

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 51 DECEMBER • ARALIK 2016 • ISSN 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

**Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** • Marmara University Journal of The Faculty of Divinity

6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl • Year: Aralık • December 2016, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 51

**Basılı ISSN:** 1302-4973 **E-ISSN:** 2529-0061

**Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner**

Prof. Dr. Mehmet Emin ARAT (Rektör)

**Derginin Sahibi • Owner of the Journal** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Divinity, TÜRKİYE

**Editör • Editor**

Doç. Dr. Ahmet KARATAŞ

**Editör Yardımcısı • Assistant Editor**

Yrd. Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, Dr. Ercan ALKAN

**Yayın Kurulu • Editorial Board**

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ (Başkan), Yrd. Doç. Dr. Muhammed ABAY, Doç. Dr. Ahmet KARATAŞ, Prof. Dr. Rahim ACAR, Doç. Dr. Bilal BAŞ, Doç. Dr. Amjad M. HUSSAIN, Doç. Dr. Ali AYTEN, Yrd. Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, Dr. Ercan ALKAN

**Danışma Kurulu • Advisory Board**

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Doç. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Mustafa ALTUNDAĞ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Fehullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, TÜRKİYE, Prof. Dr. Richard TAYLOR, University of York, UK, Prof. Dr. Vincent CORNELL, Emory University, USA, Prof. Dr. Grace DAVIE, University of Exeter, UK, Prof. Dr. Devin STEWART, Emory University, USA

**Makale Düzenleme • Editing Articles**

Doç. Dr. Ahmet KARATAŞ, Marmara Üniversitesi, TÜRKİYE

**Adres • Address :** Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL

**Tel • Phone :** +90 (216) 651 43 75 (PBX)

**Faks • Fax :** +90 (216) 651 43 83

**Web :** <http://e-dergi.marmara.edu.tr>; [ilahiyyat.dergi@marmara.edu.tr](mailto:ilahiyyat.dergi@marmara.edu.tr); [marmarailahiyyat@gmail.com](mailto:marmarailahiyyat@gmail.com)

**Baskı • Printing Press :** Şenyıldız Matbaacılık

**Sertifika No :** 1196

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO Uluslararası İndeksi ve ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

“Journal of The Faculty of Divinity” is a peer-reviewed academic journal of Marmara University, Faculty of Divinity. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index.

## İçindekiler • Contents

---

### ***Makaleler***

İslâmcılığın Türkiye Serüveni: Kadınların İlähiyat Tecrübesine Katkıları  
*The Adventure of Islamism in Turkey: The Contribution of Women to Islamic Studies*..... 5-54

**Hatice K. ARPAGUŞ**

Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğın Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-III  
*A Model for the Structural Elements of Contemporary Takfir Discourse-III*..... 55-78

**Halil AYDINALP**

Osmanlı Son Döneminde Medreselerin İslahı ve Panislamizm  
Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese:  
Kudüs Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi ve Külliye Talimatnamesi  
*A Madrasa in The Context of Madrasa Reform and Panislamizm Debates in  
Late Ottoman Period: Al-Kulliya Al-Salahiyya Al-Islamiyya of Quds  
and the Regulation of the Kulliya*..... 79-113

**Harun YILMAZ**

Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı  
*In Rabbinic Tradition, The Thirteen Interpretation Rules Compiled by Rabbi Yişmael  
for the Exegesis of Torah*..... 115-134

**Ömer Faruk ARAZ**

İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşa  
*Contemplating Istanbul from the Point of View of Persian Pilgrims*..... 135-160

**Güllü YILDIZ**



## İslâmcılığın Türkiye Serüveni: Kadınların İlahiyat Tecrübesine Katkıları

Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ\*

**Özet:** İslâmcılığın Türkiye serüvenini incelerken göz önünde bulundurulması gereken başlıklar arasında kadın konusu gelmektedir. Ancak İslâmcılık denilince de bunun temellerinin Osmanlı'da atılmış olması, öncelikle meselenin Osmanlı'yı da dikkate alan tarihsel boyutuna gitmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Cumhuriyet dönemine gelince bu konuda söz konusu İslâmcılık cereyanının toplumsal yapıda görünür olması, din eğitimi kurumlarının açılması ve kadınların buralarda bulunmalarıyla mümkün olmaktadır. Bu amaçla konunun seyri takip edilirken söz konusu kurumların hangi zeminde ve hangi ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak açıldıklarının incelenmesi konumuz açısından önemlidir. Kız öğrencilerin kurumsal yapıya dâhil olmaları ise devlet ile halkın, modernleşme ile İslâm'ın din eğitimi kurumlarından sonra karşılaşmalarının diğer önemli bir vechesini oluşturmuş ve oldukça sancılı süreçlerden geçerek bugüne gelmiştir. Kız öğrencilerin bu tür kurumlarda bulunmaları hem devletin halka karşı tavrının netleşmesinde, hem de halk ile devletin zaman zaman birbirinden uzaklaşp zaman zaman da birbirine yaklaşma fırsatı yakalamasında önemli fonksiyon icra etmiştir. Söz konusu süreçte onların kamusal alanda bulunabilmelerinin mümkün olup olmadığı, bulunacaklarsa dinî kimlikleriyle olup olamayacakları, sayılarının ne kadar olacağı gibi normalde meseleye dâhil olmaması gereken konular da hep tartışma alanına çekilen hususlar arasında yer almıştır.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı ve İslâmcılık, Modernleşme ve Kadın, Din Eğitimi Kurumları: İmam Hatip Liseleri-İlahiyat Fakülteleri, Başörtü Problemi, Din Eğitimindeki Anayasal Kısıtlamalar.

### The Adventure of Islamism in Turkey: The Contribution of Women to Islamic Studies

**Abstract:** When we study the adventure of Islamism in Turkey, among other things we need to have a look on is the issue of women. However, the roots of the subject lies in Ottoman times, hence we have to go back to Ottoman times and to have a historical understanding of the issue. In the Republican times the issue started when Islamic institutions were opened and women appeared in the Islamic movements after they started to show up in Islamic intuitions. Hence it is also important to study the causes and conditions why these institutions were opened. Another important subject to study is how female students became part of these institutions, how state and people confronted each other in the process of modernization since all these processes were quite problematic for both sides. The participation of the girls in these institutions made states' approaches to Muslim masses more crystallized. This process sometimes caused the state alienating the Muslim masses from itself and sometimes created an opportunity to close the gap between the state and people. In these process some other interesting subjects that will be studied are whether women could show their

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, arpagush@marmara.edu.tr

Muslim identity in the government offices, what will be the number of the female students. These are subjects that causes a lot of unnecessary tension will be covered in this article.

**Keywords:** Ottoman State and Islamism, Modernization and Woman, Institutions for Religious Education: Religious Vocational (Imam Hatip) High Schools-Theology Faculties, The Problem of Headscarf, Constitutional Restrictions in Religious Education

## Giriş

Kız öğrencilerin Cumhuriyet döneminde din eğitimi kurumlarına katılmaları kökleri Osmanlıya dayanan İslâmcılığın bir yansıması olarak görülmesi gereken bir durumdur. Her ne kadar İslâmcılığın temellerinin Osmanlı'da atılmış olduğu bilinmekle birlikte Cumhuriyet döneminin başlangıcında şartlar gereği sessiz kaldığı, 1970'lerden itibaren da varlık sahasına çıktığı görülmektedir. Bu durum onun Cumhuriyet döneminde bazı değişim ve dönüşüm yaşayarak hayatini devam ettirdiğini göstermektedir. Özellikle burada ele alınacak olan din eğitimi kurumlarının tesisi, diğer eğitim kurumları arasında yer almaya çalışmaları ve kız öğrencilerin buralarda bulunması, İslâmcılığın söz konusu ilk nüvelerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bugün kadınların İlahiyat tecrübesine katkısı başlığı kaçınılmaz olarak İslamcılığın tarihsel tecrübesini dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bundan ötürü makalede öncelikle din eğitimi kurumlarının kısa bir tarihçesi ve kız öğrencilerin bu yapı içindeki durumu incelenecektir. Çünkü bugünü değerlendirebilmek için öncelikle sürecin bütününe bakmak, hangi şartlarda ve tarihsel yapıda ortaya çıktığını belirlemek gerekmektedir. Kadının toplumsal hayata katılması veya din eğitimi kurumlarında öğrenci olması konusu, geleneksel hayatta yaygın bir durum değildir. Dolayısıyla meselenin teorik temellerinin atıldığı ve ilk uygulama alanı içinde Osmanlı modernleşme tecrübesinin yer aldığı dikkati çekmektedir. Söz konusu tecrübe XIX. yüzyılda başlamakla birlikte bugüne kadar gelen süreci etkilemiş olması ve kendisinden sonraki gelişmelere katkı sağlaması açısından önemlidir. Ancak bir makalede bu kadar uzun bir zaman dilimini incelemek tahmin edileceği üzere oldukça zordur. Bu açıdan dönemin öne çıkan niteliklerinden hareketle konuyu ele almak yerinde olacaktır. Bu amaçla kısaca Tanzimat dönemine gitmek, sonrasında da Cumhuriyet dönemi modernleşme çabalarına bakmak uygun olacaktır. Cumhuriyet dönemi modernleşme çabaları da 1980 ve 1990'lı yıllara gelene kadar büyük oranda Batıcı ve seküler tarzda geliştiği kabul edilmektedir. Cumhuriyet dönemine geçişle büyük oranda Batıcı ve Türkçü bakış açılarının hâkim olması, toplumun yeniden inşasında dinî değer ve kabullerden ziyade Kemalist bir yaklaşımın tercih edilmesine denk gelmektedir. İslâmcılığın görünür olması denilince de 1970'lerden itibaren başlayan ve günümüze kadar gelen dönem ön plana çıkmaktadır. Türkiye'de İlahiyat tecrübesini incelemek de din eğitimi veren kurumların Cumhuriyet dönemindeki durum ve konularına bakmayı gerekli kılmaktadır. Bu da bir manada Cumhuriyet dönemi İslâmcılığını mercek altına almak demektir.

Din eğitimi kurumlarının var olma çabasına geçmeden önce ana hatlarıyla İslamcılık ve Batıcılığı Türkiye Cumhuriyeti özelinde mukayese etmek anlamlı olacaktır. Batılı modernleşme tecrübesi doğrudan Batıyı esas aldığından ve Batılı değerler üzerinden hareket

ettiğinden öngördüğü hayat, toplumunun temel dinamikleriyle uyum sağlayıp sağlamadığını dikkate aldığı söylenemez. Dolayısıyla Batılı modernleşme tecrübesi, bir manada Türkiye özelinde hem başarılı olamamış, hem de taraftarlarının toplumdan uzaklaşarak toplumsal değerlerden yabancılaşmasına sebebiyet vermiş bir uygulama olarak görülmektedir. İslâmcı hareket ise metot açısından batılı modernleşme yanında dîni değerleri de referans aldığından daha gerçekçi ve uygulanabilir bir ilerlemeyi hedeflemiştir. Bu açıdan Osmanlı dönemi İslâmcılığı incelendiğinde onun hakkında söylenebilecek ve ön plana çıkacak hususların başında Osmanlı İslâmî değerleri referans alma prensibinden hareket ettiği ve modern tecrübeyi de bu çerçevede dikkate aldığı belirtilebilir. Dolayısıyla o, “kökü mazide olan âti” söylemiyle, gelenekten hareket etme prensibini esas almıştır.

## Tarihçe

### 1. Osmanlı Modernleşmesi:

Modernleşme süreci Osmanlı’da bir taraftan idarî askerî ve hukukî alanlarda gelişmelere imzasını atarken diğer taraftan da toplumsal alanda kadının kamusal alana katılıp katılmamasıyla ilgili söylemler etrafında gelişme göstermiştir. Dolayısıyla bu çaba ister istemez kadınların toplumsal alanda görünür olmalarına ve yeni açılan eğitim kurumlarında bulunmalarını beraberinde getirmiştir. Böylece toplumun yarısını teşkil eden kadının kamusal alanda görünürlüğüne teminiyle, Osmanlı toplumsal modernleşmesi hayata geçirilmeye çalışılmış, böylece kadınlar Osmanlı toplumunun yüzünü Batı medeniyetine çeviren önemli alanlarında bulunmuşlardır.<sup>1</sup> Bu gelişmeler neticesinde de kadınla ilgili olarak kadın hakları veya kadının konumu gibi hususlar, Batılılaşma meselelerinde nirengi noktasındaki hususlar arasında yer almıştır. Bu durum kadın konusunun toplumun hemen her katmanının, hatta siyasetin de meselesi olmasına vesile olmuştur. Şüphesiz bu noktaya gelişte, Osmanlı modernleşmesinin kadın haklarını esas alarak İslâm toplumuyla Batı arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışmasının da önemli bir payı vardır. Çünkü Batı aydınlanma çağının fikirleri ve sanayi medeniyeti ile modernliğin tanımını ve liderliğini üstlendikçe Doğu toplumları iktidarsızlaştırmış ve onları kendi yerlerini ve tarihlerini Batı modeline göre belirlemek zorunda bırakmıştır. Dolayısıyla kadın konusu Doğu ile Batı arasındaki farklılığı simgeleyen unsurların başında yer almış ve sadece Müslüman toplumların Batıyla ilişkisini değil, aynı zamanda Batı’nın Doğu’yla ilişkisini de belirlemiştir.<sup>2</sup>

Bu durum Osmanlı’da Tanzimat fermanıyla birlikte gözle görülür bir takım değişikliklerin başlamasını hızlandırmış ve 1856 Islahat Fermanı’nda hiç kimsenin cinsiyetinden dolayı ikincil duruma düşemeyeceği ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Aynı çaba neticesinde Tanzimat’la kadın hukukî düzlemde kazanımlar elde ettiği gibi, eğitim konusunda da birçok haklar elde etmiş ve yeni açılan kurumlarda okuyabilme fırsatını yakalamıştır. Hatta kadının eğitimi resmî düzenlemelerle hukuksal bir statüye de kavuşturulmuştur. 1868’de Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi 6-11 yaşlarındaki tüm kız çocuklarının ilkokul eğitimi almalarını öngörmüştür. İlk anayasa olan Kanunî Esasî ise kadın erkek tüm Osmanlı nüfusunun ilkokul eğitimi

1 Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, Ankara 1996, s. 86-87.

2 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1993, s. 11, 13.

3 Çaha, s. 88.

almasını zorunlu kılmıştır. Bu durum Osmanlı yönetiminin kadın eğitime önemli ölçüde kaynak aktarması ve tüm ülkede bu meseleyi adeta bir seferberlik ilanı olarak kabul etmesi şeklinde tezahür etmiştir. Söz konusu faaliyetler neticesinde kadınlar kamusal alanda istihdam edilmeye başlamışlardır ki bu bağlamda bir kadının 1873'te ilk defa öğretmen olarak atandığı, 1881'de okul töreninde konuşma yaptığı, 1883'te de okullarda idareci olmaya başladıkları gözlemlenmektedir.<sup>4</sup>

Osmanlı modernleşmesinin topluma yönelik kısmında kadınla ilgili hususlar odak noktada yer alırken dönemin İslâmcıları da kendi medeniyet projesini hayata geçirme açısından bu konuya destek vermişlerdir. Kadının toplum hayatına katılması modernliği hayata geçirirken tesettürlü olması da aynı oranda İslâmî yaşamı benimsemesinin bir göstergesidir. Bu durum Osmanlı kadın tartışmalarının İslâmcı modernleşmenin ana parametrelerini ön plana çıkarması açısından önemlidir. Böylesi bir tartışma modernleşme sürecinde önemli bir döneme tekabül etmekte ve önemli bir tecrübe olarak değerini korumaktadır.

## 2. Osmanlı İslamcılığı ve Kadın

İslâmcı Osmanlı aydınları bu meseleye karşı sessiz kalmamışlar, kadınların toplumsal alana katılmalarını tasvip etmekle birlikte aile hayatının sekteye uğratılmaması konusunda ısrarcı olmuşlardır. Çünkü İslâmî perspektiften bakılınca toplumun en küçük, ancak en önemli unsuru kabul edilen aile mefhumunun vazgeçilmez fonksiyonları bulunduğu ve onun bir barınak ve sığınaktan öte bir konuma sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar onlar kendi içlerinde birbirinden farklı bakış açılarına sahip olsalar da kadının modern hayata katılması sırasındaki en büyük endişeleri, aile mefhumunun zarar görmesi çerçevesi yönündedir. Meselâ dönemin önemli yayın organları arasında bulunan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilür-reşâd*'de İslâmcı yazar ve edip Mehmed Akif Ersoy Ferid Vecdî'nin *el-Mer'etül-müslime/Müslüman Kadını* adlı eserini bölümler halinde yayınlarken bu konuları geniş çerçeveden incelemiştir.<sup>5</sup> Yine İslâmcı bir dergi olan *Hikmet* müelliflerinin de feminizme karşı çıkmalarının altında aynı saikin yattığı görülmektedir. Nitekim onlar feminizmin hem kadını hem de toplumu yok edecek bir süreci başlatacağını düşündüklerinden bu konuya destek verilmesini, salt Batı'yı taklit olarak değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısından hareketle de feminizmin yalnızca dine değil toplumsal hayata da çok büyük zararlar vereceği düşüncesini dile getirmişlerdir. Cumhuriyet döneminde dinin toplumsal

4 Çaha, s. 88-90.

5 Bu dönemdeki tartışmalar çok geniş perspektifte incelenmeye müsaittir ve Cumhuriyet dönemindeki kadın konusundaki uygulamaların temel teorik alt yapısını oluşturacak zemini sunmaktadır. Burada özellikle Batıcıların kadın konusundaki bakış açılarına bakmak, Cumhuriyet dönemi uygulamalarını görmek açısından önem arz etmektedir. Ancak Cumhuriyet döneminde yoğun tartışma alanlarından birini oluşturan tesettür meselesi konusunda Osmanlı Batıcıları, Türkçüleri ve İslâmcıları birbirlerinden farklı bakış açıları ortaya koymuş olmakla birlikte Cumhuriyet dönemindeki gibi yasaklanması gerektiği noktasına gelmemişlerdir. M. Ferid Vecdî'nin konuyla ilgili "Müslüman Kadını: Dokuzuncu Fasıl: Tesettür Kadınların Nişâne-i Esâreti midir, Yoksa Zamin-i Hürriyeti midir?" (*Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul, 1324, I, sy. 11, s. 173-176), "Tesettür Kadınların İktisâb-ı Kemâl Etmelerine Mâni' midir?" (*Sırât-ı Müstakîm*, I, sy. 13, s. 203-205), "Tesettür Kalkar mı?" (*Sırât-ı Müstakîm*, I, sy. 15, s. 234-236), "Yine Tesettür Meselesi" (*Sebilürreşâd*, XI, sy. 276, s. 241-243) adlı makaleleri bunlardan yalnızca birkaçını oluşturmaktadır. Bundan başka *Sırât-ı Müstakîm*'de Mehmed Fahreddin'in ardarda konuyla ilgili sekiz tane "Medeniyet-i İslâmiyyeden Bir Sahîfe Yâhûd Tesettür-i Nisvân" adlı yazıları bu çerçevedeki makaleler arasında zikredilebilir.



alandaki görünür olması, din eğitimi kurumlarının durumu ve kız öğrencilerin buralarda bulunmaları, Osmanlı döneminde oluşturulan teorik alt yapının uygulama alanı gibi görünmektedir ve aşağıda müstakil başlıklar altında ele alınacaktır.

### 3. Cumhuriyet Modernleşmesi

Cumhuriyet dönemine gelince daha karmaşık bir yapıyla karşılaşacağımızı ifade ederek başlamak anlamlı olacaktır. Nitekim aşağıda ayrıntısı görüleceği üzere laik Cumhuriyet açısından “kadınların dinî kimliğiyle kamusal alanda görünür olmak istemeleri, en sancılı meselelerin başında gelmektedir” demek, yanlış olmasa gerekir. Ayrıca Cumhuriyet bir yandan Osmanlı tecrübesi üzerine gelişirken diğer yandan batılılaşma politikasını daha ileri safhalara götürmüştür.<sup>6</sup> Bu durum birbirinden tamamıyla zıt görünümü modernleşme tecrübelerinin din ve kadın konularına yansiyarak sancılı süreçlerden geçmesine sebebiyet vermiştir. Ancak bu konuları incelerken Cumhuriyet dönemini yekpâre görmek yerine kendi içindeki gelişmeler ve dönemler çerçevesinde ele almak daha uygundur. Meselâ tek parti sisteminde öne çıkan politikalar ile çok partili sistemi bir birinin aynı değildir, çok partili dönemi de 10 yılda bir gündeme gelen ihtilal ve muhtıralar bağlamında ele alınması gerekmektedir. Ancak İslâmî istek ve beklentilerin görünürlüğüne 1970’li yıllarda başlayıp 1980 ve sonrasında daha açık bir şekilde ortaya çıktığı tespit edilmektedir. Tek parti dönemi bir yandan Cumhuriyet rejimin temellerinin atıldığı ve sıkı bir laiklik politikasının uygulandığı, diğer taraftan da devletin halktan uzaklaşarak tabanın isteklerini dikkate almadığı zaman olarak değerlendirilmektedir. Bu durum hem devletin halktan, hem de muhâfazakar çevrenin devletten uzaklaşmasına ve kendi içinde farklı mecralar aramasına sebebiyet vermiştir. Bu durum iki dönem modernleşme projeleri mukayese edildiğinde Osmanlı dönemi modernleşme mimarları müslüman kalarak ve bunun farkında olarak modernleşirken Cumhuriyet ideolojisinin ise en yumuşak tabirle İslâm ve Müslümanlığı paranteze alarak modernleşme projesini yürüttüğü söylenebilir. Bundan ötürü Cumhuriyet döneminde devletin sık sık İslâmî uygulamaların kamusal alanlarda görünür olmasına müsaade etmemeyi tercih ettiği dikkati çekmektedir.<sup>7</sup>

6 Cumhuriyet’in temellerinin aslında Osmanlı döneminde neşvünema bulan Batıcılar tarafından atıldığı söylenebilir. Kadın konusundaki bakış açıları ve uygulamalarda bu husus görüldüğü gibi din eğitimi alanında da çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim ileride din eğitimi kurumları işlenirken görüleceği üzere Tevhid-i Tedrisat Kanunu Batıcı düşünürler tarafından medresenin ilgası olarak yorumlanmış ve uygulamaya konmuştur. Din eğitimi kurumlarının tarihinde bunun ne kadar büyük sıkıntılar ortaya koyduğu dönemin tanıkları tarafından ifade edilmektedir. Söz konusu kanunu bu şekilde anlayan Maarif vekili Hüseyin Vasif Efendi’nin uygulamaları Batıcı yazar Abdullah Cevdet tarafından dergisi *İctihâd*’da desteklenmektedir. Nitekim o, burada Vasif beyi çok cesur bulmakta ve medreseyi tefessüh etmiş bir kurum olarak lanse etmektedir. Medresenin yerine de Fransız ve Anglo-Sakson eğitim sistemini getirmenin gereklerinden ve avantajlarından bahsetmektedir (bk. Abdullah Cevdet, “Müşterek Terbiye, Tevhid-i Tedrisat”, *İctihâd* İstanbul, 1924, XIX, sy. 168, s. 3397-3402). Bu amaçla o, Anglo-Sakson eğitim sisteminin faydalarını ve işlevselliğini konu edinen bir seri makale ele almış John Dewey’den de tercüme yapıp konunun fikri temellerini atmıştır.

7 Konunun geldiği noktayı tüm yönleriyle incelemek makalenin sınırlarını aşacak mahiyettedir. Ancak bu dönem uygulamalarında ön plana çıkan hususları Batılı değerleri ön planda tutmak, Laiklik ve Kemalizm’in dinle eşdeğer bir şekilde toplumsal hafızada işlev görmesini öngörmek şeklinde özetlemek mümkündür. Dolayısıyla bu sırada esas alınan noktalarda taassup mubah, tolerans da günah addedilmektedir. Nitekim Vedat Nedim Tör’ün *Dinimiz* adlı eserinde Kemalizm’in İslâm yerine geçecek bir din şeklinde sunulduğu görülmektedir. Bu amaçla o, Kemalizm’in bir iman halinde içe sindirilmesini ve bütün nesillere benimsetilmesini gerekli görmektedir (geniş bilgi için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2008, s. 28).

Şüphesiz modernleşme teorilerinin hayata geçirilmesi meselesini bütün olarak değerlendirmeden doğrudan kadının konumuyla ilgili alanlara yoğunlaşmak, konunun anlaşılmasını kısıtlayabilir. Bundan ötürü kadın konusuna gelmeden önce, dinin kamusal alanda görünür olup olamaması yanında eğitimde dinî yönün bulunup bulunmayacağı, din eğitimi kurumlarının varlığı gibi hususlara değinmek yerinde olacaktır. Bu amaçla din eğitimi kurumları açılmadan önce ve açılma sırasındaki dönemin önemli simalarının tespitlerine bakmak meseleyi daha anlaşılır kılacaktır. Meselâ eğitimin millî mi dinî mi olması gerektiği yönündeki tartışmayı gündeme getiren İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'ndan bir ay kadar önceki aktarımı bunlardan birini oluşturmaktadır:

Atatürk terbiye dinî mi yoksa millî mi olmalı? sorusunu bana soruyordu. Bütün dikkatimi topladım ve şu cevabı verdim: “Din toplumsal bir kurumdur. Toplum hayatında yaşamaktadır. Fakat devlet, onu okullarında öğretmeye mecbur değildir. Devlet eğitiminin karakteri ancak ulusal olabilir. Devrim eğitim kurumlarını lâikleştirmelidir... Cevabımın iyi karşılandığını seziyordum...”<sup>8</sup>

Baltacıoğlu, bu konuşmasından yaklaşık 25 yıl sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılması Meclis'te müzakere edilirken yaptığı konuşmada ise geçmişteki fikirlerinin topluma uyum sağlamadığını şu şekilde dile getirmektedir:

“Yeni nesilde bir nev'î şahsiyet zaafı vardır. Bu bizde yoktur. Çünkü politik şeâmet bir tarafa, bizim neslin formasyonu bütündür, dinî terbiye almıştır. Formasyon bütün olmazsa bir aralık şahsiyette tezatlar başlar. Ben ancak 50 yaşından sonra şu kanaate vardım, bunu bu kürsüden açıkça söylemekten çekinmem, bütün ahlâki, bedii ve lisanî kültürü aldıktan sonra bir insan, dini formasyona tâbî tutulmazsa şahsiyette bütünlük olmuyor. Dinî tecrübe de beşer tecrübesinin bir şekli, bir nev'î mahsusudur. Bu işin başını boş bırakırsak yani ilim adamlarının elinden alırsak, bu İlahiyat fakültesi ve dinî kültüre ait neşriyat olmazsa nâ-ehillerin eline düşer, sapıklar çoğalır, anormaller, psikopatlar hiçbir devirde bu kadar artmamış, hiçbir memlekette bu kadar çoğalmamıştı.”<sup>9</sup>

Yine aynı dönemlerle Diyanet İşleri Başkanı Ahmed Hamdi Aksekili'nin 1950 yılında dinî tedrisatla ilgili raporunda önemli noktaları işaret ettiği dikkati çekmektedir. Bunlar arasında din eğitiminin kesintiye uğramasının hem gençlikte hem de halkta dinî buhrana sebebiyet vermesi hususu gelmektedir. Bundan ötürü o, bizde dinî konularda yaşanan buhranın altında maneviyata vurulan darbe bulunmaktadır diyerek meseleyi şu şekilde dile getirmektedir:

- a) 430 numaralı Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun tatbikatı İslâm dinine ait her türlü din müesseselerini ilga etmekle neticelenmiş olması;
- b) Mekteplerdeki din tedrisatının kaldırılması,

8 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım*, İstanbul 1998, s. 294-295. Nitekim 1943'te Tıp fakültesinde okuyan Ayşe Hümeysra Öktem Hanım bu yıllardaki okullarda dine karşı tutumu şu şekilde değerlendirmektedir: O zaman Müslüman gözükmek ayıptı. Hiç böyle şeyler konuşulmazdı. Hocalarla, kapalılarla, ibadet edenlerle dalga geçilirdi, benim öyle arkadaşlarım vardı ki dindar gözükmeyi ikinci sınıf insan olarak kabul ederlerdi (Nevin Meriç, *Dindar Bir Doktor Hanım: Ayşe Hümeysra Ökten*, İstanbul, 2011, s. 107).

9 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 2014, s. 220-221.

- c) Bu kadarla da kalmayarak hariçte ve mekteplerde din aleyhtarlığı propagandaları yapılması,
- d) Anayasa din ve vicdan hürriyetini teminat altına almasını, ailelerin kendi çocuklarına din dersleri okutmalarına, Anayasa'dan başka Medenî Kanunun da müsait bulunmasına rağmen tatbikatta buna meydan verilmemesi. Değil din dersi sadece Kur'an-ı Kerîm okuyanların bile suçüstü halinde dillerinde Kur'an olduğu halde mahkemelere sevk olunması,
- e) Milli Eğitim Bakanlığı'nın Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla yetiştireceğini taahhüt ve deruhte ettiği yüksek din mütehasşisları ile imam hatip gibi din adamlarını yetiştirmemesi. Bu suretle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın muhtaç olduğu dinî elemanlardan ve memleketin hâkiki din adamlarından, hatta namaz kıldırarak imamlardan mahrum bırakılması,
- f) Azınlıklarda bile din adamları yetiştiren muazzam din müesseseleri olduğu halde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kolej şeklinde olsun bir meslek mektebi olmaması ve buna müsaade edilmemesi,<sup>10</sup>

Bundan başka o, Diyanet İşleri Başkanlığı'na kuruluş amacına uygun hareket edebilme imkânı verilmediğini de şöyle dile getirmektedir:

3 Mart 1340 tarih ve 429 sayılı kanunla teşekkül eden Diyanet İşleri Başkanlığı dinî işleri tedvir etmek, cami ve mescitleri idare eylemekten sorumludur. Başkanlık köylere kadar uzanan bu vazifesini layıkıyla yapabilmek için İslâm dininin bütün inceliklerine, Şark ve Garp felsefesine vakıf yüksek din adamlarına, halkımızı irşat edecek kudretli müftülere, vaizlere kendisine hürmet telkin ettirecek imam ve hatiplere muhtaçtır. Bunları Millî Eğitim Bakanlığı yetiştirecekti, ancak Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla bütün dinî kurumlar ona devredilmiştir. Fakat sonradan bu müesseselerin kapatılmış ve kapanmış, Tevhîd-i Tedrîsat adı altında evvela bu kurumlar Maarif vekâletine devredilmiş, ancak Askerî mektepler tek-rar Millî Savunma bakanlığına iade edildiği ve birçok vekâletlere meslekî mekteplere verildiği halde Diyanet İşleri Başkanlığı'na böyle bir salahiyet verilmemiştir. Hâlbuki papaz mekteplerine asla dokunulmamıştır. İslâmî mekteplerin tamamen kapanması yüzünden din adamları o kadar azaldı ki köylerin çoğunda cenaze yıkayacak adam bile bulunamaz oldu. Bu ihtiyacı değişik zamanlarda muhtelif makamlara yaptığımız müracaatlarla verdiğimiz raporlarla belirttik. Nihayet büyük Millet Meclisi'nin geçen devresinde sunulmuş olan iki layihada bu cihet açıklandı. Bu layihalarda dinî ihtiyaç ve bunun sebepleri bütün uryanlığıyla gösterilerek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı dinî bir kurumun açılması lüzumu belirtilmiştir. Bu haklı ve yerinde talep hususî bir komisyona havale edilmiş, neticede istenilen din müesseseleri yerine, Üniversite'ye bağlı bir İslâm İlahiyat Fakültesi açılmasına, ilk mekteplerin dördüncü ve beşinci sınıflarında ihtiyarî din dersi konulmasına imam hatip ihtiyacını karşılamak üzere de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından on aylık kurslar açılmasına karar verilmiştir.<sup>11</sup>

10 Ahmed Hamdi Aksekili, "Din Tedrisatı ve Din Müesseseleri Hakkında Rapor", *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele olarak Din* (haz. İsmail Kara), İstanbul 2008, s. 148-149.

11 Aksekili, s. 150-151.

Aksekili gibi Ali Fuad Başgil de devletin hem Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu hem de laiklik ilkesinden hareketle din konusundaki uygulamalarının toplumu korkunç bir kargaşaya sürüklediğini ve adeta uçurumun kenarına getirdiğini şu şekilde anlatmaktadır:

Bizde devlet adamları laik olduklarını ilan ettikleri halde, İslâmiyet'in ibadet ve usul adabına, hatta ibadet diline müdahale etmekte bir beis görmezler. Bu hususta elde bulunan bin bir misalden birini zikredeyim: vaktiyle Beşiktaş semtindeki camilerden birinde imamlık vazifesi yapan yaşlı bir zat günün birinde Arapça ezan okumakla suçlanarak yakalanmış, evinden ve ailesinden koparılıp Bursa'ya sürgün edilmiştir.<sup>12</sup> Bu örnek din konusundaki tazyikleri göstermesi açısından anlamlıdır. Seneler içinde uygulanan bu tür müthiş sindirme ve baskı politikası, bu memlekette hem dinin yaşanmasını zorlaştırmış, hem de yüksek ehliyetle din âlimi yetişmesine ve yüksek vasıfta din eseri çıkmasına engel olmuştur. Bundan ötürü din bahsinde toplumun düşünce dünyasında kapkara bir cehalet hâkim olmuştur. Dolayısıyla din ve maneviyat konusunda Türkiye her tarafından tutuşmuş ahşap bir konak gibidir. Bu mücerret bir iddia değil, gören gözler için apaçık bir hakikattir. Şu kadarını söyleyeyim ki eğer bu durum tez elden giderilmeye çalışılmaz da bu buhran devam ederse Türkiye'yi komünizm pençesine düşmekten kurtaracak bir kuvvet tasavvur edilemez. Kim ne derse desin ben bu sözümün tarihe mal olmasını istiyorum.<sup>13</sup>

Bütün bu yorum ve açıklamalar tek partili dönemde laiklik, Tevhîd-i Tedrîsat gibi uygulamalarla dinî konularda toplumun korkunç bir cehalete sürüklediğini ortaya koymaktadır. Dönemin tanıklarının hemen hepsi bu girdaptan kurtulmanın reçetesinin ivedilikle din eğitimi kurumlarının açılmasında görmüşlerdir. Bu açıdan kısaca bugünkü İmam Hatip liseleri ile İlahiyat fakültelerinin tarihî tecrübelerini incelemek uygun olacaktır. Yine bu bağlamda bu tür kurumlarda kız öğrencilerin ne zaman ve hangi şartlarda eğitim sürecine katıldıkları sorusunu sormamız da gerekecektir.

#### 4. İmam Hatip Liselerinin Tarihçesi

İlahiyat fakültesi öncesinde din eğitimi veren orta öğretim kurumları İmam Hatip liseleridir. Tarihçesine baktığımızda İmam Hatip liselerinin başlangıçtan günümüze kadar şu aşamalardan geçtiğini görürüz. Bu okulların ilk nüvesi olan Medresetü'l-eimmetü ve'l-huteba 1913'te açılmış, ancak Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereğince tüm medreseler kapatılmıştır. Daha sonra 1924'te imamlık ve hatiplik gibi dini hizmetlerinin yerine getirilmesi amacıyla binaen ülke genelinde 29 merkezde ilkokula dayalı 4 yıllık İmam Hatip mektepleri açılmıştır. Söz konusu mektepler, dinle ilgili derslerin kısıtlı olması gibi değişik sebeplerden ötürü sayısı önce 26, sonra 20'ye 1929'da 2'ye düşürülmüş, 1930'de de "öğrenci yokluğu" bahanesiyle tamamen kapatılmıştır. Fakat bu okulların kapanmasının asıl sebebi sorumlu makamların ilgisizliği ve mezunlarının, gerek öğrenimlerini sürdürme gerekse mesleklerine yönelme açısından istikbale dair bir beklentilerinin kalmaması gibi temele dayanmaktadır. Nitekim mezun olanların İlahiyat fakültesinde öğrenimlerine devam edebilme imkânının bulunmaması yanında 1926'da bir kısım din görevliliği kadrolarının kaldırılması, 1927'de Şûrâ-yı Devlet'in aldığı bir kararla din görevliliğinin "me'murîn" sınıfından sayılmaması

12 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1991, s. 143.

13 Başgil, s. 228-229

bütün elemanların görevden uzaklaştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu etmenler de İmam Hatip mekteplerini işlevsiz hale getirmiştir.<sup>14</sup>

1930-1948 yılları arasında ülkede din eğitimi veren hiç bir okul kalmamıştır. Bu da ülkenin dinî konularda oldukça zorlu süreçlerden geçmesine sebebiyet vermiştir. 1949'da çok partili döneme geçişle birlikte bu ihtiyacı karşılamak amacıyla İmam Hatip Yetiştirme Kursları açılmıştır. Ortaokul mezunu askerliğini yapmış kimselerin 10 ay süreli eğitim almasını hedefleyen söz konusu kurslardan ilk yıl 50 kişi mezun olmuş, süreleri daha sonra iki yıla çıkarılmış ve meslek okulu mezunlarının da girmesine imkân verilmiş, ancak meslekî açıdan çok yetersiz olan bu kurslar da 1951'de kapanmıştır.<sup>15</sup>

1951'de İmam Hatip okulları 4 yıllık ortaokul ve 3 yıllık liseden oluşan orta öğretim kurumu olarak ülke genelinde yedi ilde (Adana, Ankara, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya, Kahraman Maraş) açılmıştır Söz konusu uygulama neticesinde 4 yıllık ortaokulu bitirenler isterlerse imam hatip olabilmeye imkânı elde etmeye başlamışlardır. Lise kısmını bitirenlerin yükseköğrenim kurumlarına gidebilmeleri, ayrıca düz lise fark derslerini verdikten sonra mümkün olmaktadır. Ancak 1971 askeri muhtırası bu kurumların yeniden sıkıntılı bir sürece girmelerine sebebiyet vermiştir. Bu sırada 1972'de İmam Hatip okulu idare yönetmeliği hazırlanmış ve bu yönetmelikle hukuk dışı birçok uygulama yürürlüğe konmuştur. Bunlardan biri okullarının öğretim sürelerinin yeniden düzenlenerek 4 yıllık ortaokulların 3 yıla, 3 yıllık liselerin de 4 yıla çıkarılmasıdır. Ancak 3 yıllık ortaokul kısımları, İmam Hatip okuluyla aynı çatı altında bulunmakla birlikte müfredatından meslek dersleri kaldırılmıştır. Böylece okulların isminden başka İmam Hatip'le hiçbir alakası kalmamış, hatta kısa bir zaman sonra da (22 Mayıs 1972) tamamen kapatılmışlardır. Böylece okullar yalnızca dört yıllık meslek liseleri haline getirilmiş ve liseden mezun olanların yükseköğretimin tüm programlarında okuma imkânı engellenerek eğitimde fırsat eşitliği ilkesi askıya alınmıştır. Diğer bir kısıtlama da İmam Hatip okulu idare yönetmeliğinin öğrenci kayıt kabul şartlarıyla ilgili 117. maddesinin d fıkrasındadır. Söz konusu yönetmeliğe göre İmam Hatip okullarında okumak için "erkek olmak" şartı getirilmiştir. Bu durum anayasa ve yasalardaki

14 Halis Ayhan, "İmam Hatip Lisesi", *DİA*, XXII, 191. Aslında bu eğitim kurumlarının kapanma gerekçelerini "öğrenci yokluğu" şeklinde ifade edilmesi, tarihi vakalarla uyum sağlamamaktadır. Konuya dair sınırlı sayıdaki çalışma bunun gerekçesinin öğrenci yokluğu olmadığını ortaya koymaktadır (geniş bilgi için bk. Mustafa Öcal, "Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1999, sy. 6, s. 201-254). Bunun yanında İlahiyat Fakültesinin açılmasıyla ilgili meclis zabıtları incelendiğinde bu okul mezunlarının İlahiyat Fakültesine öğrenci olarak girememesi, her iki kurumun da başlangıçlarında işlevsiz bir zeminde inşa edildiklerini göstermektedir. Bu açıdan söz konusu kurumların her ikisi de zaman içinde kapanmak durumunda kalmışlardır. Ancak aşağıda ayrıntısı görüleceği üzere Ankara İlahiyat Fakültesi açıldığında onun da uzun bir süre İmam Hatip lisesi mezunlarını değil de düz lise mezunlarını kabul etmesi tesadüf olmasa gerektir. Dolayısıyla bu kurumların tarihsel gelişimleriyle ilgili daha derin araştırmaların yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Özellikle tartışmaların geçtiği meclis kayıtlarının ve kurumların arşivlerinin incelenmesi bize daha sağlıklı neticelere ulaştıracak zemini verecektir

15 Söz konusu kursların açılmasına şahit olan Ayşe Hümeysra Ökten Hanım konuyu şu şekilde anlatır: imam yetiştiren on aylık bir kurs açılması için emir geldi. Babam o zaman felsefe hocası Fransızcada biliyor ya onlara göre modern hocaydı. Babam"bu on aylık kursta ancak ezan okunması öğretilir, müezzin imam yetişmez dedi" ama açılması için de çok uğraştı. İlk açıldığında itibar eden yok, çok az kişi gelmiş, kurs neredeyse kapanacak babam sokaktan ameleleri toplamış, "kaç para kazanıyorsunuz ben vereyim yeter ki gelin sınıfta oturun müfettiş geldiğinde öğrenci yok diye kursu kapatmasın" demiş. Öğrenci sayısının yirmi kişinin altına düşmemesi gerekiyormuş, bir de "imam hatip mektepleri nasıl olmalıdır? Diye layiha hazırlattılar. Babam bir sene hazırlık üç sene ortaokul üç sene lise toplam yedi yıllık okul nizamını hazırlayıp Ankara'ya gönderdi. Ne var ki niyetler halisane olmadığandan o komisyona havale bu komisyona havale sonra encüme derken böyle üç sene geçti (Meriç, s. 75).

“eğitimde fırsat eşitliği ilkesi”ne ters düştüğünden bir velinin konuyu Danıştay’a götürmesi sonucu 1976’da iptal edilmiş ve o tarihten itibaren kız öğrenciler İmam Hatip liselerine kayıt yaptırmaya başlamışlardır.<sup>16</sup> Yine 1973’te yürürlüğe giren Millî Eğitim Temel Kanunu’na göre okulların orta kısımları yeniden açılmış, liseler de 4 yıla çıkarak İmam Hatip Lisesi adını almışlardır. Bu düzenlemeden sonra öğrenciler düz lise edebiyat kolu mezunu statüsüne gelmişler ve diğer liselerin edebiyat kollarıyla eşit seviyede üniversiteye girebilme hakkını ilk defa elde etmişlerdir. Teoride bunlar olurken mezunların üniversiteye gidebilmeleri ancak 1976/1977’den sonraya denk gelmektedir. 12 Eylül 1980 askeri darbesi sırasında mevcut okullara müdahale edilmemekle birlikte yeni okul açılmasına izin verilmemiştir. Bu dönemde kız öğrencilere de başörtüsü yasağı getirilmiştir. 1982 Anayasasına göre hazırlanan Temel Eğitim Kanunu’nun 32. maddesinde yapılan bir değişiklikle İmam Hatip lisesi mezunlarının ilk defa üniversitelerin tüm bölümlerine girebilme imkânı sağlanmıştır. 28 Şubat 1997 askeri darbesi sırasında da temel eğitim sekiz yıla çıkarılarak İmam Hatip liselerinin ortaokulları kapatılmış ve katsayı engeliyle mezunlarının alanları dışında herhangi bir üniversiteye girmeleri engellenmiştir. Bu süreç Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının hükümette neredeyse onuncu yılına kadar düzeltilememiştir. 2011 yılında yapılan yeni düzenlemelerle yükseköğretime geçişte uygulanan katsayı engeli kaldırılmış ve İmam Hatip liseleri diğer lise mezunları gibi üniversiteye girişte tekrar eşit haklara sahip olmuşlardır. 2012’ye gelindiğinde de İmam Hatip liselerinin ortaokul kısımları tekrar açılmıştır.

Yukarıda kısaca tarihini anlattığımız kısımdan da anlaşılacağı üzere İmam Hatip liselerinin açılması, toplumun din hizmeti ihtiyacını karşılamaya yönelik bir teşebbüstür ve daha da önemlisi neredeyse tamamen ortadan kalkmaya yüz tutmuş din âlimi yetiştirme amaçlı birinci basamak eğitim kurumlarıdır. Söz konusu dinî ihtiyaçların başında da imam hatiplik mesleği gelmektedir. Ancak toplumun din konusundaki ihtiyacı imam hatiplik mesleğine inhisar edilmekten çok daha geniş bir alana tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle imam hatiplik, bu konunun bir vechesini oluşturmakla birlikte tek vechesi değildir. Bu durum otomatik olarak mezunlarının bir üst kademe eğitim kurumlarına gitmek istemeleri şeklindeki taleplerinin gündeme gelmesine vesile olmuştur. Ancak mezunlar açısından tabii görülen bu istek, dönemin siyasal yapısı tarafından normal olarak değerlendirilmemiş olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim kurumların yapılandırılması sırasında yükseköğrenime gidip gitmemeleri, giderlerse nasıl gidebilirler? gibi soruları oldukça uzun bir zaman diliminde cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Elde edilen hakların da yeni bir ihtilal döneminde tekrar elden çıktığının gözlenmesi, bu kurumların normal olarak kabullenilmediklerini göstermektedir. Bütün bu gelişmeler 2011 yılından sonra normalleşme sürecine girmiş olmakla birlikte ileriye yönelik yeni müdahalelere zemin teşkil etmemesi temenni edilmektedir.

Bu kurumların açılışından kısa bir süre sonra öğrencilerin cinsiyeti ne olmalıdır şeklindeki sorunun cevabının da verilmesi gerekmiştir. İlk defa kursların açıldığı dönemlerde amaç yalnızca imam hatip mesleğini icra edecek eleman yetiştirilmesi olduğundan öğrenciler de tabii olarak erkeklerden oluşmuştur. Daha sonraki düzenlemede dört yıllık ortaokul şeklinde de aynı durum devam etmiştir. Ancak ayrıntısı aşağıda görüleceği üzere 1960’tan itibaren yavaş yavaş kız öğrencilerin bu kurumlarda eğitim görmeye başladıkları tespit edilmektedir. Ancak 12 Mart 1971 muhtırası sonrasında İmam Hatip yönetmeliğinin

16 Mustafa Öcal, *Bozok İmam Hatip Mektebinden Yozgat İmam Hatip Liselerine*, Bursa 2015, s. 134.

eğitim ve öğretimle ilgili maddesinin bu faaliyet alanının yalnızca erkeklere has olması şeklinde düzenlenmesi, o dönemde izah edilemeyen pek çok konudan birini oluşturmaktadır. Nitekim bu sırada İmam Hatip okullarına bakıldığında az da olsa kız öğrenci bulunduğu dikkati çekmektedir. Yönetmelikten hareketle bu öğrencilerin kayıtları silinirse de yeni kayıtların alınması ve orta kısmı bitirenlerin liseye kayıt yaptırılmaları engellenmiştir.

Dolayısıyla İmam Hatip liselerinde kız öğrencilerin okuyabilme fırsatı 1976'dan sonra normalleşme zeminine ulaşmıştır. Bütün bu gelişmeler olurken İmam Hatip okullarına kız öğrencilerin ne zaman ve hangi şartlarda kayıt yaptırdıklarına bakıldığında 1960'lı yıllara gitmek gerekmektedir. Mekân olarak baktığımızda da karşımıza Yozgat, Antalya, Gaziantep, Afyon, Isparta, Denizli, Kayseri, Siirt ve Çorum illeri çıkmaktadır. Sırasıyla söz konusu illerdeki okullar tanıklarından alınan bilgi çerçevesinde incelendiğinde hepsinin bir birinden farklı hikâyelerinin bulunduğu dikkati çekmektedir. Ancak aradan yarım asırlık zaman diliminin geçmesi bu konudaki canlı bilgi kaynaklarının azalmasına sebebiyet vermektedir. Konuya dair bilgilere ulaşılsa da bütün boyutları ve ayrıntısıyla daha derin analiz yapabilmek için araştırmaların arttırılmasına ve derinleştirilmesine ihtiyaç hissedilmektedir. İlk sıradaki Yozgat'a baktığımızda yolumuzun Ankara İlahiyat Fakültesi mezunlarıyla kesiştiğini görürüz. 1960 yılı söz konusu fakülteden mezun olan üç kızdan ikisinin öğretmen olarak atamasının yapıldığı yıllara denk gelmektedir. Bu yıl (Prof. Dr.) Beyza Bilgin Yozgat İmam Hatip Okulu'na, diğer arkadaşı Aysel Baranok (Ayas) da Antalya İmam Hatip Okulu'na öğretmen olarak atanır. Böylece 1960 yılında iki İlahiyat mezunu kız, ilk defa İmam Hatip okulunda öğretmenlik yapmaya başlarlar. Bu gelişme bu yıllardan itibaren kız öğrencilerin bu okullarda okuma taleplerinin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Nitekim Yozgat'ta okula bayan meslek dersi hocasının geleceğinin haberinin duyulması, okulda hareketliliğe sebebiyet vermiş olmalı ki kız öğrencilerin bu okullara gitmemesinin bir eksiklik olduğu anlayışı doğmuş ve bu amaçla konu hem gündeme taşınmış, hem de veliler okul idaresinden bu yönde talepte bulunmuşlardır.<sup>17</sup> Bu sırada velilerin hareket noktası diğer ortaokul ve liselere kız öğrenciler gittiği gibi bu okullara da gitmeli ilkesine dayanmaktadır. Böylece Türkiye'de ilk defa dînî hassasiyete sahip muhâfazakar kesimin kızlarının hem lise seviyesinde tahsil almaları, hem de resmî anlamda dini eğitimi almaları gerçekleşmiş olacaktır. Okul kayıt defterinde yapılan incelemelere göre 1960-1961 öğrenim yılında Memduha Akyol ve Leyla Yortanlıoğlu, bir sonraki sene de (1961/1962) Mevlüde Akyol ile Gülseren Ertek okula kayıt yaptırırlar. Ancak bu kızların her biri iki yıl sonra okuldan ayrılırlar, dolayısıyla kızlar mezun olmamakla birlikte bir ilki gerçekleştirirler.<sup>18</sup>

17 Söz konusu eğitimin başlamasına dolaylı olarak vesile olan Beyza Bilgin mesele hakkında şunları belirtmektedir: Kızlar benden önce değil benimle birlikte, ancak benim teşvikim olmadan bana özenerek okula kayıt oldular. Okula bayan meslek dersleri öğretmeni tayin olunca bazı veliler biz de kızlarımızı gönderelim, okusunlar, öğretmen olsunlar teklifinde bulunarak okula müracaat etmişler. Bunun üzerine okulun meslek okulu olduğu, imam ve hatipliğin erkek mesleği olduğu söylenerek velilere kızların okula alınmalarının uygun olmayacağı söylenmiştir. Ancak veliler ısrarlarını sürdürerek "İmam Hatip Okullarında sadece imam ve hatipler değil Kur'an kursu öğretmenlerinin de yetiştiğini ve kızların da Kur'an kursu öğretmeni olabileceğini" ileri sürmüşler. Bunun üzerine yazılmış, çizilmiş, araştırılmış, mevzuatta okula kızların alınmayacağına dair kayıt bulunmadığından o yıl kız öğrenci kaydı yapılmıştır (geniş bilgi için bk. Öcal, *Bozok İmam Hatip*, s. 196).

18 Söz konusu bilgiler Aralık 2015 ve Ocak 2016'da Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öcal ile yapılan görüşmeler sonunda onun konuyla ilgili çalışmalarından ve kendisinden elde edilen şifahi bilgilerden derlenmiştir. İsmi geçen kızlarla ilgili iletişim bilgilerine ulaşılamadığından görüşme fırsatı elde edilememiştir.

Diğer örneklere geçmeden önce burada bir noktanın altının çizilmesinden fayda vardır. Kız öğrencilerin İmam Hatip okullarına gitmeye başlaması meselesini konu edinen bizden önce hiçbir çalışmanın yapılmaması, bu konuda yorum yapmayı zorlaştırmaktadır. Biz elde ettiğimiz verilerden hareketle meselenin tasviriyle ilgili şunları söyleyebiliriz: Yozgat dışında ilk öğrenci ne zaman alınmıştır diye sorduğumuzda birden farklı okula bakmamız ve ilkleri değişik kategoriler çerçevesinde incelememiz gerekmektedir. Meselâ ilk müstakil kız sınıfı açanlar Isparta ve Denizli İmam Hatip Okulu'yken ilk kız okulu sayılabilecek teşebbüs Çorum İmam Hatip Okulu'nda yaşanmıştır. Ancak ilk İmam Hatip'ten mezun olan kimdir? diye sorduğumuzda Antalya ve Gaziantep İmam Hatip okulları karşımıza çıkmaktadır. Aynı yıllarda Hatice Erdem'in (Kuru) (1962/1963) Antalya, Fatma Zehra Kanlı'nın da, (Küçüköztaş) (1963/1964) Gaziantep İmam Hatip Okulu'na tek öğrenci olarak kayıt yaptırdıkları dikkati çekmektedir. Başlangıçta Antalya'daki okul idaresi muhtemelen olaya sıcak bakmamış olmalı ki öğrencinin babası Yusuf Erdem dönemin Din Eğitimi Genel Müdürü Kemal Edip Kürkcüoğlu ile Milli Eğitim Bakanlığı'na müracaat etmiştir. Nitekim Milli Eğitim Bakanı adına müsteşar Mehmet Arslantürk, Yusuf Erdem'in kızının Antalya İmam Hatip Okulu'na gitmesi hususunda herhangi bir sakınca olmadığını ifade eden bir cevap yazmıştır.<sup>19</sup> Hatice Erdem'le yaptığımız görüşmeler sırasında babasının aslında çok bilgisi olmayan, hatta okuma yazma bilmeyen bir zat olmakla birlikte o sırada Kavaklı Mescit Cami imamının teşvik ve yardımları sayesinde dilekçeleri yazdığını öğrendik. Bundan başka Hatice Erdem'in okul yıllarında örnek aldığı ve desteklerini gördüğü öğretmenleri arasında, daha sonraki yıllarda İlahiyat fakültelerinde akademik hayata katılan (Prof. Dr.) Avni İlhan, (Prof. Dr.) Rami Ayas ile Aysel Ayas ve (Prof. Dr.) Erdoğan Fırat ile Gülser Fırat gibi isimlere rastlanmaktadır. Ancak okula başladığı zaman ifadesinden anlaşıldığı üzere kendisini bilinçli bir din eğitimi öğrencisi olarak hissetmediğinden başını ya örtmemiş ya da mendil gibi bir örtü kullanmıştır. Daha sonra üçüncü sınıftayken hocası Gülser Fırat'ın ve üst sınıftaki öğrencilerin teşvikiyle kendisini daha bilinçli bir öğrenci olarak hissetmeye başladığını ve başını örttüğünü gündeme getirmektedir. Bu şekildeki kız öğrenci alımı daha sonraki yıllarda da devam etmiş, bir sonraki yıl 1 öğrenci 1965-1966'da, 2 kız öğrenci daha okula kayıt yaptırmıştır. Nitekim 1972-1973'te mezun olan kızlardan Muazzez Uysal (Yılmaz) ile Fatma Çetin (Koç) İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'ne devam etmişler ve onlar da İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'nün mezun ettiği ilk kız öğrencileri arasında yer almışlardır.<sup>20</sup>

Antalya İmam Hatip Okulu'nda kız öğrencilerin okumaya başlaması tamamıyla kişisel destek ve imkânlarla hayata geçmiş görünmektedir. Benzer duruma Gaziantep İmam Hatip Okulu'nda da rastlanmaktadır. Ancak bu öğrenci vefat ettiğinden kızı ve eşinden aldığımız kısıtlı bilgilerle araştırmamıza devam ettik. Fatma Zehra Kanlı'nın okula kayıt yaptırma talebinin dedesinden geldiği tespit edilmektedir. Böylece iki farklı okula da ilk defa kız öğrenciler başlarken bir birinden haberlerinin olmadıkları ve velilerinin talepleriyle müracaat

19 Yusuf Erdem'in 8 Şubat 1962'de Din Eğitimi Genel Müdürlüğüne, 5 Mayıs 1962'de Milli Eğitim Bakanlığı'na müracaat ettiği, öğrencinin dosyasındaki dilekçelerden anlaşılmaktadır. 5 Haziran 1962'de Milli Eğitim Bakanlığı söz konusu dilekçelere Yusuf Erdem'in kızının ilkokul diplomasıyla Antalya İmam Hatip Okuluna başvurduğu takdirde kayıt yaptırabileceği cevabını vermiştir (dilekçe ve evraklara ulaşmamızda bize yardımlarını esirgemeyen Antalya İmam Hatip Lisesi Müdürü Osman Musara'ya teşekkür ederiz).

20 Hatice Erdem ve Muazzez Uysal yanında Prof. Dr. Avni İlhan, Prof. Dr. Rami Ayas ve Aysel Ayas ile Gülsel Fırat'la Ocak ve Şubat 2016'da meselenin akışına göre müteaddit defalar görüşülüp okulun ilk günleri ve ortamı hakkında bilgi alınmıştır. Her birine paylaşımlarından ötürü müteşekkirimiz.



ettikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu talebin altında da öğrencilerin okuldaki eğitim sayesinde ahlaklı ve dindar olmalarını temin etmek amacının bulunduğu ve her iki velinin de bunu sağlamak amacıyla şartları zorlayarak kızlarını okula kaydettirdikleri görülmektedir. O yıllarda Gaziantep İmam Hatip Okulu'nun kurucu müdürünün Rami Ayas olması, onun da Antalya'dan buraya gelmesi, benzer izin işlemlerine ihtiyaç hissetmeden kız öğrenci aldığını akla getirmektedir. Nitekim eşi Aysel Ayas'ın da meslek dersleri öğretmeni olması olayın desteklenmesine sebebiyet vermiş görünmektedir. Böylece 1970 yılının Haziran ayında ilk defa Fatma Zehra Kanlı'nın<sup>21</sup> Eylül ayında da ikinci olarak Hatice Erdem'in Burdur'dan mezun olduğuna şahit olmaktadır. Antalya İmam Hatip Okulu'nda öğretmenlik yapan (1964-1965) Erdoğan Fırat ile eşi Gülser Fırat'ın tayinlerinin Afyon Karahisar'a çıkmasını müteakip orada da yeni bir okul tecrübesine daha rastlanmaktadır. Gülser Fırat Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun (1963-1964) olduktan sonra tayini önce Antalya'ya oradan da Afyon'a çıkmıştır. O bir yandan Afyon Kız Enstitüsü'nde öğretmenlik yaparken diğer yandan da Erdoğan Fırat'ın müdür yardımcısı olduğu Afyon İmam Hatip Okulu'na kız öğrenci alınmasını destekleyip önyak olmuştur. Böylece Afyon İmam Hatip Okulu 1966/1967'de diğer okullardan farklı olarak sadece erkek öğrenciyle değil de hem kız hem de erkek öğrenciyle eğitim hayatına başlamıştır.<sup>22</sup> Aşağıda ayrıntısıyla incelenecek olan Isparta İmam Hatip Okulu da 1966/1967'de müstakil sınıf olarak kız öğrenci alan okullar arasında bulunmaktadır. Diğer bir tecrübe de 32 kişilik kız öğrenci sınıfıyla Denizli İmam Hatip Okulu'nda (1968/1969) gerçekleşmiştir.<sup>23</sup> Aynı yıl Kayseri'de de 3 kız öğrencinin (Melike Nur ve Melike Nuran Karakılıç ile Ayşe Güneş) kayıt yaptırdığı görülmektedir. Bunlardan ikisi Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu meslek dersi öğretmeni Celalettin ve Saadet Karakılıç'ın kızlarıdır. Diğer öğrenci de yine bir meslek dersi öğretmeni Mustafa Güneş'in kızıdır. Ancak Mustafa Güneş Siirt İmam Hatip Lisesi kurucu müdür olunca Ayşe Güneş eğitime burada okulun ilk kız talebesi olarak devam eder. 1972'de Ayşe Güneş Siirt, Melike Nur ile Melike Nuran da Kayseri İmam Hatip Ortaokulu'ndan mezun olurlar. Melike Nur ile Melike Nuran 1975'de lise kısmından mezun oldukları halde Ayşe Güneş'in babasının Siirt'ten başka bir yere tayini çıktığından ve şu anda vefat etmiş olduğundan lise kısmına devam edip etmediği bilgisine ulaşamadık.<sup>24</sup>

21 Şubat 2016'da Fatma Zehra Kanlı'nın kızı ve Gaziantep Mehmet Hayri Akınal Kız İmam Hatip Lisesi müdürü İsmail Bozo yanında müdür yardımcısı Mesut Sell'iyle görüşülüp hem onun okula girişiyle ilgili evraklara hem de bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Aynı bilgileri takip etmek amacıyla Fatma Zehra Kanlı'nın Konya Yüksek İslâm Enstitüsündeki kaydı ve mezuniyetiyle ilgili evraklar da temin edilmiştir. Bundan başka Fatma Zehra Kanlı'nın okula başladığı zamanlarda okul müdürü olan Prof. Dr. Rami Ayas ile eşi Aysel Aras (geniş bilgi için bk. *Türk Din sosyolojisinde Mehmet Rami Ayas*, İstanbul 2012, s. 63) ve aynı tarihlerde okulda öğrenci olup şimdi emekli öğretmenler arasında bulunan Celal Kara ile görüşülüp dönemin şartları ve atmosferi hakkında bilgi alınmıştır. Bu konuda paylaşımda bulunanların her birine müteşekkirimiz.

22 Ocak 2016'da Gülser Fırat ile görüşülüp hem Antalya İmam Hatip Okulu hem de Afyon İmam Hatip Okulu'nun atmosferi hakkında bilgi alınmıştır. Mevcut bilgilerden ötürü kendisine müteşekkirimiz.

23 Şu andaki Denizli İmam Hatip müdürüyle görüşülmüş ve ilk öğrencilerin sayısı ile ilgili malumata ulaşılmıştır. Ancak kız öğrencilerin ilk defa alındığı ve Isparta İmam Hatip Okulu'ndan başörtüsünden dolayı tasdiknameyle öğrencilerin geldiği zaman müdürü olan Mehmet Kaya vefat ettiği için okulun o dönemki uygulamaları ve atmosferi hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

24 O zamanki Kayseri İmam Hatip Okulu şimdi Kayseri Kız İmam Hatip Lisesi olmuştur. Şubat 2016'da müdür ve müdür yardımcılarıyla görüşülerek ilk öğrenciler hakkındaki bilgilere ulaşılmıştır. Her birine paylaşımlarından ötürü müteşekkirimiz.

Müstakil kız öğrenci sınıfı şeklindeki öğrenci alımı şimdiki verilerimize göre ilk defa Isparta İmam Hatip Okulu'nda gerçekleşmiştir. İlk yedi İmam Hatip okulu arasında bulunan Isparta'da sürecin gelişmesine öncülük yapan isimlerin başında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Yusuf Kenan Karahan (1964/1965) ile Dursun Ayvaz (1963/1964) vardır. Onların -aşağıda anlatılacak- Çorum İmam Hatip Lisesi'ndekine benzer faktörlerden hareketle böyle bir teşebbüse giriştikleri anlaşılmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin sevilen hocaları arasında bulunan Prof. Dr. Tayyib Okiç'in Komünizm'e karşı direnmenin yolunun din eğitiminden geçtiğini ifade etmesi ve bu konularda öğrencilerini teşvik etmesi yeni mezun öğretmenlerin bu olaya girişmelerine vesile olmuştur. Söz konusu öneri ve teşvikler neticesinde, onlar 1966/1967'de Isparta İmam Hatip Okulu'na kız öğrenci alımını sağlamışlardır. O yıl 44 kişiden oluşan müstakil kız sınıfıyla eğitime başlanır, 4 yıllık orta kısmından 18 kişi mezun olur. Hatta ilk defa diğer il ve ilçelerden de gelen öğrencilerin ikametlerini temin etmek amacıyla öğrencilere yurt imkânları da sağlanır. O dönem okulun müdürü Zafer Kızıldağ'dır. Kız öğrencilerin okula başlamalarına zemin hazırlayan şartlar araştırıldığında müdürleri Zafer Kızıldağ ve Isparta İl Millî Eğitim Müdürü Sadık Güneş'in devrin başbakanı Süleyman Demirel'le akrabalıklarının bulunması dikkati çekmektedir. Ancak söz konusu akrabalık ilişkileri meseleyi kolaylaştırmaktan ziyade okulun mevcut durumunu güçlendiren etkenler arasında sayılmaya daha müsait görünmektedir. Yaptığımız görüşmelerden edindiğimiz intiba, müdür ve Millî Eğitim müdürünün doğrudan meseleyi kolaylaştırdıklarından söz etmek mümkün olmasa da ilk sayılabilecek teşebbüsün olağan şartlarda gerçekleşmesini sağladıkları anlaşılmaktadır. Ancak kız öğrencilerin okula başlamaları, başörtüsü takmalarından ötürü başta ihtilal dönemleri olmak üzere sık sık Atatürk ilke ve inkılaplarına zarar vereceği gerekçesiyle gündemin ilk sıralarında yer almıştır. Kız öğrenciler okula başladıklarında orta öğretimdeki şapka takma uygulamasından ötürü şeridi beyaz şapka kullanmışlardır.<sup>25</sup> Cumhuriyet döneminde dinin kamusal alanda görünür olması meselesi, büyük bir problem olduğundan kız öğrencilerin okulda başarılarını örtmesi de yakın zamana kadar aşılması gereken en ciddi meselelerden biri olarak devam etmiştir. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersi yanında meslek derslerinde ya da tüm derslerde başarılarını örtmek istemeleri, Cumhuriyet'in Batılılaşma ya da modernleşme tecrübesine aykırı bir durum olarak görünmüştür. Nitekim hemen tüm İmam Hatip okulu bu problemle yüzleşerek büyük baskılara maruz kalmıştır. Bu amaçla öğrenciler bireysel hakları ve dinî anlayışlarından dolayı meseleyi çözme amacıyla gerektiğinde yanlarında taşıdıkları şapkalarını başörtülerinin üstüne takmak gibi yöntemlerle örtülerini gizleme yoluna gitmişlerdir. Bu amaçla öğrenciler örtülü kalmayı sağlamak amacıyla birbirinden değişik yollarla meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Meselâ başörtüsüne yalnızca Kur'an-ı Kerim dersinde müsaade edilmesine karşılık, hocaların diğer derslerde de öğrencilerin başarılarını örtmek amacıyla tahtaya dersle alakalı âyetler yazması bunlardan biridir. Diğer bir yöntem de geleneksel örtüyle yeni tarz başörtüsünün bir birinden farklı olması şeklindeki söyleme dayanmaktadır. Geleneksel ve yerel örtüler masum kabul edilirken yeni tarz başörtüsü Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı gelmek olarak değerlendirilmektedir.

25 Şapka kanunun yaygınlaşması ve toplumsal değişimi sağlaması açısından hareketle uygulamaya konduğu düşünülen orta öğretim kurumlarında şapka giyme uygulaması 1970 yılında yürürlükten kalkmıştır. Nitekim bugünden geriye gidildiğinde liselerin arşivlerinde bu durumun belgeleriyle karşılaşıldığı gibi o dönemin öğrencileri de konuya tanıklık etmektedirler (geniş bilgi için bk. Öcal, *Bozok İmam Hatip Okulu*, s. 136; <http://www.buyuktorbali.com/lisede-sapkali-ogrenciler/> 13,12,2016).

Isparta İmam Hatip Okulu'nda o dönemlerde Türkçe öğretmenleri öğrencilerin başörtüsüne değil de geleneksel beyaz tülbente izin vermesi, bu durumun uygulamalarından diğer birini oluşturmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla başörtüsü yaşağı öğrencilerin gerek okul gerekse de çalışma hayatı boyunca sık sık karşılarına çıkarılan ve rejime karşı gelme unsuru olarak kullanılan bir esas olarak uzun süre gündemde kalmıştır. Nitekim Isparta İmam Hatip Okulu'nun öğrencileri de Kur'an-ı Kerim derslerinde başlarını örttükleri gibi diğer derslerde de örtmek isteyince olay büyüüp disiplin suçuna dönüşmüştür. Veliler bu meseleyi çözmek amacıyla hemşehrileri dönemin Başbakanı Süleyman Demirel'e gitmenin etkili bir yol olacağını düşünürler. Ancak bu teşebbüsleri meselenin çözülmesi şöyle dursun -öğrencilerin deyimiyle- ters teperek yaşağın şiddetlenmesine zemin hazırlamıştır. Olayı yakından incelediğimizde 26 Aralık 1970 tarihli İstiklal Marşı törenine bakmamız gerekmektedir. Hâdis, sabah törende okul bahçesinde beşinci sınıf öğrencisi Şüheda Bede'nin (Akşit) örtüsünü arkadan çeken bir öğretmenin teşebbüsüyle meydana gelir. Öğrencinin başını doğal olarak açmak istememesinden ötürü duruma insiyakî olarak vermiş olduğu tepki, öğretmenin de başörtüsünü çekmeye devam etmesi neticesinde olay, başörtüsünün yırtılmasıyla sonuçlanır. Bu hadiseler 1971 muhtırası arefesinde gerçekleştiğinden dönemin Başbakanı Süleyman Demirel'e yakınlığıyla bilinen kimselerin konuya müdahil olup "mesele ivedilikle çözülecektir" şeklindeki vaatlerde bulunmalarına rağmen gerçekleşme zemini bulamaz. Öğrenciler de 1971 yılı bahar döneminde derslere başları örtülü olarak girmeye başlarlar. Ancak bütün bu olayların muhtıra dönemine denk gelmesi, hem idare hem de öğrenciler açısından zor bir sürecin varlığını göstermektedir. Muhtemelen baskılardan ötürü söz konusu hadiseler normal standartta değerlendirilemeyip suç kabul edilerek öğrencilerin mükerreren disipline sevk edilmelerine, hatta on öğrencinin cezalandırılarak tasdiknameyle Denizli'ye uzaklaştırılmasına sebebiyet verir. Nitekim 1971 muhtırası sonrasında, İmam Hatip okullarının orta kısımlarının kapanması ve 1972'de "erkek olmak" şartının getirilmesi gibi hususlar hatırlanırsa bu dönemdeki müdahalenin ve baskının varlığı kendiliğinden anlaşılabilir. Bu durum eğitimin yasakların gölgesinde devam etmesine sebebiyet verdiğinden hem eğitim seviyesini düşürmüş hem de normal bir eğitim süreci yaşanmasını imkânsız kılmıştır. Lise kısmına 18 kişi olarak başlayan öğrencilerden ikisi 5. sınıfın sonunda tasdiknameyle uzaklaştırılınca sonunda okulu bitirenler 4 kişiden ibaret kalmıştır.<sup>27</sup> Başörtüsü yaşağının uzantısında gündeme gelen diğer bir konu da kız

26 Başörtüsü yaşağı dönemlerinde yukarıda müracaat edilen yöntemlerin hemen hepsinin buna maruz kalan öğrenciler tarafından kullanıldığı, maalesef tarihe kayıt düşülmesi gereken hususlardandır. Bendeniz de eğitim ve hatta çalışma hayatı boyunca yaşadığı problemlerde bu yollardan hemen her birini hayatının değişik kademelerindeki yasakları aşmak amacıyla uygulamak zorunda kalmış mağdurlardan biriyim. Başörtüsü üzerine takılan şapkalı 28 Şubat sürecinde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde kızlarının mâkus talihini oluşturmuştur. Yine bu meselenin halledilmesi için öğrencilerin başlarını kazımaları, peruk takmaları, peruk üstüne şapka takmaları gibi yöntemlere müracaat etmeleri, bu meseleye yönelik geçici çözümlerden bazılarıdır. Başörtüsü yaşağının uygulamaya konmaya başlamasıyla beden eğitimi derslerine erkek öğretmenlerin gelmesi ve resmî geçit törenlerine iştirak mecburiyeti gibi silsile halindeki uygulamalar da, öğrencilerin maruz kaldığı ve aşmakta zorlandığı durumlardır. Bu sırada öğrencilerin kendilerini bu tür uygulamalardan muaf tutabilmek amacıyla sıklıkla başvurdukları yollardan biri de sağlık raporu almak şeklindeki çözüm arayışlarıdır. Ancak orta öğretim sırasında bu durumla karşılaşan iki kız kardeş olarak biz, çok zorlandığımız ve çözüme ulaşamadığımız anları da yaşamak durumunda kaldığımızı hatırlarız. Bunlardan biri rapor almakta mahir olan babamın çözümsüz kaldığı bir anda kız kardeşimin sağlam dişini çektirmek zorunda kalmasıdır. Yani bana rapor aldığı halde ona rapor alamamasına karşılık kardeşimin dişini çektirerek rapor almak durumunda kalması, eğitim ve başörtüsü arasında sıkışan öğrencilerin yaşadıkları travmalardan birine örnektir.

27 Aralık 2015 ve Ocak 2016'da Isparta İmam Hatip Lisesi'yle ilgili malumatı elde etmede ilk kız öğrenciler arasında

öğrencilerin millî bayramlardaki geçit törenlerine ve özellikle 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı'na katılıp katılmamalarıyla ilgilidir. Bu husus özellikle ihtilal veya muhtıra sonrasında ana gündem maddesi haline geldiğinden hem ilin mülkî ve idarî erkânı hem de Millî Eğitim Müdürlüğü'nü ilgilendiren bir konu olur ve bundan ötürü okullara yönelik takibat ve denetimler arttırılır.

Kaydedilmesi gereken diğer bir tecrübe de Çorum İmam Hatip Okulu'nda yaşanmıştır. Okul müdürü (Prof. Dr.) Halis Ayhan iki sınıf olarak 69 kişiden oluşan kız öğrenciyle (1969/1970) ders dönemine başlar. Çorum'un Isparta ve Denizli'den farkı, kızların müstakil binada eğitim hayatına girmeleri şeklinde olmuştur. Böyle bir tercihin temelinde erkek öğrencilerin bulunduğu okulun fizikî şartlarının kız öğrencilerin okumasına müsait olmaması durumu vardır. Dolayısıyla öğrenciler o dönemde Kur'an kursu olarak yapılmış ancak öğrencisi bulunmayan Hıdırlık mevkiindeki binada öğrenimlerine başlarlar. Kursun öğrenci almaya başlamasından sonraki yıllarda da müftülük binasının bir kısmında eğitimlerini devam ettirirler. Okulun kız öğrenci alması hikâyesini araştırdığımızda hazırlık aşamasında il genelinde bir anlamda seferberlik ilanı gibi çalışma yapıldığı bilgisine ulaşılmaktadır. Şehrin önde gelen saygın, dinî konularda rehberliğine müracaat edilecek kişileri yanında zengin işadamları ve esnafı ile siyasi kimliğe sahip ve gerektiğinde devlet erkânıyla işbirliği yapabilecek kimselerin hepsinin bu meseleye katkı sağladıkları ve okul aile birliği içinde etkin rol üstlendikleri görülmektedir.

Halis Ayhan'ın müdür olarak bu teşebbüsünde en büyük faktörün Isparta İmam Hatip Okulu'yla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye'deki İlahiyat tahsilinde önemli katkıları bulunan Prof. Dr. Tayyib Okiç'in ders ve sohbetleriyle dönemin dinî entelektüel atmosferine de katkıda bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim onun sohbetlerindeki konulardan biri de kız öğrencilerin din eğitimi imkanlarından faydalanması gereğine yaptığı vurgudur. Bu tezini temellendirirken o, kendisi Boşnak olduğundan Balkanlar'dan örnek verir. Kız öğrenciler Bulgaristan'daki medreselerde eğitim imkânlarından faydalanmadıkları halde Boşnaklar'da ise tam tersine öğrenci olmuşlardır. Bu durum Balkanlar'daki bu iki bölgenin kaderinin bir birinden farklı olmasına zemin hazırlamıştır. Bundan ötürü Boşnaklar uzun süreli savaş yıllarında kadınların katkısıyla Materyalizm'in negatif etkilerini asgari düzeye indirgeyerek toplumun dindar kalmasını sağlamışlardır. Özellikle erkeklerin toplumsal hayata katılamadığı savaş gibi zamanlarda kadınlar hem evde çocukların yetişmesini, hem de eğitim kurumlarında eğitim faaliyetlerinin sürdürülmesini sağlamışlardır. Böylece toplumun temel dinamiği olan din bölgede kesintiye uğramaksızın hayatiyetini sürdürmüştür. Yine Tayyib Okiç İlahiyat fakültesinde okuyan kız öğrencilerin başarılarının açık olmasını eleştirenleri doğru bulmadığını ve bunun yerinde bir eleştiri olmadığını şu şekilde ifade eder:

---

bulunan Gülnur Terlemez (Kazıcı), Yedigâr Kalaycı (Büyükkapusuz), Emine Dal (Çalışkan), Şüheda Bede (Akşit) ve emekli Denizli İmam Hatip Lisesi Müdürü Halil Gencoğlu'yla o dönemde öğrenci ve eski İmam Hatip Lisesi Koruma Derneği Başkanlığı yapan Ali İhsan Altınok'la müteaddit defa görüşmeler yapılmıştır. O dönemde okula kız öğrenci alınmasında öncülük yapan Yusuf Kenan Karahan ile görüşülerek okulun atmosferi ve yaşanan sıkıntılarla ilgili malumata ulaşıldığı halde bu konuda etkin diğer önemli bir isim olan Dursun Ayvaz'a ulaşılamamıştır. Konuyla alakalı olarak okul müdürü ve müdür yardımcılarının da müracaat edilmiş olmakla birlikte okul kayıt ve kütük defterleri kullanıma müsait olmamasından ötürü resmi belgeler elde edilememiştir.

Kız öğrenciler Hukuk ve Tıp fakültelerinde başları açık olarak okumaları eleştirilmeyorsa İlahiyat fakültesinde de eleştiri konusu olmamalıdır. Çünkü onlar burada değil de başka bir yerde olsalardı aynı şekilde başları açık olarak okuyacaklardı, İlahiyat fakültesinde okumalarının ise toplumun dinî hayatına katkı sağlayacağı şüphesizdir. Onun bu tavrı sergilemesinin altında, İslâm'da baş örtme vecibesi olmadığı şeklindeki bir düşünce yoktur. Çünkü o, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki başörtüsü yasağında Hatice Babacan'ın haklı olduğunu savunan isimler arasında yer almıştır. Olay, fakülte profesörler kuruluna nakledilince Okiç onun bu eyleminin suç olmadığını söyleyen ve cezalandırılmasını doğru bulmayan isimler arasında yer almıştır. Ancak hocanın bu tutumu, o dönemde fakülte idaresi tarafından pek olumlu karşılanmamış olmalı ki 1968'de hukuka aykırı olarak sözleşmesi yenilenmemiştir. Bu gelişmeler üzerine o, Erzurum'a geçerek maddi zorluklar altında hayatını devam ettirmiş ve kısa bir süre sonra da (1977) vefat etmiştir.

