanında bir boşluk doğurmuş ve bu boşluk nazari eserlere örnek eserler ilave edilmesiyle doldurulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar seyirleri daha iyi anlatacak örnek eserler, seyir tariflerine eşlik etse de Kâr-ı Nâtik'larda yer alan –aralarındaki akrabalık bağları gözetilerek- yapılan makam sıralaması nazari eserlerde görülememektedir. Makamlar nazari eserlerde basit-bileşik veya şed olarak ya da karar perdelerine göre tasnif edilmiş ve akraba olan makamlar birbirlerinden kopuk olarak söz konusu eserlerin içinde yer almıştır. Bu kopukluk öğrenciler için makamları mantıken birbirleriyle irtibatlandırmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Örnek verecek olursak: Acemkürdî makamı “Bileşik Makamlar” içinde nazari eserlerde yer alırken, sadece iki tam ses pestinde Acemaşîran çeşnisi kullanarak karar veren Acemaşîran Makamı “Şed Makamlar” içinde tasnif edilmiş, bir nevi iki makamın mantık zinciri ve akrabalık bağı kopartılmıştır.⁶

Bütün bu açıklamaların ışığında, makam seyirlerini makam akrabalıkları göz önüne alınarak anlatacak, makam öğretimi için kullanılmak üzere yazılmış eser eksikliği göze çarpmaktadır. Cinuçen Tanrıkorur tarafından bestelenmiş, elli makam seyirini barındıran “Seyr-i Nâtik” isimli saz eseri, bu eksikliğin farkına varılarak bestelenmiş önemli ve yeni bir form olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶ Paris Konservatuvarı profesörlerinden Albert Lavignac'ın kurucusu olduğu Encyclopédie le da Musique et Dictionnaire du Conservatoire (Musiki Ansiklopedisi ve Konservatuar Lugatı) isimli dünyaca tanınmış ansiklopedinin 1922 basımlı birinci kısmı Historie de la Musique (Musiki Tarihi) başlığını taşımakta ve 25 ülkenin musikisi hakkında geniş bilgi vermektedir. Bu ansiklopedinin 2945-3064 sayfaları arasındaki Turquie başlıklı bölümü Rauf Yekta Bey merhum tarafından 1913'de Fransızca olarak yazılmıştır.

⁷ Rauf Yekta Bey, *Türk Müsikisi*, Çev. Orhan Nasuhioğlu, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986, s.71-82.

⁸ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2010, s.229,344.

Türk MüsİKİsİ'nde Yeni Bir Form: Seyr-i Nâtik

Seyr-i Nâtik, 1987 yılında Cinuçen Tanrıkorur⁹ tarafından Türk MüsİKİsİ'nde yeni bir form olarak bestelenmiş enstrumantal bir eserdir. Daha önce Rauf Yektâ Bey'in yazdığı ansiklopedi maddesinde münhasıran bestelenmiş seyir örneklerinin ilk defa kullanıldığını belirtmiştik. Rauf Yektâ Bey bu seyirleri tek bir usûl (Semâî) kullanarak besteleyip, ard

⁹ 20 Şubat 1938'de Fatih doğdu. Müzik eğitimine, İstanbul Belediye Konservatuarı Türk MüsİKİsİ Bölümünde Münir Nurettin Selçuk'un öğrencisi olan amcası Mecdinevin Tanrıkorur'un, kendisine 2.5-3 yaşlarından itibaren meşk etmesiyle başladı. Eyüp MüsİKİ Cemiyeti başkanı bestekâr ve kemanî Mustafa Sunar'ın ud öğrencisi olan annesi sayesinde ud ile tanıştı. Kendi kendine ud çalmasını ve daha sonraları beste yapmasını öğrendi. Besteciliğe ise 14 yaşında Ferahnâk makamında bir sazsemâisi ile güftesi Fuzûlî'ye ait Şevkefzâ makamında bir şarkı besteleyerek başladı. Sırasıyla İtalyan Lisesi ve Devlet Güzel Sanatlar Akademisi (MSÜ) Yüksek Mimarlık bölümünü bitirdi. Daha sonra İmar ve İskân Bakanlığı Marmara Bölge Planlama Dairesinde şehirci mimar olarak devlet hizmetine girdi. 1973'te TRT Ankara Radyosu TSM Şube Mdl. Görevine getirildi ve burada 1982'deki istifasına kadar programcılıktan daire başkanlığına kadar çok çeşitli görevlerde bulundu. Konya'da Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne bağlı Müzik Eğitimi Bölümünü kurdu. 1989 yılında, irsi olan böbrek hastalığı dolayısıyla Kültür Bakanlığı tarafından ABD'ye gönderildi ve burada 117 eser besteledi. Tanrıkorur, yaklaşık bir aydır yattığı hastanede iyice ilerleyen hastalığı dolayısıyla 28 Haziran 2000'de vefat etti.

Ud icrasında, klasik tanbur tavrına yakın, az mızrap vuruşuyla çok melodi elde etmeyi amaçlayan kendine özgü bir stil geliştirdi. Hayatı boyunca davetli olarak gittiği 22 ülkede resital, konferans ve seminerler verdi. Batılı anlamda ilk ud metodu ile Türk müsİKİsİ üzerine sayısız makalenin yazarı olan ve İngilizce, Fransızca, İtalyanca, Latince ve az Arapça bilen Tanrıkorur'un yurt içinde ve dışında verilmiş pek çok tebliğ ve konferansı vardır. Bestelediği eserlerin sayısı 500 civarındadır ve bunların içinde kendi terkibi olan Şedd-i sabâ, Zâvil-Aşîran ve Gülbûse makamlarındaki klasik fasıllar; Bayatî-Araban, Evcâra, Zâvil-Aşîran ve Nişâburek makamlarında Mevlevî Ayinleri; 63 makamlı Kâr-ı Nev'eda, Fuzûlî'nin 54 mısralı Müseddes'inden bir kâr, Yahyâ Kemal'in "Süleymaniye'de Bayram Sabahı", "İtrî", "Mehlika Sultan" ve "Sonbahar" gibi uzun şiirlerinden yeni formlarda eserler; "Günaydınım", "Tumalar", "Kiralık Konak Film Müziği" ve "Tarla Dönüşü / Köyde Sabah" gibi tanınmış eserleri, na't, durak, şuşul ve ilahiler, klasik ve yeni formlarda saz müziği eserleri ile yurt içinde ve yurt dışında ödüllendirilmiş besteleri de vardır. Tayland'dan ABD'ye, İsveç'ten S. Arabistan ve Fas'a kadar bir çok ülkede davet üzerine solo ud ve ses resitaleri, konferans ve seminerler vermiştir. Tanrıkorur'un basılmış "*Biraz da Müzik*", "*Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler*", "*Osmanlı Dönemi Türk MüsİKİsİ*", "*Saz ü Söz arasında*" ve "*Müzik, Kültür, Dil*" adlı kitapları mevcuttur.

Albümleri: "Cinuçen Tanrıkorur I", Kervan Plakçılık, "Turquie - Cinuçen Tanrıkorur, Lute / Oud, Male Vocal", Ocora - OCD 580045, C 5580045 (1986), "Cinuçen Tanrıkorur / Murat Salim Tokaç / Fahrettin Shükrü Yarkin: Turquie - Fasil - Concert De Musique Classique Ottomane", Le Chant Du Monde - CMT 2741013 (1995), "Cinuçen Tanrıkorur'un Bestelerinde Yahya Kemal", İstanbul Kültür ve Sanat Ürünleri, A.Ş., (1996), "Cinuçen Tanrıkorur'un Bestelerinde Aziz Mahmud Hüdâyi", İBB, (1996), "Şedd-i Sabâ Faslı ve İlâhiler", İBB, (1996).

arda sıralamış, fakat bu sıralamada diğer eserlerde de gördüğümüz gibi makam akrabalıklarının gözetmemiştir. Bu eksiklik Seyr-i Nâtık ile giderilmiştir.

Seyr-i Nâtık her biri on altı ölçülük, elli farklı makam içermektedir. Eser öğrenciyi sadece seyir kurallarına yoğunlaştırmak amacıyla usûl değişimi düşünülmeden, baştan sona Yürüksemâi usûlü ile bestelenmiştir. Formun bestelenme amacı, genellikle sözlü tariflerle anlatılmak istenilen makamları, klasik seyir şemaları içinde (meyansız olarak) ve makam akrabalıkları gözetilerek ard arda sıralayarak, öğrencinin dikkatini sadece seyir özellikleri ve makam akrabalıklarına yoğunlaştırmaktır.

Seyr-i Nâtık'da kullanılan makamlar şöyle sıralanmışlardır:

1- Rast	18- Evcârâ	35- Bayâtî
2- Mâhur	19- Ferahnâk	36- İsfahan
3- Segâh	20- Yegâh	37- Nevâ
4- Hûzzam	21- Ferahfezâ	38- Tâhir
5- Sûznâk	22- Sultânîyegâh	39- Karcıçar
6- Hicazkâr	23- Şedaraban	40- Bayâti Araban
7- Kürdîlihicazkâr	24- Nihâvend	41- Bûselik
8- Şevkefzâ	25- Neveser	42- Şehnâz-Bûselik
9- Acemaşîran	26- Nikriz	43- Tâhir-Bûselik
10- Acemkürdî	27- Zâvil	44- Hisar
11- Sabâ	28- Hicaz	45- Hisar-Bûselik
12- Dügâh	29- Zirgüle	46- Sûzidil
13- Bestenigâr	30- Şehnâz	47- Sûzidilârâ
14- Evc	31- Muhayyer	48- Sâzkâr
15- Hüseynî	32- Muhayyerkürdî	49- Pençgâh
16- Gerdâniye	33- Sabâ Zemezeme	50- Nühüft
17- Dilkeşhâverân	34- Uşşak	

Eser incelendiğinde, makam sıralamasında karar perdeleri veya basit-şed-bileşik tasnifi değil, makam akrabalıklarına dikkat edilerek bestelendiği ortaya çıkmaktadır. Örnek verecek olursak: Gerek karar perdelerine göre, gerek basit-şed-bileşik sınıflandırmasında nazariyat kitaplarında farklı bölümlerde yer alan Hisarbûselik ve Sûzidil makamları aslında birbirine akraba iki makamdır. Fakat birbirinden aynı tasnif edilmeleri iki makamın bu bağını koparmaktadır. Aralarındaki akrabalığı basit olarak tanımlayacak olursak: Hisar Bûselik makamı gösterildikten sonra, hüseyน์faşîran perdesi üzerinde hicaz çeşnişi ile karar verilirse Sûzidil makamı yapılmış olur. İşte bu bağlantı Seyr-i Nâtik'da Hisarbûselik makamının ardından Sûzidil makam seyrinin gösterilmesiyle açıkça ortaya konmuştur.

Gerek mûsikî öğretimine başlamış öğrencilerin makam öğretiminde, gerek mûsikî aleti çalan öğrencilere taksim hususunda (özellikle makam geçişleri) yol gestermesi bakımından çok önemli bir işlev göreceğini düşündüğümüz Seyr-i Nâtik formunun elimizdeki bu tek örnekle kalmaması, günümüz bestekârları tarafından devamının getirilmesinin Türk Mûsikîsi makam öğretimi açısından çok faydalı olacağını kanaatini taşımaktayız.

SEYR-İ NÂTİK

Yürüksemâl

Cinuçen Tannîkurur

1- RAST



2- MÂHUR



3- SEGÂH



4- HÜZZAM



5- SÖZNAK



6- HİCAZKÂR



7- KÜRDİLİHİCAZKÂR



8- ŞEVKEFZÂ



9- ACEMAŞİRAN



10- ACEMKÜRDİ



11- SABÂ



12- DÜĞÂH



13- BESTENİGÂR



14- EVÇ



15- HÜSEYİNİ



16- GERDÂNİYE



17- DİLKEŞHÂVERÂN



18- EVCÂRÂ



19- FERAHNÂK



20- YEGÂH



21- FERAHFEZÂ



22- SULTÂNİYEĞÂH



23- ŞEDARABAN



24- NİHÂVEND



25- NEVESER



26- NIKRİZ



27- ZAVİL



28- HİCAZ



29- ZİRGÖLE



30- ŞEHNÂZ



31- MUHAYYER



32- MUHAYYERKÜRDİ



33- SABÂ ZEMZEME



34- UŞŞAK



35- BAYÂTÎ



36- İSFAHAN



37- NEVÂ



38- TÂHİR



39- KARCIĞAR



40- BAYÂTÎ ARABAN



41- BÜSELİK



42- ŞEHNÂZ BÜSELİK



43- TÂHİR BÜSELİK



44- HİSAR



45- HİSAR BÜSELİK



46- SÜZİDİL



47- SÜZİDLARA



48- SÄZKÄR





Kaynakça

- Abdülbâkî Nâsır Dede, *Tedkîk ü Tahkîk*, Süleymâniye Kütüphânesi, Nazif Paşa no:1242/1.
- Akdoğan, Bayram, *Fethullah Şirvani ve Mecelletun Fi'l-Musika adlı eserinin XV. yüzyıl Türk musikisi nazariyatındaki yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.
- Ali Şir Nevâyî, *Mizanü'l-Evzân* (Haz: Kemal Erarslan), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1993.
- Ayan, Özata, *Gülzâr-ı Mûsikî Adlı Eserin Transkripsiyonu ve Bilimsel Analizi*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2001.
- Başer, Fatma Âdile, *Türk Mûsikîsinde Abdülbâkî Nâsır Dede*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1996.
- Behar, Cem, *Zaman, Mekân, Müzik*, Afa Yayınları, İstanbul 1992.

- Ezgi, Suphi, *Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi*, İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı, İstanbul 1933-1953.
- Kaçar, Gülçin, *Türk Mûsikîsi Rehberi*, Maya Akademi Yayınları, Ankara, 2011.
- Kamiloğlu, Ramazan, *Ahmedoğlu Şükrullah ve Edvar-ı Musiki Adlı Eseri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- Karabaşoğlu, Cemal, *Abdülkâdir-i Merâgî'nin Makâsidü'l-Elhân Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.
- Koç, Ferdi, *Abdülaziz b. Abdülkâdir Merâgî ve "Nekâvetü'l-Edvâr" isimli eserinin XV. yüzyıl mûsikî nazariyatındaki yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010.
- Kolukırık, Kubilay, *Abdülkâdir Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XIV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Özçimi, Sadrettin, *Hızır Bin Abdullah ve Kitâbü'l-Edvar*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Sezikli, Ubeydullah, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmîü'l-Elhân'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- Tabakatü'n Nahviyyîn ve'l Lughaviyyîn*, (Thk.M. Ebu'l Fadl İbrahim), Mısır, 1954.
- Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- Turabi , Ahmet Hakkı, "Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, X, Haziran 2010, sy.1
- , *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996.
- , *İbn Sînâ "Mûsikî"*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Uygun, M. Nuri, *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvâr'ı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1999.

The concept of succession (seyir) in Turkish Classical Music and an Unique form: Seyr-i Natik

Citation / ©- Harmancı, A. B. (2011). The concept of succession (seyir) in Turkish Classical Music and an Unique form: Seyr-i Natik, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (2), 217-239.

Abstract- *Seyir (sucession), the most important element of Turkish Classical Music theory can be defined as “melodic movement rules”. With the concept of today’s sucession definition is seen in edvar’s since the XV. Century. The written descriptions of seyir is located whethere edvar’s or contemporary music theory books rather than practical descriptions. Samples of sucessions given to describe maqams are not written specially, consists of examples of works by various composers. Classification of maqams as a simple, compound and transposed rather than maqam relationships leads to students do not to be able to understand maqam relationships. Seyr-i Nâtik- inspired by Kâr-ı Nâtik- was composed by Cinuçen Tanrıkorur to use in maqam teaching. The instrumental form consists of fifty maqam successions which was composed in yürüksemâî rhythmic cycle and each successions consists of fourteen measures. Successions was classified considering maqam relationships. It is considered that Seyr-i Nâtik is e very important function in terms of maqam teaching.*

Key words- Succession, improvisation, maqam, melodic cycle

Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yusuf Örneği*

Dr. Eyüp ÖZTÜRK**

Atıf / ©- Öztürk, E. (2011). Araplar ve Osmanlı Hanedanı: Mer'î b. Yusuf Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 241-276.

Özet- Bu makalede, Mer'î b. Yusuf'un *Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân* adlı eserinden hareketle Arapların Osmanlı hanedanına bakışı incelenmeye çalışılmıştır. Mer'î b. Yusuf'un eseri, Osmanlı hanedanına dinî açıdan meşruiyet kazandırmak amacıyla yazılmış eserlerden birisidir. Ancak onu diğerlerinden ayıran en temel özellik; Arap kökenli ve Hanbelî mezhebine mensup birisi tarafından yazılmış olması ve Arap tebaanın Osmanlı hanedanına bakışına dair önemli veriler sunmasıdır. Bu çerçevede söz konusu eserin genel içeriği yazılış gayesi, üslubu ve kavramsal çerçevesi hakkında bilgi verilmiş, eserin kendi türündeki diğer eserlerle karşılaştırması yapılarak özgün yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Osmanlı Hanedanı, Mer'î b. Yusuf, *Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân*, Osmanlı Hanedanı ve Araplar, Osmanlı Hanedanının Fazileti.

§§§

Giriş

Osmanlılar bir beylik olarak tarih sahnesine çıkmalarından kısa bir süre sonra çok geniş sınırlara sahip bir güç hâline gelmişlerdir. İlk olarak Anadolu ve Balkanlar üzerinde yoğunlaşan Osmanlı fetihleri kısa bir süre sonra Ortadoğu'ya yönelmiş, Yavuz Sultan Selim'in Memlûkleri ortadan kaldırmasıyla Mısır ve Suriye gibi bölgenin önemli şehirleri

* Bu makale, *Osmanlı Tarihçiliğinde Fezâil Edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osman Örneği)* isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Milli Eğitim Bakanlığı, e-posta: eyuppiresun28@hotmail.com

Osmanlı Devleti'nin kontrolü altına girmiştir. Bu tarihten itibaren Ortadoğu'nun önemli bir kısmı Osmanlıların inkırazına kadar onların hâkimiyeti altında kalmıştır.¹

Osmanlılar, her iktidar gibi hâkim oldukları bölgelerde varlıklarını sürdürebilmek için halk nezdinde meşruiyet arayışı içinde olmuşlardır. Devletin meşruiyeti ise genellikle hanedanı yüceltme yoluyla sağlanmaya çalışılmıştır. Klasik Osmanlı tebaası nezdinde hanedanı yüceltme faaliyetleri belli argümanlar üzerinden yürütülmüştür. Hanedanın ilahî ayrıcalığı mazhar olduğuna yönelik menkıbevî anlatımların yanı sıra, gazada öncül omaları, soy/nesep açısından üstünlüğe sahip bulunmaları ve adaleti sağlamaları gibi hususlar hanedanın üstünlüğünü vurgulamak için tarihçiler tarafından sıklıkla kullanılan unsurlar olmuştur. Sonraki zamanlarda dinin etkisinin artmasına paralel olarak "mehdi" ve "müceddid" gibi kavramlar da padişahlar için kullanılmaya başlanarak meşruiyet sağlama unsurları çeşitlendirilmiştir.²

Bu bağlamda Mer'î b. Yusuf'un (مرعي بن يوسف) Osmanlı hanedanının faziletlerini dile getirdiği eser gerek yazarının kimliği gerekse içeriği sebebi ile önem arz etmektedir. Zira yazarı bir Arap'tır ve eser Arap tebaa nezdinde Osmanlı hanedanını yüceltmek amacıyla yazılmıştır. Arap tebaanın hanedana bakışına dair Osmanlı literatüründe çok az veri bulunmaktadır. Bu durum dikkate alındığında, bir Arap tarafından Araplar için kaleme alınmış hanedan övgüsünün Osmanlı tarihçiliği açısından önemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca eserin hedef kitlesinin Arap nüfus olması içeriğinin de değişmesine yol açmıştır. Eser bu yönüyle meşruiyet unsurlarının farklı coğrafyalara göre nasıl değişkenlik arz ettiğini göstermesi bakımından da araştırmacıların ilgisini hak etmektedir.

Mer'î b. Yusuf eserinde Osmanlı hanedanının faziletleri olarak yirmi üç madde zikretmiştir. Biz bu faziletlerden onun hanedana bakışını tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken maddeleri tek tek sıralama yoluna gitmeyeceğiz. Bunun yerine, fazilet maddelerini içeriklerine uygun başlıklar altında ele alarak onun hanedana bakış açısını tasvir etmeye çalışacağız.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ira M. Lapidus, *İslam Toplamları Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., 1. bs., İstanbul 2002, c. I, s. 417-425.

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eyüp Öztürk, *Osmanlı Tarihçiliğinde Fezâil Edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalâidü'l-İkyân fî Fezâili Âli Osman Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004. s. 23-67.

2. Mer'î b. Yusuf'un Hayatı

Tam adı Mer'î b. Yusuf b. Ebî Bekr b. Ahmed el-Kermî el-Makdisî el-Hanbelî'dir. Filistin'de Nablus yakınlarındaki Tur-ı Kerem'de (Tulkarim) doğmuştur. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bir bilgi yoktur.³ Kudüs'te Şeyh Muhammed el-Merdâvi ve Kadı Yahya el-Haccâvî'den ders almıştır. Daha sonra Mısır'a yerleşmiş ve burada da Muhammed el-Hicâzî ve Ahmed el-Ganîmî'den ders görüp icazet almıştır. İcazetini aldıktan sonra, önce müderris olarak Ezher Camii'ne daha sonrada Hanbelî fakihî olarak Tolunoğulları Camii'ne atanmıştır⁴.

Mer'î b. Yusuf devrinin önde gelen Hanbelî âlimlerinden birisidir.⁵ Bu açıdan toplum içinde saygın bir yeri vardır. Ancak buna rağmen çok sayıda düşmanının var olduğu da belirtilmektedir.⁶ Ayrıca onun yerel devlet yöneticileri ile arası pek iyi değildir. Eserinde sık sık yerel devlet yöneticilerine olan kızgınlığını dile getirmektedir. Kızgınlığının, idarecilerin onun maaşı üzerine yaptığı tasarruflardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. O, ders vermesi karşılığında aldığı maaşın idareciler tarafından azaltılmasına üzüldüğünü ve vakıflardan bütün âlimlerin eşit oranda maaş alması gerektiğini ifade etmiştir. Yine zamanın diğer bir âlimi olan İbrahim el-Meymûnî'nin kendisine tercih edilmesine içerlemiş, gerek dersleri ve gerekse ortaya koyduğu eserleri açısından böyle bir ihmali hak etmediğini söyleyerek kendisinin diğerlerine oranla ekonomik desteğe daha fazla ihtiyacı olduğunu beyan

³ Hayreddin Zirikli, *el-Âlam, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin*, Beyrut 1990, c. VII, s. 203.

⁴ Muhammed el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser fi Âyâni'l-Karni'l-Hâdî Aşar*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire: 1284, s. 358.

⁵ Şaban el-Arnavudî, Mer'î b. Yusuf'un eserine yazdığı giriş yazısı (bkz. Mer'î b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sikât fi Tevili'l-Esmâ ve's-Sifât ve'l-Âyâtî'l-Muhakkimât ve'l-Müşebbihât*, tahk.: Şaban el-Arnavudî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 30.

⁶ Muhibbî, *a.g.e.*, s. 358. Eserini de muhtemelen kendisine haksızlık yaptıklarına inandığı idarecilere ve düşmanlarına karşı siyasî otoritenin desteğini kazanmak amacı ile yazmıştır. Benzer bir durum kitabı Osmanlı Türkçesi'ne tercüme eden Şaban b. Şifâî için de söz konusudur. XVII. yüzyılın meşhur doktorlarından olan Şaban b. Şifâî (bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Mustafa Tatçı – Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, c. III, s. 220) tercümesinin girişinde tıbbâ mensup bir alay cahilin hased, iftira ve düşmanca yaklaşımlarına maruz kaldığını belirterek bir anlamda onları kitabını sunduğu siyasî otoriteye şikâyet etmektedir. bkz. Mer'î b. Yusuf, *Kalâidu'l-ıkyan fi fezâilî Âli Osmân*, çev.: Şaban b. Şifâî, Nuruosmaniye Ktp., No: 3404, vr. 6b. Bu nüshaya bundan sonraki atıflar mütercim Şaban b. Şifâî'nin eklemelerine işaret etmek için yapılacağından Mer'î b. Yusuf'un ismi zikredilmeyecek sadece Şifâî ismi kullanılacaktır.

etmiştir.⁷ *Kalâidü'l-İkyân*'da sık sık sultan adına iş görenlerin yaptıkları adaletsizlik ve haksızlıklardan söz eden, yaşadığı zaman dilimindeki ahlakî çözülmeye vurgu yapan Merî b. Yusuf'un bu ifadelerinin kendisinin uğramış olduğunu iddia ettiği haksızlıklardan kaynaklandığını düşünmek gerekir.⁸ Ayrıca kendi çağının ahlakî durumuna dair yoğun eleştirileri, devletin o süreçte içinde bulunduğu olumsuz şartlarla da alakalı olsa gerektir. Zira söz konusu zaman diliminde Osmanlı Devleti idarî ve malî alanlarda ciddi sıkıntılarla karşılaşmaya başlamıştır.⁹ Dönemin ulema ve bürokratları devlet ve toplum düzenindeki bu bozulmayı fark etmiş, sıkıntıların kaynaklarını ve ıslahat önerilerini içeren raporları, özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yoğun bir şekilde dile getirmeye başlamışlardır.¹⁰ Dolayısıyla Merî b. Yusuf'un sık sık kendi zamanının ahlakî seviyesizliğinden şikayet etmesinde devlet düzenindeki bozulmanın önemli oranda katkısı olmalıdır.

Merî b. Yusuf oldukça velûd bir yazardır. Yaklaşık yetmiş civarında eseri vardır.¹¹ Yazmış olduğu eserler ona fakih olmanın yanında tarihçi ve edip sıfatlarını da eklemeyi gerektirmektedir. Kahire'de 1624 yılında vefat etmiştir.¹²

⁷ Ferdinand Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und Ihre Werke*, Burt Franklin, New York 1882, No: 555, s. 94. (İlgili bölümü Almanca'dan tercüme eden Mehmet Kalaycı'ya müteşekkirim).

⁸ Bkz. Merî b. Yusuf, *Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No: 2340, Vr. 37a, 48a, 63a-b, 73b-74a. *Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân*'ın Nuruosmaniye Kütüphanesi 609 numarada kayıtlı bir nüshası daha vardır. Nüshalar arasında ciddi anlam değişikliklerine yol açacak farklılıklar olmadığı için çalışmamızda sadece Esad Efendi nüshası kullanılmıştır.

