



Edebali
İslamiyat
Dergisi

Edebali İslamiyat Dergisi
Edebali Islamic Journal
مجلة أدب بالي الإسلامية

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt: I, sayı: 2, yıl: Kasım 2017/ Volume: I, issue: 2, year: November 2017

ISSN: 2587-0955

Edebali İslamiyat Dergisi hakemli, akademik ve elektronik bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide Türkçe, İngilizce ve Arapça makalelerin yanı sıra yayın kurulunun uygun gördüğü diğer dillerde de makaleler yayımlanabilmektedir.

EDEBALI İSLAMİYAT DERGİSİ

Edebali Islamic Journal

Cilt:I, sayı: 2, yıl: Kasım 2017/ Volume: I, issue: 2, year: November 2017

ISSN:

Sahibi/Owner

İslami İlimler Fakültesi adına Prof. Dr. Dursun HAZER

Editör/Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih YALÇIN

Editör Yardımcısı/ Editorial Assistant

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ

Yazı Takip/Secretary

Arş. Gör. Ülfer KARABULUT

Web Sayfası Sorumlusu

Okt. Abdullah AYDIN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Dursun HAZER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa BAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Nuran DÖNER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

Özcan Çınar

Redaktör / Redaktion

Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Öğr. Gör. Enes VELİ (Şirnak Üniversitesi)

Arş. Gör. Muharrem TURAN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

İç Tasarım/Design

Arş. Gör. Ahmet ÖKDEM

Yazışma Adresi/Correspondences

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Gülümbe /BİLECİK

Tel: 0 (228) 214 1273 Faks: 0 (228) 214 1272

web sayfası/web page: <http://dergipark.gov.tr/edid>

e-posta/e-mail: iifdergi@bilecik.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali BULUT (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Davut YAYLALI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet EMRE (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Mizra TOKPINAR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali KARATAŞ (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Arapatiguli (Çin Kuzeybatı Milliyetler Üniversitesi)
Doç. Dr. Halit ÖZKAN (Şehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Necmeddin KIZILKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun ABACI (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İsmail YALÇIN (Pamukkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özturan (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue

- Prof. Dr. Abduveli Kerim (China Northwest University)
Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Yang De Ming (China Northwest University)
Doç. Dr. Alim Niyaz (China Northwest University)
Doç. Dr. İbrahim GÜRSES (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Mayısiguli Nusuyin (China Northwest University)
Doç. Dr. Mustafa KOÇ (Balıkesir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun ABACI (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Coşkun (Marmara Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ramazan GÜREL (Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

影响汉语修辞翻译的因素/ *Discussion Regarding the Influencing Factors of Chinese and Uyghur Language Rhetoric Translation*

阿尔帕提古丽/ AERPATIGULI

1-10

تۈركىي تىللار دىۋانى «دىكى نادەم تېنى ۋە نەزالارغا دانىر ماقال – تەمسىللەرنىڭ نەھمىيىتى ھەققىدە
The Feature of Proverbs on Human Body and Its Organs in Dīwān Lughāt al-Turk (Compendium of the languages of the Turks)

گۈلنالىم نىبراھىم/ Guliairemu YİBULAYİN

11-16

Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma: Şeyh Edebali Türbesi / *Psycho-Sociological Research On Tomb Phenomenology: Sheikh Edebali Tomb*

Dr. Emre YILMAZ

17-42

Osmanlı Kur'ân Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar Ve Sibyan Mektepleri/ *Qur'an Education Centers In Ottoman Empire: Dar'al-Qurras And Primary Schools*

Arş. Gör. Dr. Ahmet GÖKDEMİR

43-60

Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorununa Genel Bir Bakış/ *General Overview of the Problem of the Ideological Interpretation of Quran*

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL

61-83

Gözlem Yazısı

Ein Beispiel Für Die Geistige Anstrengung Bei Der Um-Strukturierung Des Religionsunterrichts An Den Hoch-Schulen / *An Example Mental Effort on Restructuring of Religious Education in Higher Education*

Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR

85-102

Kitap Değerlendirme

Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi, Zeki KOÇAK, İstanbul: Uzakülke Yayınları, 2015, 272 sayfa