Aslında aşağıda müstakil başlık altında incelenecek olan tesettür konusu kız öğrencilerin başta İmam Hatip liseleri ve İlahiyat fakülteleri olmak üzere eğitim kurumlarına gitmeye başlamalarıyla, hem ciddi bir sorun haline gelmiş, hem de bundan dolayı okullar müdahaleye açık hale gelmiştir. Meselâ Çorum'daki tecrübede okula yapılan müdahalelerden birisi, kızların neden ayrı binalarda okutulduğuna dair bakanlığın yazısında ortaya çıkmaktadır. Aslında illerde eğitim normalde valinin ve Millî Eğitim müdürü arasındaki yazışmalar neticesinde hayata geçtiği halde konu İmam Hatiple ilgili olduğunda devreye Bakanlığın veya ordu komutanının girmesi sık karşılaşılan uygulamalardan biridir. Diğer bir konu da öğrencilerin resmî bayramlardaki geçit törenlerine ve özellikle 19 Mayıs Gençlik ve Spor bayramındaki gösterilere katılmasıyla ilgilidir. Bu konu İmam Hatip Okulu'na giden öğrencilerin hemen hepsinin eğitim hayatında çözüm aranan önemli meseleleri arasında yer almıştır. Bu vesileyle okullar sık sık baskıya maruz kalıp takibata alınmışlardır. Meselâ Çorum İmam Hatip Okulu bir dönemde bu sorunu öğrenci velisi ve Demokrat Parti İl Başkanı Casim Aksakal vasıtasıyla geçici olarak çözüme kavuşturmuştur.<sup>28</sup>

Bütün bu incelemelerimizden İmam Hatip liselerine kız öğrencilerin gitmeye başlamasının 1960 ile 1970 yılları arasına denk geldiği dikkati çekmektedir. Tek tek her okulun hikâyesi bir birinden farklı olmakla birlikte şu anki verilerimizden hareketle bazı ortak noktalarının bulunduğu dikkati çekmektedir. Bunlardan birisi Ankara İlahiyat Fakültesi'ni bitiren öğrencilerin İmam Hatip Okullarında öğretmenliğe başlamaları, bu eksikliğin farkına varılmasına vesile olmuştur. Nitekim hocaların bir kısmı zaman zaman doğrudan ya da dolaylı bu meselenin gündeme gelmesine rehberlik etmişlerdir. Ancak 1976 yılından itibaren okullara kız öğrencilerin gitmesinin daha normal bir zemine kavuşması, hem "erkek olmak" engelini kalkmasından, hem de 1960 ve 1970 yılları arasındaki parmakla gösterilebilecek sayıdaki nadir tecrübenin semeresinin görüleceğine döneme rastlamasından kaynaklanmaktadır.

İmam Hatip liselerinin mevcut durum ve yaşadıkları tarihsel tecrübe incelendiğinde onların Cumhuriyet idaresinin halkın ve tabanın isteklerini dikkate alması açısından

28 Çorum İmam Hatip Okuluyla ilgili bilgilere okulun kurucu müdürü olan Prof. Dr. Halis Ayhan'la Şubat 2016'da yapılan görüşme neticesinde elde edilmiştir. Bundan başka yine Feyzullah Kıyıklık, Zöhre Kıyıklık Yılmaz ve Ethem Erkoç'tan okulun ilk atmosferi hakkında malumat elde edilmeye çalışılmıştır. O dönemlerdeki ilk kız öğrenciler arasında bulunan Mihriban Aksu (Menekşe) ile de Ocak 2016'da görüşülmüştür.

araşsal bir konumda buldukları ve önemli fonksiyonlar icra ettikleri anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle okul ve öğrenciler acı ve sancılı süreçlerden geçerek laik siyasal erk ile dindar halk arasındaki mevcut tabuların yıkılmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Genelde İmam Hatip liselerinin, özelde kız öğrencilerin İslâmî kimlikleriyle görünür olma talepleri, laik Cumhuriyet rejiminin halkı ve isteklerini dikkate alması açısından hayatî fonksiyon icra etmiştir. Tarihsel süreç bu okulların bir yandan orta öğrenim kurumu olma yolundaki kendi misyonlarını tamamlamalarını sürdürürken diğer yandan da cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin tüm öğrencilerin okuyabilecekleri kurumsal bir yapıya ulaşmalarını sağlamıştır. Değişik illerdeki İmam Hatip okulları incelendiğinde bunların her birinin kendi var olma çabaları yanında kızların okuması konusunda birbirinden değişik kesimlerin canla başla çalışarak çok büyük gayretlerle bu konuyu hayata geçirdikleri ortaya çıkmaktadır. Söz konusu desteğin altındaki sebep de ülkede uzun yıllar din eğitimi almanın, hatta Kur'ân-ı Kerîm okumanın önündeki yasağın bu vesileyle kalkacağına olan inançtır. Nitekim İmam Hatip okullarıyla yılların özleminin uygulamaya konacağı düşünüldüğünden halk olaya dört elle sarılarak elinden gelen desteği uygulamaya koymuştur. Aslında kurumların tarihsel tecrübeleri incelendiğinde onlarla ilgili devlet ile halkın aynı noktada durduklarını söylemek imkânsızdır. Ancak halk bu konuyu samimî bir teşebbüs olarak algıladığından ve böyle inandığından içtenlikle hayata geçirmek için uğraşmıştır. Şüphesiz bu sırada örnek olabilecek kimselerin varlığı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan kız öğrencilerin 1960'tan sonra bu okullara öğretmenlik yapmaya başlamalarıyla kısmen halledilmiştir. Ancak zaman zaman bu öğretmenlerin kılık kıyafet tercihlerinden veya dinî bilgilerinin yetersiz bulunması gibi sebeplerden alternatifinin yetiştirilmesi fikri de beraberinde gelişmiştir.

## 5. İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi

Bugünkü İlahiyat fakültelerinin uzun bir tarihi geçmişi vardır. Hatta bunu Cumhuriyet dönemi ve öncesi olmak üzere iki bölümde incelemek mümkündür. Cumhuriyet öncesi dönemin kuruluşunu, 1 Eylül 1900 tarihinde İstanbul'da açılan Dârülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi'yle başlatmak mümkündür. 1908'de Meşrutiyetin ilanından sonra büyük ölçüde değişikliğe uğrayan Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin adı önce Dârülfünûn-ı Osmânî'ye, 1913'ten itibaren de İstanbul Dârülfünûnu'na dönüştürülmüş, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi'nin adı da Ulûm-i Şer'îyye olmuştur. 18 Eylül 1914'teki medreselerin ıslahı sırasında Selimiye Camii avlusundaki I. Abdülhamid Medresesi'nde Medresetü'l-mütehassısın açılmış ve Dârülfünûn bünyesindeki Ulûm-i Şer'îyye Şubesi kapatılmıştır. Şeyhülislâmlığa bağlanan Medresetü'l-mütehassısın 1918'den itibaren tedrise Süleymaniye Medresesi adıyla devam etmiş olup Süleymaniye Medresesi de, 3 Mart 1924'te çıkarılan 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'ndan sonra çift başlılığa engel olmak amacıyla kapatılmıştır.<sup>29</sup>

29 Halis Ayhan, "İlahiyat", *DİA*, XXII, 70-71. Ancak ilginçtir ki kanunun çıktığı tarihte 429 İlmîye Medresesi, 33 Dârülhilafe medresesi, buralarda 18 bin öğrenci varken ortaokul ve liselerde yaklaşık 7 bin, yüksek öğrenimde ise 3 bin dolayında öğrencinin kayıtlı olduğu bilgisine ulaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. Veli Öztürk, "İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı Arasındaki İlişkilerin Tarihi Gelişimi Bağlamında Bazı Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta 2004, s. 107).

Süleymaniye Medresesi'nin kapatılmasından sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi kanun layihasını tekrar müzakereye almış 21 Nisan 1924'te kabul ve tasdik edilen yeni kanunla İstanbul Darülfünûnu'nun Tıp, Hukuk, Edebiyat, İlahiyat ve Fen fakültelerinden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir. Böylece daha önceki Şer'î İlimler Şubesi yerine İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bundan yaklaşık dokuz yıl sonra 3 Mart 1933'teki Üniversite reformuyla Dârülfünûn lağvedilerek yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuş, ancak bünyesinde İlahiyat fakültesine yer verilmemiştir. Bunun yerine Edebiyat Fakültesi'ne bağlı "İslâmî Tetkikler Enstitüsü" kurulmuştur. Öğrencisi olmayan Enstitü'nün öğretim kadrosundaki Şerafettin Yaltkaya Diyanet İşleri reisliğine tayin edilmiş, Mehmet Ali Ayni ile Baki Beyler de emekliye ayrılmışlardır. Enstitü ise talebe yokluğu ileri sürülerek ve iki doçentin de lise felsefe öğretmenliğine nakledilmelerinden sonra 1936'da lağvedilmiştir. Bu gelişmeler Cumhuriyet'in başlangıcında din eğitimi kurumlarının hemen her ikisinin de ömürlerinin kısa olduğunu ortaya koymaktadır.

Burada Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'na biraz daha yakından bakmak anlamlı olacaktır. Tanzimat dönemiyle birlikte medresenin yanında yeni eğitim kurumlarının açılması medrese ve mektep şeklindeki iki farklı kurumsal yapının mevcudiyetini ortaya koymuştur. Cumhuriyete geçiş sırasında söz konusu kurumların aynı çatı altında birleşmesi ve buluşması amacıyla "Tevhîd-i Tedrîsât" Kanunu çıkarılmıştır. Ancak araştırmalar mevcut kanunun amacı dışında yorumlandığını göstermektedir. Nitekim dönemin meclis kayıtları incelendiğinde vekillerin büyük çoğunluğunun bu duruma itiraz ettiği tespit edilmiştir. Daha doğrusu mevcut kanun medreseyle mektebi aynı çatı altında birleştirmeyi değil de medreseyi kaldırarak tek tip okulla yola devam etmeyi amaçlamış görünmektedir. Bu konudaki itirazların temelinde de medreselerin kapatılmasının ülkede ve özellikle ülkenin taşrasında din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyacının karşılanamayacağı tespiti vardır. Açılan Darülfünûn İlahiyat Fakülte'sinin de öğrencisini o dönemde açılmış olan İmam Hatip mekteplerinden değil de liselerden alması bu okulların işlevsiz hale gelmesine sebebiyet verecektir. Hatta bu durumda medresenin yerine ihdas edilen fakültenin öğrenci bulamayacağı da dile getirilmiştir. Nitekim Erzurum Milletvekili Ziyaeddin Efendi ile Isparta milletvekili Hafız İbrahim Efendi hükümetin asıl amacının İlahiyat fakültesine öğrenci göndermemek olduğunu iddia etmişlerdir. "Biz ilahiyat şubesine softaları kabul edemeyiz" diyen müderrislerin bulunduğu İlahiyat fakültesinin de mevcut zihniyeti ve programının müftülük ve vaizlik gibi dinî görevleri yapacak İslâm âlimlerinin yetiştirilemeyeceğini iddia eden Mustafa Fevzi Efendi, İlmiye mekteplerinin açılmasını istemiştir.<sup>30</sup> Ancak zaman içinde ihtiyacı karşılamasından endişe edilen fakültenin kapanması, dinî alanda çok daha kötü süreçlerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Çok partili sürece geçiş sırasında geçmiş dönemlerden farklı olarak dinî konularda nisbî olarak yaşanan normalleşme, din eğitimi kurumlarının tekrar gündeme alınmasına

30 Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun yanlış anlaşıldığını düşünen Erzurum milletvekili Raif Efendi, bu uygulamanın halkı cehalete sürükleyip yozlaştıracağını düşünmektedir. Bu amaçla o, nüfusun ekseriyetini oluşturan büyük çoğunluğu cehaletin kucağına itmemek için başka irfan ocakları açmadan medreseleri kapatmanın kanunun ruhuna aykırı olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla "zevk aldık" diyerek medreseleri kapatmalar Tevhîd-i Tedrîsat'ın ruhunu anlamamışlardır. Bu amaçla o şunları söylemektedir: Tevhîd-i Tedrîsat'tan maksat bütün dinî ve ilmi müesseselerde tedrisatın bir merkeze bir makama merbut olması manasındadır. Yoksa bunları yıkıp bir tanesini bırakmak değildir. Vahdetten maksat bu ise, hepsini yıkmalı idi. Hâlbuki tevhidin manası, merkezleri muhtelif olmasın, umumî bir merkeze merbut bulunsun demektir." (geniş bilgi için bk. Öztürk, s. 113-114).

vesile olmuştur. İlahiyat Fakültesi'nin lağvedilişinden 16 yıl sonra 1949'da bu defa ülkenin başkenti Ankara'da yeni bir fakülte açılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu açılış sırasında yaptığı konuşmada konuyu anlaşılır kılacak bazı açıklamalarda bulunmaktadır ki bunlardan birisi de fakültenin konumuyla alakalıdır. Nitekim o, Dârülfünûn tecrübesini bir çeşit Sosyoloji Fakültesi olduğu tespitinde bulunduktan sonra, Ankara İlahiyat'ın ise İslâmî bilgilerin esas alındığı, sosyolojik bilgilerin ise yardımcı olacağı bir fakülte olacağı<sup>31</sup> temennisinde bulunmaktadır. Ancak temenni olarak ifade ettiğimiz bu tespitin, uzun zaman hayata geçirecek fırsatı yakalayamadığı aşağıda ayrıntısıyla açıklanacaktır. Baltacıoğlu sözlerine devamla “bizim istediğimiz İslâm İlahiyat Fakültesi, İslâm dinini, İslâm mezheplerini, ilmî surette tetkik edecek ilmî bir fakülte. Tabir maruz görülsün, mahallî ihtiyaçları unutup da bilmem nasıl mücerret bir spekülasyon zihniyetiyle sosyoloji, metafizik ilmüne batıp İslâm dini bilgilerini prensipleri dışında bırakırsa maksat hâsıl olmaz...”<sup>32</sup> demektedir.

İlahiyat Fakültesi açılmadan önce yapılan müzakereler sırasında fakültenin isminin sadece İlahiyat değil de İslâm İlahiyatı olması üzerindeki tekliflere rağmen İslâm kelimesinin tercih edilmemesi, dönemin niyetini göstermesi açısından altı çizilmesi gereken hususlardandır. Nitekim Ahmed Hamdi Aksekili bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“Üniversite’de açılacak olan fakülteden maksat, burada bilhassa İslâm ilimlerine ehemmiyet verilerek güya istediğimiz din adamlarının yetişmesini temin etmektir. Hâlbuki sonradan fakülteye ait olmak üzere üniversite tarafından hazırlanmış olan kanunda İslâm kelimesi kaldırılarak yalnız İlahiyat Fakültesi diye teklif edilmiştir.”<sup>33</sup> Bu gelişme, fakültenin istenilen anlamda din mütehasısı yetiştirip yetiştirmeyeceği noktasındaki soru işaretlerini kendisinde barındırmasına zemin hazırlamıştır.

Nitekim 4 Haziran 1949'da kabul edilen 5424 sayılı kadro kanunuyla kurulan İlahiyat Fakültesi 21 Kasım 1949'da öğretime başlamıştır. Ancak fakülte yanında İmam Hatip mekteplerinin açılması, bu zamana kadar kimsenin dikkatini çekmediği önemli meselelerin gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlardan birisi, kurumlar açılmakla birlikte buralarda istihdam edilecek tahsilini dinî ilimler sahasında yapmış salâhiyetli öğretim üyesinin bulunamamasıdır. O yıllarda fakülte mevcut ihtiyacını karşılama amacıyla ister istemez tarih, edebiyat, klasik Şark filolojisi bölümlerinden öğretim üyesi almak zorunda kalmıştır. Ancak söz konusu hocalardan çoğu akademik kariyeri olmakla birlikte doğrudan İslâmî ilimlerle ilgisi bulunmayan kimselerden oluşmaktadır. Bunlardan yalnızca eski imparatorluk yadigarı ülkelerde yetişmiş olan Tayyip Okıç gibi Boşnak, Mağripli ve Hindli olanların İslâmî İlimlerde yetkin istisnâ isimler arasında yer aldığı dikkati çekmektedir. Bu durum İlahiyat fakültesinin yerli öğretim kadrosuyla istenilen manada faaliyette bulunabilmesi için yirmi yıla yakın bir zamanın geçmesini gerektirmiştir.<sup>34</sup> Nitekim fakültenin ilk yıllarında öğrencilik yapanlarla yapılan mülakatta dinî ilimlerin tahsilinde sıkıntı çektikleri, hatta lise mezunu olan büyük çoğunluğun Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmek için uzun bir zaman değişik imkânları devreye sokmak zorunda kaldıklarını belirtmektedirler.

31 Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, s. 221.

32 Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, İstanbul 2008, II, 365.

33 Aksekili, s.151.

34 Erol Güngör, *İslâm’ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1989, s. 209-210.



Meselâ (Prof. Dr.) İsmail Cerrahoğlu'na Baltacıoğlu'nun fakültenin fonksiyonuyla ilgili temennileri sorulduğunda "Esefle söyleyeyim ki Baltacıoğlu'nun dedikleri ile fakülte'deki ders programları asla mutabık olmamıştır. Bizler ilk günlerde aradığımız şeyleri bulamadık. Onlar da istedikleri şeyleri bizde bulamadı. Bunun yerine derslere "medrese hocaları gelseydi ne olurdu?" sorusuna karşı da o, "medrese hocaları gelmiş olsaydı söz konusu derslerde onlar Arapça kitaplar okutacaklardı, öğrencilerin fikir ufku daralabilirdi, ama buna mukabil Arapçaları kuvvetlenirdi. Medrese zihniyetinin hortlayacağını zannetmiyorum" şeklinde cevap vermiştir. M. Hulusi Özkul da İslâmî alanda öğrendiklerinin hemen hepsini dışarıdan arayıp buldukları medrese hocalarından öğrendiklerini söyleyerek onların gelmiş olmalarının medrese zihniyetini hortlatacağı endişesini yersiz bulmaktadır.<sup>35</sup>

İlahiyat fakültesinin ilk mezunlarıyla yapılan röportajlarda Kur'an-ı Kerîm, Arapça ve dinî derslerle ilgili fakülte'den neredeyse hiç istifade edemediklerini ifade ettikleri görülmektedir. Hemen hepsi bu konudaki eksikliklerini telafi etmek amacıyla dışarıdan kendilerini takviye edecek imkânları devreye sokmaya çalıştıklarını dile getirmektedirler. Aslında öğrenciler başlangıçta bu konuyla ilgili teşebbüslerini fakülte içinden karşılamak istedikleri halde bu isteklerinin karşılık bulmadıklarını söylemektedirler. Nitekim öğrencilerden bazıları bu durumu "çok acayıptır ki bizim okuduğumuz yıllarda fakülte'de Kur'an dersimizin olmaması harf inkılabına uygun değildir (?!?) nedenine bağlanmaktaydı" şeklinde dile getirmektedirler.<sup>36</sup> Diğer bazıları da "Kur'an-ı Kerîm okumak, öğrenmek çocuk işi biz burada akademik öğretim yaptırıyoruz" şeklinde cevap aldıklarını belirtmektedirler.<sup>37</sup> İsmail Cerrahoğlu da, ilk yıllarda Kur'an-ı Kerîm ve Arapça dersleri olmadığından sabah erken saatlerde fakülte'ye gelerek Arapça ve Kur'an-ı Kerîm bilen diğer arkadaşıyla birlikte sınıf arkadaşlarını ikiye ayırıp Kur'an-ı Kerîm ve Arapça okuttuklarını gündeme getirmektedir.<sup>38</sup> Bu durum fakültenin ilk açıldığı yıllardaki mevcut şartların din hizmeti ve din mütehasısı yetiştirecek atmosferden uzak olduğunu çok açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Nitekim bu şartlarda mezun olan öğrenciler hizmete başladıklarında tabii olarak İmam Hatip okullarındaki ders ihtiyacını karşılamaktan çok uzak kaldıkları tespitinde bulunmuşlardır. Öte yandan fakültenin böyle bir yapıya sahip oluşunun altındaki saikin dönemin siyasî erkin taleplerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bundan başka fakültenin öğretim kadrosunun laik düşünce yapısına sahip olmakla birlikte yine de bazı resmî makamlar tarafından yakın takibe alınması, onda dinî alanda uzmanlaşmaya müsait bir ortamın oluşmasını imkânsız kılmıştır.<sup>39</sup>

Bu durum fakültenin açılışındaki iştiaak ve sevincin zaman içinde yerini ümitsizliğe ve hayal kırıklığına bıraktığını ortaya koymaktadır. Bu sonuca götüren sebeplerin başında fakülte'deki müfredatın beklentileri karşılayamaması ve din eğitime çok geç yaşlarda başlanması gibi hususlar gelmektedir. Nitekim lise mezunlarından oluşan fakülte öğrencilerinin mezun olacakları sırada İslâmî ilimlerde uzman veya yüksek dinî tahsil görmüş olduklarını kabul etmek, mevcut şartlarda oldukça zor ve hatta imkânsızdır. İslâmî ilimlerle

35 Mehmet Hulusi Özkul, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi* (haz. Mustafa Öcal), İstanbul 2008, I, 596.

36 Geniş bilgi için bk. Sevim Aykara, *Tanıkların Dilinden*, I, 292-294.

37 Özkul, I, 594.

38 İsmail Cerrahoğlu, *Tanıkların Dilinden* (haz. Mustafa Öcal), İstanbul 2008, III, 20-22.

39 Şaban Sistemöğlülükbaşı, *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, Ankara 1995, s. 95.

ilgili temel alt yapıyı almadan fakülteye gelen öğrencilere okulun istenilen hedefi sağlayacak eğitim vermesi maalesef söz konusu olmamıştır. Öğrencilerin tüm konuları fakülte- de öğrenmek zorunda kalmaları, istenilen din mütehasısı olmaları önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Nitekim İslâmî ilimlerde tedris yapabilmeyen önemli şartlarından biri, Arapça ve Osmanlıca kaynakların orijinalinden okunabilmesi ve müfredatın terkip ve tabirlerinin bilinmesidir. Eğer öğrenciler bu bilgilerin tamamını fakülteden alacaklarsa, bütün tahsil müddetince zamanlarını bunları öğrenmeye ayırmak gerekir ki bu durumda asıl maksat olan dinî ilimlerin araştırılmasına zaman kalmaz. Yine talebe bu kudrette yetişmeyecekse ona okutulup öğretilenler basmakalıp ders notlarının ezberlenmesinden ileri bir çaba olmaz.<sup>40</sup>

Ali Fuat Başgil de İlahiyat Fakültesi'ndeki hoca kadrosunun yeterli olmaması ve meslek derslerinden ziyade sosyoloji ve felsefe ağırlıklı dersler görmeleri, öğrencileri yüksek ilahiyat felsefecisi ve sosyoloğu yaptığı halde asla din mütehasısı, din adamı ve âlimi yapmayacağı düşüncesindedir. Nitekim gerçek din mütehasısı halis bir müslüman, zahid ve müttakidir, sonra da inandığı ve samimiyetle kâni olduğu dinde yüksek ilim ve kemâl sahibidir. Bu vasıflardaki bir insanın yetişmesi için nasıl bir hava ve muhitin mevcut olması lazım geldiği bilinir. Şurası muhakkaktır ki dünyanın hiçbir yerinde laik üniversite çatısı altındaki İlahiyat fakültesinden din adamı ve âlimi yetişmesi beklenemez. O, Batı'daki Üniversite atmosferinin bize de taşındığı düşüncesinden hareketle lâ-dînî bir camia içinde din adamı ve âliminin kesinlikle yetişmeyeceği kanaatindedir. Devlet mekteplerinde ortaokul ve lisenin lâ-dînî havası, hatta din aleyhtarı muhit içinde yetişip on dokuz veya on sekiz yaşına gelen bir gencin aldığı din aleyhtarı terbiye ve menfi zihniyetle idaresi ve hocaları çok kere dine muâriz olan sivil bir İlahiyat fakültesinde okuyup da din adamı olmasını beklemek safdilikten başka bir şey değildir demektir.<sup>41</sup>

Ahmet Hamdi Aksekili de Fakülte'nin ihtiyaca cevap verecek vasıfları taşımadığını şu ifadelerle dile getirmektedir: “Bu fakülteye girebilmek için sadece lise mezunu olmak kafi görüldü. Binaenaleyh bugünkü İlahiyat Fakültesi memlekete lüzumlu olan din adamlarını yetiştirecek durumda değildir. Ve bu şerâit altında bunun imkânı yoktur. Bununla beraber biz üniversite dâhilinde böyle bir fakültenin bulunmasına muâriz değiliz. Bizim istediğimiz belki memleketin her sahasındaki dinî ihtiyaçlarla mütenâsip yüksek İslâm alimleri yetiştirebilecek hakikî bir din müessesesidir.”<sup>42</sup> Bütün bu gelişmeler, fakülteye alınan öğrencilerin din eğitimi almış olarak gelmelerini gerekli kılmaktadır. Bu durum öğrencilerin İmam Hatip mektepleri türü bir kurumdan mezun olmasını gerekli kılmaktadır.

Dönemin öğrencileri ile fakültenin durum ve konumunu inceleyen gözlemcilerin hemen hepsi fakültenin başarılı olması açısından din eğitimi alanındaki eksiklerin giderilmesini gerekli görmekteyler. Aslında fakülte 1949'da açıldığında tabii olarak bu imkândan yoksundu, ancak 1951 yılında öğretime başlayan İmam Hatip okullarının 1957/1958'de mezun vermeye başlamasından sonra da aynı tutumun devam etmesi, kurumun açılış amacı çerçevesinde izah edilir bir durum değildir. Her ne kadar İmam Hatip liselerinin 1973'e

40 Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 226.

41 Başgil, s. 210-211.

42 Aksekili, s. 151-152. O dönemlerde yüksek din eğitimi vermek üzere açılacak olan bir kurumun nereye bağlı olması gerektiğiyle ilgili görüşmelerde Aksekili, okulun din hizmetleri yapacak öğrenci yetiştirmesinden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanması gerektiğini ileri sürmüştür.

kadar üniversiteye gitme haklarının bulunmaması şeklinde bir engelden bahsedilse de söz konusu engelin aşılabilmesi, daha ilginç bir görünüm arz etmektedir. Fakültenin amacı gerçekten yüksek din eğitimi vermekse liseden bu temeli almış öğrencileri kabul etmemesi veya mevcut engelleri aşmaması, makul gerekçelerle açıklanabilecek gibi durmamaktadır. Belki mevcut durumu, “dönemin anlayışını gözler önüne seren ilginç bir tablo şeklinde izah etmek” en uygun açıklamadır.

Fakültenin kısaca işaret edilen durumu ve din uzmanı yetiştirmedeki yetersizliği, yeni arayışlara gidilmesini kaçınılmaz kılmıştır. 1951’de eğitim ve öğretim faaliyetlerine başlayan İmam Hatip okullarının mezun vermeye başlaması da bu taleplerin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. İmam Hatip okullarının normal bir orta öğretim kurumu olmaları yolundaki çabaları, onların yükseköğrenim kurumlarından da istifade edebilme imkânını gündeme getirmiştir. Ancak onların ne orta öğrenim kurumu kabul edilmeleri ne de yükseköğrenim hakkından istifade edebilmeleri çok kolay olmamış, oldukça uzun bir mücadeleden sürecinden sonra bu haklara sahip olmuşlardır. Dolayısıyla bir yandan mevcut İlahiyat Fakültesi’nin din mütehasssısı yetiştirebilecek zeminden uzak olması, diğer taraftan İmam Hatip okullarının mezun vermesi, yeni kurum arayışlarına yönelmeye sevk etmiştir. Söz konusu talepler İstanbul’da bu şartları yerine getirecek Yüksek İslâm Enstitüsü kurulmasını hızlandırmıştır.<sup>43</sup> Nitekim Ali Fuat Başgil’in de İlahiyat Fakültesi’yle ilgili tespitleri, Yüksek İslâm Enstitüsü gibi yeni bir kurumun ivedilikle hayata geçirilmesi taleplerini gündeme getirmiştir. Ancak fakültenin dışında açılan Yüksek İslâm Enstitüsü, bir yandan İmam Hatip okulu mezunlarının bir üst kademe yüksek öğrenim yapmasına zemin hazırlarken diğer yandan da Diyanet teşkilatındaki müfti ve vaiz gibi kadrolara eleman yetişmesini sağlamıştır. Ancak bu gelişmeler, birbirinden farklı iki din eğitimi kurumunun gün yüzüne çıkmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim her ikisinin kuruluş amacı ve konumu incelendiğinde birbirine yakın hedeflerini olması niye iki farklı yapıda din eğitimi kurumları açılmıştır? sorusuna cevap verebilmeyi zorlaştırmaktadır. İlahiyat fakültesi İmam Hatip okulu mezunlarını alarak ve ihtiyaca binaen yeni fakültelerin açılmasıyla bu mesele çözülebilirdi. Böyle bir yol takip etmek yerine birbirinden farklı konumda iki kurumun açılması izah edilir bir durum gibi görünmemektedir. Bu şekilde aynı amaca hizmet eden, ancak birbirinden farklı konum ve fonksiyona sahip söz konusu kurumlar zaman içinde İslâmî ilimlerin incelenmesinde İstanbul ve Ankara şeklindeki iki farklı bakış açısının gündeme gelmesine de sebebiyet verecek süreci başlatmıştır.

İlahiyat Fakültesi ile Yüksek İslâm Enstitüsü’nün kız öğrenci açısından durumuna baktığımda şöyle bir tabloyla karşılaşılacaktır: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin öğrencisi liseden geldiğinden açıldığı yıldan itibaren kız öğrenci almış ve ilk mezunlarını 1953 yılından itibaren vermeye başlamıştır. Meselâ 1953’teki 40 öğrenciden yalnızca 9 tanesi kız öğrencidir. Yüksek İslâm Enstitülerine baktığımızda onların öğrencisi İmam Hatip

43 1959’daki Millî Eğitim Bakanlığı Müdürlük Komisyonu’nun, Tâlim ve Terbiye Kurulu’nun kararına dayanan 17 Kasım 1959 gün ve 575 sayılı kararı ile İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü açılmıştır. İmam Hatip okulları mezunlarını kabul eden dört yıl süreli enstitüyü Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat (1980) Yüksek İslâm enstitüleri takip etmiş, Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü 1981’de bakanlıkça kapatılarak Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi’yle birleştirilmiştir. 20 Temmuz 1982 tarih ve 4 sayılı kanun hükmündeki kararnameyle bu fakülte ile diğer Yüksek İslâm enstitüleri İlahiyat fakültelerine dönüştürülerek buldukları illerin üniversitelerine bağlanmışlardır (Ayhan, “İlahiyat”, XXII/71).

liselerinden geldiğinden ilk yıllarda kız öğrenciye rastlama imkânı bulunmamaktadır. Bu amaçla öncelikle İmam Hatip okullarındaki kız öğrenci varlığına bakmak isabetli olacaktır. İmam Hatip okullarına kız öğrenci alınmaya başlaması, 1960 sonrasındaki yıllara denk gelmektedir ve sayısı da bir elin parmağını geçmeyecek kadardır. Mezun verme açısından durumlarına bakıldığında ise -elimizdeki verilere göre- 1969/1970 yılına gitmemiz gerekmektedir. 1963/1964'te Gaziantep İmam Hatip Okulu'na başlayan Fatma Zehra Kanlı'nın hem İmam Hatip Okulu'ndan ilk mezun olan kız öğrenci olduğu hem de aynı yıl Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kayıt yaptırdığı görülmektedir. Daha sonraki diğer bir tecrübe de Antalya İmam Hatip Okulu'nun üçüncü dönem mezunlarından Muazzez Uysal ve ikinci dönem mezunlarından Fatma Çetin'le İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'nde (1972-1973) yaşanmıştır.

Araştırmalarımız sonucunda elde ettiğimiz verilerden hareket edildiğinde 1960 ile 1970 yılları arasında Türkiye'nin değişik bölgelerindeki az sayıdaki İmam Hatip okullarına -sayısı çok olmasa da- kız öğrenci alınmasına başlandığı görülmektedir. Ancak bu yıllardaki sayının çok olmaması olayın bir anlamda münferit kişisel çabalarla geliştiğini ortaya koymaktadır. Kayda değer denilebilecek öğrenci sayısının ise 1967/1968'de Isparta ve 1968/1969'da Denizli'de müstakim kız sınıfları, 1969/1970'te de Çorum da ayrı bina tahsisî şeklinde hayata geçirildiği görülmektedir. Hadisenin bu çerçeveden gelişme göstermesi, kız öğrencilerin Yüksek İslâm Enstitülerine gitmesinin 1970'li yılların ortalarıyla sonlarına denk geldiğini göstermektedir. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne baktığımızda 1975 yılından itibaren Enstitüye kız öğrenci alımına başlandığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu durumun tabii bir neticesi olarak 1979-1980 öğretim yılında 3 tane kız öğrencinin mezun olduğu tespit edilmektedir. 1980-1981'de bu sayı 1, 1981-1982'de de 3 tane olup Yüksek İslâm döneminde toplam kız öğrenci sayısının 7 kişiyle sınırlı olduğu tespit edilmektedir. 1982-1983 öğretim yılıyla birlikte enstitülerin fakülteye dönmesini müteakip, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden o yılda 2 öğrencinin mezun olduğu dikkati çekmektedir. Ancak 1972 ile 1976 yılları arasında İmam Hatip liselerinde okuyacak öğrencilerin "erkek olması" şartının konması, henüz kurumlardaki kız öğrenci sayısının emekleme aşamasındayken yok olma sürecine girmesine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Bundan ötürü 1980'li yıllarda Enstitülerde kayda değer bir kız öğrenci sayısından bahsetmek mümkün değildir. Durumun bu şekilde gelişmesi, enstitü ve fakültelere İmam Hatip okulunu bitirmiş öğrencinin bir süre daha gitmesini engellemiştir. Enstitülerin 1982/83 yılında fakülteye dönmesinden hemen kısa bir zaman sonra 1985-1986 yılında bu defa da kız öğrenci sayısında kontenjan kısıtlamasına gidildiği görülmektedir. Bunun temel sebebi dönemin 1980 askeri darbesi altında yatmaktadır. Askeri darbenin baş aktörü Kenan Evren'in ilk icraatlarından biri de eğitim kurumlarında başörtüsü yasağını uygulamaya koymasıdır. Cumhurbaşkanı sıfatıyla diğer bir faaliyeti de din eğitimi kurumlarıyla ilgili düzenlemelerde bulunarak İlahiyat fakültelelerinde yeni yeni okumaya başlayan kız öğrencilerin sayılarını kısıtlamasıdır. Bu hususu izah edebilecek en iyi açıklama, kız öğrencilerin görünür olması, başörtüsünün yaygınlaşmaya başlaması anlamına geleceğinden önce başörtü yasağıyla, daha sonra da kontenjan kısıtlamasıyla yaygınlaşmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Aslında bu konunun uygulamaya başlandığı dönemler incelendiğinde zaten kız öğrenci sayısının oldukça az olduğu tespit edilmektedir. Dolayısıyla kontenjan engelini "toplumda veya kamu sektöründe İlahiyat fakültesi mezunu kızlara ihtiyaç hissedilmemektedir" şeklinde izah etmenin hiçbir makul

gerekçesi yoktur. Meselâ ilk Yüksek İslâm Enstitüsü olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kız öğrenci sayısına bakıldığında şöyle bir tabloyla karşılaşırız: 1982/1983'te 2, 1983/1984'te 6, 1984/1985'te 12 tanedir. 1985/1986'da da kız öğrenci kontenjanında %7'lik bir kısıtlamaya gidilmiştir. Yani kısıtlamanın başladığı dönemde Fakülte'den başlangıcından itibaren yalnızca 20 kız öğrencinin mezun olması, bu durumun başka şekilde izah edilmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla kısıtlamayı geçmişte 1970 muhtırası sonrasındaki "erkek olmak" şartının "yeni bir ihtilal sonrasındaki farklı bir versiyonu" şeklinde yorumlamak gerekmektedir. Nitekim askeri vesâyet döneminde (30 Aralık 1982) YÖK tarafından yayınlanan kılık-kıyafet genelgesinde üniversitelerdeki öğrenci ve görevlilerin başlarının açık olmaları ve kurum içinde başlarını örtmemeleri emredilmektedir. Daha sonra 10 Mayıs 1984'te de (Özal Hükümetinin etkisiyle) YÖK öğrencilerin modern bir şekilde türban kullanabileceklerini öngören başka bir genelge yayınlamıştır. Bu serbestiyet ise, o dönemin vesayetçi düşüncesi açısından ülkede başörtülülerin artacağı bir süreci başlatacaktır. Bunun önüne geçmek için 1985/1986'da kız öğrenci kontenjanlarının kısıtlanmasıyla başı örtülü öğrenci sayısının azaltılmasına gidilmiştir. Böylece bir yerden engel kalkar gibi görünürken öbür taraftan farklı bir kısıtlamayla müdahale devam etmiştir. 1985/1986'daki %7'lik<sup>44</sup> kısıtlama 1986-1987'de de aynı şekilde devam etmiş, 1987-1988'de bu kısıtlama %4'e indirilmek suretiyle<sup>45</sup> ağırlaştırılarak 3 yıl daha devam etmiş ve nihayet söz konusu durum 1990-1991 eğitim-öğretim yılında sona ermiştir.

Bütün bu gelişmeler, İmam Hatip liseleri ve İlahiyat fakültelerinde okuyan kız öğrencilerin durumu erkek öğrencilerle mukayese edildiğinde başta kontenjan kısıtlaması ve başörtüsü yasağı olmak üzere daha sıkıntılı süreçlerden geçerek bugünlere geldiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Türkiye'de din eğitimi kurumlarının kurulup gelişmesi sancılı süreçlerden geçerken, aynı tecrübenin kızlar açısından durumu ise, biraz daha çileli ve sıkıntılı olmuştur. Hatta onların yaşadığı sıkıntılar, başta başörtüsü tartışması olmak üzere hem daha geniş çerçevede, hem de daha geniş kesimler tarafından gündeme taşınmıştır. Bu konu din ve modernleşmenin bir parçası olarak kadın projesi üzerinden gerçekleşmiş, kadının kamusal hayata katılıp katılmaması ya da eğitim kurumlarına gidip gitmemesi, giderse başını örtüp örtmemesi gibi konular çerçevesinde ele alınmıştır. Demokles'in kılıcı misali bu mesele, dindar ve laik kesimlerin her ikisi tarafından kız öğrencilerin din eğitimi kurumlarına devam edip etmemelerinin meşruiyetlerinin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.

Kadınların kamusal alanda İslâmî kimlikleriyle görünmek istemelerinden kaynaklanan söz konusu durum, oldukça sert ve baskıcı politikalarla hayata geçtiğinden, olay çığırından çıkarak izah edilmesi zor bir hâl almıştır. Bu politika, meseleyle ilgili bir birbirinden taban tabana zıt ve farklı yorumların yapılmasına, dinî boyutuna yeni bakış açıları getirilmesine veya bu problemi aşmak amacıyla oldukça farklı çözüm yollarına gidilmesine sebebiyet vermiştir. Bütün bu yaşananlar da konunun mağduru kız öğrencileri veya kamuda çalışan kadınları içinden çıkılması zor bir girdaba sürüklemiştir. Bu sırada yaşanan en sıkıntılı çözüm ise, meseleyi kadınların omzuna yıkararak bu konunun onların kendi şahsî

44 "Bu programın %7'si kız öğrencilere ayrılmıştır" ifadesi Kılavuzda yer almaktadır. bk. 7, 1985 Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı Kılavuzu.

45 "Kontenjanın%4'ü kız öğrencilere ayrılmıştır" ifadesi Kılavuzda yer almaktadır bk.22, 1987 Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı.

meseleleriymiş gibi lanse edilmesi ve konunun onlar tarafından halledilmesinin beklenmesidir. Yani mesele dinin bir uygulaması ve emrinden ziyade kız öğrencilerin her birinin meselesiymiş gibi algılanması, öğrencilerin kendi kaderlerine terk edilmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim mağduriyet yaşayanların hemen her biri kadar, birbirinden farklı hikâyenin mevcudiyeti, yaşanılanların zorluğunu gösterecek boyuttur. Bu açıdan oldukça teferruatlı ve geniş bir tartışma alanına sahip olan tesettür konusuna, -burada tüm boyutlarla incelenmese de- din eğitimi kurumları açısından kısaca değinilmesi uygun olacaktır.

## 6. Tesettür Meselesi

Modernizmin kadını toplumsal hayatta görünür kılması, tesettür meselesini de beraberinde getirmiştir. Konuların ilk defa ele alınıp tartışıldığı zamanlarda, dönemin İslâmcı yazarları kadının İslâmî yaşamıyla toplumsal alanlarda bulunmasını tasvip ederek onaylamışlardır. Ancak Cumhuriyet döneminde kamusal alanın gerekliliği olarak kadınların kılık kıyafetlerinde düzenlemeye gidilmiş ve bu tür mekanlarda kadınların başlarını açmaları gerekli görülmüştür. Baş örtüsünün kamusal alanda ortaya çıkışı Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı gelme şeklinde algılanmış ve bunun dayatmaya dönüşmesi, gerçekçi olmasa da Cumhuriyet tarihi boyunca hiç gündemden inmeyen konular arasında yer almıştır. Dolayısıyla kısaca bu mesele üzerinde durmak, konunun anlaşılması açısından uygun olacaktır.

Modernleşmenin kadın üzerinden gerçekleşmesi gerek İslâmcı gerek Batıcılar tarafından kadının toplumdaki konumuyla ilgili teoriler oluşturulmasına sebebiyet vermiştir. Bundan ötürü sık sık kadının başını örtüp örtmemesi, din veya laik Cumhuriyet açısından ne ifade ettiği medyanın ve akademik camianın hayatî konularından biri arasında yer almıştır. Bir yandan teorik tartışması sahnede yerini alırken diğer yandan da hemen her ihtilal döneminin ardından İmam Hatip okullarında ve fakültelerde yasağın uygulanması öncelikli konulardan biri olmuştur. Özellikle İmam Hatip okullarına kız öğrencilerin başlamasıyla bu husus, gündemdeki yerini korumuş ve öğrencilerin okullarda başlarını örtmeleri Cumhuriyet'e ve Atatürk ilke ve inkılaplarına karşı gelme olarak anlaşılmıştır. İncelemeye aldığımız okulların hemen hepsinde öğrencilerin önüne bu problemin çıktığı ve onların bu engeli aşmak için değişik metotlarla mücadele etmek durumunda kaldıkları tespit edilmektedir. Din eğitimi yapmak veya din hizmeti vermek üzere açılmış olan kurumlarda dinin emri olan bir meselenin problem olarak algılanmasını okulların açılma amacıyla bağdaştırmak ve izah etmek oldukça güçtür. Eğitim kurumları dışında da konu, kamusal alan açısından dinî simgelerin ifade edilmesi üzerinden problem görülerek yasaklanmıştır. Dolayısıyla kamusal alanda görev yapmak isteyen kadınlar bu konularda ya mesleği ya da başörtüsünü tercih etmenin eşğine gelmişlerdir. Bu konudaki ilk isimlerin içinde Celal Ökten'in kızı Hümeysra Ökten (1949) gelmektedir.<sup>46</sup> 15 sene sonra 1964'de İstanbul

<sup>46</sup> İmam Hatip mekteplerinin kurucu müdürü Celal Ökten'in kızıdır. Tıp fakültesi mezunudur. Dinin toplumsal hayatta görünür olması ve kadının dindar kimliğiyle var olabilmesinin zor olduğu dönemlere şahit olmuş, dahası o dönemlerde orta öğretim ve fakültede eğitim görmüştür. Çok sevdiği üniversiteden ihtisasını yaptıktan sonra başörtüye sıcak bakılmadığından dolayı ayrılmak zorunda kalmıştır. O durumu şu şekilde dile getirmektedir: asistanken hacca gider ve dönüşte klinik şefini ziyarete gider, hacdan geldiği için başörtüsünü çıkarmaz, hocasının onu görünce "ne öyle hacı hanımlar gibi" demesi üzerine üniversitede eşarplı hayat olmayacağını anladım "diploma almak zarurî ihtisası tamamlamak lazım, sonra her yerde çalışabilirim" diye kendi kendime teselli verdim. O zaman daha Müfide Hanım'ın asistanydım Asistanlık müddetim bitti, ihtisas imtihanına girdim, onu da başarıyla verince

Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden birincilikle mezun olan Gülseren Ataseven aynı problemle karşılaşmış, mezuniyet töreninde konuşmasına izin verilmemiş, onun yerine başını örtmeyen okul ikincisine konuşma yaptırılmıştır.

Başörtü konusunda bu dönemlerde genç kızları teşvik eden ve onlara rehberlik ettiği düşünülen isimlerden biri de Şule Yüksel Şenler'dir. O, abisinin tavsiyeleri üzerine başını örtmüş (1965) ve *Yeni İstiklal* gazetesiyle başladığı gazete yazarlığına uzun süre devam etmiş bir isimdir. Bu sıralarda Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın "sokaklardaki kapalı kadınların öncüleri cezalarını görecektir" şeklindeki beyanı üzerine Şenler, "Cumhurbaşkanı Allah'tan ve millettten özür dilemelidir" tarzında bir yazı kaleme alır. Bunun üzerine o, dokuz aylık hapis cezasına çarptırılır. Daha sonra Cumhurbaşkanının affetmesine rağmen Şenler, affı kabul etmeyip hapiste kalmaya devam eder. Bundan başka o, ülkenin değişik bölgelerinde verdiği konferanslarla kızların başlarını örtmeleri ve İslâmî bir kimlik kazanmaları hususunda mücadele eder. Başörtüsü modeli toplumda yankı uyandırarak genç kızların başlarını örtmelerini teşvik ettiğinden ve bu konuda çığır açtığından model haline gelerek Şulebaş veya sıkma baş şeklinde anılmaya başlar. Bundan başka onun *Huzur Sokağı* adlı romanı da çok etkili olmuş ve hemen her gencin kütüphanesinde yer almıştır.<sup>47</sup>

Tarihsel tecrübeden anlaşılacağı üzere İmam Hatip okullarının normal bir orta öğrenim kurumu kimliği kazanmaları ve diğer kurumlarla benzer pozisyona sahip olmaları çok uzun bir zaman diliminden sonra olmuştur. Buralara kız öğrencilerin gelmesiyle de başörtüsü meselesi gündemden inmeyen konular arasında yer almıştır. Hatta Antalya gibi sahil kentlerinde kız öğrencilerin başlarını örtmeleri okul içinde ve dışında tepkilere neden olmuştur. Nitekim bu konu yalnız algıyla kalınmamış, rahatsızlık fiiliyata dökülerek kızların başlarındaki örtüye sözlü veya fiili müdahale etme yoluna da gidilmiştir. Meselâ Hatice Erdem kendi ifadesine göre başörtüsünden ötürü okulda matematik dersi öğretmeni tarafından cezalandırılarak sınıfta bırakılmış, sokakta yürürken Antalya İl Millî Eğitim Müdürü tahammül edemeyerek örtüsünü başından çekmiştir. Yine okulun yanındaki Kız Sanat Okulu öğretmenleri de öğrenciler okulun önünden geçerken sözlü saldırılar da bulunmayı kendileri açısından gayet tabii bir hak olarak görmüşlerdir. Diğer bir olay da Isparta İmam Hatip Okulu'nun bahçesinde gerçekleşir. İstiklal Marşı sırasında bir öğrenci başını açmayınca o sırada hazır bulunan öğretmenlerden biri olaya müdahale ederek öğrencinin başörtüsünü yırtar. Yine kızlar başlarını Kur'an-ı Kerim dersinde örttükleri gibi diğer derslerde de örtmek isteyince, mesele büyüyerek kızların disipline gitmelerine ve hatta cezalandırılarak Denizli İmam Hatip Okulu'na tasdiknameyle uzaklaştırılmalarına sebebiyet verir. Görüşmelerimiz sırasında kızlar, başörtüsü yaşağı hususunda okullarına gelen baskılardan birinin askerî makamlar tarafından olduğunu ifade etmektedirler. 71 muhtırasını düzenleyen askerî ekip içinde bulunan ve o sırada Isparta'da Tüm General olan Kenan Evren, kız öğrencileri dışarıda başı örtülü olarak görünce bu durumdan rahatsızlık duyarak okul yönetimini sık sık uyarmıştır. Yine o, 1980 darbesinin önde gelen isimleri arasındadır ve bu dönemdeki başörtüsü yasaklarında aktif rol oynamaktadır. Bundan başka o, konunun

"artık klinikten ayrılmak istiyorum dedim" Müfide Hanım "ne bu acele" dedi. "Babam emekli aileye katkı olsun istiyorum" deyip üniversiteden uzaklaştım. Sonra 1960 ihtilali oldu, 147 öğretim üyesine üniversiteden el çektirildi sanırım kalsaydım önce beni çekerlerdi rengim belliydi onun için üzülmedim, kariyer yapamazdım (Meriç, s. 111-112).

47 [http://www.belgehaber.com/haber.php?haber\\_id=3753](http://www.belgehaber.com/haber.php?haber_id=3753) (24.12.2015).

türban şeklinde isimlendirilmesinin mimarları arasında yer almaktadır.<sup>48</sup> Onun konuyla alakalı olarak tarihe geçen ifadelerinden birisi “Türkiye’de irtica tehlikesi var” şeklindedir. Diğeri de üniversitelere kız öğrenciler başlarını örterek gitmeleri durumunda, “Türbanlılar tamam, ama ya çarşafıllar ve mayolular da gelirse ne yaparız?” tarzındaki söylemidir.<sup>49</sup>

Bu konunun Yüksek din eğitimi kurumlarındaki durumu incelendiğinde Yüksek İslâm Enstitülerinin parmakla sayılır öğrenci aldığı dönemlerde henüz gündem teşkil etmediği görülmektedir. Ankara İlahiyat Fakültesi’ne bakıldığında onlar başlangıçtan beri bu konuda çok net bir tavır sergileyerek öğrencilerin başlarını örtmelerini mevzu bahis etmezler. Bu konunun ilk defa gündeme gelmesi, Hatice Babacan’ın fakülteye başörtülü olarak girmek istemesiyle başlar. Böylece Üniversitedeki ilk tesettür meselesi, 1967’de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde İnkılâp tarihi dersinde gerçekleşir. Bunun üzerine başlayan tartışmalar, fakültede öğrenci olaylarının çıkmasını ve meselenin büyüyerek kontrol edilmesi imkânsız boyutlara ulaşmasını tetikler. Hatice Babacan’ın başörtüsüyle fakülteye girmesi, o dönemki fakülte idaresi tarafından hakaret kabul edilmiş ve onun (Şubat 1968’de) fakülteden atılmasına sebebiyet vermiştir. Ancak Hatice Babacan’ın cezalandırılması üzerine protestolar artmış; fakülte içinden ve dışından boykota destek verilmiş ve iş içinden çıkılmaz hale gelince fakülte tatil edilmiş, dekan ve bakan istifa etmek durumunda kalmıştır. Daha ilginç olan ise başlangıçta yalnız Hatice Babacan’ın başı örtülüyken bu olaydan sonra otuzdan fazla kız öğrenci başını örtmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Dönemin canlı tanıklarından Beyza Bilgin olayı bir gazete röportajında şu şekilde dile getirmektedir: “Başörtüsü tartışması, baş örtmek için mi, olay yaratmak amacıyla mı patlak verdi; bunu çözememişimdir. İlk olay, 1967’de bizde çıktı. Öğrencilerden biri, siyah, küçük bir başörtüsüyle, arka sıralara oturuyordu. Bunu ilk fark eden İnkılâp Tarihi hocası oluyor. “Niye başını örtüyorsun? Çıkart” diyor. Kız direniyor. Hoca kızı sınıftan atıyor. Ertesi gün hoca derse geliyor. Kız yok. Ama 5 kız; başlarını örtmüş, en önde oturuyor. Hoca tabii köpürmüş. Bahriye Üçok da hocanın doçentiydi; “İslâm Tarihi” doçenti. O da onları görüyor. Çok tepki gösteriyorlar. Bunun üzerine erkek öğrenciler de kızı müdafaa ediyor ve Bahriye Üçok içlerinden birini tokatlıyor. İki öğrenciyi disipline veriyorlar, bunlar okuldan atılıyor, olay gazetelere geçiyor. Resimler,

48 Başörtüsüne üniversitelerdeki durumunun gündeme gelmesi 1980’li yıllardan itibaren olmuştur. Ancak oldukça çalkantılı olaylar zinciri sırasında başörtüsü, bu sıralarda türban şeklinde isimlendirilmeye başlanmıştır. Kenan Evren’in Mehmet Keçeciler’in eşinin örtüsünü işaret ederek gündeme getirdiği ve Fransız modelinden esinlenerek türban adını verdiği örtünme, boynu açıkta bırakan ve kulakların arkasından dolanarak bağlanılan bir modeldir. İsimlendirme ve arayışların temelinde başlangıçta işaret ettiğimiz Türkiye’nin modernleştirilmesi ve bunun kadın üzerinden gerçekleştirilmesi meselesi, burada çok bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim 1980 darbesi sonrası YÖK başkanlığı yapan İhsan Doğramacı, “Evren bana bir gün, ‘Kabine üyelerinin birisinin hanımı (Mehmet Keçeciler’in eşi) ne güzel, gayet çağdaş şapka gibi bir şey giyiyor, ne kadar medenice, bari başını örtmek isteyen başını bu şekilde örtse ne iyi olur’ dedi. Lügat kitaplarına baktık. Fransa’da ‘türban’ diyorlar. Bone gibi bir şey. Başını kapatmak isteyenler için bu önerildi.” şeklindeki ifadesi bunun göstergeleri arasında yer almaktadır (bk. <http://bianet.org/bianet/siyaset/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-iscali-80-lerde-turban-ve-kenan-evren> (15.12.2016).

49 Başörtüsünün ilk defa veto edilmesi 1987 yılına denk gelmektedir. YÖK Kanunu’nda değişiklik yaparak başörtüsünün yeniden serbest bırakılmasını temin etmek amacıyla Turgut Özal (ANAP) hükümeti 1987 de “Yükseköğretim kurumlarında, dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir” şeklinde bir yasa çıkarmıştır. Ancak Cumhurbaşkanı Kenan Evren “Türbanlılar tamam ama çarşafı ve mayolular da gelirse ne olacak” diyerek söz konusu yasayı veto etmiştir [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/184516/Turban\\_tartismalari\\_60\\_larda\\_baslamisti.html#\(15.12.2016\)](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/184516/Turban_tartismalari_60_larda_baslamisti.html#(15.12.2016)).

50 <http://www.risalehaber.com/zubeyir-abi-babacan-boykotunu-destekledi-122214h.htm> (24.12.2015).



beyanatlar ve tüm partilerden öğrencilere destek geliyor. Bahçeye çadırlar kuruluyor. Açlık grevi başlıyor. Dışarıdan otobüslerle yemekler geliyor. Civar vilayetlerden destekçi, çelenk, çiçek derken olay büyüyor; her seferinde öğrencilerden başını örtenler artar.”<sup>51</sup>

Yüksek İslâm enstitülerinin İlahiyat fakültesine dönüşünden sonra başörtüsü meselesi sık sık İlahiyat fakültelerinin gündemindeki konular arasında yer almıştır. Özellikle YÖK ve siyasî erkin müdahalesi neticesinde İlahiyat fakülteleri üniversitelerde uygulanan başörtüsü yasaklarından nasiplerini almışlardır. Bu konudaki ilk yasaklama 1980 darbesi sonrasında hem İlahiyat fakültelerinde hem de İmam Hatip liselerinde belli bir dönem uygulanmıştır. Diğer ses getiren büyük yasaklama da 28 Şubat post modern darbesi sonrasında olmuştur.

### Değerlendirme ve Sonuç

İlahiyat fakültelerinin Türkiye’de köklü ve hedefleri belli bir kurum olmak yönünde çok çileli bir geçmişlerinin bulunduğu bir gerçektir. Durumun bu şekilde cereyan etmesi, hem onların hâlâ tartışmalı bir zemine sahip olduklarını, hem de hemen her siyasî dönemde müdahaleye açık bir yapılarının bulunduğunu göstermektedir. Kurumların halkın ihtiyaçlarına cevap verip verememe veya buldukları üniversiteye entegre olup olamama açısından konularına bakıldığında her iki tarafla da istenilen şekilde diyaloga geçtiklerini söylemek oldukça zordur. Bu durumun tarihten gelen sebepleri yanında siyasî erk ve Cumhuriyet ideolojisinden kaynaklanan çok ciddi etkenleri de bulunmaktadır. Daha da önemlisi kuruluş aşamasında medreseden bağlarının kopararak inşa edilmeleri, onların çok uzun bir süre normalleşme zeminine ulaşmak için bocalamalarına vesile olmuştur.<sup>52</sup> Nitekim Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunlarından bir kadın konuyu “Öğretmen yetiştiren kurumlar öğretmen adayı öğrencilerine öğretecekleri konuları hem teorik hem tatbiki olarak, yani stajlarla uygulamalarla öğretir ve eğitirdi. Biz İlahiyatçılar ise ne için ve neye hizmet için hazırlandık bilemiyorum. Bilgi kısıtlı ve noksan, tatbikat hiç yok, kendimizi öğretmen olarak birden öğrencilerin karşısında bulduk desem haksızlık mı olur acaba?”<sup>53</sup> şeklinde gündeme getirmektedir. Bu girdaptan kurtulmak için bir yandan idealist öğrenciler azamî gayret sarfederken diğer taraftan tüm hayatını ilmî çalışmalara adanmış parmakla sayılabilecek hocalar da gayret ve önderlikleriyle bu zorlu sürecin

51 Onun başörtüsü konusundaki yorumu o dönemki fakültenin ve Laikliğin Türkiye’deki uygulamasıyla paralellik arzeder mahiyettedir. Nitekim başka bir röportajında o düşüncelerini şu şekilde açıklar: “Oysa benim başörtüsü ile uzaktan yakından ilgim yoktu, başörtüsüne sempati de olmamıştır. Başörtüsünün kadının başarısını geri çektiğini düşünmüştür. Öğretmenler ve Diyanet öğrencilere başörtüsünü Allah’ın emri olduğunu telkin ettiler” (Öcal, *Bozok İmam Hatip*, s. 382). Bundan başka 1980 darbesi sonrasında Milli Güvenlik Kurulu’nda bu meseleler tartışılırken o, okullarda din dersi konusunu tasvip edip desteklediği halde baş örtüsü konusunda aynı tavrı takınmamıştır. Bu konuda İslâmiyet’te kadınların başlarını örtmelerinin farz olmadığını, bunun tavsiye niteliği taşıdığını, kendisi de evinde namaz kılarken (belki Kur’an okurken) başını örtme gereği hissetmediğini söylemiştir (bk. Tayyar Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul 2012, II, 644).

52 Fakültelerin mevcut durumu hakkındaki bu tespit, bugün ilk kuruluşlarında yapılan yanlışların telafisi anlamında tekrar müdahaleye açık oldukları manasına gelmemektedir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun medreselerin kapatılması şeklindeki yorumlanması, ülkenin dinî konularda gelenekle bağlarını kopararak fetret dönemi yaşamasına sebep olmuştur. Ancak bunun farkında olan kurumlar zaman içinde müdahalelere rağmen misyonlarını yerine getirmek amacıyla konularına uygun faaliyet ve yöntemler çerçevesinde kendilerine yeni bir gelenek oluşturarak bugüne gelmişlerdir. Dolayısıyla kurumların kendileriyle ilgili değiştirmeleri veya geliştirmeleri gereken hususlar varsa, dış müdahalelerle değil de bunları kendi inisiyatifleriyle gerçekleştirmeleri daha yapıcı ve kalıcı olacaktır.

53 Geniş bilgi için bk. Sevim Aykara, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi*, I, 292-294.

aşılmasını göğüslemişlerdir. Nitekim Hamdullah Suphi Tanrıöver'in bu konudaki beyanına kulak vermek, meselenin zorluğunu anlamak açısından önemlidir:

“Biz acaba tabiplik ve ordumuz için yaptığımız ıslahatı din teşkilatımız için de yapsaydık meyvelerini almaz mıydık? Mutlaka alırdık. Avrupa'nın eski üniversitelerini ele alalım; Sorbon'dan başlayarak -ki sekiz asırlık bir tarihe maliktir- Cambridge, Oxford, Almanya'da Heidelberg üniversiteleri evvelce birer medreseydi. Bu medreseler ıslahatla bugünkü üniversiteler halini almıştır. Bizim tarihimizde de medreselerin ıslahı yoluna gidilseydi, dokuz asırlık üniversitemiz vardır diye övünebilirdik. Ta Alparslan'dan başlayarak üniversitelerimiz gelişme göstererek son zamana kadar ilmî hareketleri takip edebilseydi, bugün bu mümkün olacaktı. Hâlbuki biz Tevhîd-i Tadrîsat Kanunu'yla hem medreseleri hem de İmam Hatip mekteplerini kapattık.”<sup>54</sup>

Köksüz bir şekilde doğan kurumlar kendi içinde din eğitimi verme çabalarını sürdürürken kız öğrencilerin buralara katılmaları çok daha geç dönemlere tekabül etmektedir. Bu durum hem kurumların netliğe kavuşmamış fonksiyonundan, hem de kurum içi ve dışından meseleye bakışın her zaman çok sağlıklı şartlarda gelişmemiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Şimdiki verilerimizden hareketle Yüksek İslâm Enstitüsüne ilk kız öğrenci girişi Gaziantep İmam Hatip Okulu'ndan mezun olan Fatma Zehra Kanlı'nın 1970'te Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kayıt yaptırmasıyla gerçekleşmiştir. 1972'de İmam Hatip okullarına gidecek öğrenciler için “erkek olmak” şartının konması o dönemde Yüksek İslâm Enstitülerine kız öğrenci almaya engel olmuş görünmektedir. Bu şartlar öğrencilerin ancak 1976'dan itibaren daha rahat bir şekilde Enstitülere gidebilme imkânı elde ettiklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla enstitülerin fakülteye dönüşmesine kadar nâdiren görünür oldukları söylene de kız öğrencilerin asıl varlığından bahsedeceğimiz yıllar 1980'den sonrasına tekabül etmektedir. Ancak bu sırada yeni bir darbenin gelmesi olayın ve eğitimin normal zeminde gelişmesini engellediğinden kız öğrencilerin görünür olması 1980'li yılların ortasına doğru hayata geçer. Diğer bir ifadeyle kayda değer mezun verme yılları 1980'lerin ortasıyla 1990'lı yılların başlarına rastlamaktadır. Bu da, bugünkü mevcut akademisyenlerin bir kısmının bu yıllardaki mezunlardan çıktığını ortaya koymaktadır.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Yüksek İslâm enstitülerinin farklı tarihsel zemin ve ortamda doğmaları bu iki kurumun ayrı ayrı değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Hatta ilk yedi Yüksek İslâm Enstitüsü ve daha sonra açılanlar ile son yıllarda açılanları da birbirinden ayırmak suretiyle incelemek daha sağlıklı olacaktır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tecrübe itibarıyla farklı bir konuma sahip olduğundan müstakil olarak değerlendirilmesi gereklidir. Onun ilk zamanlarda akademik kadrosunun ve öğrencilerin temel dinî bilgiler açısından yeterli olmaması gibi sebepler öğrencilerin dinî alanda uzmanlaşmış olarak mezun olmaları konusunda büyük bir engel teşkil etmiştir. Buna rağmen (Prof. Dr.) İsmail Cerrahoğlu gibi isimler mevcut durumlarını değişik açılardan takviye etmek ve kendilerini istenilen hedeflere ulaştırmak suretiyle yetiştirenler arasında yer almışlardır. Ancak bu durumu genelleştirmek mümkün olmayıp onların kendilerini fakülte dışı imkânlarla yetiştirmiş istisnâî kimseler olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bu yetersizliğin diğer önemli bir sebebi de akademik kadroların başlangıçta laik değerleri paylaşan kesimlerden oluşmasıdır. Ancak ilginç olan bu durum yine de fakültenin

54 Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 116.

siyasî baskılarından müstağni kalmasını sağlayamamıştır. Bu şartlar onların kurum olarak kendi misyonlarını normal süreçte yürütebilmeleri önünde büyük bir engel oluşturmuş görünmektedir. Bu çerçevede fakültenin bir yandan mezun veren ve akademik kariyer yapan bir kurum olmakla birlikte diğer yandan beklentileri karşılayacak dinî alanda yeterli olabilmesi için 1970'li yıllara kadar beklemesini gerektirmiştir. Söz konusu yıllar da kendi kadrosunu yetiştirdiği ve öğrenci olarak da dinî alt yapısı bulunan öğrencilere ulaştığı döneme denk gelmektedir. Bayan akademisyenler açısından durumuna bakıldığında bunlardan bazılarının dönemindeki diğer fakültelerden, diğerlerinin de kendi fakültesinden mezun olan öğrencilerden oluştuğu dikkati çekmektedir. Özellikle fakültenin açılışının II. Dünya savaşı yıllarına denk gelmesi başta Almanya olmak üzere Batı'dan ve Doğu'dan Türkiye'ye gelen akademisyenleri misafir hoca olarak bünyesine alması dönemine tesadüf etmektedir. Bu durum, akademik tecrübeyi kendilerine aktarabilme fırsatı yakalaması açısından büyük bir avantaja dönüşmüştür. Nitekim Prof. Dr. Annemaria Schimmel bu çerçevedeki isimlerin başında gelmektedir. İlk bayan akademisyen Bahriye Üçok ise İlahiyat fakültesi mezunu olmamakla birlikte İslâm Tarihi alanında fakülteye intisap eden isimler arasında yer almaktadır. Diğer isimler de Felsefe profesörü Kamuran Birand ile Türk İslâm Edebiyatı profesörü Meliha Anbarcıoğlu'dur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan akademisyenler ise, Din Psikolojisi'nde Prof. Neda Armaner ile Din Eğitimi'nde Prof. Dr. Beyza Bilgin'dir. Schimmel dışındaki adı geçen isimlerin bölüm olarak Temel İslâm Bilimleri haricindeki branşlara müntesip olmaları, hatta bunun yakın zamana kadar böyle devam etmesi, dikkat edici bir sonuç olarak görünmektedir. Bahriye Üçok, Meliha Anbarcıoğlu ve Kamuran Birand farklı fakültelerden yetiştiklerinden ayrı bir kategoride, Neda Armaner ile Beyza Bilgin'i de yine kendi içinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Neda Armaner ve Beyza Bilgin'le yapılan röportajlar incelendiğinde bazı ortak yönlerinin bulunduğu dikkati çekmektedir: her ikisinin de kendilerini İlahiyat fakültesine mensup din uzmanı akademisyenden ziyade Atatürkçü Cumhuriyet kadını olarak ön plana çıkarmaları şaşırtıcı görünmektedir. Aynı şekilde kadının toplumsal hayatta görünür olmasıyla gündeme gelen başörtü konusuna bakışlarında da başörtüsünü İslâm'ın bir emri olarak kabul etmeme açısından ortaklıkları buldukları dikkati çekmektedir.<sup>55</sup> Şüphesiz bu isimlerin İlahiyat tecrübesine katkıları, konumuz açısından önemli olmakla birlikte Beyza Bilgin'in orta öğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfredata girmesi konusunda geçmişte katkı ve hizmetlerinin bulunduğu kabul edilmektedir. Ancak bunun dışında her ikisinin Cumhuriyet döneminde sıkça gündemde olan din ve laiklik şeklindeki tartışmadaki duruşlarıyla birbirlerine benzedikleri tespit edilmektedir. Bu dönemde dine verilen rol geleneği ve Osmanlı'yı temsil ederken laiklik ise modernliği ve ilerlemeyi çağrıştırmaktadır. Onlara doğrudan bu soruları sorma fırsatımız bulunmasa da değişik çerçevede yazıları ve röportajları incelendiğinde laikliği tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki anabilim dalları açısından dağılım incelenmeye devam edildiğinde aktif kadrolardaki bayan akademisyenlerde ağırlığın yine Din Eğitimi, Din Psikolojisi ve İslâm Tarihi'nde olduğu tespit edilmektedir. Ancak bugün Temel İslâm Bilimleri bölümünde geçmişten farklı olarak Kelâm ve Tefsir'de birer yardımcı doçente rastlanılmaktadır. Bu bölümde uzun süre bayan öğretim elemanı bulunmaması ilginçliğini korumakta olup

55 [http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/benim-fikirlerim-kemiklesmis-degismez-artik\\_515489\\_\(24.12.2015\).](http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/benim-fikirlerim-kemiklesmis-degismez-artik_515489_(24.12.2015).)  
<http://www.milliyet.com.tr/1998/01/18/t/yasam/sohbet.html> (24.12.2015).

fakülte içi dengeler ve uygulamalar açısından daha geniş çaplı incelenmesi gerekmektedir. Eldeki verilerden hareket edince diğer bölümlerin aksine burada örneklik teşkil edecek bayan akademisyenin bulunmaması, akla gelen ilk ihtimaller arasındadır. Diğer ve daha önemli bir sebep de başörtüsünün problem olarak algılanması ve yasaklanmasıdır. Yaşğın başlangıçtan beri idarî kadrolar tarafından titizlikle hayata konması, hatta özel hayata da teşmil edilecek şekilde genişletilmesi, bu kadrolara bayanların taleplerini engellemiş görünmektedir. Bir diğer zorluk da yine ilk mezunlardan Sevim Akkaya'nın dinî altyapısını telafi etmek için cami görevlilerinin derslerine gitmek isteyince bayan olması engel görülerek talebinin karşılık bulmaması hali olabilir. Yani erkek öğrenciler dinî konularda fakülte içinde bulamadıkları imkânları, fakülte dışından temin ederken kız öğrencilerin aynı fırsatı yakalayamamaları, Temel İslâm Bilimleri'ndeki disiplinlere yönelmelerine engel olmuş olabilir. İşte bu sebeplerin herhangi biri veya hepsi uzun yıllar kız öğrencilerin bu bölümde akademik kariyer yapmalarını geciktirmiş görünmektedir. Ancak bütün bu esasların vakıya yansıtacak bir esas şeklinde işlev görmesi için fakülte mezunları ve hocalarıyla daha derin araştırmadan sonra kanaate varılması daha sağlıklı olacaktır.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bayanların lisansüstü çalışmalarına ve akademik hayata katılımına bakıldığında iki farklı alanı birbirinden ayrı düşünmek gerekmektedir. Bendenizin Temel İslam Bilimleri bölümü Kelâm Anabilim dalında ilk bayan profesör olmam, fakülte içindeki durum ve atmosferi değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu konunun analizini yapabilmek için 1986'dan sonraki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine bakmak gerekmektedir. Bu yıllarda mezun olan kızlar önlerinde örnek bulamadıkları halde İslâmî ilimlerin değişik dallarında yüksek lisans yapmaya başlarlar. Ancak başladıkları halde onlar içinde çalışmalarını -diğer erkek öğrenciler gibi- doktorayı bitirene kadar götürenler çok fazla değildir. Bunun sebepleri geniş bir yelpazeden incelenmeye müsait olmakla birlikte öne çıkanlar arasında genelde tüm öğrenciler için söz konusu olan maîşet temini, öğretmenliğe başlayarak farklı illere tayinlerinin çıkması ile akademik hayatın uzun ve meşakkatli yükünü taşıyamamak gibi durumlar sıralanabilir. Şüphesiz bu sırada lise mezunu öğrencilerin akademik alt yapı açısından -özellikle Arapça açısından- zayıf olmaları gibi sebepleri de dikkate almak gerekmektedir. O yıllarda bugün ile mukayese edildiğinde dışarıdan takviye alacak imkânların sınırlı olması da bu yolculuğu tamamlayabilme önünde ciddi bir engel oluşturmuştur. Ancak bu sırada yukarıda nakledilen İslâmcı aydınların kadın ve toplumsal hayattaki konumu hakkındaki görüşlerinin tekrar gündeme geldiği dikkati çekmektedir. Bundan dolayı kadınların fakülteden mezun olduktan sonra lisansüstü çalışmalara katılmaları, onların aile kurmalarını engeller mi sorusunun sorulmasına sebebiyet vermiştir. Daha önce örnekleri bulunmayan bu durum, bu yolculuğa talip olan öğrenciler açısından akıbeti belli olmayan bir macera gibi de algılanmıştır. Modeli ve örneği olmayan bu alan karşısında hocalar da birbirlerinden farklı pozisyon alarak olayı değerlendirmeye gitmişlerdir. Bir kısmı bu durumu kabul etmezken bir kısmı sessiz kalmayı yeğlerler. Ancak her halükarda bu yeni alana alışmak, bu mesleğe adım atan kızlar kadar belki onlardan daha çok hocaları açısından zor bir süreç olmuştur. Daha önce iş hayatında kadınlarla aynı mekânı paylaşmamaları, hatta onları kendilerine eşdeğer bir pozisyonda görmemeleri, yeni duruma alışmaları önünde zaman zaman engel oluşturmuştur. Bunun olabirliğini kabul edenler açısından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki hoca hanımlar uygulanabilirliği göstermektedir. Bu durum, 1949 ve 1959 yıllarında eğitime

başlayan iki fakültenin kuruluşundaki ortamın tekrar bayanlar açısından gündeme gelmesine vesile olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki bayan akademisyenlerin konum ve fonksiyonlarına karşılık Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde de kendi bakış açıları çerçevesinde yetişecek akademik çalışma ortamının hazırlanmasının gerekliliği düşünülmeye başlanmış olmalıdır. Bu düşünceden habersiz olarak akademik çalışma hayatına atılan öğrenciler açısından önlerinde örnek alabilecekleri bayan hocaların bulunmaması, zorluğun farkına varılmasını engellemiştir. Bunun yerine onlar kadrolarda araştırma görevlisi olarak göreve başladıklarında sayılarının birden fazla olması ve aynı veya yakın dönemlerde mezun olmaları gibi sebeplerden hareketle kendi aralarında birbirilerine destek olarak yola çıkarlar. Yine bu dönemlerde fakültede İslâmi Türk Edebiyatı hocası Doç. Dr. Necla Pekolcay'ın varlığı da onlar açısından doğrudan olmasa da dolaylı bir destektir ve her şeyden önemlisi olabilirliği göstermektedir.

İlahiyat fakültelerinin ve hatta tüm din eğitimi kurumlarının misyonlarını gözden geçirip kendilerini yenilemelerine fırsat vermeksizin her on yılda bir müdahale edilmeleri, kadın akademisyen tecrübesinin de gecikmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim fakültelerinin akademik kadroları incelendiğinde erkeklerin %83'lük kadınların ise %17'lik oranlarda olması (bk. Tablo 1), geçmiş sıkıntılı süreçlerden ötürü bayanların öğretim üyesi olarak varlıklarında kayda değer rakamlara ulaşamadığını göstermektedir. Aslında bunun sebepleri yukarıda tarihsel seyri açıklanırken bir anlamda dile getirilmiştir. 1990'lardan sonra başlamış ve ivme kazanmış görünen akademik hayata katılmanın hâlâ daha çok yeni olduğu gözlemlenmektedir. Rakamlar ve oranlar etki ve konumlarının çok sınırlı olduğunu ortaya koymaktaysa da 28 Şubat 1998 sürecinde yaşanan yeni müdahaleler durumu tersine çevirmiş görünmektedir. Aslında bu dönemde başörtüsü yasağı daha derin ve sert uygulanmakla birlikte kız öğrenciler açısından sevindirici dönemlere vesile olacak bir süreci de başlatmıştır. Söz konusu dönemde İmam Hatip liselerine katsayı engeli konarak öğrencilerin üniversitelere gitmelerinin engellenmesi, din eğitimi kurumlarını kız öğrencilere bırakmak durumunda kalmıştır. Diğer bir ifadeyle katsayı engeli İmam Hatip lisesi öğrencilerinin mevcudunu azaltıp düşürdüğü gibi sayının büyük çoğunluğunun da kız öğrencilerden oluşmasına sebebiyet vermiştir. Mütedeyyin aileler İmam Hatip liselerine meslek edinmeleri engellenmesin diye erkek çocuklarını göndermezken kız çocuklarını meslekleri olmasa da din eğitimi alsınlar diye göndermişlerdir. Bu durum, 28 Şubat süreci sonrası dönemde İmam Hatip lisesi öğrencilerinin büyük çoğunluğunun kızlardan oluşmasına, katsayı engelinden dolayı da aynı kızların İlahiyat fakültelerine gitmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Bütün bu gelişmeler, bir zamanlar erkek olmak şartıyla engellenen kurumların kızlara terk edilmesi sonucunu doğurduğundan İmam Hatip liseleri ve İlahiyat fakültelerini kız liseleri ve fakülteleri konumuna getirmiştir. Durumun bu şekilde gelişme göstermesi, 2010 sonrası dönemde akademik kadroların da mecburen bayanlar tarafından doldurulması sonucunu doğurmuştur. Yani geçmiş muhtıra ve ihtilaller kız öğrencileri mağdur ederken son ihtilal bayanların din eğitimi kurumlarında ilk defa geçmişte örneği görülmemiş şekilde çoğalmalarına ve bu durumdan faydalanmalarına zemin hazırlamıştır. Yine Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde üniversiteleşme oranının geçmişe göre hızla artış göstermesi ve hemen her ilde İlahiyat fakültesi açılması, bu kurumlarda Cumhuriyet tarihinde benzeri görülmemiş şekilde akademik personel açığı meydana getirmiştir. Yeni açılan fakültelerde ortaya çıkan ihtiyaç da kaçınılmaz olarak akademik çalışma yapan kız

öğrencilerden karşılanmıştır. Diğer bir ifadeyle geçmiş on yılda kurumların kız öğrencilere teslim edilmesi, yeni dönemde de onların kadrolarda yer almalarının yolunu açmıştır. İstatistiklere bakılınca araştırma görevlilerinin ve yardımcı doçentlerin sayısının geçmişe göre birden hızla artmasının temelinde söz konusu saikin yattığı dikkati çekmektedir. Nitekim bu durumun genel kadrolar içindeki dağılımına bakıldığında profesör % 2, doçent % 7, yardımcı doçent % 11, araştırma görevlisinin % 35'e denk gelmesi, 28 Şubat sürecinin olumlu etkisini göstermektedir.

Bu açıdan fakültelerdeki kadrolar incelendiğinde; tüm üniversitelerdeki İlahiyat fakültelerinde kadın profesör sayının dokuz (9) olduğu, ilk açılan yedi fakülteden yalnız üç tanesinde yedi bayan profesörün bulunduğu tespit edilmektedir. Söz konusu dağılım da şu şekildedir:

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 3 (Din Eğitimi, Din Psikolojisi ve İslâm Tarihi),

Marmara Üniversitesi: 3 (2 Kelâm, 1 Din Eğitimi),

Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi: 1 (Tasavvuf Anabilim Dalı) tanedir.

Doçentlere bakıldığında tüm fakültelerdeki sayının 22 olduğu tespit edilmektedir. Bunlardan 11'i ilk yedi fakülteden dördünde bulunmakta olup anabilim dalları açısından dağılımı da şöyledir:

Marmara Üniversitesi: 7 (1 Hadis, 1 Arapça, 2 İslâm Tarihi, 1 Türk Din Musikisi, 1 Türk İslâm Edebiyatı, 1 Din Felsefesi),

Ankara Üniversitesi: 1 (Din Eğitimi),

Necmettin Erbakan Üniversitesi: 2 (1 Hadis ve 1 Dinler Tarihi),

İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi: 1 (Türk İslâm Sanatları Tarihi) şeklindedir.

Diğer 11'in dağılımı da şu şekildedir:

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi: 1 (Tefsir),

29 Mayıs Üniversitesi: 1 (Dinler Tarihi),

Kars Kafkas Üniversitesi: 1 (Din Sosyolojisi),

Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi: 1 (Dinler Tarihi),

Adana Çukurova Üniversitesi: 2 (Türk İslâm Edebiyatı ile İslâm Tarihi ve Sanatları),

Diyarbakır Dicle Üniversitesi: 1 (Dinler Tarihi),

Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi: 1 (Tefsir),

Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi: 2 (İslâm Felsefesi ve Mantık),

İstanbul Üniversitesi: 1 (Din Eğitimi) şeklindedir.