⁹ Osmanlı idarî sistemindeki bozulma hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmî Şener, *Osmanlı'da Siyasî Çözüm*, İnkılap Yay., İstanbul 1990, s. 105-152. Söz konusu dönemde Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu malî sıkıntılar hakkında geniş bilgi için bkz. Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev.: Nilüfer Epçeli, edit.: Erhan Afyoncu, Yeditepe Yay., 1. bs., İstanbul 2011, c. III, s. 543-578.

¹⁰ Mehmet Öz, *Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumları*, Dergâh Yay., İstanbul 1997, s. 15.

¹¹ Bu eserler için bkz. Öztürk, a.g.t., s. 72-77.

¹² Zirikli, a.g.e., c. VII, s. 203; Babinger, J. J. Marcel'in tarihinde Merî b. Yusuf'un 1620 yılında Sultan II. Osman tarafından Sultan I. Mustafa'nın yandaşı olduğu gerekçesiyle öldürüldüğünü söylediğini ifade etmektedir. bkz. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazıları ve Eserleri*, çev.: Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., 3. bs. Ankara 2000, s. 177. Bütün kaynakların ölüm tarihi olarak 1624 tarihinde ittifak etmesi ve bu konuya değinilmemesi bu ihtimalin zayıf olduğunu düşündürmektedir.

3. Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân

Mer'î b. Yusuf, *Kalâidü'l-İkyân fî Fezâilî Âli Osmân* isimli eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Eserini yazarken sade bir dil kullanmıştır. Yazar edebî hünerini ancak kendi zamanının sultanıyla ilgili bir olaydan bahsettiği zaman sergilemiştir. Özellikle eserini yazdığı zaman sultan olan II. Osman ve onun dedesi III. Mehmed'in yaptıkları gazaları tasvir ederken oldukça ağdalı bir üslûp kullanmayı tercih etmiştir.¹³

Mer'î b. Yusuf'un eseri, Osmanlı sultanlarının üstünlüğünü ispatlamayı amaçlayan müstakil bir eser olması ve bu iddiasını ismine taşımış olması yönüyle önemli bir başvuru kaynağıdır.¹⁴ Ayrıca eser dil ve üslup açısından Osmanlı tarih yazımı geleneğinden ayrılmaktadır. Osmanlı tarih yazıcılığı padişahların konumunu ifade etmede daha çok siyasetnâmelerin dil ve üslubunu kullanmıştır. Bu tercihin bir sonucu olarak klasik Osmanlı literatüründe padişah veya hanedanın konumlandırılması iki temel üzerinden yapılmıştır. Birinci olarak vurgulanan husus, hanedanın Tanrı tarafından seçilmişliğidir. İkinci temel ise halk için yapılan olumlu faaliyetlerdir. Tarih kitaplarında padişahlar için dile getirilen gaza öncülüğü, adalet, cömertlik, zulüm yapmama, emniyet ve asayiş sağlama v.s. gibi eylemlerin hepsi bu iki merkez etrafında şekillenmektedir. Padişahların bu kavramlarla tavsifi olup bitmiş bir iş değildir. Bir yandan padişahların bu üstün vasıflara sahip olduğu vurgulanırken diğer yandan padişahlara bu güzel vasıflardan vazgeçmemesi ve devam ettirmesi için yönlendirme de yapılmaktadır.¹⁵ Mer'î b. Yusuf'un eseri ise daha çok din merkezli olarak kaleme alınmıştır. Zikretmiş olduğu Osmanlı sultanlarının faziletlerinin çoğu din ve dine dair yapılan faaliyetler ile ilgilidir. Dolayısıyla Mer'î b. Yusuf'un eserinde hanedanın seçilmişliğine işaret eden argümanlar yoktur. Yine herhangi bir Osmanlı kroniğinde sıkça rastlanabilecek hanedanın gaza öncülüğü, padişahın sosyal adaleti ve cömertliği, halkın ihtiyaçlarını gidermesi gibi konulara da pek vurgu yapılmamıştır. Bunun yerine, Osmanlı sultanlarının dinin emirlerine boyun eğmeleri, güzel itikatları, âlimlere ve salihlere değer vermeleri, namazlarını kılmaya riayet etmeleri, içki içmemeleri, kutsal mekânlara yaptıkları

¹³ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 21-24.

¹⁴ Bu durumu eserin girişinde yazarın kendisi de dile getirmektedir. bkz. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 2b.

¹⁵ Örneğin bkz. Aşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âli Osmân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332, s. 233-234, Bedr-i Dilşad, *Murad-nâme*, haz.: Adem Ceyhan, MEB Yay., İstanbul 1997, c. I, s. 210-212; Sarıca Kemal, *Selâtin-nâme*, haz.: Necdet Öztürk, TTK Yay., Ankara 2001, s. 45, 82, 108, 111; Eyyübî, *Menâkıb-ı Sultan Süleyman (Risâle-i Pâdişah-nâme)*, haz.: Mehmet Akkuş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, Beyit: 584, 585, 587; Tursun Bey, *Tarihu Ebu'l-Feth*, haz.: Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1977, s. 18.

hizmetler gibi hususlar eserin ana vurgularını oluşturmaktadır. Mer'î b. Yusuf'un bu üslubu benimsemesinde Osmanlı Devleti'nin merkezinden uzakta hayatını devam ettiren bir Hanbelî müderrisi olmasının yanında, özellikle hilâfet sonrası dönemde padişahların değerlendirilmesinde dinin etkisinin artmasının da etkisi vardır. Zamanın ve şartların değişmesine paralel olarak hanedanı değerlendirmede farklı unsurlar devreye girmiştir.¹⁶

Mer'î b. Yusuf'tan sonra Osmanlı tarih yazımında Osmanlı sultanlarının faziletlerini ifade etmeye hasredilmiş, onun eseri ile dil ve üslup açısından benzeşen eserlere rastlanmamaktadır. Ancak bu husus, onun eserinin Osmanlı tarih yazımına hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle II. Mahmut ve II. Abdülhamit dönemlerinde siyasal amaçlarla yazılan risalelerde Mer'î b. Yusuf'un eserinin izleri görülmektedir.¹⁷

Mer'î b. Yusuf'un eserini Şaban b. Şifâî aynı isimle Osmanlı Türkçesine çevirmiş ve bu tercüme yaygınlık kazanmıştır. Şaban b. Şifâî tercümeyle birçok eklemelerde bulunmuştur. Bu eklemeler neredeyse ana kitaptan bağımsız müstakil bir kitap olarak tanımlanmayı gerektirecek kadar fazladır. Şifâî'nin eklemelerinin büyük bir kısmı, Mer'î b. Yusuf'un gaza, cihad, adalet, nizâm-ı âlem v.s. gibi kavram ve konuları eserinde fazla kullanmamasından kaynaklanan eksikliği giderme çabasına matuftur. Zira bu kavram ve konulara yeterince değinilmemesi, eserin Arap tebaa dışındaki unsurlarda etkinliğini kısıtlamaktadır.

¹⁶ Ömeğin Osmanlı'nın kutsal mekânlara sahip olmasından sonra buralara yapılan hizmetler Osmanlı sultanlarının üstünlüğünü vurgulamada önemli bir yere sahip olmuştur. Mer'î b. Yusuf gibi bu hususlara eserlerinde genişçe yer verenlerin yanında, sadece bu hususu vurgulamak amacıyla müstakil eserler de yazılmıştır. bkz. Muhammed Emin el-Mekkî, "Hulefâ-yı İzâm-ı Osmaniye Hazarâtının Haremeyn-i Şerîfeyn'deki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümayunlarından Bâhis Tarihi Bir Eserdir", haz.: Zeynep Süslü, *Hilafet Risaleleri II*, edit.: İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 263-280. Yine Osmanlı'da gaza ve fetihlerin azalmasına paralel olarak gazanın yanında başka hususları da Osmanlı sultanlarının güzellikleri olarak yansıtan eserler yazılmıştır. Osanzâde Ahmed Tâib'in yazmış olduğu kitap, gazanın yanında Osmanlı sultanlarının yapmış oldukları mimarî eserlerden de geniş olarak bahsedip bu hususu öne çıkarması açısından zikre değerlidir. bkz. Osanzâde Ahmed Tâib, *İcmâl-i Menâkıb-ı Selâtin-i Âl-i Osmân*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, No: 328.

¹⁷ Yasincizâde Abdülvehhab Efendi, II. Mahmut'un reformlarını halka kabul ettirmek amacıyla yazmış olduğu *Hulasatu'l-Burhân fi İtâati's-Sultan* isimli risalesinde Mer'î b. Yusuf'un eserinden istifade ettiğini ifade etmektedir. bkz. Yasincizâde Abdülvehhab Efendi, *Hulasatu'l-Burhân fi İtâati's-Sultan*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No: 1842, s. 4. Yine II. Abdülhamit döneminde siyasal risaleler yazan müelliflerin onun eserinden istifade ettiği, risalelerin içeriğinden anlaşılmaktadır. bkz. Yusuf b. İsmail en-Nebhâni, "Hulâsatu'l-Beyân fî Ba'dı Meâsir-i Mevlânâ es-Sultân Abdilhamîd es-Sânî ve Ecdâdihî Âl-i Osmân", çev.: Mehmet Özşenel, *Hilafet Risaleleri I*, edit.: İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 348-350; Mahmut b. Hamza Efendi, "Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniye", çev.: Bereketzâde İsmail Hakkı, haz.: Ahmet Sürün, *Hilafet Risaleleri I*, s. 277-280.

Kitabı Türkçe'ye tercüme eden Şaban b. Şifâî yaptığı eklemelerle bu yapısal eksikliği aşmaya çalışmıştır. Bu sebeple Şifâî'nin tercümesinde "müeyyed min indillah olan padişahımız", "gaza-cihad-guzât-ı İslâm", "sultanın adaleti", "nizâm-ı âlem" gibi ifadeler kavramsal eksikliği telafi çabası olarak algılanmalıdır.¹⁸

4. Mer'î b. Yusuf'un Gözünden Osmanlı Hanedanı

Mer'î b. Yusuf eserinde Osmanlı sultanlarının faziletleri olarak yirmi üç madde zikretmiştir.¹⁹ Bu faziletleri zikrederken bir sistematikten yoksundur. Ayrıca bazen tek bir başlık altında birleştirilebilecek fazilet unsurlarını ayrı ayrı maddeler halinde sunarak tekrara düşmektedir.²⁰ Onun Osmanlı sultanlarını üstün kılan faziletler olarak ifade ettiği şeyler belli bir dinî, ahlakî veya idarî ilkenin öne çıkarılması veya herhangi bir tarihsel olayın bu ilkelerle ilişkilendirilmesinden ziyade, bizzat tarihsel olayların kendisidir. Yani Osmanlı sultanlarının bizzat yaptıkları veya destek verdikleri dinî, ahlakî ve idarî olay veya tutumların kendisi yazar tarafından faziletler olarak sunulmakta, genelleme ve soyutlama yolu çok fazla tercih edilmemektedir. Herhalde bundan olsa gerek ki, Babinger, eser hakkında, garip sebeplere dayanarak Osmanlı sultanlarının üstünlüğünü ispatlamaya çalıştığı yorumunda bulunmuştur.²¹

Mer'î b. Yusuf eserinde Osmanlı sultanlarını ideal padişahlar olarak yansıtmıştır. Osmanlı sultanları mükemmel padişahlar olarak değil, zamanın meliklerinin en hayırlıları olarak tasvir edilmektedir.²² Bu zihinsel yapı, Osmanlı sultanları için zikrettiği faziletleri ispatlamaya giriştiğinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yazar söz konusu

¹⁸ Bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 2b-3b, 86b, 87b, 88a-b, 89a, 91b, Ayrıca klasik tarih kitaplarında vurgulanan ve hanedanın ilahi ayrıcalığına mazhar olduğunu ifade eden, Osman Gazi'nin Şeyh Edebalî'nin evinde gecelediği zaman rüyasında Şeyh'in koynundan bir ayın doğarak onun koynuna girdiği ve akabinde Osman Gazi'nin göbeğinden bir ağaç bitip bütün dünyayı kapladığı rivayetin (rivayet için bkz. Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 6) Mer'î b. Yusuf değinmemesine rağmen, mütercim Şifâî'nin tercümesine bu rivayeti eklemek ihtiyacı hissetmesi de benzer bir çabanın ürünüdür. bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 14b-15a

¹⁹ Babinger eseri tanıtırken Osmanlı sultanlarını üstün kılan yirmi beş fazilet maddesi içerdiğinden bahseder. Ancak bizim Türkiye kütüphanelerinde varlığını tespit edebildiğimiz her iki nüshada da yirmi üç fazilet maddesi zikredilmektedir. Bunun okuma yanlışlığından kaynaklanan bir fark mı, yoksa nüsha farklılıklarından mı kaynaklandığını tespit edebilmek için eserin bütün nüshalarının görülmesi gerekmektedir. Ancak biz eserin Türkiye dışındaki kütüphanelerde var olan nüshalarına ulaşamadık. bkz. Babinger, *a.g.e.*, s. 176.

²⁰ Örneğin 6, 16, 17, 21 ve 3, 20 22, numaralı faziletlerin tek başlık altında birleştirilmeleri mümkündür.

²¹ Bkz. Babinger, *a.g.e.*, s. 176.

²² Ömek için bkz. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 37a.

faziletleri ispatlamaya çalışırken Osmanlı sultanlarının olumlu davranışlarını merkeze almaktan ziyade, Osmanlı sultanları dışındaki diğer sultanların eksikliklerini temele almaktadır. Bunu yaparken usul olarak önce fazilet maddesini zikretmekte, daha sonra İslâm tarihinde olumsuz tutum ve davranışları olan sultanlardan tarihsel bir sıra takip ederek örnek verme yoluna gitmektedir. Son aşama olarak, Osmanlı sultanları onlarla karşılaştırılmakta ve onlardan daha üstün oldukları sonucuna ulaşılmaktadır. Benimsenen bu metod eseri yazılış gayesinden uzaklaştıran bir odaklanma problemi ortaya çıkarmaktadır. Zira karşılaştırmalar için İslâm tarihinden uzun örneklemeler yoluna gidilmesi veya fazilet unsuru ispat etmek için uzun uzun fikhî açıklamalar yapılması, eserin yazılış gayesi olan Osmanlı sultanlarının üstünlüğüne yapılan vurgunun zayıflamasına neden olmaktadır. Bundan dolayı eser, Osmanlı sultanlarının üstünlüğünü ispatlamayı amaçlamanın yanında, bir İslâm tarihi eleştirisi olma hüviyetine de bürünmektedir.

Mer'î b. Yusuf eserini klasik İslâm geleneğinin siyaset görüşünü merkeze alarak şekillendirmiştir. Bilindiği gibi, İslâm geleneğinde, özellikle Sünnî gelenekte, din ve devlet birbirlerinden bağımsız olarak düşünülmemiştir. Din ve devlet ikiz kardeşler olarak tasvir edilmiş, var olmak için her birinin diğerine ihtiyaç duyduğu vurgulanmıştır. Bu anlayış din ve devleti birbirlerinin tamamlayıcıları olarak kabul etmektedir. İslâm geleneği, bu anlayışı insanın yapısı ile temellendirmiştir. Zira insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için bir arada yaşamak zorunda olan varlıklardır. Ancak insanların bir arada yaşamaları kaçınılmaz olarak kavga ve kargaşa ortamının doğmasına da neden olacaktır. Bu kavga ve kargaşa ise ancak bir siyasî otoritenin çevresinde oluşturulacak siyasî birlikle aşılabılır.²³ Bu temellendirme, İslâm geleneğinde siyasetin en temel amacının fitne ve kargaşayı bertaraf etme olarak belirlenmesi sonucunu doğurmuştur. Fitne ve kargaşayı varlığı ile önleyecek olan siyasî otorite de bu temellendirmenin zorunlu sonucu olarak din içerisinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Osmanlı geleneği de devletin konumunu temelde bu anlayışla meşruştürmüş ve dinin siyasete açtığı bu alanı değerlendirmekten geri durmamıştır.²⁴ Mer'î b. Yusuf da siyasetin önemi hususunda klasik anlayışa uygun bir bakış açısına sahiptir. O, insanları idare etmenin dinin en büyük gerekliliklerinden biri olduğunu zikrederek, siyasî

²³ Ebu'l-Hasan Habib el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev.: Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1994, s. 29-30; Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, tahk.: İ. Agah Çubukçu – H. Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962, s. 236-237; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Siyaset (es-Siyasetü's-Şer'iyye)*, çev.: Vecdi Akyüz, Dergâh Yayınları, 2. bs. İstanbul 1999, s. 149-154.

²⁴ Halil İnalçık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adâlet*, Eren Yay., İstanbul 2000, s. 41-42; Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyasetnâmeleri*, MEB Yay., İstanbul 2001, s. 33.

iktidar olmaksızın ne dinin ne de dünya işlerinin ayakta kalamayacağını ifade etmiştir. Ona göre, iktidar odağının yokluğu dinin düsturlarının âtil olması ve nizâm-ı âlemin bozulması demektir. Mer'î b. Yusuf, Hz. Muhammed vefat ettiği zaman sahabenin takındığı tavrı da devletin din açısından ne kadar önemli olduğuna bir işaret olarak yorumlamaktadır. Zira sahabe daha Hz. Muhammed'i defnetmeden, devlet yönetimine kimin geçeceğine dair tartışmalara başlamış ve halifeyi belirlemiştir. Onun yorumuna göre, sahabenin bu tavrı siyasî otoritenin öneminin bilincinde olmalarının bir sonucudur.²⁵

Mer'î b. Yusuf İslâm literatüründe sultanın konumunu ifade etmek için sıklıkla kullanılan hadislere de atıf yapmıştır. Söz konusu hadisler, siyasî otoritenin varlığının önemini ve onların sahip oldukları konumu vurgulamayı amaçlamaktadır. Buna göre, sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Ona hıyanet eden dalâlete girmiş, ona bağlı kalan hidayete ermiştir. Zâlim bir sultanın yönetimi altında kalmak bile, sultansız olmaktan daha iyidir. Dolayısıyla sultan zâlim bile olsa ona sabredilmeli ve itaatten vazgeçilmemelidir.²⁶ Mer'î b. Yusuf hanedana bağlılığın teorik çerçevesini bu şekilde kurduktan sonra Osmanlı sultanlarının faziletlerini zikretmeye girişmiştir. Onun bu faziletlerini dokuz ana başlık altında toplayarak incelemek mümkündür.

4.1. Hanedanın Soy ve Asaleti²⁷

Mer'î b. Yusuf'un eserinde zikrettiği ilk faziletler, Osmanoğullarının soy-nesep açısından saltanat ve yönetime lâıyk, şerefli ve asil insanlar olduklarını vurgulamaya yöneliktir. O, Osmanoğullarının kökeni ile ilgili olarak iki rivayet nakletmiştir. Birinci rivayet, diğer Osmanlı müelliflerince de sıklıkla kullanılan, Osman Gazi'nin atası Süleyman Şah'ın Belh yakınlarındaki Hamân şehrinde hükümdar olduğu, Cengiz Han'ın Belh şehrini harap etmesi üzerine Rum bölgesine göç ettiği ve akabinde Selçuklu Sultanı Alaaddin'in hizmetine girdiğini ifade eden, aynı zamanda Osmanoğullarının kökenini Hz. Nuh'un üç oğlundan Yafes'e ulaştıran rivayettir.²⁸ Yazarın naklettiği ikinci rivayet ise, daha çok Arap müelliflerinin be-

²⁵ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 3a.

²⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 3b.

²⁷ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **1. Fazilet:** "Osmanoğullarının meşkûr fazilet ve meşhur yiğitliklerinden (meâsir) ilki onların saltanat, mülk ve şerefte soy ve nesep açısından asaletleridir." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 4b. **2. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri onlardan, her biri aynı şekilde olmak üzere, sultan oğlu sultan olan on beş kişinin saltanata hâkim olmasıdır." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 6a.

²⁸ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 4b. Osmanlı müellifleri genellikle Osmanlı hanedanının kökenini Yafes b. Nuh'a ulaştıran rivayeti tercih ederler. Örnek için bkz. Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 3; Mehmed Neşrî,

nimsediği bir hususu; Osmanoğullarının Hicaz Araplarından olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, hanedanın kurucusu Osman'ın büyük dedesi kıtlık sebebiyle Hicaz'dan Karahan beldesine göç etmiş, o bölgenin sultanının tebaasına katılıp Konya şehrinden biri ile evlenmiştir.²⁹ Aslında Mer'î b. Yusuf Osmanoğullarının nesep açısından üstünlüğünü zikrettiği ikinci rivayete dayandırmıştır. Zira kendisi Arap'tır ve Arapların üstün olduğu inancına sahiptir. Rivayetin hemen akabinde Arapların üstünlüğünü ifade eden bir hadis zikrederek bu anlayışın kökenine vurgu yapmıştır. Buna göre, Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Allah mahlûkâtı yaratmış ve mahlûkâtın içinden insanoğlunu seçmiştir. İnsanoğlundan Arapları, Araplardan Mudar'ı, Mudar'dan Kureyş'i, Kureyş'ten Haşimoğullarını ve Haşimoğullarından beni seçmiştir. Ben seçilmişlerin en seçkiniyim".³⁰ Bu hadis temel alan müellifin Arapların üstün olduğuna dair inancı Osmanoğullarının soyluluğunu ifade ettiği şu cümlelerde açıkça ortaya çıkmaktadır: "Onların (Osmanoğullarının) Rum diyarına gelmeden önce saltanat ve mülkte, hasep ve nesepde asaletleri vardı. Çünkü onlar Araplardan ve insanların en hayırlılarındanır."³¹ Mer'î b. Yusuf'un ikinci rivayeti tercih etmesinde kendisi-

Kitâb-ı Cihan-Nüma, haz.: Faik Reşit Unat – Mehmet A. Köymen, TTK Yay., 3. bs., Ankara 1995, s. 9; Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan, "Câm-ı Cem-Âyin", sad.: Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlı Tarihleri I*, haz.: Nihal Atsız, Türkiye Basımevi, İstanbul: 1949, s. 381, Şükrullah, "Behçetü't-tevârîh", çev.: Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, s. 51; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz.: Necdet Öztürk, Çamlıca Yayınevi, 2. bs. İstanbul 2008, vr. 2b.

²⁹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 5a-b. Arap kökenli diğer müellif Abdülgani Nablûsi de Osmanoğullarının öz Hicaz Araplarından olduğu kanaatindedir. bkz. Abdulgâni Nablûsî, *Manzûme min mesâmi-i Âl-i Osmân*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, No: 607, vr. 5b-6a.

³⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 5b. Hadis için bkz. Nureddin Ali b. Ebu Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Kahire-ts., c. VIII, s. 215.

³¹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 6a. Eseri ercüme eden Şaban b. Şifâî, Mer'î b. Yusuf'un zikrettiği Osmanlı'nın kökenini Araplara bağlayan rivayeti reddeder. Ancak onun red sebebi Osmanlı soyunun Araplara izafe edilmesine tepki değil, bu rivayetin Osmanlı tarihinde hiç kullanılmamasıdır. Bilakis o, Osmanoğullarının Hz. İbrahim'in soyundan geldiğini ifade eden rivayeti kabul eder ve bu kabulü bazı hadislerle ilişkilendirerek Osmanlı'ya ebedilik vadeden yorumlara ulaşır. Şifâî, tarih kitaplarında zikri geçen Hicaz'da vaki olan fitneden dolayı Acem bölgesine hicret eden Kantûrâoğullarının Osmanoğullarının ataları olduğunu ifade eden rivayetin doğru olmaya yakın olduğu görüşündedir. Rivayette zikri geçen Kantûrâ, Hz. İbrahim'in cariyesidir ve bu da Osmanoğullarını Hz. İbrahim'in soyuna bağlar. Şifâî bu kabulle ilgili olarak *Risâle-i intisâriyye*'den aldığı bir hadisi zikreder. Buna göre; Hz. Peygamber "Ümmetimi en son yönetecek olanlar Kantûrâoğullarıdır." demiştir. Osmanoğulları da Kantûrâoğullarından olduğuna göre, Hz. Peygamber bu beyanıyla onların devletinin mehdî zamanına kadar baki kalacağını müjdelemektedir. bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 17a-19. Şifâî, Osmanoğullarının soyunu Ays (İyas?) b. İshak'a bağlayan rivayeti de zikreder ve bu rivayetin Osmanoğullarının Hz. İbrahim'in soyundan geldiğini teyit ettiğini ifade eder. Şifâî ayrıca Osmanoğullarının ilelebed payidâr olacağını müjdeleyen bir başka hadisi daha zikreder. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Farslılar (Müslümanlarla) bir iki kere harb ederler, bundan sonra asla Farslı yoktur. Rum ise asırlarca sü-

nin Arap olmasının yanında, eserin Arap tebaaya yönelik olarak kaleme alınmasının da önemli ölçüde katkısı olmalıdır. Bu çaba, Arap tebaa ile Osmanlı hanedanı arasında ırk birliğine dayanan bir ünsiyet sağlama amacına yönelik olsa gerektir.

Mer'î b. Yusuf'un Osmanlı sultanlarının asaletlerini vurgulamak için zikrettiği bir diğer fazilet, onların saltanatının babadan oğula bir silsile takip ederek sürmesi, yani tahta oturan sultanın saltanatı herhangi bir akrabasından değil, sultan olan babasından devralmasıdır. Burada müellifin vurgulamak istediği husus; Osmanlı tahtına oturan herkesin bir padişah çocuğu olduğu ve saltanatı doğrudan babasından devr aldığı, dolayısıyla durumları böyle olmayan diğer sultanlara karşı daha asil bir konumda bulduklarıdır. O, bu halin Osmanoğulları dışında hiç kimse için söz konusu olmadığını, hatta buna yakın bir durumun bile tarihte vaki olmadığını belirterek zikrettiği bu faziletin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.³² Ancak tarihî gerçekler Mer'î b. Yusuf'un iddiasını tekzip eden bir durum ortaya çıkarmaktadır. Zira onun yaşadığı döneme kadar Osmanlı tahtına oturmuş on beş sultandan biri olan Sultan I. Mustafa tahta babasından sonra değil, kardeşi Sultan I. Ahmet'in ardından oturmuştur. Ancak Mer'î b. Yusuf, Sultan I. Mustafa'nın bu durumunun bir problem teşkil ettiği inancında değildir. Çünkü ona göre Sultan I. Mustafa'nın hükümdarlık süresi üç ay gibi sanki hiç idarede kalmamışçasına çok kısa bir süredir. Dolayısıyla Sultan I. Mustafa bu silsileye halel getirmemektedir ve yok farz edilmesi mümkündür.³³ Görüldüğü gibi Mer'î b. Yusuf, öne sürdüğü faziletleri doğrulamak için bazen zorlama yorumlama başvurabilmiştir.

rer ve bir asır bittiğinde ehl-i sabr olan diğer asır ona halef olacaktır. Yaşamda hayır olduğu sürece sonsuza kadar onlar sizin ashabınız olacaktır". Şifâî bu hadiste geçen Rum lafzından kastedilenin Osmanoğulları olduğunu ifade eder ve "ashabınız" tabirini yöneticileriniz olarak anlar. Kavramlara yüklenen bu anlamlar hadisin Osmanlı'nın ilelebed süreceğinin Hz. Peygamber tarafından tasdiki olarak yorumlanması sonucunu doğurur. bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 20a-21a-b.

³² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 6a.

³³ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 6a. Mer'î b. Yusuf'un öne sürdüğü faziletlerle tarihsel gerçeklerin uyuşması gibi durumlarda buna benzer zorlama yorumlamalara girmesi eserin diğer bölümlerinde de oldukça sık rastlanılan bir durumdur.

4.2. Osmanlı Zamanı: Huzur Dönemi³⁴

Bütün devletlerin temel amacı kendilerine tabi olan halkın huzur ve emniyetini sağlayabilmektir. Bu huzur ve güven ortamının sağlanması hem iç hem de dış tehlikeleri bertaraf etmeyi ve aynı zamanda oluşturulan bu ortamın devamını sağlayabilecek bir güce sahip olmayı gerektirir. İslâm geleneğinde de devlete yüklenen görevlerin en başında huzur ve emniyetin sağlanması gelir. Zira İslâm tarihinin ilk dönemlerinde vuku bulan siyasal karışıklıklar, Müslümanların huzur ve güvenin sağlanmasına yaptıkları vurgunun daha güçlü olması sonucunu doğurmuştur. Öyle ki, siyasî otoritenin gerekliliği fitnedan sâlim olmaya atıf yapılarak sağlanmış ve yine hükümdarın dinî konumu ve hükümdara itaat politikası bu çerçeveye belirlenmiştir.³⁵

Mer'î b. Yusuf da eserinde Osmanoğullarının fitneyi ortadan kaldırıp huzur ve güveni sağlamak için yaptıkları faaliyetlere oldukça geniş yer vermiş ve bu yapıları onların faziletlerine dahil etmiştir. O, Osmanlıların fitneyi engellemedeki başarılarını ifade etmek için önce İslâm tarihinde daha önce vuku bulmuş fitne olaylarından örnek verme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken İslâm tarihinde ilk fitne kabul edilen Hz. Osman'ın öldürülmesinden başlayarak, Cemel Olayı'nı, Sıffin Savaşı'nı, Haricî isyanlarını, Emevîlerin, Abbasîlerin, Fatimîlerin, Karmatîlerin devirlerinde vuku bulan karışıklıkları tafsilatlı bir şekilde açıklayarak bir anlamda bu olgudan hiçbir İslâm devletinin müstağni kalamadığını ifade etmeye çalışmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'ni dağılmanın eşine getirmiş olan Timur'a eserinde oldukça geniş yer vermiştir. Timur'un imajı Osmanlı kroniklerindeki gibi olumsuzdur. O, zâlim, gaddar, âlemi helak edip insanoğlu cinsini ortadan kaldırmaktan başka bir şey düşünmeyen birisi olarak yansıtılmıştır.³⁶ Bütün bu zikredilenler geçmiş zamanlarla Osmanlı-

³⁴ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümelemleri şu şekildedir: **4. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de kendi dönemlerinde fitneyi yatıştırmaları, yolların emniyetini sağlamaları, bozguncuların köklerini kazımaları, inatçı muhaliflerine engel olmaları ve zorba zındıklara galip gelmeleridir." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 11a-b. **8. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de müfsit Arapların alt edilmesi, şehirlerden kovulması, özellikle hacıların güzergahında bulunan çöl ve çorak arazilerdeki kalelerin tamir edilmesidir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 26a-b. **10. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların fitne korkusuyla erkek evlatlarını öldürmeleridir." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 28a.

³⁵ Niyazi Kahveci, *İslam Siyaset Düşüncesi (XV. Asra Kadar)*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., 1. bs. Ankara 1998, s. 179-180.

³⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 11b-16a. Timur'a yer vermek bu türden eserlerin Osmanlı merkezinde kabule mazhar olabilmesi için biraz da zorunludur. Zira yazılan bütün Osmanlı kroniklerinde Timur'a karşı olumsuz tutum sergilemek bir gelenek haline gelmiş gibidir. Mer'î b. Yusuf da bu geleneği takip

lar döneminin mukayesesini yapma amacına yöneliktir. Yapılan karşılaştırma sonucunda Osmanlılar dönemindeki rahat ve huzur vurgulanacaktır. Bu vurgulama Mer'î b. Yusuf tarafından şu ifadelerle dile getirilmiştir: “Sen bunları öğrendiğinde ve tahkik ettiğinde, Osmanoğulları Devleti zamanının geçmiştekilere nispetle güllük gülistanlık olduğunu görürsün”.³⁷

Mer'î b. Yusuf Osmanlı tahtına oturan hükümdarın, tahta oturabilecek erkek kardeşlerini katletmelerini de, fitneden uzak durmak için gösterilen bir çaba olduğunu öne sürerek, bir fazilet olarak zikretmiştir.³⁸ Bilindiği gibi Türk devlet anlayışında hükümlerlik hanedanın bütününe ait olup tek bir şahsın tekelinde değildir. Dolayısıyla bir hükümdar tahta geçtiğinde hanedanın diğer üyeleri de tahtta hak iddia ederek ortaya çıkabilmişlerdir. Osmanlı'daki erkek hanedan üyelerinin öldürülmesi, bu gibi durumlarda ortaya çıkabilecek tehlikelerin önlenmesi amacına yöneliktir. Bu uygulama, bir kanun maddesi haline getirildiği Fatih Kanunnamesi'nde nizâm-ı âlemin korunması ile ilişkilendirilerek meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.³⁹ Fiilen isyanın vaki olduğu durumlarda şer'î kanunlarca da onaylanan bu uygulamada esas hukukî problem, fiilen isyan etmemiş hanedan üyelerinin ileride tehlike oluşturabilecekleri endişesi ile katl edilmelerinde ortaya çıkmaktaydı. Osmanlı hukukçuları bu uygulamayı savunmak ve şer'î kanunlara uygun olduğunu vurgulamak için fitneyi önleme ve özel zararın genel zarara tercih edilmesi gibi genel hukukî kaideleri öne sürüyorlardı.⁴⁰ Uygulama şer'î hukuka göre meşrulaştırılmadığı için örfî hukuka dayandırılmaya çalışılıyordu. Ancak bütün bu çabalara rağmen hanedanın erkek üyelerinin katledilmesi hadisesi toplumsal anlamda tepki çekmiş, kimi zaman halk tarafından yapılan gösterilerle engellenmek istenmiştir.⁴¹ Uygulama hukuka uydurulmaya çalışılmışsa da hiç kimse böyle bir uygulamayı Osmanlıların bir fazileti olarak sunma yoluna gitmemiştir. Hanedan üyelerine yönelik katl olaylarını nakleden kaynaklarda durum ya hiçbir yorum yapılmadan aktarıl-

etme gereği hissetmiştir. Osmanlı kroniklerindeki Timur imajı hakkında geniş bilgi için bkz. Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitapevi Yay. İstanbul 2001, s. 160-174.

³⁷ Mer'î b. Yusuf, a.g.e., vr. 15b-16a. Şifâî de durumu benzer ifadelerle zikreder. “Lillâhî'l-hamd ve'l-menne salâtîn-i müeyyede-i Osmâniyye devletlerinde ânın gibi fitne ve fesad herc ü merc zuhûra gelmeyüb müddet-i saltanat-ı müeyyedelerinde daima rahat ve refâhiyyet görülmüştür”. bkz. Şifâî, a.g.e, vr. 73a.

³⁸ Mer'î b. Yusuf, a.g.e., vr. 28a.

³⁹ Bkz. *Kanunnâme-i Âl-i Osman*, haz.: Abdülkadir Özcan, Kitapevi Yay., 1. bs., İstanbul 2003, s. 18.

⁴⁰ Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren Yay., 1. bs. İstanbul 1997, s. 150-153.

⁴¹ Akman, a.g.e., s. 168.

mış; veya katli hadisesi olayı meşrulaştırmaya çalışan savunma cümleleri ile beraber rivayet edilmiş; ya da üzüntü ve kızgınlık ifadeleri eşliğinde zikredilmiştir.⁴² Hiç kimse hanedan üyelerinin katledilmelerini bir fazilet olarak zikretme cesaretini gösterememiştir. Mer'î b. Yusuf'un eserinin mütercimi Şaban b. Şifâî'nin ifadelerinden de bu maddeyi bir fazilet unsuru olarak kabul etmekte güçlük çektiği ve tercüme zorunluluğundan dolayı zikretme gereği duyduğu anlaşılmaktadır. Şifâî'nin ifadeleri şöyledir: "Musannıf-ı merhûm ol-husûsı fezâilden add idüb kitab-ı mütercemde sâir nazâiri misillü ve min Fezâil-i Âl-i Osman: Katlı Evlâdihimi'z-Zükûr unvanı ile tastir itmişdür"⁴³ Mer'î b. Yusuf ise bir fazilet maddesi olarak zikredip övgüye mazhar kıldığı bu uygulamayı şu cümlelerle savunur: "Bu iş dışarıdan bakıldığında aklı selim bir tabiatla nefret hissi uyandırır da meselenin özünde büyük bir hayır ve pek çok fayda bulunmaktadır."⁴⁴ Ancak o bu işin dinen mutlak anlamda caiz görüldüğüne dair bir bilgi olmadığını da eklemekte, isyan etmeden öldürülen hanedan üyeleri henüz fitneye bulaşmamış günahsız kimseler olduğu için dinen katlin terk edilmesinin daha uygun olduğunu dile getirmektedir. Mer'î b. Yusuf bu açmazdan siyaset kavramını öne sürerek kurtulmaya çalışmıştır. Ona göre isyan etmemiş hanedan üyelerinin katledilmeleri dinen değil, ama siyaseten caiz olur. Çünkü siyaset kapısı şeriat kapısından daha geniştir ve sultanın da siyaset yolunu takip etmesi gerekmektedir.⁴⁵ Sultanın siyaset yolunu takip etmesinin gerekliliği ise Müslümanların maslahatlarına dayandırılmıştır. Zira hem naklen hem de aklen sorun büyümeden, problemler ortaya çıkmadan meseleleri çözümleyip Müslümanların maslahatını görmek vaciptir.⁴⁶ Mer'î b. Yusuf bu iddiasını desteklemek için tarihî bir olayı örnek göstermiştir. Mağrib sultanlarından Mevlâ Ahmed öldüğü zaman arkasında tahta varis olan birçok erkek çocuk bırakmıştır. Onun ölümünden sonra evlatları taht için kavgaya etmişler ve binlerce Müslümanın öldüğü fitneler ortaya çıkmıştır. Hatta onun

⁴² Örnek için bkz. Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 64; Oruç Beğ, *a.g.e.*, s. 30; Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 43; Neşrî, *a.g.e.*, c. I, s. 305-307; Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşa, *Tevârih-i Âl-i Osman (IV. Defter)*, haz.: Koji Imazawa, TTK Yay., Ankara 2000, s. 7; Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz.: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yay., 3. bs., Ankara 1999, c. II, s. 348-350.

⁴³ Şifâî, *a.g.e.*, vr. 158b.

⁴⁴ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 28a.

⁴⁵ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 28b. Bu ifadeler aynı zamanda din ile siyasetin her zaman uyumadığını belirterek bir anlamda laik diyebileceğimiz bir uygulamayı savunmaktadır. Bu satırların önemi Hanbelî mezhebi gibi şeriatın zahirine çok büyük önem veren bir mezhebe mensup ve kendi zamanında o mezhebin en önemli kişiliklerinden olan bir Hanbelî müderris ve kadısı tarafından dile getirilmiş olmasında ortaya çıkmaktadır.

⁴⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 29b-30b.

evlatlarından bazıları taht mücadelesinden dolayı Haçlılarla ittifak yapmışlar ve bu bölünmeler neticesince Müslüman beldeleri Hristiyanların ellerine geçmiştir. Mer'î b. Yusuf bu istenmeyen durumun meydana gelmemiş olması için yapılması gerekeni şöyle ifade etmiştir: “Şayet Mevlâ Ahmed, Osmanoğulları gibi biri dışında çocuklarını öldürmüş olsaydı böyle bir durumla karşılaşılmazdı”.⁴⁷ Mer'î b. Yusuf bu gerekçeleri öne sürerek Osmanlı'nın çok tepki çeken bu uygulamasını kınamak bir yana, onların faziletlerinden biri olarak zikretme yoluna gitmiştir.

Mer'î b. Yusuf iç huzuru sağlamanın bir unsuru olarak zikrettiği bir diğer fazilet, hac güzergâhında bozguncu Araplar tarafından hacılara yapılan saldırıların önlenmesi ve hac yolunun güvene alınmasıdır. O, bu fazileti çok kısa tutmuş, geniş açıklamalar yapma yoluna gitmemiştir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethetmesiyle, Müslümanların hacca gitmek için takip ettikleri iki ana güzergâh Osmanlı kontrolüne geçmiştir. Osmanlı devlet adamları bu yollardaki güvenliği sağlamak için idarî ve siyasî düzenlemeler yapmışlar, ayrıca hacıların yoldaki ihtiyaçlarını karşılamak için çok sayıda vakıf tesis etmişlerdir.⁴⁸ Bu düzenlemelerin ana hedefi; hac yolu güzergâhında yaşayan bazı bedevî Arap kabilelerinin zaman zaman hac kervanlarına saldırılar düzenleyerek hacıları katledip mal ve paralarına el koymalarını önlemektir. Osmanlı yönetimi Arap kabilelerinin bu tür saldırılarını önlemek için gerektiğinde en sert tedbirleri almaktan kaçınmamışlardır.⁴⁹ Onların bu çabaları neticesinde hac yolculuğu daha güvenli hale gelmiştir. Mer'î b. Yusuf'un Osmanlı'nın fazileti olarak saydığı bu husus, ulaşılan güvenlik ortamına vurgu yapma amacına matuftur.

⁴⁷ Mer'î b. Yusuf, a.g.e., vr. 30b.

⁴⁸ Mustafa Güler, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*, TATAV Yay., İstanbul 2002, 51.

⁴⁹ Güler, a.g.e., s. 56-57.

4.3. Osmanlı Fetihleri ve Hâkimiyeti⁵⁰

Mer'î b. Yusuf eserinin önemli bir kısmını Osmanoğullarının yaptıkları fetihlere ve onların bu fetihler neticesinde elde ettikleri topraklarla Osmanlı ülkesinin ulaştığı genişliği vurgulamaya ayırmıştır. O, Osmanoğullarının yapmış oldukları büyük fetihler olarak Bursa, Rodos, Kıbrıs, İstanbul, Eğri gibi bölgeleri zikretmektedir.⁵¹ Mer'î b. Yusuf'un bu fetihler içerisinde en çok önem verdiği ve anlam yüklediği İstanbul şehrinin fethidir. Bu şehre özel anlam verilmesi, İslâm tarihinde birçok kez fethedilmek istenmesine rağmen kimse tarafından fethedilememesi sebebiyledir. Öyle ki, Emevîler bütün dünyaya sahip olmuşlar ancak İstanbul'u ele geçirmekten aciz kalmışlardır. Yine Abbasîler parlak güçlerine rağmen onu ele geçirmeyi başaramamışlardır.⁵² Müellif, Osmanlıların İstanbul'u fethini Buhârî'de geçen bir hadisle ilişkilendirmiştir. Söz konusu hadisin metni şu şekildedir: "Ümmetimden gemiye binen ilk ordu (cenneti) kendilerine vacip kılmıştır. Ayrıca ümmetimden kayserle (Bizans İmparatoru) ilk olarak gaza eden ordunun günahları affedilmiştir".⁵³ Mer'î b. Yusuf günahlarının affedileceği Hz. Peygamber tarafından müjdelenen bu ordunun Fatih Sultan Meh-

⁵⁰ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleri şu şekildedir: **5. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların savaşçı Hristiyanları kontrol altına almaları ve mağlup Frenkleri (Haçlıları) Müslümanların beldelerinden uzaklara sürmeleridir." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 16a. **6. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların Bilad-ı Rûm ve bunun dışındaki bölgelerde gerçekleştirdikleri çok büyük fetihlerdir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18a. **7. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de (onların zamanında) Müslümanların sugur ve kalelerinin sağlamlaştırılması, cihad gemilerinin tamir edilmesi ve bu gemilerle yaz kış denizlerde dolaşım Müslüman beldelerini bela ve saldırılara karşı koruyan asker ve orduların ikamet etmesidir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 24b. **22. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların büyük memleket ve topraklarını genişletmeleri, birçok bölgeye, şehir ve beldelerin en büyüklerine hâkim olmalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 69a.

⁵¹ Mer'î b. Yusuf'un Osmanlı'nın fethetmiş oldukları yerleri zikrederken yapmış olduğu ayırım oldukça dikkat çekicidir. Osmanlı'nın büyük fethi olarak sunulan bütün yerler Hristiyanlardan fethedilmiştir. Osmanlı'nın halkı Müslüman olan yerlerden yapmış oldukları büyük fetihlere hiç temas edilmemiştir. bkz. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18a-24a. Şaban b. Şifâî eseri tercüme ederken verilenlerle yetinmemiş özellikle Yavuz'un Şah İsmail'e karşı yapmış olduğu mücadele ve savaşlara atıf yapma ihtiyacı hissetmiştir. bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 108a. Bu, eserin yönetim ve halk tarafından daha kolay benimsenmesine yönelik bir adım olarak kabul edilebilir. Zira özellikle Yavuz'un Osmanlı Devleti'ne Ehl-i Sünnet'in koruyuculuğu misyonunu yüklemesinden sonra Osmanlı tarihçileri Şah İsmail'e karşı yapılan mücadeleleri zikretmeye özel önem verirler. Örnek için bkz. Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara 1999, c. IV, s. 167-220; Mehmed Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, haz.: Vahit Çubuk, Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara 1989, c. II, s. 22-53.

⁵² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18b.

⁵³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk.: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. III, Kitabu'l-Cihad: 2924.

me'î'nin ordusu olduğu kanaatindedir. O, bu hadisle Osmanoğulları arasındaki ilişkiyi şöyle kurmuştur: Hadis-i şerifte geçen ifade mutlak olarak zikredilmiştir. Bir şey mutlak olarak zikredilirse ondan en kamil olan anlaşılır. Kayserle yapılan gazanın en kamil anlamı ise kayserin şehrinin fethedilmesidir. Bu şehir Osmanoğulları tarafından fethedildiğine göre müjdeye mazhar olan da onlardır.⁵⁴

Mer'î b. Yusuf'a göre Osmanlı sultanlarının en önemli faziletlerinden birisi de İslâm dininin düşmanlarını kontrol altına almalarıdır. O, İslâm dininin en büyük düşmanı olarak Hristiyanlara işaret etmektedir. Onun bu algısının nedeninin Haçlı seferleri olduğu sonraki açıklamalarından anlaşılmaktadır. O, Hristiyanların Haçlı seferleri sırasında Müslümanlardan birçok şehirler aldıklarını, Müslümanlara eziyet ve işkenceler yaptıklarını ifade etmiş, Müslümanların söz konusu zaman diliminde onlar karşısında aciz ve güçsüz durumda olduklarını dile getirmiştir.⁵⁵ Bütün bu ifadeler yine bir karşılaştırma yapmaya yöneliktir. Zira Osmanlı Devleti zamanında Hristiyanların güçleri azalmış ve onlar Müslümanlar karşısında son derece zelif bir duruma düşmüştür. Ona göre, Hristiyanların eski durumları ile şimdiki durumları karşılaştırılırsa Osmanlı Devleti'nin büyüklüğü ortaya çıkacaktır.⁵⁶

Müellif ayrıca Osmanoğullarının denizlerdeki gücüne de atıf yapmıştır. Osmanlı Devleti'nin denizlerdeki askerleri yaz kış dolaşarak Müslümanların emniyetini sağlamaktadır. O, burada Hz. Peygamber'in denizlerde cihad eden gazileri öven hadislerini zikrederek bu asker ve orduların büyük bir müjdeye mazhar olduklarını belirtmiştir.⁵⁷ Bütün bu fetihlerin sonunda ortaya çıkan sonuç da ayrı bir fazilet maddesi olarak zikredilmiştir. Osmanoğullarının sahip oldukları geniş topraklar da onların övülmeye değer faziletlerinden biridir. Onlar İstanbul, Mısır, Şam, Hicaz, Yemen, Mağrib, Irak ve Rum bölgelerinin hepsine sahiptir ve bu husus onlar dışında hiçbir melik ve sultana nasip olmamıştır. Ancak yazar bu karşılaştırmada Emevî ve Abbasî halifelerini dışarıda tutmuştur. Ona göre hiçbir sultanın,

⁵⁴ Mer'î b. Yusuf 'un ifadeleri şöyledir: "Ben derim ki bir şey mutlak olarak söylendiğinde kamil olan anlaşılır. En kamil gaza da onun fethidir. Bu ordudan kastedilenin zikri geçen Sultan Mehmet ve onun ordusu olması muhtemeldir. Bu da Resulullah'tan (s.a.v.), Osmanoğulları sultanlarına zamanın diğer meliklerine karşı iftihar edecekleri büyük bir müjdedir." Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 19b. Şifâî tercümesinde Hz. Peygamber'in İstanbul'u fetheden kumandanı ve orduyu öven meşhur hadisi de ekler. Ancak o, bu hadisin sıhhatinin şüpheli olduğunu ve Mer'î b. Yusuf tarafından bu sebebe dayanılarak zikredilmediğini de ifade eder. bkz. Şifâî, *a.g.e.*, vr. 95a.

⁵⁵ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 16a-18a.

⁵⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 18a.

⁵⁷ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 25a-26a.

halifelerin ulaştığı güç ve toprak genişliğini elde etmesi mümkün değildir.⁵⁸ Mer'î b. Yusuf'un halife ve sultan kavramları arasında ayırım yaparak Osmanlı padişahlarını sultanlar arasında zikretmesi, onları gerçek anlamda halife olarak kabul etmediği anlamına gelmektedir. Osmanoğulları onun tarafından sultanlar olarak tanımlanmış, halife unvanı uygun görülmemiştir. Onun beyanlarından, bu tanımlamasında, İslâm hadis kültüründe var olan ve halifenin Kureyş kabilesinden olması gerektiğini ifade eden hadisin bir etkisinin olup olmadığı net olarak anlaşılammaktadır. Ancak onun bu hadis sebebi ile Osmanoğullarını halife olarak kabul etmemiş olması mümkündür. Zira mensubu olduğu Hanbelî mezhebinin büyük imamları hadisin sıhhatinden kuşku duymamaktadır.⁵⁹ Mer'î b. Yusuf'un Hanbelî bir fakih olarak imamet konusunda mezhebinin imamları ile aynı görüşü paylaşmış olması uzak bir ihtimal değildir. Mer'î b. Yusuf, sultan olarak tanımlasa da Osmanoğullarının İslâm dini açısından önemli bir görev ifâ ettiğini vurgulamayı ihmal etmemiştir. Zira o, Abbasiler döneminde hilafet kurumunun zayıflamaya başladığını, ortaya çıkan yarı bağımsız sultanlıklar nedeniyle Müslümanların birliğinin parçalandığını ve bu sebeple dinin izmihlâle uğradığını belirtmiştir. Müslümanları içine düştükleri bu kötü durumdan ise Allah'ın İslâm dinine bir lütfu olan Osmanoğulları kurtarmış, onlar Müslümanları bir araya getirerek İslâm'ın birliğini sağlamayı başarmışlardır.⁶⁰ O, bu satırları ile kendi açısından Osmanlı sultanlarının diğer sultanlardan farkını ortaya koymaya çalışmıştır.

4.4. Halkın Hanedana Sevgisi⁶¹

Müellif Osmanoğulları sultanlarının halk ve askerle olan ilişkisini iki noktada açıklamıştır. İlk olarak onların halk ve askerinin gözündeki saygınlık ve haşmetine vurgu yapmıştır. Ona göre Osmanoğullarının saygınlığı tebaasının gönüllerine o kadar işlemiştir ki, hiç

⁵⁸ Yazar karşılaştırmanın sonucunu şu ifadelerle bağlar: "Emevî ve Abbasî halifeleri bu sözüme halel getirmez. Çünkü bu sözüme melik ve sultanlar içindir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 69b.

⁵⁹ Bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği – İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyât Yay., 1. bs., Ankara 2005, s. 73, 81-85. Hilafetin Kureyş kabilesine ait olduğuna işaret eden bu hadisler ve onların değerlendirmeleri için bkz. Hatipoğlu, *a.g.e.*, s. 89-116.

⁶⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 69b-70b.