**Arş. Gör. Kadir DEMİROĞLU
103-105**

Kitap Değerlendirme

Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity Dominic, J. O'MEARA, Oxford: Clarendon Press, 2005, 249 sayfa

**Arş. Gör. İbrahim AKSU
107-110**

Kitap Değerlendirme

Karşılaştırmalı Din Eğitimi, Mustafa KÖYLÜ ve İbrahim TURAN, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014, 284 sayfa

**Arş. Gör. Emre ALTINTAŞ
111-114**

Kitap Değerlendirme

İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, Tahir ULUÇ, İnsan Yayınları, Birinci Baskı 2017, 192 sayfa

**Arş. Gör. Serkan ÇETİN
115-120**

**Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication
121-137**

Editör'den

Enerjik bir fakültenin akademik mahsullerinden biri olan *Edebalı İslamiyat Dergisinin* 2. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergi yayın kurulu ve dergi sekreteryasının karşılıksız çabaları ve fedakarlıklarını takdir-i şayan ile ifade etmek gerekmektedir. Bu sayımızın ardından yeni bir hamleyle hedefimiz ulusal ve uluslararası endekslere başvuru sürecini başlatmak olacaktır. Zaten bu süreci önceden öngörmek adına dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style* modelini esas almıştık. Bununla birlikte dergimize makale, kitap tanıtımı vs gönderimi ile ilgili işlemler DergiPark üzerinden yapılacaktır. Bu sayımızda sizlere beş makale, bir gözlem yazısı ve dört kitap değerlendirmesi takdim ediyoruz. Çalışmalarını yayımlanmak üzere dergimize gönderen bütün araştırmacılara müteşekkirimiz. Bu sayının oluşmasında titiz ve yapıcı katkıları makalelerin tekamülü için emek sarf eden akademik ahlakın zirvesinde yer alan hakem heyetine en kalbi şükranlarımızı sunarız. Aynı şekilde bu sayıda başarılı ve özverili destekleri dolayısıyla Ülfer Karabulut'a, derginin iç tasarımı yapan Ahmet Ökdem'e, Web sayfası sorumlusu Abdullah Aydın'a, muhtelif konularla ilgili isteklerimizi yerine getirme hususunda her türlü desteği veren dekanımız Prof. Dr. Dursun Hazer'e, dekan yardımcımız Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes Ateş'e, fakülte sekreterimiz Özcan Çınar'a ve varlıkları ile her zaman güven veren fakültemiz personeline medyûn-ı şükrânım.

Yrd. Doç. Dr. M. Fatih YALÇIN

影响汉维语修辞翻译的因素

阿尔帕提古丽/ AERPATIGULI*

[摘要]

汉维两个民族之间的地理环境、生产文化、宗教信仰、历史文化以及人们的思维方式、价值取向等方面有诸多不同。两种语言中存在大量修辞,展现了汉维两个民族的独特文化的文化特征。在汉维互译中,受到这些因素的影响,译文时常不理想。为了更好地为语言翻译服务,我们探讨影响汉维语言修辞翻译的因素,力求使原文和译文保持一致,形神兼备。

[关键词] 影响; 维汉修辞; 翻译因素

Discussion Regarding the Influencing Factors of Chinese and Uyghur Language Rhetoric Translation

Abstract

Geographical environments, culture of productions, religious believes historical culture, people's way of thinking and values so on so forth between the Chinese and Uyghur people have significant differences. Many rhetoric exist in both Chinese and Uyghur languages, this verify the unique cultural characteristics of Chinese and Uyghur nationals. Translation between the Chinese and Uyghur languages have affected by these factors and often have resulted unsatisfactory. Therefore, in order to better serve the language translation, we try to discuss the factors influencing Chinese and Uyghur language translation of rhetoric and try to keep the original text and the translation consistent and alive.