Yardımcı doçent sayısına baktığımızda sayılarının 116 olduğu, bunlardan ilk yedi üniversitedeki sayının da 21'e tekabül ettiği dikkati çekmektedir. Söz konusu dağılım da şu şekildedir:

Ankara Üniversitesi: 7 (2 Din Eğitimi, 2 Din Psikolojisi, 1 İslâm Tarihi, 1 Tefsir 1 Kelâm),  
 Marmara Üniversitesi: 9 (2 Din Eğitimi, 2 Din Sosyolojisi, 2 İslâm Tarihi, 1 Hadis, 1 Felsefe Tarihi 1 Din Psikolojisi),  
 Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi: 1 (Kıraat),  
 Kayseri Erciyes Üniversitesi: 1 (İslâm Tarihi),  
 Erzurum Atatürk Üniversitesi: 3 (2 Türk İslâm Edebiyatı, 1 Tefsir) tanedir.

Araştırma Görevlisi sayısı da 389'dur. Ancak ilk olarak açılan yedi Yüksek İslâm Enstitüsü'nün durumu incelendiğinde yukarıdaki rakamlardan da anlaşıldığı üzere Marmara Üniversitesi haricindekilerin bayan akademisyen açısından farklı bir konumda olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Ankara ve Marmara Üniversitesi şeklindeki farklılaşma bu konuda da devam edecek tarzdadır. Kayda değer rakam açısından bakıldığında Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin daha önce açılan İzmir, Bursa, Samsun, Konya gibi ilk yedi içindeki Yüksek İslâm enstitülerinden çok daha fazla bayan akademisyen bulundurduğu dikkati çekmektedir. 1 Profesör, 2 Doçent, 5 Yrd. Doçent, 15 Araştırma görevlisiyle burada toplam 23 kişilik bayan akademisyenin varlığı, akla Isparta İmam Hatip'teki havanın devam ettiği izlenimini vermektedir. Bu konuda daha sağlıklı ve net bir sonuca varmak için konunun -kurucu dekanın katkısı da dikkate alınarak- daha geniş çerçeveden incelenmesini gerektirmektedir. Bu hususta dikkati çeken diğer bir fakülte de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Buradaki bayan akademisyen sayısının toplam 20'ye ulaşması, dağılımın da 1 Yrd. Doç. 3 Öğretim Görevlisi, 16 Araştırma Görevlisi şeklinde olması buranın da yakından araştırılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. 3 Öğretim Görevlisinin Arap Dili ve Belağatı Anabilim dalından olması yeni dönemde hazırlık sınıflarının yeniden uygulamaya konması ve öğrenci sayısının hızlı artış göstermesi gibi sebeplerden doğan ihtiyacın cinsiyet ayrımına gidilmeksizin karşılandığını akla getirmektedir. 16 Araştırma görevlisinden on tanesinin (ÖYP) Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı sonucunda merkezi olarak yerleştirilmesi, meselenin fakülte dışındaki faktörler dikkate alınarak yorumlanabileceğini akla getirmektedir. Fakültenin mekân olarak İstanbul gibi merkezi yerlere yakınlığının bulunması, tercih edilebilirliğini arttırmış görünmektedir. Büyük şehirlerin ilmî imkânlarının fazla olması gibi sebepler buralardaki fakültelerin daha fazla tercih edilmelerini sağlamaktadır. Nitekim tarihi çok gerilere gitmeyen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki sayısının da kısa sürede 22'ye ulaşması, aynı faktörü akla getirmektedir.

Bayan akademisyenler içerisinde araştırma görevlisi oranının hızla yükseliş göstererek % 67'ye çıkması bunun genel içinde de 35'e yükselmesine sebebiyet vermiştir. Söz konusu durum analiz edildiğinde şu hususlar ön plana çıkmaktadır: Birinci ve belki en önemli sebep, hızla açılan İlahiyat fakültelerinde doğan akademik kadro ihtiyacı, tercih kriterlerini asgari düzeye indirgeyerek seçici olmayı devre dışı bırakmıştır. Bu durum tercihte bayan akademisyen almak istenirse de fakülteler bu konuda mecbur kalmışlardır. Diğer önemli bir neden de araştırma görevlisi kadrolarının (ÖYP) Öğretim Üyesi Yerleştirme Programıyla merkezi olarak yapılmasıdır. Burada yukarıda bahsi geçen 28 Şubat sonrasında katsayı engeli ve İmam Hatip liselerinin üniversiteye gidişlerinin önünün kapanması durumunu yeniden gündeme almak gerekmektedir. Bu engel hem fakültelerdeki kız öğrenci sayısının

artmasını, hem de başarı açısından kızların az sayıdaki erkek öğrenciden çok daha fazla ön plana çıkmalarına sebebiyet vermiştir. Bu gibi hususlar 2010 yılından itibaren açılan fakültelerdeki ihtiyacın cinsiyet ayrımına gidilmeksizin kız öğrenciler tarafından karşılanmasını gerekli kıldığını ortaya koymaktadır.

Burada yeri gelmişken bayan akademisyen tercih etmeme nedenlerine yakından baktığımızda dikkate alınabilecek iki faktör öne çıkmaktadır. Bunlardan biri ve en önemlisi, kadın ve erkek arasında insanlığın başlangıcından beri var olan tarafgir bakış açısıdır. Desteklediğini söylese bile erkekler çoğu zaman bulunduğu ortamda farkına varsın veya varmasını kadınların bulunmasını tercih etmemektedirler. Diğer bir sebep de Osmanlı İslâmcılarının kadının sosyal hayata katılmasına aile hayatını aksatmamak kaydıyla verdiği ruhsatın bu konuda devamlılık arzetmesidir. Kadının yoğun akademik hayata katılması evlenmesini veya aile hayatı kurmasını aksatacağı, endişe edilen konular arasındaki yerini korumaktadır. Bu kaygının temelinde de ailede erkek ve kadın arasındaki geleneksel rollerin değişmemesi veya kadının ev içi sorumluluğu tümüyle üstlenmesinin beklenmesi, kadının akademik hayata katılmasını zorlaştırmaktadır. Söz konusu ağır şartlar da kadınların aile ve akademik hayat ikileminde kalmasına, ikisinden birini tercih etmesi veya edememesi gibi ihtimaller arasında sıkışmasına sebebiyet vermektedir.

Bayan akademisyenlerin fakülteler içindeki bölümlerdeki dağılımlarına bakıldığında %51'lik oranla Temel İslâm Bilimlerinin önde gittiği görülmektedir. Ancak bu durum gerçekte oranın çok yüksek gibi görünmekle birlikte iyi analiz edildiğinde farklı şekilde yorumlanmaya müsait olduğunu göstermektedir. Temel İslâm Bilimlerinin en büyük bölüm olması, içindeki anabilim dalı ve mensubu sayısının da çok olmasına sebebiyet vermektedir. Diğer bir ifadeyle bu bölümün fakültelerdeki ders sayısının fazlalığı, buradaki hoca kadrosunun da diğer bölümlere göre daha fazla olmasını gerektirmektedir. Diğer önemli bir faktör de bölümdeki Arap Dili ve Belağatı Anabilim dalının bir anabilim dalı sınırlarını aşacak kapasiteye sahip olmasıdır. Hazırlık sınıflarında dil eğitimi verilmesi, sınıf ve dolayısıyla hoca sayısının da diğer anabilim dallarıyla mukayese edilmeyecek kadar fazla olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim kadın akademisyen sayısının bu bölümde Temel İslâm Bilimleri içindeki % 20'lik payla en yüksek orana ulaşmasının temelinde de bu yatmaktadır (bk. Tablo 4). Nitekim Felsefe Din Bilimleri (bk. Tablo 7) ile İslâm Tarihi ve Sanatları bölümlerindeki araştırma görevlisi (bk. Tablo 9) oranlarının % 63'e denk gelmesine karşılık Temel İslâm Bilimlerinde bu sayının % 71'e (bk. Tablo 5) ulaşması da yukarıda zikri geçen sebeplerden kaynaklanmaktadır.

İlk açılan Yüksek İslâm enstitülerinin devamı mahiyetindeki 7 fakülte ayrıca incelenmiş olmakla birlikte Ankara ve İstanbul dışındakilerin bayan akademisyen oranları açısından diğer fakültelerden kayda değer bir farklılıklarının olduğunu söylemek zordur. Bunlar içinde özellikle Marmara ve Ankara'nın eskisi kadar olmasa da geçmişten gelen farklılaşmayı nispeten devam ettirdikleri ve bu durumun bayan akademisyenlere de yansıdığı dikkati çekmektedir. Söz konusu farklılaşma geçmişe göre giderek azalma gösterse de konu belli açılardan hala hayatiyetini korumaktadır. Meselâ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki başörtüsü konusundaki bakış açıları araştırma görevlileri açısından değişse de diğer kadrolarda geçmiş bakış açısının devam ettiği gözlemlenmektedir. Kadın akademisyen sayısı açısından geçmiş tecrübesi bulunan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin (3 profesör,

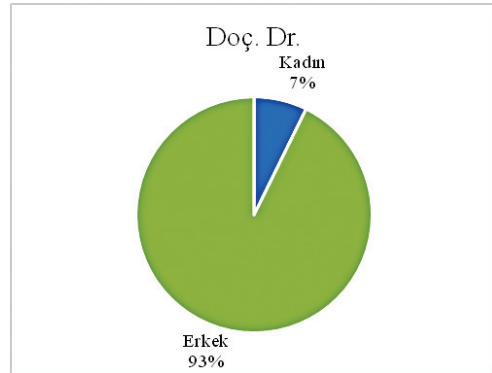
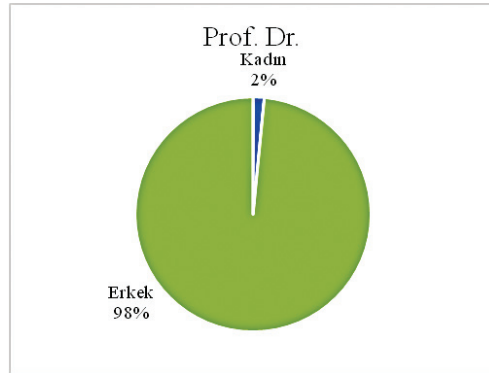
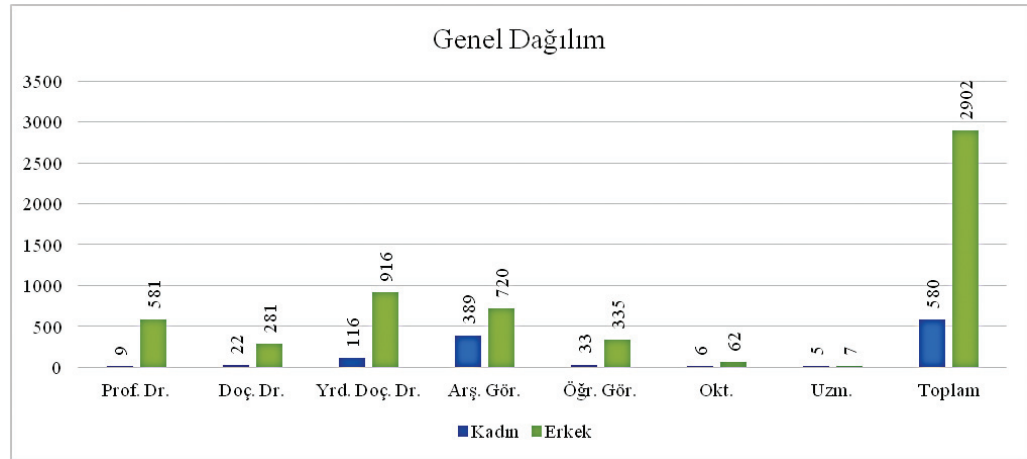


1 doçent, 7 Yrd. Doç) Marmara'ya göre (3 profesör, 7 doçent, 9 Yrd. Doç.) daha durağan gözüktüğü, bu konuda Marmara'nın özellikle doçent ve yardımcı doçent kadroları açısından daha ileride olduğu dikkati çekmektedir. Araştırma görevlisi açısından ise Ankara'daki sayının Marmara'dakinden daha fazla olduğu tespit edilmektedir.

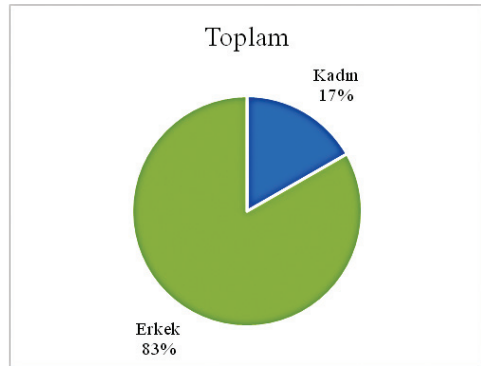
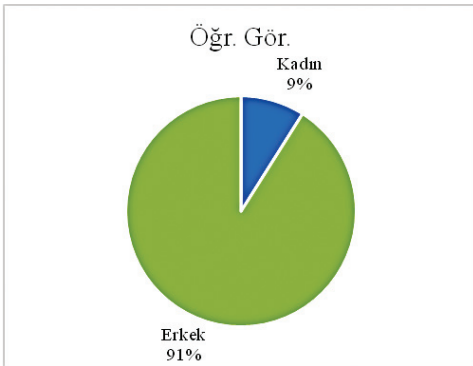
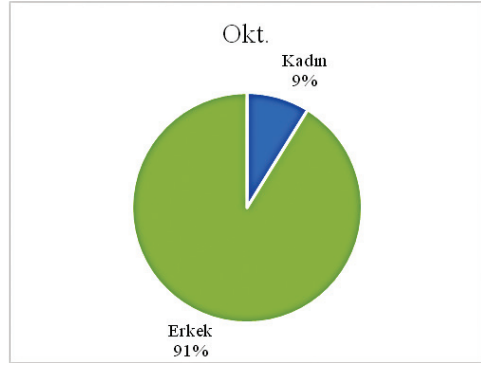
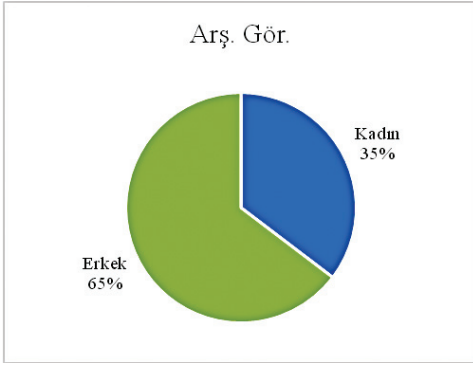
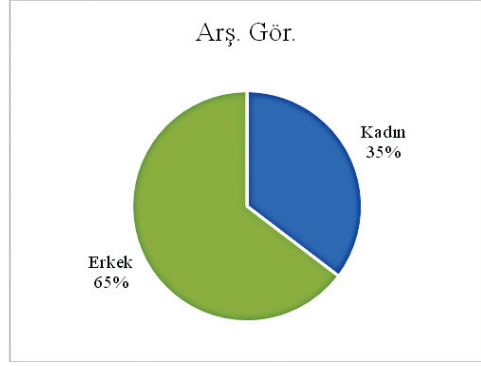
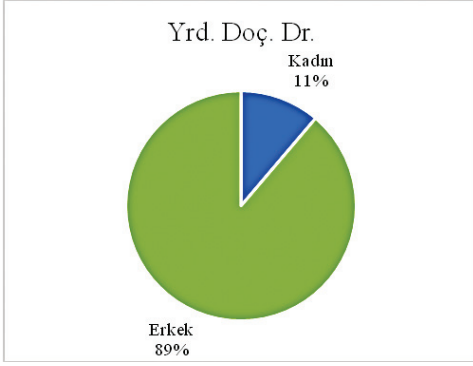
Fakültelerin kuruluşlarından günümüze kadar durumlarının her an dış müdahaleye açık olması, onların öngördükleri hedefleri gerçekleştirebilecek zemine ulaşmalarını engellemektedir. Kadınların din eğitimi kurumlarına katkısı da kısıtlamalardan dolayı çok ağır adımlarla ilerlemektedir. Ancak ileride fakültelere müdahale edilmez ve kendi kaderlerini kendileri çizebilecekleri normal zeminlere geçebilirlerse mevcut potansiyelleri, istenilen hedefe ulaşmada geçmişleriyle mukayese edilemeyecek yerlere geleceklerinden şüphe edilmemektedir. Ancak hâlâ önlerinde çözmeleri gereken çok ciddi meseleler bulunmaktadır. Modernleşme tecrübesinde önemli bir konumu bulunan kadınların din eğitimi tecrübesine katılmaları, laik Cumhuriyetin toplumla buluşabilmesi ve toplumsal tabana inebilmesi açısından büyük bir şanstır. Böylesi bir avantaj, büyük mücadelelerden sonra bu kurumların normalleşme zeminine ulaşmasıyla mümkün olmuştur. Ancak mevcut durum gerek eğitim-öğretim, gerekse akademik kadrolar açısından müdahale edilmediği takdirde gelecekte daha iyi düzeye gelebilme kapasitesini barındırmaktadır. Şüphesiz bu aşamalarda kadın akademisyenlerin varlığı ve misyonu da bugüne göre daha fazla olacaktır.

EKLER:<sup>56</sup>

	Prof. Dr.	Doç. Dr.	Yrd. Doç. Dr.	Arş. Gör.	Öğr. Gör.	Okt.	Uzm.	Toplam
Kadın	9	22	116	389	33	6	5	580
Erkek	581	281	916	720	335	62	7	2902
<b>Toplam</b>	<b>590</b>	<b>303</b>	<b>1032</b>	<b>1109</b>	<b>368</b>	<b>68</b>	<b>12</b>	<b>3482</b>

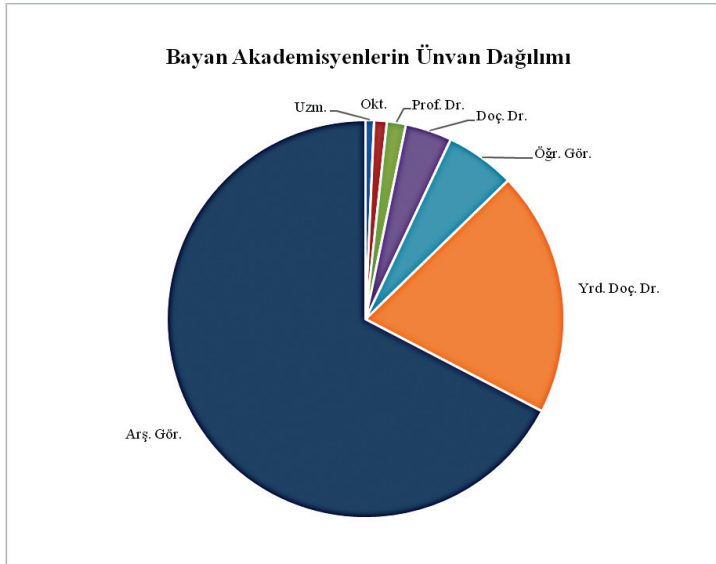


56 Fakültelerin durumu tespit edilirken Şubat 2016 tarihi esas alınmıştır. Dolayısıyla bu tarihten sonraki gelişmeler listelere ve istatistiklere yansımamıştır. Söz konusu listelerin tespitinde ve tasnifinde katkılarından dolayı araştırma görevlileri Tuğba Dumangöz, Osman Sezgin ve Ahmet Şenharputlu'ya, verileri istatistiksel hale getirmedeki desteklerinden dolayı da Arş. Gör. Bilal Kır'a müteşekkirim.



**Tablo 2 Kadın Akademisyenlerin Ünvan Dağılımı ve Kendi İçindeki Yüzdeleri**

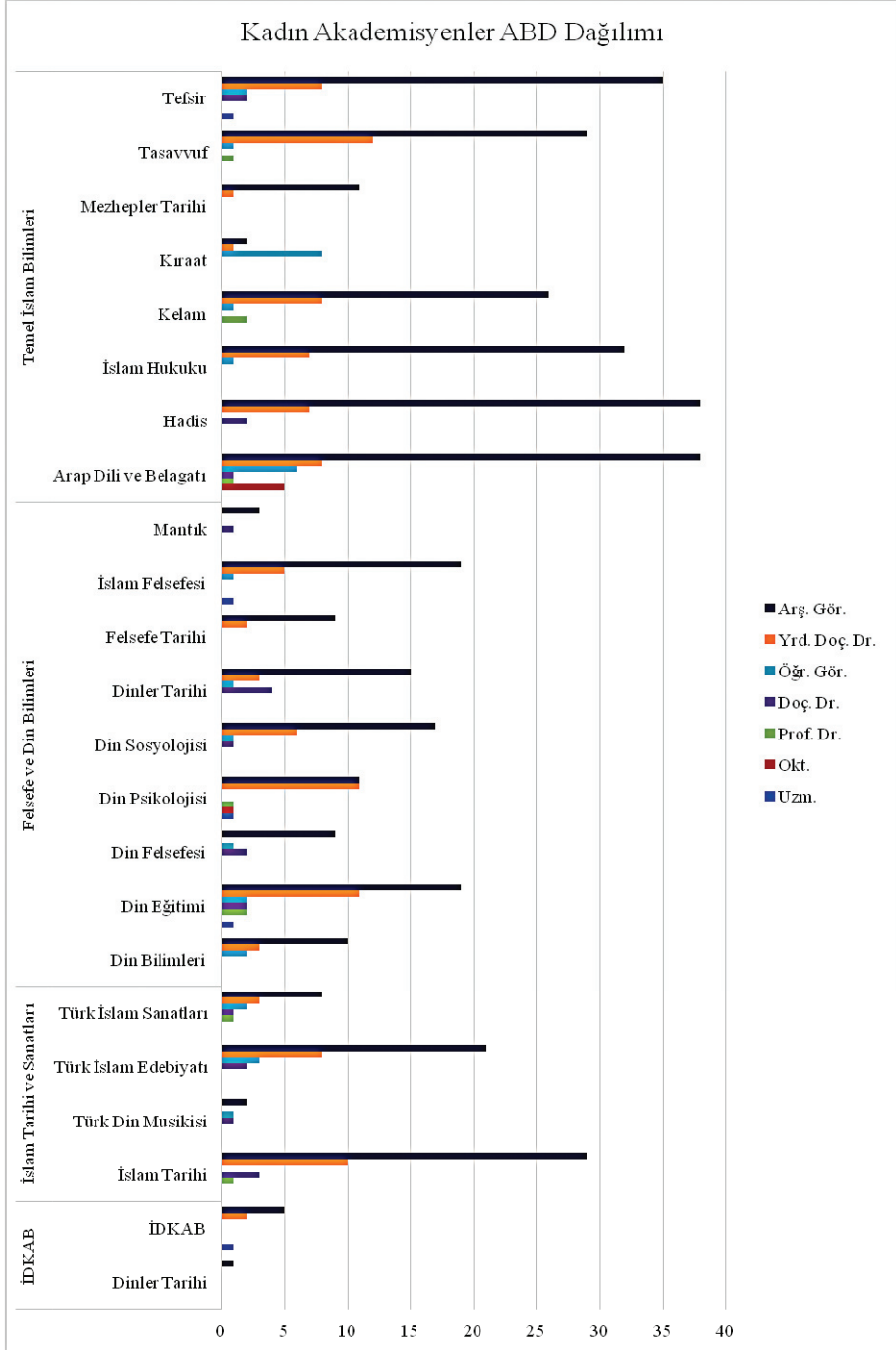
Prof. Dr.	9	1,55%
Doç. Dr.	22	3,79%
Yrd. Doç. Dr.	116	20%
Arş. Gör.	389	67,07%
Öğr. Gör.	33	5,69%
Uzm.	5	0,86%
Okt.	6	1,03%
<b>Toplam</b>	<b>580</b>	<b>100%</b>

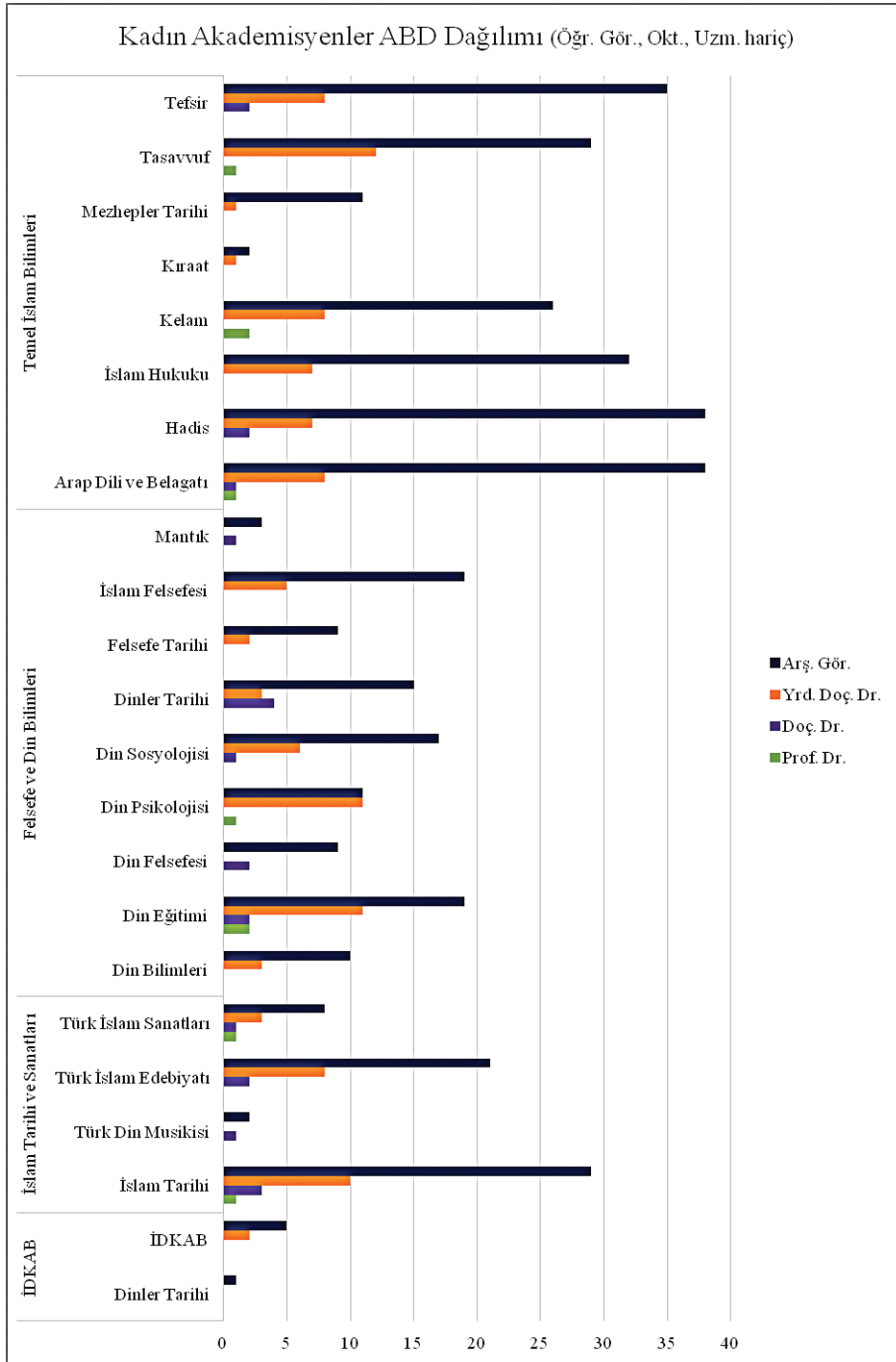


Tablo 3 Bayanların Anabilim Dalları İçindeki Dağılımları

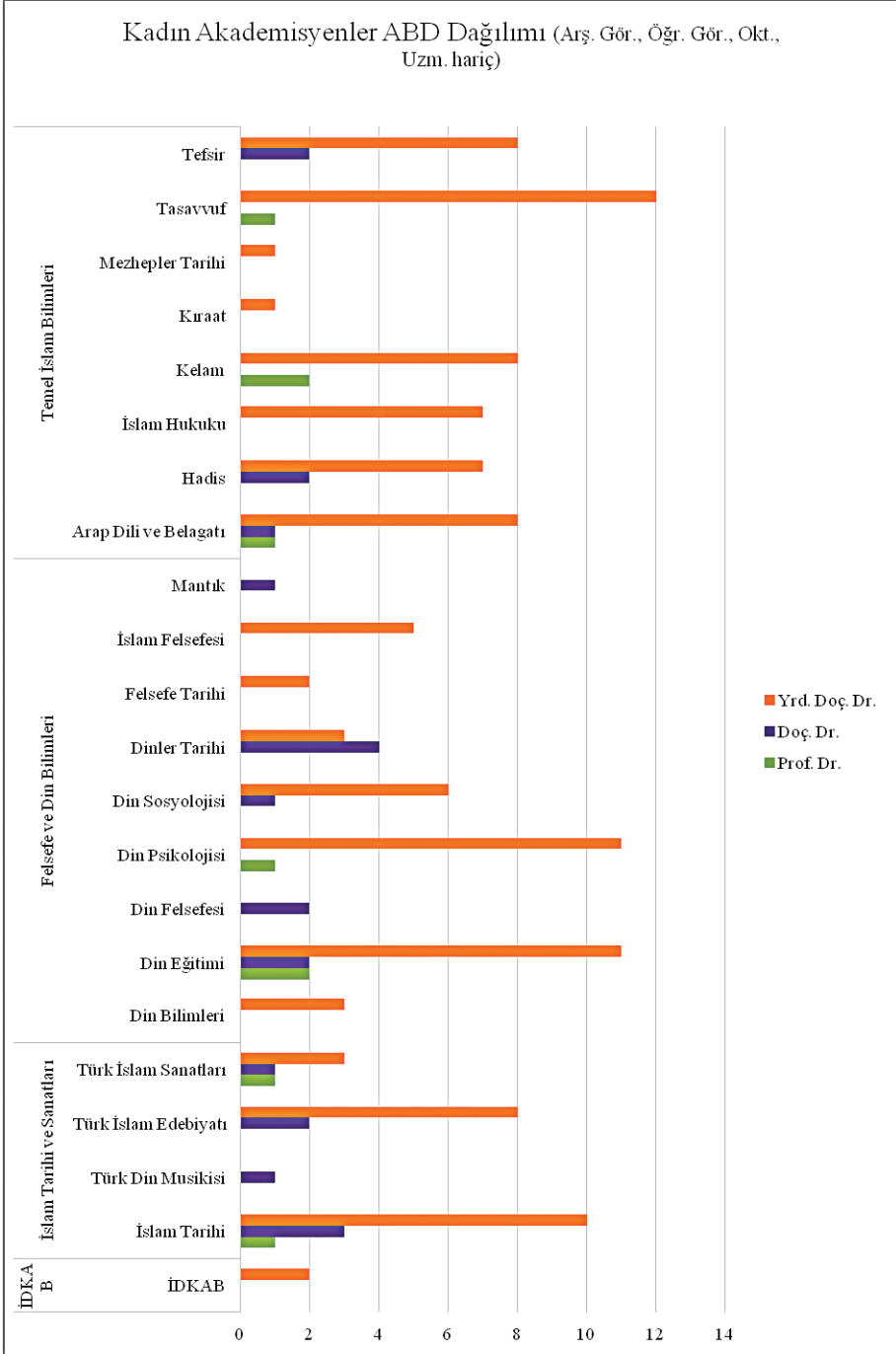
ABD / Ünvan	Prof. Dr.	Doç. Dr.	Yrd. Doç. Dr.	Arş. Gör.	Öğr. Gör.	Okt.	Uzm.	Toplam
<b>Temel İslâm Bilimleri</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>52</b>	<b>211</b>	<b>19</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>297</b>
Arap Dili ve Belagatı	1	1	8	38	6	5	-	59
Hadis	-	2	7	38	-	-	-	47
İslâm Hukuku	-	-	7	32	1	-	-	40
Kelâm	2	-	8	26	1	-	-	37
Kıraat	-	-	1	2	8	-	-	11
Mezhepler Tarihi	-	-	1	11	-	-	-	12
Tasavvuf	1	-	12	29	1	-	-	43
Tefsir	-	2	8	35	2	-	1	48
<b>Felsefe ve Din Bilimleri</b>	<b>3</b>	<b>10</b>	<b>41</b>	<b>112</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>178</b>
Din Bilimleri	-	-	3	10	2	-	-	15
Din Eğitimi	2	2	11	19	2	-	1	37
Din Felsefesi	-	2	-	9	1	-	-	12
Din Psikolojisi	1	-	11	11	-	1	1	25
Din Sosyolojisi	-	1	6	17	1	-	-	25
Dinler Tarihi	-	4	3	15	1	-	-	23
Felsefe Tarihi	-	-	2	9	-	-	-	11
İslâm Felsefesi	-	-	5	19	1	-	<b>1</b>	26
Mantık	-	1	-	3	-	-	-	4
<b>İslam Tarihi ve Sanatları</b>	<b>2</b>	<b>7</b>	<b>21</b>	<b>60</b>	<b>6</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>96</b>
İslâm Tarihi	1	3	10	29	-	-	-	43
Türk Din Musikisi	-	1	-	2	1	-	-	4
Türk İslâm Edebiyatı	-	2	8	21	3	-	-	34
Türk İslâm Sanatları	1	1	3	8	2	-	-	15
<b>İDKAB</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>1</b>	<b>9</b>
Dinler Tarihi	-	-	-	1	-	-	-	1
İDKAB	-	-	2	5	-	-	1	8
<b>TOPLAM</b>	<b>9</b>	<b>22</b>	<b>116</b>	<b>389</b>	<b>33</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>580</b>

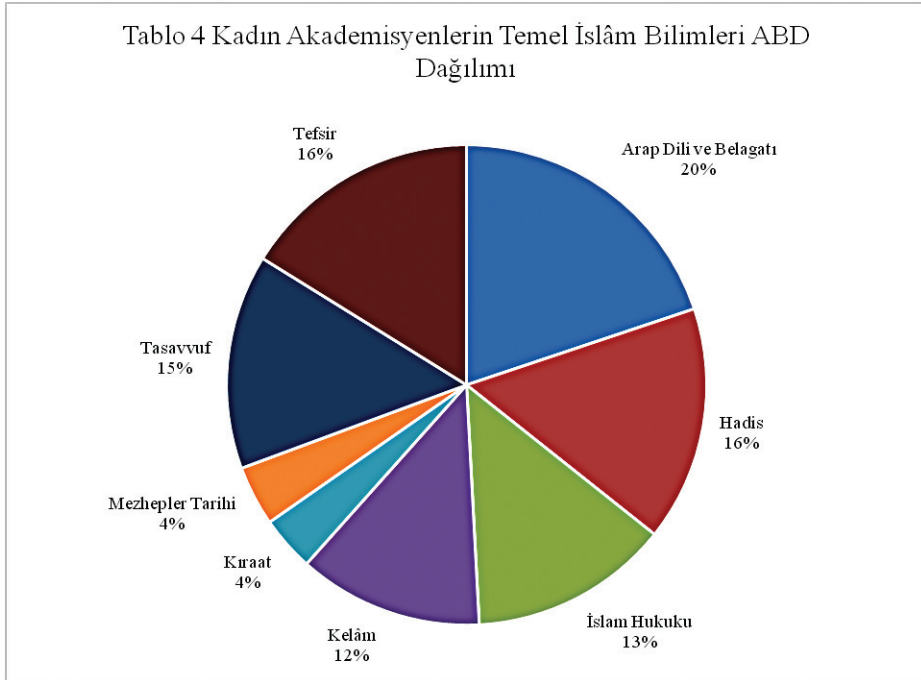
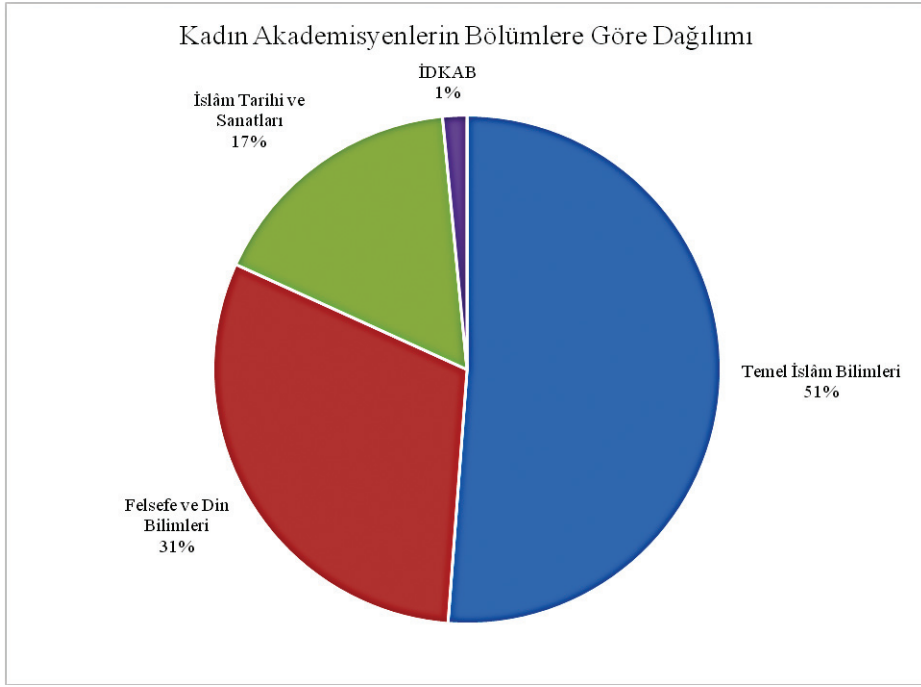
ABD / Ünvan	Prof. Dr.	Doç. Dr.	Yrd. Doç. Dr.	Arş. Gör.	Öğr. Gör.	Okt.	Uzm.	Toplam
<b>Temel İslâm Bilimleri</b>	<b>0,69%</b>	<b>0,86%</b>	<b>8,97%</b>	<b>36,38%</b>	<b>3,28%</b>	<b>0,86%</b>	<b>0,17%</b>	<b>51,12%</b>
Arap Dili ve Belagati	0,17%	0,17%	1,38%	6,55%	1,03%	0,86%	-	10,19%
Hadis	-	0,34%	1,21%	6,55%	-	-	-	7,94%
İslâm Hukuku	-	-	1,21%	5,52%	0,17%	-	-	6,91%
Kelâm	0,34%	-	1,38%	4,48%	0,17%	-	-	6,39%
Kıraat	-	-	0,17%	0,34%	1,38%	-	-	1,90%
Mezhepler Tarihi	-	-	0,17%	1,90%	-	-	-	2,07%
Tasavvuf	0,17%	-	2,07%	5,00%	0,17%	-	-	7,43%
Tefsir	-	0,34%	1,38%	6,03%	0,34%	-	0,17%	8,29%
<b>Felsefe ve Din Bilimleri</b>	<b>0,52%</b>	<b>1,72%</b>	<b>7,07%</b>	<b>19,31%</b>	<b>1,38%</b>	<b>0,17%</b>	<b>0,52%</b>	<b>30,74%</b>
Din Bilimleri	-	-	0,52%	1,72%	0,34%	-	-	2,59%
Din Eğitimi	0,34%	0,34%	1,90%	3,28%	0,34%	-	0,17%	6,39%
Din Felsefesi	-	0,34%	-	1,55%	0,17%	-	-	2,07%
Din Psikolojisi	0,17%	-	1,90%	1,90%	-	0,17%	0,17%	4,32%
Din Sosyolojisi	-	0,17%	1,03%	2,93%	0,17%	-	-	4,32%
Dinler Tarihi	-	0,69%	0,52%	2,59%	0,17%	-	-	3,97%
Felsefe Tarihi	-	-	0,34%	1,55%	-	-	-	1,90%
İslâm Felsefesi	-	-	0,86%	3,28%	0,17%	-	0,17%	4,49%
Mantık	-	0,17%	-	0,52%	-	-	-	0,69%
<b>İslâm Tarihi ve Sanatları</b>	<b>0,34%</b>	<b>1,21%</b>	<b>3,62%</b>	<b>10,34%</b>	<b>1,03%</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>16,58%</b>
İslâm Tarihi	0,17%	0,52%	1,72%	5,00%	-	-	-	7,43%
Türk Din Musikisi	-	0,17%	-	0,34%	0,17%	-	-	0,69%
Türk İslâm Edebiyatı	-	0,34%	1,38%	3,62%	0,52%	-	-	5,87%
Türk İslâm Sanatları	0,17%	0,17%	0,52%	1,38%	0,34%	-	-	2,59%
<b>İDKAB</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>0,34%</b>	<b>1,03%</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>0,17%</b>	<b>1,55%</b>
Dinler Tarihi	-	-	-	0,17%	-	-	-	0,17%
İDKAB	-	-	0,34%	0,86%	-	-	0,17%	1,38%
<b>TOPLAM</b>	<b>1,55%</b>	<b>3,79%</b>	<b>20,00%</b>	<b>67,07%</b>	<b>5,69%</b>	<b>1,03%</b>	<b>0,86%</b>	<b>100%</b>



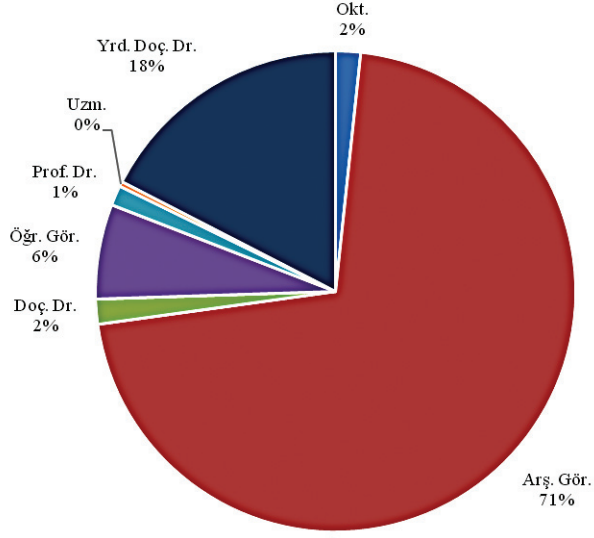




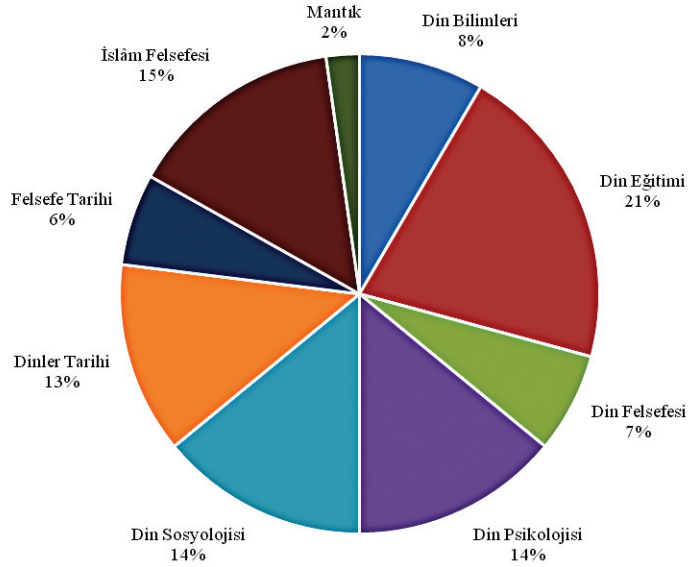




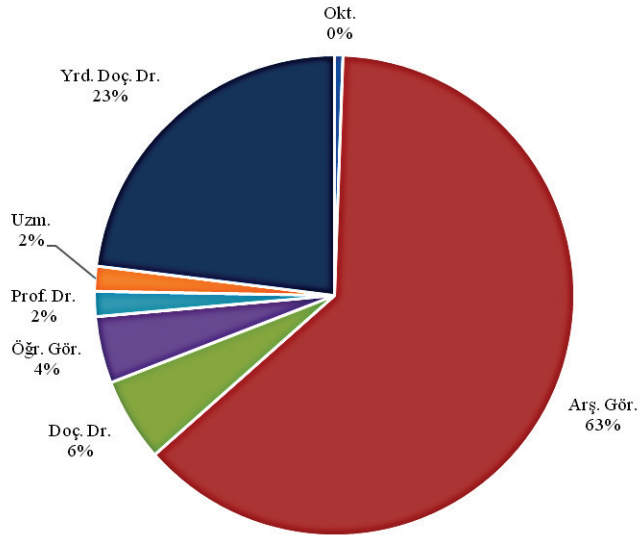
Tablo 5 Kadın Akademisyenlerin Temel İslâm Bilimlerindeki Ünvan Açısından Dağılımları



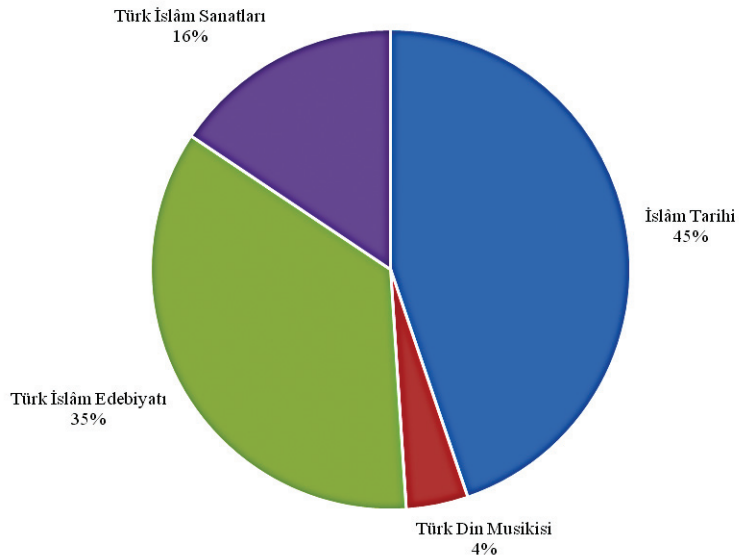
Tablo 6 Kadın Akademisyenlerin Felsefe ve Din Bilimleri ABD İçindeki Dağılımları



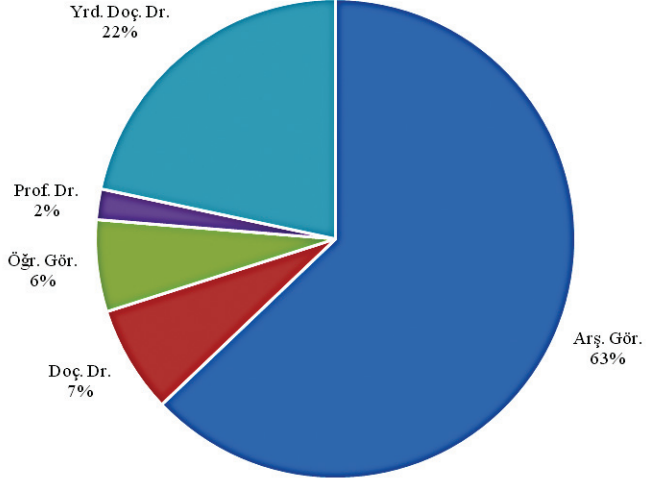
Tablo 7 Kadın Akademisyenlerin Felsefe ve Din Bilimleri İçindeki Ünvan Dağılımı



Tablo 8 Kadın Akademisyenlerin İslâm Tarihi ve Sanatları ABD İçindeki Dağılımı



Tablo 9 Kadın Akademisyenlerin İslâm Tarihi ve Sanatları İçindeki Ünvan Dağılımı



## Kaynaklar

- Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhid-i Tadrîsat", *İctihâd*, İstanbul 1924, XIX, sy. 168, s. 3397-3402.
- Aksekili, Ahmed Hamdi, "Din Tadrîsatı ve Din Müesseseleri Hakkında Rapor", *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak Din* (haz. İsmail Kara), İstanbul 2008; Dergah Yay.
- Altıkulaç, Tayyar, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul 2012; Ufuk Yay.
- Ayhan, Halis "İlahiyat", *DİA*, XXII, 70-72.
- Ayhan, Halis "İmam Hatip Lisesi", *DİA*, XXII, 191-194.
- Ayhan, Halis *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul 2014; MÜFAV.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, *Hayatım* (haz. Ali Y. Baltacıoğlu), İstanbul 1998; Dünya Yayınları.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1991; Yağmur Yay.
- Çaha, Ömer, *Sivil Kadın*, Ankara 1996; Vadi Yay.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul 1993; Metis Yay.
- Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul 1989; Ötüken Neşriyat.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, İstanbul 2008; Dergah Yay.
- M. Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: Dokuzuncu Fasıl: Tesettür Kadınların Nişâne-i Esâreti midir, Yoksa Zamin-i Hürriyeti midir?" *Sırât-ı Müstakîm*, İstanbul, 1324, I, sy. 11, s. 173-176.
- M. Ferid Vecdi, "Tesettür Kadınların İktisâb-ı Kemâl Etmelerine Mâni' midir?" *Sırât-ı Müstakîm*, I, sy. 13, s. 203-205.
- M. Ferid Vecdi, "Tesettür Kalkar mı" *Sırât-ı Müstakîm* I, sy. 15, s. 234-236.
- M. Ferid Vecdi, "Yine Tesettür Meselesi" *Sebülürreşâd*, XI, sy. 276, s. 241-243.
- Meriç, Nevin, *Dindar Bir Doktor Hanım: Ayşe Hümevra Ökten*, İstanbul, 2011; Timaş Yay.
- Öcal, Mustafa *Bozok İmam Hatip Mektebinden Yozgat İmam Hatip Liselerine*, Bursa 2015; YİMEV.
- Öcal, Mustafa "Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1999, sy. 6, s. 201-254.
- Öcal, Mustafa, *Tanıklarmın Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, İstanbul 2008, I-III, Ensar Neşriyat.
- Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı 1985 İkinci Basamak Kılavuzu.*
- Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı 1987 İkinci Basamak Kılavuzu.*
- Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı 1989 İkinci Basamak Kılavuzu.*
- Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sınavı 1990 İkinci Basamak Kılavuzu.*
- Öztürk, Veli, "İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı Arasındaki İlişkilerin Tarihi Gelişimi Bağlamında Bazı Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, Isparta 2004: S,D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. s. 105-142.
- Sitembölükbaşı, Şaban *Türkiye'de İslâm'ın Yeniden İnkişafı*, Ankara 1995; TDV İSAM Yay.
- Türk Din Sosyolojisinde Mehmet Rami Ayas* (haz. Kevser Gülçiçek Ayas-Ali Akyurt), İstanbul 2012; İz Yay.
- [http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/benim-fikirlerim-kemikleemis-degismez-artik\\_515489\\_\(24.12.2015\).](http://www.aksiyon.com.tr/dosyalar/benim-fikirlerim-kemikleemis-degismez-artik_515489_(24.12.2015).)
- [http://www.belgehaber.com/haber.php?haber\\_id=3753](http://www.belgehaber.com/haber.php?haber_id=3753) (24.12.2015).
- <http://www.buyuktorbali.com/lisede-sapkali-ogrenciler/> (13,12,2016).
- <http://bianet.org/bianet/siyaset/107522-1968-de-basortusu-ilk-fakulte-igali-80-lerde-turban-ve-kenan-evren> (15.12. 2016).
- [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/184516/Turban\\_tartismalari\\_60\\_larda\\_baslamisti.html#](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/184516/Turban_tartismalari_60_larda_baslamisti.html#) (15.12. 2016).
- <http://www.milliyet.com.tr/1998/01/18/t/yasam/sohbet.html> (24.12.2015).
- <http://www.risalehaber.com/zubeyir-abi-babacan-boykotunu-destekledi-122214h.htm> (24.12.2015).

## Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi - III

Doç. Dr. Halil AYDINALP\*

**Öz:** Makalede dört örnek kişiden hareketle çağdaş tekfirciliğin sosyal kimliği ele alınmaktadır. Gözlem altına alınan örnekler, genel bir profilden ziyade, itibari değerlendirilmelere izin vermektedir. Buna göre, sosyal cinsiyet bakımından tekfircilik erkek egemen bir harekettir, kadınlar grup faaliyetlerinde önde değildirler. Yirmili yaşların ortalarında belirginleşen tekfirci eğilimler yaş ilerledikçe azalmaktadır. Çağdaş tekfirciliğin çatışma bölgelerinde şekillenen bir ideoloji olduğu görülmektedir. Resmi din eğitiminden gelmeyen tekfirciler, çeşitli dini gruplar içinde kendi kimliklerini bulmaktalar ve İslâmî hareketlerde öne çıkarılan külliyatlardan özel okumalara dayalı yorumlarla tekfiri çizgiye kaymaktadır. Sınıfsal olarak alt-orta gelir grubuna mensupturlar. Dava işleri dışında ya ek/yan işleri ya aileden mülkleri vardır ya da grup içi bağış ekonomisine dayalı gelirleri vardır. Çatışma bölgeleriyle ilişkileri, kendilerini askeri kamplara, dolayısıyla silaha aşına kılmakla birlikte; modern tekfircilerin, umumiyetle, ideolog vazifesi gördükleri, fikirlerinden etkilenen dış halkaların şiddete daha meyyal oldukları görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaş tekfircilik, sosyal kimlik, cinsiyet, yaş, bölge, ekonomi, eğitim ve şiddet

### A Model for the Structural Elements of Contemporary Takfir Discourse-III

**Abstract:** This article deals with the social identity of contemporary takfiris based on the four distinctive cases as the last chain of our series about the problem. These cases provide a general explanation of the modern takfirists, rather than a try to put forward a typology. From the cases observed in this article, in terms of social gender, takfir is a masculine movement and women are not in the forefront within the group activities. Takfiris are generally persons who are in their mid-twenties, and there is a contrasting relationship between takfir and age; as age increases tendency towards takfiri belief diminishes. In terms of geography, modern takfir has been shaped in the conflicting areas among the Muslim countries. Lacking regular and official religious education, takfiris get closer to the takfir line by special reading and interpretations from the anthology of Islamic movements. In terms of economy, they reflect the lower and middle classes. Beside "dava" activities, there are some possibilities of their economic situations. They can have an extra economic activity/job, properties handed down from parents or donations from inner-group relations. Having connections with the conflict areas in the Islamic world or socializing in those cultural spheres familiarizes them with arms and violence; however, the cases here show that they are ideologues who affect outer circles inclined towards terror and violence.

**Keywords:** Contemporary takfir, social identity, gender, age, geography, economy, education and violence

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, halil.aydinalp@marmara.edu.tr

## Giriş

Çağdaş kuraldışı tekfircilik, ilk iki makalede ele alınan içerden ve dışardan dinamiklerin etkisi altında şekillenen çok yönlü bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Egemenlik, modernleşme, siyasi bütünleşme krizleri yanında otoriteyle sorunlu ilişkiler, ideolojik tercüme/telifler, tekfirci kimlik etrafında oluşturulmaya çalışılan gruplaşma süreci tekfirciliğin temel dinamikleri olarak sunulabilir. İçerden ve dışardan faktörlerin gerilimli ve çelişkili etkileri altında somutlaşan tekfircinin sosyal kimlik özellikleri çağdaş tekfirciliğin önemli bir boyutudur. İçerden ve dışardan dinamikler tekfirciliğin sosyal bağlamını verirken, tekfircinin sosyal kimlik özellikleri, tekfirciliğin gündelik pratik olarak nereye oturduğu göstermektedir. İlaveten dışardan ve içerden dinamikler makro ölçekte, daha tarihsel ve teorik açıklamalar sunarken, sosyal kimlikle ilgili sorgulamalar daha mikro ve aktüel bilgiler edinmemizi sağlamaktadır. Dolayısıyla sosyal profil özellikleri ileri sürdüğümüz modelin önemli bir parçası olarak düşünülmüştür.

Bununla birlikte, kapalı devre hayatları, emniyet gerekçesiyle bilgi alış verişine karşı çıkmaları, araştırmacıya güvenmemeleri bu konudaki bilgileri sınırlamaktadır. İlgili literatür yanında sosyal medya konuşmaları, forum siteleri ve az sayıda da olsa kabul edilen mülakatlar bu bilgilerin temel kaynağıdır. Arzu edilen her detaya ulaşılmasa da, sosyal kimlikle ilgili ana hatlar belirlenebilmektedir. Ayrıca birden fazla tekfircinin kimlik özellikleri karşılaştırıldığında, bir tipoloji iddiası olmaksızın yine de ortak temalar yakalanabilmektedir. Bu makale, öne sürülen *Kuraldışı Tekfircilik Modeli* çerçevesinde, Mısır'dan Şükri Mustafa, Ürdün'den Ebu Muhammed el-Makdisi, Suriye'den Ebu Basir el-Tartusi ve Türkiye'den Murat Gezenler olmak üzere, dört tekfirci üzerinden bir sosyal kimlik sorgulaması yapmaktadır. Makalenin temel hedefi mezkûr isimlerden hareketle, tekfircinin sosyal cinsiyet, yaş, bölge, eğitim, ekonomi ve şiddetle ilişki durumlarını tasvir etmek ve açıklamak, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmak; böylece ileri sürülen modelin sahadan gelen bilgiyle de desteklenmesini sağlamaktır.

Makalede, dolaylı gözlem metodu olarak dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu anlamda, sahilik sorunu olmayan yazılı, sözlü ve görsel belgelerden faydalanılmıştır. Diğer taraftan, önceki serilerde de ifade edildiği gibi, tekfircilikle yapılan her araştırma aslında bir bilinç okumasıdır. Özellikle tekfircinin içsel dünyası ve deruni duyguları dikkate alındığında, araştırmacının bu bilinci doğru okuduğunu, hatta bütünüyle okuduğunu iddia etmesi cüretkârlık olur. Sosyal kimlikle ilgili tezahürler gözlem altına alınmaya çalışılmıştır. Makale, bir model içinde mantıklı şablonlar üreterek anlamın mutfağına giden yolu açma yolunda bir adım olarak görülebilir.

Yine ele alınan örnek kişi ve grupların tekfir eğilimlerinin farklılık arz ettiğini de bu makale vesilesiyle bir kere daha hatırlatalım. Bazılarında çok katı ve kesif gözlenebilen tekfircilik, bazılarında ise daha kurallı ve şartlara bağlıdır. Yine kişilerin tekfir söylemi süreç içinde değişebilir. Beşeri hukuku, parlamenter sistemi ya da demokrasiyi küfür olarak saymadan, okul sistemini, askerliği veya zalim yöneticilerle işbirliği yapmayı küfür addetmeye kadar, tekfir, değişik renk ve tonlar içinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla tekfir eğilimi tekbir çizgi değil, farklı sertlikler ve takıntılar barındıran çoğul bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.



## 1. İçerden ve Dışardan Faktörlerin Etkisi Altında Tekfircinin Sosyal Kimliği<sup>1</sup>

### 1.1. Sosyal Cinsiyet

Sosyal bağlam her bir tekfirci için biriciktir. Sosyal profiller açısından derinlemesine değerlendirmeler daha detaylı müstakil araştırmalarda yapılacak psiko-sosyal otopsiyle ortaya konulabilir. Bununla birlikte, kendilerinde tekfir eğilimi açık olan Şükri Mustafa, Muhammed el-Makdisi, Tartusi ve Murat Gezenler arasında sosyal profilleri açısından bir karşılaştırma tekfircinin sosyal bağlamıyla ilgili fikirler verebilir. Öncelikle cinsiyet açısından bakıldığında, tekfir eğilimi, genel olarak, İslami hareketlerdeki genel kadın telakkisine uygun bir şekilde, erkek aktörler tarafından geliştirilen bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Evli tekfircilerin eşlerinin kendi hemcinsleri arasında faal roller üstlenebilecekleri kuvvetle muhtemeldir veya özellikle çocuklarını okula göndermeyenlerin daha çok çocuklarının eğitimine odaklanacakları söylenebilir; fakat incelediğimiz konuda ismini duyurmuş kadın bir tekfirciye rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.

Sosyal cinsiyet açısından, Şükri Mustafa örneğinde, şu hususlar dikkat çekmektedir. Öncelikle, 1 Haziran 1942'de Orta Mısır'da Asyut'a 30 km uzakta olan Ebu Hurus köyünde doğan Mustafa, tekfiri fikirlerin yayılmasına hizmet edeceğini de hesaba katarak bekârları evliliğe teşvik etmektedir. Burada evlilik kurumu ile cemaatin yaygınlaşması arasında tabii bir bağ kurulduğu söylenebilir. Daha da önemlisi, Şükri'nin, evli kadınların eski eşlerinin kâfir, dolayısıyla evliliklerinin geçersiz sayılması sebebiyle, bu kadınların boş olduklarına ve kendileriyle evlenilmesinde bir sakınca olmadığına hükmetmesidir. Böylece cemaat içinde evli kadınlarla da evlenmenin yolu açılmaktadır. Tekfir cemaati içinde Ailelerinden habersiz evlendirilen kızların bulunması yanında; uzlet fikri içinde toplumdan kendilerini tecrit eden grup üyesi bazı ailelerin, özellikle, ekonomik imkânsızlıklar sebebiyle, aynı evde perdelerle ayrılmış bölümler şeklinde müşterek hayat yaşaması tartışma konusu olmuştur.<sup>2</sup>

İslâmî hareketlerin kendi içinden yapılan özeleştiriler dikkate alınırca, benzer durumların Türkiye'deki tekfirciler için de yer yer geçerli olduğu söylenebilir. Genç kızların internet ve ev sohbetleri gibi çeşitli sosyal ağlar üzerinden tekfiri fikirlerle tanıştırıldığı, ailesini tekfir edecek bir noktaya gelen kızların hicret etmezlerse "imanlarını koruyamayacaklarına" inandırıldıkları görülmektedir. Ailesinin üzerlerindeki velayet hakkı kalkan bu kızların velisiz hicret edemeyecekleri, dolayısıyla cemaatten birisiyle evlenmeleri gerektiği

1 İçerden ve dışardan faktörler I. ve II. makalelerde ele alınmıştı, geniş bilgi için bkz: Aydınalp, Halil, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 49, Sayı 49, Aralık 2015, s.161-182, DOI 10.15370/muifd.33706; Aydınalp, Halil, "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-II", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 50, Sayı 50, Haziran 2016, s.163-182, DOI 10.15370/maruifd.238547.

2 Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Translated by Jon Rothchild, University of California Press, Los Angeles 1985, s.73 ve 86-88. Toplumdan hicret ve uzlet düşünceleri içinde kapalı bir sosyal grup olmaları, dışardan hem tenkit edilmelerini, hem de alaya alınmalarını sağlamıştır. Mahkemelere müracaat eden aileler Tekfir ve Hicret'ten (kendileri Cemaat-i Müslimin ismini kullanıyorlar) şikâyetçi olurlarken, dönemin matbuatı, kadın ve evlilikler konusunu gündemde tutarak halk nezdinde grubun itibarını iyiden iyiye sarsmıştır. A.g.e., s.86. Bu konuda, Gezenler'e ait forum sitesinde de bir tartışma olduğu görülmektedir. Genç bir kızın evini terk edip, ailesini tekfirle itham etmesi ve Konya'da başka birisiyle evlenmesi üzerine başlayan tartışmada, temel mesele, kızların çeşitli telkin ve vaatlerle cihad bölgelerine götürülmesinin ne kadar doğru ve ahlaki olduğudur. Bkz: <http://www.sehadet.info/index.php?topic=293.msg622#msg622>, 27.01.2015.

fikri işlenerek tekfiri grubun merkezine çekildiği dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Bu şekilde sadece bir ayda dört tane vakıa duyduğunu, özellikle Suriye'deki iç savaşın çözücü etkileri altında, bu olayların neredeyse her hafta yaşanmaya başladığını ifade eden Karaaslan, tekfirciler konusunda, İslâmî camiayı uyarmaktadır.<sup>4</sup>

## 1.2. Yaş

Yaş olarak bakıldığında, tekfirciliğin, gençliğin ilk evrelerine tekabül eden bir eğilim olduğu söylenebilir. 23 yaşında üniversite öğrencisiyken Müslüman Kardeşler içinde rejim aleyhine faaliyette bulunmaktan hüküm giyen Şükri Mustafa'nın, hapisane şartları içinde, Kutupçuların tekfir kanadını temsil eden Ali İsmail'e yaklaşarak tekfirciliğe kaydığı görülmektedir. 1965-1971 arası hapis yatan Şükri, hem tekfiri ideolojisini, hem de tekfir cemaatini bu dönemde olgunlaştırmıştır. Bu süreçte, önce Cemal Abdülnasır, sonra Müslümanlara işkence yapan diğer kamu görevlileri, daha sonra bizzat İhvan'ın kendisi ve son olarak tekfire karşı çıkan ya da bu konuda sessiz kalan herkes halka halka tekfir edilirken, Şükri Mustafa örneğinde, tekfir, yirmi beşli yaşlarda bir "amatörün" elindeki silah gibidir.<sup>5</sup>

Üç çocuklu bir ailenin çocuğu olarak 1974'de dünyaya gelen Gezenler ise, kendisi de evli ve an itibarıyla dört çocuk babasıdır. Gezenler'in de takriben 1990'ların başlarında tekfiri fikirlerinin oluşmaya başladığı söylenebilir. Neredeyse Şükri Mustafa'yla aynı yaşlarda tekfirci fikirlerle tanıştığı dikkat çekmektedir.<sup>6</sup> Bir önceki nesil tekfircileri temsil eden Muhammed el-Makdisi ise 1959 Nablus, Filistin doğumludur. Çocukluk ve ilk gençlik yılları Kuveyt'te geçen Makdisi'nin de, önce İslâmî hareket mensuplarıyla, sonra tekfiri fikirlerle tanışması üniversite yıllarına tekabül etmektedir.<sup>7</sup> 20'li yaşlarda bazı "İslâmî yayınlar taşıdığı" gerekçesiyle eğitim için gittiği Musul'da ilk defa gözaltına alınan Makdisi'nin, yine 25'li yaşlarda Medine İslam Üniversitesi Kütüphanesi'nde tanıştığı ve hararetle okuduğu, Vahhabi yazarların oluşturduğu külliyyat olan *el-Durerü's-Sâniye* ile fikirlerinin olgunlaştığı görülmektedir.<sup>8</sup> Yine bir önceki nesil tekfircilerden Ebu Basir el-Tartusi ise, 1959'da Suriye'nin Tartus şehrinde dünyaya geldi. 1976'da henüz 17 yaşında duvarlara cihâdî yazılar ve resimler çizdiği için dört ay hapis yatmış; 1980'lerin başında, yirmili yaşlarda Suriye

3 Karaaslan, Miraç, "17 Yaşında Bir Kız Daha Suriye'ye Kaçtı, Tebrikler", <http://www.islahhaber.net/makale/-17-yasinda-bir-kiz-daha-suriye-ye-kacti--tebrikler-/>, 28.01.2015.

4 Karaaslan, Miraç, "17 Yaşında Kızların Suriye'ye 'İkna' İle Kaçırılması Yazıma İtiraza Cevap", <http://www.islahhaber.net/makale/17-yasinda-kizlarin-suriye-ye--ikna--ile-kacirilmesi-yazima-itaraza-cevap/>, 28.01.2015. Burada facebook ve diğer forum siteleri üzerinden kadınlardan ziyade erkek tekfirciler tarafından bu telkin sürecinin yürütülmesi dikkat çekicidir. Normal şartlarda karşı cinsle hemhal olmaktan imtina eden tekfirciler anlaşılabilir şekilde sanal ortamda sosyal münasebet kurmaktan, onların resimlerini istemekten, evlilikler ayarlamaktan çekinmemektedirler. Bkz: Karaaslan, Miraç, "17 Yaşında Bir Kız Daha Suriye'ye Kaçtı, Tebrikler", <http://www.islahhaber.net/makale/-17-yasinda-bir-kiz-daha-suriye-ye-kacti--tebrikler-/>, 28.01.2015. Ayrıca bkz: "Ben cihada gidiyorum" deyip ortadan kayboldu", [http://www.milliyet.com.tr/-ben-kihada-gidiyorum-deyip-gundem-2082846/?utm\\_source=haberler.com&utm\\_medium=manset&utm\\_campaign=HaberlerComCoop](http://www.milliyet.com.tr/-ben-kihada-gidiyorum-deyip-gundem-2082846/?utm_source=haberler.com&utm_medium=manset&utm_campaign=HaberlerComCoop), 02.07.2015; "İŞİD kadınları cihada çağırıyor", <http://www.milliyet.com.tr/isid-kadinlari-kihada-cagiriyor/dunya/detay/1932959/default.htm>, 02.07.2015.

5 Salih, el-Verdani, *el-Hareketü'l-İslâmiyye fî Mısır el-vakî' ve't-tahdiyyât*, Dârü'l-Kelime, Kahire 2000, s.180.

6 Aydınalp, Halil, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.46, C.1, Nisan 2014, s.13.

7 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012, s.31.

8 A.g.e., s.36.

İhvan'ı tarafından başlatılan Hafız Esad karşıtı ayaklanmalara aktif olarak katılmıştır. 21 yaşında Suriye'yi terk eden Tartus'un fikirlerinin daha çok cihad bölgelerinde karşılaştığı kişilerin ve yaşadığı olayların tesiri altında şekillendiği söylenebilir.<sup>9</sup>

### 1.3. Bölge

Bölge açısından bakıldığında, Şükri Mustafa'nın Orta Mısır'da Asyut bölgesinden olduğu görülür. Seyyid Kutub'un da geldiği yer olan bu bölgenin merkeze uzak, öteden beri (vergi, askerlik, kaçakçılık gibi konularda) merkezi hükümete direnen, devrimci İslamcılar açısından gayet zengin bir coğrafya olduğu ifade edilmektedir. Asyut'a bağlı bir köyden üniversite tahsili için annesiyle Asyut'un merkezine yerleşen Şükri Mustafa'nın, yüksek öğrenimle birlikte şehirleşme sürecine girdiği görülmektedir.<sup>10</sup> Köye nazaran kozmopolit bir ortam olmanın yanında, daha rasyonel ve ferdiyetçi ilişkiler barındıran, dolayısıyla daha dünyevi bir mahiyet arz eden şehir hayatı karşısında, pek çok benzer gençte olduğu gibi, Mustafa'nın da kendi kimliğini, İslâmî hareketler içinde yeniden üretmeye başladığı söylenebilir.<sup>11</sup> Verdani de, Kepel gibi Asyut'u "ateş bölgelerinden" birisi olarak anlatır. Merkezi yönetim tarafından huzursuzluğun kaynağı olarak görülen bu bölgeler, 1970 sonrası dönemde tekfirci ve cihatçı eğilimlerin gelişme imkânı bulduğu yerler olarak tavsif edilmektedir.<sup>12</sup>

Emniyet ve ekonomik sâiklerle göç olgusu, özellikle dış göç tekfiri fikirlerin yaygınlaşmasında bir sosyal faktör olarak karşımıza çıkar. Şükri Mustafa, Minye'de uzlet hayatı yaşayanlara baskılar artınca Yemen ve Suudi Arabistan'a hicret etme müsaadesi vermiştir. "Düşüncemdeki ülkeyi her yere taşıyorum" ifadelerini kullanan Şükri'nin, coğrafyalar üstü bir anlayışla hareket ettiği söylenebilir.<sup>13</sup> Grubun hicret etmesindeki diğer önemli saik, daha öncede vurgulandığı gibi, özellikle evli grup üyelerinin geçim sıkıntısı çekmesidir. Özgürlüğün olmadığı yerde iktisadi faaliyetlerin de kısıtlı olması, Şükri'nin mensuplarını özellikle Suudi Arabistan, Ürdün ve Irak'a yerleşmeye teşvik ettiği görülmektedir. Gidilen yerlerde tekfiri fikirlerden vazgeçilme ihtimali yanında, göçlerin potansiyel olarak tekfir ideolojisinin ihracını da beraberinde getirdiği söylenebilir.<sup>14</sup>

9 Anjarini, Suhaib, "The mufti of the Syrian opposition", <http://english.al-akhbar.com/content/mufti-syrian-opposition>, 08.01.2015. Ayrıca krş: <http://www.haksozhaber.net/et-tartusinin-mucahidler-hakkindaki-endiseleri-31081h.htm>, 30.01.2015.

10 Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, s.73.

11 Mısır örneğinde İslâmî hareketlerin tahlilini yapan Verdani, İslâmî hareketlerin kır ve şehir ayrımı içinde ele alınacağını, toprakla uğraşan kırsal dindarların haşin ve sertliklerinin dine sarılmalarında da görüldüğünü, olaylar karşısında direnme ve müdahale kabiliyetinin daha fazla olduğunu, bu nedenle yönetimin kırsaldan yana rahatsızlığını anlatır. İslâmî hareket sahasında faal roller üstlenme başarısı karşısında, bu insanları duygusallık, körü körüne taklit ve siyasi ferasetisizlikle tavsif etmektedir. Bkz: el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, Fecr Yayınları, Ankara 1988, s.24.

12 el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, C.2, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s.137. Hareketlere mensup şeyhlerin köyleri ya da ikamet ettikleri mahalleler çevresinde halka halka büyüyen ateş bölgelerini Orta Güney Mısır'da Asyut, Minye başta olmak üzere, Sohac, Kana, Feyyum ve Şarkıyye olarak sayan Verdani, 1970'lerin başlarında oluşmaya başlayan bu bölgelere Kahire'de de Şobra, Aynüşşems, Embabe ve Matariyye bölgelerini ekler. Bkz: A.g.e.,s.137.

13 el-Verdani, Salih, *el-Hareketü'l-İslâmiyye fi Mısır el-vaki' ve't-tahdiyyat*, s.140; el-Verdani, Salih, *Mısırda İslami Akımlar*, C.1, s.108-109.

14 el-Verdani, Salih, *Mısırda İslami Akımlar*, Fecr Yayınları, Trc. H. Acar-Ş. Duman, C.1, Ankara 1988, s.116. İslami

Murat Gezenler ise, yaklaşık bir asır kadar önce Güneydoğu kökenli nüfusla iskân edilen Konya'nın Cihanbeyli kazasına bağlı Karapınar köyünde dünyaya gelmiştir. Cihanbeyli'nin etnik kompozisyonunun ya da yaşadığı bölge olarak Konya'nın siyasal ve kültürel özelliklerinin kendisinin fikirleri üzerindeki etkileri, elimizdeki bilgiler ışığında, kesinlikten ziyade itibari değerlendirmelere izin verir. Bu anlamda, teorik olarak, Kürt alt kimliği, devlet ve toplum karşıtı tekkiri bir söylem geliştirmesinde kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olmuş olabilir.<sup>15</sup> Kendisinin çeşitli dönemlerde Suriye'de kaldığı, burada Arapçasını geliştirdiği görülmektedir. Fiili olarak cihada katılıp katılmadığı net olmamakla birlikte,<sup>16</sup> çeşitli zamanlarda Suriye'ye gittiği anlaşılmaktadır. Yine, Gezenler'in, 2001'de İran ve Pakistan üzerinden Afganistan cihadına katılmak için bir grup arkadaşıyla yola çıktığı; ancak hedeflerine ulaşamayarak geri döndükleri görülmektedir.<sup>17</sup>

Ebu Muhammed el-Makdisi ise 1967 savaşında işgal edilen Filistin'in Nablus bölgesindedir. Üç yaşlarında ailesiyle birlikte Kuveyt'e yerleşen Makdisi, üniversite çağına kadar burada, daha sonra sırasıyla Irak, Suudi Arabistan, Pakistan, Afganistan ve Ürdün'de yaşamıştır. 1960'ların başında Filistin'den Kuveyt'e olan ikinci göç dalgasını yaşayan Makdisi, aynı zamanda, 1980'lerin başında İran-İrak savaşında Iraklı destekleme kararı alan Filistin Kurtuluş Örgütü'nün siyasi tercihleri sebebiyle, diğer Filistinliler gibi Kuveyt'ten sürülmüştür. Makdisi, Irak ve Suudi Arabistan'da eğitim, Pakistan ve Afganistan'da cihad, halen ikamet ettiği Ürdün'de ise tebliğ faaliyetleriyle öne çıkan bir hayata sahiptir.<sup>18</sup>

hareketlerde göç/hicret sıklıkla görülen bir vakiadır. Verdani, Mısır'da hem tekkir, hem selevi, hem de cihad akımlarının liderlerinin ya da önemli temsilcilerinin yurt dışı hayatları olduğunu ifade etmektedir Bkz: Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Hareketler*, C.2, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s.148. Nitekim yine İhvan'ın ortaya çıkışından hemen sonra 1930'lardan itibaren bu hareketin Suudi Arabistan'la bağlantı içinde olduğu görülmektedir. 1950 ve 1960'larda özellikle Cemal Abdünnasır'la yaşadıkları çatışmalar neticesinde İhvan daha fazla Suud'un kucağına itilmiştir. Burada Emir Faysal faktörü de unutulmamalıdır. Zira Faysal döneminde devletin yüksek makamlarına kadar çıkabilen Cemiyet üyelerinin birçoğunun Suudi vatandaşı olduğu da görülmektedir. Burada İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdülvahhab'ın eserlerinin yayılması müşterek fikri bir bağ oluşturuyor denilebilir, her ne kadar Suudi Rabita teşkilatı ile Cemiyet'in uyuma dereceleri tartışmalı olsa da. Bariz yöntem ve anlayış farklılıklarına rağmen İhvan siyasi sığınma ve mali destek gördüğü Suudi Arabistan'ı, özellikle eğitim sahasında istihdam edilen Cemiyet üyeleri vasıtasıyla, fikri olarak etkilemiştir denilebilir, bu tesirin gerçek boyutu her ne kadar tartışmalı olsa da. İhvan örneği İslami hareketler ve göç arasındaki ilişkileri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Verdani İhvan'ın ve Selevilerin mali ve fikri, Cihad ve Cemaati İslami gruplarının ise fikri olarak Suud'dan beslendiğini ileri sürmektedir. Bkz: a.g.e., s.132 ve 136.

15 Türkiye'deki tekkircilerin iki önemli temsilcisinden bir diğeri olan Halis Bayancuk da Bingöllüdür. Halis Bayancuk'un aynı zamanda Hizbullah'ın firari sanıklarından Hacı Bayancuk'un oğlu olması dikkat çekicidir. Bkz: Sağır, Ayşe Çelik, *Türkiye'de Günümüz Dini Köktenciliklerinin İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Seleviye Siteleri Örneği*, Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013, s.67.

16 En son 16 Mayıs 2009'da Suriye istihbaratı tarafından gece yarısı evinden alındığını, yine 12 Haziran 2009 günü Ensar Kardeşlik Platformu üyelerinin Suriye İstanbul Konsolosluğu önündeki basın açıklamasından öğreniyoruz. Türk makamların sorusu üzerine, Suriye Sefareti, Gezenler'in siyasi suçtan ötürü istihbarat tarafından gözaltına alındığı bilgisini vermekle birlikte, siyasi suçun niteliği hakkında açıklama yapmamıştır. İddiaya göre, İslami ilimler konusunda kendisini geliştirmek için ailesiyle birlikte gittiği Suriye'de, "selevi eğilimi" gerekçesiyle daha öncede kısa süreli gözaltına alınan Murat Gezenler, işkenceleriyle de maruf Babu Musalla hapishanesinde tutulmuştur. Yine kendisiyle ilgili en son bilgilerden bir diğeri davetçi kardeşleriyle birlikte Suriye'deki direnişe katıldıkları şeklindedir. Fakat kendisinin sıcak çatışmalara katıldığı açık değildir.

17 <http://www.islam-tr.net/serbest-kursu/15257-turkiyedeki-selevi-cihadi-akimin-analizi.html>, 08.02.2013.

18 Wagemakers, Joas, A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi, s.31-32; Wagemakers, Joas, "A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi", British Journal of Middle Eastern Studies, 36:2, 2009, s.285; <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2014/10/28/أبو-محمد-30.01.2015> المقديسي. Ayrıca krş: Karaaslan, Miraç, "Şeyh Ebu Muhammed el-Makdisi'nin Hayatı", <http://www.islahhaber.net/makale/seyh-ebu-muhammed-el-makdisi-nin-hayati/>, 30.01.2015.