⁶¹ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **3. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de özellikle asker ve orduları başta olmak üzere, halkın kalbine heybetlerinin, insanların gönlüne haşmetlerinin yerleşmiş olmasıdır. Hiç kimse onlara karşı bir saldırıya girişmez ve onlara karşı küçümseyici gözlerle bakmaz". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 7a. **20. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onlara reayanın kalplerinin meyletmesi, insanların onları iyi ve güzel şekilde övmeleridir. Osmanoğullarının reayasından onları sevmeyen, onların zaferi ve ebedî olarak var olmaları için dua etmeyen hiç kimseyi bulamazsın. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 64a.

kimse onlara küçümseyici bir gözle bakmamış ve bir saldırıya girişmemiştir.⁶² Burada yazarın vurgulamak istediği, halktan ve askerlerden Osmanlı sultanlarına karşı bir isyanın vaki olmadığı, Osmanlı sultanlarının hal' veya katl olaylarına maruz kalmadığıdır.⁶³ Müellif bu durumun önemini vurgulamak için yine tarihe başvurmuştur. Ona göre, tarihteki birçok sultan güç ve saygınlığın zirvelerine çıkmalarına rağmen askerleri tarafından saldırıya uğramış, görevlerinden hal' edilmiş ve vahşice öldürülmüşlerdir. Ancak Osmanlı sultanları asla bu tarz saldırılara maruz kalmamış, Allah onları bütün bunlardan korumuş ve himaye etmiştir.⁶⁴ Yazarın ifadesine göre, kendi yaşadığı zamana kadar Osmanlı'da hal' veya katl olayına maruz kalan iki sultan vardır. Bunlar Sultan I. Murat ve Sultan I. Mustafa'dır. Müellif teorisinin tutarlılığını sağlamak için bu iki durumun iddiasına bir zarar vermeyeceğine dair açıklamalar yapmıştır. Bilindiği gibi, Sultan I. Murat Kosova savaşında bir Sırp asilzadesi tarafından hançerlenerek öldürülmüştür.⁶⁵ Dolayısıyla bu durumu açıklamak Mer'î b. Yusuf açısından oldukça kolaydır. O, kendi halkı veya askerleri tarafından değil, kafirler tarafından öldürülmüş ve şehit olmuştur. Bu açıdan kendi kurgusuna aykırı bir durum yoktur.⁶⁶ Ancak Sultan I. Mustafa'nın durumunu açıklamak ve iddiayla bağdaştırmak biraz daha zordur. Zamanın sultanı II. Osman'ın amcası olan Sultan I. Mustafa tarihî kaynakların ifadesine göre, akli dengesinin bozukluğundan dolayı görevinden hal' edilmiştir.⁶⁷ Fakat Mer'î b. Yusuf bu noktaya hiç değinmemiştir. Ona göre, Sultan I. Mustafa dünyadan el etek çekerek ahirete yönelmesi sebebiyle hal' edilmiştir. Yani tebaasından ona yönelen bir nefret veya düşmanlık söz konusu değildir. Hatta o, saltanatı elinden alınmasına rağmen, ölümünden sonra kabri dua amacıyla halk tarafından ziyaretgâh haline getirilen, şerefli ve izzetli bir kişidir.⁶⁸ Dolayısıyla hal' edilme bir nefrete değil, dinî bir nedene dayanmaktadır ve durum böyle olduğunda hal' kabul edilebilir olmaktadır. Mer'î b. Yusuf'a göre bu anlamda kendi teorisiyle çelişik bir durum ortaya çıkmamaktadır.

⁶² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 7a-b.

⁶³ Belki de kaderin garip bir cilvesi olarak, Mer'î b. Yusuf'un kitabını adına yazdığı II. Osman hem görevinden hal' edilmiş hem de boğularak katledilmiştir. bkz. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yay., İstanbul 1971, c. III, s. 310-311.

⁶⁴ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 10b-11a.

⁶⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995, c. I, s. 256-257.

⁶⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 7b.

⁶⁷ İsmail Hami Danişmend, *a.g.e.*, c. III, s. 268-270; Zinkeisen, *a.g.e.*, c. III, s. 521-522.

⁶⁸ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 11a. Bu ifadeler tarihi bir olayın öznel yorumlamalarla nasıl kabul edilebilir bir hale getirildiğinin tipik bir göstergesidir. Mer'î b. Yusuf deliliği I. Mustafa'ya yakıştıramamıştır.

Yazarın Osmanoğullarının halkla ilişkilerine dair vurgulamış olduğu bir diğer nokta, halkın onları sevmesi ve güzellikle anmasıdır. Ona göre bu durum Osmanlı sultanlarına hastr. Çünkü diğer sultanların tebaaları, sultanlarının zevâlini temenni ederek, bir anlamda zorunluluktan dolayı onlara saygı göstermişlerdir. Ancak Osmanlı tebaası için durum böyle değildir. Osmanlı halkı küçüğüyle, büyüğüyle, kadınıyla, erkeğiyle her zaman Osmanlı sultanlarının başarısı ve zaferi için dua etmektedir.⁶⁹ Hatta müellife göre, halkın Osmanlı sultanlarına sevgisi ve güveni o kadar güçlüdür ki, yönetimden kaynaklanan bir zulüm bile olsa halk bunu asla Osmanoğullarına nispet etmemektedir. Böylesi bir durumda halk, zulmü yapanların sultanın maiyyetinde bulunan yöneticiler olduğuna, sultanın zulüm eyleminden haberi olmadığına ve yapılan yanlışını bilmiş olması halinde kesinlikle bu durumu ortadan kaldıracığına emindir.⁷⁰ Ancak Mer'î b. Yusuf halkın Osmanoğullarına olan bu sevgi ve güvenini Osmanlı sultanlarının halk için yaptıkları güzel iş ve faaliyetlere değil, Allah'ın onlara olan sevgisine bağlamaktadır. Bunu ifade etmek için de Hz. Muhammed'in bir hadisine dayanmıştır. Hadis şu şekildedir: "Allah bir kulu sevdiğinde onun sevgisini meleklerin kalplerine atar. Sonra da Ademoğullarının kalplerine atar. Allah bir kula buğz ettiğinde de onun nefretini meleklerin kalplerine atar. Daha sonra da Ademoğullarının kalplerine atar".⁷¹ Mer'î b. Yusuf bu hadisi zikrederek halkın Osmanoğullarına olan sevgisini ilahî bir takdire dayandırmaktadır.

4.5. Hanedan ve Sünnilik: Pak Din - Pak İtikâd⁷²

Mer'î b. Yusuf Osmanlı sultanlarının faziletlerini zikrederken dinî tutumlara veya din ile ilişkilendirilebilecek hususlara oldukça geniş bir yer ayırmıştır. Bu konuda ifade ettiği

⁶⁹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 64a.

⁷⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 65a. Mer'î b. Yusuf burada muhtemelen kendi yaşadığına inandığı haksızlıklara gönderme yapmaktadır. Ancak o eleştirisini sultana yöneltmenin problem doğuracağını bildiğinden sultanın yöneticilerine yüklenmektedir. Fakat bunu ifade ederken sultanın, yöneticilerinin yaptıklarından habersiz olduğunu ifade etmesi bile yeterince ciddi bir eleştiridir.

⁷¹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 64b. krş. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Râmûzu'l-Ehâdis*, çev.: Abdülaziz Bekine, haz.: Lütfi Doğan - Cevat Akşit, Milsan Basımevi, İstanbul 1982, c. I, s. 25.

⁷² Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **13. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların güzel itikatlı olmaları, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezheplerinin sünneti üzere olup Tarika-i Nâciye-i Muhammediyye'yi takip etmeleridir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 42a. **14. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların şer-i şerîfe boyun eğmeleridir.". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 47a. **15. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de Osmanoğulları sultanlarının hepsinin pak ağızlılık ve dürüstlük, haksızlık ve sapkınlıklarının olmaması, münker filler ve şarap içme gibi çirkin haramları işlememe konularında kemâl noktasında olmalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 48a-b.

ilk fazilet, onların itikadî açıdan doğru bir inanca sahip olduklarını vurgulamaya yöneliktir. Aslında hanedanın sağlam bir inanca sahip olduğu Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren hanedanı yüceltmek için diğer tarihçiler tarafından da vurgulanmıştır. İlk manzum Osmanlı tarihi kabul edilen *İskender-nâme*'nin müellifi Ahmedî, Sultan Orhan için kullandığı "Pak dîn idi Orhan pak itikâd" ifadesiyle hanedanı bu açıdan değerlendiren ilk kişi olmuştur.⁷³ Ahmedî'nin açtığı yoldan daha sonraki tarihçiler de yürümüş ve Osmanlı üzerine yazılan eserlerde hanedanın Sünniliğini vurgulamaya özel önem verilmiştir.⁷⁴ Mer'î b. Yusuf esasında Osmanlı tarih yazımında var olan bir geleneği devam ettirmiştir. Zaten onun Hanbelî bir fakih olarak hanedanı değerlendirirken bu hususa vurgu yapmaması düşünülemezdi. Osmanoğullarının Sünnî bir inanca sahip olmaları, onun nezdinde muhtemelen hanedanın en değerli özelliği idi. Bu sebeple olsa gerek, eserinde bu faziletin önemini anlatmaya oldukça geniş yer vermiştir. Ona göre, Osmanlı sultanları, tarihteki çoğu Müslüman sultanın aksine, itikadî açıdan şüpheli inançları benimsememiş, sapkın inançları hoş karşılamamıştır. Onlar Hanefî mezhebini benimseyerek Ehl-i Sünnet içerisinde kalmışlar ve dolayısıyla Tarika-i Nâciye-i Muhammediye'nin yolu üzere bulunmuşlardır.⁷⁵ Müellifin sapkın inançlardan kasdı Ehl-i Sünnet dışı mezhep ve görüşlerdir; dolayısıyla bu mezhep ve görüşleri benimseyip kabul edenler onun nezdinde hak yoldan çıkmış olarak kabul edilmiştir. Yazarın bozuk inançlara sahip olan hükümdarlara verdiği ilk örnek, Mutezile mezhebine mensup olan Abbasî sultanlarıdır. Ehl-i Sünnet'in genel anlayışına paralel şekilde, Mutezile mezhebini benimsemek onun tarafından doğru yoldan ayrılma olarak değerlendirilmiştir. Müellif, Emevî sultanlarını ise sapkın inanca sahip sultanlar içine dahil etmemiştir. Gerçi onların döneminde de birtakım fesatlıkların olduğunu belirtmektedir. Ancak her ne kadar onlardan fesatlıklar vaki olsa da bunlar inançla ilgili değil, daha ziyade yönetim işindeki rekabetle ilgili hususlardır demektir.⁷⁶ Yazarın itikat merkezli ithamlarında esas hedefi, Fatimî sultanlarıdır. Fatimî sultanları müellif tarafından zındıklığın son noktasına varmakla itham edilmiştir. Ona göre, Fatimî sultanları, sahabeye ve peygamberlere sövmekle, ezana "Hayye ale'l-hayri'l-amel" lafzını eklemekle, Yahudi ve

⁷³ Ahmedî, *İskendernâme: İnceleme-Tıpkıbasım*, haz.: İsmail Ünver, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983, vr. 66a.

⁷⁴ Özellikle Yavuz Sultan Selim'in Safevîlerle mücadelesinden sonra hanedanın Sünniliğini vurgulamak tarihçilerin ihmal etmediği bir husus olmuştur. Bu konuda Osmanlı kroniklerinden birçok örnek verilebilir. Biz Lütfî Paşa'ya işaret etmekle yetineceğiz. bkz. Lütfî Paşa, *a.g.e.*, s. 5.

⁷⁵ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 42a-b.

⁷⁶ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 42b-43a.

Hristiyanları vezir olarak atamakla zındıklıklarını delillendirmişlerdir.⁷⁷ Osmanlı tarih yazımında özellikle Yavuz Sultan Selim'in yaptığı mücadeleleri açıklamak amacıyla sık mülhidlikleri vurgulanan Şah İsmail ve onun soyundan gelen hükümdarlar da müellif tarafından sapkın inançlılar grubuna dahil edilmiştir. Yazar, Safevî hükümdarları hakkında da benzer ithamları dile getirmiştir. Ona göre, Safevîler, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü sözler sarf etmiş, Cuma namazını kaldırmış, mescidlerde ahlaksızlıkları açıkça işlemiş, haramları helal kılmış ve Ehl-i Sünnet imamlarının kabirlerine saldırıda bulunmuşlardır.⁷⁸ Osmanoğulları ise bütün bu olumsuz davranış ve inançlardan uzak durmuşlar ve bu inançların yayılmasını önlemeye çalışmışlardır. Bütün bunlardan dolayı onlar zamanın hükümdarlarının en hayırlılarıdır.⁷⁹

Mer'î b. Yusuf'a göre, Osmanlı sultanları şer'î kanunlara riayet etmeleriyle de övgüye mazhar olmuşlardır. Onlar şeriatı yüceltmiş, şeriat kurallarını uygulamada vezir ile fakir arasında hiçbir ayırım yapmamıştır. Ona göre, Osmanlı sultanlarının şeriat kanunlarına verdikleri değer en önemli göstergesi, verdikleri her emrin şeriat hukukunu uygulayanlar tarafından tasdik edilmesi gereğidir. Bu onların şer'î kurallara uymada gösterdikleri titizliğin bir ifadesidir.⁸⁰ Mer'î b. Yusuf Osmanlı sınırları içerisinde şer'î kuralları uygulanmasında hata ve eksikliklerin görüldüğünü belirterek Osmanlı yönetimine eleştiri de yapmaktadır. Ancak o, bu hata ve eksikliklerin görülmesinde Osmanlı sultanlarının bir suçunun olmadığını beyan etmiştir. Ona göre hatalar sultanların emri altındaki yöneticilerinden kaynaklanmaktadır ve sultanların bu gibi durumlardan haberleri bile yoktur.⁸¹

Mer'î b. Yusuf, Osmanlı sultanlarının kişisel yaşayışlarında da dinin kurallarına uygun hareket ettiklerini vurgulamaktadır. Ona göre, Osmanlı hanedanı mensuplarının şarap içtikleri, ahlaksızlıklar işledikleri, mertlik ve erdeme zarar verecek davranışlarda

⁷⁷ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 43a ve 45a.

⁷⁸ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 45b-46b.

⁷⁹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 46b.

⁸⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 47a. Osmanlı sultanları teorik olarak verdikleri her emri şer'î hukuka onaylatmak zorunda değillerdi. Ancak sultanlar ve önemli devlet adamları bazı önemli siyasî eylemlerin meşruluğu hakkında şeyhulislamla danışma ihtiyacı hissederdi. (bkz. Colin İmber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650 - İktidarın Yapısı*, çev.: Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 1. bs., İstanbul 2006, s. 316.) Mer'î b. Yusuf ifadeleriyle muhtemelen bu duruma işaret etmektedir.

⁸¹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 47b.

buldukları vaki değildir.⁸² Bilakis Osmanlı sultanlarının saraylarında daima Kur'ân tilavet edilir, fıkıh, sarf, nahiv ve tefsir gibi ilim kitapları mütalaa olunur; saraylarda namazların vaktinde kılınmasına da önem verilirdi.⁸³ Üstelik bu durum sadece hükümdarın kendi şahsına mahsus değildi. Saraydaki bütün maiyyetleri de Osmanlı sultanları gibi olup edep ve letafetin son noktasına varmışlardı.⁸⁴ Mer'î b. Yusuf bu açıklamalarıyla bir hükümdarın sarayından ziyade, bir müderris veya kadının evinin tasvirine girişmiş gibidir. Doğal olarak bu tasvir, onun tarafından, ahlaksızlıklar yaparak saltanatın saygınlığını koruyamayan diğer melik ve hükümdarlara karşı Osmanlı sultanlarının, üstünlüklerinin bir delili olarak öne sürülmektedir. Onun açtığı yoldan yürüyen mütercim Şaban b. Şifâî, yaptığı eklemelerle durumu biraz daha ileriye götürmüştür. Şifâî'ye göre, Osmanlı sarayında bulunan Enderun mektebine mensup olanlar için salih kişiler tarafından, üçler, kırklar, yediler, yetmişler gibi tabirler kullanılmakta, hatta Enderun'a mensup birisinin Has Oda'ya ulaştığında kırklar zümresine dahil olduğu dile getirilmektedir.⁸⁵ Osmanlı hanedanının hizmetkârları mesabesinde olanlar bile kırklara karıştığına göre, esas hanedan mensuplarının durumlarını tahmin etmek hiç de zor değildir.

4.6. Osmanlı'nın Ulemayı Himayesi⁸⁶

Mer'î b. Yusuf'a göre, Osmanlı sultanlarını diğer sultanlardan üstün kılan özelliklerden birisi de onların ilim ehline karşı takındıkları tavidir. Onlar peygamberlerin vârisleri olan âlimlere, salihlere ve Ehl-i Kur'ân'a saygı göstermişler ve onları yüceltmişlerdir. Ona göre, birçok Müslüman hükümdar âlimlere eziyet ederek onları aşağılamış ve küçük düşürmüştür, hiçbir Müslüman devlet yöneticisi âlimlere Osmanlı sultanları gibi güzel davranışta bulunmamıştır.⁸⁷ Mer'î b. Yusuf siyasî otorite tarafından baskı ve kötü davranışlara maruz

⁸² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 49a. Bu durumun tarihsel açıdan doğrulanması mümkün değildir. Bazı Osmanlı sultanlarının en azından şarap içtiklerine dair tarih kitaplarında bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Aşıkpaşazâde, I. Beyazıt'ın içki meclisleri kurup, içki içtiğini eserinde ifade etmektedir. bkz. Aşıkpaşazâde, *a.g.e.*, s. 69.

⁸³ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 48b.

⁸⁴ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 49a-b.

⁸⁵ Şifâî, *a.g.e.*, vr. 135a-135b.

⁸⁶ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **11. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların âlimleri yüceltmeleri, salihlere güvenmeleri ve Kur'ân ehline saygı göstermeleridir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 31a. **12. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların Alevî şeriflere ve Bekrî seyyidlere ta'zimde bulunmaları, onlara hürmet, saygı, ihsan ve ikramla muamele etmeleridir". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 38a.

⁸⁷ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 31a.

kalan ilim ehline örnek olarak Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik gibi mezheplerini örnek göstermiştir. Bu mezhep imamlarına siyasî otoriteler tarafından yapılan baskılar, onların hapse atılıp işkencelere maruz kalmaları, onurlarının zedelenmeleri ve mezhep imamlarının bu baskılara boyun eğmeyişi müellif tarafından uzun uzun açıklanmıştır.⁸⁸ Varılan sonuç ise yine benzer cümlelerle ifade edilmiştir: Osmanlı Devleti'nde âlimlere gösterilen hürmet, onlara verilen görevler ve gösterilen ikramlarla diğer sultanların âlimlere tavırları karşılaştırılırsa Osmanoğulları döneminin en hayırlı dönem olduğu anlaşılacaktır.⁸⁹ Osmanlı Devleti'nde ilmiyenin konumuna baktığımızda, Mer'î b. Yusuf'un bu beyanlarında haklılık payı olduğunu dile getirmek gerekecektir. Zira Osmanlılarda ulema sınıfı başka hiçbir İslâm devletinde rastlanmayacak ölçüde bir prestije sahiptir. Her şeyden önce ulema devleti yöneten grup olan askerî sınıfın bir üyesidir. Ancak devletin yönetiminde söz sahibi olan diğer sınıflardan daha geniş haklara ve saygınlığa sahiptir. Zira Osmanlı sisteminde padişahların fermanlarının şeriatın emirlerine ters düşmemesini sağlamak, temelde ulema sınıfının bir görevidir. Ayrıca ulemanın başı olan şeyhulislam, sultanı tahttan indirme yetkisine sahip olan tek kişidir.⁹⁰ Bu gibi görevler, ilmiyeye mensup olanların diğerlerine karşı daha ayrıcalıklı bir konumda olmasını sağlamıştır. Bu ayrıcalıklı konumun bir göstergesi olarak, askerî sınıf üyelerinin sıklıkla karşılaştığı mallarının müsadere edilmesi ve idam gibi cezalardan ilmiye sınıfı muaf tutulmuştur.⁹¹ Mer'î b. Yusuf, bu hususların farkında olarak, Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesini ve gücünün sürekli artmasını âlimlere gösterilen bu hürmete bağlamaktadır.⁹²

Mer'î b. Yusuf'un zikrettiği diğer bir fazilet noktası, Osmanoğullarının seyyid ve şeriflere göstermiş oldukları hürmettir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nde seyyid ve şerifler ilmiye sınıfından sayılmış ve onların işlerini takip etmek için Nakîbü'l-Eşraf'lık müessesesi ihdas edilmişti. Ancak bu kurumun varlığı sadece Osmanlı Devleti'ne has değildi. İlk kurul-

⁸⁸ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 31a-37a.

⁸⁹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 37a.

⁹⁰ Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması - Klasik Dönem Sonrası*, çev.: Mehmet Fark Özçınar, Birleşik Yay., 1. bs., Ankara 2008, s. 5-6.

⁹¹ Zilfi, *a.g.e.*, s. 55-56.

⁹² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 37a. Mer'î b. Yusuf eserinin genelinde yaptığı eleştiri usulünü burada da yinelemiştir. Osmanoğulları zamanında da yönetimden zulüm ve haksız davranışlar sadır olabilmektedir. Ancak bunlar sultanların değil, onların maiyetlerinin hatalarıdır. Çünkü sultanların bunlardan haberleri yoktur. Ayrıca ona göre bu hata ve haksızlıklar, diğer sultanların dönemlerinde görülenlere göre daha hafiftir. bkz. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 37a.

duğu Abbasiler döneminden itibaren hemen hemen her İslâm devleti bu kurumu bünyesinde bulundurmaktaydı.⁹³ Dolayısıyla Abbasilerden itibaren İslâm devletlerinde seyyid ve şeriflere önem verilmekteydi. Bundan dolayı, Mer'î b. Yusuf, Osmanlı hanedanının seyyid ve şeriflere hürmet konusunda diğerlerine üstünlüğünü farklı bir hususa, Ehl-i Beyt imamlarından baskı ve katl olaylarına maruz kalanların varlığına dayandırmıştır. Ona göre, seyyid ve şerifler, Emevîler ve Abbasiler zamanında gereken saygıyı görmemişler, bilakis aşağılanmış ve alçakça davranışlara maruz kalmışlardır. Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeynelabidin, Cafer es-Sadık, Musa el-Kazım, Muhammed el-Bakır, Muhammed el-Cevad, Ali er-Rıza, Ali el-Hadi, Hasan el-Askerî ve Zeyd b. Ali gibi Ehl-i Beyt imamları tarihsel süreç içerisinde siyasî otoriteler tarafından öldürülmüşlerdir. Yazara göre bütün bunlar bilindiği zaman Osmanlı sultanlarının davranışının önemi ortaya çıkmaktadır. Zira Osmanlı sultanları Ehl-i Beyt'ten olanlara gereken ihtimam ve önemi göstermişler, onlara saygıda kusur etmemişlerdir.⁹⁴ Ehl-i Beyt'e ihtiramın Hanbelî mezhebine mensup Mer'î b. Yusuf tarafından bu şekilde vurgulanması ve bir fazilet olarak zikredilmesi oldukça ilginçtir. Ayrıca o, eserinin girişinde halifeleri zikrederken de sıralamayı Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Osman olarak yapmıştır.⁹⁵ Bilindiği gibi, Hanbelîlerin de dahil olduğu hadis taraftarları genellikle imamet tartışmalarında ilk dört halifenin göreve geliş sıralarının aynı zamanda bir fazilet sırası da olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta hadis taraftarlarının bazıları Hz. Ali'yi imamlar listesine bile dahil etmemiştir. Hz. Ali'nin Hz. Osman'a takdim edilmesi hadis taraftarlarından sadece Kufe ekolünce savunulan bir durumdur.⁹⁶ Bu bilgiler ışığında Mer'î b. Yusuf'un Ehl-i Beyt hususunda Kufe ekolünün tutumunu benimsediğini söylemek gerekir.

⁹³ Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşrâfîlik Müessesesi*, TTK Yay., Ankara 2003, s. 23-40.

⁹⁴ Mer'î b. Yusuf, a.g.e., vr. 38b-39a.

⁹⁵ Mer'î b. Yusuf, a.g.e., vr. 2a.

⁹⁶ Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyât Yay., 1. bs., Ankara 2000, s. 61-62.

4.7. Hanedan ve Kutsal Mekânlar: Hâdimü'l-Haremeyni'-Şerîfeyn⁹⁷

İslâm dünyasının kutsal mekânlarının bulunduğu Mekke, Medine ve Kudüs şehirleri, tarih boyunca Müslüman hükümdarların hizmet etmeyi kendilerine dinî ve ahlakî vazife gördükleri, aynı zamanda buralara yapılan hizmetlerle övünç duydukları yerler olmuşlardır. Osmanlı sultanları da bu hususta hassas davranmışlar ve kutsal mekânlara hizmet etmeye özel önem vermişlerdir.⁹⁸ Mekke ve Medine şehirlerinin Osmanlı hâkimiyetine geçmesinin hemen akabinde Osmanlı sultanlarının kutsal şehirlerin hizmetkârı anlamına gelen "Hâdimü'l-Haremeyn" unvanını kullanmaya başlamaları onların bu hususa verdikleri önemi gözler önüne sermektedir.⁹⁹ Buna uygun olarak, Mer'î b. Yusuf Osmanlı sultanlarının faziletlerinden biri olarak bu hususu da zikretmiştir. Ona göre melik ve sultanların en şerefileri kutsal mekânlara hizmet edip onların yoluna kendilerini adayanlardır.¹⁰⁰ Mer'î b. Yusuf, Osmanlı sultanlarının kutsal mekânlara hizmet işini gereğiyle yaptıkları düşüncesindedir. O, Osmanoğullarının kutsal yerlere olan hizmetlerini üç başlık altında ele almıştır. Bunlardan birincisi Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî gibi İslâm dininin en kutsal mekânlarına yapılan onarım, yenileme ve genişletme faaliyetleridir. Bu çabalardan özellikle Yavuz Sultan Selim ve ondan sonraki Osmanlı sultanlarının çalışmaları onun tarafından öne çıkarılmıştır. Mer'î b. Yusuf onların yaptıkları hizmetlere ve bu hizmetler için sarf ettikleri büyük miktardaki paralara atıfta bulunarak, Osmanlı hanedanının Haremeyn hizmetine gereken ihtimamı gösterdiklerini vurgulamıştır.¹⁰¹

Kutsal yerlere yapılan hizmetlerin yanında, Osmanlı sultanlarının bu bölgelerde yaşayan ahaliye yaptıkları hizmetler de müellif tarafından bir fazilet unsuru olarak zikredil-

⁹⁷ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **16. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların Haremeyn-i Şerîfeyn ve Beledeyn-i Münîfeyn'e ihtimamı fazılaştırmaları ve hizmeti çoğaltmalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 49b. **17. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onlar tarafından Haremeyn-i Şerîfeyn, Kudüs-i Şerîf ve Halilü'l-Muazzamü'l-Münîfe altın, gümüş ve erzaktan sayılıp kaydedilemeyecek derecede bol sadaka ve güzel hasenât ulaşmasıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 57a. **21. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de onların Medine-i Müşerrefe'nin surunu tamir edip onu sağlamlaştırmaları; Beytü'l-Makdis'in surunu tamir edip onu himaye etmeleri; düşmanların, sapkın veya müfsit münafıkların onlara hâkim olmamaları için çok para sarf etmeleri; uzak mesafelerden dağların aralarından Beytü'l-Makdis'e su ulaştırmalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 65a.

⁹⁸ Osmanlıların Haremeyn hizmetlerinin kısa bir tarihçesi için bkz. Güler, *a.g.e.*, s. 29-41.

⁹⁹ A. D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev.: Şefaettin Severcan, İstanbul 1998, s. 176.

¹⁰⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 49b.