Keywords: influence, Uyghur and Chinese Rhetoric, factor of the translation

修辞的定义和功能

修辞 (rhetoric), 源于希腊文rhetorica, 本意为演讲的技艺。rhetoric 也是“修辞学”之意。西方古典的“rhetoric”和古代汉语中的修辞都强调“说服”作用, 是以论辩演说来达到说服的目的, 也就是说, 说服的“目的”必须依赖词格当为“技巧”或“手法”来表达。¹由此可见, 修辞和演讲甚至可以说是语言从来都是紧密联系的。修辞是一种语言现象, 它只存在于语言之中。修辞是以词汇、语法为基础的高一级的语言现象。

修辞有许多定义, 这些定义虽然一定程度上都反映了修辞的本质特点, 但国内外学者的定义中还是存在不同的观点。柏拉图的学生、古希腊哲学家和科

*西北民族大学 维吾尔语言文化学院, 甘肃 兰州 730030/School of Uyghur Language and Literature, Northwest University for Nationalities, Lanzhou, Gansu, P.R. China, 730030, Email : 41997010@qq.com. Mobile : 13519634205. Geliş T. / Received Date: 11/08/2017 Kabul T. / Accepted Date: 14/09/2017

¹亚里斯多德.《修辞学》[M]上海:上海世纪出版集团2006年,第1页/Aristotel, 'Şiusişüe' [Belâgat], Şanghay: Şanghay Asır Yayın Grubu, 2006, s. 1.

学家亚里斯多德的定义是“修辞术是一种能在任何一个问题上找出可能的说服方式的功能”。^[2]现在修辞学是一门独立的科学。语言学之父索绪尔就认为“修辞学力图(也有充分理由)成为一门纯客观的科学。它记录事实并将他们分类”西方现代修辞学的创始者是索绪尔的学生巴利。修辞学是一门语言科学,是以语言的表达效果和规律为研究目的的学问。整个语言学的社会形象都离不开修辞学。

修辞,狭义上就指语文字修辞;广义上包括文章的谋篇布局,遣词造句的全过程,同时也包含语文字修辞。常用的修辞有:比喻、借代、拟人、双关、对偶、夸张、仿似等等。广义的修辞中可以包括风格和语体,狭义的修辞不包括风格和语体。修辞受传统文化的影响,它与一个民族的文化传统有密切的关系。修辞学就是要分析有各种修辞手法构成的美或不美甚至丑的语言形式和特点,揭示它们内部固有的规律,对人们正确地、熟练地运用语言起到作用,让语言更为优美。

汉维语修辞研究状况

我国汉维语对比研究起始于20世纪80年代初期。涉及到汉维对比修辞研究的专著和论文,都是在进入90年代之后才有了一些增长。汉维语修辞对比研究作为汉维对比语言学的重要一部分,还是显得落后。在这一时期,学术界发表了近三十篇论文研究汉维对比修辞。如阿孜古丽·吐尔逊在《汉语的双声叠韵与维吾尔语的叠音押韵》一文中,就汉、维两种语言里常见的双声词和叠韵词以及叠音押韵等修辞格作了初步探讨。刘向晖在《维吾尔语拟声词与修辞》中,从分类语言学的角度描写了维吾尔语拟声词,比较详尽地讨论了复合式拟声词,并对维吾尔语拟声词的修辞功能进行了分析。较早涉及汉维语词语修辞对比方面的文章大致有海尤尔·阿布都卡地尔的《论汉维语修辞手段的对比研究》。

在汉维修辞研究方面比较有名的是教授刘珉先生,他在1995年著的《汉维语修辞格概要》,专著中从搜集了大量语料的基础上,进行了对比研究。刘珉先生所做的这些工作为开辟汉维语对比修辞研究打下了良好的基础,对汉维语语音、词汇、语法修辞研究、语言应用和语言规范化都起到了重要的作用。刘珉从变异特征出发,把修辞格分为音变、义变和形变辞格,音变辞格包括双声、叠韵、描绘、双关,该书主要从辞格的角度来对比。而对某一文本的语音修辞作了定量分析的要属阿尔斯兰·阿布都拉的修辞专著《福乐智慧》的修辞研究,音乐美的角度论述了《福乐智慧》中语言的音乐美、形成语言音乐美的手段。庄淑萍的《试论维吾尔语中的比喻及其民族文化特征》一文,从比喻的构成与内容、喻体的色彩两个角度深入探讨了维吾尔语比喻的文化特征。

²亚里斯多德.《修辞学》[M]上海:上海世纪出版集团2006年,第19页/a.g.e., s. 19.