Filistin’de yaşamasa da, Makdisi’nin Filistin arka planının fikriyatını şekillendirdiğini iddia edenler yanında, Filistinliliğin kendisinin ümmet anlayışı içinde bir anlam ifade etmediğini ileri sürenler de vardır.<sup>19</sup> Bununla birlikte, işgal yaşamış bir ailenin çocuğu olarak en azından zorunlu göçler yaşaması, sosyalleşme süreçlerini etkileyecek niteliktedir. Yaşadığı ülkeler dikkate alındığında, kendisi, âdeta “yatağını bulamamış bir seyyah görüntüsüne” sahiptir. İşgal ve göçün Makdisi’yi şekillendirmede öne çıkan iki önemli siyasal ve sosyal realite olduğu söylenebilir. Burada, bölge açısından, özellikle vurgulanması gereken bir diğer husus, Suudi Arabistan durağı ile kendisinin Uteybî kökeninin keşişmesidir. 1979 Kâbe baskının lideri Cüheyman el-Uteybi ile aynı kabileden olan Makdisi, 1980’lerin başında, Arabistan’da, Cüheyman’ın takipçileriyle münasebet içindedir. Bu münasebetlerin Cüheyman el-Uteybî’nin liderliğini yaptığı Suudi organizasyon “el-Cematüs-Selefiyyetü’l-Muhtesibe” aracılığıyla aslında Kuveyt’te başladığı görülür.<sup>20</sup> Filistin Makdisi’nin devrimci kimliğine, Kuveyt ve Suudi Arabistan kendisinin selevi-vahhabi akidesine potansiyel olarak etki etmiştir. Pakistan ve Afganistan tecrübeleri ise, Makdisi için bu iki kimliğin perçinleştiği hem cihadî, hem de ideolojik saha olmuştur.

Suriye’nin batısında Tartus kasabasında dünyaya gelen Ebu Basir el-Tartusi’nin çocukluğu ve ilk genliği Baasçıların sosyal ve siyasal politikaları altında geçmiştir. 26 Haziran 1980’de Hafız Esad’a karşı başarısız bir suikast girişiminden sonra, Müslüman Kardeşler başta olmak üzere, İslâmî hareket mensuplarına yönelik tutuklama kampanyaları, 32 sene aradan sonra tekrar dönüncüye kadar Tartusi’nin ülkesini terk etmesine sebep olmuştur.<sup>21</sup> Bu dönemde tutuklanan erkek kardeşinden hâlâ haber alınmadığı, yine tıp fakültesi son sınıf öğrencisiyken tutuklanan yeğeninin hapishanede olduğu ifade edilmektedir. 1980 sonlarında önce Ürdün’e giden Tartusi, cihada katılmak için Irak ve Pakistan üzerinden Afganistan’a geçmiştir. Afganistan’a giden ilk Arap mücahit olduğunu ileri süren Tartusi, o dönem Peşaver’de birkaç kişi dışında Arap olmadığını anlatır. Yine bu dönemde Abdullah Azzam, Gulbettin Hikmetyar, Abdülresul Seyyaf gibi simalarla tanıştığını ve Cemil Rahman el-Afgani’nin grubu içinde sıcak çatışmalara katıldığını ifade etmektedir. 1980 ortalarında Ürdün’e geri döner, bu dönemde Musab el-Zerkavi’ye çok yakın bir evde yaşar, Zerkavi başta olmak üzere Afgan savaşına katılan diğer Araplarla münasebet içindedir ki, bu faaliyetler Ürdün’den sınır dışı edilmesini de beraberinde getirmiştir. Genelde birinden ötekine sınır dışı edilen hayatındaki daha sonraki duraklar sırasıyla Yemen, Malezya, kısa süreli Tayland ve İngiltere olmuş, Nisan 2012’den itibaren ise iç savaşta faal bir isim olarak Suriye’ye geri dönmüştür.<sup>22</sup>

19 Wagemakers, Joas, “In Search of “Lions and Hawks”: Abu Muhammad al-Maqdisi’s Palestinian Identity”, *Die Welt des Islams*, 53, 2013, s.392 ve 415.

20 Wagemakers, Joas, “A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi”, s.285-286; Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.35 ve 41.

21 Görgün, Hilal, “Mısır Dışındaki İhvan-ı Müslimin Hareketi”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.21, s.584; Annesiyle 32 sene sonra buluşma anı için bkz: <https://www.youtube.com/watch?v=jQB0vLTuBA>, 01.02.2015.

22 el-Tartusi, Ebu Basir, “الهوية الشخصية”; <http://www.abubaseer.bizland.com/hadath/Read/Hawya.doc>, 12.01.2015; El-Meclisü’l Yemeniyyü, “ترجمة الشيخ أبو بصير الطرطوسي”, <http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=511779>, 30.01.2015, Suhaib Anjarini, “The Mufti of the Syrian Opposition” <http://english.al-akhbar.com/content/mufti-syrian-opposition>, 08.01.2015; <http://www.haksozhaber.net/et-tartusinin-mucahidler-hakkindaki-endiseleri-31081h.htm>, 12.10.2015.

#### 1.4. Eğitim

Eğitim açısından, lise diplomasını sınırda aldığı söylenen Şükri Mustafa Asyut Üniversitesi Ziraat Fakültesi mezunudur. Öğrencilik yıllarında İhvan'la tanışan Şükri, Cemal Abdülnasır karşıtı faaliyetleri sebebiyle, 1965 senesinde tutuklanarak 6 yıl hapis yatmış; inkitaya uğrayan üniversite tahsilini hapisten çıktıktan sonra tamamlamıştır.<sup>23</sup> Resmi eğitiminden ziyade, bu dönemde içine girdiği, kendisine yeniden kimlik ve mensubiyet kazandıracak sosyal ağlar fikri gelişiminde önemli role sahiptir. Bir diğer önemli faktör ise, telkin ve sorgulama süreci yaşadığı, bir anlamda kendi tekfiri kimliğini bulduğu hapis hayatıdır. İhvan'dan Kutupçulara, Kutubizm'den tekfir çizgisine kayan Şükri Mustafa'nın, kendisinden önce var olan Ali Abduh İsmail liderliğindeki tekfiri gruba katıldığı, bağlı bulunduğu İhvan'ın ikaz ve telkinleriyle tekfir ideolojisini süratle terk edecek kadar uyanık olan Ezherli Ali Abduh İsmail'in yerine geçtiği görülmektedir.<sup>24</sup>

Küçük grubuyla birlikte tekfire dayalı fikriyatını meşrulaştırmak için teknik sahadan gelen bir kişi olarak Şükri'nin dini okumalar yaptığı görülür. Verdani, bu dönemde kendisinin tefsir, hadis ve fıkıh usul kitaplarını okuduğunu, klasiklerden Şatibi, Amidi, İbn Hazm, Muhammed Ebu Zehra, İbn Kesir, Buhari ve İbn Hişam'a aşina olduğunu, çağdaşlardan ise henüz idam edilen Seyyid Kutub'tan etkilendiğini anlatır. Düşüncesinin esaslarını belirlemek için dini literatürden kendi görüşlerini destekleyecek çıkarımlarda bulunmakla kalmayan; yoğun bir biçimde yazılar ve şiirler de yazan Şükri Mustafa'nın, klasik İslâmî eserlerde, doğru aramaktan ziyade, kendi fikrini doğrulatacak rivayetlerin peşine düştüğü, dolayısıyla daha çok ideolojik okumalar yaptığı söylenebilir.<sup>25</sup> Mustafa'nın ümmiliğe davet eden, eğitime savaş açan bir eğilime sahip olduğunu da burada belirtmemiz gerekir. Okuma yazma öğrenmenin bile çoğu Mısırlı için gereksiz bir iş olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.<sup>26</sup>

Üniversite çağına gelmeden önce, daha 16-17 yaşlarında, Ebu Muhammed el-Makdisi, kendisi üzerinde iki ismin etkili olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, Kuveyt'te gittiği camide vaazlar veren Müslüman Kardeşler mensubu, 40'lı yaşlardaki Mısırlı Hasan Eyyüp'tür;

23 Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, s.74

24 A.g.e., s.75

25 el-Verdani, Salih, *el-Hareketül-İslâmiyye fî Mısır el-vakî' ve't-tahdiyyat*, s.180; el-Verdani, Salih, *Mısırda İslami Akımlar*, C.1, s.105. Verdani, aralarında kendisiyle birlikte idam edilen yeğenin yazılarının da bulunduğu Şükri Mustafa'nın yazı ve şiirlerinin 4000 sayfa civarında olduğunu ifade eder. Fıkıhtaki usulü eleştirip kendi usulünü öne çıkardığı bu yazılarda İsrar, Hicret, Hilafet, Tebeyyün, Tevessumat fikirleri çerçevesinde kendi anlayışını ortaya koyar. Bkz: a.g.e., s.114-115. Celi, Ahmet M. A., *Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, Çev. Adnan Demircan, Beyan, İstanbul 1997, s.22-23. Şükri kendisinden önceki fikhî birikimi reddeder. Ayet ve hadis merkezli metinci ve lâfzî bir bakış açısı vardır. İçtihad ve taklide karşıdır. Örneğin "Allah'ı bırakıp bilgilerini ve din adamlarının rabler edindiler" (Kuran-ı Kerim, 9-31) ayetine dayalı olarak "taklit eden kâfir olur" kuralını ihdas etmiş; yine Kuran'da "kâfirler zalimlerin ta kendileridir" (Kuran-ı Kerim, 2-254) ayetinden hareketle zalimleri kâfir ilan eder. Mehdiçi anlayışa sahiptir. Cihad ona göre ancak dünyanın sonunda Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında cereyan edecek büyük savaşta söz konusu olacak ve bu savaşta yalnızca ok, at ve kılıç kullanılacaktır. el-Verdani, Salih, *el-Hareketül-İslâmiyye fî Mısır el-vakî' ve't-tahdiyyat*, s.136-137. Bir zamanlar kendisiyle birlikte olan Abdurrahman Ebu Hayr, Şükri Mustafa'nın "İslam tarihini sıhhati sabit olmayan olaylar yığını" olarak gördüğünü söyleyerek "Ona göre tarih, Kur'an-ı Kerim'de vârid olan en güzel kıssalardır" ifadesini kullanmaktadır. Kendisinin İslam tarih ve kültürünü toptan reddeden lafızcı bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Bkz: Celi, Ahmet M. A., *Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, s.68.

26 Celi, Ahmet M. A., *Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, s.22-23; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, s.85.

diğeri ise yine Suriye İhvan'ı mensubu Muhammed Surur'dur. İslam dünyasındaki dönemin liderlerini şiddetle tenkit eden bu isimler Makdisi'nin siyasi İslamcılığa kaymasında önemlidir; özellikle Muhammed Surur hayatının ilk dönemlerinde selefi anlayışa kaymasında merkezi simalardan birisidir. Fakat Makdisi'ye göre iki isim de yeterince sert değildir; bu noktada kendisinin aradığı tavizsiz tutumu, her ne kadar tenkit ettiği yönleri bulursa da, özellikle cahili toplum ve cihadı öne çıkarın söylemleriyle Seyyid Kutub'ta bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

Böyle bir İslâmî hareket kültürüne sahip olan Makdisi, Medine İslam Üniversitesi Şeriat Fakültesi'nde okumak arzusuna rağmen, özellikle babasının mühendislik ya da tıp eğitimi alması isteği üzerine, Musul Üniversitesi'nde, mühendislik ya da tıp olmasa bile, üç yıl kadar biyoloji eğitimi almıştır. Makdisi, Musul'dan önce birkaç arkadaşıyla Sarayevu Üniversitesi'ne girmeye karar verir; eğitim dilinin Sırpça olması, her ne kadar birkaç ay Sırpça çalışsalar da, bu maceranın kısa sürmesine sebep olmuştur.<sup>28</sup> Daha sonra Makdisi, gayri ahlaki buldukları kız erkek ilişkilerinin de, arkadaşlarıyla birlikte Sarayevodan dönemlerinde etkili olduğunu ifade eder. Musul Üniversitesi'nde de aslında karma eğitim vardır, bir bakıma Sarayevodan çok farklı değildir. Ayrıca siyasi iklim de karmaşıktır; İslâmî hareketlerle bu bölgede ilişkilerini kuvvetlendirmeye gayret ettiği bir dönemde, 1980'de İran-İrak savaşı başlamış, "dava" çalışmalarında daralmalar baş göstermiştir; hatta bu dönemde kendisi kısa süreli tutuklanmıştır. Bu olumsuzluklar, okuduğu okula olan güvensizliğini artırırken, Suudi Arabistan'da okuma hayallerini ise yeniden canlandırmıştır.<sup>29</sup>

Medine İslam Üniversitesi'nden resmi olarak kabul alamamakla birlikte, Makdisi, Suudi Arabistan'da bulunduğu dönemde, hem üniversitelerin kütüphanelerinden, hem de buradaki İslâmî önderlerden etkilenmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi, bu dönemde Cüheyman el-Uteybi grubuyla temasları olan Makdisi'nin Yusuf 'İyd, Sami Dellal, Abdül Halık yanında Nasıruddin el-Elbani ve Abdülaziz b. Baz'dan etkilendiği görülmektedir. "Eğitim hayatımın en önemli dönemi" diyerek tarif ettiği 1979-1980 senelerinde, Makdisi, İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevzi ve özellikle Muhammed Abdulvahhab başta olmak üzere, Necd ulemasından yoğun okumalar yapmış; yine kendi ifadesiyle "hakiki selefi haline gelmiştir".<sup>30</sup>

27 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.34.

28 Makdisi'nin bu yıllarda Irak ve Yugoslavya devletleri arasındaki öğrenci değişimi antlaşmasının gereği olarak Saraybosna Üniversitesi'ne gittiğini ifade eden bilgiler eksiktir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Musul Üniversitesi'ne gitmeden, özellikle Muhammed Surur'un tesiri altında, oradaki Arap öğrencilerle irtibat kurarak kısa bir süre Sarayevu Üniversitesi'nde kalmıştır. Krş: Karaaslan, Miraç, "Şeyh Ebu Muhammed el-Makdisi'nin Hayatı" <http://www.islahhaber.net/makale/seyh-ebu-muhammed-el-makdisi-nin-hayati/>, 30.01.2015

29 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.32. Ayrıca bkz: İncanews, "Muhammed el-Makdisi'nin CNN Röportajı-27.05.2015", <http://www.incanews.net/video/228/cnnin-makdisi-ile-roportaji-3bolum>, 20.07.2015.

30 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.35. Müslüman yöneticilerin durumuyla ilgili ne Cüheyman, ne Elbani, ne de Baz kendisini tatmin ederken; anlaşılın yöneticileri tekfir eden çizgiye özellikle İbn Teymiye, İbn Kayyim, Muhammed b. Abdülvahhab ve diğer Necd uleması tarafından oluşturulan külliyattan okumalarla ulaşmıştır. Özel mülakatlarında kendisini etkileyen son üç ismi sürekli zikreden Makdisi'nin diğer isimlere yer vermediği görülür. Yine sitesinde kendi öz geçmişini anlatırken, bu üç isim dışındaki etkiler isim vermeden kabaca zikredilerek geçilir. Bkz: "أبي محمد المقدس: ملف", <http://www.tawhed.ws/a?a=2qrikosd>, 01.02.2015; Interview of the Imprisoned Sheikh Abu Muhammad Al-Maqdesi , <http://www.tawhed.ws/dl?i=Intrvw98>, 01.02.2015. Karaaslan, Makdisi'nin "farklı İslami cemaatlerle bağlantıya geçerek birçok hocadan ders aldığı" ifade eder. Farklı cematlarla bağlantıya geçtiği doğru, fakat bizim anladığımız manada hocalardan ders aldığı yine eksik bir bilgidir. Kendisi, daha çok kitaplar vasıtasıyla ilmini genişletmiş, âlimlerden

Makdisi'nin eğitim hayatında Pakistan ve Afganistan coğrafyasının da önemli olduğu görülmektedir. Araplara ait Muasker Kampı'nda pek çok mücahitle tanıştığını ifade eden Makdisi'nin, burada, her ne kadar askeri eğitime katılsa da, sıcak çatışmalardan ziyade "dava" faaliyetlerinde aktif roller üstlenmiştir. Mücahitlere dersler veren Makdisi, ilk eseri Millet-i İbrahim'i burada kaleme alırken, özellikle Eymen el-Zevahiri, Seyyid İmam el-Şerif, Ebu Ubeyde el-Benşari, Ebu Hafs el-Mısri, Ebu Musab el-Suri gibi, günümüzde hâlâ tartışmaların merkezinde olan cihad önderleriyle tanışmıştır. Yine bu dönemde bölgede tekfirde aşırı giden çeşitli grupları uyarmak için risaleler yazdığı da dikkat çekmektedir.<sup>31</sup> Kendisi Usame b. Ladin'le aynı dönemlerde Peşaver'de bulunmasına rağmen, "mücahitlerin imamı" şeklinde tanımladığı Ladin'le tanışmadığını söylemektedir. Diğer taraftan Makdisi ile Abdullah Azzam arasında ise, Afgan cihadında benimsenen strateji açısından tam bir mutabakatın olmadığı görülmektedir. Yine de bu strateji farklılığı aralarından ciddi bir problem olduğu anlamına gelmemektedir. Makdisi'nin çok fazla kalmadığı Afganistan'da, Musab el-Zerkavi dışında, el-Kaide'yle ilişkilerinin nispeten kısa süreli, askeri ve örgütsel olmaktan ziyade ideolojik bir temelde olduğu söylenebilir.<sup>32</sup>

20'li yaşlarda Suriye'den ayrılan Tartusi'nin ise, lise yıllarından itibaren, başta İhvan olmak üzere, dönemin İslâmî hareketleri içinde faaliyet gösterdiği görülmektedir. Baas Rejimi'nin inkılâbî hareketler karşısı din eğitimi politikalarına rağmen, Tartusi'nin, bu dönemde dini ilimleri tahsil ettiğini söyleyenler olmakla birlikte,<sup>33</sup> resmi ya da geleneksel olarak verilen eğitiminin dışında kendisinin özel bir din eğitimi aldığı net değildir. Tartusi'nin eğitim hayatıyla ilgili detaylara ne kendi biyografisini verdiği sitesinde, ne de ilgili diğer kaynaklarda yer verilmektedir. Dolayısıyla, üniversite dâhil, kendisinin tahsil hayatıyla ilgili detaylara ulaşamadığımızı ifade edelim. Tartusi, kuvvetle muhtemel, kendi kendisini geliştiren bir ideolog konumundadır.

Çocukluğundan beri "cihadî ideolojiye" sahip olmakla gurur duyan Tartusi'nin, ilk gençlik dönemlerinde, bazı tanınmış cihatçılarla, özellikle Adnan Akla ile doğrudan irtibatlarının olduğu görülmektedir.<sup>34</sup> Yine ilerleyen dönemlerde İhvan liderlerinden Said Havva ve selefi âlimlerden Nasırruddin Elbani ile ilişkilerinin olduğu bilinmektedir. Fakat bunlar bir tedrisat ilişkisi değil, İslâmî hareketlerin problemleriyle ilgili yazışmalar şeklindeki temaslardan ibarettir. Kendisinin fikri gelişiminde, şüphesiz Afganistan cihadının da etkileri olmuştur. Burada diğerleriyle birlikte, özellikle Arap mücahitlerin mobilizasyonunu sağlayan, teori ve pratiği bünyesinde mecz eden bir sima olarak Abdullah Azzam'ın etkisi sayılabilir. Ürdüne

bazılarıyla da sadece görüşmüştür, Bin Baz buna örnektir mesela. Krş: Karaaslan, Miraç, "Şeyh Ebu Muhammed el-Makdisi'nin Hayatı" <http://www.islahhaber.net/makale/seyh-ebu-muhammed-el-makdisi-nin-hayati/>, 30.01.2015.

31 "أبي محمد المقدس: ملف", <http://www.tawhed.ws/a?a=2qrikosd>, 01.02.2015.

32 Joas Wagemakers, A Quietist Jihad: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi, s.39-40. Askeri veya örgütsel olmaktan ziyade ideolojik eğilimini Ürdüne döndükten sonra devam ettiren Makdisi'nin, özellikle hapisane şartları içinde yoğun olarak yazmaya devam ettiği görülmektedir. Zerkavi ile aralarının açılmasında da yine kendisinin fikri zeminde yürüyüp özellikle Şiilere karşı gerçekleştirdiği intihar eylemlerini tenkit etmesi dikkat çekmektedir. Yazdığı kitap ve risalelerin sayısı, ekseriyeti risale şeklinde kitapçık olmakla birlikte 200 civarındadır. Bkz: "مكتبة الشيخ أبي محمد المقدسي", <http://www.tawhed.ws/t>, 07.02.2015.

33 "Sevilen Alim Ebu Basir Tartusi İstanbul'daydı", [http://www.anadoluhaberim.com/haber\\_detay.asp?haberID=3433](http://www.anadoluhaberim.com/haber_detay.asp?haberID=3433), 07.01.14.

34 el-Tartusi, Ebu Basir, "الهوية الشخصية"; <http://www.abubaseer.bizland.com/hadath/Read/Hawya.doc>, 12.01.2015; Anjarini, Suhaib, "The mufti of the Syrian opposition", <http://english.al-akhbar.com/content/mufti-syrian-opposition>, 08.01.2015.



yerleştiği dönemde ise kendisiyle münasebetleri bulunan Musab el-Zerkavi'yi zikretmek gerekir.<sup>35</sup> Tartusi'nin farklı dönemlerde, farklı mekânlarda, farklı kişilerin öne çıktığı cihadî gruplar içinde fikri gelişimini devam ettirdiği söylenebilir. Makdisi'de olduğu gibi, kendi sitesinde, çoğunluğu makale şeklinde kitapçıklardan oluşan 300'ü aşkın yazısı bulunan Tartusi'nin, mesela en hacimli kitaplarından biri olan “قواعد في التكفير-Tekfirin Kuralları” isimli eserinde, ayet ve hadisler dışında, müfessirlerden yoğun olarak İbn Kesir olmak üzere Taberi ve Şevkani'yi, hadis kitabı olarak çeşitli şerhleriyle beraber Kütüb-i Sitte'yi kullandığı görülür. İlgili ayet ve hadislerin açıklamaları yanında kısa şerhlerden oluşan bu kitapta kendisinin sıklıkla alıntı yaptığı isimlerin başında ise İbn Teymiye gelmektedir.<sup>36</sup>

Gezenler ise aşağı yukarı 1987-1994 senelerinde Konya İmam Hatip Lisesi'nde okumuştur.<sup>37</sup> Türkiye'de ya da yurt dışında bir üniversite tahsili yapıp yapmadığını tespit edememekle birlikte, kendisinin çeşitli dönemlerde Suriye'ye gittiği ve burada lisan ağırlıklı eğitim aldığı görülür. Bu dönemlerde gayri resmi ilim halkalarından istifade ettiği söylenebilir. Yine 2001'de İran ve Pakistan üzerinden Afganistan cihadına katılmak için bir grup arkadaşıyla yola çıktığı; ancak hedeflerine ulaşamayarak geri döndükleri görülmektedir.<sup>38</sup> Bu da, Makdisi ve Tartusi gibi, Gezenler'in de cihadî bir sosyal çevrede fikri gelişimini devam ettirdiğini göstermektedir.<sup>39</sup>

Klasik medrese usulünü, kendi ifadesiyle “tevhid akidesini ve hukukunu özümseyemedikleri için” Arap filolojisi yapmakla tenkit eden Gezenler'in, temelde, selefi bir bakış açısından, giderek tekfiri-selefi bir çizgiye kaydığı söylenebilir. Klasik İslâmî kaynaklardan alıntılar yapabilecek kadar Arapçaya vakıf olduğu görülen Gezenler'in, özellikle Ebu Basir el-Tartusi, Ebu Muhammed el-Makdisi tarzı bir selefi-cihadî anlayışı benimsediği, yaptığı tercümelemlerle de bu anlayışı yaymaya çalıştığı görülmektedir.<sup>40</sup> Çağdaş İslâmî hareket önderlerinin açtığı yolda, özellikle, tekfir eğilimi taşıyan isimler Gezenler'de çağdaş bir tekfir ideolojisi meydana getirmiştir. Bu fikri sabit, Gezenler örneğinde, bütün klasik ve çağdaş

35 El-Meclisü'l Yemeniyyü, “ترجمة الشيخ أبو بصير الطرطوسي”, <http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=511779>, 30.01.2015; krş: Haksöz Haber, “Ebu Basir et-Tartusi kimdir?”, <http://www.haksozhaber.net/et-tartusin-in-mucahidler-hakkindaki-endiseleri-31081h.htm>, 12.10.2015.

36 Bkz: Ebu Basir el-Tartusi, قواعد في التكفير, <http://www.abubaseer.bizland.com/books.htm>, 08.02.2015.

37 Bu yıllar iki açıdan dikkate değerdir. Birincisi, 1979 İran İslam İnkılabı'nın etkilerinin tüm İslam dünyasında olduğu gibi Türkiye'de yoğun bir biçimde hissedildiği; Humeyni, Seyyid Kutub ve Mevdudi tercümelerinin giderek yaygınlaştığı, bu isimlerin özellikle din eğitimi alan gençler üzerindeki tesirlerinin arttığı yıllardır. İkincisi, bu tarihler Türkiye'de İslami izafet çerçevesine vurguyla siyaset yapan Refah Partisi'nin önce belediye, sonra da genel seçimlerde başarı kazandığı yıllara denk gelmektedir. Konya örneği, İslamcılığın sadece politik arenada başarı kazandığı bir yer olmaktan öte; aynı zamanda ticari sahada da çeşitli holdingler vasıtasıyla hızlı bir çıkışın yapıldığı bölge olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Gezenler'in hem siyaset, hem de ekonomi olarak İslamcılığın daha fazla görünürlük kazandığı bir dönemde ve merkezde yetiştiği görülmektedir. Bkz: Aydınalp, Halil, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, s.13.

38 <http://www.islam-tr.net/serbest-kursu/15257-turkiyedeki-selefi-cihadi-akimin-analizi.html>, 08.02.2013. Yine kendisiyle ilgili en son bilgilerden bir diğeri davetçi kardeşleriyle birlikte Suriye'deki direnişe katıldıkları şeklindedir. İlgili doküman Gezenler'in Suriye'de Esad güçlerine karşı savaştığını kesin ortaya koymasa da, kendisinin Suriye ile olan ilişkileri bu olasılığı güçlendirmektedir. Bkz: <http://www.indirvideo.net/murat-gezenler-kardesleriyle-beraber-suriye-039-de-direnis-saffarinda-609046.html>, 08.02.2013; <http://www.facebook.com/video/video.php?v=313935438712979>, 08.02.2013.

39 Çakır, Aysun, “Murat Gezenler Serbest Brakılana Kadar Eylemlerimiz Devam Edecektir”, [http://www.islamiyonelis.com/haber\\_detay.php?haber\\_id=29556](http://www.islamiyonelis.com/haber_detay.php?haber_id=29556), 10/01/2012; Hülya Şekerci, “Murat Gezenler Suriye'de Kayboldu, Akibeti Bilinmiyor”, [http://www.velfecr.net/haber\\_detay.php?haber\\_id=10596](http://www.velfecr.net/haber_detay.php?haber_id=10596), 25.12.2012.

40 Aydınalp, Halil, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, s.13.

İslami kaynaklar yorumlanarak muteber hale getirilmeye çalışılmaktadır. Geleneksel ya da resmi eğitim sürecinden ziyade, kendisinde, ideolojik inanmışlık ekseninde kapalı devre bir eğitim faaliyeti dikkat çekmektedir.<sup>41</sup>

### 1.5. Ekonomi

Ekonomik olarak, incelediğimiz isimlerden hiç birisinin üst sınıfa mensup olduklarını gösteren net bilgilere rastlamadık. Şükri Mustafa, Asyut'un 30 kilometre kadar güneyinde kırsal bir kasabada dünyaya gelmiştir. Burası ekilebilir arazilerin sonunda Libya'ya uzanan dağların eteklerinde, merkezi otoritenin etkilerinden uzak, silah kaçakçılarının, sınır ticareti yapanların ve haşhaş yetiştiricilerinin saklandığı bir bölge olarak da tanımlanmaktadır. Vergi toplama ve güvenlik gerekçeleriyle 1970'lerin sonunda yolları yapılmak suretiyle ancak merkezin kontrolüne açılmış bir bölgedir. Bu bilgilerden, Mısır'ın geneli dikkate alındığında, Mustafa'nın daha uçta, kaçakçılık noktalarından biri olan, nispeten kapalı bir ekonomik yapı içinde dünyaya geldiği söylenebilir. Bununla birlikte, bu kapalı yapının kendi standartları içinde Mustafa'nın durumunun çok da kötü olmadığı ileri sürülebilir. Zira babası, bölgenin ileri gelenlerinden, kasabada belediye reisliği (el-'umdeh) yapmış birisidir. Fakat erken yaşlarda babasından boşanan annesinin Mustafa ile birlikte Asyut'a yerleşmesi, iç göç yaşamış bir aile olarak burada yeni bir hayat kurması, hayır kuruluşları tarafından desteklenen bir okulda öğrenim görmesi, babasız bir öğrenci olarak İslâmî hareketler içinde kendi kimliğini bulması, Şükri'nin alt-orta ya da orta sınıfa mensup bir hayata sahip olduğunu göstermektedir.<sup>42</sup>

Hapishane sonrası okulunu bitiren Mustafa'nın, tekfir ve hicret anlayışı içinde cemaatiyle birlikte uzak bölgelerde uzlet hayatı yaşadığı, ekonomik yetersizlikten ötürü üyelere ev kiralayamadığı, bazı mensuplarını para kazanmaları için Suudi Arabistan, Ürdün, Irak ve Yemen'e gönderdiği bilinmektedir.<sup>43</sup> Hüseyin Zehebi'yi kaçırdıklarında, diğer şartlarla birlikte fidye de istemesi, Şükri Mustafa ve grubunun ekonomik açıdan iyi olmadığını bir tezahürüdür. Özellikle şiddete bulaşmasından sonra, eğitilmiş insanların Şükri Mustafa'nın çevresinden uzaklaştığı, grup içinde bilgi seviyesi düşük, sınıfsal olarak alt tabakalara mensup, çarşıda pazarda alelade işler yapan insanların kaldığı görülmektedir.<sup>44</sup>

1967'de İsrail tarafından işgal edilen Nablus yakınlarındaki Barka'da dünyaya gelen Makdisi'nin ailesi ise çiftçilikle meşguldür. Dedesiyle aynı evde yaşayan bu küçük aile başlangıçta zor günler geçirmiştir. Babasının bir hastanede hasta bakıcı olarak işe başlamasıyla ekonomik olarak nispeten rahatlayan aile kendine yeni bir ev açacak imkâna sahip

41 Aydınalp, Halil, "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Çağdaş Tekfirçilerin Türkiye'de Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.7, S.14, Temmuz-Aralık 2013, s.32.

42 Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, 73. Verdani de, bu dönemde İslami hareketlerin yoksul, sıkıntılı ve umutsuz insanlara hitap ettiğini, sosyolojik olarak da bir anlamda yoksul ve sıkıntılı hareketler olarak varlık bulduklarını anlatır. Ona göre, hareketler ekonomik açıdan iki kutba ayrılır: Aşırı derecede varlıklı ve aşırı derecede yoksul olanlar. İhvan ve Suudi destekli Selefilere, özellikle İhvan zengin ve müteşebbis kesimi temsil ederken, Mustafa'nın da içinde bulunduğu Tekfir, Cihad ve Cemaati İslamiye grupları fakir kanadı temsil eder. Ona göre yine ekonomik yoksunluklar küçük grupların büyük gruplar içinde erime riskini barındırmaktadır. Bkz: el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, C-I, s.20, 33 ve 34.

43 el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, C-I, s.116.

44 A.g.e., s.117.

olmuştur. Makdisi daha çocuk yaşlardayken aile Kuveyt'e göç etmiştir.<sup>45</sup> Kuveyt'te babası yine Sağlık Bakanlığı'nda çalışmaya başlamış, diğer Filistinlilerle birlikte göçmen hayatı yaşadıkları bu ülkede, hayatlarını idame ettirebilecekleri bir gelire sahip olmuşlardır. Peşaver'de ilk kitaplarını yazan Makdisi, Kuveyt'e geri döndüğünde yazmaya devam etmiştir; bu dönemde bir yayın evinde çalışarak geçimini temin ettiği görülen Makdisi'nin, ilerleyen dönemde yayınevinin yöneticiliğini de yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>46</sup>

1992 sonrası Ürdün'e yerleşen Makdisi, burada eski Arap Afgan mücahitler arasındaki davet ve cihad faaliyetleri yanında, özellikle yazmaya devam ettiği kitapları sebebiyle 1994'de tutuklanmış; nispeten kısa aralıklarla serbest bırakıldığı zamanlar dışında, hayatı hapisanelerde geçmiştir.<sup>47</sup> Hayatının büyük çoğunluğunu hapisanelerde yazarak geçiren Makdisi'nin, evli ve çocuk sahibi bir kişi olarak, hayatını sadece yazdıklarıyla idame ettirdiğini söylemek zordur. Bu noktada, hanımından destek almıyorsa şayet, dava faaliyetleri dışında kuvvetle muhtemel, çocukları ya da akrabalarının yürüttüğü küçük bir ticari faaliyet vasıtasıyla geçimini temin etmektedir. Nitekim 2010'da yeniden tutuklanmadan önce çocuklarıyla birlikte; kendisinin bal, koku gibi şeyler satılan bir dükkân işletmek suretiyle geçimini temin ettiği görülmektedir.<sup>48</sup> Her halükarda, ailesi ve yaşadığı hayat dikkate alındığında, sınıfsal olarak Makdisi'nin de alt-orta ve orta arası bir yerde durduğu söylenebilir.

Ebu Basir el-Tartusi için de benzer değerlendirmeler geçerlidir. Ailesinin ve kendisinin sınıfsal yeri hakkında net bilgiler yok elimizde. Daha önce ifade edildiği üzere, 20'li yaşlardan itibaren pek çok ülkede göçmen olarak yaşayan Tartusi'nin hayatında, ekonomik faaliyetlerden ziyade dava ve cihad faaliyetleri öne çıkmaktadır. Makdisi'de olduğu gibi, evli ve çocuklu bir kişi, hayatını idame ettirmek için az ya da çok mâli bir kaynağa muhtaçtır. Aynı şekilde, kendisinin grup faaliyetleri yanında ne tür bir meslekle iştigal ettiği de tam olarak açık değildir. Gezenler'in ise bir dönem Konya'da internet kafe işlettiği ifade edilmektedir. Faraç, 2002 sonrası dönemde Gezenler ve arkadaşlarının internet kafe işlettiklerini, buradan elde edilen gelirin bir kısmını grup faaliyetlerine aktardıklarını anlatır.<sup>49</sup> Bu durum, "dava" ve "cihad" faaliyetleri asıl olmak üzere, Gezenler'in küçük de olsa ekonomik faaliyetler içinde olduğunu gösterir. İnternet kafe işleten birisinin, benzer başka işler de yapabileceği mümkündür. "Dava" ve "cihad" başlı başına ekonomik gelir getiren faaliyetler olmadığında göre, bu noktada sonuç bölümünde vereceğimiz bazı olasılıklar devreye girmektedir.<sup>50</sup>

## 1.6. Çatışma ve Şiddetle İlişki

Tekfir-şiddet ilişkisi konuyla ilgili en önemli boyutlardan birisidir. Şiddetle ilişkileri açısından, gözlem altına alınan tekfircilerle ilgili karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.

45 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.32.

46 A.g.e., s.40.

47 2015 başarılarında, yine Makdisi'nin serbest bırakıldığını görüyoruz. Nitekim 6 Şubat 2015'de Ürdün Rüya televizyonunda yaptığı konuşmada kendisinin Işid tarafından yakılan Ürdünlü pilotun teslim edilmesi için arabuluculuk yaptığını öğreniyoruz. Bkz: "Jihadi-Salafi Spiritual Leader Al-Maqdisi Slams ISIS over Immolation of Jordanian Pilot", <https://www.youtube.com/watch?v=56azfP8yIOE>, 10.02.2015.

48 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.49

49 Faraç, Mehmet, "Küresel Ateş: El-Kaide", <http://www.mehmetfarac.com/belge.asp?select=363>, 05.03.2012; ayrıca bkz: <http://www.milligorusportal.com/showthread.php?t=873&page=2>, 12.03.2012.

50 Bu olasılıklar için sonuçtaki tahlillere bakılabilir.

Şükri Mustafa, arkadaşlarından birisinin ifadesine göre, gurur derecesinde kibirli, kendisini aşırı derece beğenen, hayatında bütün işlerde aşırılığa ve şiddete meyleden bir kişilik olarak tarif edilir.<sup>51</sup> Bu tarifile örtüşen bilgiler veren Verdani de, Mustafa'nın temel vasfının inatçılık olduğunu, ara yolları görmeyen ya kurtuluş ya ölüm tarzı bir söylemden beslendiğini, şahsiyetindeki bu sertliğin fikirlerine de aksettüğünü, hapisanede diğer İslâmî hareket mensuplarıyla anlaşmazlıklar yaşadığını anlatır.<sup>52</sup> Kepel ise, İhvan'ın fesli ve eğitilmiş dolayısıyla nispeten şehirli kadroları karşısında, Şükri'nin taşralı, kaba, haşin anlamında kullanılan bir tabir olan "saidi" şeklinde tanımlandığını ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Tekfir, teberri, tecrit ve uzlet süreçleri yaşayan grupta, ekonomik imkânsızlıkların da eşlik ettiği sosyal problemler arttığında, kopmalar baş göstermiştir. Bu noktadan itibaren hareketin şiddet içeren faaliyetlere bulaştığı görülmektedir. Cemaatten ayrılanları darp etmek için özel gruplar kurulduğu, ihanet edenlerin sopa ve bıçaklı saldırılara maruz kaldıkları, kara listeler oluşturulup bu kimselerin öldürülesiyeye, hatta Verdani'ye göre öldürüldüğü, dövüldüğü görülmektedir. Başlangıçta şiddetin genel kapsamı ihanet edenler üzerine yoğunlaşırken, daha sonra adam kaçırmaya ve fidye istemeye kadar tırmanmıştır. Sâbık Vakıflar Bakanı, eski Ezher Şeyhi, Hüseyin Zehebi'nin kaçırılması önemli bir dönüm noktasıdır. Şantaj olarak grup üyelerinin serbest bırakılması, medyanın kendilerinden özür dilemesi, Şükri'nin yazılarının kitap olarak basılması gibi şartlar ileri sürülmüş; fakat bu istekler ciddiye alınmazken, dahası cemaatle dalga geçilmesi, Zehebi'nin katledilmesiyle sonuçlanmıştır. Şiddetin kapsamının derinleştirilmesi Şükri Mustafa ve grubunun sonu olmuştur. Nitekim o zamana kadar sadece gözetim altında tutulan hareket, Zehebi vakasından sonra çok yönlü tutuklamalara uğramıştır. Neticede Mustafa, beraberindeki dört kişiyle tutuklanarak askeri mahkemede yargılanmış ve 19 Mart 1978'de idam edilmiştir.<sup>54</sup>

Makdisi'nin ise çevresindekilere yaklaşımı ve mesajını iletme biçiminin "daha dostça ve yumuşak" olduğu görülmektedir. Zerkavi'nin daha güçlü ve mücadelecî yapısına karşı, Makdisi'nin daha ılımlı tavırları metot farklılıklarını da beraberinde getirmiştir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren yazmak ve yazdıklarını yaymakla meşgul olan Makdisi, teorik zeminde ideolojisiyle sivrilirken, örneği hapisanede grup liderliğini Zerkavi'ye bırakmaktan çekinmemiştir. Hapisaneden çıktıklarında da Makdisi Ürdün'de normal hayatına devam ederken, Zerkavi önce Afganistan'a, sonra Irak el-Kaide lideri olarak bu ülkede çatışmalara katılmıştır.<sup>55</sup> Makdisi, 1990'ların ikinci yarısından itibaren, başta el-Kaide olmak üzere, çeşitli hareketler tarafından yapıldığı iddia edilen eylemler gerekçesiyle farklı zamanlarda tutuklanmıştır. Tutuklananların bazılarının evlerinde Makdisi'nin kitaplarının bulunması kendisinin azzettirici olarak yorumlanmasına sebep olmuştur; fiilen şiddete müracaat etmekten ziyade fikirleri ve dava çalışmaları nedeniyle tutuklanmalar yaşamıştır. Saldırılarından bazılarını bilmediği anlaşılan Makdisi'nin bazı saldırıları ise bildiği ve stratejik sebeplerden dolayı karşı çıktığı görülürken, mesela el-Kaide'nin Kuveyt'te düzenlediği

51 Celi, Ahmet M. A., *Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, s.20

52 el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, C-1, s.100.

53 Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, s.76.

54 el-Verdani, Salih, *el-Hareketü'l-İslâmiyye fi Mısır el-vaki' ve't-tahdiyyat*, Dârü'l-Kelime, Kahire 2000, s.79; el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Hareketler*, C-1, s.112-113; Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, St. Martin's Press, New York 1990, s.18

55 Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, s.43-45.

saldırıları onayladığı, eylemcilere yönelik övgü dolu sözlerinden anlaşılmaktadır.<sup>56</sup> Diğer taraftan iki hususi olay, her ne kadar fiili olarak kendisi saldırı ya da çatışma halinde yakalanmasa da, Makdisi'nin silah ve şiddetle ilişkisini göstermesi açısından manidardır. Bunlardan ilki Kuveyt'in işgalinde Irak ordusunun burada terk ettiği silahlardan elde edilmiş bir kaç roket, beş mayın, yedi el bombasının evinde yapılan aramalarda ele geçirilmesidir. 1992'de kaçak yollarla Ürdün'e geçirilmiş bu silahlarla İsrail'e saldırı planlandığı ifade edilmiştir.<sup>57</sup> İkinci olay, 1994'de İbrahim Camii'nde namaz esnasında şehit edilen 29 Filistinlinin intikamını almak için harekete geçen küçük bir silahlı gruba Makdisi'nin liderlik yaptığı iddiasıdır. Silahların Kuveyt'ten Makdisi'nin girişimleriyle kaçırıldığı bu eylem planı da deşifre edilmiş; Makdisi lider sıfatıyla diğer grup üyeleriyle birlikte tutuklanmıştır.<sup>58</sup>

Bununla beraber, Afganistan'da kaldığı dönemden itibaren kendisinin çeşitli zamanlarda tekfirde ve şiddette aşırılığa kaçanları uyardığı dikkat çekmektedir. Şiddetle ilişkisi bakımından, bir zamanlar aynı hücrede fikirleriyle kendisini etkilediği Zerkavi'yi, Irak'ta intihar eylemleri konusunda, özellikle Şii'lere yönelik yoğun saldırılarını, çeşitli vesilelerle tenkit etmiştir.<sup>59</sup> Makdisi'nin bu çizgisini İşid konusunda da devam ettirdiği görülür. Cihadî sefiliğin Daiş'den beri olduğunu deklare eden Makdisi, hilafetin isimlendirmeden ibaret olamayacağını, İslâmî hakikatlere dayanması gerektiğini, amacının Müslümanların ayrılığını değil, birliğini sağlamak olduğunu ifade eder.<sup>60</sup> Kafa kesmelerle, adam yakmalarla gündeme gelen Daiş'in görsel şölene çevirdiği şiddet uygulamaları ona göre İslâm'ın istismarı ve İslâm karşıtlığının körüklenmesi, kutsal değerlerin basitleştirilmesi, rahmet ve hikmet değil, cehalet ve sefahat örneğidir. Rakip görülen Müslüman grupların öldürülmesi, Müslümanların kanının pervasızca akıtılması Makdisi'ye göre cihad ruhuyla bağdaşmaz.<sup>61</sup>

Ebu Basir el-Tartusi, tekfir ve şiddette aşırılığa gidenleri uyarması açısından Makdisi'ye benzer. "El-Kavâid fi't-Tekfir" isimli eseri, bir anlamda, modern Harici anlayışla bunun karşısında yer alan Mürcie yaklaşımı arasında tekfir sınırlarını belirleme gayretidir.<sup>62</sup> Askeri kamplar ve fiili çatışmalarla Afgan cihadında tanışan Tartusi'nin, daha sonraki hayatında, genel olarak, cephe dışında teori ağırlıklı ve "dava" merkezli bir çizgi takip ettiği söylenebilir. 2005'de Londra ve Amman'da gerçekleştirilen intihar eylemlerinden sonra saldırıları kınaması şiddete bakışını göstermesi açısından önemlidir. Bu tarz saldırıların, şehitlikten çok intihara benzediğini, dinen de siyaseten de yanlış olduğunu savunması, cihâdî çevrelerde tartışma yaratmıştır. İtham ve tenkitleri de dikkate alarak, ilerleyen senelerde bu konuda bir risale kaleme alan Tartusi'nin intihar eylemleri konusunda fikirlerinin değişmediği görülür.<sup>63</sup>

56 A.g.e., s.45-46.

57 Wagemakers, Joas, "In Search of "Lions and Hawks": Abū Muḥammad al-Maḥdīsī's Palestinian Identity", s.397.

58 A.g.e., s.398.

59 İncanews, "Muhammed el-Makdisi'nin CNN Röportajı-27.05.2015", <http://www.incanews.net/video/228/cnnin-makdisi-ile-roportaji-3bolum, 20.07.2015>; Wagemakers, Joas, "Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maḥdīsī's Critique of Jihadi Practices", *Studies in Conflict and Terrorism*, V.34, N.7, 2011, s.523-539.

60 Interview with al-Maḥdīs in Ru'ya Channel in Jordan, "Jihadi-Salafi Spiritual Leader Al-Maḥdīsī Slams ISIS over Immolation of Jordanian Pilot", <https://www.youtube.com/watch?v=56azfP8yI0E, 01.02.2015>; İncanews, "Muhammed el-Makdisi'nin CNN Röportajı-27.05.2015", <http://www.incanews.net/video/228/cnnin-makdisi-ile-roportaji-3bolum, 20.07.2015>.

61 el-Makdisi, Ebu Muhammed, "المقدس يتهم تنظيم الدولة بـتشويه الإسلام", <http://www.aljazeera.net/news/arabic/المقدس-يتهم-تنظيم-الدولة-ب-تشويه-الإسلام, 01.02.2015>; محمد المقدسي ينتقد إعلان «الخلافة» ويهاجم تنظيم الدولة المقدسي-ينتقد إعلان الخلافة ويهاجم تنظيم الدولة, <http://www.aljazeera.net/news/arabic/ 2014/7/1/01.02.2015>.

62 el-Tartusi, Ebu Basir, قواعده في التكفير, <http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b16.doc, 10.03.2015>.

63 el-Tartusi, Abu Basir, "The Dangers of Martyrdom or Suicide Bombings", <http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b%2055.pdf, 02.03.2015>; L. Ali Khan, Hisham M. Ramadan, *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*, Edinburgh University Press, s.78.

Esad karşıtı gösterilerin başladığı ilk günlerden itibaren, anavatanı olan Suriye’de cihâdi hareketlere hem teori hem de pratik olarak yol göstermeye çalışan Tartusi’nin, Mart 2011 sonrası dönemde, İran ve Hizbullah’ın rejime olan desteklerinin kırılması; fatura ödemeyerek, vergi vermeyerek ve okula gitmeyerek ekonomi ve eğitim açısından yönetimin zafiyete düşürülmesi gibi konuları işlediği görülmektedir. Devrimin teorik alt yapısı yanında, bölgede inkılâbî hareketleri örgütlemeye çalışan Tartusi’nin mahalli devrimci koordinasyon komiteleri oluşturmada aktif roller üstlendiği dikkat çekmektedir. Devrimci birliklerin bir parti ya da kişi tarafından değil, ademi merkezîyetçi bir yapı içinde faaliyet göstermesi gerektiğini ileri süren Tartusi’nin İdlîb, Humus ve Halep’de çeşitli cihâdi hareketlerin kurulmasında ön ayak olduğu görülmektedir. Bir taraftan fetvalarıyla, diğer taraftan gerilla taktikleriyle öne çıkan Tartusi’nin Suriye’de cihâdi hareketlerin “müftisi” ve “godfatherı” olduğu ileri sürülmektedir.<sup>64</sup> Bununla birlikte, İşid’in sivrilmesi bu denklemi bozmuştur. Zira İşid’in klasik cihâdi felsefeden sapmalar göstermesi, Makdisi gibi, Tartusi’nin de İşid’i, anlayış ve yöntem açısından yine benzer sebeplerle, şiddetle tenkit etmesine sebep olmuştur.<sup>65</sup>

Gezenler’in de, günümüz itibariyle, Makdisi ve Tartusi gibi, fiili olarak şiddete karışmaktan ziyade dava ve cihad çalışmalarıyla öne çıktığı söylenebilir. Tebliğ ve cemaat aşamasında faaliyet yürüten Gezenler’in cihad aşamasıyla ilgili iki yönüne dikkat çekilebilir. Bunlardan ilki, daha öncede işaret edildiği gibi, 2001’de kendisi İran ve Pakistan üzerinden Afganistan cihadına katılmak için bir grup arkadaşıyla yola çıkmış; ancak geri dönmüştür, niçin geri döndüğü ilgili dokümanda açık değildir.<sup>66</sup> İkinci olarak, 2011 sonrası kendisiyle ilgili askeri eğitim düzeni içinde çekilmiş bir video “davetçi kardeşleriyle birlikte Suriye’deki direnişe katıldıklarını” ifade etmektedirler; bununla birlikte, ilgili doküman Gezenler’in Suriye’de Esad güçlerine karşı savaştığını kesin ortaya koymamaktadır.<sup>67</sup> Daha sonraki bir açıklamasında da Suriye cihadıyla ilişkisini kendisi şu cümlelerle ifade etmektedir: “Suriye’de ayaklanmalar başladığı zaman, Esad zulmü başladığı zaman, grup olarak yardım maksadıyla oraya ilk giren, bir buçuk yıl da orda kalan kardeşlerimiz var, biziz; bunu şunun için söylüyorum orayı çok iyi tanıyorum.” Yaptığı açıklamalardan, kendisinin oraya giden insanlara ön ayak olduğu, fakat fiili olarak çatışmalara katılmadığı anlaşılmaktadır.

64 Anjarini, Suhaib, “The mufti of the Syrian opposition”, <http://english.al-akhbar.com/content/mufti-syrian-opposition>, 08.01.2015;

65 el-Tartusi, Ebu Basir, “بيان حول ما يجري من اقتتال بين جماعة الدولة ومجاهدي الشام”, <http://altartosi.net/ar/?p=3522>, 06.07.2015. Tartusi’nin 15.01.2014 tarihli bu açıklaması cihâdi çevrelerde tartışma konusu olmuştur. “Sheikh Omar Bakri’s Response To Abu Baseer At-Tartusi’s Fatwah Against Dawlah”, <https://www.youtube.com/watch?v=1yMunErIi0Q>, 06.07.2015. Bunzel, Cole, “The Islamic State of Disunity: Jihadism Divided” 30 January 2014, <http://www.jihadica.com/the-islamic-state-of-disunity-jihadism-divided/>, 06.07.2015; Wagemakers, Joas, “A purity contest: Abu Basir and al-Maqqdisi slug it out”, 12 September 2014, <http://www.jihadica.com/a-purity-contest-abu-basir-and-al-maqqdisi-slug-it-out/>, 06.07.2015.

Tartusi’nin neredeyse bütün kitaplarını tercüme eden/ettiren Gezenler İşid karşıtı söylemlerinden ötürü Tartusi’ye kızmış görünmektedir. Ona göre Tartusi cihad başladıktan ancak bir yıl sonra, o da yeğenin ölmesi üzerine Suriye’ye gelmiştir. Vaktini de Suriye’de değil Türkiye’de geçirmiştir; hiçbir cepheye katılmamıştır; kapı kapı dolaşmıştır. Suriye’ye geldiğinde Özgür Suriye Ordusu hariç herkese, el-Nusra’ya da, İşid’e de çatmıştır. Gezenler’e göre Afganistan’dan Irak’a Ebu Basir’in dünyada kavga etmediği hiçbir cihad grubu yoktur. “Abu Basir’in ahlakıdır bu, mücahitlere kavga etmek” ifadelerini kullanan Gezenler’in, Tartusi’nin cihanşümül cihad hareketleri üzerindeki rolü dikkate alındığında, ağır sayılabilecek ithamlarda bulunduğu söylenebilir. “Murat Gezenler’den İŞİD Hakkında Açıklama”, <http://www.takvahaaber.net/murat-gezenlerden-isisd-hakkinda-aciklama-video,692.html>, 06.07.2015.

66 <http://www.islam-tr.net/serbest-kursu/15257-turkiyedeki-selefi-ctihadi-akimin-analizi.html>, 08.02.2013.

67 <http://www.indirvideo.net/murat-gezenler-kardesleriyle-beraber-suriye-039-de-direnis-saffarinda-609046.html>, 08.02.2013; <http://www.facebook.com/video/video.php?v=313935438712979>, 08.02.2013.

Nitekim Konya Emniyet Müdürlüğü Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü'ne bağlı ekipler, savaşmak için gençleri Suriye'ye götürdüğü iddia edilen bir gruba liderlik yaptığı gerekçesiyle kendisiyle birlikte dokuz kişiyi 16.04.2013'de gözaltına almıştır.<sup>68</sup> Makalenin son kontrollerini yaptığımız günlerde, yine kendilerine yakın bir siteden, Gezenler'in benzer sebeplerle 03.07.2015 Cuma günü tutuklanarak Ankara Sincan F Tipi Kapalı Cezaevi'ne alındığı duyurulmuştur.<sup>69</sup>

Gezenler'in el-Kaide yanlısı el-Nusra ile Işid arasındaki karşıtlıkta, aleni olarak Işid'i desteklediği, kendisiyle ilgili bir diğer bilgidir. Yaptığı açıklamada, Işid hakkında kulaktan dolma bilgilerle hareket edilmemesi gerektiğini salık veren Gezenler, Işid'in hâkim olduğu bölgelerde "kâfir" Esad'ın bütün izlerinin silindiği, şeriat mahkemelerinin kurulduğu, Allah'ın hükmünün uygulanması için gayret sarf edildiği, kâfirlerle işbirliği yapılmadığı, direnişte geniş bloğu oluşturduğu ve hilafet çatısı altında birleşmenin zarureti, el-Nusra'nın İslam devletiyle uzlaşmadığı gibi gerekçelerle, aslında el-Nusra iddia ve tezlerine hiç yer vermeden, Işid hilafetini desteklemektedir. Yine Işid karşıtı açıklamalar yapan cihâdî-selefilere, özellikle Ebu Basir el-Tartusi'yi de tenkit etmektedir. Hakikatte Makdisi'nin Işid karşısındaki duruşu Tartusi'den farklı olmamakla birlikte; kendisi Muhammed el-Makdisi'nin Işid'e karşı çıkmadığını/çıkmayacağını öne sürerek, Işid yanlısı kanaatlerini, Makdisi'ye de dayandırarak sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>70</sup>

## Sonuç

Çağdaş tekfirciliğin sosyal kimliği, genel bir profilden ziyade, itibari değerlendirmelere müsaade etmektedir. Bununla birlikte, ele alınan isimler, sosyal kimlik özellikleriyle ilgili temel çizgileri vermektedir. Araştırmada öne çıkarılan örneklerden hareketle, sosyal cinsiyet bakımından tekfirciliğin erkek egemen bir hareket olduğu söylenebilir. Kadınlar ve kızlar grup faaliyetlerinde önde değildirler. Yine genç kızlara tekfiri fikirleri aşılıyarak evlilikler vasıtasıyla da çağdaş tekfirciliğin genişlemeye çalıştığı ileri sürülebilir. Kendi ailelerini tekfir ederek cihad bölgelerine gitmeye çalışan ya da tekfir eğilimine sahip insanlarla evlilik yapan kişilere rastlanmaktadır. Kapalı devre faaliyet gösteren tekfiri grupların kadınlara yönelik faaliyetleri de vardır. Fakat bu faaliyetlerin genelde evli üyelerin hanımları ya da diğer kadın akrabaları vasıtasıyla çok küçük gruplar halinde yürütüldüğü söylenebilir. Evliliklerin, genişleme yanında, çok yönlü işlevleri olduğu açıktır. Evliliklerin özellikle zinadan korunma, grup mensubiyetini güçlendirme, cihad bölgelerinde erkeklere lojistik destek sağlama ve diğer kadınlara ulaşmada etkisini gösterdiği söylenebilir. Burada, evli üyelerin

68 "Konyada el-Kaide operasyonu", <http://www.haberturk.com/gundem/haber/836376-konyada-el-kaide-operasyonu>, 03.07.2015; "Konyada Suriye'ye yardıma gözaltı", [http://www.kuremedya.com/konyada-suriyeye-yardima-gozalti-1633h.html#.VZk1a\\_mqqko](http://www.kuremedya.com/konyada-suriyeye-yardima-gozalti-1633h.html#.VZk1a_mqqko), 03.07.2015

69 <http://www.sehadet.info/index.php?topic=1005.msg1929;topicseen#new>, 03.07.2015.

70 <http://www.takvhaber.net/murat-gezenlerden-isis-hakkinda-aciklama-video,692.html>, 03.07.2015; Ayrıca Işid'le ilgili iddiaları şu yedi maddede özet bir biçimde çürütmeye çalışıyor. Bu iddialar "Bu Bizim Projemiz Değildir", "Bu Devleti Ümmetin Âlimleri Onaylamadı", "Ebu Bekir el-Bağdadi İmamet İçin Gerekli Şartları Taşımıyor", "İslam Devleti Cihad Eden Mücahitlere Karşı Savaşıyor", "İslam Devleti Dış Güçlerin Güdümündedir", "IŞİD Neden Terör Örgütü Listesine Alınmadı" ve "Cehalet Özü" başlıkları altında değerlendiriliyor. "Hilafet karşıtı söylemlerin tutarsızlığı", <http://www.takvhaber.net/medya-makale/hilafet-karsiti-soylemlerin-tutarsizligi-h8943.html>, 04.07.2015.

kendi aralarında kurduğu küçük hayatlar, tekfirci kimliğe dayalı gruplaşma faaliyetlerinin ilk adımları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yaş açısından, tekfir eğiliminin yirmili yaşların ortalarında şekillendiği ileri sürülebilir. Tekfirciliğin belirli yaşlarda nüks eden geçici ve arızalı bir durum ya da daha kalıcı bir yönelim olup olmadığı tartışmalıdır. Bizim ele aldığımız örnekler tekfirciliğin belirli şartlara, zamana, imkâna ve fırsatlara göre biçim değiştirdiğini göstermektedir. Yaş ilerledikçe tekfirci eğilimlerde azalma görülmektedir. Sosyalleşme sürecinin ömür boyu devam ettiği ve fikirlerin daima değişime açık olduğu sosyolojik bir vakıa olarak kabul edilirse, genel olarak yaş ile tekfirci eğilim arasında ters ilişki olduğu söylenebilir. Nitekim ele alınan örnekler, bizlere, genç yaştaki tekfircilerin daha keskin; buna mukabil, ileri yaşlardaki tekfircilerin daha itidal arayan bir çizgiye kaydıklarını göstermektedir.

Bölge açısından, çağdaş tekfirciliğin çatışma bölgelerinde şekillenen bir ideoloji olduğu görülmektedir. Fakat bütün cihad bölgelerine gidenlerin tekfirciliğe açık hale geldiği yine de hatalı bir genelleme olur. Ele alınan tekfirci eğilime sahip insanlar arasında, Şükri Mustafa istisna edilirse, hayatlarında önemli olay olarak, hepsinin Afganistan cihadına katıldıkları ya da Gezenler örneğinde olduğu gibi yoldan döndükleri dikkat çekmektedir. Genel olarak Afganistan cihadına katılanların, geri döndüklerinde cihadın etkisinde faaliyet göstermeye devam ettikleri, cihad yollarında ve bölgelerinde tanıdıkları insanlarla irtibatlarını sürdürdükleri görülmektedir. Örnekler, tekfircilerin, buldukları ülkelerde tutunamadıklarını, gittikleri ülkelerde ise tarassut altında tutulduklarını, böylesi bir kaçak hayatı içinde “tevhid” ve “cihad” taraftarı selefler veya seyyah mücahitler görünümüne sahip küçük gruplarda kendilerine alan açabildiklerini göstermektedir. Bölge açısından kozmopolit olan tekfircilerin diğer önemli bir niteliği, tümünün buldukları bölgelerde otoritelerle sorun yaşamalarıdır; tabiatıyla da hayatlarında gözaltı ve hapis dönemleri olmasıdır. Dolayısıyla, tekfircilik, otoritelerle sıkıntılar yaşayarak daima nefes alacağı yeni bölgeler arayan, sürekli yolda olan; yolda olmayı da hicret ve cihad gibi kavramlarla ulvileştiren bir düşünce olarak resmedilebilir.

Eğitim bakımından, tekfirci eğilime sahip liderlerin, kurumsal din eğitiminden gelmedikleri, çeşitli dini gruplar içinde kendi kimliklerini buldukları ve İslâmî hareketlerde öne çıkarılan külliyatlardan özel okumalara dayalı yorumlarla tekfirci çizgiye kaydıkları söylenebilir. Şükri Mustafa özellikle hapishanedeki Kutupçulardan, Ebu Basir el-Tartusi ehli hadis ve geleneksel selefi ulemadan, Ebu Mahammed el-Makdisi, yine selefi ulema ile birlikte özellikle Necd bölgesindeki “muvahhidlerden” etkilenirken, Gezenler’in ise Tartusi ve Makdisi başta olmak üzere, ilk nesil tekfircilerden etkilendiği söylenebilir. Yerleşik ulemaya karşı olma yanında, devlet okullarında eğitime de çok sıcak bakmamaları tekfircilerin genel bir niteliğidir. Zorunlu olarak okul sisteminin içinde yer alsalar bile kendi küçük gruplarının nihai kurtuluş düzlemi olduğu vurgusu öne çıkmaktadır.

Ele alınan örnekler üzerinden, ekonomik olarak, tekfircilerle ilgili şu genel sonuçlar ileri sürülebilir: (1) Daima ilgilendikleri ticari faaliyetler ya da gelir getiren ek/yan işleri vardır. (2) Meslekleri tekfircilik davası olduğunda ise ya aileden gelir getiren mülkleri vardır (3) ya da eşleri, çocukları ya da diğer yakınları tarafından desteklenmektedir. (4) Yardım ve bağış ekonomisi içinde, grup içi faaliyetlerden edindikleri asgari de olsa gelirleri vardır. Nitekim bu akımlarda kitap, dergi, sohbet ve konferans faaliyetleri azımsanmayacak ölçüdedir, her ne kadar sınırlı bir alanda geçerli olsa da. (5) Öncü oldukları hareket ya da



grupları destekleyen finansörler olabilir. Bu finansörler bazen harekete inandıkları için, bazense bir strateji ve siyasetin parçası olarak mâli ve lojistik destek sağlamaktadır.<sup>71</sup>

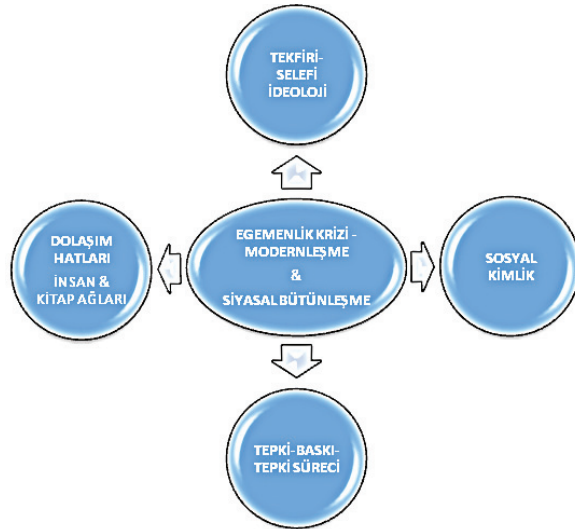
Çatışma ve şiddetle ilişkiler bakımından, tekfir noktasına ulaşan hareketlerde şartlar gerektirirse şiddet de görülmektedir. Zira mürted katledilir. Bu kaide işletildiğinde farklı aşırılıktaki tüm tekfiri hareketlerde şiddet ciddi bir potansiyel risktir. Tebliğ, cemaat, cihat süreçleri içinde, tebliğ ve cemaat aşamalarından geçilip cihad aşamasına gelindiğine kanaat getirilirse, tekfir genelde cihadın dini meşruiyetlerinden birisi olmaktadır. Tekfirle şiddet arasında her zaman doğrusal bir ilişki olmayıp zaman, mekân, olaylar, ortam, aktörler, şartlar ve imkânlarla göre bu ilişki güçlenmekte ya da zayıflamaktadır.

Diğer taraftan, şiddet, sivillere ve otoritelere yönelik olmak üzere, iki farklı düzeyde ele alınabilir. İncelenen örneklerde, Şükri Mustafa hariç, tekfircilerin içinde yaşadıkları toplumda sivillere yönelik eylemlerine rastlanmamıştır. Cihad bölgelerindeki çatışmalara daima ilgi göstermekle birlikte, yine de fiili şiddetten ziyade tekfirciler “dava” çalışmalarlarıyla öne çıkmaktadırlar. Çatışma bölgeleriyle ilişkileri, kendilerini askeri kamplara, dolayısıyla silaha aşına kılmakla birlikte; tekfircilerin, umumiyetle, ideolog vazifesi gördükleri, fikirlerinden etkilenen dış halkaların şiddete daha meyyal oldukları söylenebilir. Normal şartlarda, normal halka iyi nazarla bakmamakla birlikte, potansiyel olarak, şiddetin doğrudan muhatabı “işbirlikçi” seküler otoritelerdir. Fakat yine de bu tarz saldırıların olabilmesi için ya radikal eğilimlerin genel bir kültür haline gelmesi ya da hedef kişinin “çizmeyi” gerçekten aşması gerekmektedir. Tekfirci ideologlar eylem kapasitesi açısından cılız bir görünüm sergilemektedir. Daha çok oturdukları yerden yayın faaliyetleri ve sohbetlerle meşgul olmaktadır. Dışlayıcı ve katı bir ideoloji olan tekfircilik, toplumsal kabul görmediği için mâli ve lojistik destekten de mahrum kalmaktadır. İç desteği olmayan bu yapının güçlü bir örgüt haline gelmesi zorlaşırken, sadece ideolojiden mühlhem küçük bir grup halinde kalması âdeta kaderdir. İçeride palazlanamayan bu grupların dışarıdaki yapılar tarafından kullanıma açık olduğu da burada hatırlatılmalıdır. Tehlike, üretilen tekfirci kültür sahasından devşirilen insanların örgütler tarafından kullanılmasıdır. Bu takdirde, şiddet eylemlerinde, özellikle canlı bomba eylemlerinde, sivilleri de kapsayacak şekilde şiddetin boyutu genişlemektedir. Dolayısıyla tekfircilerin, kendilerinden ziyade, oluşturdukları tekfir kültürü şiddetin sosyal yatağı haline gelmektedir.

71 Bu olasılıklardan biri, bir kaç ya da bütünü zaman ve zemine göre geçerli olabileceken, hiç birisi de geçerli olmayabilir. İnsan ve toplum varlığının karmaşık ve çok yönlü yapısı her zaman tek düze açıklamaları alt üst edecek ilave faktörler barındırır. Bu durum, özellikle dini idealizm ve ruhi coşkularla kendi yatağını bulan İslami hareketler de daha fazla geçerli olabilir. Diğer taraftan, cihad faaliyetlerinin aynı zamanda üst seviyede küresel sistemi yönlendirenlerin destek ve manipülasyonlarından beri olmadıklarını da burada hatırlatmak gerekir. Hizbullah Güzey Lübnan'da ileri bir karakol olarak İran tarafından, Hamas Filistin direnişini parçalamak gayesiyle başlangıçta İsrail tarafından, el-Kaide Sovyet ilerleyişini durdurmak için Pakistan istihbaratı üzerinden ABD tarafından, şimdi İsid Suriye'de, el-Kaide'nin bölgedeki uzantısı el-Nusra liderlerinin ifadelerine göre Suriye Rejimi ve İran tarafından desteklenmektedir. Destek para vermeden lojistik yardıma, askeri eğitimden faaliyetlere göz yummaya uzanan çeşitlilikte değişkenlik arz eder. Çatışmanın olduğu yerde desteğin kaynağı ve niteliği daima flulaşırken, bu konu ayrıca aşırı İslami hareketlerin ekonomik-politiğinin sanıldığından daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Bkz: Halil Aydınalp, İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör, Birleşik Yayınları, Ankara 2001. Ayrıca bkz: Tevfik Şehabettin, “İŞİD ve Nusret Cephesi Düşmanımızdır”, <http://www.takvahaber.net/m/?id=7482>, 10.02.2015, Ufuk Ulutaş, “İŞİD Tam Bir Truva Atı, Arkasında Baas, İran ve Rusya Var”, <http://setav.org/tr/isid-tam-bir-truva-ati-arkasinda-baas-iran-ve-rusya-var/haber/14417>, 10.02.2015.

Aşağıda şekil-I’de verilen *Kuraldışı Tekfircilik Modeli* değerlendirilirse, makale serilerinden çıkan genel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir. Çağdaş kural dışı tekfircilik bütün değişkenlerin bağımlı olabildiği çoğul, fakat dengeli bir yaklaşımla kavranabilecek karmaşık bir vakıadır. Çok boyutlu yapısı içinde, tekfirciliğin temelinde bir algı ve inanma düzeyi olarak yorumun önemli bir yere sahip olduğu görülür. Bu algı ve inanma düzeyini meydana getiren yorumlama biçimi ise *içerden* ve *dışardan* birbirini tetikleyen faktörlerin etkisi altında şekillenir. Tekfirciliği açıklayan *içerden* faktörler “orta yol İslami anlayışa karşı tekfiri-selefi din yorumu”, “tekfirci fikirlerin ideoloji haline gelmiş dolaşım hatları” ve “tepki-baskı-tepki kısır döngüsü içinde mevcut otoritelerle geliştirilen ilişki biçimleri” şeklinde somutlaşır. *Dışarıdan* faktörler ise, yine birbiriyle irtibatlı olarak “modernleşmenin zemini olarak İslam dünyasında daralma ve çatışmalar”, “modernleşme krizi” ve “siyasal bütünleşme krizi” şeklinde üçlü bir yapı olarak karşımıza çıkar. Araştırmalarımız, önceki iki makalede ele alınan bu unsurların kuraldışı tekfirciliğin ana artelleri olduğunu ileri sürmekte ve burada yürünmeden yapılacak açıklamaların eksik olacağını savunmaktadır.

Tekfir sosyolojisine ileri sürülen model çerçevesinde bir giriş denemesi olan bu araştırma serisinin makro-sosyolojik karaktere sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Cehalet ve hırs, narsizme varan bencillik, çatışan menfaatlerin yarattığı engellenme halleri, otorite karşısında hissedilen kin, eksiklik ve başarısızlık duyguları, çeşitli aşamalarda devreye giren telafi mekanizmaları tekfir etme davranışında ayrıca ele alınmalıdır. Dolayısıyla tekfir psikolojik ve patolojik açıdan ele alınmayı bekleyen bir problemdir. Yine model içinde her bir dinamik tekfir bağlamında yapılacak müstakil araştırmaların konusu olabilecek genişliktedir. Sunduğumuz şematik modelin, giderek daha fazla görünür hale gelen bu problemi açıklamadaki yeterliliği, tekfir sosyolojisiyle ilgili yeni araştırmaların katkılarıyla daha net görünür hale gelecektir.



**Şekil-I: KURALDIŞI TEKFİRCİLİK MODELİ**

## Kaynaklar

- Anjarini, Suhaib, “The Mufti of the Syrian Opposition” <http://english.al-akhbar.com/content/mufti-syrian-opposition>, 08.01.2015.
- Anadolu Haberim, “Sevilen Alim Ebu Basir Tartusi İstanbul'daydı”, [http://www.anadoluhaberim.com/haber\\_detay.asp?haberID=3433](http://www.anadoluhaberim.com/haber_detay.asp?haberID=3433), 07.01.14.
- Aydınalp, Halil, “Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Çağdaş Tekfircilerin Türkiye’de Dini Hayata Bakışı ve Anlamları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C.7, S.14, Temmuz-Aralık 2013.
- Aydınalp, Halil, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-I”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 49, Sayı 49, Aralık 2015.
- Aydınalp, Halil, “Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi-II”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 50, Sayı 50, Haziran 2016.
- Aydınalp, Halil, “Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.46, C.1, Nisan 2014.
- Aydınalp, Halil, *İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör*, Birleşik Yayınları, Ankara 2001.
- Bunzel, Cole, “*The Islamic State of Disunity: Jihadism Divided*” 30 January 2014, <http://www.jihadica.com/the-islamic-state-of-disunity-jihadism-divided/>, 06.07.2015.
- Celi, Ahmet M. A., *Çağdaş Haricilik Düşüncesi: Tekfir ve Hicret Cemaati Örneği*, Çev. Adnan Demircan, Beyan, İstanbul 1997.
- Çakır, Aysun, “Murat Gezenler Serbest Bırakılana Kadar Eylemlerimiz Devam Edecektir”, [http://www.islamiyonelis.com/haber\\_detay.php?haber\\_id=29556](http://www.islamiyonelis.com/haber_detay.php?haber_id=29556), 10/01/2012.
- El-Makdisi, Ebu Muhammed, “ملف: أبي محمد المقدس”, <http://www.tawhed.ws/a?a=2qrikosd>, 01.02.2015.
- El-Makdisi, Ebu Muhammed, “المقدس يتهم تنظيم الدولة ب«تشويه الإسلام»”, <http://www.aljazeera.net/news/arabic/المقدس-يتهم-تنظيم-الدولة-ب-تشويه-الإسلام>, 01.02.2015.
- El-Makdisi, Ebu Muhammed, “محمد المقدسي ينتقد إعلان «الخلافة» ويهاجم تنظيم الدولة”, <http://www.aljazeera.net/news/arabic/المقدس-يتهم-تنظيم-الدولة-ب-تشويه-الإسلام>, 01.02.2015.
- El-Makdisi, Muhammed, “مكتبة الشيخ أبي محمد المقدسي”, <http://www.tawhed.ws/t>, 07.02.2015.
- El-Meclisü'l-Yemeniyyü, “ترجمة الشيخ أبو بصير الطرطوسي”, <http://www.ye1.org/vb/showthread.php?t=511779>, 30.01.2015.
- El-Tartusi, Abu Basir, “The Dangers of Martyrdom or Suicide Bombings”, <http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b%2055.pdf>, 02.03.2015.
- El-Tartusi, Ebu Basir, “الهوية الشخصية”, <http://www.abubaseer.bizland.com/hadath/Read/Hawya.doc>, 12.01.2015.

- El-Tartusi, Ebu Basir, “Sheikh Omar Bakri’s Response To Abu Baseer At-Tartusi’s Fatwah Against Dawlah”, <https://www.youtube.com/watch?v=1yMunErIi0Q>, 06.07.2015.
- El-Tartusi, Ebu Basir, “بيان حول ما يجري من اقتتال بين جماعة الدولة ومجاهدي الشام”, <http://altartosi.net/ar/?p=3522>, 06.07.2015.
- El-Tartusi, Ebu Basir, قواعد في التكفير, <http://www.abubaseer.bizland.com/books/read/b16.doc>, 10.03.2015.
- El-Verdani, Salih, *el-Hareketü'l-İslâmiyye fî Mısr el-vakı' ve't-tahdiyyât*, Dârü'l-Kelime, Kahire 2000.
- El-Verdani, Salih, *Mısrda İslami Akımlar*, C.1, Fecr Yayınları, Trc. H. Acar-Ş. Duman, Ankara 1988.
- El-Verdani, Salih, *Mısr'da İslami Hareketler*, C.2, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s.137.
- Faraç, Mehmet, “Küresel Ateş: El-Kaide”, <http://www.mehmetfarac.com/belge.asp?select=363>, 05.03.2012.
- Gezenler, Murat, “Murat Gezenler'den IŞİD Hakkında Açıklama”, <http://www.takvahaber.net/murat-gezenlerden-isis-hakkinda-aciklama-video.692.html>, 06.07.2015.
- Görgün, Hilal, “Mısır Dışındaki İhvan-ı Müslimin Hareketi”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.21.
- Habertürk, “Konya’da el-Kaide operasyonu”, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/836376-konyada-el-kaide-operasyonu>, 03.07.2015.
- Haksöz Haber, “Ebu Basir et-Tartusi kimdir?”, <http://www.haksozhaber.net/et-tartusinin-mucahidler-hakkindaki-endiseleri-31081h.htm>, 12.10.2015.
- <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2014/7/1/الدولة-ويهاجم-تنظيم-المقدس>, 01.02.2015.
- <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2014/10/28/> أبو-محمد-المقدسي  
30.01.2015.
- <http://www.facebook.com/video/video.php?v=313935438712979>, 08.02.2013.
- <http://www.haksozhaber.net/et-tartusinin-mucahidler-hakkindaki-endiseleri-31081h.htm>, 12.10.2015.
- <http://www.indirvideo.net/murat-gezenler-kardesleriyle-beraber-suriye-039-de-direnis-saflarinda-609046.html>, 08.02.2013.
- <http://www.islam-tr.net/serbest-kursu/15257-turkiyedeki-selefi-cihadi-akimin-analizi.html>, 08.02.2013.
- <http://www.milligorusportal.com/showthread.php?t=873&page=2>, 12.03.2012.
- <http://www.sehadet.info/index.php?topic=1005.msg1929;topicseen#new>, 03.07.2015.
- <http://www.sehadet.info/index.php?topic=293.msg622#msg622>, 27.01.2015.

- <http://www.takvahaber.net/medya-makale/hilafet-karsiti-soylemlerin-tutarsizligi-h8943.html>, 04.07.2015.
- <http://www.takvahaber.net/murat-gezenlerden-isid-hakkinda-aciklama-video,692.html>, 03.07.2015.
- <https://www.youtube.com/watch?v=jQB0vcLTuBA>, 01.02.2015.
- [Interview of the Imprisoned Sheikh Abu Muhammad Al-Mağdesi](http://www.tawhed.ws/dl?i=Intrvw98), <http://www.tawhed.ws/dl?i=Intrvw98>, 01.02.2015.
- Interview with al-Mağdis in Ru'ya Channel in Jordan, "Jihadi-Salafi Spiritual Leader Al-Mağdisi Slams ISIS over Immolation of Jordanian Pilot", <https://www.youtube.com/watch?v=56azfP8yIOE>, 01.02.2015.
- İncanews, "Muhammed el-Makdisi'nin CNN Röportajı-27.05.2015", <http://www.incanews.net/video/228/cnnin-makdisi-ile-roportaji-3bolum>, 20.07.2015.
- Karaaslan, Miraç, "17 Yaşında Bir Kız Daha Suriye'ye Kaçtı, Tebrikler", <http://www.islahhaber.net/makale/-17-yasinda-bir-kiz-daha-suriye-ye-kacti--tebrikler-/>, 28.01.2015.
- Karaaslan, Miraç, "17 Yaşında Kızların Suriye'ye 'İkna' İle Kaçırılması Yazıma İtiraza Cevap", <http://www.islahhaber.net/makale/17-yasinda-kizlarin-suriye-ye--ikna--ile-kacirilmesi-yazima-iteraza-cevap/>, 28.01.2015.
- Karaaslan, Miraç, "Şeyh Ebu Muhammed el-Makdisi'nin Hayatı" <http://www.islahhaber.net/makale/seyh-ebu-muhammed-el-makdisi-nin-hayati/>, 30.01.2015.
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Translated by Jon Rothchild, University of California Press, Los Angeles 1985.
- Khan, L. Ali - Hisham, M. Ramadan, *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.
- Küre Medya, "Konya'da Suriye'ye yardıma gözaltı", [http://www.kuremedya.com/konyada-suriyeye-yardima-gozalti-1633h.html#.VZk1a\\_mqqko](http://www.kuremedya.com/konyada-suriyeye-yardima-gozalti-1633h.html#.VZk1a_mqqko), 03.07.2015.
- Milliyet, "Ben cihada gidiyorum' deyip ortadan kayboldu", [http://www.milliyet.com.tr/-ben-cihada-gidiyorum-deyip-gundem\\_2082846/?utm\\_source=haberler.com&utm\\_medium=manset&utm\\_campaign=HaberlerComCoop](http://www.milliyet.com.tr/-ben-cihada-gidiyorum-deyip-gundem_2082846/?utm_source=haberler.com&utm_medium=manset&utm_campaign=HaberlerComCoop), 02.07.2015.
- Milliyet, "İŞİD kadınları cihada çağırıyor", <http://www.milliyet.com.tr/isid-kadinlari-cihada-cagiriyor/dunya/detay/1932959/default.htm>, 02.07.2015.
- Rubin, Barry, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, St. Martin's Press, New York 1990.
- Sağır, Ayşe Çelik, *Türkiye'de Günümüz Dini Köktencilüğünün İdeolojisi: Tevhid Dersleri ve Sefiyiye Siteleri Örneği*, Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.
- Şekerci, Hülya, "Murat Gezenler Suriye'de Kayboldu, Akibeti Bilinmiyor", [http://www.vel-fecr.net/haber\\_detay.php?haber\\_id=10596](http://www.vel-fecr.net/haber_detay.php?haber_id=10596), 25.12.2012.