¹⁰¹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 49b-55b.

miştir. Mer'î b. Yusuf Osmanlı sultanlarının Yıldırım Beyazıt'tan itibaren Haremeyn'e surreler gönderdiğini ifade ederek, bunların fakirlere, hacıların güvenliğini sağlamaya, askerlere ve kutsal mekânlara sarf edildiğini belirtmiş ve bu durumu onların faziletlerine bir örnek olarak zikretmiştir.¹⁰² Haremeyn'e surre gönderilmesi İslâm sultanları arasında Osmanlılardan önce de görülen bir husustur.¹⁰³ Durumun farkında olan Mer'î b. Yusuf, Osmanlı sultanlarının gönderdikleri surrelerin diğer sultanların gönderdiklerinden farklı olduklarını belirtme gereği hissetmiştir. Ona göre, Osmanlı surreleri her sene gönderilmeleri açısından süreklilik kazanmıştır. Diğer sultanlar ise surreyi ya hac yaptıkları vakit veya arada sırada göndermişlerdir. Bu açıdan diğer sultanların yapmış oldukları ihsanlar Osmanlı sultanlarının yaptıklarına erişememiştir.¹⁰⁴

Mer'î b. Yusuf'un Osmanlı sultanlarının Haremeyn ahalisine yaptıkları hizmetlerle ilgili olarak zikrettiği bir diğer fazilet, onların kutsal yerlerin ahalisine su temin etmeleridir. O, bu fazileti açıklarken Mekke'ye su ulaştırmak için Zübeyde Pınarı, Huneyn Pınarı ve Arafat Pınarı'nda yapılan zorlu çalışmaları, Osmanlı sultanlarının bu çalışmalara gösterdikleri ehemmiyeti ve bu işler için sarf ettikleri yüksek meblağdaki paraları zikrederek onların üzerlerine düşen görevi lâıykıyla yaptıklarını vurgulamıştır.¹⁰⁵

4.8. Ekonomik Refah¹⁰⁶

Mer'î b. Yusuf'un eserinde ekonomik temelli faziletler çok fazla yer işgal etmemiştir. Bu başlıkla ilişkilendirilecek tek fazilete de oldukça kısa olarak değinilmiştir. Yazar,

¹⁰² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 57a-b. Münir Atalar Osmanlı'da surreyi ilk gönderen sultanın yanlış olarak Çelebi Mehmet olarak bilindiğini ancak ilk surrenin aslında Yıldırım Beyazıt tarafından gönderildiğini ifade eder. Bunu ifade ederken Muhammed Emin el-Mekkî'nin II. Abdülhamit döneminde yazmış olduğu risaleye dayanır ve bu bilgiyi destekleyen başka bir esere ulaşamadığından bahseder. bkz. Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, DİB Yay., Ankara 1999, s. 10-11. Mer'î b. Yusuf'un Muhammed Emin el-Mekkî'den yaklaşık iki yüz küsür sene önceye dayanan bu değerlendirmesi Münir Atalar'ın tespitini doğrulaması açısından önemlidir.

¹⁰³ İslâm tarihinde Haremeyn'e surre gönderilmesi uygulaması ilk olarak Abbasîlerden itibaren görülmeye başlanmıştır. bkz. Atalar, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁰⁴ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 58a.

¹⁰⁵ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 65a-68b.

¹⁰⁶ Bu başlık altında incelenen faziletin tercümesi şu şekildedir: **18. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de Sultânî şüvenlere - Mısır-ı Mahsûre'deki tahıl depolama yeridir - her sene sekiz yüz bin erdepten (Mısır'a ait bir hacim ölçüğü. 1 Erdep: 198 lt.) fazla tahıl girmesidir. Öyle ki, bunlara (depolar) bakan birisi onları buğday, arpa, bakla, mercimek ve nohuttan oluşturulmuş dağlar misali görür". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 58a.

Mısır'daki tahıl depolarının askerlere, fakirlere, âlimlere, kadınlara, öğrencilere sarf edilmek için tahıllarla doldurulduğunu ifade etmekte ve bunu Osmanlı'nın faziletlerinden biri olarak saymaktadır. Yani burada vurgulanan durum bütün ülke için geçerli olan bir keyfiyet değil sadece Mısır'ı içine alan yerel bir durumdur.¹⁰⁷ Aslında halk açısından ekonomik refah unsuru bir siyasî gücü değerlendirmek için en önemli kriter olsa gerektir. Bu gerçeğe rağmen Mer'î b. Yusufun ekonomik duruma çok az yer vermesi, onun hanedanı değerlendirmede din merkezli bir bakış açısına sahip olmasının bir sonucu gibi gözükmektedir.

4.9. Hanedanın Ahlakî Üstünlüğü¹⁰⁸

Mer'î b. Yusufun Osmanlı hanedanı için öne sürdüğü birtakım faziletler onların ahlakî meziyetlerine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu ahlakî meziyetler, klasik Osmanlı kroniklerinde hanedanı övmek için hemen hemen hiç kullanılmayan, alışılmamış hususlar üzerinde şekillendirilmiştir. Mer'î b. Yusufun bu amaçla dikkat çektiği ve hanedan için bir fazilet saydığı hususlardan birisi, Osmanoğullarının kişisel servet edinmemeleridir. Dolayısıyla Osmanlı sultanları kendilerinden sonraki kanunî mirasçılarına paylaşmaları için mal bırakmamışlardır. Ona göre tarihteki birçok sultan yönetimde bulunmayı kişisel servet edinmenin bir vesilesi olarak görmüş ve topladıkları büyük meblağlara ulaşan malları kendilerinden sonraki mirasçılarına bırakmışlardır. Ancak Osmanlı sultanları yönetimlerini bu amaçla kullanmamışlar ve bundan dolayı diğer sultanlara karşı ahlakî bir üstünlük sağlamışlardır. Mer'î b. Yusufun dikkat çektiği husus, aslında Osmanlı devlet sisteminden neşet eden doğal bir sonuçtur. Zira Osmanlı sisteminde padişahların kişisel harcamaları için hükümdarın şahsi malı sayılan hass arazileri vardı. Padişah bu arazide ve gelirlerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir, dilerse hanedan üyelerinden birisine mülk olarak verebi-

¹⁰⁷ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 58a-b.

¹⁰⁸ Bu başlık altında incelenen faziletlerin tercümeleleri şu şekildedir: **9. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de Osmanlı sultanlarından öldüklerinde kendilerinden sonraki vârisleri tarafından paylaşılacak bir tereke (miras) bırakmamalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 26b. **19. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de eski sultan ve emirler tarafından vakfedilen vakıfları yerlerinde bırakmaları, onları vakfedenlerin şartları usulünce sürdürmeleri ve onlara halel getirecek bir şeyle müdahale etmemeleridir. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 59a. **23. Fazilet:** "Osmanoğullarının faziletlerinden biri de Osmanoğullarının, fesadın kökleştiği bu zamanda bu güzel sıfatlarla vasıflandırılmalarıdır". Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 72b-73a.

lirdi.¹⁰⁹ Doğal olarak Osmanlı sultanlarının evlatlarına bırakmak için kişisel servet biriktirmelerine gerek yoktu.

Mer'î b. Yusuf, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği zaman kendisiyle savaşım mücadele eden, başına birçok problem açan Memlûk Sultanı Gavri'nin daha önce Mısır'da vakfetmiş olduğu vakıfları ortadan kaldırmayıp devam ettirmesini onun ahlakî güzelliğinin bir ifadesi olarak fazilet maddesi haline getirmiştir. Ona göre, şer'î kanunlar Yavuz Sultan Selim'e bu vakıfları değiştirme hakkı vermesine rağmen o böyle bir yola sapmamış, zafer kazanmış olmasına rağmen kişisel düşmanlığını bu vakıflara yansıtmamıştır.¹¹⁰ Burada esasında Osmanlı hanedanının bütününe değil, Yavuz Sultan Selim'e ait bir fazilet zikredilmektedir. Müellif hanedana mensup bir padişahın güzel davranışını bütün hanedanı tebci etmek için değerlendirmiştir.

Yazar vakıflarla ilgili bilgi verirken, vakıf mallarında tasarrufta bulunan kişilerin ehil olmayanlara vazife vermemelerinin, vakıf mallarını insanlara ihtiyaçlarından fazla dağıtmamalarının ve hak edenlere vermelerinin önemi üzerinde durmuştur. Zira ona göre, özellikle Mısır'da bu dinî görevler sefih dünya erbabının tekindedir ve bu kişiler vakıf malları ve görevlerini cahillere, hak etmeyenlere dağıtıp; âlimleri, zahitleri ve ihtiyaç sahiplerini bu nimetlerden uzak tutarak vakfedenlerinin amaçları dışında kullanmaktadırlar.¹¹¹ Yazarın bu satırları, içinde yaşadığı zamanın ahlakî seviyesine karşı olumsuz bakış açısının bir ürünü olup benzer düşünceler bütün eser boyunca serdedilmektedir. Aslında *Kalâidü'l-İkyân*, yazarın içinde bulunduğu zamana karşı bu eleştirel bakışı üzerine bina edilmiştir. O, kendi yaşadığı zamanı, yüzsüzlerin, cahillerin ve makam-mevkiye tapanların öne çıkıp gerçek âlimlerin geri plana düştüğü; şükreden zengin, sabreden fakirin azaldığı; kötülük ve ahlaksızlığın revaç bulduğu bir zaman olarak tanımlamaktadır.¹¹² Eserinde zikrettiği Osmanlı sultanlarının son fazileti de bu zihinsel temele dayanmaktadır. Fesadın kökleştiği, dinden uzaklaşıldığı, müminlerin bile doğru yoldan saptığı bu zamanda, Osmanlı sultanlarının bütün bu güzel vasıflarla anılabilmeleri de bir fazilet unsuru olarak zikredil-

¹⁰⁹ Aydın Taneri, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1978, s. 89-90, 261-264.

¹¹⁰ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 59a-62a.

¹¹¹ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 62a-63b.

¹¹² Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 73b.

mektedir.¹¹³ Osmanoğullarının böyle kötü bir zaman diliminde güzel şeylerle anılmaları, yazar tarafından onların erdemlerinden biri olarak sayılmıştır.¹¹⁴

Sonuç

XVII. yüzyılda Mısır'da yaşayan Mer'î b. Yusuf, Osmanlı hanedanını övmek amacıyla bir eser kaleme almıştır. Eserinde hanedanı yüceltmek için öne sürdüğü argümanlar aynı zamanda belli bir çevrenin hanedana bakışını resmetmektedir. Zira eser bir Arap tarafından yazılmış ve doğal olarak, yazarının mensubu bulunduğu çevrenin hanedana bakışını yansıtmıştır. Bu sebeple, bütün olarak bakıldığında, eser klasik hanedan güzellemelerinden birtakım farklılıkları ihtiva etmektedir. Zira tarihçiler Osmanlı hanedanını tebci etmek için genellikle efsaneleri, mitleri veya karizmatik şahsiyetleri öne çıkarmışlardır. Mer'î b. Yusuf ise bu hususların hiçbirine itibar etmemiştir. O, hanedanı tebci etmeyi onların dinî yaşantılarına, dinî grup ve kurumlara hizmet etmeleri üzerine dayandırmıştır. Örneğin hanedan üyelerinin namaz kılmaları, ahlaksızlıkları işlememeleri, onların Ehl-i Beyt'e hürmet etmeleri, Haremeyn'e su ulaştırmaları gibi öne sürülen fazilet hususları şüphesiz yazarın Osmanlı padişahlarına baktığı yer ile yakından alakalıdır. Tabiidir ki, diğer tarihî kaynaklarda da Osmanlı hanedanının faziletlerinden bahsederken dine vurgu yapılmıştır. Ancak bu kaynakların olaylara bakışı, tarzları ve dinî olanı vurgulamak için kullandıkları kavramlar, Mer'î b. Yusuf'unkinden oldukça farklıdır. Örneğin klasik Osmanlı kroniklerinde, Osmanlı fetihleri kutsal savaş vurgusu ile gaza ve gazi kavramları üzerinden tasvir edilmiştir. Bu vurgu ile Osmanlı fetihleri, toprak genişletme gibi dünyevî bir amaçtan, dini yaymak gibi ulvî bir amaca bağlanmıştır. Bu sebeple hanedan üyelerine halk nezdinde en çok prestij sağlayan unvanın gazi unvanı olduğunda kuşku yoktur. Mer'î b. Yusuf ise bu kavramlara değinmeden Osmanlı fetihlerinin büyüklüğüne vurgu yapmayı tercih etmiştir. Şüphesiz ki, onun bu tercihinde yazarın yaşadığı zaman diliminde Osmanlı fetihlerinin kuruluş dönemindeki kadar yoğun olmamasının payı vardır. Eseri Osmanlı Türkçe'sine tercüme

¹¹³ Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 73b-74a, 75a.

¹¹⁴ Yazar yaşadığı devrin insanlarını olumsuzlukla itham etmenin siyasî otorite ile ilişkilendirilebileceğinin farkındadır. Zira İslâm literatüründe yönetimdeki olumsuzlukların nedenini yönetime bağlı olan halka indirgeyen "yaşadığınız gibi yönetilirsiniz" diye kısaca özetleyebileceğimiz bir kıyas sıkça yapılmaktadır. Dolayısıyla bu kıyas biçimi tersten okunduğunda insanların olumsuzlanması aynı zamanda Osmanlı sultanlarının da olumsuzlanması gibi bir sonuç ortaya çıkarabilmektedir. Mer'î b. Yusuf bu gibi kıyaslamalara daha başından engel olmak için Osmanoğulları zamanında görülen iyi ve güzel şeylerin bu kıyasın hilafına gerçekleştiğini söyleyerek bir anlamda bu kıyasa dayanılarak kendisinin öne sürdüğü faziletlere gelebilecek eleştirileri de önlemeye çalışmaktadır. bkz. Mer'î b. Yusuf, *a.g.e.*, vr. 74a.

eden Şaban b. Şifâî bu durumu bir eksiklik olarak değerlendirmiş olsa gerek ki, müellifin fetihlerle ilgili pasajlarını tercüme ederken gaza ve gazi terimlerini yoğun şekilde kullanarak bu kavramsal boşluğu izale etme çabasına girişmiştir.

Müellifin Osmanlı hanedanının kökenine dair yaptığı tercih de yazarın içinde bulunduğu çevrenin bir sonucudur. Klasik Osmanlı tarih yazarlarının yaptıkları tercihi göz ardı ederek hanedanı Arap kökenli olarak göstermenin başka bir izahı olmasa gerekir. Yine klasik tarihçilerin hanedanı meşrulaştırırken ısrarla vurguladıkları adalet kavramı Mer'î b. Yusuf'un eserinde hemen hemen hiç geçmemektedir. O, Arap geleneğinde daha yaygın olan fitneyi engelleme vurgusu üzerinden hanedanı tebci etmeyi tercih etmiştir. Yazarın fitneyi önlemek amacıyla hanedan üyelerinin erkek evlatlarını katletmelerini Osmanlı hanedanının bir fazileti olarak sunması, bu bakış açısının ulaştığı noktaya işaret etmektedir.

Bütün bu hususları göz önüne aldığımızda, Mer'î b. Yusuf'un eserinin klasik hanedan övgülerinden farklı olduğunu dile getirmek gerekir. Mer'î b. Yusuf esasında bir fakih-tir ve eseri Osmanlı hanedanına nasıl ve nereden baktığının canlı bir kanıtı olduğu kadar, nasıl bir padişah görmeyi istediğinin de bir nişanesidir. Onun zihninde mükemmel padişah, Arap ırkına mensup, içki içmeyen, ahlaksızlık yapmayan, âlimleri ve salihleri destekleyen, sürekli ibadetle meşgul, iyi bir itikadi olan, bir anlamda Ehl-i Sünnet padişahıdır. Dolayısıyla Mer'î b. Yusuf'un Osmanlı padişahları övgüsü genel anlamda bu çerçeveye dayanmaktadır. Çerçevenin dışındakiler ise onun tarafından ya görmezden gelinmiş veyahut zihnin-deki yapıya uydurulmak için zorlama yorumlarla tahrif edilmiştir.

Mer'î b. Yusuf'un kitabını iktidar tarih ilişkisi çerçevesinde oluşturulan ideolojik bir eser olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira eser Osmanlı hanedanının halk nezdindeki meşruiyetine katkı sağlamak için kaleme alınmıştır. Kitap yazarın kendi çağında ve kendinden önceki zamanlarda görülen olumsuzluklar üzerine bina edilmiştir. Buna göre, kötülük İslâm tarihindeki ilk fitne olayları ile başlayıp yazarın yaşadığı zamana kadar süregelmiştir. Müellifin yaşadığı çağ ise onun tarafından kötülüğün kökleştiği bir zaman dilimi olarak tanımlanmaktadır. Yazar zihnindeki bu olumsuz şartları ve bunları oluşturan zâlim hükümdarları temele alarak Osmanoğullarını onlarla karşılaştırmış ve Osmanlı padişahlarını zamanın en hayırlıları olarak tavsif etmiştir. Yani Osmanlı padişahlarının üstünlükleri itibarı bir durumdur ve diğer hükümdarların kötülüğü karşısında daha hayırlı olan bir seçeneğe işaret etmektedir.

Kaynaklar

- Aşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Ahmedî, *İskendernâme: İnceleme-Tıpkıbasım*, haz.: İsmail Ünver, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1983.
- Akman, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli*, Eren Yay., 1. bs., İstanbul 1997.
- Alderson, A. D., *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, çev.: Şefaettin Severcan, İstanbul 1998.
- Atalar, Münir, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*, DİB Yay., Ankara 1999.
- Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev.: Coşkun Üçok, Kültür Bakanlığı Yay., 3. bs. Ankara 2000.
- Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan, "Câm-ı Cem-Âyin", sad.: Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlı Tarihleri I*, haz.: Nihal Atsız, Türkiye Basımevi, İstanbul 1949. s. 371-404.
- Bedr-i Dilşad, *Murad-nâme*, haz.: Adem Ceyhan, MEB Yay., İstanbul 1997, c. I.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk.: Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. III.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Mustafa Tatçı – Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2000, c. III.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Türkiye Yay., İstanbul 1971, c. III.
- Emecen, Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitapevi Yay., İstanbul 2001.
- Eyyûbî, *Menâkıb-ı Sultan Süleyman (Risâle-i Pâdişah-nâme)*, haz.: Mehmet Akkuş, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1991.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, tahk.: İ. Agah Çubukçu – H. Atay, Nur Matbaası, Ankara 1962.

- Güler, Mustafa, *Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları (XVI.-XVII. Yüzyıllar)*, TATAV Yay., İstanbul 2002.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Râmûzu'l-ehâdîs*, çev.: Abdülaziz Bekine, haz.: Lütfi Doğan – Cevat Akşit, Milsan Basımevi, İstanbul 1982, c. I.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, *Hilafetin Kureyşliliği – İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyât Yay., 1. bs., Ankara 2005.
- el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebu Bekir, *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Kahire-ts., c. VIII.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevârih*, , haz.: İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara 1999, c. IV.
- İbn Kemal, şemseddin Ahmed b. Süleyman, *Tevârih-i Âl-i Osman (IV. Defter)*, haz.: Koji Imazawa, TTK Yay., Ankara 2000.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Siyaset (es-Siyasetü's-Şerıyye)*, çev.: Vecdi Akyüz, Dergâh Yay., İstanbul 1999.
- İmber, Colin, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650 - İktidarın Yapısı*, çev.: şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 1. bs., İstanbul 2006.
- İnalcık, Halil, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet Hukuk Adâlet*, Eren Yay., İstanbul 2000, s. 39-47.
- Kahveci, Niyazi, *İslam Siyaset Düşüncesi (XV. Asra Kadar)*, Türk Demokrasi Vakfı Yay., 1. bs., Ankara 1998.
- Kanunnâme-i Âl-i Osman*, haz. Abdülkadir Özcan, Kitapevi Yay., 1. bs., İstanbul 2003.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler - Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyât Yay., 1. bs., Ankara 2000.
- Lapidus, İra M., *İslam Toplumlari Tarihi*, çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., 1. bs., İstanbul 2002, c. I.
- Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341.

- Mahmut b. Hamza Efendi, Bekâ-yı Saltanat-ı Osmâniye”, çev.: Bereketzâde İsmail Hakkı, haz.: Ahmet Sürün, *Hilafet Risaleleri I*, edit.: İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 261-283.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Habib, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev.: Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1994.
- el-Mekkî, Muhammed Emin, “Hulefâ-yı İzâm-ı Osmaniye Hazarâtının Haremeyn-i Şerifeyn'deki Âsar-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümayunlarından Bâhis Tarihi Bir Eserdir”, haz.: Zeynep Süslü, *Hilafet Risaleleri II*, edit.: İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 261-281.
- Mer'î b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sikât fî Tevili'l-Esmâ ve's-Sıfât ve'l-Âyâtî'l-Muhakkimât ve'l-Müşebbihât*, tahk.: Şaban el-Arnâvudî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Mer'î b. Yusuf, *Kalâidu'l-İkân fî Fezâilî Âli Osmân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No: 2340; Nuruosmaniye Ktp., No: 3404, çev. Şaban b. Şifâî.
- el-Muhibbî, Muhammed, *Hulâsatu'l-Eser fî Âyânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşar*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire: 1284.
- Nablûsî, Abdulgâni, *Manzûme min Mesâmi-i Âli Osmân*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, No: 607.
- en-Nebhâni, Yusuf b. İsmail, “Hulâsatu'l-Beyân fî Ba'dı Meâsir-i Mevlânâ es-Sultân Abdilhamîd es-Sânî ve Ecdâdihî Âli Osmân”, çev.: Mehmet Özşenel, *Hilafet Risaleleri I*, edit.: İsmail Kara, Klasik Yay., İstanbul 2002, s. 343-353.
- Neşrî, Mehmed, *Kitâb-ı Cihan-Nüma*, haz.: Faik Reşit Unat – Mehmet A. Köymen, TTK Yay., 3. bs., Ankara 1995.
- Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz.: Necdet Öztürk, Çamlıca Yay., 2. bs., İstanbul 2008.
- Osmanzâde Ahmed Tâib, *İcmâl-i Menâkıb-ı Selâtin-i Âli Osmân*, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, No: 328.
- Öz, Mehmet, *Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*, Dergâh Yay., İstanbul 1997.
- Öztürk, Eyüp, *Osmanlı Tarihiçiliğinde Fezâil Edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalâidü'l-İkân fî Fezâilî Âli Osman Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

- Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz.: Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yay., 3. bs., Ankara 1999, c. II.
- Sarıca Kemal, *Selâtin-nâme*, haz.: Necdet Öztürk, TTK Yay., Ankara 2001.
- Sarıcık, Murat, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakîbü'l-Eşrâfîlik Müessesesi*, TTK Yay., Ankara 2003.
- Solakzâde, Mehmed, *Solakzâde Tarihi*, haz.: Vahit Çubuk, Kültür Bakanlığı Yay., 1. bs., Ankara 1989, c. II.
- Şener, Sâmi, *Osmanlı'da Siyasî Çözülme*, İnkılap Yay., İstanbul 1990.
- Şükru'llah, *Behçetü't-Tevârih*, çev. Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri I*, haz.: Nihal Atsız, Türkiye Basımevi, İstanbul 1949, s. 37-77.
- Taneri, Aydın, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilâtı*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara 1978.
- Tursun Bey, *Tarihu Ebu'l-Feth*, haz.: Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1977.
- Wüstenfeld, Ferdinand, *Die Geschichtschreiber der Araber und Ihre Werke*, Burt Franklin, New York 1882.
- Uğur, Ahmet, *Osmanlı Siyasetnâmeleri*, MEB Yay., İstanbul 2001.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1995, c. I.
- Yasincizâde Abdulvehhab Efendi, *Hulasatu'l-Burhân fi İtâati's-Sultan*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No: 1842.
- Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması - Klasik Dönem Sonrası*, çev.: Mehmet Faruk Özçınar, Birleşik Yay., 1. bs., Ankara 2008.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, edit.: Erhan Afyoncu, Yediepe Yay., 1. bs., İstanbul 2011, c. III.
- Zirikli, Hayreddin, *el-Âlam*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1990, c. VII.

Arabs and Ottoman Dynasty: The Sample of Mar'î b. Yusuf

Citation/©- Öztürk, E. (2011). Arabs and Ottoman Dynasty: The Sample of Mar'î b. Yusuf, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 11 (2), 241-276.

Abstract- *In this article, the view of the Arabs about the Ottoman dynasty have been studied on the basis of Mar'î b. Yûsuf's work Qalâid al-Iqyân fî Fadâil Âl Uthmân, one of the works written to legitimize the Ottoman dynasty in terms of religion. Nevertheless, the most fundamental feature that distinguishes it from others is the fact that it was written by an Arab origin Hanbalî author and provides important information about the Arab subjects' view about the Ottoman dynasty. In this context, information is given about the general content, purpose, style and conceptual framework of the work in question and, by comparing the work with other works of the genre, its original aspects are tried to determine*

Key Words- *Ottoman Dynasty, Mar'î b. Yûsuf, Qalâid al-Iqyân fî Fadâil Âl Uthmân, Ottoman Dynasty and Arabs, Virtue of Ottoman Dynasty.*

Suriye Yüksek Öğretiminde Hadis (Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)

Arş. Gör. Ekrem YÜCEL *

Atıf / ©- Yücel, E. (2011). Suriye Yüksek Öğretiminde Hadis (Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2), 277-306.

Özet- Bu makalede Suriye Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans ve lisansüstü programlarında hadis dersleri ile bu alanda yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri ele alınmıştır. Yüksek lisans tezlerinde daha çok tahkik ve inceleme türü çalışmalar yapılırken doktora aşamasında konulu çalışmalar öne çıkmaktadır. Ayrıca kavramsal, mukayeseli ve tahlilî çalışmalar da sıkça görülmektedir. Suriye’de akademik hadis çalışmalarının daha yakın dönemde başladığı ve yapılan çalışmaların ülkemize göre daha mütevazı ve sade olduğu görülmektedir.