影响汉维语修辞翻译的因素

1. 思维、认知差异

萨巫尔在其《语言论》中明确指出“语言是通向思维的惟一途径。”这充分说明了思维和语言是一个事物的两个方面，也就是说没有语言就没有了思维和意识，反之亦然。统一思维与语言的关系，必然会导致思维方式对语言表达方式的影响。思维方式是人们在有意识的总结概念、进行判断和推理时自觉或不自觉运用的模式。一个民族的总体思维方式依赖于该民族的自然地理环境和基本生产生活方式，并受经历的历史时期、科学和文化的发展程度的影响。这种思维方式的来源与该民族的生活方式有密切的关系。

来自不同文化背景的人们所拥有的思维习惯、表达方式和价值观都是不同的。在修辞的使用过程中，所用的表达方式也有各自的特点。比如，汉民族深受儒家思想的影响，因此，中国人偏重人文，凡事求和，关注大同思想。长久以来过着游牧生活的维吾尔族人则更偏重大自然，伊斯兰教对维吾尔族的思维影响也不少；维吾尔族的思维方式往往离不开宗教制度的影响。

例如：toxu yüräk胆小如鼠，维吾尔族眼中，toxu 是胆小、懦弱的象征，汉民族人则认为这样的角色只能是“老鼠”所以才产生了这不同的修辞方式。汉维两个民族所产生的相同联想会表现在不同的事物上。如：汉语中的“家丑不可外扬”在维吾尔语以“qol sunsa yän içidä,baş yerilsa bök içidä”来表示。汉语的“山中无老虎，猴子称霸王”，在维吾尔语中“börä yoq jaŋgaldä, maymun şax bolar”。由此可见，两个民族对客观世界的存在有着不同的认知思维。

关于“死”几乎是各民族都比较忌讳的字眼，所以对死的禁忌是各个民族都存在的，但是用修辞却各不相同。如：在维语中köz yumdi,alāmdin ötti, tügäp kätti等词语来表示“死”，而汉语则用“告别人世、驾鹤西游、魂归西天”等词语表示。汉民族习惯于使用具体、形象的词语来表达虚的、抽象的概念。而维吾尔族则常使用涵义概括、指称笼统的抽象词语来表达复杂的理性概念。例如：

1.1. yaxşi söz taşni yarar,yaman söz başni. 良言能穿石，恶语会伤人

除此之外，两个民族对事物的认知截然不同，例如：维吾尔语中的“qapaq baş”（葫芦头）象征脑子不好使、反应迟钝的笨蛋。而汉语中对“葫芦”只是一种植物。

由于汉维两民族所处的环境不同，各有独特的审美观。民族心理特征的不同和风俗习惯的不同，直接影响语言使用者的认知思维。也就是说针对同一个事物两民族可能产生不同的认知和全释，从而产生不同的价值观，最终在承载着不同民族文化内涵的语言层面上表现出来。

例如：维吾尔族意识中“ğerip-sänäm”“läyli-mäjnun”“pärxat şerin”等人物是爱情、情侣的象征，而汉语中的“祝英台和梁山伯”、“鸳鸯”“牛郎织女”才是真爱的象征。维吾尔语中以“hör-päri”来借代非常美的人物，而汉语用“西施”来表示美人。维吾尔族认为“情人”犹如“kakkuk”，“pärwanä”，这在维吾尔文学中常见。例如：

1.2. sähärdä oyğitip dilni xumarliq sayridiñ kakkuk, baharni sän zimistan-din küyüñdä ayridiñ kakkuk. 《ğäzäl wä muxämmäslärdin》

2. 地理环境与生产文化差异

文化的形成离不开人们赖以生存的自然环境的影响，特定的地理环境造就了特定的文化，特定的文化又产生了特定的语言文化及相应的表达方式。不同的民族生活在不同的自然地理环境中，由于地形、气候、物质生活环境的不同会产生地域文化差异。