- Tevfik, Şehabettin, “İŞİD ve Nusret Cephesi Düşmanımızdır”, <http://www.takvahaber.net/m/?id=7482>, 10.02.2015.
- Ulutaş, Ufuk, “İŞİD Tam Bir Truva Atı, Arkasında Baas, İran ve Rusya Var”, <http://setav.org/tr/isid-tam-bir-truva-ati-arkasinda-baas-iran-ve-rusya-var/haber/14417>, 10.02.2015.
- Wagemakers, Joas, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*, Cambridge University Press, 2012.
- Wagemakers, Joas, “A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36:2, 2009.
- Wagemakers, Joas, “In Search of “Lions and Hawks”: Abu Muhammad al-Maqdisi’s Palestinian Identity”, *Die Welt des Islams*, 53, 2013.
- Wagemakers, Joas, “Reclaiming Scholarly Authority: Abu Muhammad al-Maqdisi’s Critique of Jihadi Practices”, *Studies in Conflict and Terrorism*, V.34, N.7, 2011.
- Wagemakers, Joas, “A purity contest: Abu Basir and al-Maqdisi slug it out”, 12 September 2014, <http://www.jihadica.com/a-purity-contest-abu-basir-and-al-maqdisi-slug-it-out/>, 06.07.2015.
- Youtube, “Jihadi-Salafi Spiritual Leader Al-Maqdisi Slams ISIS over Immolation of Jordanian Pilot”, <https://www.youtube.com/watch?v=56azfP8yI0E>, 10.02.2015.

## Osmanlı Son Döneminde Medreselerin Islahı ve Panislamizm Tartışmaları Bağlamında Bir Medrese: **Kudüs Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi ve Külliye Talimatnamesi**

Dr. Harun YILMAZ\*

**Öz:** Osmanlı'da medreselerin gerilemesi ve ıslahı meselesinin tarihi XVI. asra kadar uzansa da bu konudaki tartışmalar özellikle Tanzimat döneminde yoğunlaşmış, ilk somut ve ciddi adımlar ise II. Meşrutiyet'ten sonra atılmıştır. 1910 yılında yayınlanan *Medâris-i İlmiye Nizamnamesi* ve 1914 tarihli *İslâh-ı Medâris Nizamnamesi*yle kurulan *Dârü'l-Hilâfetü'l-Âliyye Medresesi* bu hususta en önemli girişimler olarak dikkati çekmektedir. Bu dönemde meşihata bağlı olarak yeni kurulan bazı müstakil eğitim kurumları ise İstanbul merkezli ıslah hareketlerinden özellikle müfredat alanında etkilenmiştir. Bu medreselerden biri olan ve Kudüs'te kurulan *Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi* özellikle ayrılıkçı Arap akımlarına karşı Osmanlı Devleti'nin eğitim alanında attığı önemli bir adım olmuştur. Külliye, şerî ilimlerin yanında modern ilimleri de barındıran müfredatıyla önemli birtakım yenilikleri yansıtmaktadır. Diğer taraftan Osmanlı ve İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinden talebe kabul etmesi planlanan ve eğitim dili Arapça olan külliye Osmanlı son dönemi milliyetçilik, Osmanlılık ve İslâmcılık gibi siyasi-ilmî tartışmaları açısından da önemlidir. Külliye'nin idari ve eğitim kadrolarının hem Osmanlı son döneminin hem de Osmanlı sonrası dönemde kurulan yeni devletlerin dini, siyasi ve kültürel hayatında önemli rol oynamış isimler olmaları da dikkat çekicidir. Külliye'nin kuruluş ve işleyişi bir talimatname ile düzenlenmiş, külliye'deki eğitim, öğretim, idare, talebe gibi konularla ilgili bütün hususlar bu talimatnamede detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Islah, Kudüs, Külliye, Medrese, Talimatname, Salâhiyye

**A Madrasa in The Context of Madrasa Reform and Panislamism Debates in Late Ottoman Period: Al-Kulliya Al-Salahiyya Al-Islamiyya of Quds and the Regulation of the Kulliya**

**Abstract:** Although the question of decline and reform of the Ottoman madrasas goes back to the XVI. century, the debates regarding this matter started to intensify especially during Tanzimat period, and the first solid steps were taken after the second constitutional period. *Medâris-i İlmiye Nizamnamesi* published in 1910, and *Dârü'l-Hilâfetü'l-Âliyye Medresesi* established by the publication of *İslâh-ı Medâris Nizamnamesi* in 1914 stand out as the most important attempts to this end. Some independent institutions of education established during this period were influenced by reform movements centered in Istanbul especially with respect to curriculum. As being one of these madrasas, *Kulliya al-Salahiyya al-Islamiyya* was founded in Quds by the Ottomans as an important educational precaution against the separatist Arab movements of the Empire. The curriculum of the Kulliya reflects some important

\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.  
harun.yilmaz@marmara.edu.tr

innovations of the period by including religious disciplines along with modern disciplines. In addition to this, the Kulliya was planned to accept students from different regions of the Ottoman Empire and the Muslim world, and provided instruction in Arabic. The Kulliya was also important from the point of the political and scholarly debates of the time such as Ottomanism, Panislamism and Nationalism. It is also remarkable that the administrative and teaching staff of the Kulliya served in important positions of religious, political and cultural life in the Ottoman Empire as well as in the nation-states that were established after the Empire. The establishment and functioning of the Kulliya were organized in a guideline which explains the codes of education and management.

**Keywords:** Reform, Quds, Kulliya, Madrasa, Regulation, Salahıyya

Osmanlı Devleti özellikle XIX. asrın sonları itibariyle siyasî, askerî, iktisadî ve ilmi sahalar başta olmak üzere hayatın hemen her alanında sıkıntılı bir dönemden geçmekteydi. Yaşanan sorunlardan çıkışın öncelikle ilmiyede gerçekleştirilecek ıslahatla mümkün olacağı düşüncesi devleti, modern mekteplerin kurulmasının yanında medreselerin de aralarında bulunduğu mevcut eğitim kurumlarının ıslah edilmesine dönük somut adımlar atmaya yöneltmiştir.

Diğer taraftan ise Osmanlı Devleti özellikle Arap coğrafyasında gittikçe güçlenen ayrılıkçı Arap milliyetçisi akımlara karşı siyasî alanda verdiği mücadelenin yanında özellikle eğitim alanında da bazı adımlar atmıştır. Kudüs'te kurulan ve idaresi, işleyişi, imkanları, okutulan dersler gibi pek çok alanda medrese eğitimine yenilikler getiren Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi medreselerin ıslahı tartışmalarının belki bir neticesi, ama bundan da önemlisi Osmanlı Devleti'nin ayrılıkçı Arap milliyetçisi hareketlerin faaliyetleri karşısında Arap coğrafyasında devlete bağlı dini ve entelektüel bir zümre oluşturma çabasının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Külliyenin kuruluşunun tarihsel bağlamının tespiti öncelikle Osmanlı medreselerindeki eğitim-öğretim konusunda yaşanan tartışma ve ıslah girişimlerine dair kısa bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

## 1. Osmanlı Son Dönemi Medreselerin İslahı Girişimlerine Genel Bakış

Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfı ve medreselerdeki bozulma tartışmalarının geçmişi XVI. asra kadar uzanmaktadır. Bu konudaki şikayetler hemen her dönemde çeşitli şekillerde dile getirilmiş, çeşitli eserlerde kendisine yer bulmuş, konu hakkında layihalar hazırlanmış, padişah fermanları yayınlanmıştır.<sup>1</sup> XIX. asra gelindiğinde özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte medreselerdeki bozulma ve medreselerin ıslahı meselesi daha yoğun şekilde tartışılıp bu hususta çeşitli düşünceler dile getirilmiş olsa da herhangi ciddi ve somut bir adım atılmamıştır.<sup>2</sup>

1 Medreselerin ıslahı konusunda XIX. asra kadarki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamit Er, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Dârü'lhilâfeti'l-Âliyye Medresesi*, İstanbul 2003, s. 12-19.

2 bk. Mehmet İpşirli, "Medrese", *DİA*, XXVIII, 332; Murat Akgündüz, *Osmanlı Medreseleri -XIX. Asır-*, İstanbul 2002, s. 97-111; Ersoy Taşdemirci, "Osmanlı İmparatorluğunda Medreselerin Bozulmaları, Medreseleri İslah Etme Teşebbüsleri ve Kapatılmaları", *Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, sy. 4, 1990, s. 532-533.



XIX. asra kadar medreselerdeki bozulmaya dair dile getirilen hususlar genellikle ilmiye-deki mansıbların ulema ve devlet ileri gelenlerinin evlatlarına verilmesi, rüşvet ve iltimasla mezun olmak, mülazemet usulüne uyulmadan müderrisliğe başlama, ilmiye sistemindeki usulsüzlüklerin medrese talebelerini eşkıyalığa sevketmesi gibi konularla ilgiliyken,<sup>3</sup> söz konusu dönemden itibaren dile getirilen eleştirilerin önceliklere ilaveten daha ziyade medresede verilen eğitimin dönemin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğu düşüncesi üzerine yoğunlaştığı dikkati çekmektedir.

Medreselere dair ıslah girişimlerinin pratiğe dönüştüğü dönem II. Meşrutiyet sonrasıdır. Bu dönemin hemen öncesinde medreselerin kaldırılıp kaldırılmaması, ıslah edilmesinin fayda sağlayıp sağlamayacağı, medresedeki eğitim süresinin kaç yıl olması gerektiği, talebe ve müderrislerin durumunun yeniden gözden geçirilmesi, medreselerde hangi derslerin okutulacağı ve eskiden beri okutulan ilimlerin yanında özellikle modern ilimlerin de medrese müfredatına eklenmesi gibi konular etrafında şekillenen tartışmalar,<sup>4</sup> 26 Şubat 1910 (16 Safer 1328) tarihinde Medâris-i İlmiye Nizamnamesinin yayınlanmasıyla resmî bir hüviyet kazanmıştır. Bu nizamname medreselerin özellikle müfredat itibarıyla mekteplere yaklaştırılmasına yönelik ilk girişimdir.<sup>5</sup> Fakat düzenleme İstanbul medreseleriyle ilgiliydi ve taşradaki medreselerinin durumunun daha sonra ele alınacağı belirtilmişti.<sup>6</sup> Medâris-i İlmiye Nizamnamesiyle ortaya konulan medreseleri ıslaha yönelik esaslar her ne kadar siyasî ve ilmî çevrelerde büyük bir ilgiyle karşılansa da tam anlamıyla hayata geçirilememiştir.<sup>7</sup>

Medâris-i İlmiye Nizamnamesi her ne kadar hayata geçirilememiş olsa da medreselerin ıslahına dair düşünceler daha yoğun şekilde tartışılmaya devam etmiştir. 1914 yılında

3 bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1965, s. 241; Taşdemirci, "Osmanlı İmparatorluğunda Medreselerin Bozulmaları", s. 531.

4 II. Meşrutiyetin ilanından hemen önceki dönemde medreseler hakkındaki tartışmalar için bk Yaşar Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 92-126; Adem Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", *Vakıflar Dergisi*, 41, Haziran 2014, s. 130-131.

5 Toplam 48 maddeden oluşan nizamnamede en dikkat çekici hususlar, medreselerdeki eğitim-öğretim süresinin on iki yıl olarak belirlenmiş olması, derslerin sabah, öğle ve ikindi olmak üzere üç değişik vakitte yapılacağı, şerî ilimlere dair derslere ilaveten Osmanlıca, Farsça, Hesap, Matematik, Cebir, Kozmografya, Kimya, Fizik, Coğrafya, İslâm Tarihi, Botanik, Zooloji ve Jeoloji derslerinin programa alınması, Arapça ile dinî ilimlere dair derslerin sabah ve ikindi vakitlerinde camide işlenirken ilave yeni derslerin öğle vakitlerinde özel dershanelerde yapılacak olmasıydı. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 131; Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", s. 132-134.

6 Söz konusu Nizamnameye zeyl olarak Taşra Medârisi Nizamnamesi tanzim olunmuş ve ihdas edilecek İslâh-ı Medâris Encümeni adını taşıyan Meşihat'a bağlı bir birimle taşradaki medreselerin İstanbuldakiler için ön görülen eğitim programına göre eğitim vermelerinin sağlanması planlanmıştır. Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", s. 134.

7 Bunun sebepleri arasında Osmanlı hükümetinin yeni düzenlemeler için vaat ettiği maddi desteği sağlayamaması, 1912-1913 Balkan Savaşları sırasında İstanbuldaki mektep ve medreselerin çoğunun kapanması ve öğrencilerinin cepheye gitmek zorunda kalması, medreselerin ıslah edilmesinin mümkün olmayacağı ve bu nedenle tamamen tasfiyesinin gerektiği şeklinde medreseler ve ulemâ hakkında kamuoyunda sürdürülen menfi propagandanın önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Nizamnamenin ağırlıklı olarak medreselerdeki dersler ve programlarla ilgili olması, medreselerin işleyiş ve organizasyonu ile ilgili olarak hiçbir yenilik sunmaması planlanan ıslahatın hayata geçirilmesini zorlaştıran önemli bir sebeptir. Zira yeni düzenlemede medreselerin yüzyıllardır sahip olduğu Meşihat'a bağlı hiyerarşik yapı ve organizasyonu üzerinde hiçbir yenilik teklif edilmemiştir. Bu durum bütün Osmanlı coğrafyasındaki medreselerin tek bir merkez ve irade tarafından yönetilmesini güçleştirmiştir ve nizamname medreselerin ilmî ve idarî anlamda temelde müderrislerin kontrolündeki müesseseler olmaları konusunda herhangi bir değişiklik teklif etmemiştir. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 136, 139, 140.

Evkâf Nâzırı Mustafa Hayri Efendi'nin Şeyhülislâmlığa getirilmesiyle medreselerin ıslâhı konusunda daha geniş çaplı ve sistematik bir yeniliğe gidildi. Eskiden beri medreselerin ıslâhı düşüncesini savunan yeni şeyhülislâm 1 Ekim 1914'te Islâh-ı Medâris Nizamnamesi'ni yayınladı. Başlangıçta İstanbul medreselerinin bilhassa teşkilat bakımından ıslâhını öngören bu yeni yönetmelik, nihâi olarak bütün medreseleri merkezî bir sistem içerisinde toplamayı hedeflemekteydi. Bunun için ilk olarak İstanbul'daki medreselerin fizikî durumları incelendi ve eğitime uygun olanlar tespit edildi.<sup>8</sup> Eğitime elverişli durumda olan 81 medrese Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi adı altında birleştirilerek tek bir yapıya kavuşturuldu.<sup>9</sup>

Yeni düzenlemeye göre medreselerde eğitim süresi on iki yıl olarak belirlendi ve üç bölüme ayrıldı: Tâlî kısım-ı evvel, Tâlî kısım-ı sâni ve Kısım-âli. Her kısmın öğretim süresi dört yıldır. Medreseye kabul için en az altı yıllık ilköğretimi (mekteb-i ibtidâî) bitirmiş olmak şart koşulmuştu. Bu nedenle tâlî kısımlar orta öğretime, âli kısım ise yükseköğretime karşılık gelmekteydi. Medresede şerî derslerin yanında coğrafya, kimya ve matematik gibi dersler de konulmuş ve bu derslerin sayısı 1910 yılında hazırlanan programa göre daha da artırılmıştı.<sup>10</sup> Medresede on iki yıllık eğitimi tamamlayanlar icazetname alacaklardı. Sahibinin ders gördüğü müderrislerin adlarının da yazılacağı bu icazetnameler önce Ders Vekâleti, sonra Meşihat tarafından tasdik edilecek, böylece âli sınıfını bitirenler müderris sıfatını kazanarak İstanbul ruûsuna kaydedileceklerdi. Fakat âli kısma herhangi bir sebeple devam edemeyen veya etmek istemeyenlerin tâlî kısımlarda bir miktar bilgi sahibi oldukları göz önünde bulundurularak bu gibilere tâlî kısımlardan ilk veya ikinci kısımları bitirdiklerini belgeleyen birer şahadetname verilecekti.<sup>11</sup> Ayrıca Tefsir ve Hadis, Fıkıh ve Kelâm, Tasavvuf, Felsefe alanlarında mütehasıs âlimler yetiştirmek üzere kısım-ı âliyi bitiren talebelerin kabul edileceği bir Medresetü'l-Mütehasısın kuruldu.<sup>12</sup>

19 Kasım 1914'te öğretime başlayan Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin en önemli başarısı idarî açıdan dağınık halde bulunan İstanbul medreselerini merkezî bir otorite altında birleştirmesidir. O güne kadar müderrislerin kontrolünde bulunan medreseler artık modern okul sisteminde olduğu gibi tek bir otoritenin görevlendirdiği ve bu otoriteye karşı sorumlu olan müdürler tarafından idare edilecekti. Bu yeni teşkilatlanma sayesinde derslerin kontrolü değil aynı zamanda talebe ve müderrislerin de sıkı bir denetim altına alınması amaçlanmıştı.<sup>13</sup>

Diğer taraftan dinî ilimlere dair derslerle sosyal, fen, matematik gibi derslerin karışımından ibaret olan müfredatın uygulanması dönemin şartları düşünüldüğünde oldukça

8 Eğitime uygun bulunan medreseler hakkında hazırlanan rapor için bk. Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII/1-2, İstanbul 1978, s. 29-189.

9 Her sınıf için belirli semtlerdeki medreseler ayrılmıştı: Tâlî 1. sınıfa Üsküdar, 2. sınıfa Sultanahmet, 3. sınıfa Çağaloğlu, 4. sınıfa Çarşıkapı, 5. sınıfa Süleymaniye-Saraçhane-Vezneciler, 6. sınıfa Çarşamba, 7. sınıfa Fatih-Haydar, 8. sınıfa Fatih-Malta semtlerindeki medreseler tahsis edildi. Âli 1. sınıf Beyazıt-Vefa arasındaki medreselerde, 2. sınıf Süleymaniye medreselerinde, 3. ve 4. sınıflar ise Fatih medreselerinde idi (Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi", *DİA*, VIII, 1993, 507).

10 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 149, 151. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nde okutulan dersler ve ders çizelgeleri için bk. Er, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, s. 73-82.

11 Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi", *DİA*, VIII, s. 507.

12 Medresetü'l-Mütehasısın'de okutulan dersler için bk. Er, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, s. 50.

13 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 154.

zordu. Zira öncelikle yeni konulan dersleri verecek öğretmen kadrosunda eksiklik vardı. Aynı şekilde dersane sorunu da bulunmaktaydı. Daha da önemlisi bütün bu eksiklerin giderilmesi için nizamnamede herhangi bir malî ödenekten bahsedilmemekteydi. Ayrıca müderris ve talebelerin maddî durumlarıyla ilgili de hiçbir girişim söz konusu değildi. Yine de bu haliyle 1914 Nizamnamesi, medreseleri idare ve müfredat açısından mektepleştirmeye çalışan esaslı bir girişim olarak görülmeyi hak eder.<sup>14</sup>

İslâh-ı Medâris Nizamnamesi'yle kurulan Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin işleyişle ilgili eksiklik ve aksaklıklar, 1917 yılında Mûsa Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığı sırasında yayınlanan Medâris-i İlmiye Hakkında Kanûn ile giderilmeye çalışıldı. Yayınlanan bu yeni yasa ile eski sistem önemli ölçüde muhafaza edilmekle beraber medresede öğretim süresi, talebe kabul şartları ve şubelerin isimleri gibi hususlarda bir takım düzenlemelere gidildi.<sup>15</sup> Ayrıca bu yeni kanunla merkez ve taşradaki medreselerin tamamı Meşihat'ın emrine verilmiş ve Meşihat'ın buralarda istediği uygulamayı yapabileceği açıkça belirtilmiştir.<sup>16</sup>

Aslında 1910 Medâris-i İlmiye Nizamnamesi ve Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ni kuran 1914 İslâh-ı Medâris Nizamnamesi öncelikle İstanbul medreseleriyle ilgili birtakım düzenlemeler getirmiştir.<sup>17</sup> Bununla beraber İstanbul merkezli olarak hayata geçirilmeye çalışılan ıslahat İstanbul dışında yeni kurulan medreseler için de bir örnek teşkil etmiştir.<sup>18</sup>

Mevcut medreselerin ıslâhı için birtakım girişimlerde bulunulurken bu ıslah planları çerçevesinde bazı yeni meslekî medreseler de kurulmuştur. Kadı yetiştirmek için kurulan Medresetü'l-Kuzât, vâiz yetiştirmek için kurulan Medresetü'l-Vâizîn, imam ve hatip yetiştirmek için kurulan Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ, son ikisinin birleşmesiyle kurulan Medresetü'l-İrşâd, İslâm karşıtı faaliyetlere karşı İslâm'ın hakikatlerini ilmî araştırmalarla ortaya koyacak olan Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye bu eğitim kurumlarının başında gelmektedir.<sup>19</sup> Bu dönemde yeni ihdas edilen en dikkat çekici eğitim kurumlarından birisi Kudüs'te faaliyete geçen ve hem ortaya koyduğu eğitim modeli hem de kuruluş amacındaki siyasi saikler nedeniyle Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyesidir.

14 Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 154-155.

15 Buna göre orta öğretim derecesine Kısm-ı tâli yerine İbtidâ-i hâric ve İbtidâ-i dâhil, yükseköğretime Kısm-ı âli yerine Sahn ve ihtisas derecesine Medresetü'l-Mütehassısın yerine Süleymaniye isimleri verildi. Öğretim süreleri ise her derece için üç yıl olarak belirlendi. Detaylı bilgi için bk. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 163.

16 Macit Yılmaz, "Mûsâ Kâzım Efendi'de Eğitim Öğretim ve Medreselerin İslahı", *Erzurumlu Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu – Tebliğ ve Müzakereler*-, Erzurum 2014, s. 168

17 1910 Medâris-i İlmiye Nizamnamesinin ardından taşra medreselerine dair Taşra Medârisi Nizamnamesi yayınlanmış, ancak burada belirtilen hususlar büyük ölçüde hayata geçirilememiştir (bk. Ölmez, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", s. 134-135). 1915/16 öğretim yılında ise yayımlanan bir yönetmelikle taşra medreselerinin Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin tâli kısmına denk gelecek şekilde yeniden yapılandırılmasına karar verilmiş, bunun için Balıkesir, Bolu, Sivas, Niğde gibi bazı şehirlerde tâli medreseler kurulmuş, ancak bütün taşra medreselerini içine alması planlanan bu girişim aynı şekilde sonuçsuz kalmıştır (bk. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 172).

18 Bu noktada taşra medreseleriyle ilgili en ciddi adımın 1917 yılında Taşra Medârisi Teşkilâtı adı altında Mûsâ Kâzım Efendi'nin Şeyhülislâmlığı sırasında yayınlanan nizamname olduğu söylenebilir. Söz konusu nizamname taşra medreseleriyle ilgili daha kapsamlı bir reformun teknik, yasal ve idari zeminini oluşturmaktaydı. Fakat bu çalışmalar da devletin içerisinden geçtiği savaşı koşulları nedeniyle netice vermemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 174-175; Yılmaz, "Mûsâ Kâzım Efendi'de Eğitim Öğretim ve Medreselerin İslahı", s. 171-172.

19 Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 175-188.

## 2. Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi

Selâhaddîn-i Eyyûbî hazretleri tarafından Kudüs-i Şerîf'te medrese ittihâz edilip bir müddet sonra her nasılsa Fransızların eline geçmiş olan müessese dahilindeki kilise hal-i aslîsi üzere ibkâ edilerek Rum Katolik Patrikliği'ne tevdi kılınmış ve müessesesi-i kadime-i mezkûrenin "Selâhaddîn-i Eyyûbî Medrese-i Külliyesi" nâmıyla mektep haline ifrâğ edilen diğer kısmı müdüriyetine vekâleten Şeyh Abdülaziz Çâviş Efendi tayin buyrulmuştur.<sup>20</sup>

Selâhaddin Eyyûbî Külliyesi kurulmadan önce ilim ve siyaset çevrelerinde Arap coğrafyasında Osmanlı hükümeti tarafından modern eğitim verecek okulların kurulması konusu bir süredir tartışılmaktaydı. Bu konuda atılacak adımların bir taraftan Batılı devletlerin bölgede sürdürmekte oldukları ve ayrılıkçı akımları besleyen eğitim faaliyetlerine bir cevap olacağı, diğer taraftan ise Arap nüfus arasında devlete bağlı entelektüel bir zümre ortaya çıkaracağı düşünülmekteydi. Böyle bir eğitim kurumuna olan ihtiyacı ilk dile getirenlerden biri Nablus mutasarrıfı Fethi Bey idi. Fethi Bey Mayıs 1911'de Beyrut vilayetine yazdığı bir lâyhada Kudüs'te yabancılar tarafından kurulan okulların Müslüman halkın aklını çeldiğinden ve pek çok kimsenin çocuklarını bu okullara göndermeye başladıklarından şikayet etmiş, buna karşılık devlet tarafından yabancı okullar ayarında eğitim verecek bir okulun kurulmasının ihtiyacı olduğundan bahsetmişti. Fethi Bey bu okul için Suriye, Hicaz ve Mısır'ın merkezinde yer alan Kudüs'ün uygun olacağını da eklemiştir. Fethi Bey'in bu lâyhası aynı yıl içinde Beyrut vilayeti tarafından Dâhiliye Nezâretine, buradan da Evkâf Nezâretine iletilmiştir.<sup>21</sup>

Medine'de akim kalan Dârülfünûn kurma girişimi bir tarafa bırakılacak olursa Cemal Paşa'nın Dördüncü Ordu Kumandanı olarak Suriye'ye atanmasına kadar devlet eliyle yeni bir okul kurulması konusunda herhangi bir ilerleme kaydedilemedi. Cemal Paşa göreve başladıktan sonra bir yandan ayrılıkçı Arap milliyetçisi hareketlere karşı şiddetli bir mücadele verirken, diğer taraftan bölge halkının devlete bağlılığını tahkim edici bazı adımlar attı. 1916 yılında Enver Paşa ve bazı Arap şehirlerinin müftüleriyle beraber Medine-i Münevvere'yi ziyaret etti. Ayrıca Arap coğrafyasında Osmanlı hükümetinin politikalarını destekleyici yayınlar yapan Arapça eş-Şark gazetesinin kurulmasını sağladı.<sup>22</sup> Eğitim alanındaki en büyük girişimi ise Selâhaddin Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi'nin kurulması oldu. Cemal Paşa'nın külliyenin kurulmasına dair İstanbul'a ilettiği talebi Şeyhülislâm ve Evkaf Nâzırı Hayri Bey tarafından olumlu karşılandı ve külliyenin faaliyete geçmesi için gerekli hazırlığın yapılacağı bildirildi.<sup>23</sup>

1915 yılında Kudüs'te kurulan külliye, medreselerdeki ıslah ve yenilik arayışlarının en dikkat çekici örneklerinden birisi olmasının yanında Osmanlı Devleti'nin Arap coğrafyasındaki Arap milliyetçisi hareketler karşısında eğitim alanında attığı en önemli adım olarak kabul edilebilir. Külliyenin açılışı sırasında büyük bir tören gerçekleştirilmiş, bu törene aralarında üst düzey devlet erkânından Cemal Paşa ve Enver Paşa'nın da bulunduğu çok

20 *Sabah* Nr. 9103, tarih: 6 Kânûn-ı Sâni 1330-3 Rebülevvel 1333, s. 1.

21 Fazıl Bayat, *el-Müessesâtü't-ta'limiyye fi'l-meşriki'l-arabiyyi'l-Osmâni*, İstanbul 2011, s. 495-496.

22 Bk. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık* (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998, s. 217-221.

23 bk. Kenan Ziya Taş, *Osmanlı'nın Son Cihan Projesi Kudüs Selâhaddin Eyyubi Külliye-i İslâmiyyesi*, İstanbul 2016, s. 81.

sayıda resmi görevlinin yanı sıra Filistin ve Suriye'nin önde gelen âlimleri ve çok sayıda ilim talebesi katılmıştır.<sup>24</sup> Külliye, Kudüs'ün 1187 yılında Selâhaddin Eyyûbî tarafından fethedilmesinin ardından medreseye çevrilen, fakat zaman içinde tekrar kilise olarak kullanılmaya başlanan St. Anne Kilisesi'nin yeniden medreseye dönüştürülmesiyle kurulmuş ve kendi döneminde Filistin'de en ileri seviyede eğitim veren müessese olmuştur.<sup>25</sup> Söz konusu yapı uzun yıllar medrese olarak kullanıldıktan sonra aradan geçen zaman içinde fonksiyonunu yitirmiş, 1842 yılında camiye çevrilmek istenmiş fakat bu düşünce gerçekleştirilememiştir. 1856 yılında ise Kırım Savaşı'ndaki yardımlarından dolayı Sultan Abdülmecid (ö. 1861) tarafından "hediye olarak" Fransa İmparatoru III. Napolyon'a (ö. 1873) verilmiş ve Fransızlar tarafından yeniden kiliseye dönüştürülmüştür. 1914'te Cemal Paşa (ö. 1922) tarafından kilisenin bir bölümüne el konulmuş ve bina askerî amaçlar için tahsis edilmiştir. El konulan bu kısım daha sonra Cemal Paşa'nın iradesiyle Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi olarak açılırken kilise de yan tarafında faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>26</sup>



Medresenin açılış günü çekilen bir fotoğrafta  
Enver ve Cemal Paşa birlikteler.

24 Muhammed el-Bâkir v.dğr., *el-Bi'setü'l-ilmîyye ilâ dâri'l-hilâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1916, s. 99, 110-111.

25 İhsan et-Tercüman, *Çekirge Yılı Kudüs 1915-1916* (inceleme ve notlar: Selim Temârî; trc. Ali Benli), İstanbul 2012, s. 53.

26 Hıristiyan dünyası için büyük bir öneme sahip olan kilise Martin Strohmeier'e göre Fransızlara "zorunlu" bir hediye olarak da verilmiş olabilir. Fransızların kontrolünde yeniden ihya edilen kilise kısa süre içinde Fransızlar için önemli kutsal mekanlardan birine dönüşmüş, Kudüs'e gerçekleştirilen yolculuklarda merkezî bir yer edinmiştir. 1878 yılında Fransızlar kiliseyi Afrika'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunan "Beyaz Babalar" adlı cemiyete tahsis etmiş, bu cemiyetin bölgedeki faaliyetleri neticesinde Filistin bölgesindeki Hıristiyan nüfus bir süre sonra iki katına çıkmıştır. İlerleyen zamanda kilisenin bünyesinde bir müze ve bölgedeki Melkitler için de bir rahip okulu kurulmuştur. (bk. *Al-Kulliyâ as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Panislamismus im ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1991, s. 2-5).

Medrese kurulurken buradaki bütün faaliyetleri düzenleyen ayrıntılı bir talimatname hazırlanmış ve bu talimatnamede medresedeki idarî ve ilmî bütün alanlara dair düzenlemelere yer verilmiştir. Medresenin kuruluş amacı talimatnamenin ilk maddesinde ele alınarak bu müessesenin dinî, hukukî ve ilmî makamlarda görev yapacak yetkin kimseler yetiştirmek amacıyla kurulduğu belirtilmiştir. Ayrıca medresenin Şeyhülislamlık ve Evkâf Nezaretî'ne bağlı işleyeceği, medresedeki görevlilerin bir müdür, bir müdür yardımcısı, bir nâzır ile çeşitli memurlar ve uzman müderrislerden oluştuğu aynı maddede beyan edilmiştir (md. 1).

Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi esasen Osmanlı'da uzun yıllardır devam eden medreselerin ıslâhı tartışmalarının bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. İstanbul merkezli ıslâh faaliyetinin temelinde medreselerde mekteplerdeki eğitime yakın bir eğitim verilmesi düşüncesi yatmaktaydı ve bu nedenle medreseler için yeni hazırlanan programlarda şer'î ilimlere dair derslerin yanında diğer ilimlere dair derslerin tedrisine de büyük önem verilmişti. Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi'nin gerek işleyişi gerekse medresede okutulması planlanan eserler itibariyle İstanbul'daki Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ile arasında önemli benzerlikler bulunduğu dikkati çekmekte, hatta şer'î ilimler dışındaki ilimlerin burada daha fazla okutulduğu görülmektedir.<sup>27</sup> Ayrıca talimatnamenin birinci maddesinde belirtilen medresenin idarî kadrosu ve bağlı bulunduğu kurumlar da Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ile benzer niteliktedir.

Gerek kuruluşu için seçilen şehir, gerekse müfredatı ve işleyişi göz önünde bulundurulduğunda böyle bir külliyenin açılması Osmanlı'nın son döneminde etkili olan Panislamizm ve Osmanlılık politikalarının bir uzantısı olarak görülebilir.<sup>28</sup> Ayrıca medresenin yukarıda zikredilen kuruluş amacı ile idareci ve müderrislerinin siyasî ve ilmî kimlikleri bu iddiayı güçlendirmektedir. Medresenin kuruluşunun hemen ardından idaresi Osmanlı hükümetinin siyasetlerini destekleyen önde gelen üç Arap aydını tarafından sürdürülmüştür. Bu kimseler aynı zamanda medrese kurulduğunda müdürlüğü üstlenen Abdülaziz Çâviş, Şekib Arslan ve Abdülkadir el-Mağribî'dir.<sup>29</sup> Bu üç isim Kudüs'teki külliyenin kurulmasından önce Medine'de yine bu amaçla benzer bir müessesenin vücuda getirilmesiyle görevlendirilmişlerdi.<sup>30</sup>

Medresenin kurucularından ve aynı zamanda ilk müdürü olan Abdülaziz Çâviş Panislamist ve Osmanlıcı fikirlerin önde gelen isimlerindendi. Çâviş, Arap coğrafyasının

27 Krş. Er, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, s. 73-74; Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi Tedrisât Cedveli. Ayrıca bk. Strohmeier, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 28.

28 Strohmeier de medresenin panislamist ideolojiyle yakından ilişkili olduğu kanaatindedir. Ona göre Abdülaziz Çâviş tarafından dile getirilen Müslüman coğrafyanın birliğini savunan ve yansıtan bir medrese kurulması gerektiği şeklindeki düşünce Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi'nin vücut bulmasındaki fikrî arka planı yansıtmaktadır. Bu düşünce Kudüs'te kurulan Selâhaddîn-i Eyyübî Külliye-i İslâmiyyesi'yle gerçekleştirilmek istenmiştir (*Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 7, 12-13).

29 Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 53.

30 Şekib Arslan Osmanlı Devleti tarafından Medine'de bir Dârülfünun kurulmasına karar verilmesinin ardından kendisiyle birlikte Abdülaziz Çâviş'in Medine'ye giderek okul için vakfedilecek bir bina inşa etmekle görevlendirildiklerini, bu iş için İstanbul'dan yola çıktıktan sonra Trablusşam'da buldukları Abdülkadir el-Mağribî'yi de yanlarına alarak Şam'a ve sonra da Medine'ye gittiklerini, burada medrese inşası için uygun bir yer seçip açılış töreni yaptıklarını belirtmektedir (*İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları* (trc. Halit Özkan), İstanbul 2005, s. 67). Ancak bu girişim belirli bir aşama kaydetmiş olsa da neticelendirilememiştir (Strohmeier, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 13). Ayrıca bk. Azmi Yüksel, "Abdülkadir el-Mağribî", *DİA*, I, 241.

Osmanlı'dan ayrılmasına yönelik hareketlere karşı durmuş, gerek siyasi görevleri gerekse ilmî faaliyetleriyle Arap-Osmanlı birliği için mücadele etmişti. O, adem-i merkezîyetçi düşünceye karşı çıkan ve bu düşüncenin ülkeyi yabancı müdahalelerine daha da açık bir hale getireceğini iddia eden Osmanlı aydınlarının arasında yer almaktaydı.<sup>31</sup> Çâviş ayrıca pek çoğu Arap olan ilim ve fikir adamları tarafından Osmanlı'daki farklı düşüncedeki bütün grupları birleştirmek ve ayrılıkları sona erdirmek amacıyla kurulan el-Cemiyetü'l-Hayriyyetü'l-İslâmiyye'nin kurucuları arasında bulunmuş ve cemiyetin nizamnamesini kaleme almıştı.<sup>32</sup> İlmî faaliyetlerinde de Müslüman birliği üzerinde duran Çâviş, İngiliz ve Fransızların başını çektiği ayrılıkçı hareketler karşısında Osmanlı hilafeliğine sarılmak gerektiğini savunmaktaydı.<sup>33</sup> Medresenin kuruluşu ve faaliyete geçişinde etkili olan isimlerden Şekib Arslan da Abdülaziz Çâviş gibi Panislamist fikirlere sahip ve Osmanlı hilafetini destekleyen isimlerin önde gelenleri arasında yer almaktaydı. Hatta o, diğer Arap aydınlarından farklı olarak İslâm dayanışması adına Osmanlı hilafeti ve hükümetini kayıtsız şartsız desteklemek gerektiğini savunmaktaydı.<sup>34</sup>

Abdülaziz Çâviş'in külliye müdürlüğüne atanmasının ardından Cemal Paşa ile aralarında bir takım anlaşmazlıklar meydana geldi. Anlaşmazlık muhtemelen Çâviş'in panislamist fikirleri ile Cemal Paşa'nın bölgede uygulamaya çalıştığı politikaları arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktaydı. Cemal Paşa bir süre sonra kendisinden bağımsız hareket ettiği gerekçesiyle Abdülaziz Çâviş'in görevden alınması için İstanbul'a baskı yapmaya başladı. Talat ve Enver Paşalar ise panislamist amaçlarla kurulduğunu düşündükleri külliye için Çâviş'i desteklemekteydiler. İstanbul ile Cemal Paşa arasında Çâviş'in görevine devam edip etmemesi hususunda çeşitli yazışmalar gerçekleşmiş olsa da Cemal Paşa'nın Çâviş'in göreve devam etmesinin kendi nüfuz ve haysiyetinin ihlali anlamına geleceğini söylemesi üzerine Çâviş, Talat Paşa tarafından görevden alındı.<sup>35</sup> 7 Mayıs 1333'te (20 Mayıs 1915) Çâviş'in yerine külliyenin başına Cemil Neyyâl (ö. 1949) atandı.<sup>36</sup> Bununla beraber Neyyâl Kudüs evkaf müdürlüğü ve mutasarrıflığı gibi görevleri de üstlendiğinden külliyedeki konumu buranın sadece resmîyetteki müdürü olmaktan öte geçmedi.<sup>37</sup>

Medresenin Panislamist ve Osmanlıcı fikirlerle kurulduğuna işaret eden maddeler külliye talimatnamesinde de yer almaktadır. Talimatnamenin üçüncü bölümünde yer alan bir

31 Ali Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, Antalya 2007, s. 145.

32 bk. Arslan, *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*, s. 59.

33 "Madem ki hilafetten maksat bâlâda zikr eylediğimiz gibi Müslümanlar arasında ikame-i adl, onlarda hudud ve hukukun himayesi, İslâm'dan ezânın defi, ümem-i sâireden erbâb-ı tama'nin sadd-ı gârâtı ve tard-ı hücumâtıdır. O halde asırlardan beri emr-i hilafete Kostantiniyye tahtında câlis bulunan Benî Osman'dan daha müstahak kim vardır?", Abdülaziz Çâviş, *Hilâfet-i İslâmiyye* (hz. Muhammed Sâfi), İstanbul 1993, s. 29

34 Şekib Arslan ayrıca Batı'nın saldırıları karşısında Osmanlı hilafeti etrafında bir İslâm dayanışması oluşturulması gerektiğini, Türkler ve Arapların ise bu dayanışmanın vazgeçilmez unsurları olduğunu, adem-i merkezîyetçiliği savunan Türkler ve Arapların yanıldıklarını ve bu düşüncenin kısa sürede imparatorluğun dağılmasına neden olacağını ileri sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk. Hulûsi Kılıç, "Emîr Şekib Arslan", *DİA*, XI, , 152).

35 M. Talha Çiçek, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate During World War I 1914-17*, London-New York, 2014, s. 182. İstanbul hükümeti ile Cemal Paşa arasında Abdülaziz Çâviş'in külliye müdüriyetine dair yazışmalar için bk. BOA, DH.ŞFR, 51/230 (23 Cemâziyelahir 1333); 467/44 (26 Mart 1331); 464/46 (27 Mart 1331). 36 BOA, DH.ŞFR, 553/63 (7 Mayıs 1333).

37 Cemil en-Neyyâl 1925 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesini kurmakla görevlendirilmiştir. Soyadı kanununun kabulünden sonra ise Bilsel soyadını almış ve 1934 yılında İstanbul Üniversitesi rektörlüğüne getirilmiştir (Martin Strohmeier, "Al-Kulliyâ al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem", *Ottoman Jerusalem* (ed. S. Auld and R. Hillenbrand), London 2000, I, 59-60).

maddede eğitim programı çerçevesinde külliye sadece külliye müderrislerinin ders vermeyecekleri, Osmanlı coğrafyasının yanı sıra diğer İslam beldelerinden alanında uzman alimlerin Kudüs'e davet edilerek külliye ders vermelerinin sağlanacağı, bu kimselerin konaklama ve yolculuk masraflarının da külliye idaresi tarafından karşılanacağı belirtilmiştir (md. 25).

Ayrıca külliye kabul edilecek öğrencilerin menşesine dair talimatnamede yer alan hususlar da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Zira külliyenin sadece Osmanlı coğrafyasından talebelere eğitim vermek üzere kurulmadığı anlaşılmaktadır. Külliye eğitim görece öğrencilerin on tanesi Kudüs sancağından, elli öğrenci Osmanlı Devleti'nin diğer sancaklarından kabul edilecekti. Kırk öğrenci ise Osmanlı coğrafyası dışındaki Müslüman bölgelerden olacaktı ve her bölge için ayrı kontenjanlar ayrılmıştı. Kırk öğrenciden dördü Mısır'dan, ikisi Sudan ve Habeşistan'dan, ikisi Trablusgarp ve Bingazi'den, birer adedi Tunus, Fas ve Güney Afrika'dan, üçü Cava ve Filipinler'den, üçü Çin ve Kaşgar'dan, beşi Hindistan'dan, ikisi Afganistan ve Belucistan'dan, ikisi İran'dan, altısı Buhara, Hive, Taşkent, Semerkant ve çevresini içine alan Türkistan'dan, altısı ise Kafkasya, Astrahan, Kazan, Kırım ve Polonya'dan alınacaktı. Böylece külliye her yıl için toplam en fazla yüz talebe kabul edilmesi düşünülmüştü (md. 2 ve 35). Bu açıdan külliye hemen hemen bütün İslam coğrafyasını kapsayan uluslararası bir eğitim faaliyeti yürütme iddiasındaydı.

Bütün bunların yanında medresenin diğerlerinden farklı olan yanı kendisine has siyasî hedeflerinin olmasıydı. Medrese Arap milliyetçiliğinin örgütlenecek Osmanlı Devleti için ciddi bir tehdit haline geldiği bir dönemde açılmıştı. Külliye eğitim dilinin Arapça olması yükselen Arap milliyetçiliği karşısında Osmanlı hükümetinin attığı bir adımdı. Medreseyle bir taraftan Osmanlı'dan ayrılmayı savunan milliyetçi Arap akımlara karşı Osmanlı ile birlikteliği savunan hükümet yanlısı kişileri desteklemek, diğer taraftan ise Arapça eğitim konusundaki taleplere ve devlete yönelik milliyetçi eleştirilere bir karşılık vermek istenmişti.<sup>38</sup> Medreseyle ulaşılmak istenen bir diğer hedef de Osmanlı Devleti'ne bağlı ilmî bir hareketin fikrî temellerini desteklemektir. Zira Cemal Paşa'nın bu okulu kurmadaki hedefi "dinî terbiye almış, Muhammed Abduh'un ilmî, laik ve modern kavramları alma konusundaki fikirlerini benimsemiş" bir nesil yetiştirmektir. Dolayısıyla medresenin Osmanlı düzeyine sadık vatansever bir Arap grubunun oluşturulmasının eğitim ayağını temsil etmesi düşünülmüştü.<sup>39</sup>

Medrese hocaları alanının önde gelen isimleri arasından seçilmeye çalışılmıştı. Yabancı dil, resim ve beden eğitimi gibi dersler yabancı hocalar tarafından verilmekteydi.<sup>40</sup> Külliye her ne kadar Arap milliyetçisi akımlara karşı Panislamist-Osmanlıcı fikirlerle kurulmuş olsa da burada ders veren bazı hocaların paradoksal olarak Osmanlı'dan ayrılmayı savunan Arap milliyetçisi fikirlerin destekleyicileri oldukları dikkati çekmektedir. Külliyenin en önemli hocalarından olan Rüstem Haydar (ö. 1940) dönemin önde gelen fikir ve düşünce adamlarındandı. Aslen Beyrutlu olan Rüstem Haydar ilköğrenimin ardından İstanbul'a giderek burada Mülkiye-i Şâhâne'yi bitirdi. Daha sonra Paris'e giderek Sorbon Üniversitesinde

38 bk. Strohmeier, *Al-Kulliyya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 28; Sarıkaya, *Medreseler ve Modernleşme*, s. 184.

39 Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 54, 55.

40 Medresede görev yapan hocaların bir listesi için bk. Ruveyde Fazl Ahmed Ahmed, *el-Medrestü's-Salâhiyye fi'l-Kuds* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Câmîatü'n-Necâh el-Vatânî, 2015, s. 126-127.



siyaset bilimi ve tarih tahsili gördü.<sup>41</sup> Burada el-Cemiyetü'l-Arabîyyetü'l-Fetât'ın (Genç Araplar Cemiyeti) kurucuları arasında yer aldı.<sup>42</sup> Beyrut'a döndükten sonra Sultânîde hocalık yaptı ve burasının kapatılmasının ardından<sup>43</sup> Kudüs'te Salâhiyye'de dersler vermeye başladı. Burada tarih ve ekonomi dersleri vermekteydi. Rüstem Haydar 1917'de İngilizlerin Kudüs'ü işgalinin ardından Beyrut'a giderek Emir Faysal'ın isyan hareketine katıldı.<sup>44</sup>

Külliye'de ders veren Ortodoks bir Hristiyan ve Rüstem Haydar'ın yakın arkadaşı olan Halil es-Sekâkinî (ö. 1953) de külliye'nin kapanmasının ardından tıpkı Rüstem Haydar gibi isyancılara katıldı.<sup>45</sup> Yine el-Fetât'ın kurucularından Refik et-Temîmî (ö. 1957) de külliye'de ders veren hocalar arasındaydı.<sup>46</sup> Dönemin önemli edebiyatçılarından ve medresede Arap dili ve edebiyatı dersleri veren İsaf en-Neşâşîbî (ö. 1948) de baştan beri ayrılıkçı Arap hareketlere yakın durmuş bir isimdi. O, Filistin ile Mısır arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu ve özellikle Filistin ile Mısır ilişkilerinin geliştirilmesi gerektiğini savunmaktaydı.<sup>47</sup> Külliye'nin kuruluşunda da önemli rol oynayan Abdülkadir el-Mağribî ise medresede belagat dersleri vermekteydi.<sup>48</sup>

Külliye müderrislerinden Adil Cebr (ö. 1953) ise Osmanlı hükümetinin o günkü hedefleriyle örtüşen fikirlere sahip en önemli isimlerdendi. Aynı zamanda Kudüs ve Yafa'da çıkan *el-Hayat* gazetesi yazarlarından olan Cebr, ayrılıkçı hareketler karşısında Filistin'in Osmanlı yönetiminde kalmasını savunanlardan birisiydi.<sup>49</sup> Cebr, İsviçre'de siyaset bilimi, sosyoloji ve ekonomi eğitimi görmüştü. Filistin'e döndükten sonra Salâhiyye'de Fransızca ve coğrafya dersleri vermeye başladı.<sup>50</sup> Abdurrahman es-Selâm (ö. 1941) ve Emin Suveyd (ö. 1936) de medrese hocaları arasında yer almaktaydı. Önemli bir Arap dili ve edebiyatı alimi olan Abdurrahman es-Selâm 1916'da Salâhiyye'de göreve başladı ve burada edebiyat

41 bk. Hayreddin ez-Zirikli, *el-Âlâm*, Beyrut 2002, VI, 124-125; Tercüman, *Çekirge Yılı*, 311-312, dn. 163.

42 Kısaca el-Fetât olarak bilinen cemiyet Osmanlı coğrafyasından Paris'e tahsil için gönderilen Arap öğrenciler tarafından kurulmuştur. Uzun yıllar faaliyetlerini büyük bir gizlilik içinde yürüten el-Fetât, önceleri Osmanlı Devleti'nin Türk ve Arap iki ana unsura sahip bir devlet olduğunu savunmuş, daha sonra ayrılıkçı bir Arap hareketine dönüşmüş ve 1913'te Paris'te bir Büyük Arap Kongresinin toplanmasında önemli rol oynamıştır. Arap isyanı sırasında etkili olan cemiyetlerin başına gelen el-Fetât'ın üyeleri Suriye ve Irak topraklarının Osmanlı'nın elinden çıkmasının ardından bu ülkelerin yeniden yapılanmalarına da büyük katkılar sağlamıştır. el-Fetât hakkında detaylı bilgi için bk. Bilgenoğlu, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, s. 105-116.

43 1913 yılında Osmanlı hükümeti Arap milliyetçisi hareketlere bir cevap niteliğinde Beyrut, Şam ve Kudüs'te eğitim dilinin Arapça olduğu birer Mekteb-i Sultânî kurdu. Fakat iki yıl sonra ayrılıkçı Arap hareketlerin bölgede iyiden iyiye ivme kazanmasının ardından Beyrut ve Şam'daki okullar kapatıldı. Fakat bu akımların daha az etkili olduğu Kudüs'teki okul faaliyetlerine devam etti (Strohmeier, "Al-Kulliya al-Salahiyya", s. 59).

44 Rüstem Haydar isyancılara katıldıktan sonra bu hareketin önde gelen isimlerinden birisi haline gelmiş, Emir Faysal'ın Irak devletinin başına geçmesinin ardından ise onun özel sekreteri olmuş ve devletini temsilen yurt dışında pek çok müzakere ve toplantıya katılmıştır (bk. Hayreddin ez-Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 124-125; Tercüman, *Çekirge Yılı*, 311-312, dn. 163).

45 Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 56; Strohmeier, "Al-Kulliya al-Salahiyya", s. 60.

46 Strohmeier, "al-Kulliya as-Salahiyya", s. 60.

47 bk. Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 30-31; Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 43, 47, 54.

48 Arap dili alanında önde gelen isimlerden olan Abdülkadir el-Mağribî 1919'da Şam'a yerleşmiş ve burada Arap Dil Akademisi'nin kurucu üyeleri arasında yer almış, ilerleyen yıllarda ise kurumun önce başkan yardımcılığını, ardından başkanlığını üstlenmiştir. Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Azmi Yüksel, "Abdülkadir el-Mağribî", *DİA*, I, 241.

49 Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), 54, 58.

50 Mona Hajjar Halaby, "Out of Public Eye: Adel Cebre's Long Journey from Ottomanism to Binationalism", *Jerusalem Quarterly*, LII, 2013, s. 9, 11.

dersleri verdi.<sup>51</sup> Dımaşk ve Mısır'da Ezher'de eğitim görmüş önemli bir fakih olan Emin Süveyd ise külliyyede tefsir ve hadis dersleri vermekteydi.<sup>52</sup>

Selâhaddîn-i Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi, ikisi tâli ve biri âli olmak üzere üç bölümden oluşan Dârülhilâfeti'l-Âliyye medreselerinden farklı olarak yedi yılı kısım-ı tâli, üç yılı ise kısım-ı âli olmak üzere iki bölümden oluşmaktaydı ve toplam öğretim süresi on yıldır (md. 2). Kısım-ı tâliyi bitirenlere şehadetname, kısım-ı âliyi bitirenlere ise icazetname verilecekti (md. 6). Külliyyede eğitim dili Arapçaydı, fakat Osmanlı Tarihi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Devletler Hukuku ve Siyasî Tarih gibi dersler Türkçe olarak yapılmaktaydı (md. 28).<sup>53</sup> Ayrıca medresede Türkçe ayrı bir ders olarak da okutulacaktı.<sup>54</sup>

Üç yıla yakın bir süre devam eden medresedeki eğitim faaliyeti 9 Aralık 1917'de Kudüs'ün İngilizler tarafından işgal edilmesiyle sona erdi. Aslında Kasım ayından itibaren medresedeki talebe ve müderrisler medreseyi terk ederek başka şehirlere gitmeye başlamışlardı. Cemal Paşa'nın medresenin öğrenci, idareci ve öğretmenleriyle birlikte Şam'a nakledilmesini emretmesi üzerine Şam'a giden bazı müderrisler medreseyi burada yeniden ihya etmek isteseler de bu girişimleri sonuçsuz kaldı<sup>55</sup> ve medrese talimatnamesinde belirtilen hedeflerine ulaşmadan kapandı. Bunda özellikle iki sebep etkili olmuştu. Birincisi medrese arzulanmış gibi, Filistin-Suriye bölgesi dışından (özellikle de Hindistan ve Endonezya'dan) öğrenci çekmeyi başaramadı. İkinci olarak ise, kendine has bir programı olan öncü bir okul olarak gelişmek üzere varlığını koruyacak yeterli zamanı bulamadı.<sup>56</sup>

### 3. Selâhaddîn-i Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi Talimatnamesi

Selâhaddîn-i Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi kurulduğunda külliyyedeki faaliyetleri düzenleyen altı ana bölüm ve 93 maddeden oluşan bir talimatname hazırlanmıştır.<sup>57</sup> Burada külliyyenin idarî işleyişinden eğitim faaliyetlerine kadar her hususun dikkatli bir biçimde ele alındığı görülmektedir.

Talimatnamenin ilk bölümü külliyyenin kuruluşuna dair bazı temel noktalarla ilgilidir. Medresenin kuruluş amacı, bağlı bulunduğu kurumlar, idarî kadrosu, eğitim süresi, mezuniyet belgeleri gibi hususlara daha önce değinilmişti. Talimatnamenin bu bölümünde belirtildiğine göre külliye müdürü padişah tarafından, müdür muavini, ders nâzırı Şeyhülislâmlık ve Evkâf Nezareti tarafından, müderrisler ise külliye müdürünün seçimi ve ilgili makamların onayıyla atanır (md. 4), medresenin denetimi için ise her yıl Meşihat tarafından bir heyet görevlendirilirdi (md. 5). Ayrıca müderrise verilecek maaşın yanında yemek ve kalacak yer de tahsis edilirdi. Talebeden eğitim için herhangi bir ücret talep edilmez, yemek

51 Zirikli, *el-Âlâm*, III, 302.

52 Zirikli, *el-Âlâm*, VI, 44. İstanbul hükümeti 14 Haziran 1917 tarihinde aralarında medresede tefsir ve hadis dersleri veren Emin Süveyd'in de bulunduğu medrese hocalarını "Mecidi Nişanı" ile taltif etmiştir. bk. BOA, İ.DUİT, 61/41 (23 Şaban 11335).

53 Ayrıca bk. Fazıl Bayat, *el-Müessesâtü't-talimiyye*, s. 497.

54 bk. Selâhaddîn-i Eyyûbi Külliye-i İslâmiyyesi Tedrisât Cedveli.

55 Strohmeier, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 67-68; Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 56.

56 Tercüman, *Çekirge Yılı* (yayına hazırlayanın girişi), s. 55-56.

57 Makaleye kaynaklık eden medrese talimatnamesi r. 1331-h 1333 yılında Kudüs'te 29 sayfalık bir kitapçık halinde basılmıştır.

ve elbise ihtiyacı da ücretsiz olarak karşılanırdı. Meşru bir mazereti olmaksızın eğitimi terk eden Osmanlı vatandaşı talebeden ise tazminat talep edilirdi (md. 3).

Talimatnamenin ikinci bölümü külliye'deki idarî kadro ve memurların görev ve sorumluluklarını düzenleyen hususlarla ilgilidir. Buna göre külliye'deki baş sorumlu olan müdür külliye'deki bütün faaliyetlerin düzenli bir şekilde devamından sorumludur. Müdür aynı zamanda Meşihat ve Evkâf Nezareti'yle olan yazışmaları yürütmekle mükelleftir ve her yılın sonunda yürütülen faaliyetler ve genel durumla ilgili olarak Meşihat'a bir rapor sunar. Külliye'de görev yapacak memurların tayini ve ihmalleri olduğunda ise azledilmeleri müdürün yetki ve sorumluluğu dahilindedir. Gerektiğinde memurlara bir aya kadar izin verebilir (md. 7). Müdür muavini ise müdürün yokluğunda ona vekalet eder. Talebenin işlerinin ve derslerin düzgün bir şekilde işlenmesini sağlar. Talebe ve memurlara dair sicil belgelerinin, imtihan cetvellerinin, mezuniyet belgelerinin ve diğer resmi evrakın muhafazası müdür muavininin sorumluluğundadır (md. 8). Ders nâzırı ise derslerin programlara uygun bir şekilde işleyişinden, derslerin birbiriyle ilişkilerinin kurularak işlenmesinden, müderrislerin devam durumlarının takibinden ve görevlerini layığıyla yerine getirmelerinden, ihmal gösteren müderrisler hakkında müdüriyet için rapor tanzim etmekten, derslerin işleyişiyle ilgili müderrislerle görüş alış-verişinde bulunmaktan sorumludur (md. 9). Bunlar dışında külliye'de görev ve sorumlulukları tespit edilmiş olan malî işlerden sorumlu bir muhasebe memuru, resmî evrakları tanzimden sorumlu bir kâtip, külliye'deki sağlık hizmetlerinin yanı sıra çevre ve gıdaların temizliğinin denetiminden sorumlu bir doktor, depo ve ambarda sorumlu bir memur, külliye kütüphanesinde görevli bir kütüphaneci, bir imam ve temizlik işlerini yerine getirecek hademeler bulunmaktaydı (md. 10-16). Ayrıca külliyenin ihtiyaçlarının satın alınması işleri müdür, müdür yardımcısı, ders nâzırı, muhasebe memuru ve doktordan oluşan bir komisyonun sorumluluğundaydı.

Külliye'deki tedris faaliyetine dair esaslar talimatnamenin üçüncü bölümünde yer almaktadır. Bu maddelerde öncelikle müderrislerin görev ve sorumluluklarına dikkat çekilmektedir. Buna göre müderrisler derslerine büyük ihtimam gösterecek, verdikleri derslerden talebeyi imtihan edecek ve ders dışı vakitlerde talebenin sorunlarıyla ilgileneceklerdi. Derslerini aksatmamaya ve derse zamanında girmeye de dikkat edeceklerdi (md. 18-19). Külliye'de ayrıca ders dışı zamanlarda talebeyle ilgilenecek, onlara yardımcı olacak ve külliye dahilinde yerine getirmeleri gereken kurallara riayet edip etmediklerine nezaret edecek dahiliye zâbitleri görev yapacaklardı (md. 32-34).

Külliye'de icra olunan ders programlarında değişiklik talepleri müdürün başkanlığında bütün müderrislerin katıldığı Meclis-i Müderrisinde ele alınacak ve üçte bir oyla kabul edilen kararlar Meşihat'a sunulacaktı (md. 26). Külliye'de dersler tam bir saat olarak gerçekleştirilirdi. Her gün öğleden önce üç ve öğleden sonra iki ders yapılırdı. Perşembe günleri ise sadece öğleden önce üç ders yapılırdı, öğleden sonra talebe ya dinlenmeye çekilir ya da ziraat, coğrafya, madenler gibi derslerin tatbikatına davet edilirdi (md. 27). Programlarda yer alan yabancı dil dersleri ise seçmeliydi (md. 30). Külliye'de eğitim eylülün ikinci haftasından mayısın üçüncü haftasına kadar devam eder, ardından imtihanlara geçilir ve haziranın üçüncü haftası sonunda eylülün ilk haftasına kadar sürecek olan tatil dönemine girilirdi (md. 31).

Talimatnamenin dördüncü bölümünde külliye'ye kabul şartlarını düzenleyen hükümler yer almaktadır. Külliye'de Osmanlı ve İslam dünyasının diğer bölgelerinden gelecek

talebeler eğitim görecekti. Her yıl toplam yüz öğrenci kabul edilecek ve bunların tamamı yatılı olarak eğitim görecektlerdi (md. 37). Birinci sınıfa kabul için öğrencinin on iki yaşından küçük, on beş yaşından ise büyük olmaması gerekmekteydi. Ayrıca kayıt için öğrencilerin mekteb-i ibtidâîyi bitirdiklerine dair şهادetname ibraz etmeleri gerekmekteydi. Bir kişi veya kurumun kefaletiyle külliyyede eğitime başladıktan sonra özürsüz olarak eğitimini yarıda bırakan talebeden ise tazminat talep edilecekti (md. 38). Mekteb-i ibtidâîden gelip külliyyeye kayıt olmak isteyen öğrenciler tâlî sınıfa kaydolmadan önce çeşitli derslerden imtihana tabi tutulacaklar ve ancak bu sınavlardan başarılı oldukları takdirde külliyyeye kabul olunacaklardı (md. 39). Kısım-ı âliyye kayıt için ise külliyyenin kısım-ı tâlisini ya da Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin kısım-ı sânisini bitirmiş olmak gerekmekteydi. Yine diğer eğitim kurumlarından gelecek olanlar için başkaca şartlar belirlenmişti (md. 41).

İmtihanlarla ilgili hükümleri içeren talimatnamenin beşinci bölümüne göre (md. 45-68) külliyyede sınavlar aleni ve sözlü olarak gerçekleştirilirdi. İmtihanlar için kurulan komisyon sorular hazırlar, komisyondaki her üyeler sorular karşılığında bir not takdir eder, şayet hangi notun verileceğinde bir ittifak oluşmazsa her üyenin ayrı ayrı verdiği notların ortalamaları alınırdı. Sınavlarda değerlendirme on puan üzerinden yapılır ve kısmı tâlide iki, kısım-ı âlide bir dersten beşten daha düşük not alanlar ikmale bırakılırdı. Kısım-ı âliyye bitirip icazetname sahibi olabilmek için okutulan bütün derslerden yapılan umumî sınavda en az yedi puan almak gerekmekteydi. Talimatnamenin bir maddesinde ise (md. 66) imtihanlardan alınan notların dereceleri ayrıca düzenlenmişti.

Külliyyede eğitim gören talebenin uyması gereken kurallar ve vazifeler, talimatnamenin altıncı bölümünde düzenlenmiştir. Öncelikle talebenin derslere devamı mecburiydi. Bir yıl içerisinde özürsüz olarak otuz günden fazla, bir sebebe binaen ise eğitim yılının üçte birini aşacak kadar devamsızlık yapan talebenin külliyye ile ilişkisi kesilirdi (md. 69). Tatil günleri dışında külliyyeden ayrılmak yasaktı (md. 71). Tatil günlerinde ise dışarıya çıkan öğrenci belirli bir saate kadar külliyyeye dönmek zorundaydı. Kudüslü öğrenciler ise tatil günlerinde ailelerinin yanında kalabilirlerdi (md. 75). Öğrencilerin külliyye içerisinde uymaları gereken çeşitli kurallar vardı. Hal ve hareketleriyle örnek teşkil eden öğrenciler ödüllendirilir, kurallara uymayan öğrenciler ise cezalandırılır ve her iki durum da öğrencilerin sicillerine işlenirdi (md. 76). Cezalar ise ihtar, tekdir, tazir ve terkin-i kayd şeklinde uygulanırdı (md. 85). Külliyye içinde öğrenciden beklenen ahlaki davranış biçimleri, çamaşırların yıkanması, ziyaretçi kabulü ve yatakhanelere giriş çıkış gibi talebeyle ilgili bütün hususlar bu bölümde ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştı.

Külliyyenin işleyişine dair çeşitli maddelerin yer aldığı talimatnamenin yedinci bölümünde belirtildiğine göre her yıl talebeğe dağıtılacak erzak ve bunların miktarları belirlenmişti (md. 89). Aynı şekilde bir yıl içerisinde talebenin ihtiyaç duyacağı kıyafetlerin tamamı da külliyye tarafından dağıtılmaktaydı ve bunların da bir listesi oluşturulmuştu (md. 93).

Talimatnamenin sonunda ise külliyyedeki her ders yılında, hangi sınıfta, hangi derslerin ve kaç saat üzerinden okutulacağına dair bir ders programı yer almaktadır. Programda şer'î ilimlerin yanında tarih, iktisat, matematik, kimya, doğu ve batı dilleri, felsefe gibi ilimlerin de yoğun olarak okutulduğu dikkati çekmektedir.

**Ek:**

## SELÂHADDÎN-İ EYYÛBÎ KÛLLİYE-İ İSLÂMİYYESİ TALİMNAMESİ

### BİRİNCİ FASIL

#### MEVÂDD-I ESASİYYE

**Madde 1:** Mücâhedât-ı diniyye ve hidemât-ı şer'îyye ve ilmiyyeye sâlih mürşid ve mütehasıs yetiştirmek maksadıyla ulûm-ı şer'îyye ve hukukiyye ve fûnûn ve elsin-i mü-tenevvîa tahsiline mahsus olmak ve Makam-ı Meşîhat-i İslâmîyye ile Evkâf Nezaretî'ne merbût bulunmak üzere Kudüs Şerif'te Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî hazretlerinin vaktiy-le vücuda getirdikleri Dâru'l-ulûmu ihyâen tesis olunan "Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmîyye"sinin idaresi bir müdür ile bir müdür muavini ve bir ders nâzırı ve lüzumu kadar memurîne ve tedrisâtı erbab-ı ihtisastan müderrisîne mufavvazdır.

**Madde 2:** Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliyesi'nde müddet-i tahsil yedisi tâli ve üçü âli tedrisâtı câmi olarak on sene ve lisan-ı tedris Arapça olup her sene birinci sınıfa Kudüs liva-sından on ve sair vilâyât ve elviye-i Osmâniyyeden elli ve aktâr-ı muhtelif-i İslâmîyyeden fark-ı nispetlerine mütekârib olmak üzere azami yüz talebe kabul olunur.

**Madde 3:** Müderrisîne bir saat ders hesabıyla yirmiden elli kuruşa kadar maaş tah-sis olunur ve ayrıca taâm ve oda verilebilir. Talebeden ücret-i tahsiliyye alınmaz taâm ve elbise meccânen itâ ve öZR-i meşrûa müstenid olmaksızın terk-i tahsil eden talebe-i Osmâniyyeden her ay için bir buçuk Osmanlı lirası hesabıyla tazminat istifâ edilir.

**Madde 4:** Müdür bâ-irade-i seniyye ve müdür muavini ve ders nâzırı resen Makam-ı Meşîhat ve Evkâf Nezaretince tayin ve müderrisîn ile memûrîn-i sâirenin memûriyetleri müdürîyetin intihâbı üzerine makam-ı müşârun ileyhçe tasdik olunur.

[4] **Madde 5:** Külliye'nin imtihanlarında mümeyyiz sıfatıyla bulunmak ve umûr-ı idare ve tedrisiyyesiyle bir senelik hesabâtını tetkik ve teftiş etmek üzere Makam-ı Meşîhat ile Evkâf Nezaretî erkânından mürekkebe olarak her sene bir heyet-i mahsûsa gönderilir.

**Madde 6:** Külliye'nin kısm-ı tâlisinden şehadetname ve kısm-ı âlisinden icazetname ile neşet edeceklerin ihrâz eyleyecekleri hukuk ve füyûzât bir nizamname ile tayin olunacaktır.

### İKİNCİ FASIL

#### UMÛR-I İDÂRİYYE

**Madde 7:** Müdür, külliye umûr ve muâmelâtının merci-i umumîsi olup başlıca vezâifi ber-vech-i zîr beyan olunur:

a. Külliyyeye müteallik nizamât ve talimât ve mukarrerâtın ve Makam-ı Meşîhat ve Evkâf Nezaretî ve mahall-i sâire ile muhaberâtın merci-i icrasıdır.

b. Müdür muavini ve ders nâzırı ile b'l-müşâvere müderrisîn ve memûrîn-i sâireyi intihâb ve hademeyi tayin eder.

c. Müderrisîn ve kâffe-i müstahdemînin ifa-yı vazifede suret-i hareketlerini tanzim ve murakabe eyler. Esbâb-ı fevkâl-âde üzerine mesuliyeti deruhte ederek muvakkaten ellerini işten çektirebilir.

d. Meâşât ve mesârifâtın amir-i itâsıdır. İcab edenlerin mahsusâtından kıstül'yevm tevkiif ettirir.

e. Zabt u rabtın, intizam ve terbiyenin, nezafet ve tahâretin temini, talebenin kavaid-i sıhhiyyeye tevfiikan it'âm ve iksâ ve ibâtesi, tedrisâtın ve imtihanların ve talebe kabulü muamelâtının hüsn-i cereyanı, medresedeki eşya ile defâtir ve cedâvil ve kuyûd ve evrakın hüsn-i tanzim ve muhafazası esbâbını istikmâl eyler.

[5] f. Müddet-i tatiliyyeden gayri evkâtta müderrisîn ve müstahdemîne tahakkuk edecek öZR-i meşru üzerine bir aya kadar me'zuniyet verebilir. Bundan fazlası için Makam-ı Meşihat ile Evkâf Nezaretî'nden istizân eyler. Me'zun müderrisînin yerine bir münasibini tevkiil eder.

g. Külliyyenin terakki ve tekâmülü esbâbını istiksâ ve istihsâl eder bir senelik vaziyet-i idariyye ve maliyyesiyle tedrisâtına ve imtihanların netâyicine ve müderrisînin derecât-ı muvaffakiyetine ve tahakkuk eden ihtiyacâta dair her sene Makam-ı Meşihat ve Evkâf Nezaretî'ne bir lâyiha takdim eyler.

h. Külliyyenin nizamât ve mukarrerât ve muamelâtını ve vakâyi-i seneviyyesini ve seyr-i terakkisini resâil-i mahsusa-i seneviyye ve gazeteler ile âlem-i ilm-i İslâm'a neşr ü ta'mim ve başkaca mecâmi-i ilmiyye ve fenniyye ve kütüb-i dersiyye telif ve tab'ı vesâilini tetmim eder.

**Madde 8:** Müdür muavini müdüre kâffe-i muamelâtta muâvenet ve guybûbetinde vekalet etmekle beraber âtîde mûnderic vezâif-i esasiyye ile mükelleftir.

a. Demirbaş eşya ile kütüphane ve âlât ve edevât-ı tedrisiyyeyi muhafaza ve mütemâdiyen teftiş, tedrisât ve inzibâta ve istikrar-ı nezâfete dair mukarrerâtı icra, talebenin elbise ve çamaşırlarını ve taâm [ve] yatak levâzımını ve evkât-ı harekâtını ihzâr ve muhafaza ve tanzim, talebe ile memûrîn ve hademenin devam ve ikdâmını murakabe, tatil ve me'zuniyet zamanlarından mâ'adâ evkâtta kimesnenin harice çıkmasına ve evkât-ı muayyeneden mâ'adâda külliye dahiline misafir ve zâir gelmemesine nezaret ve itina, talebeden hasta olanların muayene ve müdâvâtını istikmâl, talebeye sebab-i meşru üzerine üç güne kadar me'zuniyet itâ, tedrisât defterlerini her akşam tetkik ile talebenin mücâzât ve mükafatını tatbik eyler.

b. Sicil ve künye defterlerinin, imtihan cetvellerinin, şehadetname ve icazetnamelerin, sâir kuyûd ve evrak-ı muhaberenin hüsn-i tanzim ve muhafazasını nazar-ı dikkat altında bulundurur.

[6] c. Ertesi gün it'âm olunacak müderrisîn ve memûrîn ve talebe ve hademenin adedini bi't-tayîn bir pusula ile muhasebe memuruna bildirir.

**Madde 9:** Ders nâzırı başlıca vezâif-i âtiye ile mükelleftir.

a. Tedrisâtın evkât-ı muayyeneye ve programlara tatbiki ve her ilimden tedris olunan mebâhisin yekdiğeriyle mütenâzıran ve mütenasiben devamını temin eder.

b. Müderrisinin devamını ve esna-yı tedriste vazifelerinin suret-i ifasını teftiş ve murakabe, kütüb-i müntehave-i dersiyeyi ve usûl-i tedrisi tetkik ve takip ile muvafık olmayanlar hakkında müdüriyete itâ-yı malumat, esas programlarca lüzum görülecek tadilâta dair rapor tanzim eyler.

c. Muhtelif tedris ve terbiye meslekleri hakkında müderrisin ile teâtî-i efkâr, talebenin terbiye-i ilmiyye-i amelîyyeden bi-hakkın istifadesi esbâbını teharri ve istihzâr eder.

d. Umûr-ı tedrisiyeye dair müdür tarafından verilecek evâmiri ve meclis-i muallimince ittihaz olunacak mukarrerâtı icra eyler.

**Madde 10:** Muhasebe memurunun başlıca vezâifi ber-vech-i [âtî] beyân olunur:

a. Külliyeinin muhassasât ve varidatını ahz u hıfz ile tanzim edeceği bordro mücibince me'âşâtı tevzi ve mübâya'ât komisyonunca musaddik ve müdürün işaretini haiz senedâtı te'diye eder.

b. Demirbaş eşya ve kütüb ve âlât ve edevat ve sairenin defterini tutarak bunlara dair müdür muavininden bildirilecek vukuâtı günü gününe yürütür. Muhasebe ve vezne defâtir ve cedâvilini tanzim ve hüsn ü muhafaza eder.

c. Münâkasa ve mukavelelerini, mevcuda dair müdür muavininin pusulası üzerine yevmî tablaları ihzâr ve bi'l-cümle sarfiyâtın hüsn-i cereyanına ve levazım ve me'kûlâtı tesellüm [7] ve kabulde hazır bulunarak et'menin mükemmelen ihzârına nezaret, depo ve anbarı daima teftiş ve defterleri tetkik eyler.

**Madde 11:** Kâtip vezâif-i âtiye ile mükelleftir.

a. Heyet-i idare ve tedrisiyenin nasb ü azliyle vukuât-ı sairesine dair sicil defterini, talebenin künye defterlerini evrak-ı vâride ve sâdıraya ve evâmir kaydına ve meclis-i muallimîn ile mübâya'ât komisyonunun mukarrerâtına müteallik defâtiri tanzim ve imla ve hıfz eder.

b. İmtihan-ı umumî ve ikmal imtihanı cetvellerini, tasdikname ve şehadetname ve icazetnameleri ve sair cedâvil ve evrakı ve her nevi muharrerâtı imla ve tahrir ve muhafaza eyler.

c. Lede'l-icab muhasebe memuruna mu'âvenette bulunur.

**Madde 12:** Tabip âtîdeki vezâif ile mükelleftir.

a. Külliyyeye dahil olacak talebeyi bi'l-etraf muayene ile emrâz-ı sâriyeye ve tahsile mani bir hastalığa mübtela olanları rapor ile idareye bildirir. Kabul edilecek talebenin künye defterlerinin kısım-ı mahsûsunda mûnderic maddelere göre tetkikâtını ifa ve netâyicini kayd eyler.

b. Dershanelerle yatak ve taâm salonlarını ve her yeri daima teftiş ile icâbât-ı nezâfet ve sıhate tevfiik ve ders sıralarını ziyanın mahall-i vürûduna göre vaz' ve talebeyi odaların hacm-i istî'âbına göre tevzi ve ikame ve ders sıralarıyla esas ve levazım-ı mukteziyeyi

hıfzu'z-sıhhaya ve ib'âd-ı mu'niye-i fenniyyeye tevfikân î'mâl ve helalara midâd-ı te'affün tedâbiri tatbik ettirir.

c. Hastahaneyi daima kavâ'id-i sıhhiyyeye muvafık bulundurarak her gün muayyen evkâtta hastalanan talebeyi muayene ve tedavi eder ve hanesine veya memleketine gitmek [8] üzere me'zûniyet talebinde bulunan hasta talebeyi layıkıyla bi'l-muayene icab eden raporu verir.

d. Et'imeyi muayene ile ihtiyâcât-ı gıdaiyye miktarına muvafık ve içilecek suların serâit-i sıhhiyyeyi haiz olması ve illet-i müstevliye zuhurunda tebhîrât ve sair muktezayât-ı tibbiyenin icrası ve tedrisâtın tatili esbâbını istikmâl eder.

**Madde 13:** Depo ve anbar memurunun vezâifi şunlardır:

a. Elbise ve çamaşır ve teferruatını, yatak takımlarını ta'âmhâne edevatını, matbah levâzımını, evrak ve edevat-ı kırtasiyyeyi depoda muhafaza ile idareden verilecek pusulalar üzerine talebe ve müstahdemine tevzi eder. Tesellüm ve teslim edeceği eşyanın defterini tutar.

b. Mübâya'a olunacak eşya ve erzakı ahz u kabul ile defter-i mahsusuna ba'de'l-kayd evrak-ı müsbesini hıfz ve senedâtı imza eyler.

c. Hesab memuru tarafından verilen tablolarda muayyen erzakı memur-ı mûmâ-ileyh ile dahiliye ser-zabitanın huzurunda teslim ile tablaları anbar defterine 'ale'l-müfredât kayd ve hıfz eder.

**Madde 14:** Kütüphane ve müze memurunun vezâifi ber-vech-i âtîdir.

a. Kütüphane ve müzedeki kütüb ve âsârı tasnif ve fihrist ve defterlerini tanzim eder ve muhtâc-ı teclîd ve tamir olanlarını idareye bildirir.

b. Kütüphane ve müzeyi tayin olunacak evkâtta müderrisîn ve talebenin tettebbu'una küşâd bulundurur ve taleb olunacak kitabı talebeye mütalaa salonunda okumak üzere makbuz mukabilinde verir ve bir talibe aynı zamanda üçten ziyade kitap vermez. Müderrisine kütüphane haricinde mütalaa olunmak üzere talep vukuunda makbz [9] mukabilinde ve zarar ve ziya hudûsunda tazmin etmek şartıyla azamî üç gün için î'are edebilir.

c. Kütüphane ve müzeyi daima temiz tutar. Eşyaya el dokunduramaz. Kitapların çizgi ve yazılarla kirletilmesine, yapraklarının yırtılıp koparılmasına, bi'l-cümle kütüb ve âsârın tozlanıp kurtlanmasına, sigara içilmesine, yüksek sesle konuşulmasına mâni olur.

d. Umumî kütüphanelerle Dârü'l-Fünûn kütüphanelerinin kataloglarıyla neşriyatını celp ve tetkik etmek ve külliyyenin matbuâtıyla mübadele eylemek üzere teşebbüsât-ı mukteziye icrası hakkında idareyi haberdar eyler.