Anahtar sözcükler- Hadis, Suriye, yüksek öğretim, tez, Şam Üniversitesi



Giriş

Bilim ve sanat dallarındaki gelişmelerin niteliğini ve seyrini belirleyen birtakım unsurlar vardır. Bunlardan birisi de ulusal olduğu kadar uluslararası çalışmaların takip edilerek yeni yöntem ve verilerin ciddi mânâda kullanılmasıdır. Bu bağlamda, dünyadaki hadis alanında yapılan çalışmaların takip edilmesi ve bu çalışmalardan haberdar olunması gerekmektedir. Böyle bir çalışma bir taraftan günceli takip etmeye yardımcı olurken diğer taraftan uluslararası akademik işbirliğinin yapılmasına da katkı sağlayacaktır.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-posta: ekrem_yucel@hotmail.com

Bu çalışmada, Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi özelinde Suriye yüksek öğretiminde hadîs tedrisi ve araştırmaları ele alınacaktır. Adı geçen fakülte örneğinden hareketle, akademik hadîsçilik ve bunun bilimsel ürünlerinden olan yüksek lisans ve doktora tezleri araştırmamızın konusunu oluşturacaktır. Bu bağlamda lisans ve lisansüstü programlarında okutulan hadîs dersleri, bu derslerin muhtevaları ve hadîs alanında yapılmış olan yüksek lisans ve doktora tezlerinin listesi verilecektir.¹ Elbette Suriye'deki hadîs öğretimi mezkûr fakülteyle sınırlı değildir. Yaygın ve örgün eğitim kurumlarında bu faaliyetler devam etmektedir. Okullarda hadîs dersleri yer almakla birlikte özellikle camilerde hadîs halkaları veya hadîs meclisleri diyebileceğimiz öğretim faaliyetleri de canlılığını korumaktadır. Ancak Suriye genelindeki hadîs eğitim ve öğretim faaliyetlerinin tamamı bu çalışmada araştırma konusu edilmeyecektir.

Bütünlük oluşturması bakımından, öncelikle lisans ve lisansüstü programlarda yer alan hadîs derslerinin isimleri ve muhtevaları verilecektir. Daha sonra ise yüksek lisans ve doktora tezlerinin listesi sunulacaktır. Verilen listeye, henüz savunması yapılmamış tez isimleri de eklenmiştir. Bu durum, tezlerin listelenmesi esnasında belirleyici etken olarak dikkate alınmıştır.

Lisans Programında Okutulan Hadîs Dersleri

Burada Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans programında okutulan hadîs derslerinin isimleri ve haftalık ders saatleri bir tablo halinde sunulacaktır. Bundan sonra ise her ders için fakülte yönetimi tarafından kararlaştırılmış programları verilecektir. Bu ise okutulan derslerin muhtevalarını göstermesi bakımından önemli olacaktır. Ancak mezkûr programda haftalık ders saatleri teorik ve pratik olarak belirtilmiş olmasına rağmen pratikte nelerin yapıldığı çok belirgin değildir.

¹ Bu makalede verilecek olan bilgiler, Şam'da bulunduğumuz esnada, kendisi de bir hadîsçi olan Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm'ın müsaade ve yardımlarıyla alınmıştır. Bu vesile ile kendilerine en kalbî duygularla teşekkür etmeyi bir vefa borcu ad-dederiz.

Tablo 1: Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Dersinin Haftalık Ders Programı

Sınıf	Dersin Adı		Haftalık Ders Saati	
	I. Dönem	II. Dönem	Teorik	Pratik
1	-	Mustalahu'l-Hadîs ve Ulûmuhu	4	1
2	el-Hadîs (Ehâdîsu'l-İbâdât)	-	3	2
3	-	el-Hadîs (Ehâdîsu'l-Muâmelât)	4	-
4	el-Hadîs (el-Üsra ve'l-Müctema')	-	3	2

1. Mustalahu'l-Hadîs ve Ulûmuhu: I. sınıf II. dönemde 4 saat teorik 1 saat pratik olmak üzere haftada 5 saattir. Bu ders için kararlaştırılmış program şöyledir:

1. Mustalahu'l-Hadîs ilminin Konuları

1.1. Hadîs ve hadîs ilimlerine giriş, sünnetin tanımı ve dindeki yeri, hadîslerin korunması, hadîslerin korunmasına gösterilen özen ve hadîslerin yayılmasındaki etkenler üzerinde durulur.

1.2. Hadîs tedvin ve tasnif faaliyetleri hakkında bilgi verilerek, başta *Kütüb-i Sitte* ve musannifleri, Mâlik'in *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* gibi önemli eserler ve musannifleri tanıtılır.

1.2.1. İlimu'r-Ruvât ve Tarihuhu, İlimu'l-Cerh ve't-Ta'dîl, İlimu Garîbi'l-Hadîs, İlimu İleli'l-Hadîs, İlimu Muhtelifi'l-Hadîs ve Müşkiluhu, İlimu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh gibi önemli hadîs ilimleri ile bu ilimlerdeki temel kaynakların tanıtımı yapılır.

1.2.2. Temel Hadîs Türleri:

Sahîh, hasen ve zayıf hadîs çeşitleriyle beraber mevzu haber, mevzu haberin tanınması ve Hz. Peygamberin hadîsleriyle karışmaması için âlimlerin gösterdikleri gayretler üzerinde durulur.

1.2.3. Zayıf Hadîs Türleri

Munkatî', mürsel, mu'dal, muztarib, muallel gibi zayıf hadîs türlerinin öğretimi yapıpılır.

1.2.4. Fer'î Hadîs Türleri

Müsned, Muttasıl ve Merfu gibi Sahîh, Hasen ve Zayıf Hadîs arasındaki ortak istihlalar öğretilir.

2. Genel kültürdeki hadîs metinlerinin öğretimi ile beraber, dersin hocası tarafından temel hadîs kitaplarından seçilen 50 hadîs ezberlenir.

3. Hadîs usûlü ve hadîs ilimlerine dair temel kaynakları daha verimli kullanabilmeleri için öğrenci alıştırmaları yapılır.

Ders Kitapları/Kaynakça

1. Mustalahu'l-Hadîs ve Ulûmuhu adlı derste, hadîs ilimleri ve istihlaları için Dr. Mustafa el-Buğâ 'nın üniversite ders kitabı olarak hazırlanan, ders notları diyebileceğimiz eseri okutulmaktadır.

2. Genel kültürdeki hadîs metinleri için ise *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Kitabu'l-İlm bölümünden hadîsler okutulur.

2. el-Hadîs (Ehâdîsü'l-İbâdât): Bu ders II. sınıf I. dönemde 3 saat teorik ve 2 saat pratik olmak üzere haftada toplam 5 saattir.

1. Hadîslerin delaleti, ricâl ilimleri, metin ve senedde tenkitçi muhaddislerin metotları esas alınarak aşağıdaki konularla ilgili temel hadîslerin öğretimi yapılır.

Kitabu't-Tahâre: Konuyla ilgili temel hadîslerle tahâret çeşitleri ve vasıtaları öğretilir. Hastalıklardan korunma ve sıhhi bilinçlendirmede bu hükümlerin etkisine dikkat çekilir.

Kitabu's-Salât: Namaz, namazın sıfatı, şartları, âdâbı, neticeleri, cemaatle kılınan namaz, cuma, bayram, teravîh, istiskâ ve kûsûf namazları ile ilgili hadîsler öğretilir. Ayrıca siyâm, tatavvu' ve i'tikâf gibi konulardaki hadîsler de bu kısımda okutulur.

2.1. Sünnet/hadîsin ana konularından bazıları temel kaynaklardaki hadîsler ile ele alınır.

2.2. Ders hocasının seçtiği 40 hadîs ezberlenir.

Ders Kitapları/Kaynakça

1. el-Hadîs (Ehâdîsü'l-İbâdât) dersinde ibadetlerle ilgili olarak Prof. Dr. Nureddin İtr'ın *Bulûğu'l-Merâm* şerhi olan "*İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm*" adlı eserinden seçilmiş hadîsler okutulur.

2. Sünnet/hadîsin ana konularına dair ise *Sahîhu Müslim'in* Kitabu'l-İlm bölümü okutulmaktadır.

3. el-Hadîs (Ehâdîsü'l-Muâmelât): III. Sınıf II. Dönemde haftada 4 saat ve teoriktir.

1. Zekât; altınla ilgili hükümler, hac, buyû', musâkât, rehn, tefîs, şuf'a, vakf ve hibe gibi birbiriyle bağlantılı konulardaki temel hadîsler öğretilir. Bu öğretimde, isnadların siyakı (bağlamı) ve muhaddislerin isnadları eserlerine alırken uyguladıkları metotlar açıklanır. Bununla beraber isnadın maksadı, hadîs çeşitleri, hadîsin faydaları, hadîslerden hüküm çıkarma gibi konular da ele alınır. Böylece hadîs; delalet, metin ve sened yönünden incelenir.

2.1. Sünnet/hadîsin ana konularından külli kural niteliğinde olan bazı konular temel hadîs kaynaklarından seçilmiş metinler ile ele alınır.

2.2. Ders hocasının seçtiği 40 hadîs ezberlenir.

Ders Kitapları/Kaynakça

1. el-Hadîs (Ehâdîsü'l-Muâmelât) dersinde yukarıda belirtilen konularla ilgili olarak Prof. Dr. Nureddin İtr'ın *Bulûğu'l-Merâm* şerhi olan "*İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm*" adlı eserinden seçilmiş hadîsler okutulur.

2. Sünnet/hadîsin ana konularıyla ilgili olarak ise *Sahîhu'l-Buhârî'nin* Kitabü'l-İman bölümü okutulmaktadır.

4. el-Hadîs (el-Üsra ve'l-Müctema'): IV. Sınıf I. dönem 3 saat teorik ve 2 saat pratik olmak üzere haftada 5 saattir.

1. Nikâh, rec'a, cinâyât, hudûd, cihâd, kazâ, el-et'ime ve'z-zebâih gibi konularda temel hadîs metinleri öğretilir. Bu bölümdeki hadîslerin öğretiminde isnad ve metinle ilgili hadîs ilimleri, hadîs ulemâsının eleştirisi metotları, ilelin mânâsı, çeşitleri, tanıma yolları ve ilmi neticelerin açıklanması yapılır.

2.1. Sünnet/hadîsin külli kural niteliğindeki iki konusu, iki farklı temel kaynaktan seçilmiş metinler ile ele alınır.

2.2. Ders hocasının seçtiği 40 hadîs ezberlenir.

Ders Kitapları/Kaynakça

1. el-Hadîs (el-Üsra ve'l-Müctema') adlı derste ilgili konulara dair Prof. Dr. Nureddin İtr'in *Bulûğu'l-Merâm* şerhi olan "*İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm*" adlı eserinden seçilmiş hadîsler okutulur.

2. Bu derste, Sünnet/hadîsin temel konularıyla alâkalı olarak Tirmizî'nin *Cami* adlı eserinden herhangi bir Kitap (Ana konu) ve Nesaî'nin *Sünen'inden* Kitabü'n-Nikâh bölümleri okutulur.

Görüldüğü gibi, dört yıllık bir fakültenin lisans programının her sınıfında hadîs dersleri yer almaktadır. Sadece bir dönemde haftada dört saat olan hadîs dersi, geri kalan tüm dönemlerde haftada beş saattir. Bu ise ilahiyat alanı içerisinde hadîs ve hadîs ilimlerine verilen ağırlığı göstermesi bakımından câlib-i dikkattir.

Derslerin kararlaştırılmış programlarından anlaşıldığına göre; ilk dönemde hadîs usûlü ve hadîs ilimlerine dair teorik bilgilerle beraber, öğrencilerin kaynakları verimli kullanabilmesi için, öğrencilere pratik de yaptırılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde okutulan ve adı el-Hadîs olan derslerde ise üç ana özellik dikkat çekmektedir.

1. Dersin muhtevasına uygun olarak kararlaştırılan konularda Prof. Dr. Nureddin İtr'in "*Bulûğu'l-Merâm*" şerhi olan *İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-*

Ahkâm'ından seçilmiş hadîslerin okutulması. Bu yönüyle bakıldığında mezkûr kitabın İlahiyat eğitimi süresince temel ders kitabı olarak takip edildiği söylenebilir.

2. Sünnet/hadîsin ana konularına dair temel hadîs kitaplarından seçilen metinlerin okutulduğu da görülmektedir. Bu bağlamda hadîs derslerinde Buhârî ve Müslim'in Kitabü'l-İlm bölümleri ayrıca Buhârî'nin Kitabü'l-İman, Nesaî'nin Kitabü'n-Nikâh ve Tirmizî'den seçilen herhangi bir bölüm okutulmaktadır. Bu uygulama, öğrencinin ana hadîs kaynaklarını tatbîkî olarak tanınmasına ve temel hadîs kültürü almasına yardımcı olması bakımından önemlidir.

3. Her dönem ders hocasının seçtiği 40 veya 50 hadîs ezberlenmektedir.

Müfredatta derslerin isimleri Mustalahu'l-Hadîs ve Ulûmuhu ve el-Hadîs şeklinde yer almaktadır. Bununla beraber ülkemiz ilahiyat programlarında yer alan hadîs tarihi, hadîs tenkidi, hadîs ve sünnette çağdaş yorumlar gibi derslerle alanın problematiğine yönelik herhangi bir dersin müfredatta yer almadığı görülmektedir. Bu durum ise, yapılan eğitim programlarında klasik hadîs öğretim metodunun uygulandığını göstermektedir. Ayrıca üniversite programında bir eseri ders kitabı olarak okutma geleneğinin devam ettiği görülmektedir.

Yüksek Lisans ve Doktora Programında Hadîs Dersleri

Suriye Şam Üniversitesinde, lisansüstü araştırma sürecinde yüksek lisans döneminde uygulanan bir yıllık ders döneminin üzerine yüksek lisans ve doktora tezi yapılmaktadır. Bu haliyle bir nevi birleşik doktora programı uygulanmaktadır. Bundan dolayı yüksek lisans ve doktora dersleri ayrı ayrı olmayıp bir bütün halindedir. Bu derslerde her hoca, kendisinin uygun gördüğü kitabı, ders kitabı olarak okutur ve bu kitapları her yıl değiştirmesi de mümkündür.

Yüksek lisans ve doktora programı ders isimleri ve haftalık ders saatleri şöyledir:

Dersin Adı:	Haftalık Ders Saati
1. el-Hadîsü'n-Nebevî (Tahlîf Araştırmalar)	4
2. Ulûmu'l-Hadîs ve Ruvâtuhu	4
3. Menâhîcu'l-Muhaddisîn	2
4. İlelu'l-Hadîs ve el-İtticâhâtü'l-Muasıra	2
5. Beyânu's-Sünne lil Kur'an	3
6. Tarâîku'l-Bahsî'l-İlmî ve Meşru'u'd-Diplom (Dirâsât Hadîsiyye)	2

Yüksek lisans ve doktora döneminde derslerle beraber bilimsel çalışmaya hazırlık mahiyetinde bir çalışmanın olduğu da görülmektedir. Bu uygulama Türkiye’de yapılan seminer çalışmalarına denk olarak düşünülebilir. Bununla beraber programlarda, çağdaş çalışmaların takip edildiğini çağrıştıran İlelu’l-Hadîs ve el-İtticâhâtü’l-Muasıra adında bir ders yer almaktadır. Bunun haricindeki dersler, hadîs usûlü ve hadîs ilimlerinin konularından ibarettir. Yine klasik dönem anlayışına uygun olarak lisansüstü programda da ders kitabı kavramının devam ettiği ve uygulandığı görülmektedir.

Derslerle ilgili verilen bu malumattan sonra Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılan/yapılmakta olan yüksek lisans ve doktora tezlerini savunma tarihleri dikkate alınarak liste halinde sunmak istiyoruz. Burada yüksek lisans tezleri, durumlarına göre tamamlananlar, devam edenler ve iptal edilenler şeklinde üç ayrı tablo halinde verilecektir.

Tablo 2: Tamamlanan Yüksek Lisans Tezleri

S.No	Tez adı	Hazırlayan	Danışman	Yıl
01	<i>Dirâsetu ve Tahkîku Cüz’in min Mahtûtati Tuhfetü’l-Ebrâr min varak 1-65.</i> <i>Tuhfetü’l-Ebrâr’ın (el yazmasından) Tahkîk ve İncelenmesi, (vr. 1 – 65).</i>	Münâ el-Asse	Prof. Dr. Nureddin İtr	2002
02	<i>Dirâsetu ve Tahkîku Cüz’in min Mahtûtati Tuhfetü’l-Ebrâr, min varak 66-133.</i> <i>Tuhfetü’l-Ebrâr’ın (el yazmasından) Tahkîk ve İncelenmesi, (vr. 66 – 133)</i>	Mü’mine el-Bâşâ	Prof. Dr. Nureddin İtr	2002

03	<p><i>Tenvîru'l-Havâlik² alâ Muvattai'l-Mâlik li'l-İmâm es-Suyûti, Dirâse ve Tahkîk min Kitabi'l-Cum'a İla Ahiri Kitabi'l-Cenâiz.</i></p> <p>İmâm Suyûti'nin <i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik</i> adlı eserinin Tahkîk ve İnce-lenmesi. (Cuma Bölümünden Cenaze Bölümünün Sonuna kadar)</p>	Mâcid el-Alyevî	Prof. Dr. Nureddin İtr	2005
04	<p><i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik li'l-İmâm es-Suyûti, Dirâse ve Tahkîk min Evvelihi Hatta Ahiri'l-Amel fi's-Sehv.</i></p> <p>İmâm Suyûti'nin <i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik</i> adlı Eserinin Tahkîk ve İnce-lenmesi. (Başından el-Amel fi's-Sehv Bölümünün Sonuna kadar)</p>	Ziyâd Uzun	Prof. Dr. Nureddin İtr	2005
05	<p><i>İlmu Usûli'l-Hadîs- Neş'etuhû ve Menâhîcu'l-Müte-kaddimîne fîhi.</i></p> <p>Hadîs Usûlü İlmî; Doğuşu ve Mute-kaddimûn'un Yöntemi.</p>	Muhammed İsâm İydû	Dr. Abdulazîz Hâcî	2006

² Prof.Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm'dan aldığımız tez listesinde bu eser adı "*Tenvîru'l-Hâlik alâ Muvattai'l-Mâlik lil İmâm es-Suyûti*" şeklinde yazılmıştır. Ancak doğrusu "*Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik lil İmâm es-Suyûti*" olduğu için biz bu şekilde vermeyi uygun gördük.

06	<p><i>İkmâlu'l-Mufhim fi Şerhi Sahîhi Müslim, Kitabu Fezâilî's-Sahabe.</i></p> <p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim'in</i> (Tahkîk ve İncelenmesi), Sahabe'nin Faziletleri Bölümü.</p>	Nevfel el-Mustafa	Dr. Nassâr Nassâr	2006
07	<p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim, Cüz'ün min Kitabi'l-Fiten- Kitabü'z-Zühd- Kitabu't-Tefsir.</i></p> <p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim'in</i> (Tahkîk ve İncelenmesi), Fiten (Fitneler), Zühd ve Tefsir Bölümlerinden Bir Cüz.</p>	Abdulğanî Ada	Dr. Abdulazîz Hâcî	2006
08	<p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim, Kitabu'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Edeb, Kitabu'l-Kader.</i></p> <p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim'in</i> (Tahkîk ve İncelenmesi), Birr ve's-Sıla ve'l-Edeb ile Kader Bölümleri.</p>	Muhyiddîn el-Habbûş	Dr. Abdulazîz Hâcî	2006
09	<p><i>et-Teferrüd ve Menhecü'l-Muhaddisîn fi Kabûlîhi ev Reddihî, Dirâse Te'siliyye³ ve Tatbîkîyye.</i></p>	Abdu'l-Cevâd Hamâm	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2006

³ Tezlerde sıkça kullanılan kavramlardan biri de "دراسة تأصيلية" "Dirâse Te'siliyyedir." Bu terim Türkçeye kökleştirici, orijinal ve özgün kelimelerinden biriyle tercüme edilebilir. Ancak gerek tezlerin orijini-

	Teferrüd ve Kabûl veya Red-dinde Muhaddislerin Metodu, Tatbîkî ve Kavramsal Çalışma.			
10	<i>es-Sınâatü'l-Hadîsiyye fi Müsnedi'l-Bezzâr.</i> Bezzâr'ın Müsnedi Bağlamında Hadisçiliği.	Abdurrezzâk Derrâş	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2006
11	<i>Esbâbu Udûli'l-Hanefiyye ani'l-Hadîsi'l-Makbul ve Davâbituhu, Dirâse Te'siliyye ve Tatbîkiyye.</i> Hanefilerin Makbul Hadisleri Terketme Sebepleri ve Prensipleri, Tatbîkî ve Kavramsal Çalışma.	Kemâl Humeйда	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2006
12	<i>İkmâlu'l-Mufhim ve Şerhu Sahîhi Müslim, Kitabu'l-Edeb-min Bâbi Nazari'l-Fec'eti ila Bâbi Tahrîmi'l-La'bi bi'n-Nerd.</i> <i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim'in</i> (Tahkik ve İncelenmesi), Kitabu'l-Edeb- Aniden Bakma Bâbından Zarla Oynamanın Haram Oluşu Bâbına Kadar.	Mus'ab Hammûd	Dr. Abdulazîz Hâcî	2007

nal olma gerekliliği gerekse yapılan çalışmaların muhtevaları dikkate alınarak "Kavramsal Çalışma" şeklinde tercüme edilmiştir.

13	<i>et-Tıbbu'n-Nebevî ve Menâhıcu'l-Muhaddısın fi Musannefâtıhi.</i> Tıbb-ı Nebevî ve Muhaddislerin Eserlerindeki Metotları.	Mahmûd Mısırî	Prof. Dr. Nureddin İtr	2007
14	<i>et-Telhîsu'l-Habîr li'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî min Evveli'l-Kitabi İla Bâbi Süneni'l-Vudu'-Dirâse ve Tahkîk ve İstikmâl.</i> İbn Hacer el-Askalânî'nin <i>et-Telhîsu'l-Habîr</i> adlı Eseri - Başından Abdestin Sünnetlerine Kadar- Tahkîk, İnceleme, Tamamlama.	Esmâ el-Buğâ	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2007
15	<i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim, Kitabu'l-İlm ve Kitabu'z-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstiğfâr.</i> <i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim</i> 'in (Tahkîk ve İncelenmesi), İlm, Zikr, Dua, Tevbe ve İstiğfâr Bölümleri.	Râniye el-Avvâd	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2007
16	<i>Adâletü's-Sahâbe ve Eseruha fî Rivâyeti'l-Hadîs, Dirâse Nakdiyye Mukârane.</i> Sahâbenin Adâleti ve Hadîs Rivâyetindeki Etkisi, Karşılaştırmalı Eleştirel Çalışma.	Necmü'l-Ali	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2007

17	<p><i>et-Telhîsü'l-Habîr li'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî minel İstinca ila Ahiri't-Teyemmüm, Dirâse ve Tahkîk.</i></p> <p>İbn Hacer el-Askalânî'nin <i>et-Telhîsü'l-Habîr</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi. İstinca bölümünden Teyemmüm Bölümünün Sonuna Kadar.</p>	Ahmed Saîd Abdullah Sâbit	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2007
18	<p><i>ed-Doktor Nureddin Itr ve Cuhûduhu fi Ulûmi'l-Hadîs.</i></p> <p>Prof. Dr. Nureddin Itr ve Hadîs İlimlerindeki Yeri.</p>	Abulazîz Muhammed el-Halef	Dr. Abdulazîz Hâcî	2007
19	<p><i>el-Muvazene Beyne Menheci'l-Hanefiyye ve Menheci'l-Muhaddisîn fi Kabûli'l-Ehâdîs ve Reddiha.</i></p> <p>Hadîslerin Kabûl ve Reddinde Muhaddisler ile Hanefîlerin Yöntemlerinin Karşılaştırması.</p>	Adnân el-Hıdır	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2008
20	<p><i>Takrîbu'l-Esânîd ve Tertîbu'l-Mesânîd li'l-İmâm Abdurrahim el-İrâkî (806), Dirâse ve Tahkîk.</i></p> <p>Abdurrahim el-İrakî'nin <i>Takrîbu'l-Esânîd ve Tertîbu'l-Mesânîd</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi.</p>	Bilâl Ebu Hûye	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2008

21	<p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim, min Kitabi Sıfatî'l-Münâfikîn ile'l-bâbî's-Sâbi' Aşer min Kitabi'l-Fiten.</i></p> <p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim</i>'in (Tahkîk ve İncelenmesi), Münâfıkların Sıfatları Bölümünden Fiten (Fitneler) Bölümünün 17. Bâbına Kadar.</p>	Aişe Hattâb	Dr. Hassân el-Kârî	2008
22	<p><i>Kazâu'l-Veter min Nüzheti'n-Nazar fi Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker, Dirâse ve Tahkîk.</i></p> <p><i>Nuhbeti'l-Fiker</i>'i Açıklamada <i>Nüzheti'n-Nazar</i>'ın Amacına Ulaşması, Tahkîk ve İnceleme.</p>	Râviye İtr	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2008
23	<p><i>el-Fitnetü fi's-Sünne-Fitnetü'd-Deccâl Numûzecen, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Deccâl Fitnesi Bağlamında Sünnette Fitne Kavramı, Konulu Çalışma.</p>	Abdulkerim Arâbî	Dr. Bekkâr el-Hâc Câsim	2008
24	<p><i>el-Bid'atü ve Eseruha fi Kabûli'l-Hadîs, Dirâse Mukârene.</i></p> <p>Bid'at ve Hadîslerin Kabûlüne Etkisi, Karşılaştırmalı Çalışma.</p>	Muhammed Abs	Dr. Abdulazîz Hâcî	2009
25	<p><i>el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen li Şerefiddîn et-Tîbî (743) Dirâse ve Tahkîk li Kitabeyi'l-İman ve'l-İlm.</i></p>	Menâl Züleyha	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2009

	Şerefüddîn et-Tîbî'nin <i>el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen</i> 'inin Tahkîk ve İncelenmesi, (İman ve İlim Bölümleri).			
26	<i>et-Telhîsü'l-Habîr li'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî, min Sıfati's-Salâti İla Bâbi Şurûti's-Salât, Dirâse ve Tahkîk.</i> İbn Hacer el-Askalânî'nin <i>et-Telhîsü'l-Habîr</i> 'inin Tahkîk ve İncelenmesi, Namazın Sıfatları Bölümünden Namazın Şartları Bölümüne Kadar.	Hammûd el-Hammûd	Dr. Teysîr el-Umer	2009
27	<i>Sûü'l-Hıfz ve Eseruhu fi Kabûli'l-Hadîs, Dirâse Te'sliyye Tatbîkiyye.</i> Sûü'l-Hıfz ve Hadîs Kabûlüne Etkisi, Tatbîkî ve Kavramsal Çalışma.	Ahmed et-Tâhir	Dr. Nassâr Nassâr	2009
28	<i>et-Telhîsü'l-Habîr li'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî, min Şurûti's-Salât İla Ahiri Kitabî's-Salât, Dirâse, Tahkîk ve İstikmâl.</i> İbn Hacer el-Askalânî'nin <i>et-Telhîsü'l-Habîr</i> 'inin Tahkîk, İnceleme ve Tamamlanması. Namazın Şartları Bölümünden Namaz Bölümünün Sonuna Kadar.	Muhammed Ziya Zeytûnî	Dr. Teysîr el-Umer	2009