汉民族的先民生活的地区盛产竹子，与竹子发生了密切关系。在创造成语时，竹子便自然而然引起了汉民族的丰富联想，如“胸有成竹”“势如破竹”“青梅竹马”“雨后春笋”“滥竽充数”等与竹文化有关的词语^[3]。例如：

2.1. 故乡吴江多好山，笋舆蔑舫相穷年。（范成大《题金牛洞》）

例子 1 中的“笋”代“竹子”。除此之外，“黄河”“长江”也是汉民族文化的重要一部分，因此，在语言表达上他们所联想的自然与河的事物有关。植物、动物、自然环境等方面也能看出两个民族的地理环境的不同。例如：

2.2. 功名富贵若长在，汉水亦应西北流。（李白《江上咏》）

2.3. 蜀道之难难于上青天。（李白《蜀道难》）

2.4. 武侯祠堂不可忘，中有松柏参天长。（杜甫《夔州歌十绝句》）

例子 2, 3, 4 以夸张的方式折射出汉民族的地域文化。而新疆也具有不同于其它地区的地域文化，所以维吾尔语的修辞也带有较强的区域性。维吾尔语中常见沙漠、戈壁、雄鹰、苍狼、骆驼、牛羊、骏马、巴达木、红柳、胡杨等词语。这些词语生动地体现了新疆的地域文化。“töginin quyriqi yärgätägmäs”，“at aylıxanğa yol sarıxanğa”，“samanda säkkiz”，“qum çiçäkligändä”，“mozayniñ yügirişi samanliqçıça”等词语带有浓郁新疆地域特征。例如：

2.5. yıraq bolsa kişnişär,yeqqin bolsa tipişär.

2.6. yałguz atniñ çenji çıqmas,çenji çıqsimu deni çıqmas.

维吾尔族长期居住在西北戈壁沙漠，在与恶劣的环境做斗争的过程中，形成了他们崇尚阳刚之美的审美心理。因此，往往选取牧民们熟悉的动物来表现男子的刚劲勇猛的地域文化色彩。例如：

2.7. xoraz soqušta bolsimu çaqqanmiş,tirnaq laçınğa qaçan jän açqan.

Müşük şir bolidu çaşqan tutušta,lekin u yowasniñ aldida çaşqan. (säidi 《gülistan》)

^[3]李纯.《维吾尔语比喻与地域文化探究》[J]昌吉学院学.2011 年第6 期/Li Çun, 'Veyvueryu Biyü yu Diyü Venhua Tanciu' [Uygurca Metaforlar ve Yerel kültür Araştırmaları], Çangçı Enstitüsü Dergisi, sayı 6, 2011.

2.8. soquşqanda yolvas yüräk keräk, tutuşqanda yilpiz keräk . 《Qutatğu bilik》

“tağni talqan, çölni bostan qılmaq”, “başta yağaq çaqmaq”, “tağdin sorsa bağdin jawap barmäk”, “üjmä könjül”, “pul bolsa jaŋgaldä şorpa”, “anarni çölgä tik, änjürni kölgä .”等折射出维吾尔族浓郁的沙漠、绿洲的地域文化特色雄鹰、暴风、戈壁、沙、狼、商队、骆驼、石子等词语折射出的是具有鲜明特色的戈壁沙漠文化信息。

骆驼是沙漠中的主要运输工具，舟是海洋中的交通工具，从这一角度看，它们之间具有相似性。骆驼是在沙漠地区所独有的动物。它是一种吃苦耐劳、忍饥耐渴、长途跋涉的动物，并且享有“沙漠之舟”之美誉。骆驼在维吾尔语里是带一点神圣色彩的称呼，它被维吾尔族当作象征物使用。例如：“Boti-laq”, “töginin quyruqi yärgä yätkändä”, “tögiğä minip tögä izdäs”。