**Madde 15:** İmam vezâif-i âtiye ile mükelleftir.

a. Talebeye evkât-ı hamsede cemaatle eda-yı salât ettirir. Vuzû' ve salât hususunda ve sair ahkâm-ı ibâdâtta ferâiz ve sünen ve âdâba tamam-ı riâyetlerine dikkat eder.

b. Sabah ve yatsı namazlarını müteâkip tecvit üzere Kur'ân-ı Kerîm tilavet ve talebeye talim-i kiraat eyler.



c. Eyyâm ve leyâl-i mübâreke ve tensîb olunacak sair evkâtta ahlâkî ve ictimâî mevâ'iz-i diniyyede bulunur.

**Madde 16:** Hademe külliye binasıyla müstemilatının tathîr ve tanzîf ve tenvîr ve teshîni, eşya ve levâzımın zarar ve ziyâdan vikâyesi, evrak-ı muhaberenin nakl ve îsâli, ders saatleriyle evkât-ı sairenin hulûl ve inkızâsının ilanı, gece muhafaza vazifesinin ifası, heyet-i idare ve tedrisiyyenin evâmîrinin icrası ile mükellef olup hidemât-ı muhtelifeye göre tefrîk ve istihdamlarından ser-hademe mesuldür.

[10] **Madde 17:** Müdürün taht-i riyasetinde müdür muavini ve ders nâzırı ve muhasebe memuru ve tabipten mürekkeb olarak teşkil edilecek olan mübâye'ât komisyonunun vezâifi:

Münâkasaları icra ve kontratları tanzim ve mübâye'a olunacak eşyanın numunelerini tayin ve hıfz etmek ve led'e'l-hâce bazı eşyanın emaneten mübâye'asına karar vermek ve kâffe-i mesârîfât ve senedâtı tasdik eylemekten ibarettir.

## ÜÇÜNCÜ FASIL

### UMÛR-I TEDRİSİYYE

**Madde 18:** Müderrisîn uhdelerine mevdû' tedrisâtı külliyenin tesîsindeki maksad ve gayeyi daima nazar-ı dikkatde bulundurarak kemal-i itina ile ifa edecekler, her dersin usûl-i talimi ve müfredat programı hakkında irice tanzim olunacak talimatnameye tevfik-i hareket, dürûs-ı sabıkadan talebeyi sual ve müzakereye tabi tutarak takdir edecekleri numeroyu not defterine ve dersine çalışmayan ve muhalif-i talimat harekâtta bulunan talebe hakkında tertip eyleyeceği cezayı yevmî tedrisât defterine kayd u işaret eyleyecekler, her derste takrir ettikleri bahsi yevmî tedrisât defterinin hane-i mahsusasına yazacaklar, mevzudan hariç mebâhis ile izâ'a-yı evkât etmeyecekler, talimatnamede yazıldığı veya idarece tensîb edildiği vechle talebeyi laboratuvar ve müzelerle sair tatbikat mahallerine götürecekler, her gece bi'l-münâvebe ve idarece tayin olunacak evkât-ı sairede müzakere bulunarak talebenin müşkilâtını hal ve muntazaman çalışmalarını temîn eyleyecekler, meclis-i müderrisînin ictimâ'âtına iştirak eyleyecekler, terceme-i hallerini idareye tevdi ile tescil ettireceklerdir.

**Madde 19:** Mazeret-i meşru'ası olmaksızın dersini ifa etmeyen ve dershaneye vakt-i muayyenden sonra girip evvel çıkan müderrislerden her defası için maaşının bir derse isabet eden [11] miktarı kat' ve tevkîf olunur. Üç ay zarfında beş defa kıstü'l-yevmî tevkîf olunan müderrisîne müsta'fî nazarıyla bakılır.

**Madde 20:** Müderrisler sene-i tahsiliyye ibtidâsından bir hafta ve ikmal imtihanı bulunan müderrisîn iki hafta evvel külliyyede isbat-ı vücuda mecburdurlar. Mazeret-i hakikiyyesi bulunanlar daha evvel idareyi haberdar edeceklerdir.

**Madde 21:** Sene-i tahsiliyye bidayetinde mazeretini bi'l-ihbâr gelemeyen müderrisin yerine idarece bir vekil tayin olunur. Gelmediği halde mazeretini ihbâr etmeyen müderris müsta'fî addolunur.

**Madde 22:** Müderrisler idarece derslere dair talep olunacak izahâtı itâ ve not defterini ibraz eyleyeceklerdir.

**Madde 23:** Müderrisler matbu kitabı bulunmayan dersleri telif ve tahrir ile tab' ve tedvin veya zabıtlarını dersden bir hafta evvel dâhiliye zâbitlerine tevdi edeceklerdir.

**Madde 24:** Ders vakitlerinden hariç zamanlarda müderrisine veya hariçten mütehasşisine ulum ve fûnûn-ı şettâya dair idarece konferâslar ve hitâbeler tertip ettirilir. İdarenin malumatı ve müderrislerin nezaretiyle talebe dahi temrîn-i hitâbet ederler.

**Madde 25:** Memâlik-i Osmâniyye ve diyar-ı İslâmiyye meşâhir-i ulemâsının her sene Kudüs'e davetiyle dürûs-ı mürettebe haricinde bir ay veya münasip bir müddet mütehasşıs oldukları ulûmdan külliye talebesine Mescid-i Aksâ'da tedrisâtta bulunmaları esbâbı istikmâl edilecektir. Müşârun ileyhın külliye dahilinde beytütet ve istirahatleri ve otuzdan yüz elli liraya kadar mesârif-i seferiyyeleri temin olunacaktır.

Şühûr-ı tatiliyyede tettebbuât ve tetkikât-ı ilmiyyede bulunmak üzere talebeye heyet-i idarenin riyasetiyle seyahatler icra ettirilir.

**Madde 26:** Külliye tedrisâtının suret-i cereyanı, usûl-i tedrisin tanzim ve tadili, kütüb ve levâzım-ı dersiiyenin intihâb ve tebdili ve esas programlarca tadilat icrası hakkında müzakerâtda bulunmak ve hîn-i hacette ictimâ etmek üzere müdürün taht-i riyasetinde müdür muavini ve ders nâzırı hazır bulunduğu halde bi'l-umum müderrisinden mürekkeb bir meclis [12] teşkil oluncaktır. Meclis-i müderrisinin esasî programlarca tadilat icrası hakkındaki kararı aza-yı asliyyenin sülûsân-ı ekseriyet ârâsıyla bi'l-ittihâz Makam-ı Meşihat ile Evkâf Nezaretine arz olunur. Mukarrerât-ı saire aza-yı mevcudenin ekseriyet-i izâfiyyesiyle ittihâz ve müdüriyetçe infaz edilir.

**Madde 27:** Ders müddeti tam bir saattir. Her gün kable'z-zuhr üç ve öğleden sonra iki ve pençşenbe günleri yalnız kable'z-zuhr üç saat ders verilir. Pençşenbe tatilinde talebe istirahat veya tenezzühe ve yahut ziraat, coğrafya, meâdin ve tabakât gibi derslerin tabkâtına davet edilir.

**Madde 28:** Külliyyede lisan-ı tedris Arapça olmakla beraber tarih-i Osmâni ve Mecelle-i ahkâm-ı adliyye ve hukuk-ı düvel ve tarih-i siyasî gibi bazı dersler Türk ve ecnebi lisanlarıyla tedris edilebilir. Elisine dersleri lisan-ı aslileriyle tahsil olunur.

**Madde 29:** Bir ilme mahsus saât-ı tedrisin mecmû'una hâlel gelmemek ve idarenin muvafakati alınmak şartıyla mebâhis ve aksâm-ı ilme göre suret-i tevziinde müderrisinin hakk-ı tasarrufu vardır. Mesela; ilm-i fıkıhtan nikâh ve talâk kısmına müretteb dört saat gayr-i kâfi ve ibâdât kısmına müretteb altı veya muâmelât kısmındaki dokuz saat fazla geldiği takdirde üçüncü sınıfta ibâdâta ve yâhut altıncı sınıfta muâmelâta mahsus saâttan lüzumu kadarının nikâh ve talâka tefrik ve tahsisi câizdir.

**Madde 30:** Elisine-i şarkiyye ve garbiyyenin tahsili ihtiyârîdir. Tedrisât lisan-ı aslileriyle ve en amelî ve müfit bir tarzda icra olunacaktır.

**Madde 31:** Tedrisâta Eylûlün ikinci haftası bidâyetinde başlanarak Mayısın üçüncü haftası hitâmına kadar devam edilir. Mayısın üçüncü haftası zarfında dersler kesilerek dördüncü haftası ibtidâsında imtihan-ı umumîye bed' olunur. Ve Haziranın üçüncü haftası nihayetinde imtihanlar itmâm edilir. Müddet-i tatiliyye Haziranın son haftasıyla Temmuz ve Ağustos ayları ve Eylûlün ilk haftasıdır.

[13] **Madde 32:** Lâ-ekal idâdî tahsîlini görmüş olanlardan ve bi't-tercih elsine-i ecnebiyyeye vâkıf bulunanlardan intihâb edilcek olan dâhiliye zâbitlerinin vezâfî ber-vech-i zîr derc olunur:

a. Talebenin terbiye ve intizam ve inzibatına ait mukarrerâtı müdüriyetin evâmirini icra eyler.

b. Ders vakitlerinden mâ'adâ zamanlarda talebe ile birlikte bulunarak âdâb-ı muâşeret dairesinde muvânesetlerine ve irşadât-ı hakîmâne ve lisan-ı nezih-i müşfikâne ile takviye-i uhuvvetlerine ve men'î-i beynûnet ve ihtilafa nasb-ı nefis ihtimam eder.

c. Müderrisinin gaybûbetinde ve evkât-ı muayyenede talebenin derslerini müzakere etmelerine, ders notlarını istinsah ile dersten evvel ihzâr eylemelerine, ders kitaplarıyla defterlerini ve eşya-yı sairesini daimâ bi'l-muayene temiz ve muntazam tutmalarına, ders-hane ve taamhane ve teneffüşhane ve cami ile yatak salonuna sufûf-ı muntazama halinde girip çıkmalarına, evkât-ı hamsede cemaatle edâ-yı salât etmelerine, ders-hane ve koridor ve dehlizlerde sigara içmemelerine, elbiselerini idarece kabul olunan tarza muvâfık ve lâzime-i nezafet ve intizama mutabık bulundurmalarına, kutu ve sepetlerle mevâkî'-i mahsusadan gayrı yerlere kâğıt ve süprüntü atmamalarına duvarlara kâğıt yapıştırmamalarına ve çizgi ve resim yapmamalarına dikkat ve nezaret eyler.

d. Dersine gelmeyen veya geç gelen müderrisini ve tatil günleri mî'adında isbat-ı vücut etmeyen talebeyi idareye malumat vermek üzere serzâbite ihbar, yoklamayı ilk dersten evvel icra eyler, yevmî tedrisât defterini imla ve ders-hanelere vaz' ile müderrisine imza ettirir.

h. Hademe ve uhrâ tarafından külliye dahilinde bir şey satılmamasını, hademenin gece muhafaza nöbetlerini ve vezâif-i sairelerini hüsn-i ifa etmelerini temin eder.

**Madde 33:** Dahiliye zâbitlerinden münasibi serzâbit tayin olunur. Serzâbit vezâif-i mesrûdenin derece-i ûlâda mesulü olup zâbitlerin hareket ve faaliyetlerini tanzim ve takip ve erzakın [14] anbar memuru tarafından tesliminde isbat-ı vücut eder. Her talebenin tavır ve hareketini kayda mahsus defteri tutar.

**Madde 34:** Dahiliye zâbitleri cuma ve eyyâm-ı tatiliyyeden mâ'adâ on günde bir gün me'zûndurlar. Eyyâm-ı tatiliyyede birisi medresede kalmak üzere serzâbit tarafından münâvebeye rabt olunur.

## DÖRDÜNCÜ FASIL

### ŞERÂİT-İ KABUL

**Madde 35:** Talebenin nisbet-i kabulü hakkında ikinci maddede beyan olunan esas ber-vech-i âtî izah olunur.

Kudüs livasına mürattep on talebe merkez-i liva ile mülhak kazalardan intihâb olunacaktır. Vilâyât ve elviye-i Osmâniyyeye mürattep elli talebe liva itibariyle münâvebeten alınacaktır. Aktâr-ı muhtelif-i İslâmiyyeden mürattep kırk talebenin dördü Mısır'dan, ikisi Sudan ve Habeş'ten, ikisi Trablusgarb ve Bingazî'den, birer adedi Tunus, Cezayir-i Fas ve Cenûbî Afrika'dan, üçü Cava ve Filipin'den, üçü Çin ve Kaşgar'dan, beşi Hindistan'dan, ikisi

Afganistan'dan, Belücistan'dan, ikisi İran'dan, altısı Türkistan'dan (Buhara, Hîve, Taşkent, Semerkant ve havalisi), altısı Kafkasya ve Astrahan ve Kazan ve Kırım ve Polonya'dan alınacaktır.

Her üç nisbet arasında ve bir nisbetin eczâsı meyânında tasarruf caizdir. Şöyle ki bir sene aktâr-ı İslâmiyyeden gelen talebe kırka bâliğ olmayıp otuz yedi bulunduğu takdirde noksan kalan üç talebe vilâyât-ı Osmâniyyeden tazmin ve ikmal olunur. Keza bir livaya tertip olunan bir talip gelmediği takdirde yerine diğer livadan alınabilir.

**Madde 36:** Külliye müdüriyeti şerâit-i kabulü ve maksat ve gayeyi ve izahât-ı mukteziyeyi havi matbu beyannameleri vali ve mutasarrıflar ile sefir ve şebenderler ve cemaât-i İslâmiyye ve müessesât-ı [15] mutebereye zaman-ı münasibinde göndererek ve muhaberât-ı lâzimeyi icra ederek talebenin mîâdında gelmesini temin eder. Külliye idaresi mesârif-i seferiyye te'diye etmez.

**Madde 37:** Birinci sınıfa her sene yüz talebe alınır. Mevcudu altmış beşi tecavüz eden sınıf iki şubeye tefrik olunur. Nehârî talebe kabul olunmaz.

**Madde 38:** Birinci sınıfa kabul olunacak talebenin şerâit-i âtiyeyi haiz olması muktezîdir:

a. Sinni on ikiden dîn ve on beşten efzûn olmamak.

b. Emrâz-ı sâriye ve mâni-i tahsil bir hastalık ile malûl ve cünha ve cinayetle mahkum ve sû'-i hâl ile müştehir bulunmamak.

c. Beş ve altı dersaneli mekâtib-i ibtidâiyyeden ya şehadetnameyi hamil bulunmak veya o derece tahsilde bulunduğunu bi'l-ımtihan isbat eylemek.

d. Bilâ-özü-i meşru terk-i tahsil ettiği takdirde şehri bir buçuk lira hesabıyla mesârif-i tahsiliyyeden tahakkuk eden miktarı defaten tesviye edeceğine dair velisinin veya muteber bir cemiyet ve müessesenin veyahut cemaat-i İslâmiyyenin kefalet-i maliyyesini mutazammın musaddak bir taahhüt senedi ibraz ve tevdi etmek. Bu şerâiti câmi' olanlar nüfus tezkiresini veya pasaportunu, mektep ve aşî şehadetnamesini, taahhüt senedini hüsn-i hal vesikasını (bu vesika cünha ve cinâyetle mahkum ve sû'-i hâl ile müştehir olmadığına dair meclis-i idarenin ve şebender ve sefir veya muteber bir cemiyet veya müessesenin veya cemaat-i İslâmiyyenin tasdikini ihtiva etmelidir) hamilen külliye müdüriyetine mürâcaat ederler. Emrâz-ı sâriyeye ve mâni-i tahsil bir hastalığa mübtela bulunduğu külliye tabibinin muayenesiyle tahakkuk edenler red olunur.

**Madde 39:** İbtidâi derecesinde tahsil görenler Kur'an-ı Kerim, malûmât-ı dîniyye, Arapça, kıraat, tercüme ve tekellüm, hesap, tarih, coğrafya, hüsn-i hattan imtihan edilirler. Bu yedi imtihanda kırk numeroyu kazanamayanlar ve birinden sıfır alanlar kabul olunmaz. Üss-i mizanı doldurduğu ve arabî imtihanında sıfırdan az yukarı numero aldığı halde külliye derslerini layıkıyla tefekkür [16] ve takip edecek derecede hâiz-i nisâb olmayanlara bir ihtiyat sınıfı küşâd olunarak bir sene Arapça öğretilir.

**Madde 40:** Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi kısm-ı tâlisiyle mümâsili medârisin yukarı sınıflarından bâ tasdikname mürâcaat edenler mensup oldukları sınıf programının muadili sınıfa kabul olunurlar.

Mekâtib-i sultâniyye ve idâdiyyenin yukarı sınıflarından tasdikname ile gelenlerin istedikleri sınıfın mâdûnundaki sınıfta mekâtib-i mezkûrede gösterilen fûnûndan mâ'adâ müretteb derslerden ve Arapçadan verecekleri imtihanda muvaffak olmaları meşrûttur.

Sultânî derecesinde husûsî tahsil görmüş taliplerin istedikleri sınıftan bir evvelki sınıfın umum derslerinden imtihan vermeleri muktezîdir. Bu imtihanlarda muvaffakiyet her dersten lâ-ekal beş numero almaya mütevakıftır. Birinden beşden dûn numero alanlar için ikinci defa imtihan yoktur.

**Madde 41:** Külliye'nin sekizinci ve kısım-ı âlînin birinci sınıfına duhûl için külliye kısım-ı tâlîsinin ve Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi tâlî kısım-ı sâni'si ile mûmâsili sekiz senelik medârisin şehadetnamesini hamil bulunmak lazımdır.

Mekâtib-i sultâniyye mezunları Arapçaya mükemmelen vâkıf buldukları mektebin programında mevcut olmayan kısım-ı tâlî derslerinden verecekleri imtihanda muvaffak oldukları ve sultânî mezunları derecesinde tahsil görenler kısım-ı tâlînin umum derslerinden imtihan verdikleri takdirde kabul olunurlar. Bu imtihanlarda her dersten lâ-ekal yedi numero almak muktezîdir. Kısım-ı âlînin ikinci ve üçüncü sınıflarına resen talebe kabul olunmaz.

**Madde 42:** Maddeteyn-i sâlifeteynde beyan olunan taliplerin otuz sekizinci maddede muharrer şerâit ve vesâiki hamil ve birinci sınıf için mevzu-ı hadd-i sin ile mütenasip olmaları lazımdır.

**Madde 43:** Kayıt ve kabul zamanı ağustos evâsıtından eylülün birinci haftası nihayetine kadar. Duhûl imtihanları eylülün ilk haftası zarfında icra ve itmâm edilir.

[17] Kayıt zamanından sonra müracaat edenler ve duhûl imtihanlarının saat-i muayyenesinde hâzır bulunmayanlar ne mazerete müstenid olursa olsun kabul olunmazlar.

**Madde 44:** Birinci sınıfa kabul olunduğu halde ne esbâba mebni olursa olsun o sene isbat-ı vücut etmeyen talebenin sinin-i âtiye için hakk-ı müktesep iddiasına salâhiyeti yoktur.

## BEŞİNCİ FASIL

### İMTİHANLAR

**Madde 45:** Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliyesinde her sene mayısın dördüncü haftası ibtidâsından haziranın üçüncü haftası nihayetine kadar bir ay zarfında icra ve ikmal edilmek üzere bir imtihan-ı umumî vardır.

**Madde 46:** Tam numero ondur. Dört numero adem-i muvaffakiyeti mutazammındır. Kûsür verilmez. Heyet-i mümeyyize bir numeroda ittifak etmedikleri takdirde her birinin verdiği numerolar mecmuunun vasatîsinde kûsür zuhur ederse nısf ve nısfıtan dûn miktara itibar olunmayarak nısfıtan fazlası vâhîde iblağ olunur.

**Madde 47:** İmtihanlar şifâhî ve alenî icra olunur. Makam-ı Meşihat ile Evkâf Nezaretî'nden gelecek heyet-i mahsusadan mâ'adâ her imtihan için heyet-i talimiyeden ve hariçte erbab-ı ihtisastan lâ-ekal iki mümeyyiz intihap olunur.

İmtihanda heyet-i idare ve tedrisiyyenin ittifakıyla tertip olunan suallerden îrâd edilir. Talebenin hatası veya sû'-i tefâhümü vukuunda tashih ve tavzih edilmeyerek yalnız sualin yanlış anlaşıldığı bir defa ihtar olunur. Numero takdirinde heyet-i mümeyyize ile beraber müderrisin de hakkı vardır. İmtihan salonunda idarenin me'zûniyetiyle hariçten bulunabilecek sâmi'in sual îrâdına ve numero takdirine kat'â müdahale edemez.

[18] **Madde 48:** Takdir edilecek numerolar imtihan cetveline sabit mürekkeple terkîm ve tahrîr ve zîri mümeyyizlerle müderris tarafından imza veya tahtîm edilir. Bu cetvellerde hak ve silinti gayr-i caizdir. Esna-yı kayıta vuku bulacak sehiv ve hata okunacak şekilde çizilir ve üzerine veyahut yanına doğrusu yazıldıktan sonra zîri ayrıca imza edilir. Cetveller idareye ba'de't-tevdî' hiçbir sebeple tashih ve tadil olunamaz.

**Madde 49:** İmtihan-ı umumî numerosunun takdirinde müderrisin bir sene zarfında verdiği notlar nazar-ı dikkat ve kıyasa alınır. Billhassa birinciden beşinciye kadar en ziyade isbat-ı iktidar eden talebenin tefrîk-i derecâtında bu notlara müracaat edilir.

**Madde 50:** Heyet-i imtihaniyye numeroları talebeden mektûm tutar. Numerolar her dersin imtihanı akîbinde ilan edilmeyip bir sınıfın umum imtihanları hitâmında tefhim olunur.

**Madde 51:** Talebe, imtihan-ı umumîye kayıt numerosu sırasıyla girer. Sirasını geçiren o gününkü imtihanın sonunda dahil olabilir.

**Madde 52:** Mazereti vuku bulan bir müderrisin imtihanına müdür tarafından müderrisinden münasibi memur edilir.

**Madde 53:** Mazereti olmadığı halde eyyâm-ı muayyenede imtihana gelmeyen talebe-ye o imtihandan dönmüş nazarıyla bakılır. İmtihana gelmeyenlerin mazereti hastalık ise tabibin muayene raporuyla ve diğer bir sebep-i meşruya mübtenî ise müdürün kanaatiyle kabul olunur.

**Madde 54:** Külliyyede bütün müddet-i tahsiliyyede devam ve derslerine günü gününe sa'ý u ikdâm şart-ı esasî olduğundan terfi için imtihan-ı umumîde her dersten beşten dün numero almakla beraber

a. Bilâ-mazeret adem-i devam bir sene-i tahsiliyyede bir aya bâliğ olmamak

b. Esbâb-ı meşru'aya müsteniden adem-i devam sene-i tahsiliyyenin sülüsten bir gün fazla bulunmamak.

c. Müderrisînin sene-i tahsiliyye zarfında ders müzakeresinde verdikleri notların vasatîsi beşten dün olmamak muktezîdir.

[19] **Madde 55:** Külliyyede imtihan-ı hususî yoktur. Ancak müderrisînin ders müzakeresinde takdir ve defter-i mahsusaya kaydettikleri numeroların her üç ayda bir vasatîsi alınarak talebeyle ilan edilir ve madde-i sâlifede beyan olunduğu üzere bu notlar terfi-i sınıfa icra-yı tesir eder.

**Madde 56:** Kısım-ı tâlide iki ve kısım-ı âlide bir dersten beşten dün numero alan eylülün ilk haftası zarfında bir heyet-i mümeyyize huzurunda tekrar imtihan edilir. İkmal imtihanları yalnız bir defa icra olunur bunda bir desten yine beşten dün numero alan ve ne mazerete müstenid olursa olsun saat-i muayyenesinde imtihana girmeyen sınıfta ibkâ edilir.

**Madde 57:** Kısım-1 âliden icazetname istihsâlî üç senenin bi'l-cümle imtihanlarında kazanılan numerolar ve vasatîsinin yediden dûn olmamasıyla meşrûttur.

**Madde 58:** Bir sınıfta iki sene terfî edemeyenlerin kaydı terkîn olunur.

**Madde 59:** İmtihanlarda hileye müracaat eden mevki-i imtihandan çıkarılarak o ders-ten sıfır almış addolunur.

**Madde 60:** Heyet-i mümeyyize dersler ve talebenin derece-i sa'ý ve tahsili hakkında idareye tahrîran beyan-ı mütâla'ât edebilir.

**Madde 61:** Tavır ve hareket ve terbiye-i bedeniyye numerolarının terfi-i sınıfa tesiri yoktur. Ancak imtihanda mütesâvî numero kazanan talebenin tayin-i derecâtında tesiri olur.

**Madde 62:** Kısım-1 tâlî tahsilini itmâm eden talebeye verilecek şehadetnamelerle kısım-1 âlîde ikmâl-i nüsa edenlerin müstahak olacakları icazetnamelere her dersin bütün müddet-i tahsilîyedeki imtihan-ı umumî numaraları derecesi ale'l-müfredat derc olunacağı gibi umumun nisbet ve vasatîsi de şehadetname ve icazetname derecesi olmak üzere metinde yazılacak ve sabit mürekkeple imla edilecek olan bu yazılarda hak ve silinti katıy-ven bulunmayacaktır.

**Madde 63:** Mazerete müsteniden külliye-yi terk etmek isteyen talebeye verilecek tasdik-nameye her sene terfi-i sınıf numeroları ve bir defa terfi-i sınıf edilememiş ise esbâbı yazılacaktır. [20] İki sene terfi-i sınıf edemediğinden dolayı kaydı terkîn olunan talebeye kaç sene külliyyede bulunduğu ve sebep-i terkini derc edilerek bir ilmühaber verilir. Muğayir-i ahlâk bir sebeple kaydı terkîn edilenlere bir şey verilmez.

**Madde 64:** İcazetname ve şehadetnameler müdür ve müdür muavini ve ders nâzırı ile umum-ı müderrisinin imza veya mühürlerini ihtiva edecektir.

İcazetnameler Makam-1 Meşihat ve Evkâf Nezaretî'nin ve şehadetnameler en büyük hükümet-i mahalliyye memurunun tasdikine iktirân ettikten sonra ba'de't-tahlîf tevzî olunacaktır. Tasdikname ve ilmühaberler yalnız müdür tarafından imza ve tasdik olunur.

**Madde 65:** İcazetname ve şehadetname ve tasdikname ve ilmühaberlerin zahrına nüfus tezkiresi aynen nakl ve derc olunur.

**Madde 66:** Numeroların derecâtı ber-vech-i âtîdir.

5 ve 6 vasat

7 ve 8 a'lâ

9 ve 10 aliyü'l-a'lâ

Vasatî derecâtın tayininde nısf ve nısfтан dûn küsürler terk ve efzûn olanlar vâhide iblâğ olunur.

**Madde 67:** İcazetname ve şehadetname ve tasdiknamesi ve ilmühaberi zâyi olması üzerine nüsha-i sâniyesini talep ve istid'â edenlerin müdde'âsı polis tahkikatıyla sabit olduğu takdirde meclis-i idarece verilecek mazbataya istinaden nüsha-i sâniyesini almaya hakları vardır.

**Madde 68:** Her sene imtihan-ı umumîleri müteakip külliye idaresi kısm-ı tâlî ve âlî için ayrı ayrı olmak üzere terfi-i sınıf eden veya ibkâ olunan talebenin ve mezûn olanların esâmîsiyle derece ve terfi-i sınıf numerolarını mübeyyin cedâvili iki nüsha olarak Makam-ı Meşîhat ile Evkâf Nezaretî'ne takdim ve bir nüshasını idarede hıfz eyler.

[21] ALTINCI FASIL

### TALEBENİN VEZÂİF VE HAREKÂTI

**Madde 69:** Külliye talebesinin bütün müddet-i tahsiliyyede muntazaman devamı mecburidir. Bir sene-i tahsiliyyede bilâ-mazeret devamsızlığı otuz günü bir gün tecavüz eden talebenin kaydı terkîn olunur. Me'zûniyete ve esbâb-ı meşru'aya müstenid olarak adem-i devamı sene-i tahsiliyyenin sülüsünden bir gün fazla olan talebe imtihan-ı umumîye kabul olunmayarak sınıfta ibkâ edilir.

**Madde 70:** Talebe külliyesinin bi'l-cümle nizamât ve talimatına ve idarenin evâmîr ve tebligatına ittibâ' mecburiyetinde olup umûr-i idare ve tedrisiyyeye müdahale edemez.

**Madde 71:** Tatil günlerinden mâ'adâ talebenin külliyyeden hurûcuna müsaade edilmez. Tabip-i mütehassısa müracaat veya fevkalade bir mazeret için icap ettiği kadar müdürden ve üç güne kadar müdür muavininden me'zûniyet alınabilir.

**Madde 72:** Talebe evvel emirde her husus için dahiliye zâbitlerine ve derece-i sâniyyede yine onlar vasıtasıyla tedrisât hakkında ders nâzırına ve sair muamelâtta müdür muavinine müracaat edeceklerdir. Led'e'l-iktizâ müdüre dahi müracaat edebilirler. Hademeye doğrudan doğruya bir şey emr edemezler. Yalnız hastahane hademesi rahatsız bulunanların emrine tâbidir.

**Madde 73:** Dershane ve taamhane ve yatak salonlarıyla külliyesinin bütün müştemilâtındaki demirbaş eşya ve âlât ve edevatı ve arkadaşlarının eşyasını ve idarece kendilerine verilen melbûsât ve saireyi izâ'a ve tahrip edenler tazmine mecburdurlar.

**Madde 74:** Para ve zîkıymet eşyası bulunanlar bunları li-eclî'l-muhafaza idareye tevdi edeceklerdir. Buna muhalif harekette bulunanların bir güne iddiası olamaz. Ma'a hâzâ bir sirkat vukuunda tahkikat ve istizhâr-ı madde olunmak üzere idareye hemen malumat i'tâsı muktezîdir.

[22] **Madde 75:** Tatil günlerinin inkızâsında talebenin idarece tayin olunacak saatte külliyyede isbât-ı vücut etmeleri muktezîdir.

Yalnız Kudüslü talebe için bir müddet-i muayyeneye kadar teahhüre mesâğ vardır. Mazeret-i meşruaya mebnî vaktinde gelemeyenler velilerinden bir vesika getirdiklerinde mazur addolunur ise de bunun tekerrürü caiz değildir.

**Madde 76:** Talebenin mücib-i mükâfat ve mücâzât olan ahval ve harekâtı hakkında bir sicil-i mahsus tutulacak ve bu kuyûdun her sene tayin oluncak vasatî derecesi imtihan-ı umumîler neticesindeki merâtibin tefrikinde haiz-i tesir olacaktır.

**Madde 77:** İlim ve marifetin hüsn-i hulk ve terbiyeye istinad ile mütekâmil ve müfid olabileceğini takdir ederek talebenin mevâdd-ı âtiyeyi düstûru'l-amel ittihâz eylemeleri muktezîdir.



a. Bedenen, fikren, ruhen iktisâb-ı kuvvet ve itilâya itina ederek sıhhat-i bedeniyeye, metanet-i fikriyye, salâbet-i ahlâkiyyeye sahip cevval, müteşebbis, azimkâr bir şahsiyet-i medeniyyeye malik olmak, her hal ve mahalde din-i mübîn-i İslâmın esâsât-ı münciyesi dairesinde hareketle taharri-i hakikat ve tekemmül-i insaniye çalışmak, iyilik ve fazileti sevmek, kötülükten ve ahlâksızlıktan nefret ve tebâ'üd etmek.

b. Lüzumsuz yere yeminden, kizb ve hile ve desiseden begâyet ittikâ ederek bi'l-cümle ahval ve harekatta emin ve mutemid, müstakim ve sadık, vakur ve namuskâr olmak.

c. Derslerine bir sa'y-i mütemâdî ile gayret, amir ve müderrislerine ve ebeveyn ve ekâribine hürmet ve itaat, arkadaşları hakkında perverde-i hiss-i uhuvvet ve şefkat eylemek.

d. Medrese dâhil ve hâricinde idarece muayyen kıyafette bulunarak sıfat-ı muhtereme-i ilmiyyelerine yakışmayacak ve külliye'nin şeref ve itibarını nakîsadâr edebilecek her türlü hareketten ve namünasip yerlerde bulunup oturmaktan mücânebet ve her yerde herkese numûne-i imtisâl olmağa bezl-i makderet etmek.

[23] e. Sabahları vakt-i mu'ayyeninde uyanarak ve hemen abdest alarak temiz ve muntazam bir kıyafetle an-cemâ'atin edâ-yı salâta şitâb ve hıfz ve tilâvet-i Kur'ân-ı azîmü's-şâna muvâzabet etmek evkât-ı sairede yine cemaatle namaz kılmak, cuma günleri bi'l-hassa temiz giyinmiş olarak farîza-i salât-ı cumayı edaya ikdâm eylemek, yatsı namazlarından sonra mahfûzât-ı Kur'âniyyelerini cehren tekrar ve tertil etmek.

**Madde 78:** Talebe her sene-i tahsiliyye bidâyetinde ve idarece lüzum gösterilecek zamanlarda muayene-i tibbiyyeye tâbidirler. Sene başı muayenesi netâyiciyle külliyyede bulunduğu müddetçe geçireceği vukuât-ı sıhhiyye künye defterinin kısm-ı mahsusuna derc oluncaktır.

Talebe veya müstahdemînin yeri sârî hastalığa dūçâr olduğu anda tecrit olunarak bir hastahaneye veya hanesine sevk olunmakla beraber daire-i belediyeye malumat verilir. Hasta tamamıyla ifâkat bulduğunu mutazammın rapor ibraz etmedikçe kabul olunmaz.

**Madde 79:** Rahatsız bulunan talebe doktorun vürûdunda muayeneleri icra olunmak üzere isimlerini dâhiliye zâbitleri vasıtasıyla müdür muavinine kaydettirirler. Yataktan kalkamayacak veya kalktıktan sonra derse giremeyecek derecede rahatsız oldukları idarece görülenler tabibin muayenesinden evvel hastahaneye gönderilirler. İdarenin ve tabibin izni olmadıkça kimsenin hodbehod hastahane yatmasına mesâğ yoktur.

**Madde 80:** Hasta talebenin evliya ve ekâribi tarafından hastahane ziyareti idarenin malumatıyla ve tabibin tayin edeceği evkâtta caizdir inde'l-iktizâ idarece de evliyâ-yı etfâle haber verilir.

Hasta arkadaşlarını ziyaret etmek isteyen talebe dâhiliye zâbitinin me'zûniyetiyle hastahaneye gidebilir. Aynı zamanda birden ziyade talebeye izin verilmez ve müddet-i ziyaret beş dakikayı geçmez.

**Madde 81:** Dershane ve taamhanelerle mütâlaa salonlarına girmek ve çıkmak evkât-ı muayyenede ve sufûf-ı muntazama halinde icra olunacaktır.

[24] **Madde 82:** Sabahleyin yatak salonundan çıkıldıktan sonra pencereler açılarak kapı kapanır, bundan sonra talebe için yatak katına çıkmaya cevaz yoktur. İstihâm etmek isteyenler bi'l-kayd hamama sevk olunurlar.

**Madde 83:** Talebenin çamaşırı külliyyede yıkanır. Arzu edenler zâyi etmemek şartıyla hâriçte de yıkatabilirler. Hasta olan talebenin çamaşırı ayrıca yıkanır ve bunlar hastahane hademesi tarafından depoda teslim ve tesellüm olunur. Her talip çamaşırını değişerek yakalarında sabit mürekkeple isim ve numerosu muharrer olmak şartıyla kirli çamaşırlarını kendisine mahsus torbaya vaz' edecek ve müfredatını hâvi mümzâ bir pusula koyacaktır. Torbalar yatak salonu hademesi tarafından depoya indirilerek depo memurunun huzurunda bi't-ta'dâd çamaşır memuruna teslim ve anbar memuru tarafından her birinin defterine işaret olunur.

**Madde 84:** Ahval-i âdiyyede talebeyi görmeye gelecek zevat eyyâm ve sâât-ı muayyene [de] idarenin malumatıyla ziyaret salonunda talebe ile görüşebilirler.

**Madde 85:** Talebe hakkında tatbik olunacak mücâzât fiilin keyfiyet ve kemiyetine göre ihtar, tekdir, tazîr, terkîn-i kayıttır. Bir ay zarfında üç ihtar bir tekdir, üç ay zarfında üç tekdir bir tazîr, bir sene-i tahsiliiyyede üç tazîr terkîn-i kayd cezasını müstelzimdir.

İhtar cezası müdür muavini tekdir cezası müdür tarafından fi'l-i vâki'in netâyic-i muzırrası ve sıfat-ı ilmiyye ve âdâb-ı insaniyyeye derece-i münâfâtı hakkında vesâyâ ve nesâyih-i müessire ile tefhîm olunur. Tekdir cezasında cuma tatilinden mahrumiyet de mündemcidir. Tazîr cezası müdür muavini ve ders nâzırı ve lâ-ekal üç müderristen mürekkeb bir heyet huzurunda müdür tarafından ayn-ı vesâyâ ile tebliğ edilir.

Terkîn-i kayd cezası heyet-i idare ve tedrisiyye ile umum-ı talebe muvâcehesinde müdür tarafından infâz olunur. Bütün cezalar yoklama ve tedrisât ve künye ve tavır ve hareket defterlerine kaydedilir. Kayd-ı terkîn olanlar diğer medâris ve mekâtibe kabul edilmezler.

[25] **Madde 86:** Cezalar tedricen verildiği gibi fiilin âsârına ve tekerrürüne göre ihtar cezası verilmeksizin tekdir, tekdir olunmaksızın tazîr, tazîr yapılmaksızın terkîn-i kayd cezaları defaten dahî tertip olunabilir.

**Madde 87:** Müdür ve müdür muavini ve ders nâzırı her nevi mücâzâtı verebilirler. Müderrisîn ile dâhiliye zâbitleri ihtar ve tekdir cezalarını verip tazîr ve terkîn-i kayd için idareye müracaat ederler.

**Madde 88:** Ber-vech-i âti ta'dâd olunan ef'âl müstelzim-i mücâzâtıdır:

Namaza yetişmemek, derse çalışmamak, dershaneye geç girmek, dershanede gürültü etmek, koridor ve yatak salonlarında yüksek sesle konuşmak, külliyyeye bilâ-mazeret devam etmemek, vakt-i mu'ayyeninde külliyyede isbat-ı vücut etmemek, medresede olduğu halde derste bulunmamak, başka dershaneye gitmek, vakt-i mu'ayyeninde yatak salonundan çıkmamak, medreseden izinsiz çıkmak, nizam ve intizamı muhil ve külliyyenin nizamât ve talimatına ve idarenin evâmir ve tebligatına muhalif harekâtda bulunmak, amir ve müderrislerine hürmetsizlik ve itaatsizliğe cüret etmek, arkadaşlarına tefevvühât ve tahkirât ve taarruzâtta bulunmak, münferiden veya müctem'ân emr-i idare ve tedrise müdahale eylemek, siyâsât ile ve ders haricinde şeylerle meşgul olmak, bilâ-me'zûniyet umumî

mahallerde nutuk vermek, medrese haricinde kisve-i ilmiyyeyi lâbis olduğu halde haysiyet ve fazilet-i meslek ile mütenasip olmayacak ahval ve mahalde bulunmak.

## YEDİNCİ FASIL

## MEVÂDD-I MÜTEFERRİKA

**Madde 89:** Her talip için verilecek erzâk ber-vech-i zîr beyan olunur.

[26]

Gram Adet	Nev'-i Erzâk	Mûlahazât
600	Ekmek	
300	Et	
50	Soğan	
80	Pirinç	Bazen bulgur verilir
280	Sade yağ	Pilav için her kilo pirince
200	Taze sebze	
75	Kuru sebze	
200	Patates	Et ile karıştırılarak verildiği halde
20	Tuz	
10	Sade yağ	Sebze sade verildiği vakit sebze için
70	Un	Tatlı ve börek için
90	Şeker	Tatlı için
200	Peynir	Börekte unun her kilosu için
17	Zeytin	
17	Penîr	
200	Taze meyve	
100	Kuruyemiş	
200	Süt	Sabah kahvaltısı için
150	Süt	
100	Şeker	Muhallebi ve sodalı aş için
40	Pirinç	
40	Hoşablık şeker	
25	Kuruyemiş	Hoşab için
	Paça	Sebzeye bedel verilir
	Yumurta	Her talibe kışın haftada iki defa iki adet verilir ve tatlı için nevine göre alınır
[27]	Domates	
	Biber	Lüzumunda alınır
	Limon	
	Odun	Matbah ve çamaşır için

Bâlâda muharrer miktar-ı tayinât mübâya'a komisyonunun kararıyla tadil olunabilir.

**Madde 90:** Her gün sabah ve akşam biri et olmak üzere üç kap yemek ve sabahları süt veya çay veya çorba verilir.

**Madde 91:** Hastahanedede taht-ı tedavide bulunan talebeye doktorun tertip ve tavsiye edeceği et'ime tabladaki istihkakı dahilinde verilecektir.

**Madde 92:** Heyet-i idare ve tedrisiyye ve eyyâm-ı imtihaniyyede mümeyyizler irice tablaya idhâl ve it'âm edilirler.

**Madde 93:** Bir sene zarfında her talibe verilecek melbûsât ber-vech-i âtîdir.

Adet	Nev'-i Melbûsât	Adet	Nev'-i Melbûsât
1	Cüppe	2	Gömlek
4	Sarık	2	Yün fanila
2	Fes	4	Mendil
1	Jaket	3	Havlu
1	Pantolon	4	Çorap
1	Mintan	2	Kundura
3	Don	1	Terlik

**[Kısm-ı Tâlî]**

Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-i İslâmiyyesi Tedrîsât Cedveli <sup>187</sup>						
Esâmî-i Dürüs	Haftada Sâât	Birinci Sınıf	Haftada Sâât	İkinci Sınıf	Haftada Sâât	Üçüncü Sınıf
Ulûm-i Şer'îyye	2	İlm-i Fıkıh (İbâdât)	2	İlm-i Fıkıh (İbâdât)	2	İlm-i Fıkıh (İbâdât)
Lisan-ı Arabî	2	Sarf	2	Sarf	2	Sarf
	2	Nahiv	2	Nahiv	2	Nahiv
Lisan-ı Türki	2	Sarf	2	Sarf	3	Sarf
	2	Nahiv	2	Nahiv		Nahiv
Tarih	2	Siyer-i Nebi	2	Siyer-i Nebi	2	Tarih-i Umumî
	2	Târîh-i Umûmî	2	Târîh-i Umûmî		
Coğrafya	2	Umumî	2	Umumî	3	İslâm ve Osmanlı
Ulûm-i Riyâziyye	4	Amelî Hesap	3	Amelî Hesap	2	Cebir
			1	Hendese	2	Hendese
					1	Usûl-i Defteri
Ulûm-i Tabiiyye	1	Amelî Ziraat	1	Amelî Ziraat	1	Amelî Ziraat
					1	Kimya
					2	Hikmet-i Tabiiyye
Hat ve Resim	1	Hat	1	Hat		***
	1	Resim	1	Resim		
Elsine-i Şarkîyye	2	Fârisî Urdu Tatar	2	Fârisî Urdu Tatar	2	Fârisî Urdu Tarar
Elsine-i Garbiyye	3	Almanca Fransızca İngilizce Rusça	3	Almanca Fransızca İngilizce Rusça	3	Almanca Fransızca İngilizce Rusça
Yekûn-i Umumî	28		28		28	

58 Külliye talimatnamesinin makaleye kaynaklık eden nüshasında Kısm-ı Tâlî'nin ilk üç sınıfının ders programları eksiktir. Bu sınıflara ait program Martin Strohmeier'in ilgili çalışmasından istifadeyle hazırlanmıştır (bk. *Al-Kulliyya as-Salahiya in Jerusalem*, s. 86-87).

Esâmi-i Dürüs	Haftada Sâât	Dördüncü Sınıf	Haftada Sâât	Beşinci Sınıf	Haftada Sâât	Altıncı Sınıf	Haftada Sâât	Yedinci Sınıf
Ulüm-i Şer'iyeye	2	Tefsir-i Şerif	2	Tefsir-i Şerif	2	Tefsir-i Şerif	2	Tefsir-i Şerif
	2	Mustalah	2	Hadis-i Şerif	2	Hadis-i Şerif	2	Hadis-i Şerif
	1	Hadis-i Şerif						
	2	İlm-i Fıkıh (Nikâh ve Talak)	4	İlm-i Fıkıh: (2- Ferâiz 2- Nikâh ve Talak)	3	İlm-i Fıkıh (Muâmelât)	4	İlm-i Fıkıh (Muâmelât)
						3	Usûl-i Fıkıh	
Ulüm-i Felsefiyye		**		**	2	İlm-i Terbiye	3	İlm-i Ruh
		**		**	1	İlm-i İctimâ		
İlm-i İktisat ve Malî		**		**	2	İktisat	2	Maliye
Lisan-ı Arabî	2	Sarf ve Nahiv	4	Belâgat ve İnşâ	2	Belâgat	3	Edebiyat
	2	Mantık			2	Edebiyat		
Lisan-ı Türkî	2	Kitabet	2	Edebiyat	2	Edebiyat		**
Tarih	2	İslâm ve Arap Tarihi	1	İslâm ve Arap Tarihi	1	Türk ve Osmanlı Tarihi	2	Asr-ı Hâzır Tarih-i Siyâsîsi
			2	Türk ve Osmanlı Tarihi				
Felekiyyât		**		**	2	Felekiyyât		**
Ulüm-i Riyâziyye	1	Hendese	2	Nazarî Hesap	2	Mihânîk		**
	2	Cebir	2	Müesellesât				
Ulüm-i Tabiiyye	2	Hikmet-i Tabiiyye	1	Hikmet-i Tabiiyye	1	Hayvanât	2	Hıfz-u-Sıhha ve Tedavi-i İbtidâi
	1	Kimya	1	Hayvanât				
	1	Hayvanât	1	Nebâtât	2	Me'âdin ve Tabakât		
	1	Amelî Ziaat						
Elsine-i Şarkıyye	2	Fârisî Urdu Tatar	2	Fârisî Urdu Tatar	1	Fârisî Urdu Tatar	1	Fârisî Urdu Tatar
Elsine-i Garbiyye	3	Almanca Fransızca İngilizce Rusça	2	Almanca Fransızca İngilizce Rusça	1	Almanca Fransızca İngilizce Rusça	1	Almanca Fransızca İngilizce Rusça
Yekûn-i Umûmî	28		28		28		28	

**[Kısm-ı Âli]**

Esâmî-i Dürûs	Haftada Sâât	Sekizinci Sınıf	Haftada Sâât	Dokuzuncu Sınıf	Haftada Sâât	Onuncu Sınıf
Ulûm-i Şer'îyye	4	Tefsir-i Şerif	4	Tefsir-i Şerif	4	Tefsir-i Şerif
	2	Hadis-i Şerif	2	Hadis-i Şerif	2	Hadis-i Şerif
	3	İlm-i Fıkıh (Muâmelât)	2	İlm-i Fıkıh (Ukûbât)	3	İlm-i Hilaf
	1	Tarih-i İlm-i Fıkıh	3	Usûl-i Fıkıh	3	Usûl-i Fıkıh
	3	Usûl-i Fıkıh	3	İlm-i Kelam	3	İlm-i Kelam
	3	İlm-i Kelam	2	İlm-i Tasavvuf	2	İlm-i Tasavvuf
	1	Tarih-i İlm-i Kelam		**		**
Ulûm-i Felsefiyye	2	İlm-i Mantık	2	İlm-i Ahlak	2	İlm-i Mâ-ba'de't-Tabîa
	1	İlm-i Ahlak	1	Tarih-i Felsefe	1	Tarih-i Felsefe
Ulûm-i Hukukiyye	2	Hukûk-ı Esasiyye ve İdariyye	1	Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye	1	Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye
	2	Hukuk-ı Düvel	1	Ahkâm-ı Evkâf	1	Arâzi Kanunu
	2	Ceza Kanunu	1	Hukuk-ı Esasiyye ve İdariyye	1	Usûl-i Hukûkiyye
	1	Usûl-i Cezaiyye	2	Usûl-i Cezaiyye	1	Ticaret-i Berriyye
		**	2	Usûl-i Hukûkiyye	1	Ticaret-i Bahriyye
		**	1	Ticâret-i Berriyye	1	Ceza Kanunu
		**		**	1	Sak-i Şer'î ve Adli
Tarih	1	Tarih-i Edyân (Edyân-ı Sâlîfe)	1	Tarih-i Edyân (Edyân-ı Semâviyye)	1	Tarih-i Edyân (Dîn-i İslâm)
Yekûn	28		28		28	

## Kaynaklar

- Ahmed, Ruveyde Fazl Ahmed, *el-Medresetü's-Salâhiyye fi'l-Kuds* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Câmîatü'n-Necâh el-Vatanî, 2015.
- Akgündüz, Murat, *Osmanlı Medreseleri –XIX. Asır-*, İstanbul 2002.
- Arslan, Şekib, *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları* (trc. Halit Özkan), İstanbul 2005.
- Bayat, Fazıl, *el-Müessesâtü't-ta'limiyye fi'l-meşriki'l-arabiyyi'l-Osmânî*, İstanbul 2013.
- Bilgenoğlu, Ali, *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri*, Antalya 2007.
- BOA, DH.ŞFR, 51/230 (23 Cemaziyelevvel 1333).
- BOA, DH.ŞFR, 467/44 (26 Mart 1331).
- BOA, DH.ŞFR, 464/46 (27 Mart 1331).
- BOA, DH.ŞFR, 553/63 (7 Mayıs 1333).
- BOA, İ.DUİT, 61/41 (23 Şaban 11335).
- Çâviş, Abdülaziz, *Hilâfet-i İslâmiyye* (hz. Muhammed Sâfi), İstanbul 1993.
- Çiçek, M. Talha, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governorate During World War I 1914-17*, London-New York, 2014.
- Demiralp, Yekta, *Erken Dönem Osmanlı Medreseleri*, Ankara 1999.
- Er, Hamit, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Dârülhilâfeti'l-Aliyye Medresesi*, İstanbul 2003.
- Halaby, Mona Hajjar, "Out of Public Eye: Adel Cebre's Long Journey from Ottomanism to Binationalism", *Jerusalem Quarterly*, LII, 2013, s. 6-24.
- İpşirli, Mehmet, "Medrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 327-333.
- Kayalı, Hasan, *Jön Türkler ve Araplar Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık* (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998.
- Kılıç, Hulûsi, "Emîr Şekîb Arslan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, 151-153.
- Kütükoğlu, Mübahat S., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII/1-2, İstanbul 1978, s. 1-212.
- Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 1993, 507-508.
- Ölmez, Adem, "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme", *Vakıflar Dergisi*, 41, Haziran 2014, s. 127-140.
- Sabah* Nr. 9103, tarih: 6 Kânûn-ı Sâni 1330-3 Rebülevvel 1333, s. 1
- Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul 1997.
- Selâhaddîn-i Eyyûbî Külliye-İ İslâmiyyesi Talimnamesi*, Kudüs 1331/1333.



- Strohmeier, Martin, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus, und Panislamismus im ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1991.
- “Al-Kulliya al-Salahiyya, A Late Ottoman University in Jerusalem”, *Ottoman Jerusalem* (ed. S. Auld and R. Hillenbrand), London 2000, I, p. 57-62.
- Taş, Kenan Ziya, *Osmanlının Son Cihan Projesi Kudüs Selâhaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyyesi*, İstanbul 2016.
- Taşdemirci, Ersoy, “Osmanlı İmparatorluğunda Medreselerin Bozulmaları, Medreseleri İslah Etme Teşebbüsleri ve Kapatılmaları”, *Erciyes Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, sy. 4, 1990, s. 531-554.
- et-Tercüman, İhsan, *Çekirge Yılı Kudüs 1915-1916* (inceleme ve notlar: Selim Temârî; trc. Ali Benli), İstanbul 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, TTK Basımevi, Ankara 1965.
- Yılmaz, Macit, “Mûsâ Kâzım Efendi'de Eğitim Öğretim ve Medreselerin İslahı”, *Erzurumlu Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi Sempozyumu -Tebliğ ve Müzakereler-*, Erzurum 2014, 155-175.
- Yüksel, Azmi, “Abdülkadir el-Mağribî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, I, 241.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-Âlâm*, I-VIII, Beyrut 2002.



## Rabbâni Gelenekte Rabbi Yişmael'in Tevrat Tefsiri İçin Oluşturduğu On üç Yorum Kuralı

Dr. Ömer Faruk ARAZ\*

**Öz:** Rabbâni Yahudilik, M.S. 70 yılında Yahudi Mabedinin ikinci kez yıkımı sonrasında, Mabet'e bağlı dinî yaklaşım ve uygulamaların ortadan kalkması ve bunun yerini Yahudi Kutsal Kitabı ile onun yorumlarının aldığı dönemin adıdır. Bu sebeple Rabbâni Yahudiliğin temelini *TaNaH* ve yorumu oluşturmaktadır. Rabbâni Yahudiliğe göre Tanrı Sina'da Hz. Musa'ya *Tora* ile birlikte onun yorum kuralları ve bunlara uygun yapılan yorumlarını da vermiştir. Bu sebeple rabbiler tarafından yapılan bu yorumlar ilahi vahyin bir parçasıdır. Rabbâni Yahudilikte Hillel'e izafe edilen yedi yorum kuralı (*middot*), alanında ilk basamaktır ve kendisinden sonra geliştirilen diğer yorum kurallarının temeli ve öncüsüdür. Rabbi Yişmael on üç yorum kuralını R. Hillel'in yedi yorum kuralını geliştirerek elde etmiştir. Hatta onun bazı kuralları Hillel'in kurallarıyla birebir aynıdır. R. Yişmael'e izafe edilen on üç yorum kuralı Rabbâni Yahudilik için çok daha merkezî bir role sahiptir. Ancak yorum kurallarının kökeni, kullanılması ve liste haline getirilmesiyle ilgili çeşitli tartışmalar da bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Yişmael, Middot, Rabbâni, Çift Tora, Yahudilikte Yorum Kuralları

### In Rabbinic Tradition, The Thirteen Interpretation Rules Compiled by Rabbi Yişmael for the Exegesis of Torah

**Abstract:** Rabbinic Judaism is name of the understanding that after the destruction of the Second Temple at A.D. 70, the disappearance of religious approaches and practices related to the Temple, and to replace them the *TaNaH* and its interpretation. Therefore, the *TaNaH* and its interpretation constitutes the basis of Rabbinic Judaism. According to Rabbinic Judaism, on Mount Sinai God has revealed *Torah* and its interpretation and the rules which rabbis interprets *Torah* depending on those rules. Therefore, interpretations made by the rabbis are a part of divine revelation. In rabbinic Judaism, seven hermeneutic rules (*middot*) which attributed to Hillel are the first step in its field, and the basis and pioneer the other rules which developed after them. R. Yişmael has been achieved his thirteen hermeneutic rules by developing on the seven hermeneutic rules of Hillel. In fact, some rules of R. Yişmael are exactly the same as the rules of R. Hillel. Thirteen hermeneutic rules which attributed to Yişmael has a much more central role in Rabbinic Judaism. However, there are also several discussions regarding the origin of hermeneutic rules, their using and creating them into the list.

**Keywords:** Yişmael, Middot, Rabbinic, Dual Torah, Hermeneutic Rules in Judaism

\* Milli Eğitim Bakanlığı, ustadomer@gmail.com

## Giriş: Rabbi Yişmael Öncesi Rabbâni Yorumun Genel Durumu

Yahudilik tarih boyunca farklı devirlerde ortaya çıkan özelliklerine göre değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda Mabet Öncesi Kutsal Kitap Dönemi Yahudiliği, I. Mabet Dönemi Yahudiliği, II. Mabet Dönemi Yahudiliği, Rabbâni Yahudilik, Orta Çağ Yahudiliği ve Modern Dönem Yahudiliği biçimindeki tanımlamalarda dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve dini şartlarına göre Yahudiliğin farklı özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Mabet öncesi dönemde Yahudi toplumunun yapısı ve dini öncelikleri ile I. ve II. Mabet dönemlerindeki birbirinden farklıdır.<sup>1</sup> Özellikle II. Mabet döneminde Yahudi toplumunun ve dini yaşamının merkezinde Mabet ve buna bağlı görev yapan *kohen*<sup>2</sup> denilen din adamları ile onların öncülüğünde icra edilen kurban ibadeti yer alırken, M.S. 70 yılında II. Mabet'in yıkımı sonrasında gelişen Rabbâni Yahudilikte ise *TaNaH*<sup>3</sup> merkeze alarak, hayatın her alanı ile ilgili *rabbi*<sup>4</sup> denilen din adamları tarafından yapılan çeşitli yorumlar ön plana çıkmaktaydı. *Rabbiler* bu yorumlarını Sina'da Musa'ya Tanrı tarafından vahyedilen *Tora*'nın bir parçası olarak değerlendiriyorlar ve sunuyorlardı. Zamanla Yahudiliğin ana omurgası haline gelen bu yaklaşıma göre *TaNaH*'ın zahirde görünen anlamından çok daha derin manaları olduğu gibi, *TaNaH*'ın ilahi vahyin ürünü olmasının doğal sonucu olarak her türlü hatadan münezzehe olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca Kutsal Kitap'ta zahiren birbiriyle çelişkili gibi görünen kısımlar bulunabilir. Ancak bu durumların hepsi makul bir şekilde izah edilebilir. Bu sebeple *TaNaH*'ın her bir cümlesi, kelimesi ya da harfi büyük bir dikkatle ve titizlikle ele alınarak izah edilmeye çalışılmalıdır.<sup>5</sup>

Mabet'in ortadan kalkması sebebiyle Mabet ve kurban ibadetinin yerini *TaNaH* çalışmalarının ve yorumunun aldığı Rabbâni Yahudiliğin en temel özelliklerinden birisi, *TaNaH* metinlerinin "*middot*" denilen ve bu devirlerde sistematik hale getirilmeye başlanan yorum prensiplerine dayanılarak açıklanmasıdır. M.Ö. I.yy'ın ikinci yarısında Yahudilerin *TaNaH*'ın yorumlanması faaliyetinde kullandıkları belli kurallara sahip olduğu genel olarak kabul edilmekle birlikte, bu kuralların bir sistem içerisinde düzenlenerek bir kurallar listesi haline ne zaman getirildiği hususu tam olarak bilinmemektedir.<sup>6</sup> Çeşitli yorumla-

1 Louis Jacobs, "Judaism", *EJd*<sup>2</sup> (*Encyclopaedia Judaica*), XI, 514-517.

2 Kohen: Çıkış Kitabı 28 ve 29. Bablarda genel olarak anlatıldığı üzere İsrailoğullarına dini konularda rehberlik yapmaları için Rab tarafından seçilmiş olan, Harun ve soyundan gelen din adamları sınıfına verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Joseph Jacobs, "Cohen", *JE (The Jewish Encyclopaedia)*, IV, 144.

3 *Tanah*: *Tora*, *Neviim* ve *Ketuvim* kelimelerinin ilk harflerinin alınması ile oluşturulmuş akrostiş bir kelime olarak Yahudi Kutsal Kitabını ifade etmek için kullanılmaktadır. Kelime kaynaklarda kutsal kitabın üç bölümünü temsil eden harfler büyük yazılması suretiyle "*TaNaH*" şeklinde de kullanılmaktadır. Yahudi Kutsal Kitabını ifade etmek için İslami kaynaklarda kullanılan *Ahd-i Atik*, *Eski Ahit* gibi ıstılahlar Hıristiyan kökenlidir. Yahudi Kutsal Kitabı için Kuranda *Tevrat*, *Kitab*, *Zikir* gibi kelimeler kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atik", *DİA (Türk Dîyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, İstanbul 1988, I, 494-501.

4 *Rabbi* kelimesi İbranice kökeni itibarıyla "*rab*, *efendi*, *ustad*" anlamlarına gelen "*rav*" (רב) kelimesinden gelmektedir. Kelime Kitab-ı Mukaddes İbrancisinde ise "*büyük* ya da *seçkin*" anlamına gelmektedir. Rabbâni Yahudiliğin en temel eserleri arasında yer alan *Mişna* ve *Talmud*'da görüşleri aktarılan din adamlarına verilen bir unvandır. Ayrıntılı bilgi için bk. Francis Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, New York 1906, s.912-913. Ayrıca bk. Louis Isaac Rabinowitz, "Rabbi, Rabbinate", *EJd*<sup>2</sup>, XVII, 11; Isaac Broydé, "Rabbi", *JE*, X, 294.

5 James Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998, s. 14-19.

6 Gary G. Porton, "Rabbinic Midrash", *Judaism in Late Antiquity Part I The Literary & Archaeological Sources*, ed. Jacob Neusner, Leiden 1995, s. 226.

ma faaliyeti babından olmak üzere Sina vahyinden daha önceki zamanlarda gerek Yahudi toplumu içerisinde, gerek bölgede yaşayan diğer topluluklar arasında rüya ve kehanet yorumlarına rastlanılsa da,<sup>7</sup> *Tora*'nın yorumlanmaya başlanması ile birlikte bunların *Tora* yorumunda kullanıldığını kolaylıkla ifade etmek mümkün değildir.<sup>8</sup> Bu sebeple yorum kurallarına bağlı olarak sistematik bir tarzda yapılan rabbâni *TaNaH* yorum faaliyetinin, Yahudi geleneği içerisinde “ikili” anlamına gelen ve Yahudi cemaatini yöneten en önemli iki makamı ifade etmek için kullanılarak *Zugot*<sup>9</sup> adı verilen rabbi gruplarının son halkasında yer alan Hillel'e<sup>10</sup> (ö. ms. 20-30) izafe edilen yedi yorum prensibiyle başlatıldığı söylenebilir.<sup>11</sup> Hillel'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan ve aşağıda maddeler halinde açıklayacağımız, Rabbi\* Yişmael'e (ö. ms. 135) izafe edilen on üç yorum prensibiyle bu liste daha da genişletilmiştir. Bir nesil sonra ise R. Yişmael'in muasırı ve en önemli rakibi R. Akiva'nın (ö. ms. 135) talebelerinden olan R. Eleazar b. Yose ha-Galili'ye<sup>12</sup> (ö. ms. 2.yy'ın sonları) izafe edilen otuz iki yorum prensibinin, çoğunluğu özellikle hagadik metinlerde kullanılsa da, Rabbâni Yahudiliğin *TaNaH* yorum sistemi içerisinde bu prensiplerin gelişim çizgisinin en geniş halini temsil ettiği söylenilebilir.<sup>13</sup>

Rabbâni Yahudilikte *TaNaH*, yorumu ve bu yoruma dayanak teşkil eden yorum kuralları tamamıyla ilahi vahiy ürünü kabul edilerek, Hz. Musa'ya Sina dağında Tanrı'nın İsrail ve diğer tüm insanlık için vahyettiği *Tora*'nın hem yazılı hem de şifahi biçimde verildiği; şifahi kısım Yazılı *Tora*'nın yorum metotlarını, bu metotlar kullanılarak yapılan yorumları ve

7 \* Rabbi kelimesi isimlerin önünde kullanıldığında çalışma boyunca “R.” şeklinde kısaltılacaktır.

Manfred Oeming, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, terc. Joachim F. Vette, England 2006, s. 9-11.

8 Saul Lieberman, “Rabbinic Interpretation on Scripture”, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the 1 Century BCE-IV Century CE*, New York 1962, s.58.

9 *Zugot* (זוגות), kelime olarak “çift, ikili, ikişerli” anlamlarına gelmekte olup “*zug*” (זוג), kelimesinin çoğul halidir. Birisi siyasi lider/*nasi*, diğeri cemaat mahkemesi başkanı/*av bet din* olarak görev yapan; yaklaşık olarak M.Ö. 170 yıllarından itibaren Sadık Şim'on'un talebesi Soho'lu Antigonus'tan Şifahi *Tora* ve rivayetleri alıp aktararak bir buçuk asır boyunca görev yapan beş grup din adamını ifade etmektedir. Bu dönemin genel özellikleri ve ekleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Jacob Newman, *Halahik Sources: From the Beginning to the Ninth Century*, Leiden 1969, s. 14-15; Lawrence H. Schiffmann, *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, New Jersey 1991, s.182; Alexander Guttman, *Rabbinic Judaism in the Making*, Detroit 1970, s. 59-94; H.L. Strack- G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, terc. Marcus Bockmuehl, Edinburg 1991, s. 70-71; Jacob Z. Lauterbach, “Zugot”, *JE*, XII, 698; Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2016, s.100-106. *Zugot* halkasında yer alan rabbilerin çalışmaları, rivayetleri ve onlara izafe edilen görüşlerle ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions About The Pharisees Before 70*, Leiden 1971, I, 60-338.

10 Hillel'in hayatı ile ilgili Yahudi kaynaklarında pek çok bilgi yer almakla birlikte bunların büyük çoğunluğu efsanevi karakterdedir. Ayrıntılı için bk. Yehoshua Horowitz, “Hillel”, *EJ*, IX, 108-110; Wilhelm Bacher, “Hillel”, *JE*, VI, 397; Judah Goldin, “Hillel the Elder”, *The Journal of Religion*, vol.26, no.4, Oct., 1946, s. 263; Nahum N. Glatzer, *Hillel the Elder: The Emergence of Classical Judaism*, New York 1956, s. 24-25; Strack-Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 71.

11 Hillel'e izafe edilen bu kurallarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Araz, “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c.5, sayı 2, 2016, s. 321-337.

12 Yose ha-Galili'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Solomon Schechter- S. Mendelsohn, “Eliezer ben Jose ha-Galili”, *JE*, V, 117.

13 Isidore Epstein, “Foreword”, *Midrash Rabbah*, ed. H. Friedman- M. Simon, London 1939, s. xvi; W.Sibley Towner, “Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look”, *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), s. 111; Moses Mielziner, *Introduction to the Talmud: Historical and Literary Introduction*, Cincinnati and Chicago 1894, s. 123-124; Louis Jacobs- David Derovan, “Hermeneutics”, *EJd*, IX, s.25; Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *DIA*, XLIII, 199.

ilave bazı öğretileri kapsadığı belirtilmiştir.<sup>14</sup> Rabbâni gelenekte Yazılı *Tora*, “*Tora şe-Bihtav*” (תורה שבכתב) ya da “Birinci Ev” anlamına gelen “*Bet Rişon*” (בית ראשון); Şifahi *Tora* ise “*Tora şe-be al Pe*” (תורה שבעל פה) veya “İkinci Ev” anlamındaki “*Bet Şeni*” (בית שני) şeklinde ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

Rabbâni Yahudilikte Sina’da Musa’nın aldığı kabul edilen vahyin kapsamının çok geniş olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Sina’da *Tora*’ya<sup>16</sup> ilaveten *Mişna*<sup>17</sup>, *Hagada*<sup>18</sup> ve *Talmud*’u, hatta iyi eğitilmiş öğrencilerin gelecekte hocalarına sormaları mukadder olan ‘Tanrı kendini Musa’ya gösterdi mi’ gibi soruların cevaplarının bile Musa’ya vahyolunduğu ifade edilmiştir.<sup>19</sup> Musa tarafından Sina’da bir bütün halinde vahiy olarak alınan *Tora*’nın yazılı biçimi *TaNaH* ile ortaya çıkarken, şifahi boyutu ise Yahudi dini geleneği içinde var olageldiği;<sup>20</sup> Hz. Musa’dan itibaren sırasıyla Harun, Yeşu ve devamında hocadan talebesine nesiller boyu aktararak geldiği, nihayetinde rabbiler tarafından oluşturulan *Mişna*, *Tosefta*, *Barayta*’lar<sup>21</sup>, *Kudüs Talmudu*, *Bâbil Talmudu* ve *Midraş* Literatürü<sup>22</sup> gibi dokümanlarda kayıt altına alın-

14 Ephraim E. Urbach, *The Sages Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, s.290-291; Jacob Neusner, “The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some New Approaches”, *History of Religions*, 16:3, 1977: Feb, s.216; Philip R. Davies, “Judaism and the Hebrew Scriptures”, ed. Jacob Neusner and Alan Avery-Peck, *The Blackwell Companion to Judaism*, USA 2004, s. 52; (*Tora*’nın yazılı ve şifahi boyutlarının aslında bir bütün halinde tek *Tora* olarak görülmesi gerektiği ile ilgili olarak bk. Jacob Neusner, *Invitation to Midrash*, s. 7; Ayrıca bk. Jacob Neusner, “Midrash and the Oral Torah: What Did the Rabbinic Sages Mean by ‘The Oral Torah’”, *The Encyclopaedia of Judaism*, ed: Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, William Scott Green, Leiden 2005, III, s. 1708. (Sina vahyinin *TaNaH* ve Kuran-ı Kerim’e göre değerlendirilmesi ve bu konudaki farklı değerlendirmeler için ayrıca bk. Mustafa Sinanoğlu, “Eski Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de Sina Vahyi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 2, 1998, s. 1-22).

15 Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, s.5; Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, New York 1982, s. 41-42. Buradaki birinci ve ikinci şeklindeki isimlendirmenin öncelik ve ehemmiyet anlamı değil de sadece vahyin iki başlangıç noktasını kastettiği belirtilmiştir. (Şifahi *Tora*’nın çeşitli kaynaklarda değişik anlamlarda kullanıldığı, buna göre en az beş anlama geldiği ifade edilmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Mehmet S. Toprak, *Talmud ve Hadis*, İstanbul 2012, s. 58-59)

16 Sina’da vahyedilen *Tora*’dan bahsedildiğinde tam olarak ne kastedildiği ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Shaye J. D. Cohen, “The Judean Legal Tradition and the Halakhah of the Mishnah”, *The Cambridge Companion to The Talmud and Rabbinic Literature*, (ed.) Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee, New York 2007, s. 121-123.

17 *Mişna*: Yahuda ha-Nasi tarafından miladi 2.yy’ın sonlarında derlendiği kabul edilen, altı ana bölüm, altmış üç alt bölümden oluşan Rabbâni literatürün ilk yazılı ürünüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Stephen G. Wald, “Mishnah” *EJd*<sup>2</sup>, XIV, 319-331.

18 *Hagada*: Rabbâni geleneğin dini hüküm içeren halakik kısımları dışında kalan, daha çok rivayet ve menkıbevi boyuttaki rivayetlere verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Stephen G. Wald, “Aggadah or Haggadah” *EJd*<sup>2</sup>, I, 454.

19 Yeremya Kitabı 23/29’da “*Benim sözüm ateş gibi, ve kayaları paralayan külünk gibi değil mi? diyor Rab.*” cümlesi yer almaktadır. Bu ifadenin yorumunda bir çekiç kayaya vurulduğunda kayayı pek çok parçaya ayırdığı gibi bir cümle de pek çok anlama sahip olabileceği belirtilmiş olup bir başka kaynakta ise her bir kelimenin en az yetmiş anlamı olduğu ifade edilerek, zikredilen yetmiş sayısının sonsuz sayıdan kinaye olduğu belirtilmektedir. Soferim bu anlamları izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 67. Ayrıca bk. Man Ki Chan, *A Comparative Study Of Jewish Commentaries And Patristic Literature On The Book Of Ruth*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pretoria, South Africa 2010, s. 125.

20 Neusner Musa’ya Sina’da Tanrı tarafından verilen *Tora*’nın üç kısım olduğunu ifade eder. Rabbâni literatür, Tanrı’nın İsrail’e vahyi olan *Tora*’nın önemli bir parçası olarak görülür. Ancak bu literatür *Tora*’nın sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Neusner’e göre *Tora*’nın birinci kısmı “Yazılı *Tora*” denilen Kutsal Kitap; ikinci kısım Şifahi *Tora* olup ilk olarak yaklaşık M.S. II. yy’da yazıya geçirilen *Mişna* ve diğer rabbâni literatür tarafından temsil edilir. Üçüncü kısım ise “*rabbî*” olarak isimlendirilen ve Musa paradigmasının tecessümü ve temsilcisi olan din adamlarının yorumlarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, s. 5; Ayrıca bk. Neusner, “Midrash and the Oral Torah: What Did the Rabbinic Sages Mean by ‘The Oral Torah’”, s. 1712-1714.

21 *Mişna* tarzında kaleme alınsalar da *Mişna* içinde yer verilmeyen rivayetlere “*Barayta*” adı verilir.

22 Midraş literatürü, Ezra döneminde *Tora*’nın halka açıklanması faaliyeti ile başlayan, sinagog ibadeti ve vaazlar yoluyla ilerleyen, Mabet’in yıkılması sonrasında *TaNaH*’in anlaşılması ve Yahudiliğin yaşanması konularında

dığı kabul edilmektedir. Bu derlemelerde şifahi geleneğin orijinal olarak muhafaza edildiğine inanılmaktadır.<sup>23</sup>

Rabbiler önceki nesillerden hocaları kanalıyla tevarüs ettikleri dini bilgi ve rivayetleri Şifahi *Tora* olarak görüp bunları Yazılı *Tora*'yla aynı vahiy kaynağına rücu ettirerek kendilerine kadar aktarıla gelen öğreti, gelenek, rivayet ve yasalara kutsal bir statü kazandırmışlardır. Buna göre Rabbâni Yahudiliğin düşünce, fikir ve bunların yer aldığı literatürün meşruiyet zeminini Sina vahyine yüklenen anlama bağlı olarak Çift *Tora* İnancının oluşturduğu ifade edilebilir.<sup>24</sup> Rabbâni Yahudiliğin vahiy görüşünü özetleyen bu yaklaşım, onların kutsal metinlerin yorumuna yönelik genel perspektiflerini de yansıtmaktadır. Buna göre yazılı vahye ilaveten bu vahyin kendileri vasıtasıyla yorumlandığı kurallar (*middot*) ve bu kurallar kullanılarak üretilen yorumlar tamamıyla vahiy şemsiyesi altında değerlendirilmiştir.<sup>25</sup>

## R. Hillel ve R. Yişmael'in Yorum Kuralları Listelerinin Mukayesesi

Rabbâni Yahudilik içerisinde yorum kuralları listesinin ilk halkasını Hillel'e izafe edilen yedi kural oluşturmaktadır. Bununla birlikte Hillel'e nazaran daha geniş bir liste halinde olan Yişmael'in on üç yorum kuralı, kendisinden önceki kurallardan bağımsız bir şekilde tamamen yeni prensipler ortaya koymamaktadır. R. Yişmael'e izafe edilen "On üç Middot" listesi, aslında Hillel'in listesinin iki noktada genişletilmiş halidir. Hillel'in beşinci kuralı "Kelal u-Perat, u-Perat u-Kelal" Yişmael'in sisteminde "Kelal u-Perat, Perat u-Kelal, Kelal u-Perat u-Kelal" şeklinde üçe ayrılmış; ayrıca bunlara aynı prensibin ilave beş biçimi eklenmiştir. Genişletmeye ilaveten Yişmael'in listesinde yeni olarak on üçüncü kural eklenmiştir.<sup>26</sup>

hayatî rol oynayarak akademilerdeki eğitimin önemli bir parçası olarak gelişen, *TaNaH*'in kendine özgü uygulama kuralları ile açıklanması, yorumlanması ve bu yorumların bir araya getirilmesiyle oluşan literatürdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Araz, *Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*, s. 52.

23 Fraade, Steven D., "The Early Rabbinic Sage", *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, (ed.) John G. Gammie - Leo G. Perdue, Indiana 1990, s. 419-420. Şifahi Tora'nın, Musa'dan başlayarak *Bâbil Talmudu*'nun tamamlanışındaki son râviye kadar uzanan kesintisiz bir rivayet zinciri "şalşelet ha-kabala" (שלשלת הקבלה) ile nakledilmiş olduğu, rabbiler tarafından iddia edilmektedir. Bu silsile kesintisiz bir zincir şeklinde Musa'dan başlamak kaydıyla önce nesiller şeklinde, M.Ö. II.yy'dan itibaren M.S. 70 yılına kadar devam eden rabbi isimlerinden oluşan liste halinde *Avot Risalesi* (*Pirke Avot*) birinci bölümde sıralanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. *Pirke Avot*, terc. Rav Naftali Haleva, İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2004, s. 1-24.

24 Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Boston, 2003, s.109-110; Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, USA 1992, s. 121-125; Moritz Steinschneider, *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century: with an Introduction on Talmud and Midrash*, terc. William Shotlisswoode, London 1857, s.9; Neusner, "Midrash and the Oral Torah: What Did the Rabbinic Sages Mean by 'The Oral Torah'", s. 1707-1708.

25 Israel Frankel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto 1956, s. 46. Burada Tanrının kırk günde vahyin tüm yorumunu Musa'ya vermesinin yanında ona yorum kurallarını da verdiğiyle ilgili rabbâni literatürde yer alan bilgi aktarılmaktadır. Ayrıca bk. Bernard Rosensweig, "The Hermeneutic Principles and Their Application", *TRADITION: A Journal of Orthodox Thought*, vol.13, no.1, Summer 1972, s. 49-50.

26 Towner, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", s. 125; Ayrıca bk. Zeitlin, "Hillel and the Hermeneutic Rules", s. 173; Handelman, *The Slayers of Moses*, s.52; Mielziner, *Introduction to the Talmud* ..., s. 126-128.

İki listenin genel bir karşılaştırmasını tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Sıra No	HİLLEL	YİŞMAEL
1-	Kal va-Homer	1- Aynı
2-	Gezera Şave	2- Aynı
3-	Binyan Av mi-Katuv Ehad	3- Hillel'in 3 ve 4. kuralları tek kural olarak ele alındı.
4-	Binyan Av mi-Şney Ketuvim	
5-	Kelal u-Perat u-Perat u-Kelal	4- 11: Hillel'in 5. kuralının genişletilmiş ve değiştirilmiş şekilleridir.
6-	Kayotze bo mi-Makom Aher	Yişmael'in listesinde yer verilmemiştir.
7-	Davar ha-Lomed me-İnyano	12- İkinci bir cümle ilavesiyle Hillel'in 7. kuralıyla aynıdır.
		13- Şney Ketuvim ha-Makhişim ze et ze ad şe-Yavo ha-Katuv ha-Şlişi va-Yakria Beynehem. <sup>27</sup>

### Rabbi Yişmael'in Yorum Kuralları

Rabbi Yişmael'in 13 kuralı (*middot*) ile ilgili metin Tannaim dönemi<sup>28</sup> midraşlarından R. Akiva Ekolüne ait olduğu düşünülen *Sifra*'nın başında bulunur.<sup>29</sup> Bu kurallara Yahudilikte büyük önem atfedilir. Geleneksel rabbânî anlayışa göre *Tora*'nın yorumlanmasına yardımcı olan bu kurallar Musa'ya Sinâ'da vahyedilmiştir.<sup>30</sup>

Geleneksel kabul bir tarafa R. Yişmael'in bu "*middot*"ların herhangi birinin kaynağı, ilk kullanıcısı olduğunu, hatta mevcut listenin düzenleyicisi olduğunu kolaylıkla iddia etmek mümkün değildir. Yalnızca geleneğin erken dönem rivayetlerinde on üç *middot* listesinden bahsedilmesinden dolayı; biz bu on üç kurallı listenin yedi kurallı liste kadar erken bir zamanda geliştirilmiş ve genellikle şu an sahip olduğumuz listeye benzeyen şekliyle tannaim döneminde bilindiğini varsayabiliriz.<sup>31</sup>

27 Towner, "Hermeneutical Systems ...", s. 125-126; Ayrıca bk. Mielziner, *Introduction to the Talmud...*, s. 126-128.

28 Tannaim dönemi genel olarak Miladi ilk yıllardan başlayarak 220 yılı civarında *Mişna*'nın tedvini ile tamamlandığı kabul edilen, Yahudiliğin şifahi kültürünün yazıya geçirilmeye başlandığı döneme verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Daniel Sperber, "Tannaim" *EJ*<sup>2</sup>, XIX, 505; Jacob Z. Lauterbach, "Tannaim and Amoraim", *JE*, XII, 49; Araz, *Yahudilikte Midraşık Literatürün Tarihsel Gelişimi*, s. 106-110.