29	<p><i>Müsnedü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân Abdullah b. Muhammed el-Hârisî, Dirâse ve Tahkîk min Müsnedi Ziyâd b. İlâka ila Müsnedi Ata b. es-Sâib.</i></p> <p>İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin <i>Müsned</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi. Ziyâd b. İlâka'nın Müsnedinden Ata b. es-Sâib'in Müsnedine Kadar.</p>	Rezzân Arafe	Dr. Bekkâr el-Hâc Câsim	2009
30	<p><i>Şerhu Müşkili'l-Hadîs li'l-İmâm Abdî'l-Celil b. Mûsâ el-Kasrî el-Kurtubî el-Endelüsî, Dirâse ve Tahkîk.</i></p> <p>İmâm Abdu'l-Celil b. Mûsâ el-Kasrî el-Kurtubî el-Endelüsî'nin <i>Şerhu Müşkili'l-Hadîs</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi.</p>	Luhdur Cinân Sâlih	Dr. Ahmed ez-Zebîbî	2010
31	<p><i>İthâfu's-Sâlik bi Ruvâti'l-Muvatta ani'l-İmâm Mâlik li İbni Nâsuriddîn, Dirâse ve Tahkîk.</i></p> <p>İbn Nâsuriddîn'in <i>İthâfu's-Salik bi Ruvâti'l-Muvatta-i ani'l-İmâm Mâlik</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi.</p>	İbrâhîm İbrâhîm	Dr. Abdulazîz Hâcî	2010
32	<p><i>el-Evsâfu'l-Mealle li'l-Hadîs, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i></p> <p>Hadîsin İletli Vasıfları, Tatbîkî Kavramsal Çalışma.</p>	Fevvâz Kaddûr	Dr. Nassâr Nassâr	2010

33	<i>el-İnkita' fi's-Sened ve Eseruhu fi Kabûli'l-Hadîs, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i> Seneddeki İnkita' ve Hadîs Kabûlündeki Tesiri, Uygulamalı, Kavramsal Çalışma.	Abdulbâsit İbrâhîm	Dr. Ammâr el-Harîrî	2010
34	<i>eş-Şeyh Cemâlüddîn el-Kâsimî ve Cuhûduhu'l-Hadîsiyye Dirâse Tahlîliyye.</i> Şeyh Cemâlüddîn el-Kâsimî ve Hadîs İlmindeki Yeri, Tahlîfî Çalışma.	Muhammed Enes Sermînî	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm	2010
35	<i>Şerhu Takrîbi'n-Nevevî li Şemsiddin es-Sehâvî min Evvelî'l-Kitab ila Bidâyeti'n-Nevî's-Sâlis ve'l-İşrîn, Dirâse ve Tahkîk.</i> Şemseddîn es-Sehâvî'nin Şerhu Takrîbi'n-Nevevî'sinin Tahkîk ve İncelenmesi, Kitabın Başından 23. Bölüme Kadar.	Yâsir ed-Dîr Şevî	Dr. Ali Es'ad	2010
36	<i>Müsnedü Hammâd b. Ebî Süleymân min Müsnedi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe bi Rivâyeti'l-Hârisî Dirâse ve Tahkîk.</i> İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin Müsned'inde Hammâd b. Ebî Süleymân'ın Müsnedinin Tahkîk ve İncelenmesi. (Hârisî Rivayeti).	Alâaddîn el-Kerez	Dr. Ammâr el-Harîrî	2010

37	<i>et-Tasnifu'l-Hadîsi li Ulemâi Haleb fi'l-Karni't-Tâsi' el- Hicrî, Dirâse İstikrâiyye.</i> Haleb Ulemâsının H. 9. Asır-daki Hadîs Tasnîfi, Tümevarımsal Çalışma.	Ahmed Hamdân	Dr. Bedi' es-Seyyid el-Lahhâm	2010
----	---	--------------	-------------------------------	------

Tablo 3: Devam Eden Yüksek Lisans Tezleri

S.No	Tez adı	Hazırlayan	Danışman
01	<i>Havârimu'd-Dabt ve Eseruha fi Kabûli'r-Rivaye, Dirâse Te'siliyye Tatbîkiyye.</i> Havârimu'd-Dabt (Zabtı Zedeleyen Hususlar) ve Rivâyetlerin Kabûlüne Etkisi, Tatbîkî Kavramsal Çalışma.	Abdullah es-Selâme	Dr. Nassâr Nassâr
02	<i>Zâhiratü'l-Fakr ve İlâcuha fi'l-Hadîsi'n-Nebevî, Dirâse Mevdüiyye.</i> Fakirlik Olgusu ve Nebevî Hadîste Çözümü, Konulu Araştırma.	Ubeyde Abdulkâdir	Dr. Muhammed eş-Şurbecî
03	<i>Müsnedü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân Abdullah b. Muhammed el-Hârisî, Dirâse ve Tahkîk min Evveli'l-Kitabi İla Müsnedi Simâk b. Harb.</i> İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin Müsned'inin Tahkîk ve İncelenmesi. Kitabın Başından Simâk b. Harb'in Müsnedine Kadar.	Nûr el-Havrânî	Dr. Bekkâr el-Hâc Câsim
04	<i>İlmu Muhtelifi'l-Hadîs maa Dirâseti ve Tahkîki'l-Eczâi's-Selâseti'l-Ülâ min Kitabi Halli Müteşâbihâti'l-Hadîs li İbn Füreke.</i> Muhtelifü'l-Hadîs İlmi ve İbn Füreke'in Hallu Müteşâbihâti'l-Hadîs Kitabından İlk Üç Cüz'ün Tahkîk ve İncelenmesi.	Zülfi el-Hareş	Dr. Muhammed eş-Şurbecî

05	<i>et-Terbiyyetü'l-Aklıyye fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i> Nebevî Sünnette Aklî Terbiye, Konulu Araştırma.	Hanâde el-Kavvâs	Dr. Ali Es'ad
06	<i>Mukaddimetü'l-Feyzi'l-Cârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî li'ş-Şeyhi'l-Muhaddis İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, Dirâse ve Tahkîk.</i> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin <i>Feyzu'l-Cârî bi Şerhi Sahîhil Buhârî</i> isimli eserinin Mukaddimesinin Tahkîk ve İncelenmesi.	Muhammed Saîd el-Mecid	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm
07	<i>Müsnedü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân Rivâyetü'l-İmâmi'l-Hârisî, Dirâse ve Tahkîk min Müsnedi Alkame b. Mersed ila Müsnedi'l-Hâris b. Abdurrahman.</i> Alkame b. Mersed'in Müsnedinden Hâris b. Abdurrahman'ın Müsnedine Kadar İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin <i>Müsned</i> 'inin Tahkîk ve İncelenmesi. (İmâm el-Hârisî Rivâyeti).	Ammâr Haşşân	Dr. Ammâr el-Harîfî
08	<i>Müsnedü'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân Rivâyetü'l-İmâm el-Hârisî, Dirâse ve Tahkîk min Müsnedi'l- Hâris İbn Abdirrahman Ebî Hind el-Hemedânî ila Müsnedi Yûnus b. Abdullah.</i> Hâris İbn Abdirrahman Ebî Hind el-Hemedânî'nin Müsnedinden Yûnus b. Abdullah'ın Müsnedine Kadar İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin <i>Müsned</i> 'inin Tahkîk ve İncelenmesi. (İmâm el-Hârisî rivayeti).	Hüdâ el-İdlibî	Dr. Mü'mine el-Bâşâ
09	<i>el-Hivâr fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i> Nebevî Sünnette Diyalog, Konulu Araştırma.	Bedru'l-Mevvâs	Dr. Abdulazîz Hâcî
10	<i>Menhecü'l-İmâm İbnu's-Salâh fi Kitabihi Ulûmu'l-Hadîs.</i> İbnu's-Salâh'ın <i>Ulûmu'l-Hadîs</i> 'indeki Metodu.	Muhammed Celâl el-Cebbân	Dr. Nassâr Nassâr
11	<i>Ehlü'l-Beyt fi'l- Hadîsi'n-Nebevî, Dirâse Mevdûiyye.</i> Nebevî Hadîste Ehl-i Beyt, Konulu Çalışma.	Mâlik el-Alû	Dr. Ali Es'ad

12	<p><i>Şerhu's-Şemâli'l-Muhammediyye li İsmâuddîn el-İsferâînî, Dirâse ve Tahkîk mine'l-Bâbi 43 İla Nihâyeti'l-Kitab.</i></p> <p>İsmâuddîn el-İsferâînî'nin <i>Şerhu's-Şemâli'l-Muhammediyye</i>'sinin Tahkîk ve İncelenmesi. 43. Bâbdan Kitabın Sonuna Kadar.</p>	Hâdiye Şemmût	Dr. Münâ el-Asse
13	<p><i>el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen li Şerefiddîn et-Tîbî, Dirâse ve Tahkîk min Evveli Kitabî's-Salât İla li Kitabeyi'l-İman ve'l-İlm.</i></p> <p>Şerefüddîn et-Tîbî'nin <i>el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi. Namaz bölümünün başından İman ve İlim bölümüne kadar.</p>	Hacı el-İsmâîl	Dr. Abdu'l-İlah el-Hürî
14	<p><i>Şerhu's-Şemâli'l-Muhammediyye li İsmâuddîn el-İsferâînî, Dirâse ve Tahkîk Mine'l-Bâbi'l-Evvel İle'l-Bâbi's-Sâbi'.</i></p> <p>İsmâuddîn el-İsferâînî'nin <i>Şerhu's-Şemâli'l-Muhammediyye</i>'sinin Tahkîk ve İncelenmesi. 1. Bâbdan 7. Bâba Kadar.</p>	Emine el-Abdullah	Dr. Mü'mine el-Bâşâ
15	<p><i>el-Kıyasu't-Terbevî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Nebevî Hadîste Pedogojik Kıssalar, Konulu Çalışma.</p>	Suheyb eş-Şihâbî	Dr. Nassâr Nassâr
16	<p><i>el-İfhâmu li-mâ fi'l-Buhârî mine'l-İbhâm li Celâlüddîn el-Bulkînî (824), Dirâse ve Tahkîk min Bidâyeti'l-Mahtut İla Bâbi'l-Ğâdir li'l-Birri ve'l-Fâcir.</i></p> <p>Celâlüddîn el-Bulkînî'nin <i>el-İfhâmu li-mâ fi'l-Buhârî mine'l-İbhâm</i>'ının Tahkîk ve İncelenmesi. Kitabın Başından Ğadiru'l-Birri ve'l-Fâcir Bölümüne Kadar.</p>	Ravda el-Gafir	Dr. Münâ el-Asse

17	<p><i>el-İfhâmu li-mâ fi'l-Buhârî mine'l-İbhâm li Celâlüddîn el-Bulkînî (864), Dirâse ve Tahkîk min Kitabi Bed'i'l-Halk ila Nihâyeti'l-Mahtut.</i></p> <p>Celâlüddîn el-Bulkînî'nin <i>el-İfhâmu li-mâ fi'l-Buhârî mine'l-İbhâm</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi. Bed'i'l-Halk Bölümünden Kitabın Sonuna Kadar.</p>	Rîm Abdurrezzâk	Dr. Münâ el-Asse
18	<p><i>Temyzü'l-Muhaddisîn li'l-Müteşâbihi min Esmâ'ir-Ruvât, Dirâse Nakdiyye İstikrâiyye.</i></p> <p>Ravi İsimlerindeki Benzerlikleri Muhaddislerin Ayırtmeleri, Eleştirel ve Tümevarımsal Çalışma.</p>	Mahmûd el-Hacî	Dr. Ammâr el-Harîrî
19	<p><i>el-Âtife fi'l-Hadîs'i'n-Nebevî ve Ulûmihi, Dirâse Mevdûiyye Mukârane.</i></p> <p>Nebevî Hadîsde Sevgi, Karşılaştırmalı Konulu Çalışma.</p>	Muhammed en-Na'sân	Dr. Nassâr Nassâr
20	<p><i>Şerhu's-Şemâilî'l-Muhammediyye li İsâmuddîn el-İsferâinî, Dirâse ve Tahkîk mine'l-Bâbil 8 ile'l-Bâbi 28.</i></p> <p>İsâmuddîn el-İsferâinî'nin <i>Şerhu's-Şemâilî'l-Muhammediyye</i>'sinin Tahkîk ve İncelenmesi. 8. Bâbdan 28. Bâba Kadar.</p>	Bîrifân Süleymân	Dr. Mü'mine el-Bâşâ
21	<p><i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik lil İmâm es-Suyûtî, Tahkîk ve Dirâse min Kitabi'z-Zekât ila Ahiri Kitabî'l-Hac.</i></p> <p>İmâm es-Suyûtî'nin <i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik</i>'inin Tahkîk ve İncelenmesi. Zekât Bölümünden Hac Bölümünün Sonuna Kadar.</p>	Muhammed Zâhir ez-Zehrân	Prof. Dr. Nureddin İtr
22	<p><i>es-Sinaatu'l-Hadîsiyye inde'l-İmâm el-Kemâl İbnü'l-Hümâm fi Kitabihî Fethi'l-Kadîr.</i></p> <p><i>Fethü'l-Kadîr</i> Adlı Eserinde İbnü'l-Hümâm'ın Hadîsçiliği.</p>	Hüsameddin Haccû	Dr. Bedî es-Seyyid el-Lahhâm

Tablo 4: İptal Edilen Yüksek Lisans Tezleri

S.No	Tez adı	Hazırlayan	Danışman
01	<p><i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik ilî İmâm es-Suyûtî, Tahkîk ve Dirâse min Kitabi'z-Zekât ila Ahiri Kitabî'l-Hac.</i></p> <p>İmâm Suyûtî'nin <i>Tenvîru'l-Havâlik alâ Muvattai'l-Mâlik</i> Adlı Eserinin Tahkîk ve İncelenmesi. Zekât Bölümünden Hac Bölümünün Sonuna Kadar.</p>	Muhammed Salâhaddîn el-Hatîb	Prof.Dr. Nureddin İtr
02	<p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim, Kitabu'r-Rü'ya ve Kitabu'l-Fezâil.</i></p> <p><i>İkmâlu'l-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim</i>'in (Tahkîk ve İncelenmesi), Rü'ya ve Faziletler Bölümü.</p>	Nevvâf Haccû	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm
03	<p><i>Mubtılâtü'l-İman, Dirâse Mevdûiyye fi'l-Hadîsi'n-Nebevî.</i></p> <p>İmanı İbtal eden Hususlar, Hadîste Konulu Çalışma.</p>	Ammâr Tellâvî	Dr. Hassân el-Kârî

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Suriye’de, alanımızla ilgili yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış/hazırlanan altmış iki çalışma vardır. Bu sayıya iptal edilen tezler de dâhildir. İlk yüksek lisans tezi Prof.Dr. Nureddin İtr’in danışmanlığında 2002 yılında tamamlanmıştır. Bu ise Suriye’de akademik anlamdaki ilmî neticelerin oldukça geç dönemde verildiğini göstermektedir. Bundan dolayı yapılan tezlerin sayısı da oldukça sınırlıdır. Tezlerde, isimleriyle beraber çalışmaların niteliğini belirten tahkîk, tahlîl veya mukayese gibi kelimeler de kullanılmıştır. Bu ise çalışmaların mahiyeti hakkında bir fikir verecek niteliktedir.

Tespiti yapılan çalışmaların yirmi yedisi tahkîk ve inceleme, ikisi tahkîk, inceleme ve tamamlama (istikmâl), yedisi konulu çalışma, altısı kavramsal (te’siliyye) ve tadbîkî çalışma, biri mukayeseli çalışma, biri konulu mukayeseli çalışma, biri eleştirel ve mukayeseli çalışma, biri tahlîlî çalışma, biri tümevarımsal (istikrâiyye) çalışma, biri ise eleştirel ve tümevarımsal (istikrâiyye) çalışmadır. On dört çalışma hakkında ise herhangi bir nitelirmede bulunulmamıştır. Ancak isimlerinden hareketle bunlar hakkında bir hüküm verilebilir. Mesela yedi çalışma “İkmâlul-Mufhim Şerhu Sahîhi Müslim” adını taşımaktadır. Bunların da tahkîk ve inceleme türü bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Durum böyle olunca altmış iki tezdən otuz dördünün tahkîk ve inceleme türünde yapıldığı görülür. Ayrıca iki çalışma da tahkîk, inceleme ve tamamlama (istikmâl) şeklindedir. Bununla beraber tahkîk çalışmalarının sayısı otuz altı olmaktadır. Bu ise Yüksek lisans tezlerinde daha çok tahkîk çalışmalarının yapıldığını ve ağırlık merkezini tahkîk ve inceleme türününün oluşturduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Yüksek lisans tezleri hakkında bu kısa malumatı verdikten sonra doktora tezlerini de tablolar halinde sunmak istiyoruz. Bu kısımdaki tezler de durumlarına göre tamamlanan doktora tezleri ve devam eden doktora tezleri şeklinde ayrı ayrı verilecektir.

Tablo 5: Tamamlanan Doktora Tezleri

S.No	Tez adı	Hazırlayan	Danışman	Yıl
01	<i>es-Sınaatu'l-Hadîsiyye inde'l-İmâmi'l-Beyhakî fi Kitabihî Şuabu'l-İman.</i> Beyhakî'nin <i>Şuabu'l-İman</i> 'daki Hadîşçiliği.	Münâ el-Asse	Prof. Dr. Nureddin Itr	2006
02	<i>el-İmâmu'l-Münâvî Muhaddisen ve Kitabuhu Feyzu'l-Kadîr.</i> Bir Muhaddis Olarak İmâm el-Münâvî ve <i>Feyzu'l-Kadîr</i> 'i.	Mü'mine el-Bâşâ	Prof. Dr. Nureddin Itr	2006
03	<i>Taaddudu Rivâyâtî'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Eseruhu fi İhtilâfî Muhaddisîn fi'l-Hukmi ale'l-Hadîs, Dirâse Te'sîliyye.</i> Hadîs Rivâyetlerinin Çoğalmas ve Muhaddislerin Hadîs Hak-kında Hüküm Vermelerindeki İhtilâflara Etkisi, Kavramsal Çalışma.	Mâcid el-Alyevî	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2010
04	<i>Menhecu Kabûli'l-Ahbâr inde'l-Muhaddisîn, Dirâse Te'sîliyye Tatbikîyye.</i> Muhaddislerin Haberleri Kabûl Etmedeki Yöntemi, Uygulamalı ve Kavramsal Çalışma.	Muhammed İsâm İydû	Prof. Dr. Nureddin Itr	2010
05	<i>el-Uhûdu fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i> Nebevî Sünnette Sözleşmeler, Konulu Çalışma.	Re'fet Nassâr	Dr. İmâdeddîn Reşîd	2010

Tablo 6: Devam Eden Doktora Tezleri

S.No	Tez adı	Hazırlayan	Danışman
01	<i>el-Vilayetü's-Siyâsiyyetü'l-Amme, Dirâse Mevdûiyye fil Hadîsi'n-Nebevî.</i> Nebevî Hadîslerde Devlet Kamu Politikası, Konulu Çalışma.	Sâid ed-Demmûr	Dr. Nassâr Nassâr
02	<i>el-Hâfız Abdu'l-Azîm el-Münzirî ve Cuhûduhu fi'l-Hadîsi'n-Nebevîyyi'ş-Şerîf ve Ulûmihi.</i> Abdu'l-Azîm el-Münzirî; Hadîs ve Hadîs İlimlerindeki Yeri.	Ziyad Uzun	Prof. Dr. Nureddin Itr
03	<i>Eseru'l-İhtilâfâtî's-Siyâsiyye ve'l-Akîdiyye fi Ulûmi'l-Hadîs.</i> Siyasî ve Akîdevî İhtilâfların Hadîs İlimlerindeki Etkisi.	Abdurrezzâk Derrâş	Dr. İmâdeddîn Reşîd
04	<i>el-Kinâyetü fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Eseruha fi'l-İstinbât, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i> Hadîslerde Kinâye ve Hüküm Çıkarımadaki Tesiri, Uygulamalı Kavramsal Çalışma.	Mus'ab Hammûd	Prof. Dr. Nureddin Itr
05	<i>el-Muvazenetü Beyne'r-Rivâyeti't-Tarihiyye ve'r-Rivâyeti'l-Hadîsiyye, Dirâse Mukârane.</i> Tarihî Rivâyetler ile Hadîs Rivâyetleri Arasında Mukayese, Karşılaştırmalı Çalışma.	Muhyiddîn el-Habbûş	Dr. İmâdeddîn Reşîd

06	<p><i>et-Ta'dil ale'l-İbhâmi inde'l-İmâm eş-Şafî, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye fi Kitabi'l-Ümm.</i></p> <p>İmâm eş-Şafî'ye Göre İbhâm''ın Giderilmesi, Kitabu'l-Ümm'de Uygulamalı Kavramsal Çalışma.</p>	Esmâ el-Buğâ	Dr. Bedi' es-Seyyid el-Lahhâm
07	<p><i>el-İmâmetü'l-Kübrâ fi's-Sünneti'n-Nebevîyye eş-Şurûtu ve'l-Vâcibâtu ve'l-Hukûk, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Nebevî Sünnette İmâmet-i Kübrâ (Devlet Başkanlığı) Meselesi; Şartları, Görevleri ve Hakları, Konulu Çalışma.</p>	Kemâl Humeйда	Prof. Dr. Nureddin İtr
08	<p><i>el-Milkiyyetü fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Nebevî Sünnette Mülkiyet (Hakkı), Konulu Çalışma.</p>	Muhammed Kâmil Karabellî	Dr. Muhammed eş-Şurbecî
09	<p><i>Hukûku't-Tıfl fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Nebevî Sünnette Çocuk Hakları, Konulu Çalışma.</p>	Muntasar Muhammed Esmer	Dr. Bedi' es-Seyyid el-Lahhâm
10	<p><i>Menâhîcu'l-Bahs an Ahvâli'r-Ruvât inde'l-Muhaddisîn, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i></p> <p>Muhaddislere Göre Ravileri Araştırma Yöntemleri, Uygulamalı Kavramsal Çalışma.</p>	Abdulazîz Muhammed el-Halef	Dr. İmâdeddîn Reşîd
11	<p><i>el-Karâinu ve Eseruha fi Ta'lîli'l-Ehâdis, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i></p> <p>Karineler ve Hadîslerin Ta'liline Etkisi, Uygulamalı Kavramsal Çalışma.</p>	Abdulğani Ada	Dr. Bedi' es-Seyyid el-Lahhâm

12	<p><i>Eseru'l-Asri'l-Ümevî fi'l-Hadîs, Dirâse Nakdiyye.</i></p> <p>Hadîste Emevi Döneminin Tesiri, Eleştirel Çalışma.</p>	Necmü'l-Ali	Dr. İmâdeddîn Reşîd
13	<p><i>Hıfzu's-Sihha fi'l-Hadîsi'n-Nebevî, Dirâse Mevdûiyye Mukârane bi't-Tıbbi'l-Vikaî.</i></p> <p>Nebevî Hadîste Hıfzu's-Sihha (Sağlığın Korunması), Konulu ve Koruyucu Hekimlikle Mukayeseli Çalışma.</p>	Mahmûd Mısrî	Prof. Dr. Nureddin İtr
14	<p><i>et-Teysîr fi's-Sünneti'n-Nebevîyye el-İbâdât Numûzecen, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>İbadetler Bağlamında Nebevî Sünnette Kolaylaştırma, Konulu Çalışma.</p>	Sâmîr Nâcîh Semâre	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm
15	<p><i>Terbiyetü'l-Fetât fi's-Sünneti'n-Nebevîyye, Dirâse Mevdûiyye.</i></p> <p>Nebevî Sünnette Genç Kızların Eğitimi, Konulu Çalışma.</p>	Abîr Semâre Ebubekir	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm
16	<p><i>Mekânetü's-Şeyhayn fi's-Sünne.</i></p> <p>Şeyhayn'ın (Buhârî ve Müslim) Sünnetteki Konumu.</p>	Raviye İtr	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm
17	<p><i>Cehâletü'r-Ruvât ve Eseruha fi Kabûli'l-Hadîsi'n-Nebevî, Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye.</i></p> <p>Ravilerin Bilinmemesi (Cehâletü'r-Ruvât) ve Hadîslerin Kabûlüne Etkisi, Uygulamalı ve Kavramsal Çalışma.</p>	Abdu'l-Cevâd Hamâm	Dr. Nassâr Nassâr

18	<i>İ'lâlu'l-Hadîs ve Eseruhu inde'l-İmâmi'l-Buhârî fi Kitabihi et-Tarihi'l-Kebîr.</i> İ'lâlu'l-Hadîs ve Buhârî'nin et-Tarihu'l-Kebîr Adlı Eserine Etkisi.	Nevfel el-Mustafa	Dr. Nassâr Nassâr
19	<i>Mustalahu'l-Hadîs Kable't-Tasnîf, Dirâse Tahlîliyye Mukârane.</i> Tasnîf Devrinden Önce Mustalahu'l-Hadîs, Karşılaştırmalı ve Tahlîlî Çalışma.	Adnân el-Hıdır	Dr. Bedî' es-Seyyid el-Lahhâm

Verilen tablolardan da anlaşılacağı üzere, Suriye Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde doktora tezlerinin ilki, yüksek lisans tezlerinde de olduğu gibi yine Prof. Dr. Nureddin İtr danışmanlığında 2006 yılında tamamlanmıştır. Bu ise aynı ülkedeki ilk bitirilen yüksek lisans tezinden dört yıl sonraya tekabül etmektedir. Bu bilgiler doğrultusunda Suriye'de Akademik çalışmaların daha yeni sayılabileceğini ve bu tezlerin de ilk akademik ürünler olarak değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Ayrıca burada hem yapılan ilk yüksek lisans tezine hem de ilk doktora tezine danışmanlık yapan Prof. Dr. Nureddin İtr ismi öne çıkmaktadır. Bundan hareketle Suriye'deki akademik hadîsçiliğin başlangıcı ve ülkesindeki klasik dönemle yeni dönem arasındaki köprü olarak Prof. Dr. Nureddin İtr ismi zikredilebilir.