作为一个古老的农牧民族的维吾尔族生活的部分地区,如山区高原的生态条件,仅适合于游牧和狩猎。这种经济生活方式,像古代商业民族为了经商而飘流海洋一样,使维吾尔族为了生存而随着季节和气候的变化,经常逐水草迁徙,过游牧生活^[4]。但是,由于自然环境原因,他们由起初的牧业、狩猎为主,农业为辅的生活转入农牧并重发展的经济生活方式创造了条件。然而,由于游牧生活传统的惯性,有关动物的修辞方式在维吾尔语中比较多。例如:“Oquri igiz”眼光高“at aylinip oqurini tapidu”落叶归根,“qoy koz”大眼睛“qozam”宝贝“bir päläktä miñ xämäk”各种各样,“aydiñda qetiğ içmigän”不是一路人“oruq kaliniñ poqi yoğan”等等,生活在草原或熟悉草原生活的人,常用雄鹰、苍狼、牧草、牛羊、骏马、等词语来作修辞。

2.9. Ala inäknin balsi çala quyruq 有其母必有其女

2.10. Attin çüşsimu özängidin çüşmädiran 死要面子活受罪

2.11. Män aldiraymän mañğili işğim aldiraydu yatqili 皇上不急太监急

古代的维吾尔族先民从狩猎经济发展到游牧经济以后,就把饲养好牲畜当成头等大事,像爱护眼睛一样爱护牲畜。他们在适应和改造大自然同时,保持了原有的文化传统,生产方式和生活上原有的畜牧业与农业都有密切的关系。在维吾尔文学作品中比比皆是,从中体现出独特的维吾尔文化。例如:“üjmä könjül”花心“saman qosak”没有知识。

2.12. kätmän çapqanda dost iduq, yañaq çaqanda ayrilduq.

有苦的时候是朋友,有钱的时候互不认识。

2.13. osma ketidu, qaş qalidu; su ketidu, taş qalidu.

(水流了石头在, 乌斯玛褪了眉毛在, 比喻人世间的一切都是过眼烟云, 不能久留)

[4]阿爾斯蘭·阿不都拉. 《“福乐智慧”中的比喻及其民族特色》[J]《民族文学研究》2002年4月/Arslan Abdullah, 'Fulecihuy congde Biyu çiçi Minzu Tese' [Kuatadgu Bilig'teki Metaforlar ve Onun Milli Özelliikleri], Miletler Edebiyatı Araştırma Dergisi, sayı: 4, 2002.

生活在农村或有农村生活体验的人所熟悉农事、牲畜、禾稼、土地、粪肥,便常以此来作比。生活在海边的人,平常与海洋打交道,自然是以海洋、海产,渔船等相关。长久以来,汉民族历史上地处内陆沿海地区,农业生产一直是汉民族社会经济的重要支柱,整个社会到现在为止以农业为基础,从古到今受农耕文化影响很深,人们的生活及生产活动主要依赖于土地,属于农耕文明。在农业社会中,庄稼是主要的生活资料。因此,反映在语言上,汉语中大量引用农作物的形态特征或与农业生产相关的事物和现象作修辞比比皆是。例如:

2.14. 春种一粒粟,

秋收万颗子。(李坤《悯农》)

2.15. 你只有谷城县弹丸之地。吃糖小, 难养大鱼。(姚雪根《李自成》)

2.16. 和露摘黄花, 带双分紫蟹, 煮酒烧红叶。(《双调夜行船·秋思》)

此外, 汉民族的祖先早在四五千年前的新石器时代就从事织编了。在语言中, 汉民族也乐于选用桑、蚕、丝等作为代替和事物。因为历史悠久的丝绸生产, 培养了汉民族人民对桑、蚕、丝、绸的特殊感情。

1. 宗教信仰差异

宗教信仰是人们生活的一个重要组成部分, 它贯穿于人们的精神生活和社会生活, 最终在语言上得到充分的体现。宗教文化必定是由民族的宗教信仰、意识等所形成的, 宗教文化具有民族性。不同宗教是不同文化的表现形式, 宗教依赖于文化, 有其具体的文化前提。汉民族信奉佛教和道教, 所以大部分信奉佛和道长。心目中只有“开天辟地”的盘古和主宰自然界的“老天爷”。儒教、道教、佛教是中国三大宗教, 它们对中国人, 尤其是对汉民族有着深远的影响。维吾尔族的信仰是伊斯兰教, 他们经常诵读的是《古兰经》, 伊斯兰教认为“安拉”是创造宇宙万物, 主宰一切的唯一真神, 因而在宗教方面存在着很大的差异。翻译中稍有不慎, 便会出现失当。汉语中许多词语都含有强烈的宗教文化色彩。例如: “一尘不染”、“一人得道, 鸡犬升天”、“借花献佛”、“点石成金” 等有浓厚的宗教色彩。而维吾尔语中的“ xudaniñ dārgahiğa kätmäk”, “molamniñ digini qil,qilginini qilma”, “xuda qoşqan bir jüplär”等无不渗透着浓厚的伊斯兰文化的宗教色彩。例如:

1.1.xuptändin qiçip tarawiğa tutuluptu .躲得过初一躲不过十五

汉语的九霄外、“三灾难”等词都具有浓厚的佛教色彩。三灾难是佛教用语, 翻译成维吾尔语时大多借维吾尔语词。例如

1. 2. 宝玉不觉心中大畅, 将疼痛早丢在九霄云外, 《红楼梦》

Baoyünin ağriqi yättä qāwät asmanin nersiga uçup kätti.

1. 3. 从小儿三灾八难, 花的银子照样打出你这个银人儿来了。《红楼梦》

Kiçikiñdin tartip saña miñ bir japada şunçilik köp kömüş särip qıldıuqki,buni quydurğan bolsaq sändäk bir kömüş adām pütüp çiqqan bolati.

有些修辞词汇虽然都有对应的词汇，但由于它们所蕴含的宗教文化信息不同，不同的语言中代表不同的事物。在翻译时需特别注意比如：自古以来“龙”在汉民族文化中享有崇高地位，是“神圣，高贵，吉祥，民族精神之象征”。而维吾尔语中的“龙”则是传说中的一种庞然大物，在民间故事中，它被描绘成一个怪兽，毁坏人间美景的怪物，成了“魔鬼”“暴君”的代名词。

宗教角度纵观维吾尔文化传统，维吾尔族除了伊斯兰教以外曾信奉萨满教、摩尼教、拜火教、佛教和苍天崇拜。萨满文化传统不同程度地保留到今天。维吾尔文学和谚语中大量存在着有关日、月、星的修辞方法。例如：

1.4. Asminimda ayimsän, boynumda tumarimsän,
keçäliri nur çaçqan, yoruq çiraqım sän. 《uyrur xäliq qoşaqlıri》

2. 历史文化差异

每个民族在长期的历史长河中形成独自的文化观念，这些文化观念在语言中充分的表现出来。特定的历史发展和社会遗产沉淀形成历史文化。由于民族之间和国家之间的历史发展不同，所以在其漫长的历史过程中所沉淀形成的历史文化也不相同。文化历史背景的典故中有一部分可以在词典中查到，但有一部分无法查找。随着社会和语言的不断发展，往往会产生新的典故，由于文化差异而导致的翻译问题，在翻译修辞的过程中很常见。语言的各个层次都能体现出历史典故，它是文化的重要一部分。历史典故是民族历史文化中的精髓，它最能体现出不同历史文化的特点，因为它具有浓厚的民族色彩和鲜明的文化个性，蕴含着丰富的历史文化信息。历史典故用简单的符号传达了复杂的信息，具有多重意义。“铁面包公”、“龙城飞将”、“曹操”、“孔夫子搬家”等都是汉文化中的历史人物。例如：

2.1. 三个臭皮匠，顶个诸葛亮。 Köpniñ äqli köp.

2.2. 司冯昭之心，路人皆知。 《三国志》 Qara niyiti oçuq aşkarä.

诸葛亮、司冯昭都是汉文化中的历史人物，带有明显的历史文化色彩。不懂汉历史文化的人来说，只是一个普通的人名而已，翻译时不能体现出原文的文化信息。每一个历史典故在成语中都包含着丰富的历史文化信息，都是一个生动的历史故事。“刻舟求剑”、“掩耳盗铃”、“助纣为虐”、“井底之蛙”、“剖腹藏珠”等来源于汉民族的寓言故事或神话传说，反映了一定的汉民族的历史文化。

维吾尔语中的“apaq ğoja”、“amanisaxan”、“jalat xenim”、“aq tağliq qara tağliq”、“täypinäm”、“siyit noçi”、“äpändim”等等源于维吾尔历史人物或历史事件。例如：

2.3. äpändimdäk iş qılmay ,awal wäzipäñni tügätkin.