29 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael 1, 1-17. [http://www.sefaria.org/Sifra\\_Braita\\_d'Rabbi\\_Yishmael.2?lang=he-en&layout=heLeft&sidebarLang=all](http://www.sefaria.org/Sifra_Braita_d'Rabbi_Yishmael.2?lang=he-en&layout=heLeft&sidebarLang=all). (Erişim Tarihi: 20.02.2016).

30 Strack-Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 24; Ayrıca bk. Lieberman, "Rabbinic Interpretation on Scripture", s. 54; Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 41; Sicker, *An Introduction to Judaic Thought and Rabbinic Literature*, s. 31; Menahem Elon, "Interpretation", *EJ*<sup>2</sup>, IX, 818.

31 Towner, "Hermeneutical Systems ...", s. 126.



Bu prensipleri şöyle izah edebiliriz:

### 1- Kal va-Homer (קל וחומר):

İbranice “*kal*” (קל) ağırlık bakımından hafif ve daha önemsiz olan, “*homer*” (חומר) ise öncesine göre daha ağır ve önem arz eden anlamına gelir. Terim olarak, hafif olandan ağır olanı yahut ağır olandan hafif olan ile ilgili sonuca ulaşma veya hüküm çıkarma demektir. *Kal va-Homer* yorum kuralı hem Hillel hem de Yişmael'in yorum sisteminde ilk sırada bulunur. Bu kural, yapılan çıkarımdan hareketle “hüküm vermek” anlamına gelen “din” (דין) ve *Yud-Gimel Midot* (יג ג מידות) adıyla da bilinir. Talmud tartışmalarında bu kural sıklıkla kullanılır.<sup>32</sup>

Kal va-Homer yorum kuralından şayet yasaya dair belli katı bir hüküm daha az önemli bir hususla alakalı olarak bulunursa, bu durumda bundan aynı hükmün önem açısından daha büyük olana uygulamaya daha layık olduğu sonucu çıkarılabilir. Ayrıca şayet daha önemli bir şey hakkında dini bir ruhsat verilmişse, biz aynı ruhsatın nispeten daha az önemli olana da orantılı olarak uygulanabilir olduğu hükmüne ulaşabiliriz. Mesela *Şabat*'ın (Sebt/Cumartesi) belli yönleriyle dini bir festivalden daha önemli (חומר) olduğu kabul edilir. Buna göre şayet bir işe *Şabat* günü izin verilmişse, bu işe dini bir festivalde öncelikle izin verilebilir. Ayrıca şayet bir iş festivalde yasaklanmış ise, bunun *Şabat* gününde de yasaklanmış olması gerekir.<sup>33</sup> Rabbiler bu prensibin *TaNaH*'ta kullanıldığını işaret ederler. R. Yişmael de *Tora*'da on yerde bu prensibin kullanıldığını ifade eder:<sup>34</sup> Yeremya Kitabı 12/5'te “Eğer yaya gidenlerle koştun da seni yordularsa, atlarla nasıl yarışabilirsin”; Tekvin Kitabı 44/8'de “Torbalarımızın ağzında bulduğumuz paraları Kenan ülkesinden sana geri getirdik. Nasıl efendinin evinden altın ya da gümüş çalarız?”; Çıkış Kitabı 6/12'de “Musa, “İsrailliler beni dinlemedikten sonra, firavun nasıl dinler?” diye karşılık verdi.”; Tesniye Kitabı 31/27'de “Bugün ben sağken, aranızdayken bile RAB'be karşı geliyorsunuz; ölümünden sonra daha ne kadar çok başkaldıracaksınız.” cümleleri bu kullanımlardan bazılarıdır.<sup>35</sup>

Kal va-Homer kuralı uygulaması şöyle gerçekleşmektedir: Şayet bir konuyu düzenleyen, daha az kesin olarak bilinen bir “A” yasası “Y” yi gerektiriyorsa daha kesin olduğu bilinen hükümler getiren “B” yasası da “Y” yi gerektirecektir.<sup>36</sup> Bu argümanın Aristo kıyasının İbranice versiyonundan farklılıkları vardır. Kıyasta eğer ilk önerme ile ikinci önerme doğru ise; cins ve türlerle ilgili bir hata yoksa sonuç zorunlu olarak doğru olur. Kal va-Homer'de sonuç aynı zorunlu yol ile ortaya konmaz. Çünkü mukayese edilen iki yapı aynı türden değildir. Bu sebeple mukayese genel terimlerle yapılmalıdır.<sup>37</sup> Ayrıca kıyas isimlerle, Kal va-Homer ise cümle ile ilgilidir. Kıyasa göre “Tüm insanlar ölümlüdür. Sokrat insandır. Öyleyse Sokrat da ölümlüdür.” ifadeleri öncülleri ve sonucu oluşturur. Bu uygulamada en kilit

32 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 132; Ayrıca bk. Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 235-236.

33 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 130-131; Ayrıca bk. Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, s. 51; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 236.

34 *Sifra*, Baraita de Rabbi Yişmael, 1; Ayrıca bk. Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, s. 52; Elon, “Interpretation”, s. 819.

35 Bu kuralın uygulanması ile ilgili farklı örnekler ve açıklamalar için ayrıca bk. Araz, “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel'in Yedi Yorum Kuralı”, s. 321-337.

36 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 115.

37 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 115; Ayrıca bk. ed. Emil Schürer, - Geza Vermes v. dğr., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A. D. 135)*, Edinburg 1979, s. 344.

ifade Sokrat'ın insan sınıfına dâhil edilmesidir. Ancak Kal va-Homer'de en önemli adım atılırken sınıflar arası aidiyetten değil benzerliklerden hareket edilir.<sup>38</sup>

Kal va-Homer'in kullanıldığı yer ve duruma göre bazı hususiyetleri vardır. Mesela dini uygulamalarla ilgili kullanılırken bir çıkarım ile elde edilen hukuksal sonucun orijinal yasanın şiddetini aşamayacağı ifade edilir. Bir diğer sınırlandırma ise bu kuralın ceza yasalarındaki uygulamalarındadır. Buna göre cezası küçük olan bir yasadan büyük olan bir yasaya yönelik bir çıkarım yapılamaz.<sup>39</sup>

## 2- Gezera Şave (גזירה שווה):

Kelime olarak benzer ifade, tabir ve tanımların benzerlikleri yönüyle mukayesesi anlamına gelmektedir. Bu kuralın tatbikinde mukayese edilecek şeylerin kıyasa elverir şekilde birbirine denk, alakalı-İlgili olması gerekir. Bunlardan hareketle Gezera Şave'nin iki benzer hükmün mukayese edilerek bir başka hükmün çıkarılmasını sağlayan yorum kuralı olduğu söylenilebilir. Talmud yorumlama sisteminde bu tür analogi iki şekilde uygulanır:

a) Hekkeş (Hikkiş): Hikkiş (היקש) kelimesi karşılaştırmak anlamına gelen “*lehakîş*” (להקיש) fiilinden gelmektedir. Talmudik terminolojide birbiriyle bağlantılı iki konunun *Tora*'nın bir cümle ya da pasajında geçen ve buradan hareketle çıkarılan hükmüyle ilgili yapılan bir tür analogiye işaret eder.<sup>40</sup> Bunun Gezera Şave ile farkı şudur: Gezera Şave iki pasaj arasındaki benzerliklerle ilgili iken hikkiş, aynı pasajda bir ya da iki konunun yakın bağlantısına dayanan bir benzetmeyi ifade etmektedir.<sup>41</sup>

### b) Gezera Şave (גזירה שווה):

Bu ismin etimolojisi ve gerçek anlamıyla ilgili pek çok hipotez ileri sürülmüş olsa da, bugüne kadar tatmin edici bir açıklama yapılamamıştır. “*gezera*” ve “*şave*” olmak üzere iki kavramdan oluşan terimde “kesmek, karar vermek ve hüküm vermek” anlamlarına gelen “*gazar*” fiilinden gelen “*gezera*” kelimesi “karar veya ferman” anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Bu anlamı ile İbranice olarak *TaNaH*'ta kullanılmasa da Aramice olarak Daniel Kitabı 4/14, 21'de yer almaktadır.<sup>43</sup> Terimi oluşturan diğer kelime olan “*şave*” ise “eşit, denk ve aynı” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>44</sup>

Yahudi rabbâni geleneğinde Gezera Şave, *TaNaH*'taki aynı ifadelere dayanan iki yasa arasındaki benzerliği ifade etmektedir. Kişi Gezera Şave yoluyla bir yasanın hükmünün bir başkasına da uygulanabileceğini ortaya koyar. Bu kuralın rabbâni gelenekteki en önemli örneği Hille'le yöneltilen *Şabat*'a tevafuk eden *Pesah* (Fısıh) kuzusu kurbanına izin verilip

38 Louis Jacobs- David Derovan, “Hermeneutics”, s.25-26; Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 53.

39 Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 57; Ayrıca bk. Strack, Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 21.

40 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 152-153; Louis Jacobs- David Derovan, “Hermeneutics”, s.26; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 241-242.

41 Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 58; Louis Jacobs- David Derovan, “Hermeneutics”, s. 26; Hikkiş ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için ayrıca bk. Jochanan Zaquantov, “Plain Meaning and Analogy, Peshat ve Heqqesh”, s. 1 vd., [http://www.karaitejudaism.org/talks/Plain\\_Meaning\\_and\\_Analogy.pdf](http://www.karaitejudaism.org/talks/Plain_Meaning_and_Analogy.pdf), (Erişim Tarihi: 15.09.2015); Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s.152-155; Elon, “Interpretation”, s. 820.

42 Francis Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, s. 160.

43 Daniel Kitabı *היא עליא (עלֵאָה) היא* :21/4 ; “*בגזרת עירין פתגמא*” :14/4”.

44 Michael Gertner, “Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25, No.1/3, 1962, s. 24.

verilmeyeceği sorusuna Hillel'in bu kuralı uygulayarak verdiği cevabıdır. Normalde böyle bir eylem *Şabat* yasağının kapsamına girer. Hillel, *tamid* denilen günlük sunu ile ilgili yasa-ya atıfta bulunarak (Sayılar Kitabı 28/2) burada kullanılan<sup>45</sup> ve *Pesah* sunusundan bahseden Sayılar Kitabı 9/2'de yer alan<sup>46</sup> “*b'moado*/בְּמוֹעָדוֹ” ifadelerinden hareketle cümleler arasında analogi yaparak *Pesah* kuzusu takdimesinin *Şabat*'ta icrasına hükmetmiştir.<sup>47</sup>

Bu kuralın kullanılması bir hükümdeki müphem bir hususun anlamını tayin etmeye yardımcı olabileceği gibi, bir hükme kıyasen bir başka hükmü çıkarmaya da yardımcı olabilir.<sup>48</sup>

Gezera Şave'nin uygulanması hususunda bazı önemli noktalar vardır. Bir rabbi Gezera Şave'ye dair bir kuralı, kaynağı olmaksızın kendiliğinden ileri süremez; bunu mutlaka bir hocasından almak suretiyle geliştirmesi gerekir. Gezera Şave, hükmü belirsiz müphem olan bir hususun açık ve belirli, kesin olan bir başka hükümle izah edildiği yorumsal;<sup>49</sup> veya ihmal edilen veya atlanan bir hükmü daha sarıh olan bir başka hükümle sunma şeklinde, ilk defa Hillel tarafından ortaya konmuş yapısal uygulaması vardır.<sup>50</sup> Özellikle Amoraim döneminden<sup>51</sup> itibaren bu kuralın daha farklı kullanımları ve bu kullanımlara bağlı çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca Gezera Şave'nin özellikle *halaha* ile ilgili kullanımda her iki cümlede de anahtar bir kelimenin olması gerekse de *hagada* için aynı sınırlandırmalar yoktur.<sup>52</sup>

Gezera Şave metodunun R. Yişmael bir tarafa Hillel'den önce de kullanıldığı, bu metodun Yahudiler tarafından Greklerden alındığına dair iddialar vardır. Ayrıca metodun kullanımı ile onun tanımlanması (terminolojisi) ve isimlendirilmesi iki ayrı husus olup bu metodu ismiyle ilk olarak kimin kullandığı bilinmemektedir. Ancak Gezera Şave'nin terim olarak M.S. I.yy'dan itibaren kullanılmış olması muhtemeldir.<sup>53</sup>

### 3- Binyan Av mi-Katuv Ehad ve Binyan Av mi-Şney Ketuvim

(בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני חכתובים):

Bu kuralı “bir veya iki cümle ya da pasajdan temel bir kural inşa etme” olarak tercüme edebiliriz. Bu kural Hillel'in listesinde iki ayrı prensip olarak ele alınmışken Yişmael

45 Sayılar Kitabı 28/2: “תשמרו, להקריב לי במועדו”.

ε 6 Sayılar Kitabı 9/2: “ויעשו בני-ישׂראל את-הפסח, במועדו”.

47 Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 57-58; Gezera Şave ile ilgili Talmud'da yer alan başka örnekler için ayrıca bk. Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, s. 55-58; Hillel Ben David (Greg Killian), “Rules of Jewish Hermeneutics”, s.4, <http://www.betemunah.org/rules.html>, (Erişim Tarihi: 04.06.2015); Zeitlin, “Hillel and the Hermeneutic Rules”, s.167-168; Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 116-118.

48 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 240.

49 Yorumsal Gezera Şave örnekleri için bk. Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 143-144.

50 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 145-147; Ayrıca bk. Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 241.

51 Mişna'nın tedvinini sonrası M.S. 220 yılı civarında başlayarak, 5.yy'ın sonuna kadar devam ettiği genellikle kabul edilen dönemdir. Bu devrin özellikleri ve edebi ürünleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Alyssa M. Gray, “Amoraim”, *EJd*<sup>2</sup>, II, 89-94; Baruch M. Bokser, “Amoraim”, *Encyclopaedia of Religion (ER)*, I, 294-295; Araz, *Yahudilikte Midraşık Literatürün Tarihsel Gelişimi*, s. 131-143.

52 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 147-149; Lieberman, “Rabbinic Interpretation on Scripture”, s.61-62; Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 58.

53 Lieberman, “Rabbinic Interpretation on Scripture”, s.61-62; Gary G. Porton, “Rabbinic Midrash”, s.226; Manfred Oeming, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, s.9-11; David Daube, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *HUCA*, 22 (1949), s.255-258.

tarafından bir arada tek kural olarak değerlendirilmiştir. “Binyan Av” yasalar arasında mukayese edilebilirliği oluşturmak için bir araçtır. Özel bir durumla ilgili hükmün sebebinin umumî olmasından hareketle hükmün de umumî olması anlamındadır.<sup>54</sup>

Binyan Av’ın Tannaim döneminde uygulamasının bir örneği olarak Çıkış Kitabı 13/13’teki “*Oğulların arasından insanların bütün ilk doğanları için fidye vereceksin.*” metniyle ilgili tartışmayı zikredebiliriz. Erken dönemlerde yapılan yorumlar ‘babasının fidye vermediği bir oğulun kendisinin fidye vermesinin gerektiğini’ kanıtlamaya çabalar. Bu cümle daha geniş pasajlarında zaten zikredilen diğer görevlerle bu görevin mukayesesi yapılarak özellikle sünnet (Çıkış Kitabı 12/48) ve eğitim (Çıkış Kitabı 13/8, 14/15) ile ilgili hükümlerle birlikte ele alınmıştır. Bu üç emirle ilgili tartışmalar onların önem olarak ne kadar farklı olduklarını ortaya koymaktadır. *Tora*’nın önemli bir emri olan babanın oğluna *Tora* öğretme görevi ve sünnet görevi yanında ilk doğanın fidesinin verilmesi emri üçüncü derecede bir öneme sahiptir. Ancak üç emir de aşağıdaki argümana izin veren bir mukayese edilebilirlik zeminine sahiptir.<sup>55</sup> Sünnet, ilim tahsili ve ilk doğan fidesi emirlerinin her üçünde de yaygın olan şey her birinin baba tarafından oğula yönelik icra edilmesi gereken dini bir görev olmasıdır. Şayet baba bu görevi yerine getirmezse oğul bizzat yapmalıdır. Bu sebeple baba tarafından icra edilmesi gereken oğulla alakalı herhangi bir dini görevi baba yapmazsa bu görevin oğul tarafından yerine getirilmesi gerektiği sonucuna varılmaktadır.<sup>56</sup>

Metinde ele alındığı şekliyle Binyan Av argümanı şöyle işlemektedir:

1. Aşama: Hüküm ile ilgili bir dizi *TaNaH* emri incelendikten sonra yorumcu her üç örneği de kapsayan genel bir kural (binyan av) ortaya çıkarmak ister.
2. Aşama: Her bir emrin özel yönü ortaya çıkarılmaya çalışılır.
3. Aşama: Üç örneğin hepsini kapsayan bir ifade oluşturulur: ‘Bunlardan her biri baba tarafından icra edilmesi gereken oğulla ilgili dini bir görevdir.’
4. Aşama: Bir emir için doğru sayılan bu yardımcı düşünceler mukayese edilebilir olan için de doğru sayılarak, üç emri aynı bağlam içerisinde mukayese yapmaya ve bu mukayeseden çıkarımda bulunmaya çalışılır.
5. Aşama: Mukayese ve çıkarım yoluyla ortaya konan bu “genel kural” sonuçta evrensel bir uygulama prensibi haline gelir.<sup>57</sup>

Binyan Av *TaNaH*’ın iki pasajı yoluyla da çıkarılabilir. Örneğin Çıkış Kitabı 21/26 ve 27’de bir kimsenin kölesinin gözüne ve dişine zarar vermesiyle ilgili hükümler vardır.<sup>58</sup> Bu cümlelerde göz ve dişin dışındaki diğer organlar zikredilmemektedir. Rabbilere göre burada söz konusu edilen organların ortak yanı vücudun aslî uzuvları olmaları ve kayıpları halinde telafi veya tedavilerinin mümkün olmamasıdır. Çıkış Kitabındaki bu iki cümle (21/26-27)

54 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 118; Elon, “Interpretation”, s. 820.

55 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 118-119.

56 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 119; Kuralla ilgili başka örnek için ayrıca bk. Louis Jacobs- David Derovan, “Hermeneutics”, s.26; *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 3a-3b.

57 Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 119-120

58 Çıkış Kitabı 21/26-27: “Bir adam erkek ya da kadın kölesini gözüne vurarak kör ederse, gözüne karşılık onu özgür bırakacaktır. Eğer erkek ya da kadın kölesinin dişini kırarsa, dişine karşılık onu özgür bırakacaktır.”

ışığında rabbiler genel bir kural olarak bir efendinin kölesinin bir organını sakatlaması durumunda kölenin azadının gerektiğine hükmetmişlerdir.<sup>59</sup>

#### 4- Kelal u-Perat (כלל ופרט):

Türkçeye “Genel ve Özel” şeklinde çevrilebilecek bu yorumlama kuralı ile İslam hukukundaki Umum ve Husus, Mutlak ve Mukayyed’in benzerliği vardır. Bu kurala kısaca “genelin özel ile sınırlandırılması” diyebiliriz. Kuralın örneklerine *Tora*’da ve *Talmud*’da sıkça rastlamak mümkündür. Mesela Levililer Kitabı 1/2’de “İsrailoğulları’na söyle ve onlara de: Sizden biri Rabbe kurban arzettiği zaman, kurbanınızı hayvanlardan, sığır ve davardan arz edeceksiniz” pasuğunda genel hayvanlardan “*ha-behema*” (הבהמה) sığır “*ha-bakar*” (הבקר) ve davar “*ha-tson*” (הצאן) özel olarak kastedilmiş ve umumî olan bir şey hususi olana tahsis edilmiştir.<sup>60</sup>

Bu metinde uygulandığı şekliyle kelal u-perat argümanı şöyle çalışır:

1. Aşama: *TaNaH*’ın bir cümlesi “genel ifade” (*kelal*) olarak tanımlanır. “...kurbanınız hayvanlardan” genel bir ifadedir.

2. Aşama: *TaNaH* yasasının sonradan gelen bir cümlesi özel (*perat*) ya da genel ifadenin niteleyicisi olarak verilir. “...sığır ve davarlardan...” özel bir ifadedir.

3. Aşama: Kural uygulanarak yorumlama işlem yapılır. Genel bir ifadeyi özel bir ifade izlerse o, özeldir ifade edilen kapsamdaki daha fazlasını ihtiva etmez.

#### 5- Perat u-Kelal (פרט וכלל):

“Özel ve Genel” anlamına gelen bu kural bir önceki kuralın aksine, özel olandan genel olana doğru hükmü umumî kılmayı, genişletmeyi amaçlar. Mesela Çıkış Kitabı 22/10 “Şayet bir adam komşusuna eşek “*hamor*” (חמור) ya öküz “*şor*” (שור) yahut koyunu “*seh*” (שה) veya herhangi bir hayvanı verse ve koruması için verdiği bu hayvan kimse görmeksizin ölse yahut sakatlansa veyahut gaspedilse...” ifadesinde cümlede zikri geçen eşek, öküz ve koyun sonrasında “*kol ha-behama*” (וְכָל-הַבְּהֵמָה) (herhangi bir/tüm hayvan) ifadesiyle bütün evcil hayvanları kapsayacak genel anlamı vermesi, özelden genele doğru yorumlama kuralına ve böylece hükmü genişletmeye örnek teşkil eder.<sup>61</sup>

#### 6- Kelal u-Perat u-Kelal i-Ata Dan ele ke-Ayn ha-Perat:

(כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט):

“Sen ancak hususileştirilen meselelere dair şeyler hakkında benzer olanlardan hareketle hüküm çıkarabilirsin” şeklinde ifade edebileceğimiz bu kural için Tesniye Kitabı 14/26’da: “*Ve parayı (gümüşi) canının dilediği her şey için (kelal= בכל אשר-תאווה נפשך) sığır, koyun, şarap veya müskirat (sarhoş ediciler) için (perat= וביין ובכשכר, ובבקר ובצאן, ובכל אשר תשאולך, נפשך) vereceksin ve orada, Rabbin Allah’ın önünde*

59 Handelman, *The Slayers of Moses*, s. 59

60 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 4; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 242-243; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 164-165; Elon, “Interpretation”, s. 819; Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27.

61 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 5; Ayrıca bk. Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 165; Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 121-122.

“*yiyeceksin ve sen ve evinin halkı sevineceksiniz*” cümlesini örnek olarak zikredebiliriz. Burada önce genel ifade, sonra özel ifade, devamında yine genel ifade yer almaktadır.<sup>62</sup>

Paşuğun ele aldığı kural, orta bölümdeki “perat, özel” (פרט, özel) kısmında belirtilenlerle ortak yanlara sahip diğer şeyler için de geçerlidir. Başlangıçta kapsamlı olan ifade verildiğinde (*Ve parayı –gümüşi- canının dilediği her şey için*) “her şey” bu kurala dâhilmiş şeklinde bir yargı belirse de cümlenin devamında bu kuralın detayları (*sığır, koyun, şarap veya müskirat -sarhoş ediciler- için*) verilince bu sefer de kuralın sadece sayılanlar için geçerli olduğu izlenimini verir. Ancak cümlenin son kısmında “genel” bir ifade kullanılarak (*ve canının istediği her şey için*) öncesinde özel olarak zikredilenlere benzeyen her şeyin bu kurala dâhil olduğuna dikkat çekilir.<sup>63</sup>

### 7- Kelal şe-hu Tsarih li-Perat u-Perat şe-hu Tsarih li-Kelal:

(כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל):

Bu kural “husus (mukayyed) olanı gerektiren umûm ve umûm olanı gerektiren husus”, veya “özel”in açıklamasına ihtiyaç duyan “genel”, ‘ya da tam ve net bir anlamı açıklamak için “genel”in ilavesine ihtiyaç duyan “özel” şeklinde ifade edilebilir. Bu kurala göre; müphem, genel bir kavram, umûmi bir kaide olarak işleyemeyeceği gibi, açıklanmayan husus (özel durum) ifade eden bir terim de husûsî bir kural olarak kabul edilmemelidir. Mesela Levililer Kitabı 17/13’te “*İsrail halkından ya da aralarında yaşayan yabancılardan kim eti yenen bir hayvan ya da bir kuş avlarsa kanını akıtıp toprakla örtecektir.*” denmektedir. Burada “örtecektir” anlamına gelen “*ve kissahu*” (וכסהו) ifadesi genel olup devamında “toprakla” anlamına gelen “*beafar*” (בעפר) ifadesi kuralın “özel” kısmına karşılık gelmektedir. Ancak “*kissa*” (כסה) kelimesi “kaplama, örtme, sarma, kuşatma, gizleme” gibi pek çok farklı anlama gelebilen muğlak bir ifadedir. Devamındaki “*beafar*” (בעפר) ifadesi olmaksızın yasanın sadece bu durumdaki kanları bir tür kapatma malzemesi ile göz önünden kaldırılması ya da görülmemesinin sağlanması şeklinde anlaşılabiliriyorken bu özel açıklama ile birlikte bu tür kanların toprak ya da benzeri malzemeye üstünün örtülmesi şeklinde anlaşılması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Ayrıca cümledeki ifadenin “*beafar*” (בעפר) kısmı da ilk kısımdaki genel anlamı “*vekissahu*” (וכסהו) kelimesi olmaksızın toprakla ne yapılacağı ile ilgili belirsizlik dolayısıyla eksik kalacaktır. Bu sebeple örnek cümledeki kelimeler, cümlenin tam anlaşılması için birbirlerine ihtiyaç duymaktadır.<sup>64</sup>

### 8- Kol Davar şe-Haya be-Kelal ve-Yatsa min ha-Kelal le-Lamed lo le-Lamed al Atsmo Yatsa ella le-Lamed al-ha-Kelal kulo Yatsa:

(כל שהיה דבר בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא (אלא ללמד על הכלל כלו יצא):

“Şayet genel bir kaideye ait özel bir hadise, istisnâî şekilde takyid ve tahsis edilmişse, bu durumda söz konusu bu hadise, umûmî kuralın ihtiva ettiği bütün vakalara uygulanabileceği

62 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 6; Ayrıca bk. Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 167; Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27.

63 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 244; Ayrıca bk. Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, s. 62; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 5-6.

64 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 169-170; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 244-245; Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, s. 64; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 6; Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27.

kural olarak kabul edilmelidir.” şeklinde tercüme ve ifade edebileceğimiz bu kurala örnek olarak şunu zikredebiliriz:

a- Çıkış Kitabı 22/17’de genel kural olarak “*Büyücü kadını yaşatmayacaksınız.*” hükmü vardır.

b- Levililer Kitabı 19/31’de “*Cincilere, ruh çağıranlara yönelmeyin, onlara danışmayın, kirlenirsiniz.*” denilmektedir.

c- Levililer Kitabı 20/27’de “*Medyumluk ve üfürükçülükle uğraşan herhangi bir erkek ya da kadın, mutlaka taşlanarak (recm) öldürüleceklerdir; bundan kendileri sorumludur*” ifadesi yer almaktadır.

d- Tesniye Kitabı 18/9-11 cümlelerinde yer alan falcılık, büyücülük, kehanetlere göre davranma, sihirli sözler kullanan, medyumluk ve üfürükçülük yöntemleriyle iştigal eden veya ölümlere danışan kimseler Tanrı katında büyük bir suç işlemiş olmalarından dolayı kirlenmiş kabul edilir. 12. cümlede Tanrının bu kimselerden tiksineceği ifade edilir.

Bütün bunların ışığında kehanet türündeki bütün ameller kötülük açısından aynı kabul edilerek kıyas yoluyla ‘benzer suçlara benzer cezalar verilir’ hükmüne ulaşılarak genel kuralın kapsamı içerisine giren tüm diğer hadiselerin, benzer ceza gerektireceği şeklinde genel bir hüküm ortaya konur.<sup>65</sup>

#### **9- Kol Davar şe-Haya be-Kelal ve-Yatsa Lit'on To'en Ehad şe-hu ke-İnyano Yatsa Lehakel ve-lo-Lehahmir:**

(כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחד שהוא כענינו יצא להקל ולא להחמיר):

Bu kurala göre “Umumi bir yasanın kapsamındaki hususi konular, umumî hükme benzer bir hükümlerle açıkça ifade edilirse böyle bir durumda söz konusu kuralın kısıtlama-zorlaştırma ve daraltılması değil, sadece genel kuralın hafifletilmesi-kolaylaştırılması sağlanır.”<sup>66</sup>

Çıkış Kitabı 35/2-3’te şu ifadeler geçmektedir: “*Altı gün çalışacaksınız, ama yedinci gün sizin için kutsal Şabat, Rabbe adanmış dinlenme günü olacaktır. O gün çalışan herkes öldürülecektir. Şabat günü evlerinizde ateş yakmayacaksınız.*” Ancak “...*Şabat günü evlerinizde ateş yakmayacaksınız...*” cümlesinde yer alan ateş yakma yasağı, Şabat gününde çalışma yasağı içerisinde özel olarak zikredilmiştir. Bu durum önceki cümlede yer alan sert cezadan sonra zikredilmesi sebebiyle büyük bir günah olarak görülmekle birlikte cezası önceki cümlede zikredilenden (ölüm cezası) daha hafif olduğuna hükmedilmiştir.<sup>67</sup>

65 Sifra, Baraita deRabbi Yişmael, 8; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 245-246; Ayrıca bk. Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 170; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 6-7; Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27.

66 Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 171-172; Ayrıca bk. Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 246; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 7; Farklı örnek için bk. Sifra, Baraita deRabbi Yişmael, 9.

67 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s.246; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 7; Farklı örnek için bk. Sifra, Baraita deRabbi Yişmael, 9.

## 10- Kol Davar şe-Haya bi-Kelal ve Yatsa Lit'on To'an Aher şe-lo ke-İnyano Yatsa Lehakel ve-Lehahmir:

(כל דבר שהיה בכלל ויצא לטעון טוען אחר שלא כענינו יצא להקל ולהחמיר):

“Ayrıntılarında umumi kurala dâhil edilen hususlara benzemeyen umumî bir kurala dair bireysel olaylar, hususi olarak mukayyed işlem gördüğünde, zikredilen kuralın hem kısıtlama ve daraltılması hem de hafifletilmesi ve kolaylaştırılması bu türden aynı olaylara uygulanmalıdır.”<sup>68</sup> şeklinde ifade edilebilir. Bu kurala örnek olarak “bir boğanın bir kişiyi boynuz darbesiyle öldürme sonucunda boğa ve sahibi ile ilgili cezâi hükümlerin ne olacağı” hususunda Çıkış Kitabı 21/28-32’de yer alan şu cümleler zikredilebilir:

a- 28. Cümle, (Sahibin olaydan haberdar olmaması durumu): “Eğer bir boğa bir erkeği ya da kadını boynuzuyla vurup öldürürse, kesinlikle taşlanacak ve eti yenmeyecektir. Boğanın sahibi ise suçsuz sayılacaktır.”

b-, 29-31. Cümleler, (Sahibin uyarılmış olması ve gerekli tedbiri almadığı durum): “Ama saldırganlığı bilinen bir boğanın sahibi uyarılmasına karşın boğasına sahip çıkmazsa ve boğası bir erkeği ya da kadını öldürürse, hem boğa taşlanacak, hem de sahibi öldürülecektir. Ancak boğanın sahibinden para cezası istenirse, istenen miktarı ödeyerek canını kurtarabilir. Boğa ister erkek, ister kız çocuğunu öldürsün, aynı kural uygulanacaktır.”

c- 32. Cümle: (Mağdurun köle olması durumu): “Eğer boğa bir erkek ya da kadın köleyi öldürürse, kölenin efendisine otuz şekel gümüş verilecek ve boğa taşlanacaktır.” Burada son kısımda zikredilen fidyeye hükmü, umumî kural içerisinde ayrıca aktarılmıştır.<sup>69</sup>

## 11- Kol Davar şe-Haya bi-Kelal ve Yatsa min ha-Kelal Lidon ba-Davar ha-Hadaş i-Ata Mahziro li-Kelalo ad şe-Yahazirennu ha-Katuv li-Kelalo be-Peruş:

כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לדון בדבר החדש אי אתה מחזירו לכלול עד שיחזירונו הכתוב (לכללו בפרוש):

“Genel bir hükümlerle ilgili özel bir durum, tamamen yeni bir koşulla genelden hariç tutulduğunda, *Tora* bu durumu özel kılmadığı müddetçe, özel kuralın detayları bu münferid olaya uygulanmalıdır”<sup>70</sup> şeklinde Türkçeye çevirebileceğimiz bu kurala örnek olarak bazı takdimelerin yer aldığı Levililer Kitabı 14/11-20 cümlelerini zikredebiliriz. Bu cümlelerde günah-takdimelerinin kanının Mezbah’a serpileceği, ancak temizlenen cüzzamlının takdimesi istisna olarak hükmün dışında tutularak, günah-takdimesinin kanı temizlenen kişinin sağ kulak kıkırdağına, sağ el ve sağ ayak başparmağına sürülmüştür. Söz konusu kurbanın günah-takdimesiyle ilgili genel kuraldan ayrı değerlendirilmesi ve takdime kanının serpilemesiyle ilgili yeni bir uygulama anlatması yeni bir hükümdür.<sup>71</sup>

68 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 247; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 172; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 7-8.

69 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 247; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 172; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 7-8; Farklı örnek için bk. *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 10; Jacobs-Derovan, “Hermeneutics”, s. 27.

70 Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 253-254; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 173.

71 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 11; Ayrıca bk. Jacobs-Devoran, “Hermeneutics”, 27; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 253-254; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 173; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 8.



## 12- Davar ha-Lamed me-İnyano ve-Davar ha-Lamed mi-Sofo:

(דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו):

“Bir yasanın ya da yasada yer alan kelimenin tam anlamı ya siyâk ve sibakından; ya aynı pasaj, cümlede daha sonra gelecek bir atıftan hareketle sözün gidişatından; ya da manası müphem bir kelimenin kendi bağlamı içerisindeki kullanımından hareketle izah edilebilir” anlamına gelir.<sup>72</sup>

Levililer Kitabı 11/13-19'da eti helal olmayan kuşlar anlatılmaktadır: “*Tiksindirici kuşların etini yemeyecek, şunları iğrenç sayacaksınız: Kartal, kuzu kartalı, kara akbaba, çaylak, doğan türleri, bütün karga türleri, baykuş, puhu, martı, atmaca türleri, kukumav, karabatak, büyük baykuş, peçeli baykuş, ishakkuşu, akbaba, leylek, balıkçıl türleri, ibibik, yarasa.*”

Levililer Kitabı 29-30. cümlelerde ise temiz kabul edilmeyen sürüngenler sayılmaktadır: “*Küçük kara hayvanları içinde sizin için kirli sayılanlar şunlardır: Gelincik, fare, bütün kertenkele türleri –geko, varan, duvar kertenkelesi, düz keler– bukalemun.*”

Burada her iki gruptaki hayvanlar sıralanırken “*ha-tinşemet*” (התנשמת) kelimesi kullanılmaktadır. Zikredilen cümleler bu kurala göre ele alındığında 13-19. cümlelerde ilk kısımda kuş türleri sayıldığından kelimenin “peçeli baykuş”; 29-30. cümledeki kullanımda ise siyak sibaka bakıldığında sürüngenler sıralandığı için burada “köstebek” anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>73</sup>

## 13- Şney Ketuvim ha-Makhişim ze et ze ad şe-Yavo ha-Katuv ha-Şelişi ve-Yakri'a Beyneyhem:

(שני כתובים מכחישים זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהם):

“Çelişik gibi duran iki metnin üçüncü bir metnin yardımı ile birbirleriyle uyumlu hale getirilebilir” şeklinde ifade edilebilir. Örnek olarak şu cümleleri zikredebiliriz:

a- Çıkış Kitabı 13/6'da “*Yedi gün mayasız ekmeğe yiyecek, yedinci gün Rab'be bayram yapacaksınız*” denilmektedir.

b- Tesniye Kitabı 16/8'de “*Altı gün mayasız ekmeğe yiyeceksiniz...*” ifadesi önceki cümleyle çelişik gibi durmaktadır.

c- Levililer Kitabı 23/14'de ilk ürün hasadı ile ilgili gerçekleştirilen “omer” takdimesi hakkında “*Tanrımıza bu sunuyu getireceğiniz güne kadar ekmeğe, kavrulmuş buğday, taze başak yemeyeceksiniz...*” denmektedir. Buradan hareketle yeni üründen hazırlanan mayasız ekmeğe yalnızca bu bayramın geri kalan altı gününde yenilmesi gerektiği ifade edilerek ilk iki cümleyle ilgili çelişki giderilmeye çalışılmıştır.<sup>74</sup>

72 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 12a-12b; Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 253-254; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 174.

73 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 12a-12b; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 174; Konu ile ilgili başka örnekler için ayrıca bk. Toprak, *Talmud ve Hadis*, s. 253-254; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s. 8; Elon, “Interpretation”, s. 819; Strack-Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 23; Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 124.

74 *Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael, 13; Mielziner, *Introduction to the Talmud ...*, s. 175-176; Konu ile ilgili başka örnekler için ayrıca bk. Towner, “Hermeneutical Systems ...”, s. 126-127; Ben David, “Rules of Jewish Hermeneutics”, s.8-9.

Çeşitli uygulama örnekleriyle genel olarak açıklamaya çalıştığımız R. Yişmael'in bu kuralları ile ilgili modern dönemde çok farklı çalışmalar yapılmıştır. Amerika hukukundan bazı uygulama örnekleri ile özellikle Kal va-Homer, Gezera Şave, Davar ha-Lamed me-İnyano / mi-Sofo gibi kuralların mukayeseli olarak verilerek Hıristiyan, İslam, Grek-Roma ve bazı Hint kaynaklarından çeşitli örneklerin sunulduğu çalışmayı örnek olarak zikredebiliriz.<sup>75</sup>

### **Sonuç:**

İkinci Mabet sonrası dönemin Yahudilik anlayışı diyebileceğimiz Rabbâni Yahudilikte tüm dini faaliyetlerin merkezinde Yahudi Kutsal Kitabı (*TaNaH*) yer almaktadır. Rabbâni Yahudiliğe göre Sina vahyinin muhtevası içerisinde kutsal kitaba ilaveten kutsal kitabın yorumları ve bu yorumlara dayanak teşkil eden yorum kuralları (*middot*) da yer aldığından bu vahiy anlayışı tüm bu zikredilen alanlara ilahi bir nitelik kazandırmayı sağlamaktadır. Buna paralel olarak Rabbâni Yahudilikte R. Yişmael'in on üç yorum kuralına, kendisinden önce gelmiş olan Hillel'in yedi yorum kuralı gibi büyük ehemmiyet verilmiştir.

Her ne kadar Yahudi geleneği içerisinde ilahi vahyin bir parçası olarak algılansa da, Yişmael, Hillel gibi rabbilerin bu kuralların bizzat mucitleri olması bir tarafa, kendilerine izafe edilen listelerde yer alan kuralların tamamını kutsal kitapla ilgili yorumlarında uygulayıp uygulamadıkları bile tartışmalıdır. Bu kuralların Helenistik düşünce dünyası başta olmak üzere yabancı kültürlerin etkilerini yansıttığını iddia eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi Yahudiler genellikle bu listelerin otantikliği veya bizzat izafe edildikleri din bilginleri tarafından oluşturulduklarından şüphe duymamaktadırlar. Bu doğrultuda R. Yişmael'in yorum kuralları, kendisinden önce Hillel tarafından oluşturulmuş olan yedi kuraldan müteşekkil listenin daha gelişmiş biçimini temsil etmektedir. Bu yönüyle R. Yişmaelin kuralları Rabbâni dönem yorumunun omurgası mesabesinde görülebileceği gibi kendisinden sonra gelen R. Eliezer b. Yose ha-Galili'nin otuz iki yorum kuralı için de örnek ve öncü olarak değerlendirilebilir.

---

75 Daniel A. Klein, "Rabbi Ishmael, Meet Jaimini: The Thirteen Middot of Interpretation in the Light of Comparative Law", *Hakirah* 16 (2013): s. 91-112, [www.hakirah.org/Vol%2016%20Klein.pdf](http://www.hakirah.org/Vol%2016%20Klein.pdf), (Erişim Tarihi: 05.06.2015)

## Kaynaklar

- Araz**, Ömer Faruk, *Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel’in Yedi Yorum Kuralı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c.5, sayı 2, 2016, s.321-337.
- Bacher**, Wilhelm, “Hillel”, *JE*, VI, 397-399.
- Ben David**, Hillel (Greg Killian), “Rules of Jewish Hermeneutics”, s.1-4, <http://www.betemunah.org/rules.html>, (Erişim Tarihi: 04.06.2015).
- Bokser**, Baruch M., “Amoraim”, *ER*, I, 294-295.
- Brown**, Francis ve S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of The Old Testament*, New York: The Riverside Press, 1906.
- Broydé**, Isaac, “Rabbi”, *JE*, X, 294.
- Chan**, Man Ki, *A Comparative Study Of Jewish Commentaries And Patristic Literature On The Book Of Ruth*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Pretoria, Faculty of Theology, Department of Old Testament Studies, 2010.
- Cohen**, Shaye J. D., “The Judean Legal Tradition and the Halakhah of the Mishnah”, *The Cambridge Companion to The Talmud and Rabbinic Literature*, (ed.) Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee, New York: Cambridge Un. Press, 2007, 121-143.
- Daube**, David, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *HUCA*, 22 (1949), 239-264.
- Davies**, Philip R., “Judaism and the Hebrew Scriptures”, (ed.) Jacob Neusner and Alan Avery-Peck, *The Blackwell Companion to Judaism*, USA: Blackwell Publishing Ltd., 2004, 37-57.
- Elon**, Menahem, “Interpretation”, *EJd<sup>2</sup>*, IX, 814-827.
- Epstein**, Isidore, “Foreword”, *Midrash Rabbah*, (ed.) H. Friedman, M. Simon, London: The Soncino Press, 1939.
- Fishbane**, Michael, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, USA: Indiana University Press, 1992.
- Fraade**, Steven D., “The Early Rabbinic Sage”, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, (ed.) John G. Gammie and Leo G. Perdue, Indiana: 1990, s. 417-436.
- Frankel**, Israel, *Peshat in Talmudic and Midrashic Literature*, Toronto: La Salle Press, 1956.
- Gertner**, M., “Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25, No.1/3 (1962), s. 1-27.
- Glatzer**, Nahum N., *Hillel the Elder: The Emergence of Classical Judaism*, New York: Schocken Books, 1956.
- Goldin**, Judah, “Hillel the Elder”, *The Journal of Religion*, vol.26, no.4 (Oct., 1946), 263-277.

- Gray**, Alyssa M., “Amoraim”, *EJd<sup>2</sup>*, II, 89-94.
- Guttman**, Alexander, *Rabbinic Judaism in the Making*, Detroit: Wayne State Univ. Press, 1970.
- Handelman**, Susan A., *The Slayers of Moses, The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, New York: State Un. Of New York Press, Albany, 1982.
- Harman**, Ömer Faruk, “Ahd-i Atik”, *DİA*, I, 494-501.
- \_\_\_\_\_, “Yahudilik”, *DİA*, XLIII, 197-201.
- Horowitz**, Yehoshua, “Hillel”, *EJd<sup>2</sup>*, IX, 108-110.
- Jacobs**, Joseph. “Cohen”, *JE*, IV, 144.
- Jacobs**, Louis, “Judaism”, *EJd<sup>2</sup>*, XI, 511-520.
- Jacobs**, Louis - David Derovan, “Hermeneutics”, *EJd<sup>2</sup>*, IX, 25-29.
- Klein**, Daniel A., “Rabbi Ishmael, Meet Jaimini: The Thirteen Middot of Interpretation in the Light of Comparative Law”, *Hakirah* 16 (2013): s. 91-112, [www.hakirah.org/Vol%2016%20Klein.pdf](http://www.hakirah.org/Vol%2016%20Klein.pdf), (Erişim Tarihi: 05.06.2015).
- Kugel**, James L., *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, USA: Harvard Un. Press, 1999.
- Lauterbach**, Jacob Zallel, “Zugot”, *JE*, XII, 698.
- \_\_\_\_\_, “Tannaim and Amoraim”, *JE*, XII, 49.
- Lieberman**, Saul, “Rabbinic Interpretation on Scripture”, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century BCE-IV Century CE*, 2. bs., New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962, s. 47-82.
- Mielziner**, Moses, *Introduction to the Talmud: Historical and Literary Introduction*, Cincinnati and Chicago: Bloch Printing Company, 1894.
- Najman**, Hindy, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Boston, USA: Brill, Leiden, 2003.
- Neusner**, Jacob, *Invitation to Midrash*, USA: Atlanta Scholar Press 1998.
- \_\_\_\_\_, “Midrash and the Oral Tora: What Did the Rabbinic Sages Mean by ‘The Oral Tora’”, *The Encyclopaedia of Judaism*, ed. J. Neusner v.dğr., Netherlands: Brill 2005, III, 1707-1708.
- \_\_\_\_\_, *The Rabbinic Traditions About The Pharisees Before 70*, Leiden: Brill, 1971, I-III.
- \_\_\_\_\_, “The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some New Approaches”, *History of Religions*, 16:3 (1977: Feb), 216-236.
- Newman**, Jacob, *Halakik Sources: From the Beginning to the Ninth Century*, Leiden: E.J. Brill, 1969.

- Oeming**, Manfred, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, terc. Joachim F. Vette, England: Ashgate, 2006, s.9-11.
- Pirke Avot*, Rav Naftali Haleva (terc.), İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2004.
- Porton**, Gary G., "Rabbinic Midrash", *Judaism in Late Antiquity Part I The Literary & Archaeological Sources*, ed. Jacob Neusner, Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Rabinowitz**, Louis Isaac, "Rabbi, Rabbinat", *EJd<sup>2</sup>*, XVII, 11.
- Rosensweig**, Bernard, "The Hermeneutic Principles and Their Application", *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*, vol.13, no.1 (Summer 1972), 49-76.
- Schechter**, Solomon - S. Mendelsohn, "Eliezer ben Jose ha-Gelili", *JE*, V, 117.
- Schiffmann**, Lawrence H., *From Text to Tradition: A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, New Jersey: Ktav Publishing House Inc., Hoboken, 1991.
- Schürer**, Emil ve Geza Vermes v.dğr.(ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A. D. 135)*, Edinburg: T&T Clark Ltd., 1979.
- Sifra*, Baraita deRabbi Yişmael 1, 1-17. (Erişim Tarihi: 20.02.2016), [http://www.sefaria.org/Sifra\\_Braita\\_dRabbi\\_Yishmael.2?lang=he-en&layout=heLeft&sidebarLang=all](http://www.sefaria.org/Sifra_Braita_dRabbi_Yishmael.2?lang=he-en&layout=heLeft&sidebarLang=all).
- Sinanoglu**, Mustafa, "Eski Ahid ve Kur'an-ı Kerim'de Sina Vahyi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2 (1998), s. 1-22.
- Sperber**, Daniel. "Tannaim" *EJd<sup>2</sup>*, XIX, 505.
- Steinschneider**, Moritz, *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century: with an Introduction on Talmud and Midrash*, terc. William Shotliswoode, London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, 1857.
- Strack**, H.L. ve G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, terc. Marcus Bockmuehl, Edinburg: T & T Clark, 1991.
- Toprak**, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis*, İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Towner**, W.Sibley, "Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look", *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), s. 101-135.
- Urbach**, Ephraim E., *The Sages Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem: Magnes Press, 1975, I-II.
- Wald**, Stephen G., "Aggadah or Haggadah" *EJd<sup>2</sup>*, I, 454.
- Wald**, Stephen G., "Mishnah" *EJd<sup>2</sup>*, XIV, 319-331.

\* Bu çalışmanın düşünce aşamasından, en ham halindeki notlarının gözden geçirilmesine ve nihayetinde ete-kemiğe bürünmüş bu haline erişmesine kadar bütün süreçlerinde, sorduğu sorulardan yaptığı değerlendirme, yönlendirme ve tashihlere, her türden kıymetli katkıları için hocam Prof. Dr. İsmail Karaya medyun-ı şükran olduğumu ifade etmeliyim.

\*\* Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gullu.yildiz@marmara.edu.tr

**Zaqantov**, Jochanan, “Plain Meaning and Analogy, Peshat ve Heqqesh”, 1-14,

[http://www.karaitejudaism.org/talks/Plain\\_Meaning\\_and\\_Analogy.pdf](http://www.karaitejudaism.org/talks/Plain_Meaning_and_Analogy.pdf), (Erişim Tarihi: 15.09.2015).

**Zeitlin**, Solomon, “Hillel and the Hermeneutic Rules”, *JQR*, New Series, Vol.54, No.2 (Oct., 1963), s. 161-173.

## İranlı Hacıların Gözüyle İstanbul'u Temâşa\*

Arş. Gör. Güllü YILDIZ\*\*

**Öz:** Osmanlı Devleti, XVI. asrın başlarında hâkimiyet alanını Hicaz bölgesi ve buraya giden yolları da kontrol edecek şekilde genişleterek, başta dini olmak üzere siyasi, sosyal ve ticari yönleri de olan hac organizasyonunu üstlenmiş oldu. Böylece dünyanın her yerinden hac ibadetini ifa etmek üzere gelen hacılar Osmanlı topraklarında ağırlandılar. İranlı hacılar da farklı güzergâhlar takip etmek suretiyle Osmanlı topraklarından geçerek hac yolculukları yaptılar. Bu yolculuklar iki milletin karşılaşması, farklı düzeylerde ilişkiler tesis etmesi ve Osmanlı-İran etkileşimi açısından oldukça etkili oldu.

Bu çalışma çeşitli sefernâmeler üzerinden hac yolculukları esnasında İstanbul'a uğrayan İranlı hacıların izlenimlerini, dini çerçeveye sınırlı kalmak ve sosyal ve psikolojik tezahürleriyle ele almayı ve var olduğu düşünülen etkileşime dair bazı sonuçlar elde etmeyi, söz konusu sefernâmeler üzerinden İstanbul'un nasıl görüldüğünü ve algılandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İranlı Hacılar, İstanbul, Hac, Hac Yolları, Sefernâme

### Contemplating Istanbul from the Point of View of Persian Pilgrims

**Abstract:** Ottoman Empire, after extension of its boundaries in manner of including Hijaz Territory and control of the roads reaching there, undertook the responsibility of hajj organization which has primarily religious but also political, social and commercial aspects. Thus the pilgrims coming all over the world for perform this religious duty were hosted in Ottoman lands. Persian pilgrims also traveled through Ottoman territories by following various routes and their travels had influence over Ottoman-Persian interaction, encounter of these two societies and constructing relations in different levels.

This article, dealing with various hajj travelogues; *Safarnâme's*, will focus on bringing up impressions of Persian pilgrims who stopped by Istanbul during their pilgrimages as limited to the religion and its social and psychological manifestations. It also aims to reach some conclusions about how they saw and perceived Istanbul and the interaction which is thought to be.

**Keywords:** Persian Pilgrims, İstanbul, Hajj, Pilgrimage, Pilgrimage Routes, Safarnâme

\* "Bu çalışmanın düşünce aşamasından, en ham halindeki notlarının gözden geçirilmesine ve nihayetinde etekemiğe bürünmüş bu haline erişmesine kadar bütün süreçlerinde, sorduğu sorulardan yaptığı değerlendirme, yönlendirme ve tashihiere, her türden kıymetli katkıları için hocam Prof. Dr. İsmail Kar'aya medyun-ı şükran olduğumu ifade etmeliyim."

\*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı araştırma Görevlisi. gullu.yildiz@marmara.edu.tr

Tarihin her döneminde insan hareketliliğinin en önemli motivasyonlarından birisi hac ibadeti olmuştur. Neredeyse bütün dinlerin, kutsal addettikleri farklı mekânlar için emir veya tavsiye ettikleri bu ibadet<sup>1</sup>, çoğunlukla uzun, masraflı, zahmetli ve hatta tehlikeli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Hacı üzerinde maddi ve manevi pek çok etkisi olan bu yolculuklar, eşsiz bir deneyim oluşu, zorluğu ve görece nadirliği, kendinden sonrakilere rehberlik etme amacı gibi sebeplerle kayıt altına alınmıştır. Bazen günü gününe bazen de yolculuk sonrasında telif edilen bu metinler, seyahatname ve günlük türü içerisinde ayrı bir yer edinmiştir.

Müslüman kültürde asırlar boyunca hac yolculukları, ilim talebiyle yapılan yolculukların (*rihle*) bir parçası olarak gerçekleştirilmiş ve bu sebeple ilgili metinler seyahatnamelerin bir parçası halinde kalmışlardır.<sup>2</sup> Bu konuda müstakil metinler yazılması, sadece hacı olmak amacına hasredilen yolcuların artmasıyla birlikte ancak mümkün olmuştur. Kişisel metinler kaleme alınmanın bir ‘moda’ halini aldığı 19. asırdan itibaren ise hac seyahatnamelerinin sayısında da farkedilir bir artış olmuştur. Tabii bu niceliksel gelişmede yolculuk şartlarının giderek kolaylaşmasına bağlı olarak hacca gidenlerin sayısında yaşanan artışın da etkisi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.<sup>3</sup> Hatta bazı gayrimüslimlerin, pek çok tehlikeyi göze alarak kendilerine yasak olan böylesi bir yolculuğu yapmasında, (varsa gizli görevi yanında) ‘metin’ sonuç olmaktan çıkıp sebebe dönüşmüş; edinilecek tecrübe ve sonunda kaleme alınacak eser, bu tehlikeli yolculuğu gerçekleştirmeye değer kılmıştır.<sup>4</sup>

- 1 Simon Coleman-John Elsner, *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1995; Ömer Faruk Harman, “Hac: İslâm’dan önceki dinlerde hac”, *DİA*, XIV, 382-386. gullu.yildiz@marmara.edu.tr
- 2 Abderrahmane El Moudden, “The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800”, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori, Routledge London 1990, s. 69.
- 3 Menderes Çoşkun, Osmanlı’da hac seyahatnameleri yazımını, Nâbi’nin eserini merkeze alarak incelediği tezinin girişinde ortaçağda kaleme alınmış Arapça, Farsça ve Osmanlıca hac seyahatnamelerine dair genel bilgiler verir. Menderes Çoşkun, *Ottoman Pilgrimage Narratives and Nabi’s Tuhfetü’l-Haremeyn*, Yayınlanmamış doktora tezi, Durham Üniversitesi 1999, s. 17-100. Hac literatürü hakkında genel bir değerlendirme için ayrıca bkz. Abdel Magid Turki, “Les Récits de Pèlerinage Un genre littéraire”, *Récits de Pèlerinage à la Mecque*, Abdel Magid Turki-Hadj Rabah Souami içinde, Paris 1979, s. 11-22; Hint alt kıtasından müslümanların Moğol dönemindeki hac seyahatnamelerine dair bkz. Michael N. Pearson, *Pilgrimage to Mecca: the Indian Experience 1500-1800*, Princeton 1996, s. 15-16; Barbara D. Metcalf, “The Pilgrimage remembered: South Asian accounts of the hajj”, *Muslim Travellers*, s. 85-107. Mağribli müslümanların kaleme aldığı hac seyahatnameleri için bkz. Abderrahmane El Moudden, “The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800”, *Muslim Travellers*, s. 69-84; Orta Asya bölgesinden hacılara ait metinler için bkz. Norihiro Naganawa, “The hajj making geopolitics, empire and local politics: A view from the Volga-Ural Region at the turn of the nineteenth and twentieth centuries”, *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious visits between Central Asia and Hijaz*, ed. Alexandre Papis-Thomas Welsford, Thierry Zarcone, Berlin 2012, s. 168-198; Shovosil Ziyodov, “the Hajjnamas of the manuscript collection of the Oriental Institute of Uzbekistan (mid-19th to early 20th centuries)”, *Central Asian Pilgrims*, s. 223-233; Sharifa Tosheva, “The pilgrimage books of Central Asia: routes and impressions (19th and early 20th centuries)”, *Central Asian Pilgrims*, s. 234-249.
- 4 Haremeyn’e girmeleri yasak olduğu için sahte isimlerle müslüman gibi davranarak hac yolculuğu yapan gayrimüslimlerden birisi Ali Bey ismini kullanan John Lewis Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, I-II. Bir diğeri Bombay ordusunda subay olan Richard F. Burton, *Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, London 1855-1856, I-III. Avrupalı seyyahların Haremeyn yolculuklarına dair genel değerlendirmelerin yanı sıra Burton’un yolculuğunun kurmaca olduğunu iddia eden bir çalışma olarak bkz. Reinhard Schulze, “Richard Burton Mekke’de”, çev. Nurettin Gemic, *İSTEM*, yıl: 12, sayı: 24, 2014, s. 223-229.



Farsçada da seyahatname yerine 'sefernâme' ismi verilen bu metinlerin pekçok örneği vardır. Özellikle Kaçarlar (1796-1925) dönemi, sefernâmeler açısından oldukça zengindir.<sup>5</sup> Ciddi ilmi ve entelektüel bir gayretle, genelde âlimlerin ve devlet adamlarının kaleme aldığı bu metinlerde, hac menasiki, güzergâhlar hakkında ve diğer konularda hacılara rehberlik edecek bilgiler, yolculuk esnasında karşılaşılan zorluklar ve şahsi-manevi tecrübelerin kaydedilmesinin yanı sıra bir süre konakladıkları şehirler ve karşılaştıkları topluluklar hakkında tarihsel bilgilere ve şahsi gözlemlere yer vermişlerdir.

İrânlılar, Müslüman oldukları hicri ilk asırdan bu yana mezhepsel ayrışmadan sonra da kesintiye uğramadan devam eden bir şekilde hac farızasını yerine getirmek üzere farklı güzergâhlar takip ederek yolculuk yaptılar.<sup>6</sup> Haremeyn ve oraya ulaştıran yolların büyük kısmının Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte dünyanın her yerinden gelen hacılar gibi İrânlılar da Osmanlı topraklarında ağırlandılar. Dolayısıyla bu yolculuklar devletlerarası ilişkilerin önemli bir konusu haline gelmesinin yanı sıra iki milletin karşılaşması, farklı düzeylerde ilişkiler tesis etmesi ve Osmanlı-İrân etkileşimi açısından da oldukça tesirli oldu.<sup>7</sup> Bu etkileşim bağlamında İrânlı hacıların İstanbul yolunu tercih etmesinin, buharlı ge-

5 Kaçar dönemi öncesindeki hac sefernâmeleri için bkz. Esra Doğan, *Târih-i Hac-Gozârî-yi İrâniyân*, Tahran 1389, s. 200-205. Kaçarlar dönemi sefernâmeleri ise daha önce kitap ya da risale olarak yayınlanmışların yanında ilk defa yayınlananlar da dâhil olmak üzere derlenerek 8 cilt halinde neşredilmiştir. Resul Caferiyan (ed.), *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî*, Tahran 2011, I-VIII. Çalışmanın temelini oluşturan bu derlemeye ulaşmamı sağlayan Prof. Dr. Zekeriyâ Kurşun'a şükranlarımı sunarım.

6 İrânlı hacıların temelde dört farklı güzergâhta yolculuk yaparak Haremeyn'e ulaştıkları görülmektedir: 1. Deniz yolu: İrân Basra Körfezi-Uman Denizi-Hint Okyanusu- Yemen-Kızıl Deniz-Cidde. 2. Dağ yolu: Irak üzerinden Ceziretü'l-Arab'a oradan da Mekke'ye. İslamiyetten önce de kullanılan bu yol, Mekke'den Kerbela'ya giderken Hz. Hüseyin'in kullandığı yol olduğu için ayrıca önemsenmiştir. Dönem dönem kapanmış hatta kullanılmaması için fetvalar verilmiş olsa da sefernâmelerin çoğu, bu yolu kullanan hacılar tarafından kaleme alınmıştır. 3. Şam yolu: Irak üzerinden kuzeyden Fırat nehri yoluyla Halep, Şam, Medine. 1326/1908-1909 da Hicaz demiryolunun faaliyete geçmesiyle Şam'dan Medine'ye gidişin trenlerle sağlanması bu yolu diğerlerinden ayıran en önemli husustur. 4. İstanbul yolu: Enzeli-Bakü-Tiflis-Batum-Karadeniz üzerinden İstanbul. İstanbul'dan da deniz yoluyla Mısır, Cidde ya da Yenbu'. Bu güzergâhlardan hangisinin takip edileceğini belirlemede etkili olan farklı hususlar söz konusudur. Bunların başında yolun durumu ve yol emniyeti, vakit, hacca gidecek kişinin İrân'ın kuzeyi, merkezi ya da güneyinde hangi bölgede meskûn olduğu gelmektedir. Tabi bütün bu şartların ötesinde yolculuk yapacak kişinin farklı amaçları da belirleyici olabilmektedir. Dönem dönem Osmanlı devletinin bu yollardan birine izin vermeme durumu söz konusu olduğunda İrân Sefareti bilgilendirilmek suretiyle yolculukların güvenli bir şekilde sürdürülmesi sağlanmıştır. Resul Caferiyan, *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî*, I, 24-41; Ayrıca bkz. H. Kazemzadeh, "Relation d'un Pélerinage à la Mecque en 1910-1911", *Revue du Monde Musulman*, XIX/1912, Paris, s. 150; Esra Doğan, *Târih-i Hac Gozârî-yi İrâniyân*, s. 306-322; F. E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and Holy Places*, Princeton University Press 1994, s.172-180; Hanedan mensubu olanlar da dâhil olmak üzere kadın hacılar, kaleme aldıkları sefernâmelerden anlaşıldığı kadarıyla deniz ya da dağ yolunu kullanmışlardır. Bunun görebildiğimiz bir istisnası Erivan'dan Osmanlı topraklarına girip Kars-Erzurum-Erzincan-Malatya-Haleb hattından Şam'a devam eden Bânû-yı İsfahânî'dir. Bânû-yı İsfahânî, *Sefernâme-i Manzum-ı Hac*, haz. Resul Caferiyan, Tahran 1384. Bu sefernâmeden haberdar eden Doç. Dr. Nurettin Gemicî'ye müteşekkirim. Kadınların sefernâmeleriyle ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Aminah Mahallati, "Women as Pilgrims: Memoirs of Iranian Women Travelers to Mecca", *Iranian Studies*, vol. 44/6, November 2011, s. 831-849.

Osmanlı hac kervanlarının güzergâhı için bkz. Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, Tauris London, 1994, s. 32-42. Ahmet Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Hatıraları*, haz. İsmail Kara-Yusuf Çağlar, İstanbul 2015, s. 11. Orta Asyalı ve Hintli hacıların güzergâhı için bkz. Thierry Zarcone, *Kudûs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufî Hacılar*, çev. Berna Akkoyal, İstanbul 2012, s. 15-19; Hintli müslümanların kara ve deniz rotaları için bkz. Michael N. Pearson, *Pilgrimage to Mecca*, s. 125-166.

7 İki devlet arasında yapılan anlaşmalarda, Atabat şehirlerini (Necef, Kerbela, Kazımeyn, Samarra) ziyaret ve haccın, bir madde olarak yer aldığı, İrânlı hacılardan gümrük vergisi alınmaması ve Osmanlı vatandaşları gibi muamele edilmesi, surre alayına katılanların gözetilmesi yanında devlet büyükleri ile ileri gelenlere gerekli hürmetin gösterilmesine dair maddelere yer verildiği görülmektedir. İrânlı hacıların oranı, bütün hacılar içinde yüzde beş

miler ve demiryolu gibi yolculuk imkânlarının rahat oluşu yanında Osmanlı'nın payitahtı ve makam-ı hilafet olan İstanbul'u görmek ve Osmanlı siyasi ve kültürel elitleriyle bir araya gelmek gibi bir amacı olduğu düşünülmektedir.<sup>8</sup> Bu çalışma çeşitli sefernâmeler üzerinden hac yolculukları esnasında İstanbul'a uğramış İranlı hacıların izlenimlerini, dini çerçeveye sınırlı kalmak ve sosyal ve psikolojik tezahürlerini ele almak suretiyle ortaya koymaya ve var olduğu düşünülen etkileşime dair bazı sonuçlar elde etmeye odaklanacaktır.<sup>9</sup>

Resul Caferiyan tarafından yayınlanan derlemede yer alan en erken tarihlisi 1279/1863 ve en geç tarihlisi 1331/1913 olan 19 farklı sefernâmenin yanı sıra 2013'de müstakil yayınlanan yeni bir sefernâme incelendi. Bu hacılardan bir kısmı Haremeyn'e gidiş yolunda, bir kısmı dönüş yolunda bir kısmı ise hem gidiş hem dönüş yolunda İstanbul'a uğramıştır. Müelliflerinin meşreplerine, dikkatlerine ve burada kalış sürelerine bağlı olarak İstanbul'la ilgili bölümlerin hacmi ve mahiyeti farklılık arz etmekle birlikte çoğunlukla aynı hissiyatı ifade etmişlerdir: "İstanbul herşeyden önce anlatmakla/yazmakla hakkının verilemeyeceği; temâşa edilmesi gereken bir şehir". Çalışmaya kaynaklık eden metinler şunlardır (tarihler hacca gidilen yıla işaret etmektedir):

1. Seyfûddeve, *Sefernâme-i Mekke*, 1279/1863.
2. Yakub Mirza-yı Tebrizî (v. 1909), *Hacc-ı Mansur*, 1285/1868.
3. Ferhad Mirza Mu'temedüddeve (v. 1305/1889), *Hidayetü's-Sebil ve Kifayetü'd-Delil*, 1292/1875.

ile yedi-sekiz arasında değişmektedir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, I, 22. 1877 yılında Medine'de çıkan olaylarda bazı Şii hacıların öldürülmesiyle ilgili soruşturmanın Osmanlı hükümeti tarafından önemsenmemesi gerekçesiyle İran'ın İstanbul sefiri tarafından Hariciye Nazırı nezdinde protesto edilmesi için bkz. Cezmi Eraslan, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri (1878-1882)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 225-226. Ayrıca bkz. Betül Ayaz, *Hilafet ve Siyaset: Osmanlı Devleti'nin Hac Hizmetleri (1798-1876)*, İstanbul 2014 (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), s. 205-208.

- 8 19. yyda İran'ın güneyinden deniz yoluyla hacca gitmek oldukça popüler hale gelmiştir. Daha kısa sürede daha çok kişiyi taşımaya elverişli buharlı gemilerin kullanılmaya başlanmasıyla birlikte Süveyş kanalından, yüzyılın sonunda da Fars Körfezi'nden Cidde'ye başka bir buharlı gemi servisi başlamıştır. Pearson, *Pilgrimage to Mecca*, s. 282-283. Nasiruddin Şah zamanında tamamiyle yerli sermayeyle kurulan ve Fars körfezi hattında çalışan Nasirî isimli bu şirket hakkında bkz. H. Kazemzadeh, "Relation d'un Pélerinage à la Mecque en 1910-1911", *Revue du Monde Musulman*, s. 151. 1302/1885 yılında hac yolculuğu yapan Ferahânî'nin verdiği rakamlara göre, İranlı hacıların sayısı yıldan yıla 1000-8000 arasında değişmekle birlikte o yıl Mekke'ye 3000 küsur İranlı hacı gelmiştir: Bunlardan 800'ü Şam yolunu, 100'e yakını dağ yolunu, 1200'ü güneyden deniz yolunu (Buşir-Bender Abbas-Bağdat-Cidde), 1000 küsuru da İstanbul yolunu kullanmıştır. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 174-176. Bu rakamlara göre İranlı hacıların üçte birinden fazlasının İstanbul hattını kullanması –sonraki yıllarda bu oranın daha da arttığı tahmin edilmektedir- ulaşım imkânları ve sağladığı kolaylıktan daha başka nedenler olduğunu göstermektedir. Buharlı gemi ve trenin hac yolculuklarında kullanılmaya başlanması etkileri için bkz. Nile Green, "The Hajj as its Own Undoing: Infrastructure and Integration on the Muslim Journey to Mecca", *Past and Present*, 226, February 2015, s. 193-226. Ayrıca Hicaz demiryolunun yapımı ve hac yolculuğu üzerindeki etkileriyle ilgili bkz. Pearson, *Pilgrimage to Mecca*, s. 316-321. Hicaz demiryolu projesinin tamamlanamaması ve Cidde-Mekke ve Medine-Mekke arasının yapılamaması nedeniyle deniz yolunun tercih edilmeye devam etmesiyle ilgili bkz. Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul 2000, s. 226-229.
- 9 İstanbul, sadece hacıların değil İranlı seyyahların ve Avrupa'ya gönderilen devlet görevlilerinin de önemli bir durağıdır. Hac dışındaki amaçlarla yapılan yolculukları anlatan sefernâmelerdeki İstanbul bahislerine örnek olarak bkz. *Sefernâme-i Hacı Pirzâde*, haz. Ferman Fermaiyan, Tahran 1343; *Sefernâme-i Hacı Seyyah be-Fireng*, haz. Ali Dehbâşi, Tahran 1363; Hüseyin b. Abdullah Serâbî, *Sefernâme-i Ferruh Han Eminüddeve: Mahzenü'l-Vekâyi'*, haz. Kerim İsfahaniyan-Kudretullah Ruşeni, Tahran 1373/1995.

4. Muhammed Rıza b. Abdülcelil Tabatabâî Tebrizî, *Sefernâme-i Mekke: Hidayetü'l-huccâc*, 1296/1879.
5. Sultan Murad Hisamussaltana (1818-1883), *Sefernâme-i Mekke, Delilü'l-Enam fi Sebili Ziyareti Beytillahi'l-Haram ve'l-Kudsiş-Şerif ve Medineti's-Selam*, 1297/1880.
6. Mirza Abdülhüseyn Han Efşar Rumî, *Sefernâme-i Mekke-i Muazzama*, 1299/1882.
7. Muhammed Hüseyin Ferahânî (1264-1331), *Sefernâme-i Mekke*, 1302/1885.
8. Rahmetullah b. Molla Âşûr Buharayî (v. 1311), *Garâibül'Haber fi Acaibi's-Sefer: Sefernâme-i Haremeyn-i Şerifeyn*, 1303/1886.
9. Muhammed Ma'sum Naibüssadr Şirazî (1270-1344), *Sefernâme-i Mekke: Tuhfetü'l-haremeyn ve Saadetü'd-dareyn*, 1305/1888.
10. Mirza Abdulmecid Mahmud b. Abdulkerim Sakkizî Mecdî (1268-1344), *Sefernâme-i Mekke ve Atabat*, 1305/1886.
11. Hacı Selim Han Tekânî, *Hacnâme*, 1310/1893.
12. Mirza Hasan Musevî İsfahanî (1267-1345), *Ruznâme-i Sefer-i Meşhed, Mekke ve Atabat* (haz. Hamid Rıza Nefisî-Resul Caferiyan, Tahran 1392/2013), 1315/1897.
13. Mirza Ali Asgar Han Eminüddevle, *Sefernâme-i Mekke*, 1316/1898.
14. Müellifi bilinmiyor, *Sefernâme-i Atabat ve Hac*, 1317/1899.
15. Hacı Abdullah Emir Nizam Karagözlü, *Sefernâme-i Mekke-i Muazzama*, 1319/1901.
16. Reisüzzâkirîn, *Sefernâme-i Hac*, 1319/1901.
17. Mirza Mahmud Han Müdirüddevle, *Tafsîl-i Sefer-i Mekke-i Muazzama*, 1321/1903.
18. Muhbirussaltana Mehdi Kulu Han Hidayet, *Sefernâme-i Mekke-i Muazzama*, 1321/1903.
19. Mirza Davud Hüseyinî, *Sefernâme-i Mekke*, 1322/1904.
20. Ebülkâsım Mercani Âyîn Kilâî, *Sefernâme-i Hac*, 1331/1913.

### İstanbul'u Temâşa

Sefernâmelerin 'Dervâze-i meşrik ve mağrib; Doğunun ve Batının kapısı' olarak tavsif edilen<sup>10</sup> İstanbul'u söz konusu eden bölümleri, yolcu gemilerinin İstanbul boğazına girişi ile başlatılmaktadır.<sup>11</sup> Hacıları taşıyan gemiler, çoğunlukla Karadenizin fırtınalı sularından boğazın asudeliğine varmış olmanın rahatlamasıyla gümrüğe; Karaköy'deki Galata Limanı'na doğru seyrederken hacılar da iki taraflı olarak İstanbul'u temâşaya koyulmaktadırlar. Yedi

10 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 569; VI, 50.

11 İstanbul'da mukim İranlıların neşrettiği *Ahter* gazetesinin genellikle Şevval ayı sayılarında, İran'dan gelen o yılki hacı kervanlarının İstanbul'a ulaşması ve buradaki ikametleriyle ilgili haberlere yer verilirken Rabiulevvel ayı sayıları da dönüş yolundakilerin haberlerini aktarır. Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, Tahran 1328, I, 833. *Ahter* gazetesiyile ilgili bkz. Orhan Koloğlu, 'Un Journal Persan d'Istanbul: *Akhtar*', *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 133-140; Anja Pistor-Hatam, 'The Persian newspaper *Akhtar* as a transmitter of Ottoman political ideas', *Les Iraniens d'Istanbul*, s. 141-147; Niya, *İran ve Osmanî*, I, 277-280; Tanya E. Lawrence, *Akhtar: A Persian Newspaper Published in Istanbul and the Iranian Community of the Ottoman Empire in the Late Nineteenth Century*, İstanbul 2015.

ay süren bir hac yolculuğu yapan ve bir arkadaşının ricasıyla yazdığını belirttiği hatıratından 1285 yılı Ramazan ayını (Aralık 1868-Ocak 1869) İstanbul'da geçirdiğini öğrendiğimiz Emirzâde Yakub Mirza Tebrizî (v. 1909)<sup>12</sup>, şehre ulaştıkları sabahı şöyle tasvir eder:

“Fırtına dinmişti ama etkisi hâlâ üzerimizdeydi. İstanbul’u temaşa etmeye halimiz kalmamıştı. Bu halsizliğe rağmen İstanbul’a ulaşmanın mutluluğuyla bütün zorlukları unuttuk, hepimiz kamaralardan çıkıp İstanbul Boğazı’nı temaşa ettik.”<sup>13</sup>

Mirza Hasan Musevî ise İstanbul’a ulaştığında İslâm toprağına varmanın mutluluğunu Rusya’dan ve gayrimüslimlerin davranış ve tutumlarından kurtulduğuna defalarca şükrederek ızhâr eder.<sup>14</sup>

Boğazın tarihinden, coğrafi yapısından bahseden girizgâhlardan sonra Anadolu ve Rumeli hisarları, hisarlardaki topraklar, ama en çok tepelere doğru yükselen yalılar, köşkler, saraylar, camiler, her tarafı kaplayıp dört mevsim yeşilliğiyle bahar havası yaşatan servi ağaçları tavsif edilmektedir. Neredeyse her hacı, böylesi güzellikte bir yerin daha bulunmadığını belirtmeden edemez.<sup>15</sup>

Gümrükte işlemleri halledildikten ve eşyalar kontrol edildikten sonra hacılar, karşılamaya gelen varsa onlarla, yoksa gümrükte bekleyen ve her milletten tellalların arasından İranlı tellalların tavassutuyla İstanbul’da kaldıkları süre zarfında ikamet edecekleri yerlere gitmektedirler. Hacı, hanedan mensubu ya da devlet ricalinden ise çoğunlukla yolculuk yaptıkları gemi daha Boğaz’da seyrederken gemi ve kayıklarla karşılaşmakta ve İran Sefaretinin Bab-ı Âlî’deki sefaret binasında misafir edilmektedir.<sup>16</sup> Sefername yazarlarından en üst düzeyde ağırlanan Abbas Mirza Naibüssaltana’nın oğlu Hisamussaltana (1818-1883)<sup>17</sup> ise mihamdar olarak görevlendirilen Münif Paşa’nın<sup>18</sup> eşliğinde Osmanlı Devleti’nin mi-

12 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 199-206.

13 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 308.

14 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 157.

15 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 157; III, 95; III, 637; IV, 66-67; IV, 505; V, 105; V, 375; V, 566; VII, 185-186; VII, 319; VII, 357; VII, 496; VII, 759; Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 157-158.

16 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 637; IV, 282-283. Hac yolculuğu esnasında 1296 yılının Şevval ayında (Eylül 1879) İstanbul’a ulaşan Mirza Şeffî Sikatulislâm ve ulemadan yarânının –ki bunlardan biri sefernâmesi elimizde olan Muhammed Rıza Tabatabaî’dir-, İran sefaretinden görevliler ve İstanbul’da mukim İranlı tüccarlar tarafından aslan ve güneş bayrağı çekilmiş özel bir vapurla Anadolu Kavağı’nda karşılanması ve Muinülmülk tarafından sefaretin Bebek’teki yalısında ağırlanmasıyla ilgili haber için bkz. *Ahter*, 5/38, 1 Şevval 1296, s. 295.

17 Yanındaki bir münşî tarafından söylediklerinin yazıya geçirilmesi suretiyle telif edilen sefernâmesine göre 29 Şaban 1297/6 Ağustos 1880 tarihinde yolculuk başlar ve 27 Şevval 1297/2 Ekim 1880’de İstanbul’a varılır. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 15, 63.

18 İki defa İran sefirliği yapan ve Abdülhamid’in İslâm birliği düşüncesini uygulamaya geçirmesinde önemli bir rol üstlenen Münif Paşa (1830-1910), İstanbul’daki İranlılarla da çok sıcak ilişkiler içindedir. Bu mihamdarlık görevinin sefirliğinin ilk döneminin (1289-1294/ 1871-1877) sonrasına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Münif Paşa’nın İran sefirliği için bkz. M. Kayahan Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknîği: Münif Paşa*, İstanbul 2014, s. 32-38. Günlüğü ve İran sefirliği esnasında tuttuğu notlara dair bkz. Orhan F. Köprülü, “Münif Paşa’nın Hayatı ve Tahrân Sefirlikleri Münasebetiyle İran Hakkında Bazı Vesikalar”, *İran Şehinşahlığının 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, s. 282-291. Münif Paşa’nın İran yolculuklarında tuttuğu günlük ve raporlardan, Tahrân-İstanbul arasındaki hacıların izlediği güzergâhın bir Osmanlı paşasının gözünden nasıl anlatıldığını görmek amacıyla bir karşılaştırma yapmak hayli ilginç sonuçlara ulaştırabilir.

safiri olarak Göksu Sarayı'nda (Küçüksu Kasrı) ağırlandı. <sup>19</sup> Ayrıca Meserret isimli vapur da hizmetleri için tahsis edilmiştir. <sup>20</sup>

Bazı hacılar kendi imkânlarıyla ya da tellallar marifetiyle ev kiralarken (Tophane'de bir ev <sup>21</sup>, sefarete yakın bir ev <sup>22</sup>, Bahçekapı yakınlarında bir ev <sup>23</sup>, Tebrizli olup İstanbul'da sakin Ağa Seyyid Hüseyin ve Ağa Seyyid Hasan'ın ve Gülâbî diye meşhur Valide Han'da ticaret yapan Meşhedî Mir Rahim'in evleri <sup>24</sup>), bazı hacılar da hanlarda ya da otellerde oda kiralamışlardır. <sup>25</sup> İstanbul'un en kötü mahallelerinden birinde bulunsa da odalarının yeni yapılmış ve kirasının ucuz olması dolayısıyla hacılar tarafından çok rağbet edildiği belirtilen Şeyh Davud Hanı <sup>26</sup> ve iki katlı eski bir yapı olduğu söylenen Acemlerin konakladığı Fincancı Hanı <sup>27</sup> öne çıkan mekanlardır. İsmi zikredilen diğer hanlar Mercan'daki Cafer Han <sup>28</sup>, Baltacı Hanı <sup>29</sup>, Mustafa Paşa Hanı <sup>30</sup>, bazı Tebrizli tüccarların da kaldığı Nazif Ağa Hanı <sup>31</sup>. Maddi durumu elveren hacılar Pera Palace Otel <sup>32</sup> ya da Ruy Otel (Bab-ı Âlî'de bir otel) <sup>33</sup> gibi otellerde kalmayı da tercih etmiştir. Kalacak yer tercihinde maddi imkanlar belirleyici olsa da İstanbul tarafında ve sefarete yakın mahallerin ve müslümanların yaşadığı İstanbul tarafının tercih edildiği söylenebilir.