Tespitlerimize göre Suriye'de hadîs ve hadîs ilimleri sahasında toplam yirmi dört çalışma doktora tezi olarak hazırlanmıştır/hazırlanmaktadır. Bunlardan yedisi konulu çalışma, biri mukayeseli konulu çalışma, altısı tatbîkî kavramsal (te'sîliyye) çalışma, biri kavramsal (te'sîliyye) çalışma, biri mukayeseli çalışma, biri mukayeseli tahlîlî çalışma, diğer birisi de eleştirel çalışma olarak belirtilmiştir. Altı tez hakkında ise herhangi bir nitelemeye bulunulmamıştır. Hâsılı Doktora tezlerinde daha çok konulu çalışma öne çıkmaktadır. Ayrıca kavramsal, mukayese ve tahlîl kavramları da çalışma isimlerinde sıkça kullanılmaktadır. Sadece bir çalışmanın ise eleştirel olduğu belirtilmiştir.

Sonuç

Şam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi lisans programında hadis dersleri ağırlıklı olarak yer almaktadır. Ders isimlerine bakılınca henüz hadis tarihi, hadis tenkidi, hadis ve sünnette çağdaş yorumlar gibi derslerle birlikte alanın problematiğine dönük herhangi bir dersin de yer almadığı görülmektedir. Bu ise eğitim programlarının klasik hadis öğretim metotlarına göre hazırlandığını göstermektedir.

Suriye'de akademik hadis çalışmalarının daha yeni olduğu buna bağlı olarak da ürünlerini daha yakın dönemde vermeye başladığı söylenebilir. Bu meyanda Nureddin İtr'in, ülkesindeki hadis çalışmalarında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Yüksek lisans tezlerinin ağırlık merkezini tahkik çalışmaları oluşturmaktadır. Şam'da bulunan birçok kütüphanede bilhassa da Mektebetü'l-Esed'de ilk dönem hadis tedvin ve tasnif örnekleri başta olmak üzere, çok sayıda elyazması eser mevcuttur. Sinesinde bu kadar çok elyazması eseri barındıran ve ilk kurulan dâru'l-hadîse mekân olan bu şehirde, hadis alanında tahkik çalışmalarının yapılması, bu mirasın günümüz araştırmacılarına sunulacağı anlamına gelmektedir. Bu ise sünnet ve hadis çalışmaları için büyük bir hizmet olacaktır. Yüksek lisans tezlerinde çalışmaların merkezini oluşturan tahkik ve incelemelere karşın, doktora aşamasında konulu çalışmalar öne çıkmaktadır. Bununla beraber doktora tez isimlerinde mukayese, tahlil ve kavramsal terimleri de sıkça kullanılmaktadır.

Netice itibarıyla, Şam Üniversitesindeki hadis araştırmalarının diğer İslam Ülkeleri ve bilhassa Türkiye'deki hadis araştırmalarına nispetle daha sade ve mütevazı sayılabilecek nitelikte olduğu söylenebilir. Buna mukabil ciddi bir alâkanın olduğu da anlaşılmalıdır. Gelecek yıllarda hem nicelik hem de nitelik olarak ümit verici çalışmaların olacağına dair kanaatimizi paylaşmak isteriz.

Hadith in Syria Higher Education

(Example of the Damascus University Faculty of Divinity)

Citation / ©- Yücel, E. (2011). Hadith in Syria Higher Education (Example of the Damascus University Faculty of Divinity), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 11 (1), 277-306.

Abstract- *In this article, hadith lectures in the undergraduate and graduate programmes of Syria Damascus University, the Faculty of Divinity and master and doctoral theses that prepared in this discipline have been discussed. While, mostly studies on investigation and review have been made for master theses, for doctoral stage, objectivity studies have come forward. Besides, conceptual, comparative and analytical studies have also been observed frequently. It has been seen that, academical hadith studies in Syria have begun more recently and the studies in Syria are more modest and simple when compared with the studies in our country.*

Key words- Hadith, Syria, higher education, thesis, Damascus University

• ÇEVİRİ ve ESER TANITIMI

“Varlık Bir Yüklem Midir?” Sorusu Üzerine Fârâbî[^]*

Nicholas RESCHER^{**}

Çev. Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL^{***}

Atıf / ©- Rescher, N. (2011). “Varlık Bir Yüklem Midir?” Sorusu Üzerine Fârâbî, çev. H. İmamoğlul, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 307-311.

§§§

‘Var’ı (*exists*)¹ bir yüklem olarak görme ya da görmeme meselesi felsefe literatüründe² etkin bir tartışma konusu olageldiğinden, çalışmanın amacı meselenin gelişimindeki önemli aşamaları yeniden değerlendirmektir. Konu hakkındaki sorun çoğunlukla, Kant’ın, varlığın bir yüklem olduğunu yadsımasından ortaya çıkmaktadır, ki bu, Tanrının varlığı lehindeki Ontolojik Kanıt’ın reddine yönelik ileri sürülen bir yadsımadır. Bundan dolayıdır

* Nicholas Rescher, “Al-Fârâbî on The Qestion: Is Existence a Predicate?”, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, ss. 39-42. Bu bölümdeki çalışma, kendilerine şükran duyduğum, The Institute of Research of Lehigh University’nin desteği ile sağlanmıştır.

** Pittsburg Üniversitesi Öğretim Üyesi, ABD.

*** Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, e-posta: himamoglugil@ybu.edu.tr

¹ “Exists” kelimesi “var/mevcut” veya “vardır” olarak çevrilebilir. Biz “var”ı tercih ettik.

² Bkz: Örneğin, R. Hare, “A Note on Existence Propositions”, *Philosophical Review*, vol. 65 (1956), pp. 548-549; G. Nakhnikian and W.C.Salmon, “ ‘Exists’ as a Predicate,” *ibid.*, vol. 66 (1957), pp. 535-542; H.S. Leonard, “The Logic of Existence,” *Philosophical Studies*, vol. 7 (1956), pp. 49-64; N. Rescher, “On The Logic of Existence and Denotation,” *Philosophical Review*, vol. 68 (1959), pp. 157-180. Önceki tartışmaların güzel bir sentezi W. Kneale’inkidir: “Is Existence a Predicate?”, *Aristotelian Society Supplementary Volume* no. 15 (1936), *Readings in Philosophical Analysis*’nda editör H. Feigl ve W. Sellars tarafından yeniden basılmıştır (N.Y., 1949), pp. 29-43.

ki, dikkatler bu mesele hakkında İslâm Filozofu Fârâbî'nin *Saf Aklın Tenkid'i*nden bin yıl, St. Anselm'in kendisinden de tam bir asır önce yaptığı bir tartışmaya çekilebilir.

Ebu'n-Nasr el-Fârâbî, 870'li yıllarda Türkistan'daki Fârâb'da doğmuş, etkili bir üstat ve saygın bir âlim olarak seçkin kariyeriyle 950'de Şam civarında vefat etmiştir. Yetmişin üzerinde felsefî risalenin müellifi olan Fârâbî, uğraşlarının büyük bölümünü Aristoteles'in mantık eserleri üzerine büyük şerhler yazarak ve özel meselelere hasredilen birçok kısa risale oluşturarak mantığa hasretti³. Burada konumuzla doğrudan ilgili olanı "Kendisine Yöneltilen Sorulara Verdiği Cevaplar Hakkındaki Risâle" (*Risâle fî Cevâb-ı Mesâil-i Suile Anhâ*) başlıklı, bir kısmı mantıkla ilgili kırk farklı soruya verdiği kısa cevaplardan oluşan kısa bir derlemedir.

Bizim şu an ele alacağımız, Friederich Dieterici tarafından tahkik edilen Arapça metindeki tercüme ettiğim on altıncı meseledir.⁴

Soru: "İnsan vardır" önermesinin bir yüklemi var mıdır yok mudur?

Cevap: Bu, Antik Yunan filozofları (*kudemâ*) ile sonrakilerin (*müteahhirûn*) üzerinde anlaşamadıkları bir problemdir.⁵ Onların bir kısmı bu önermenin bir yüklemi olmadığını, bir kısmı da olduğunu söylemiştir. Bana kalırsa, bu iki yargıdan her biri, bir açıdan doğrudur. Şöyle ki, bu (ve benzeri) cümleyi –bozuluşa uğrayan şeyleri inceleyen- *doğa bilimcisi* değerlendirirse, onun bir yüklemi olmaz. Çünkü bir şeyin varlığı, şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Yüklem, [doğa bilimcisi açısından], varolan ya da varlığı olumsuzlanan şey hakkında bilgi vermelidir.⁶ İşte bu açıdan bakıldığında, bu önermenin bir yüklemi

³ Fârâbî hakkındaki materyallerin kapsamlı bir listesi için bkz. Nicholas Rescher, al-Fârâbî: *An Annotated Bibliography* (Pittsburg, 1962). Fârâbî'nin çalışmasının tam izahatı hala Moritz Steinschneider'in "Al-Fârâbî", *Memories de l'Academie Imperiale des Sciences de Saint Petersburg*, serie , vol. 13 (1869) sidir.

⁴ *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890), p. 90. Bu çalışmada yayımlanan el-Fârâbî'nin sekiz risâlesinin Almanca çevirisi Dieterici tarafından aynı başlık altında düzenlenmiş ve 1892 yılında yayınlanmıştır. (bkz. pp. 148-149'taki pasajımız).

⁵ İslam filozofları 'antikler' ile Yunan düşünürlerini ve onların Helenistik yorumcularını, 'modernler' ile Arapçayı kullanan filozofları kastettiler. İbn Rüşd ile karşılaştı: "Eski filozoflar, İlk İlke'yi... basit bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Sonra gelen İslam filozoflarına gelince onlar [da] ... bu nitelikte basit bir varlık kabul etmişlerdir." *Tahafut al-Tahafut*, translated by S. Van den Bergh (Oxford, 1954), vol. I, p. 237.

⁶ Yani, yüklem, sorudaki nesnenin mahiyeti (*mâhiyyah*, 'what'-ness, *quidditas*) hakkında bilgi vermelidir. Bir şeyin varlığı (*huviyyah*, 'that'-ness, *esse*) onun mâhiyetinin bir parçası değildir.

yoktur. Fakat bu önermeyi bir *mantıkçı* incelirse, [önermeyi], her birisi [önermenin] parçasını oluşturan iki sözcükten bileşik olmasına ve onun [yani bileşik önermenin] doğruluk ile yanlışlığa elverişli olmasına göre ele alacaktır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, [önermenin] bir yüklemi vardır. Bu nedendir ki, sözkonusu savlardan her ikisi de yalnızca bir açıdan doğrudur.⁷

“‘Var’ bir yüklem midir?” sorusunun ve konu hakkında ilgili mantıksal meselelerin tartışılması en azından MS 900’lü yıllara kadar geri gider. Dahası, Fârâbî’nin, varlığı bir nesneye yüklemenin onun belirlenimine hiçbir şey katmadığı ve onun hakkında yeni bilgi vermediği yönündeki vurgusu Kant’ın “Açıktır ki varlık olgusal bir yüklem, yani bir nesnenin kavramına eklenebilen herhangi bir şeyin kavramı değildir”⁸ şeklindeki tezinden etkili bir şekilde daha önce dile getirilmiştir.

Fârâbî’nin meseleyi incelemesine neden olan problemlere dair bir söz söylenmelidir. İbn Sînâ’nın da bu açıdan kendisini izlediği⁹ Fârâbî, bir şeyin varlığını (*el-huviyye*) onun mâhiyetinden (*el-mâhiye*) açıkça ayırt etmek ister. Fakat “var” bir yüklem ise, o halde bir şeyin varlığı o şeyin kendi özelliklerinden birisi olarak görülebilir ve bundan ötürü mâhiyetini kuran nitelikler arasında olduğu düşünülebilir. Mâhiyet ve varlık arasındaki belirgin ayırımı korumak üzere Fârâbî varlığın bir yüklem (yani *bilgi verici* bir yüklem) olduğunu reddeder.¹⁰

Mâhiyet ile varlık arasındaki ayırımın tarihi kökeni henüz bütünüyle belirsizlikten kurtulamamıştır. Mlle. A. M. Goichon, mükemmel çalışması *La Distinction de l’Essence et de l’Existence d’après Ibn Sinâ* (Paris, 1937)’da meseleyi aşağıdaki gibi ortaya koyar:

⁷ Gramatik açıdan, ‘İnsan vardır’ tam bir cümledir, gramer açısından ‘insan’ özne, ‘vardır’ yüklemidir. (Özellikle Arapçada) mantık ve gramatik ilişkiler arasındaki birbirine yakın paralellikten dolayı Fârâbî varlığı meşru gramatik (yahut mantıksal) bir yüklem olarak değerlendirir. Hatta Kant da “*istenilen her şey mantıksal yüklemelere hizmet edebilir*” savını ileri sürerek [Fârâbî ile] mutabık kalır.

⁸ Aynı şekilde İbn Rüşd’ün şu görüşüyle de karşılaştı: “‘Var’ kavramı, dış dünyada [bir nesnenin] mâhiyetine eklenecek bir şey değildir. Bu tıpkı bir şey hakkında “O beyazdır” dememiz gibidir.” *Tahafut al-Tahafut*, vol. II, p. 118.

⁹ Onlara göre, bunlar yalnızca Tanrı’da örtüşür.

¹⁰ Ancak, İbn Sînâ’, varlığın bir yüklem olduğunu ve bu nedenle de, Tanrı dışında, (onun zati bir özellik olamayacağı için) zorunlu olarak bir araz olduğunu kabul etmiştir. Varlık ve mâhiyet arasındaki ayırımın geçerliliğini reddeden ve bu zeminde İbn Sînâ’ya karşı çıkan İbn Rüşd de İbn Sînâ’yı “bir şeyin varlığının onun niteliklerinden birisi olduğu şeklindeki yanılığası ile” suçlamıştır. *Tahafut al-Tahafut*, C. I, p. 236; ayrıca bkz. C. II, dipnot 237.4.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin değindiği varlık [existence] ile mâhiyet arasındaki [essence] ayırma yeterli önemi vermemekle birlikte onu kabul etti. Her ikisinin, bu [ayırımı] muhtemelen Aristocu prensiplerden çıkardığı kabul edildi. Zira onlar bunu yeni bir keşif/bilgi olarak asla söylemediler. Bu ayırımı neredeyse ortak bir anlayış/konu kabul edildi. Referans verilen hiçbir metin, bu hususta [problemin/konunun] ne içerdiğini doğrulamaya izin vermiyor. Belki de el yazmalarında, çevirilerde ve eski şerhlerde araştırmalar bunun kaynağını belirlemeye izin verecektir. Bugün için materyaller bizi yoksun bırakıyor... ve biz Fârâbî'den daha ötesini güvenli bir şekilde gösteremiyoruz.

Ancak, söz konusu ayırımı Aristoteles'in ilham verdiği ve [o ayırımın] onun şârihleriyle eleştirmenlerinin elinde belirli bir form aldığı konusunda kuşku yoktur. *Mâhiyet* ile *hüviyet* arasındaki Arapça ayırmada, *İkinci Analitikler*'in aşağıdaki pasajına getirilen açıklayıcı şerhlerden normalde ortaya çıkarılamayacak bir şey yoktur:

İnsanın –veya herhangi bir şeyin- mahiyetini (*nature*) bilen, insanın varolduğunu da bilmelidir; çünkü hiç kimse varolmayan şeyin mahiyetini bilmez. ... Eğer tanım bir şeyin mahiyetini verebilirse, onun var olduğunu da verebilir mi? İnsanın mahiyeti ve insanın var olması aynı şey olmadığı ... için, o [tanım], o ikisini aynı yöntemle nasıl gösterecektir? O halde biz de –aslen bir şeyin mahiyetine ait olmadıkça- varolan her şeyin varlığının ancak burhanla (*demonstration*) ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz; ve varlık bir cins¹¹ olmadığından herhangi bir şeyin mahiyeti değildir. Bu nedenle kanıtlamanın konusu, esasen şeyin varlığıdır; bu ise günümüz bilimlerinin yöntemidir. Çünkü geometri üçgen teriminin anlamını tasarlar, fakat onun kanıtladığı, [üçgenin] belirli bir yüklemle sahip olmasıdır. O halde [üçgen] mahiyeti tanımlıyorken ne kanıtlanacaktır? Üçgen mi? Bu durumda birisi tanımla bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin mahiyetini bilecektir. Ama bu imkânsızdır. (*İkinci Analitikler*, 92b3–18 (Oxford translation); cf. ayrıca 93a ff.)

O halde Arap felsefesi açısından “‘Var’ bir yüklem midir?” sorusu Ontolojik Kanıtla ilişkin değerlendirmelerden değil, bir taraftan şeylerin mahiyeti ile diğer taraftan onların var olması veya varlığı arasındaki Aristocu ayırımı netleştirmek ve keskinleştirmek arzusundan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin varlık problemini bir yüklem olarak ele

¹¹ Krş. *Metaph.* 998b 14–24, 1045a 34–68. Aristoteles'e göre de varlık bir nitelik değildir. Gerçekte bu Fârâbî'nin varlığın bilgi verici bir yüklem olmadığı görüşüyle aynı anlama gelir. Buna karşın Aristoteles varlığın bir yüklem olduğunda ısrar eder (*Metaph.* 1053b 17–21) onun bu görüşü ve [o görüşün] dayanağı Fârâbî'nin varlığın mantıksal bir yüklem olduğu teziyle uygunluk sağlar.

almasına Tanrının varlığını kanıtlama meselesi değil, Aristoteles mantığındaki belirli kavramların gerekli sistemleştirilmesi etki etmiştir.

• ESER TANITIMI

Yrd. Doç. Dr. Fatma Âdile BAŞER*

Turabi İlâhiler (CD), Ahmet Hakkı Turabi
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV)
İstanbul, 2011



§§§

Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı, dinleyicilerine Türk Din müzikisinin klasik formlarını esas alan yeni bir seri sunuyor. Serinin ilk albümünün adı ise **Turabî İlâhiler**.

Albümün adında Turabî kelimesindeki tevriyeli kullanım ilk bakışta dikkati çeken özelliklerden. Tekke şiiirinde Fatih devrinden itibaren Amasya'dan, Afyon'dan, Uşak Kula'dan, Yanya'dan, Girit'ten, Kumluca'dan... Tûrâbî mahlasını kullanan nice değerli isim bilinmektedir. Fakat günümüz insanı belki de en fazla İstanbul Kasımpaşa'daki Kadiri tekkesinin kurucusu Bektâşî meşrep Tûrâbî Baba'nın türbesine nispetle tanınan "Tûrâbî Baba Caddesi" dolayısıyla bu isme âşinâ olabilirler.

* Fatih Üniversitesi Konservatuvarı Türk Müziği Bölümü, e-posta: fabaser@fatih.edu.tr

Türâbî mahlasının bu derece yaygın oluşu, elbette Hz Peygamber'in Hz Ali'ye Ebû-Turâb demesiyle ilişkilidir. Toz-toprak anlamına gelen bu kelime nispetiyle, toprağa ait oluş anlatılmaktadır. Diğer taraftan "toprak", manası bakımından Peygamberimizin işaretiyle Hz.Ali'nin şahsında alçak gönüllülüğün ve aynı zamanda hayatiyet dolu üreticilik potansiyelinin de simgesi haline gelmiştir. Bu bakışla **Turâbî İlahiler** başlığı bize çok şey düşündürüyor. Diğer taraftan albümdeki eserlerin bestecisinin soyadı da Türâbî'dir. Sanatçı bu adı hem soyadı hem de besteci mahlası olarak kullanmakta, böylece ilâhî formuna mânâsı ve çağrışımları bakımından çok yaraşan bir adı tercih etmektedir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi sahası öğretim üyelerinden Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turâbî, her şeyden önce bir bilim adamı, sonra yaptığı işin manasını ve heyecanını toplumuyla paylaşmaya çalışan bir sanatçıdır. Onun tercümeleriyle asırlar sonra yeniden müzik kütüphanemize kazandığımız, Kindî ve İbn-i Sînâ'nın mûsikî risaleleri, yine kitap haline getirdiği Gevrekzâde Hasan Efendi'nin Mûsikî Risâlesi ve benzeri araştırmaları, nice verimli çalışmalara mesned ve ufuk olacak mahiyette eserlerdir.

Hayatını kadîm diyebileceğimiz mûsikî dokümanlarıyla meşgûliyeteye vermiş bir değerli araştırmacının, yine eski eserlerin icrası yerine, yepyeni ilahi besteleriyle bezeli bir albüm çalışması ortaya koyuşu, bizce önemli ve manidardır. İlk bakışta, aynı güftelerle daha eskiden bestelenmiş nice ilahi varken yenilerinin bestelenmesi bir cesaret işi gibi görülebilir. Halbuki tersine, hikmete dair şiirlerin en bilindiklerinin bile tekrar tekrar bestelenmesi, müzik geleneğimizde daima onaylanmış, teşvik görmüştür. Çünkü her yeni beste, müzikle ifadesini bulan yeni duyuların eseri kabul edilmekte ve her dönemde, o tazeliğini yitirmeyen hikmetli sözlerle toplumun yeniden buluşturulması hedeflenmektedir. Eski ile yeninin harmanlanması, bir yandan eskiyi güncellemekte, diğer yandan da yeni olanı eskinin olgun rengine dönüştürerek adeta mayalamaktadır.

Turâbî İlahiler albümündeki bestelerin ağırlıklı olarak Yunus Emre ve Niyâzi-i Mısırî güftelerinin üstelik en tanınmışlarından seçilmesi, bu bakımdan bir tesadüf değil; aksine bestecinin Türk tasavvuf mûsikisindeki özellikleri iyi tanıyıp gözlemlemesinin şuurlu bir sonucudur. Bu noktada, nasıl yeni beste ile eski şiirin buluşması bir güncellenme ve tazelik yaratıyorsa, eski ezgilerle yeni sözlerin buluşturulmasının da müziğimizde sıklıkla

kullanılan müzikolojik bir vakıa olduğunu hatırlatalım. Ancak bu özellik, her zaman açıkça ezgide değil; makamın özellikleri dolayısıyla, onun seyir ve tavrında zımnen saklı kalmaktadır. Mesela en doğaçlama bir form olan taksim bile söz konusu edilse, icra edilen makamın bizatihi kendisi, bütün hareketleri ve kabiliyetleriyle kadim bir ses argümanı olduğundan, yine ortaya çıkan mûsikinin, eski ile yeninin taze bir buluşması olduğu düşünülür. Bu sebeple bestede, makamın temel karakterinin işlenişine dikkat edilmesi, sadece bir müzik tekniğine değil, aynı zamanda ifade ve estetiğe de işaret eder. Burada makamın bizatihi kendisinin, besteciye eşlik eden belli bir ifadeyi yakalamış bir bütünlüğü bulunduğu dikkati çekmek istiyorum. Türk müziğinde bestecinin durumu, öncelikle makamla ve diğer unsurlarla kurduğu ilişki bağlamında değerlendirilebilir. Bize göre A.H.Turâbî, bestelerinde makam hareketlerine azamî saygı duyan, ona karşı ciddî ve temkinli davranan bir eda sergiliyor. Besteci olarak makamla iyi bir uyum yakaladığı açık. Eserlerin makam açısından ana karakterleri belirgin, bu yüzden tanıdık, samimî bir havası var. Güzel taksimlerle süslü icralarda, dinledikçe kendine âşinâ kılan nağmeler, güftelerin lezzetini ortaya çıkarıyor.

Turâbî İlahîler albümünde, güftesi Ahmed Sûzi Sivâsî (v. 1830), Ahmed Kuddûsi Efendi (v. 1849) ve bir de güfte sahibi bilinmeyen ve yine Ahmet Hakkı Turâbî tarafından derlenerek repertuara kazandırılmış üç ayrı eser dikkat çekiyor. Bugün elimizdeki Türk din müziği repertuarının mevcudiyetini, Dârü'l-Elhan'ın yaptığı sınırlı yayından başka, büyük ölçüde Abdülkadir Töre, Ali Rıza Şengel gibi sayılı mûsıkî ustasının oluşturduğu koleksiyonlara ve vakıf olarak çalışan bir iki sivil toplum kuruluşunun emeklerine borçluyuz. Ancak bilinen repertuarın dışında, başta Anadolu sathı olmak üzere, Osmanlı kültür coğrafyasının tamamından, geç kalınmadan derlenmesi gereken daha nice eser bulunduğunu, eldeki ipuçlarıyla tahmin etmek zor değil. Nitekim, albüme derleme yoluyla eklenen eserler, sadece dağarımıza kazandırılmış yeni güzelliklerden olması bakımından değil, ivedilikle derlenmesi gereken yitkilerimizi hatırlatması bakımından da önemlidir. Nitekim Sayın Turâbî'nin **Sivâsî İlahîler** başlıklı kitabı, bu yolda verilmiş örneklerle ayrıca zikredilmeyi hak ediyor.

Diğer taraftan müzik piyasası denilen pazar içinde, ehliyetsiz müzisyenlerce cami ve tekke müziği de dahil olmak üzere, gitgide arabeskleşen bir süreç içinde bulunduğumuz bir gerçek.

Türk müziğindeki başıboş icra alanlarında, faydasından çok ziyan getiren bilinçsiz aktivitelerin arasına Doç. Dr. Ahmet Hakkı Turâbî gibi işin arka planına ve şuuruna vâkıf araştırmacı sanatçıların albümleriyle birlikte girmesini gerçekten bir umut olarak görüyor, M.Ü. İlâhiyat Vakfı'nı bu hayırlı adımı için kutlayarak teşekkür ediyorum.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle yayın kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Çalışmalar üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
9. Dergide yayımlanması istenen yazılar posta yolu ile **3 nüsha** olarak (ayrıca e-posta yolu ile ilahiyatdergi@cu.edu.tr adresine) gönderilmelidir.
10. Yayımlanacak yazılar ekler de dâhil olmak üzere teorik çalışmalar için 25 (yirmi beş), uygulamalı çalışmalar için 30 (otuz) dergi sayfasıyla sınırlıdır.
11. Yazıların sonuna 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve İngilizce özet eklenmelidir.
12. Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler özetin altına yerleştirilmelidir.
13. Çeviriler orijinal metinleri ile gönderilmelidir.
14. Yazıların imlâsında Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Kılavuzu* dikkate alınır.
15. Dergiye gönderilen yazılar A4 boyutlarında, üst, alt, sağ ve sol 2,5 cm boşluk bırakılarak, 1,5 satır aralıklı, sola dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Tablo, resim, şekil, grafik vb. ilaveler derginin sayfa boyutları dışına taşmaması için 10x17 cm sınırlarını aşmamalıdır.
16. Makalelerde kullanılan kaynaklar, makale sonunda "kaynakça" listesi olarak verilmiş olmalıdır.
17. Dipnotlarda kitap isimleri italik olarak yazılmalı, makale isimlerinde ise makale başlığı tırnak içinde ve normal, yer aldığı kitap ve dergi ismi italik olarak yazılmalıdır.