19 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 63-65.

20 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 65-66.

21 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 567.

22 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 358.

23 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 506.

24 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 375.

25 Mirza Ağa Han, İstanbul'dan Mirza Malkom Han'a gönderdiği Zilhicce 1311/Haziran-Temmuz 1894 tarihli mektubunda İstanbul'a gelen İranlı hacıların genel olarak pek de uygun olmayan şartlarda, çok harap ve pis mekânlarda konakladıklarından şikayet eder. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 833.

Orta Asyalı ve Hintli hacıların İstanbul'daki ve diğer hac menzillerindeki konaklaması, misafir edildikleri ve her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı çok geniş bir tekkeler ağı kurularak sağlanmıştır. Bkz. Zarccone, *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Süfi Hacılar*, s. 30-65; Thierry Zarccone, "Histoire et croyances des dervishes Turkestanais et Indiens à İstanbul", *Anatolia Moderna Yeni Anadolu*, II, Paris 1991, s. 137-200; Hamid Algar, "Tariqat and Tariq: Central Asian Naqshbandî on the roads to Haramayn", *Central Asian Pilgrims*, s. 21-135; Lale Can, "Connecting people: a Central Asian sufi network in turn-of-the-century İstanbul", *Sites of Asian Interaction: Ideas, Networks and Mobility*, ed. Tim Harper-Sunil Amrith, Cambridge University Press 2014, s. 144-170. Benzer bir çözümün İranlı hacılar için tesis edilmemiş olmasının nedenlerinden en önemlisinin mezhepsel ayrışma olduğu düşünülebilir. İleride İstanbul'da ziyaret ettikleri tekkeler söz konusu edilirken buna değinilecektir.

26 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 106; VI, 41; VII, 760. Unkapanı'nda, Develioğlu-Bestekâr Basri-Şeyh Davud sokakları köşesinde bulunan ve 15. asırda seyisler şeyhi Davud Efendi tarafından yaptırılan bu han 1869 yılında yeniden inşa edilmiştir. Bkz. Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*, İstanbul 1976, s. 28-29; 155.

27 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 929; V, 264; VI, 42; Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 158. Uzuncarşı içinde olduğu kaydedilmiştir. Mehmet Sadettin Fidan, *Geçmişten Günümüze İstanbul Hanları*, İstanbul 2009, s. 12.

28 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VI, 42. Mercan'da 1888 tarihinde yapılan İranlı tüccarların da faaliyet gösterdiği Caferiye Hanı olmalıdır. Bkz. Sinan Ceco, *İstanbul'un 100 Hanı*, İstanbul 2012, s. 60-61.

29 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 496. Yeşildirek Kalmazlı sokakta bulunan han büyük oranda değiştiği için yaptırımı bilinmemektedir. Bkz. Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*, s. 28-29; 147.

30 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 311. Kaynaklarda bu hanla ilgili bilgiye rastlanmamakla birlikte Dere Hanı yanında bulunan bir Mustafa Ağa hanından bahsedilmektedir. Bkz. Mehmet Sadettin Fidan, *Geçmişten Günümüze İstanbul Hanları*, s. 12.

31 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 378. Yeri tam tespit edilememekle birlikte handa İranlı tüccarların olduğuna dair bir bilgi için bkz. Filiz Dıgıroğlu, "İstanbul-Tebriz ticaret hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 31, Güz 2014, s. 84-85.

32 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 186; VI, 621-622. Çelik Gülersoy-Afife Batur, 'Pera Palas', *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VI, 239-241.

33 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 507. İstanbul otelleri arasında bu ya da benzer isimde bir otele rastlanmamıştır.

Konaklanacak yer hususunda dini hassasiyetlerin belirleyici olduğunu gösteren bir örnek olarak, Urumiyeli eşraftan biri ve mahiyeti tam bilinmemekle birlikte devlet görevlisi olup 12 Temmuz 1882'de Tahran'dan hac için yola çıkan ve 14 Ağustos'ta vardığı İstanbul'da 45 gün kalan Mirza Abdülhüseyin Han Efşar Rûmî zikredilebilir.<sup>34</sup> Daha gemiden inmeden ev kiralamak üzere gönderdiği Cafer Bey, Beyoğlu'nda iki katlı olup her katı için günlük iki mecdiye istenen bir ev kiralayıp döner. Efşar, evin mobilyalarını çok beğenir, bir piyano bile vardır. Ancak Cafer Bey akşam yemeği için birşeyler almaya çıktığında Beyoğlu'nun tamamen hristiyanların meskûn olduğu bir bölge olduğunu, buradan ev kiralamakla hata ettiğini anlar ve İstanbul tarafına gidip yeni bir ev kiralar. Ancak Efşar evi görünce beğenmez ve Bab-ı Âlî yakınlarındaki Ruy Hotel'den bir odada konaklarlar.<sup>35</sup>

Hacıardan özellikle dini kimliği haiz olanların İstanbul'da mukim İranlıların evlerinde ya da han odalarında ağırlandıklarını görmekteyiz. 1319 yılının Recep ayında (Kasım 1901) Meşhed yakınlarındaki Köşkebad isimli bir köyden tek başına yola çıkan ve laka-bından anlaşıldığı kadarıyla Meşhed mollalarından birisi olan Reisüzzâkirin<sup>36</sup>, Ramazan ayı boyunca kalmayı ve ravzahanlık yapmayı planlayarak geldiği İstanbul'da Valide Han'da Hacı Rızakulu Horasanî'nin odasında ikamet etmiştir.<sup>37</sup> Kaçar döneminin ve sonrasında da Meşrutiyet'in önemli simalarından olan Hacı Abdullah Emir Nizam Karagözlü<sup>38</sup>, 26 Şevval 1319/5 Şubat 1902 günü ulaştığı İstanbul'da Pera Palace Hotel'e yerleşirken kendisiyle birlikte hac yolculuğuna çıktığı Şeyh Fazlullah Nuri (1843-1909), Ağa Muhammed Cevad'ın evine yerleşmiştir.<sup>39</sup>

Hacıların hepsi, sözlerine başlarken bütün şehri tafsilatlı anlatmanın imkânsızlığından bahis açmaktadırlar.<sup>40</sup> Sonrasında tek tek gezdikleri, gördükleri, temaşa ettikleri yapıları tanıtmaya geçmişlerdir. Bu yapıların başında camiler ve en önce de Ayasofya Camisi gelmektedir. İstanbul'da temaşa edilmesi gereken birkaç harikadan biri olarak Ayasofya'nın tarihinden yapısal özelliklerine, iç tezyinatındaki yazılardan, aydınlatması için kullanılan kandillere kadar pek çok ayrıntı verilmektedir.<sup>41</sup> Abbas Mirza'nın oğlu ve Kaçar hanedanının seçkinlerinden olup 1292-93/1875-1876 yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğuna dair en tafsilatlı sefernâmelerden birini kaleme alan Ferhad Mirza Mutemedüddeve (1233-1305), Ayasofya Camisi'ni ziyareti esnasında Avrupa'nın kuvvetini ve Osmanlı'nın zaafını düşünerek "Allah bu caminin ilk haline dönmesine izin vermesin" diye aklından

34 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 441-448.

35 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 506-507.

36 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 306-307.

37 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 319. İstanbul'da mukim İranlıların en önemli dini ve ticari merkezi olan bu han hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Filiz Dıñoğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 31, Güz 2014, s. 69-112; Niya, *İran ve Osmanî*, I, 817-822; Thierry Zarcone, "La Situation du Chi'ism à Istanbul au XIXe et au Début du XXe Siècle", *Les Iraniens d'Istanbul*, s. 97-103. Özellikle Muharrem ayının ilk on günü, Hz. Hüseyin'in şehadetini anlatan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (v. 910/1504-1505) yazdığı *Ravzatü's-Şühedâ* eserinden bölümlerin okunması şeklinde gerçekleşen Ravzahâni (Ravza okuma) merasimleri ve ravzahanlık için bkz. P. Chelkowski, "Rawda-khwani", *EI2*, VIII, 465; Seyyid Kâzım Tabatabâi, "Ravzahanlık Âdeti ve Kerbelâ Olayının Tahrifindeki Rolü", çev. Seyfullah Efe, *DEÜİFD*, XXXIV/2011, s. 201-208.

38 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 153.

39 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VII, 186.

40 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 58, 61; III, 638; V, 567.

41 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 64-65; II, 316-317; III, 97; III, 346; III, 641; IV, 69; IV, 517; IV, 930; V, 109-110; V, 570-571; VI, 42; VI, 790-791; VII, 358-359; VII, 499-500; Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 162, 164.

geçirmiş ve Yahya Kurtubî'nin Endülüs'ün düşüşüyle ilgili şiirinden iki mısrayı zikretmeden geçememiştir.<sup>42</sup> Hacı Abdullah Emir Nizam Karagözlü ise 1319/1902'de, büyük Avrupa kiliselerini görmeyen müslümanların Ayasofya'yı çok övdüğünü ancak kendisinin II. Pierre ve diğer Roma, Paris, Londra, Petersburg, Moskova kiliselerini gördüğü için çok etkilenmediğini belirtip 'içerde ve dışarda İslam'ın şiarı olan bu caminin çok daha gösterişli olması gerekirdi' kanaatini serdetmiştir.<sup>43</sup> Bu iki metin arasındaki çeyrek asırlık süreçte İstanbul ve Avrupa şehirleri arasındaki kıyasın burada olduğu gibi sadece mabedler üzerinden değil genele teşmil edilebilecek bir düzeyde Avrupa şehirleri lehine değiştiğine de dikkat çekmek gerekir. Ayrıca dinî hamasî duygulara yer verilmeden bir caminin hristiyan mabedleriyle ihtişam açısından kıyaslanması da hayli önemli bir hissiyat ve tavır değişikliğine işaret eder.

Camiler sadece görmek için değil ibadet amacıyla da ziyaret edilmiştir. Namaz kılmanın yanı sıra vaaz dinlediğini anlatan ve bu vaazlardan örneklere yer veren hacılar da vardır. Yakub Mirza Tebrizî, Ayasofya'da Hz. Ömer'in faziletlerinin söz konusu edildiği bir vaaza denk geldiğini, sabredemeyip camiden ayrıldığını belirtir. Aslında naklettiği kadarıyla vaiz sadece Hz. Ömer'i değil Hz. Peygamber (sav) ve dört halifesini birlikte söz konusu edip âlemlerin yaratılması ve halen harab olmayıp var olmaya devam etmesinin bu beş kişi hürmetine olduğunu söylemiştir.<sup>44</sup> 'Sünnilerin ihya gecesi' diye nitelendirdiği Kadir gecesi, yaklaşık on bin kişinin toplandığını belirttiği Ayasofya camiindeki vaazları dinleyen Reisüzzâkirin de birbirinden 'ilginç' beş ayrı vaizin sözlerini nakleder. İki halifelerin faziletlerini, biri kulun iyi ve kötü bütün fiillerinin Allah'tan geldiğini, biri kıyamet günü günah ve sevapların tartılmasını ve bir diğeri de Abdülkadir Geylanî'nin semanın yedinci katında Allah'la görüşmesini konu alan bu vaazlardan içi daralan Reisüzzâkirin, yanındaki arkadaşına 'yeter feyizlendiğimiz' diyerek camiden ayrılır.<sup>45</sup> Bu vaaz sahnelerinin ne kadarının vuku bulduğu nakledilen hikâyelerden dolayı bir soru işareti yaratsa da sünnî-şîî ayırımının halifelik, iman-amel ilişkisi gibi belli temalar üzerinden anlatılanlara yansıdığı aşîkârdır. Bir ikinci vakti Ayasofya camiinde cemaatle namaz kılan Mirza Davud da namazın ardından 12-13 yaşlarındaki bir çocuğun Yasin suresini tilavetini, engel olamadığı gözyaşları içinde dinler. Bir köşeye gidip kendi başına namaz kılmak istediğinde yoldaşı Arap Hacı Kasım'ın kendisinin şîî usulüyle namaz kılmasından çok korktuğundan bahisle o esnada namaz kıldığını farketmediğini ve kimsenin de yanına gelip tâzirdede bulunmadığını belirtir.<sup>46</sup>

Ayasofya ile eş değer ölçüde selatin camileri de merak ve ilgi ile ziyaret edilmiştir. Bir başka hanedan mensubu, 1279/1863 tarihinde yaptığı hac yolculuğunu yazan Seyfüddevle'ye göre İstanbul'da İslam dininin görünür olmasını sağlayan şey, çok sayıdaki cami ve minarelerdir. 'Doğrusu hiçbir İslam beldesinde bu kadar çok cami ve minare yok. Görünümleri de çok güzel ve dikkat çekici.'<sup>47</sup> Ziyaret edilen selatin camilerinin başında 'dünyanın en güzel

42 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 97.

43 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 191-192.

44 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 317.

45 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 336-339.

46 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 499.

47 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 64-65; Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 158.

camilerinden, muhtemelen benzeri yok<sup>48</sup> diye tavsif edilen Süleymaniye<sup>49</sup>, Fatih<sup>50</sup>, Beyazıt<sup>51</sup>, Sultan Ahmed<sup>52</sup>, Sultan Osman/Nuruosmaniye<sup>53</sup>, Pertevniyal Valide Sultan<sup>54</sup>, Yeni Cami<sup>55</sup> gelmektedir.

Yakub Mirza, ramazanlarda camilerin nasıl aydınlatıldığından ve mahyalardan bahsetmektedir. Gaz lambalarının ışıklarıyla minarelerde, her gece 'Maşallah' ve benzeri farklı yazıların yazıldığı bu usul, onun için çok yenidir: 'Camiler ve sokaklar o kadar aydınlatılmaktadır ki köprünün üstünden İstanbul'u temaşa eden biri adeta bir ateş parçası görür.'<sup>56</sup>

Çoğunlukla caminin yanında banisi sultanın türbesi de bulunduğu için bu türbeler de hacılar tarafından ziyaret edilmiş ve yapısı ile türbenin içindeki eşyalar ayrıntılarıyla tarif edilmiştir. En çok zikri geçen selatin türbeleri; muhtemelen İranlı hacıların kaldıkları yerlerle de irtibatlı olarak Sultan II. Mahmud,<sup>57</sup> Sultan Abdulmecid<sup>58</sup>, Sultan Abdulaziz<sup>59</sup>, Sultan Süleyman<sup>60</sup> ve Fatih'in türbeleridir.<sup>61</sup>

İmam ve imamzâde dedikleri Ehl-i Beyt mensuplarının türbelerini ziyaretin haccın vazgeçilmez bir parçası olduğu Şii kültürünün bir tezahürü olarak İranlı hacıların İstanbul'daki en önemli ziyaretgâhlarının başında Eyüp Sultan gelmektedir. 'Gönüllerin sultanı olduğu için İstanbullular tarafından Eyüp Sultan olarak adlandırıldığı' belirtilen ve tavsif edilirken İran'daki İmamzâdelerin türbelerine benzetilen bu türbenin yanındaki şifalı olduğu için herkesin içmeye geldiği su, avludaki çınarlar, bitişiğindeki cami ve banisi de söz konusu edilmiştir.<sup>62</sup> Ehl-i Beyt aşığı, sünni bir kürt ve iyi bir şair olan Sakkizî'nin (1268-1344), 8 Şaban 1305/20 Nisan 1888'de Senencid'den çıktığı ve on ay süren hac yolculuğunun İstanbul günlerine dair hatırlayacakları arasında, Eyüp Sultan türbesinde kıldığı akşam namazının, hafızlardan dinlediği yaklaşık iki saat süren Kur'an tilavetinin güzelliğinin ve üç yaşındaki oğlu kucağında huzurda ettiği dualarının ayrı bir yeri olacaktır hep.<sup>63</sup>

Türbelerin yanı sıra İstanbul'un ramazanlarında çok önemli bir yeri olan Hırka-i Şerif ve diğer kutsal emanetleri ziyareti de ihmal etmemişlerdir. Mirza Muhammed Hüseyin Ferahânî (1264-1331)<sup>64</sup> gibi Hırka-i saadeti ziyaret eden Hacı Selim Han Tekanî, 1311 Ra-

48 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 101.

49 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 641; IV, 69, 74; IV, 930-931; V, 110-111; VI, 42.

50 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 355; IV, 74; IV, 284; V, 111; V, 570; VI, 42; VII, 201.

51 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 327; III, 351; III, 361; IV, 74; V, 111; V, 571; VI, 42.

52 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 98; III, 242; IV, 74-75; IV, 930-931; V, 113; V, 571; VI, 42; VI, 46-47; VII, 192; VII, 359; VII, 501-502.

53 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 343; IV, 74-75; V, 111; V, 571.

54 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 355; IV, 74.

55 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 42; VII, 510.

56 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 317-318.

57 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 63-64; II, 344; V, 114; VI, 47.

58 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 320.

59 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 320; VI, 47.

60 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 110-111.

61 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 570; VI, 47.

62 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 361-363; IV, 292; IV, 538; V, 112; V, 570; VI, 49.

63 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 570.

64 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 116. 1302-1303/1885-1886 yılında yaptığı hac yolculuğunu anlattığı, İngilizceye de çevrilen *Sefernâme-i Mekke'si*, Peters'in çalışmasının İranlı hacılarınla ilgili bölümünde başvurduğu temel kaynağıdır. Bkz. Peters, *The Hajj*, s. 172-180. İngilizce baskısı için bkz. *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca (1885-1886): the Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, Hafez Farmayan-Elton L. Daniel (ed. Çev.), Austin: Universty of Texas



mazanına denk gelen İstanbul ikametinde, Atik Ali Paşa'da umumun ziyaretine açılan Peygamber Efendimizin (sav) mübarek Sakal-ı Şerif'ini de ziyaret ettiğini belirtmiştir.<sup>65</sup>

Hacıların şehrin manevi dokusuyla ilgili dikkatlerini celbeden bir diğer unsur kabristanlarıdır. Yakub Mirza Tebrizî'nin ifadesiyle İstanbul'daki bütün kabristanlar bağ bahçe gibidir. Her kabrin yanında bir servi ağacı dikildiği için İstanbul'da nerede servi ağacı görülse oranın kabristan olduğu anlaşılır. Servinin gamlı bir hali olduğu için bu âdet, bilinçli ve makul bir tercihtir Yakub Mirza'ya göre.<sup>66</sup>

İranlı hacıların, Orta Asyalı ve Hintli hacıların aksine bir konaklama imkânı olarak tekkelerden istifade etmediği anlaşılmalı birlikte sefernâmelerde tekkelerin ziyaret edilip buradaki şeyh ve müridanıyla sohbet edildiğine, zikirlerin izlendiğine dair anlatılarla karşılaşmaktayız.<sup>67</sup>

Bazı hacılar genel olarak İstanbul tekkelerinden bahisle yetinirken bazıları ziyaret ettikleri tekkeler ve sakinleri hakkında daha hususi bilgiler verir. Seyfüddevle, Mevlevî tekkelerinden ve izlediği sema ayininden bahseden hacılardan biridir:

“Dervişlerin kullandığı çok muteber tekkeler de var. Özellikle mevlevihaneler çok muteber. Her tekkenin, ‘dede’ denilen bir şeyhi, kendilerine tahsis edilmiş gelirleri var. Cuma günleri namazdan sonra musiki [sema] icra ediyor. Zikir yapıyorlar ve mevlevî dervişleri, tekkenin ortasında uzun sikkeleriyle ve kollarını açarak, genç yaşlı, farklı şekillerde dönüyorlar. Çok garip, bir saat belki iki saat boyunca dönüyorlar ve o kadar insan ne birbirine karışıyor ne de bir kişi tökezleyip yere düşüyor. Tekkeler, çok rahatlatıcı ve safalı yerler. Cuma günleri her türden insan, ister üst tabakadan olsun ister alt tabakadan, bu tekkelere zikri izlemek için geliyorlar.”<sup>68</sup>

Naibüssadr ise Mevlevîlerin ve başka silsilelerin tekkeleri bulunmakla birlikte artık büyük şeyhler gelmediğinden bahisle mevlevihane ziyaretini ve gördüklerini anlatmıştır:

Press, 1990.

65 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 47.

66 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 319-320; ayrıca bkz. IV, 66; IV, 522.

67 İstanbul tekkeleriyle ilgili en ayrıntılı bilgileri Avrupa yolculuğu esnasında İstanbul'da bir süre kalan Hacı Pirzâde isimli derviş verir. Hacı Pirzâde, 1303-1306/1886-1889 yılları arasında gerçekleştirdiği ikinci Avrupa yolculuğunu kaleme aldığı bu sefernâmede İstanbul günlerini de tafsilatıyla yazar. İstanbul'dayken sürekli birlikte olduğu Hacı Mirza Safa sayesinde tarikat ve siyaset çevreleriyle yakın ilişkiler kurmuş olması sefernâmesini daha da kıymetli hale getirir. İstanbul tekkeleriyle ilgili bahis için bkz. Pirzâde, *Sefernâme*, II, 120-123. Hacı Mirza Safa, İstanbul'daki ikameti esnasında pekçok mürid edinmiş; devlet ileri gelenlerinden Fuad Paşa, Âli Paşa, İran entelektüellerinden Mirza Hüseyin Han Kazvinî ve Malkom Han gibi isimlerle irtibatta olmuş, ayrıca İstanbul'daki mason loncalarıyla da ilişkili bir isimdir. İranlıların Avrupa ülkelerinin temsilcileri ya da Osmanlı makamlarıyla bir sıkıntısı olduğunda kendisine başvurdukları ve İstanbul'da İran'daki gibi 'ravzahânî' meclisleri düzenlenmesine ön ayak olup devlet ileri gelenlerini bu meclislerde ağırlayan bir şeyhtir. Bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 260-263. Pirzâde'ye göre İstanbul ve Anadolu şehirlerinde şilliğin yaygınlaşmasında ve Azâdârî/Muharrem törenlerinin düzenlenmesinde şeyhin kırk yıllık emeği vardır. Pirzâde, *Sefernâme*, II, 113-114. Ayrıca bkz. Zarcane, “La Situation du Chi'ism à Istanbul au XIXe et au Début du XXe Siècle”, *Les Iraniens d'Istanbul*, s. 103-105.

68 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 66.

“Mevlevîhanelerde cuma günleri muayyen bir vakitte sema ayini düzenlenir; bir grup [mutrib] üst katta güzel sesleriyle Mevlânâdan şiir ve gazeller okurlar, terennüm ederler. Alt katın ortasında ise halka halinde şeyhleriyle birlikte dönerler, bu halkaya dâhil olmayanlar da kenarda oturur. Mevlevî şeyhi bu hakire ziyadesiyle iltifat gösterdi ve eve davet etti. Kapıda vecd ve sema meclisleri hakkındaki düşüncemi sordu. Silsilenin büyükleri ve şeyhlerin buna cevaz vermediğini; yasaklanmasındaki hikmetin zahir olduğunu arz ettim.”<sup>69</sup>

Galata Mevlevîhanesi'ni ziyaret edip sema ayinini kaydeden bir diğer hacı Sakkızî, tekelerin ve dervişlerin masraflarının sultanların vakıflarından karşılandığını özellikle belirtme ihtiyacı hissetmiştir.<sup>70</sup>

Muhammed Rıza Tabatabâî, birlikte yolculuk ettiği Tebriz'in meşhur ve muhterem âlim ve mezhep şeyhlerinden Mirza Şefî ile birlikte İran'ın İstanbul sefirinin eşliğinde zikir günleri olan bir salı günü Bektâşî tekkesine gitmiş ve oradakilerle sohbet etmiştir. Ancak hangi tekeden bahsettiği ve sohbetin ayrıntıları belirtilmemiştir.<sup>71</sup>

Yukarıda söz konusu ettiğimiz anlatılardan İranlı hacıların özellikle Mevlevî ve Bektaşî tekkelerine teveccüh ettikleri görülmektedir. Bu durum Mevlevîliğin Mevlânâ ve *Mesnevî*'si ve bu tarikatın tabiri caizse dilinin Farsça olmasıyla ve İran'da çok tanınmasıyla yakından irtibatlıdır. Aynı şekilde şiilik ve alevîlik arasındaki yakınlığın Bektaşî tekkelerine teveccühü izahta önemli bir etkisi olmalıdır. Hacıların anlatımlarında buna dair sarıh ifadeler olmasa da Pirzâde'nin İstanbul'da tekkesi olup faaliyet gösteren tarikatları sıralarken ilk sırada Bektâşîliğe yer vermesi ve 'İsna Aşeriye şiisi ve Caferî'dir' şeklinde kısmen yanlış tanıtmayı; ikinci sırada ise Mevlevîliği 'Mevlevî yani *Mesnevî*'nin sahibi Mevlevî-i Rûmî olarak tavsif etmesi, genele teşmille İranlıların bu iki tarikata bakışlarıyla ilgili önemli bir dayanak olarak kabul edilebilir.<sup>72</sup>

69 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 386-387.

70 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 577-578. Pirzâde de öncelikle tekkelerin kendilerine ait vakıflardan ya da sultanın cebinden tahsis edilmiş gelirlerinden bahseder. İstanbul'da her tarikatın tekkesi ve zikir için muayyen günü olduğunu kaydettikten sonra bu tarikatların isimlerini sıralar. Pirzâde, *Serfernâme*, II, 120.

71 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 638. İstanbul'daki İranlıların Bektâşî tekkeleriyle ilişkisine değinen Zarccone, Validehan'da Muharrem ayında mersiye okuyanlardan birinin, Eyüb'deki Karyağdı Bektâşî tekkesinin şeyhi Yaşar Baba (1849-1934) olduğunu belirtmiştir. Zarccone, "La Situation du Chi'ism à Istanbul au XIXe et au Début du XXe Siècle", *Les Iraniens d'Istanbul*, s. 106. 'Bülbül-i gülîstân-ı tekâyâ' olarak tanınan Yaşar Baba'nın hayatı ve zâkirbaşılığı için bkz. Mahmud Erol Kılıç, 'Sultân-ı Zâkirân Yaşar Baba ve Bir Zâkirbaşılık İcâzeti', *İstanbul*, I/4, Ocak 1999, İstanbul, s. 74-83. Kılıç, 'Sultân-ı Zâkirân Yaşar Baba'nın bektâşîliği ile beraber mersiyehanlığının daha da öne çıktığını, İstanbul tekkelerinin yanı sıra Validehan'daki şiî camisinde de Hz. Hüseyin ve Kerbela için mersiye okuduğunu ve bundan dolayı İran Şâhi tarafından İran devletinin Türkiye'deki resmi mersiyehanı olarak 'Şîr-i Hurşîd' nişanıyla taltif edildiğini belirtir. Kılıç, 'Sultân-ı Zâkirân Yaşar Baba ve Bir Zâkirbaşılık İcâzeti', *İstanbul*, s. 80. Ancak Yaşar Baba'nın bektâşî tekkesine girmeden önce Kadırî, Rıfâî, Sünbülî, Gülşenî tariklerinden geçerek Bektâşîlikte karar kıldığı ve Karyağdı tekkesine 1925'te post-nişin olduğu düşünüldüğünde kurulan bu bağlantı zayıflıyor. Yine de tekkenin, haziresindeki mezar taşlarından bazılarında dayanılarak şiilikle (aslında Alevimeşreplikle) irtibatlı olduğu ileri sürülmüştür. Yine de söz konusu edilen Bektaşî tekkesinin bu olması hala sadece bir ihtimaldir. Bkz. Nicolas Vatin- Thierry Zarccone, 'Un Tekke Bektachi d'Istanbul: Le Tekke de Karyağdı (Eyüp)', *Bektachiyya: Etudes sur l'Ordre Mystique des Bektachis et les Groupes Relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 220-221, 223, 227.

72 Pirzâde, *Sefernâme*, II, 120. Pirzâde, bütün tarikat tekkelerinin aksine Bektâşî tekkelerinin şehrin dışında olduğundan bahisle bu durumun Bektâşîlerin Osmanlılar tarafından şiî ve rafîzi olarak bilinmesinden kaynaklandığını, bununla birlikte avam ve havasdan hatta paşalardan yüz bini aşkın kişinin bu tarikata mensup olduğunu belirtir. Pirzâde, *Sefernâme*, II, 122-123.

Mirza Abdülhüseyin Han Efşar ise, Eyüb Sultan'ı ziyaretten sonra Eyüp Nişanca'sında-ki Murad Buhârî tekkesine gitmiştir. Şeyhin büyük oğlu olan ve onun yerine geçen Şeyh Abdülkadir Belhî ve kardeşi Burhaneddin Belhî -ki Han Efşar'a göre iyi bir hattattır- oradadırlar. Sohbet edilip çay, kahve içildikten sonra Burhaneddin kendi yazdığı hatlarından getirir. Orada yaşlı bir Osmanlı da oturmaktadır ki Han Efşar'a göre gerçekten zevk sahibi, kesinlikle şii ve derviş biridir.<sup>73</sup>

Belh şehrinden İran, Konya, Bursa üzerinden İstanbul'a gelen nakşî-müceddidî, melamî, aynı zamanda Alevimesrep bir derviş olan Abdülkadir Belhî, babası Süleyman Belhî'nin 1887'deki vefatıyla Eyüb'deki Murad Buhârî dergâhında postnişin olmuş, 1923'teki vefatına kadar nakşî-melâmî usulünce irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Dolayısıyla 1882 yılında İstanbul'a gelen Han Efşar'ın ziyareti esnasında tekkenin şeyhi Abdülkadir Belhî'dir.<sup>74</sup> Seyyid Burhâneddin Belhî ise Cemaleddin Afgânî'nin yakın olduğu isimlerden olup İttihad-ı İslâm azalığı yapmış, İranla ilişkili bir şeyh olarak bilinmektedir.<sup>75</sup> Aslında siyasetle pek bir işi olmadığı, Cemaleddin Afgânî ile dostluğunun da babası Süleyman Belhî'den miras olduğu kaydedilmekle<sup>76</sup> birlikte İranlı hacıların tekkesini ziyaret ve kendisiyle hasbihal etmiş olması önemli bir ayrıntıdır. Zira İranlı hacıların İstanbul'daki ikametleri esnasında İran meşrutiyetiyle ilgili fikirlerle muhatap oldukları; İstanbul'da zorunlu ya da gönüllü sürgün hayatı yaşayan rejim muhalifi İranlıların, bu fikirlerin yayılması için hac yolculuklarını önemli bir fırsat olarak değerlendirdikleri bilindiğine göre<sup>77</sup> İslâm birliği fikirlerinin yaygınlaşması için de benzer bir yaklaşım sergilenmesi çok uzak bir ihtimal değildir.

Tarikat şeyhlerinin ve tekkelerin ittihad-ı İslâm politikalarının neşvünemasında hayati bir rol oynadığı ve Sultan Abdülhamid'in Şeyh Zafir'le ilişkisinin bu durumun çok açık bir tezahürü olduğu kabul edilmektedir.<sup>78</sup> İranla ilişkilerde de bu fikir çerçevesinde bir gelişme

73 Caferiyan, *Sefernamehâ*, IV, 538-539.

74 Mustafa Kara, *Buhiro Bursa Bosna: Şehirler/Sûfiler/Tekkeler*, İstanbul 2012, s. 194-195. Murad Buhârî tekkesi için bkz. Zarccone, 'Histoire et croyances des derviches Turkestanais et Indiens à Istanbul', *Anatolia Moderna*, s. 144-145.

75 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 260, 707. Cemaleddin Afgânî'nin İstanbul'a gelmesinden (1892) kısa bir süre sonra burada mukim İranlı ve Türk mütefekkirlerden on iki kişinin bir araya gelmesiyle kurulan İttihad-ı İslâm Encümeni, ilk iş olarak Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe mektuplar kaleme almış; İran, Atabat şehirleri, Arap vilayetleri, Hindistan ve Orta Asya'daki güvenilir kişilere gönderip İslâm birliği fikrine davet etmiştir. Bu encümenin azaları, çalışmaları ve Abdülhamid'in İran'a yönelik politikaları için bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 707-724. Cemaleddin Afgânî'nin Süleyman Belhî ile ilişkisi hakkında bkz. İsmail Kara, "Cemaleddin Efgânî Biyografisine İki Önemli Katkı", *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 407-412.

76 Niya, *İran ve Osmanî*, I, 767-769.

77 Mirza Ağa Han, İstanbul'dan Tahrân'a Malkom Han'a hitaben yazdığı 12 Rabiülevvel 1311/23 Eylül 1893 tarihli mektubunda, 'bu sene de Mekke'ye gidiş yolundaki pekçok kişiyi kurtuluş yoluna ve hidayete davet ettiklerini, *Kanun* gazetesinin nüshalarını verdiklerini, memlekete döndüklerinde yapılması gerekenlerle ilgili söz aldıklarını, fakat ne fayda ki onlardan çoğunun şuursuz ve ölü gibi olduğunu' yazar. Niya, *İran ve Osmanî*, I, 833. Mirza Ağa Han ve Malkom Han'ın ilişkilerine ve İstanbul'daki meşrutiyet yanlısı faaliyetlerine dair bkz. Homa Nategh, "Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897)", *Les Iraniens d'Istanbul*, s. 45-60.

78 Mustafa Kara, "II. Abdülhamid dönemine Tasavvuf tarihi açısından genel bir bakış", *II. Abdülhamid Dönemi ve Sempozyumu*, haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1992, s. 65-73; Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford 1990, s. 71. II. Abdülhamid'in Şeyh Zafir'le ilişkisi hakkında bkz. Ş. Tufan Buzpınar, "Dersaadet'te Bir Arap Şeyhi: Şeyh Muhammed Zafir ve Sultan Abdülhamid ile İlişkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 47-48, 2010-2011, s. 213-223. Şeyh Muhammed b. Hamza Zafir el-Medenî için İstanbul'da kurulan üç tekleden biri Beşiktaş'taki Ertuğrul Tekkesi, Kuzey Afrika'dan gelen dervişlerin eğitim gördüğü bir yer olmasının yanında kabile reislerinin, Cemaleddin Afgani gibi İslâm dünyasından önemli isimlerin konakladığı bir dini merkez haline gelmiştir. Kamil Büyüker, *II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi*, İstanbul 2004, s. 38-39. Zafir'in İstanbul, Kuzey Afrika ve Hicaz'daki etkisine dair Fransızlar tarafından

yaşandığına göre tarikatların önemi artmış olmalıdır.<sup>79</sup>

Bu tanıklıkların dışında Buharalı sünni bir âlim ve ârif olan hacı Rahmetullah Buhârâyî, cuma selamlığından sonra Rıfâilerden bir grup dervişin cehri zikir yaptığını şahit olmuştur.<sup>80</sup> Reisüzzâkirin de Kadir gecesi Ayasofya'yı ziyaretinde yaklaşık on beş kişilik bir Kadiri derviş grubunun 'Hak, Hak' diyerek zikrettiğini nakleder.<sup>81</sup>

Sonuç olarak İranlı hacıların, şiiliğe yakınlığı dolayısıyla Bektaşî tekkeleri ve Farsça ve Mesnevî üzerinden Mevlevî tekkelerine teveccüh gösterdiği ifade edilmelidir. Bunun tek istisnası olarak karşımıza çıkan Eyüp Murad Buharî dergâhının ziyaret edilmesinde ise tekkenin şeyhlerinin Alevimesrepliği ve İran meşrutiyeti yanlısı kişilerle irtibatları etkili olmuş görünmektedir.

### İstanbul Halkını Temâşa

İstanbul'daki insan unsuru için dile getirilen en belirgin özellik her milletten insanın burada toplandığıdır. Irk ve din bakımından 'dünyanın bir tezkiresi (hülasası)' olarak nitelendirilmiş ve kozmopolitliği vurgulanmıştır.<sup>82</sup> Seyfûddevlé'nin ifadesiyle, 'kıyafetlerden oturup kalkmaya, ev içindeki düzenden yaşayış şekline kadar Avrupalı adetlerin pekçoğu bu şehirde yaygın ve bilinen şeylerdir. Dilleri Türkçedir ancak İstanbulluların çoğu Fransızca ve diğer Avrupa dillerini biliyor ve dil öğrenme hususuna çok önem veriyorlar. Diğer dinlere karşı bir çekinceleri ve perhizkarlıkları yok. Birlikte yaşıyorlar ve bundan rahatsız değiller.'<sup>83</sup>

Hasan Musevî, burada Hıristiyan, Yahudi, Ermeni, Rus, Bâbî, sünni, isnaaşeri/şii her dinden insan olduğunu belirttikten sonra şiiilerin ravza meclisi düzenleyebildiklerini ve cemaatle namaz kıldıklarını özellikle zikreder.<sup>84</sup>

Halkın güzel yüzlü, temiz, latif, müeddeb, dürüst, tatlı dilli, misafirperver olduğu dile getirilmiş, özellikle rum ve çerkes taifesinin güzelliği vurgulanmıştır.<sup>85</sup> Erkekler aynen Avrupalılar gibi giyinmektedir. Sadece başlarındaki fes onları Avrupalılardan ayırmaktadır. Osmanlı kadınlarının ise feraceye benzer bir dış kıyafetleri vardır. Ancak başlarını örttükleri yaşmak o kadar incedir ki yüzleri ve saçları görünmektedir hatta bu örtü sayesinde daha güzel görünmektedir.<sup>86</sup>

hazırlanmış bir rapor için bkz. İhsan Süreyya Sırma, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarikatlere Dair Bir Vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı: 31, Mart 1977, s. 183-198.

79 Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992, s. 217-221, 303-314; Landau, *The Politics of Pan-Islam*, s. 44-45, 71-72, 91.

80 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 933. Rahmetullah, selamlığın nerede gerçekleştiğini belirtmemiştir. Ancak Ertuğrul Tekkesi yapılmadan önce Şeyh Zafir'in Yıldız Hamidiye Camisi'nde zikir yaptığı; tekkenin inşasından sonra ise ayin-i şerifin Cuma namazından sonra icra edildiği, Abdülhamid'in Cuma selamlığı için zaman zaman tekkeye geldiği ve Cuma sonrası ayin-i şerifi izlediği bilinmektedir. Bkz. Büyüker, *II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi*, s. 19, 32.

81 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 339-340.

82 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 58.

83 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 64; V, 120-121; VII, 208.

84 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 163.

85 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 59; V, 119-120.

86 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 60; II, 322; VI, 803-804.

Belki de bir âlim olduğu için özellikle insanların başlarındaki feslere dikkat eden Hasan Musevî, herkesin kırmızı fes taktığından bahisle molla ve talebelerin başlıkların etrafına beyaz, nadiren de yeşil destar sardıklarını belirtir. Kendileri İstanbul'a geldiklerinde "imame"lerini çıkarmaları yolunda uyarı alırlar, yoksa alay edileceği ve hiçbir yere gide-meyecekleri söylenir. Onlar da bu uyarıyı dikkate alıp, satın aldıkları kırmızı fesin etrafına yeşil destar sararlar.<sup>87</sup>

Çarşılardaki meslek erbabı, çoğunlukla Avrupalı ve kadın erkek karışıktır.<sup>88</sup> Yakub Mirza, İstanbul halkını 'iyi eğitilmiş ve özgür, herkes kendi işiyle meşgul, başkalarının işine karışmıyor' diye tavsif ettikten sonra İran halkı ile karşılaştırmıştır. Bir gün sultanın, kaldığı yerin yakınından geçişine şahit olmuştur. Kalabalığın toplanma nedenini soruşturmuş ancak kimseden yanıt alamamıştır. 'Başlarını kesseniz sultan buradan geçecek demezlerdi. Ama İran'da Han Baba bakkala sorsak o gün olan her şeyi anlatır. Her şehir İstanbul olmu-yor, her halk da İstanbul halkı.'<sup>89</sup>

Halkın eğlenceye ve mükeyyifata düşkün olduğu, asayiş bozmadığı müddetçe müs-kiratın satışında ve tüketilmesinde herhangi bir kısıtlama olmadığı da vurgulanmıştır.<sup>90</sup>

Hacıların çoğu Avrupalı hayat tarzı egemen olduğu için dindarlık açısından halkı ve yaşantısını eleştirmektedir.<sup>91</sup> Çerkeslerin müslüman olmasına rağmen köle olarak kullanıl-ması bir diğer eleştiri konusudur.<sup>92</sup> Rahmetullah'a göre İstanbul güzel bir şehir olmakla bir-likte diyanet açısından buraya gelmeyi ve burada kalmayı gerektirecek bir durum yoktur.<sup>93</sup> Hatta Musevî, İstanbul'da nimetler bol olsa da ilim ve din açısından gezdiği ve gezmediği şehirlerden bir farkı olmadığı, dünya nimetlerini isteyen buraya bulabileceği ancak ilim ve din peşinde olanların onu başka yerde araması gerektiğini söyler.<sup>94</sup> Musevî'nin birkaç satır öncesinde, sadece altı gün kaldığı bir şehirde gördüğü çok az şeyden biri olarak Aya-sofya Camisi'ndeki ders halkalarını uzun uzadıya anlattıktan sonra bu cümleleri kurması hayli şaşırtıcıdır.<sup>95</sup>

Kitap meraklısı hacılar buradayken yeni basılmış kitap edinmeye gayret etmişlerdir.<sup>96</sup> Satın aldıkları kitaplar arasında İstanbul'da basılmış Kur'an-ı Kerim'lerin özel bir yeri var-dır. Eminüddeve, Mekke'den hediye alırken birkaç Mushaf-ı Şerif de satın alır ve sıhhati ve basılırken sarfedilen dikkat dolayısıyla Tahranlıların İstanbul ve İskenderiye'de basıl-mış mushafırlara çok rağbet ettiğini belirtir.<sup>97</sup> Tekanî de Osman Bey Matbaası'nı ziyaretinde,

87 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 163.

88 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 322.

89 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 510-511. Ayrıca bkz. IV, 289-290.

90 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 60, 68.

91 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 378; V, 381; VI, 622.

92 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 59; V, 120.

93 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 931, 938.

94 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 165.

95 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 164. Cami içindeki ders halkaları başka hacıların da dikkatini çekmiş, Mutemedüddeve Fatih Camisi'nde gördüğü ders halkalarından, tahminen 500 kişinin nahiv, mantık, fıkıh derslerini okuduğundan şaşkınlıkla bahsetmiştir. Bkz. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 355. Cami dersleri hakkında için bkz. Şemseddin Şeker, "Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Camii Derslerinin Rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:5, Sayı:22, Yaz 2012, s. 174-203.

96 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, III, 105; IV, 516; IV, 533; VII, 671.

97 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 485. O dönemde İstanbul'un sadece Kur'an-ı Kerim için değil diğer dini kitapların basımı için de önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır: Han Efşar Rumi, Urumiye'den Amerikan Keşiş Okulu'nun

kendisine birkaç cilt Kur'an hediye edildiğinden bahseder.<sup>98</sup> İstanbul'a gelen İranlı hacılara Kur'an-ı Kerim hediye edilmesinin oldukça yaygın bir âdet olduğu *Ahter* gazetesini çıkaran ve İranlı hacılarıyla yakından ilgilendiği hemen her sefernâmede isminin zikredilmesinden anlaşılınan Tahir Efendi'nin, Han Efşar Rumî'ye İstanbul baskısı bir Kur'an-ı Kerim hediye etmesinden de anlaşılmaktadır.<sup>99</sup>

Ferahânî'ye göre ise İstanbul'da İslâm'ın sadece adı kalmıştır. Aynı zamanda halkın cimriliğine ve güçsüzün ezildiğine de dikkat çekmektedir.<sup>100</sup> Ferhad Mirza Mutemedüddlele ise katıldığı bir davette konukların kadınlı erkekli dans edişlerini seyrederken 'kadınların gerdanları açık, süslenmiş bir şekilde erkeklerin elini tutup beline sarılıp dans etmeleri ve herkesin onları seyretmesi âdeti yakında Osmanlıya daha geç bir zamanda da İran'a sirayet edecek' diye aklından geçirir. Dans edenlerden birinin Yahudi olduğunu öğrenince de 'şimdi onlar da medenileştiler; yakında bütün ülkeler medenileşecekler. Bizim ömrümüzden pek bir şey kalmadı ama bizden sonra gelecek olanlar ne yazıldıysa doğru olduğunu görecekler. İran'da hatta bütün Asya'da açık yüzleriyle çarşılarda sokaklarda dolaşacaklar. İslâm'ın adından ve yazısının öğrenilmesinden başka bir şey kalmadı. Nikâhı sadece şöret ve salah için koruyacaklar. Ağzı süttten kesilen çocuğu hemen Fransızca öğrenmeye gönderecekler. Kuran okumak öyle unutulacak ki eğer biri onu okumayı öğrenmek isterse Mekke ya da Medine'ye gitmek durumunda kalacak.<sup>101</sup> Osmanlı devletinin demir yolları ve vapur seferleri dolayısıyla neredeyse Avrupa gibi olduğundan bahisle İran'ın da demir yolu açarsa yavaş yavaş Avrupa'ya benzeyeceği öngörüsünde bulunur.<sup>102</sup> Sofra adetlerinin de Avrupaileşmesinden çokça şikâyet eden Ferhad Mirza, hac dönüşü İstanbul'dan ayrılmadan önceki son akşam sadrazam tarafından yabancı temsilcilerle birlikte yemeğe davet edilince sofrada içki bulunmamasını 'Allah'ın evinden geldim; müslümanların bulunduğu bir mecliste müskiratın tüketilmesi şeran ve örfe kabihdir. Yabancı devlet sefirleri bulunacağı için mazur görülebilirler ancak bu davet özel olduğuna göre iki saat (içme) ertelense günah olmaz' diyerek şart koşar. Sadrazam o akşam sofrada içki servis edilmemesinden öte 'sizin türk yemeklerini sevdiğinizi bildiğim için Avrupa yemeği pişirtmedim. Hepsı buraya has yemekler' diyerek konuğunu hoş tutmaya özen gösterdiğini belli etse de 'ben bazı Avrupa yemeklerini de severim ancak başkalarının âdetlerinin ısrarla yerine getirilmesinden hoşlanmam. Avrupalılar da bizim yemeklerimizi seviyor ama her akşam evlerinde onları yemiyorlar. Oysa Müslümanlar her akşam evlerinde Avrupalıları taklit ederek çorba ve salata yiyor' cevabını alır.<sup>103</sup>

---

yönetici olarak tanıdığı Liberi'yle İstanbul'da görüşür. İstanbul'a geliş sebebi kızlarını tahsil için Amerika'ya göndermenin yanı sıra Urumiye'ye götürmek üzere Latin harfli İncil bastırmaktır. Kendisi de İstanbul'dan üç cilt atlas ve bir tane küre satın alan Han Efşar bunları bastırıldığı İncillerle bereber Urumiye'ye götürmesi için Liberi'ye emanet eder. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 528, 530-531.

98 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VI, 47. On yıllık iki dönem boyunca Kur'an-ı Kerim basma imtiyazını tek başına elinde bulunduran Osman Bey Matbaası'yla ilgili bkz. Ali Birinci, "Osman Bey ve Matbaası: Ser-kurenâ Osman Bey'in hikâyesi ve Matbaa-i Osmaniye'nin tarihçesine medhal", *Müteferrika*, Sayı: 39, Yaz 2011/1, s. 26-43.

99 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 543.

100 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, V, 121.

101 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 107-108.

102 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 108-109.

103 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 363-365.

Seyfüddevle'ye göre seyyahlar bir şehirde gördükleri çirkinlikleri ve kötü âdetleri de yazmalıdırlar.<sup>104</sup> Nitekim İranlı hacılar da sefernâmelerinde bundan kaçınmamışlardır. İstanbul'daki yaşayışla ilgili genel olarak dine mugayir durumlardan bahsetmenin yanında fuhşiyatla ilgili de bazı ayrıntılara yer vermişlerdir. Seyislerin ve kayıkçıların bu işe aracılık etmesi yanında hamamlarda ya da bu işe özel kurulmuş mekânlarda bu çirkin işin yapılmasına, asayiş bozulmadığı müddetçe devletin göz yumduğu anlatılmıştır.<sup>105</sup>

### Selamlık: Halifeyi Temâşa

İranlı hacılar, Osmanlı Devleti'nin payitahtı İstanbul'da sultanı görme ve mümkünse sultanla görüşme fırsatını kaçırmamışlardır. Huzura davet ya da kabul şansı olmayanların sultanı görmeleri, İstanbul halkı kadar pek çok Avrupalı seyyahın da ilgiyle izlediği cuma selamlığıdır.<sup>106</sup> Sefernâmelerde ayrıntılı olarak anlatılan cuma selamlığına katılan hacıların Osmanlı sultanı ve onun şahsında Osmanlı Devleti'yle ilgili farklı hissiyatlar taşıdığı görülmektedir.

Sultanın tebasıyla bir araya gelip temas kurduğu sembolik değeri oldukça yüksek bir merasim-ibadet olarak Cuma selamlığı, özellikle Abdülhamid döneminde daha da önem kazanmıştır.<sup>107</sup> Sultan Abdülhamid, İslâm dünyası üzerindeki etki alanını genişletmek için vurguladığı halifelliğini Cuma selamlığı ile de tezahür ettirmiştir.<sup>108</sup>

İstanbul üzerinden hacca gidenlerin bu güzergâhı seçmelerinin arkasındaki önemli sebeplerden biri de 'Makam-ı Hilâfet'i ve 'Halife'yi görmektir.<sup>109</sup> İranlı hacılar için bu isteğin ne kadar etkili olduğu sorgulanmaya değerdir. Zira Kaçarlar döneminde eski saltanat merkezi İsfahan (darû's-saltana-yı İsfahan) karşısında yeni merkez Tahran'ın 'darû'l-hilâfe' olarak isimlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda İstanbul'a hilafet makamı olarak bakılıp bakılmadığı şüpheli hale gelir.<sup>110</sup> Ancak 1880 sonrası Osmanlı-İran yakınlaşması-

104 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 58.

105 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, II, 60-61.

106 Reji genel müdürü olarak İstanbul'da bulunan Louis Rambert, günlüğünün 30 Nisan 1900 tarihli sayfasına, Şubat'tan bu yana şehre akın eden ve Pera Palace'i hiç boş bırakmayan İngiliz, Alman, Amerika'lı ve Avrupalıların arabalarının Cuma sabahları Selamlık törenini izlemek için Yıldız yoluşunda uzun bir kuyruk oluşturduğunu kaydeder. Louis Rambert, *Notes et Impressions de Turquie: L'Empire Ottoman sous Abdul Hamid II 1895-1905*, Cenevre-Paris, tarihsiz, s. 76. Hacılardan Han Efşar da selamlığı izlemek için toplanmış Avrupalı ve Rumların arabalarının çokluğundan bahseder. Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, IV, 512. Bir Avrupalının gözünden selamlık tasviri için bkz. Pierre Loti, *Constantinople fin de siècle*, Edition Complexe Bruxelles 1991, s. 95-103. 1892'de İstanbul'a gelen ve yirmi yıldan fazla İstanbul'da kalan bir japonun selamlık anlatımı için bkz. Selçuk Esenbel, "İstanbul'da bir japon: Yamada Torajiro", *İstanbul*, Sayı 9, 1994, s. 40.

107 Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı (Halk-Hükümdar Münâsebetleri Açısından Önemi)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 462-463; Deringil, *İktidarın Sembolleri*, s. 27-29. Pirzâde'ye göre milletin, selamlık esnasında her Cuma padişahın namaz kıldığını ve hazır bekleyen askerleri görmesi şu anlama gelir: 'Bu askeri nizam padişahı değil memleketi ve İslam dinini korumak içindir. Sultan bu nizamı kendisi için değil İslamın şiarına ihtiram ve İslam hudutlarını korumak için tesis etmiştir. Bu surette padişah kendini dinin ve milletin hadimi olarak gördüğü için halk da ona hizmet etmektedir'. Pirzâde, *Sefernâme*, II, 110.

108 II. Abdülhamid'in hilafet politikaları ve bu politikalar çerçevesinde İstanbul'un hilafet merkezi olarak tesisi hakkında bkz. İsmail Kara, "Halife, Sultan, İmparator: II. Abdülhamit Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not", *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul 2015, s. 463-485; İsmail Kara, "İstanbul'un Hilafet Merkezi Olarak İnşası", *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul 2015, III, 38-57.

109 İsmail Kara, "Hac Merkezi ve Güzergâhı Olarak İstanbul", *Hac Özel 2015*, s. 25-29.

110 Mansur Sefatgol, "From dar al-Saltana-yı İsfahan to Dar al-Khalifa-yı Tihran: Continuity and change in the

nın yeni bir ivme kazanmasıyla Nâsîrüddin Şâh'ın, İstanbul'a, Halife Hazretlerini görmeye gideceğini' duyurmasına<sup>111</sup> dayanarak Tahran'ın daru'l-hilafeliğinin İstanbul değil İsfahan karşısında konumlandığı düşünülebilir.

Hanedan mensubu olmakla birlikte sultanla görüştüğüne ya da selamlığa katıldığına dair herhangi bir bilgi vermeyen Seyfüddevle, genel olarak sultanların bayram günlerinde olduğu gibi cuma günleri çok 'muhtasar ve muhaffef'; gösteriş ve alayıştan uzak bir şekilde hareket ettiklerini belirterek sultanın ve aynı şekilde kullarının alçakgönüllülüğü için 'İslam milletinde bundan daha büyük bir saltanat yok' ifadesini kullanmıştır.<sup>112</sup>

Bir diğer hanedan mensubu Ferhad Mirza Mutemedüddeve ise hem hacca gitmeden önce hem de dönüşünde Sultan Abdülaziz'le görüşmüştür. Dolmabahçe Sarayı'nda gerçekleşen ilk görüşme esnasında Ferhad Mirza ilk bakışta Muhammed Şah'a benzettiği sultanın kendisinde çok tesir bıraktığını ve iki devletin kuvvetli olmasının İslam ümmetinin faydasına olduğuna dair karşılıklı kelam edildiğini ifade etmiştir.<sup>113</sup> İkinci görüşmelerinde de benzer temennilerin dile getirildiğini nakleden Ferhad Mirza, sefernâmesinde sultanla ilgili özel bir başlık açmış, sultanın Mısır ve Paris fuarı gezisine vurgu yapmıştır.<sup>114</sup>

1880'de İstanbul'a gelen Hisamussaltana da iki defa Sultan II. Abdülhamid'le görüşmüştür. Yıldız Sarayı'nda gerçekleşen görüşmelerden ilkinde sultanın kendilerini gayet hoş karşıladığını ifade eden Hisamussaltana, sultanı 'çok vakur, müeddeb ve metanetli' bulduğunu kaydetmiştir.<sup>115</sup> İkinci görüşmelerinde ise birlikte akşam yemeği yemişlerdir.<sup>116</sup>

1902'de Şeyh Fazlullah Nuri ile birlikte İstanbul'a gelen Kaçar döneminin önemli simalarından Emir Nizam Karagözlü de Sultan Abdülhamid'le görüşmüştür. Ancak onun hissiyatı çok daha farklıdır. Önce İran sefirinin hep birlikte cuma selamlığına gidilmesi tavsiyesine 'sünnilerle namaz kılmayı ve gereksiz yere takiyye yapmayı' doğru bulmadığı için karşı çıkmış ancak çoğunluğun kararına uymak durumunda kalmıştır. Namazdan sonra sultanın kendilerine nişan vermek için saraya daveti üzerine de Yıldız sarayına geçilmiş ancak burada da bekletilmekten ve görüşme esnasında Şeyhin ayakta tutulmuş olmasından rahatsızlık duymuş ve hissiyatını tarif için 'hiffet ve zilletle geçmiş bir gün' ifadesini kullanmıştır.<sup>117</sup>

Sultanı görmek için selamlıktan başka imkânı olmayan hacılardan, 1888'de İstanbul'a gelen Sakkizi, Sultan Abdülhamid'i görmek üzere dört defa cuma selamlığına katıldığını anlatmıştır:

Safavid Model of State-Religious Administration during the Qajars (1795-1895/1209-1313)", *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave, Routledge New York 2005, s. 74. Seyfüddevle de sefernâmesinde Tahran'a 'daru'l-hilâfe' demektedir. Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 14.

111 Cezmi Eraslan, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri (1878-1882)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, s. 233.

112 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, II, 68.

113 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 109-110.

114 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, III, 377-380.

115 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 76-77.

116 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, IV, 283-284.

117 Caferiyan, *Sefernâme'hâ*, VII, 187-191.



“Selamlık; Sultan Abdülhamid Han'ın mescide gelip namaz kıldığı gündür. İstanbul'da kaldığım müddetçe dört defa selamlığa katıldım. İlk seferinde, tarikatının müşşidi Muhammed Zâfir Medenî için yaptırdığı yeni Şazeli (Ertuğrul) tekkesine teşrif ettiler. Askeri birliklerin çokluğundan mescide gitmeye yol bulamadım fakat Sultanın mübarek simalarını arabadayken görebildim.

İkinci seferde Beşiktaş'taki, yine Sultan Abdülhamid Han'ın yaptırdığı etrafı bağ bahçelerle sarılı tepenin ucundaki sarayının yanındaki yeni camiye [Yıldız Camisi] gittim. Hepsi kıymetli silahlarla ve güzel kıyafetlerle bezenmiş yüz birlikten fazla asker, mescidin etrafındaki caddelerde ve avlusunda öyle sakin ve müeddeb dikiliyorlardı ki birinin nefes alış veriş sesi bile duyulmuyordu. Sultan, Sadrazam, Namık Paşa ve Gazi Osman Paşa ile birlikte teşrif ettiler ve birliklerin arasından geçerek mescidin bir parçası olan yüksek kasra [sultan mahfeline] gittiler. O andan sonra fasih lisanlı hafızlar Kur'an-ı Kerim'den bazı kısımları okudular ve devlet nişanını haiz hatib hutbe irad etti, namaz kıldırdı ve mescidin avlusuna gelip ayakta bekledik.

(...) Namaz ve evradın ardından askerlerin geçisi esnasında, onları seyreden bir grup Dağistanlı hacı, sevinç ve mutluluktan, İslâm'ın saltanat ve heybetinden ağlıyorlar ve Sultan'ın bekası için dua ediyorlardı. Sultanın yakınlarından biri bu durumu kendisine arz etti. Sultan da 200 Osmanlı lirasının harcırah olarak verilmesini emretti. İki defa daha selamlığa gittim. Her defasında hayret ve hayranlık içerisinde eve döndüm.”<sup>118</sup>

Cuma selamlığına 1893'de iştirak eden Tekânî de sultanın öncekilere göre daha dirayetli olduğunu, kendisini gece gündüz dine, ibadet ve taate, devlet işlerinin terakkisinin gereklerine, din ve milletin asayişinin sağlanmasına verdiğinin söylendiğini nakletmiştir. Ayrıca bazı Arap reis ve şeyhlerinin de yerel kıyafetleri içinde, Hamidiye madalyalarıyla ön safta selamlığa iştirak ettiklerinden ve Sultanın namaz sonrası halka kese kese altın dağıtışından bahsetmiştir.<sup>119</sup>

İstanbul'da sadece altı gün kalan Hasan Musevî ise kendisi gitmemekle birlikte gidenlerin anlattıklarından nakillerle selamlığa değinmiştir. Kıyafetinden, imamlık yapmayıp camide de kendine mahsus bir yerde namaz kılmasından ve kendisini görmek üzere toplananların ancak camiye gelirken ya da camiden ayrılırken arabada görebildiğinden bahsetmekle yetinmiştir.<sup>120</sup> Bir âlim olarak sultanın şahsında söz konusu ettiğİ ve öne çıkardığı hususlar açısından bu anlatım, çok şey söylemektedir.

İstanbul'daki ikametleri bayrama denk gelen hacılar bayram selamlığına da iştirak etmişlerdir.<sup>121</sup>

118 Caferiyan, *Sefernâme*, V, 571-572.

119 Caferiyan, *Sefernâme*, VI, 45-46. Ayrıca bkz. IV, 512.

120 Hasan Musevî, *Ruznâme*, s. 163.

121 Caferiyan, *Sefernâme*, VII, 361-362. Bayram dolayısıyla şehirde üç gün top atılması hacıların ayrıca dikkatini celbetmiştir. Caferiyan, *Sefernâme*, IV, 507-508; VI, 48.

Halifenin şahsı dışında devlete nasıl bakıldığıyla ilgili en açık ifadeler Ferahânî'ye aittir. Devletin güçsüz, yönetim şeklinin ne tam bir saltanat ne de tam bir meşrutiyet olduğunu, gazeteleri kapattığını, yönlendirdiğini ve sansür uyguladığını belirterek İranlı bazı ayanların ve ayanzadelerin Osmanlı devletinin uygulamalarını kendilerine düstur edinmelerini eleştirmiştir.<sup>122</sup> Naibüssadr ise daha çok hacılarla ilgili hususlar üzerinden devleti eleştirmektedir. Mekke ve Medine'ye giden hacıların Arap taaddilerinden korunması için gücünü kullanmadığından yakınmaktadır.<sup>123</sup> Ayrıca her yıl hazırlanan Mahmil-i Şerif'in hem din dışı bir iş olduğu hem de yabancıları kendilerine güldürdüğü kanaatindedir.<sup>124</sup>

### Sonuç: “Temâşa”nın Kıymeti

Temâşa; beğeni ve hayranlığı da içerecek şekilde, seyir etme/seyretme; gezip görme anlamında İranlı hacıların İstanbul'daki ikametleri esnasında sıklıkla kullandıkları bir ifadedir. Temâşanın kaydedilmesi ve aktarılması neticesinde elimize ulaşan sefernâmeler de sadece şehrin hayran bırakan güzelliklerini değil aynı zamanda temâşa eden gözlerin farklı bir Müslüman devlet ve toplumu nasıl gördüğünü farklı düzeylerde yansıtmaktadır.

Bir süreç olarak değerlendirilen bireysel ve toplumsal kimlik inşasında, yolculuk tecrübesinin ve buna dair kaleme alınan metinlerin, kendini ve ötekini tanımlamada, aradaki sınırları ve geçişleri belirlemede önemli bir kaynak olduğu bir süredir dile getirilmektedir. Yabancı topraklarda yapılan yolculukların, bireysel ve toplumsal yakınlaşmaya imkân sağladığı gibi ötekinin daha çok farklılaştırılmasıyla da neticelenebilir.<sup>125</sup>

“İstanbul ve Mısır'dan geçen İranlı hacılar gidiş ya da dönüşte bu şehirlerde kalırlar ve toplumsal durumu ve buralardaki kurumları gözlemleyebilirler. Ayrıca evlerine dönen hacılar, yolculukları süresince gördüklerini,

122 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 122-130.

123 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 381-382.

124 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, V, 383. Hac zamanında Mekke ve Medine halkına dağıtılmak üzere para, altın ve diğer eşyaların Haremeyn'e gönderilmesi için her yıl tertip edilen Surre alayının ve taşıdığı emanetlerden biri olan dörtgen bir ahşap çerçeve üzerinde dört yüzlü bir piramit şeklindeki üzeri altın ve gümüş yazılar, ipek püsküller, çeşitli nakışlar ve kıymetli taşlarla süslenmiş bir atlasla kaplı mahmil-i şerifin (Şit Tufan Buzpınar, “Surre”, *DİA*, XXXVII, s. 569), geleneğin başladığı Abbasilerden bu yana var olan sembolik değeri Osmanlılarla daha da artmış ve II. Abdülhamid döneminde had safhaya ulaşmıştır. İsmail Kara'nın, 1323/19051906 yılı surre alayı kethüdası Ahmet Salahaddin Bey'in hatıratının girişindeki ifadesiyle 'hem ittihad-ı İslâm politikaları hem de dönemin ulaşım ve iletişim imkânları daha görkemli ve etkileyici surrelerin hazırlanması ve gönderilmesini zaruri ve mümkün hale getirmiştir'. Ahmet Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, haz. İsmail Kara-Yusuf Çağlar, İstanbul 2015, s. 5-6. Surre alayının simgesel etkisine dair bkz. Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2002, s. 36. Surre-i Hümayun ve Mahfil-i Şerif hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Çağlar-Salih Güven (haz.), *Dersaadetten Haremeyn'e Surre-i Hümayun*, İstanbul 2008. Bir başka surre alayı hatıratı, babasının surre emini olduğu 1310/1890 yılındaki alayla birlikte eda ettiği hacı anlatan Süleyman Şefik Bey'e aittir. Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, haz. Ahmet Çaycı-Bayram Yürekli, İstanbul 2012.

125 Seyahatnamelerin kimlik inşasındaki rolüyle ilgili teorik bir çerçeve için bkz. İrvin Cemil Schick, “Self and Other, Here and There: Travel writing and the construction of identity and place”, *Venturing Beyond Borders- Reflections on genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, (ed. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand), Würzburg 2013, s. 13-27.

duydıklarını bütün detaylarıyla anlatırlar. Bu merak uyandırıcı tecrübelerinden bahsederler. İşte faydalı fikirlerin tanınması için iyi bir usul.<sup>126</sup>

Hüseyin Kazımzade de haccın sosyal yönünü değerlendirip toplumun eğitiminde önemli bir rolü olduğunu bu sözlerle ifade ederken aslında bizim bu metinleri ele alma gerekçemizi de dile getirmektedir.

İran'ın batı ile etkileşiminin belki de en önemli durağı olan, hatta İsmail Kara'nın ifadeleriyle Paris'in Osmanlı Devleti'nin kaderindeki işlevini İran için üstlenen, ikinci Paris dedikleri İstanbul<sup>127</sup>, dünyanın pek çok yerinden gelen müslüman hacılar gibi İranlı hacıların da en önemli güzergâhlarından biridir. Sosyal ve kültürel pek çok kazanımın yanı sıra dönemin dini ve siyasi propagandalarına muhatap olan hacılar, şu veya bu düzeyde ilgili fikirleri benimsemiş ve/veya taşıyıcısı olmuşlardır.

Ele aldığımız sefernâmeler, seyahatnâmelerin kaynak olarak kullanımıyla ilgili dile getirilebilecek bütün kusurlarla malul olsa ve ihtiyatlı kullanımı gerektirse de iki toplumun karşılaşmasına dair sunduğu zengin bilgiler açısından bizim için vazgeçilmez kaynaklardır. Peşinde olduğumuz şeyin İstanbul ve halkı ve Osmanlı devleti hakkındaki gerçekler değil bu metinleri kaleme alan hacıların bu hususlarda ne gördükleri/düşündükleri/algıladıkları olduğu için malullük olarak görünen öznellik bizim için metinlere asıl değerini veren husustur.

Elimizde kabaca yarım asırlık bir döneme yayılmış yirmi farklı metin bulunmaktadır. Bu metinler, meşrepleri dolayısıyla dikkatleri çok farklı hususlarda yoğunlaşan kişiler tarafından yazıldığı için İstanbul'un çok farklı yönlerine değinilmiş, yaklaşık iki aydan toplam iki güne kadar değişen İstanbul'daki ikamet süreleri de bu metinlerdeki bilgilerin mahiyetini etkilemiştir.

126 H. Kazemzadeh, "Relation d'un Pèlerinage à la Mecque en 1910-1911", *Revue du Monde Musulman*, s. 225-226.

127 Caferiyan, *Sefernâme-hâ*, VI, 790.

## Kaynaklar

- Amineh Mahallati, "Women as Pilgrims: Memoirs of Iranian Women Travelers to Mecca", *Iranian Studies*, vol: 44/6, November 2011, s. 831-849.
- A *Shi'ite Pilgrimage to Mecca (1885-1886): the Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, Hafez Farmayan-Elton L. Daniel (ed. Çev.), Austin: Universtiy of Texas Press, 1990.
- Abdel Magid Turki, "Les Récits de Pèlerinage Un genre littéraire", *Récits de Pèlerinage à la Mekke*, Abdel Magid Turki-Hadj Rabah Souami içinde, Paris 1979, s. 11-43.
- Abderrahmane El Moudden, "The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800", *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori, Routledge London 1990, s. 69-84.
- Ahmet Salahaddin Bey, *Kâbe Yollarında Surre Alayı Hatıraları*, haz. İsmail Kara-Yusuf Çağlar, İstanbul 2015.
- Ali Birinci, "Osman Bey ve Matbaası: Ser-kurenâ Osman Bey'in Hikâyesi ve Matbaa-i Osmaniy'e'nin Tarihçesine Medhal", *Müteferrika*, Sayı: 39, Yaz 2011/1, s. 3-148.
- Anja Pistor-Hatam, "The Persian Newspaper *Akhtar* as a Transmitter of Ottoman Political Ideas", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 141-147.
- Bânû-yı Isfahânî, *Sefernâme-i Manzum-ı Hac*, haz. Resul Caferiyan, Tahran 1384.
- Barbara D. Metcalf, "The Pilgrimage remembered: South Asian accounts of the hajj", *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori, Routledge London 1990, s. 85-107.
- Betül Ayaz, *Hilafet ve Siyaset: Osmanlı Devleti'nin Hac Hizmetleri (1798-1876)*, İstanbul 2014 (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi).
- Ceyhan Güran, *Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi*, İstanbul 1976.
- Cezmi Eraslan, "İslâm Birliği Siyaseti Çerçevesinde II. Abdülhamid'in İlk Yıllarında Osmanlı-İran Münasebetleri (1878-1882)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 221-240.
- Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992.
- Çelik Gülersoy-Afife Batur, "Pera Palas", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, VI, 239-241.
- Esra Doğan, *Târîh-i Hac-Gozârî-yi İranyân*, Tahran 1389.
- F. E. Peters, *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and Holy Places*, Princeton University Press 1994.
- Filiz Dıgıroğlu, "İstanbul-Tebriz Ticaret Hattında Validehan (XIX-XX. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 31, Güz 2014, s. 69-112.

- H. Kazemzadeh, "Relation d'un Pèlerinage à la Mecque en 1910-1911", *Revue du Monde Musulman*, XIX/1912, Paris, s. 144-227.
- Hamid Algar, "Tariqat and Tariq: Central Asian Naqshbandîs on the Roads to Haramayn", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious Visits between Central Asia and the Hijaz*, ed. Alexandre Papas-Thomas Welsford-Thierry Zarccone, Berlin 2012, s. 21-135.
- Homa Nategh, "Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897)", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran, 1993, s. 45-60.
- Hüseyin b. Abdullah Serâbî, *Sefernâme-i Ferruh Han Eminüddevl: Mahzenü'l-Vekâyi'*, haz. Kerim İsfahaniyan-Kudretullah Ruşenî, Tahran 1373/1995.
- İhsan Süreyya Sırma, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyasetinde Büyük Rol Oynayan Tarihçilere Dair Bir Vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı: 31, Mart 1977, s. 183-198.
- İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003.
- İsmail Kara, "Hac merkezi ve güzergâhı olarak İstanbul", *Hac Özel* 2015, s. 25-29.
- İsmail Kara, "Halife, Sultan, İmparator: II. Abdülhamit Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not", *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, İstanbul 2015, s. 463-485.
- İsmail Kara, "İstanbul'un Hilafet Merkezi Olarak İnşası", *Büyük İstanbul Tarihi*, İstanbul 2015, III, 38-57.
- İrvin Cemil Schick, "Self and Other, Here and There: Travel writing and the construction of identity and place", *Venturing Beyond Borders- Reflections on genre, Function and Boundaries in Middle Eastern Travel Writing*, (ed. Bekim Agai, Olcay Akyıldız, Caspar Hillebrand), Würzburg 2013, s. 13-27.
- Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford 1990.
- John Lewis Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, London 1822, I-II.
- Kamil Büyüker, *II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi*, İstanbul 2004.
- Lale Can, "Connecting People: A Central Asian Sufi Network in turn-of-the century Istanbul", *Sites of Asian Interaction: Ideas, Networks and Mobility*, ed. Tim Harper-Sunil Amrith, Cambridge University Press 2014, s. 144-170.
- Louis Rambert, *Notes et Impressions de Turquie: L'Empire Ottoman sous Abdul Hamid II 1895-1905*, Cenevre-Paris, tarihsiz
- Mahmud Erol Kılıç, "Sultân-ı Zâkirân Yaşar Baba ve Bir Zâkirbaşılık İcâzeti", *İstanbullu*, I/4, Ocak 1999, İstanbul, s. 74-83.

- Mansur Sefatgol, "From dar al-Saltana-yı Isfahan to Dar al-Khalifa-yı Tihiran: Continuity and change in the Safavid Model of State-Religious Administration during the Qajars (1795-1895/1209-1313)", *Religion and Society in Qajar Iran*, ed. Robert Gleave, Routledge New York 2005, s. 71-83.
- Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (Halk-Hükümdar Münâsebetleri Açısından Önemi)", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 459-471.
- Mehmet Sadettin Fidan, *Geçmişten Günümüze İstanbul Hanları*, İstanbul 2009.
- Menderes Çoşkun, *Ottoman Pilgrimage Narratives and Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn*, Yayınlanmamış doktora tezi, Durham Üniversitesi 1999.
- Michael N. Pearson, *Pilgrimage to Mecca: the Indian Experience 1500-1800*, Princeton 1996.
- M. Kayahan Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknigi Münif Paşa*, İstanbul 2014.
- Mirza Hasan Musevî İsfahanî, *Ruznâme-i Sefer-i Meşhed, Mekke ve Atabat*, haz. Hamid Rıza Nefisî-Resul Caferiyan, Tahran 1392/2013.
- Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul 2000.
- Mustafa Kara, "II. Abdülhamid Dönemine Tasavvuf Tarihi Açısından Genel Bir Bakış", *II. Abdülhamid Dönemi ve Sempozyumu*, haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1992, s. 65-73.
- Mustafa Kara, *Buhara Bursa Bosna: Şehirler/Sûfîler/Tekkeler*, İstanbul 2012.
- Nicolas Vatin- Thierry Zarccone, "Un Tekke Bektachi d'Istanbul: Le Tekke de Karyağdı (Eyüp)", *Bektachiyya: Etudes sur l'Ordre Mystique des Bektachis et les Groupes Relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 215-265.
- Nile Green, "The Hajj as its Own Undoing: Infrastructure and Integration on the Muslim Journey to Mecca", *Past and Present*, 226, February 2015, s. 193-226.
- Norihito Naganawa, "The Hajj Making Geopolitics, Empire and Local Politics: A view from the Volga-Ural Region at the turn of the nineteenth and twentieth centuries", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious visits between Central Asia and Hijaz*, ed. Alexandre Papas-Thomas Welsford, Thierry Zarccone, Berlin 2012, s. 168-198.
- Orhan F. Köroğlu, "Münif Paşa'nın Hayatı ve Tahran Sefirlikleri Münasebetiyle İran Hakkında Bazı Vesikalar", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, s. 282-291.
- Orhan Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar", *Les Iraniens d'Istanbul*, ed. Thierry Zarccone-F. Zarinebaf-Shahr, İstanbul-Teheran, 1993, s. 133-140.
- Ömer Faruk Harman, "Hac: İslâm'dan önceki dinlerde hac", *DİA*, XIV, İstanbul 1996, 382-386.
- P. Chelkowski, "Rawda-khwani", *EI2*, VIII, Leiden 1960-2007, 465.
- Pierre Loti, *Constantinople fin de siècle*, Edition Complexe Bruxelles 1991.

- Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, Tahran 1328, I-II.
- Reinhard Schulze, "Richard Burton Mekke'de", çev. Nurettin Gemici, *İSTEM*, yıl: 12, sayı: 24, 2014, s. 223-229.
- Resul Caferiyan (ed.), *Sefernâme-hâ-yi Hacc-ı Kâcârî*, Tahran 2011, I-VIII.
- Richard F. Burton, *Pilgrimage to el-Medinah and Meccah*, London 1855-1856, I-III.
- Sefernâme-i Hacı Pirzâde*, haz. Ferman Fermaiyan, Tahran 1343.
- Sefernâme-i Hacı Seyyah be-Fireng*, haz. Ali Dehbâşî, Tahran 1363.
- Selçuk Esenbel, "İstanbul'da Bir Japon: Yamada Torajiro", *İstanbul*, Sayı 9, 1994, s. 36-41.
- Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul 2002.
- Seyyid Kâzım Tabatabâî, "Ravzahanlık Âdeti ve Kerbelâ Olayının Tahrifindeki Rolü", çev. Seyfullah Efe, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIV/2011, s. 199-218.
- Sharifa Tosheva, "The Pilgrimage Books of Central Asia: Routes and Impressions (19th and early 20th centuries)", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious visits between Central Asia and Hijaz*, ed. Alexandre Papas-Thomas Welsford, Thierry Zarccone, Berlin 2012, s. 234-249.
- Shovosil Ziyodov, "the Hajjnâmas of the Manuscript Collection of the Oriental Institute of Uzbekistan (mid-19th to early 20th centuries)", *Central Asian Pilgrims: Hajj Routes and Pious visits between Central Asia and Hijaz*, ed. Alexandre Papas-Thomas Welsford, Thierry Zarccone, Berlin 2012, s. 223-233.
- Simon Coleman-John Elsner, *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1995.
- Sinan Ceco, *İstanbul'un 100 Hanı*, İstanbul 2012.
- Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, Tauris London 1994.
- Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnamesi*, haz. Ahmet Çaycı-Bayram Yürekli, İstanbul 2012.
- Ş. Tufan Buzpınar, "Dersâdet'te Bir Arap Şeyhi: Şeyh Muhammed Zafir ve Sultan Abdülhamid ile İlişkileri", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 47-48, 2010-2011, s. 213-223.
- Ş. Tufan Buzpınar, "Surre", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 567-569.
- Şemseddin Şeker, "Edebî Şahsiyetin Teşekkülünde Camii Derslerinin Rolü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:5, Sayı:22, Yaz 2012, s. 174-203.
- Tanya E. Lawrence, *Akhtar: A Persian Newspaper Published in Istanbul and the Iranian Community of the Ottoman Empire in the Late Nineteenth Century*, İstanbul 2015.
- Thierry Zarccone, "Histoire et Croyances des Dervishes Turkestanais et Indiens à Istanbul", *Anatolia Moderna Yeni Anadolu*, II, Paris 1991, s. 137-200.

Thierry Zarcone, “La Situation du Chi’ism à Istanbul au XIXe et au Début du XXe Siècle”,  
*Les Iraniens d’Istanbul*, ed. Thierry Zarcone-F. Zarinebaf-Shahr, Istanbul-Teheran,  
1993, s. 97-111.

Thierry Zarcone, *Kudüs’teki Orta Asyalı ve Hintli Sufi Hacılar*, çev. Berna Akkıyal, İstanbul  
2012.

Yusuf Çağlar-Salih Güven (haz.), *Dersaadetten Haremeyne Surre-i Hümayun*, İstanbul 2008.



## **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Esasları**

1. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelerine ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

## **Publication Guidelines for Journal of the Faculty of Divinity, Marmara University**

1. Journal of the Divinity School, Marmara University, is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of any work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam) is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The material to be considered for publication should be submitted to the Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanlığı on a CD along with a hard copy.

## شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. ٢. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفا وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وُفَيَات وتقييمات علمية. ٣. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثُلث حجم المجلة. ٤. ويجب ألا يكون المقال منشورا في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٠٣ صفحة ( ١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ٠١ كلمة). ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (١٠٠-٥٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية ( باللغات الأجنبية الأخرى. ٨. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قِبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبل المؤلف. وتُبلَّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كُتَّابها وجميع المسئوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. ١٠. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. ١١. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. ٢١. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.