2.4. ozüñni çin tömür batur çağlap qapsändä.

2.5. läyliñi körüş üçin mäjnuniñ közi boluşı keräk.

例子3中的“äpändim”是以幽默的方式讽刺腐败的地主，帮助老百姓的历史人物，在这里表示不要做可笑的事。例子4中的“çin tömür batur”表示有勇气的大力士。例子5中的“läyli”和“mäjnun”是一对情人。这些人物都是来源于维吾尔神话故事的比喻反映了维吾尔民族的历史文化。

因此，在翻译时应搞清楚典故的明确含义，针对不同文化之间的差异，采取适当的处理方法。通过以上例子可以看出，汉维互译过程中，双方语言是紧密联系的，它们不能孤立存在。这是因为翻译不是绝对自由的，而是相对自由的。翻译往往要受一定的历史文化的制约和限制，原因根源是汉维历史文化间存在的差异。

3. 饮食文化差异

饮食也是民族文化中最具稳定性和民族性的部分。在饮食文化历史发展过程中，饮食文化的积淀引伸出许多文化色彩浓郁的词语。由此可见，汉维两个民族有着不同的民族意识形成过程和历史，产生了不同的文化意象，这也明显的反映出两个民族饮食文化的差异。

馕在维吾尔族生活中不可缺少的主食，自然也具有丰富多彩的馕文化。千年不变的生态环境使馕文化与古代维吾尔族生息繁衍的生态环境形成了一种共性关系。由于浓厚深重的文化积淀，与之有关的词语在维吾尔族日常生活中俯拾皆是，例如：“nan qepi”、“nan ursun”、“neni pütün”、“siñän neniñni yä”等等。

3.1. Buğday neniñ bolmisa ,buğday sözün yoqmu.

3.2. Ikki nan tapsa birdä dap çeliptu

从例子 1 的“buğday”可以看出，维吾尔族日常生活中以面为主食，汉民族通常以米为主食。在这里表示“好话，礼貌”。例子 2 表示“肚子饱了就开始忘记过去的贫困”。除此之外，维吾尔语中还有由饮食文化的积淀而引申出了“Hemir turuçliq qilmaq, eçitquliq kilmaq. eçişqan yärgä tuz säpmäk”、“may tartmaq”，“yiliktäk yaqti”等等词语。例如：

3.3. kawapmu köymäydiğan, ziqmu köymäydiğan.

3.4. Ikki qoşqarniñ beşi bir qazanğa patmas.

例子 3 的“kawap”也是维吾尔族人最爱吃的食物之一，在这里表示“好办法”，例子 4 表示“一山不容二虎”。

汉民族的酒文化比任何一个民族丰富多彩，几千年以来对“酒”培养了特殊的感情。日常生活中离不开酒，因此，在语言中，汉民族也乐于选用“酒”来表达思想。例如：

3. 5. 慨当以慷，忧思难忘。何以解忧，惟有杜康（曹操《短歌行》）

3. 6. 每个人都向王又天敬酒，使他简直应接不暇。幸而他是海量，没有醉倒。

(姚雪根《李自成》)

例子 5 中的“杜康”是人名，伊士珍《娘嬛记》中卷说：“杜康造酒，因称酒为杜康”。例子 6 中的“海量”是对酒量的夸张。

汉语中也同样饮食文化的积淀而引申出了文化色彩浓郁的词语。“钟鸣鼎食”、“膏粱锦绣”、“膏粱文绣”、“锦衣玉食”、“吃官司”、“炒鱿鱼”等等。例如：

3.7. 谁知这样的钟鸣鼎食之家，翰墨诗书之家，如今的儿孙，竟一代不如一代了。

(曹雪芹《红楼梦》)

3.8. 东家门里有酒肉，佛户家中无米面。(贺敬之《白毛女》)

3.9. 打江山不是容易的，并不是别人做好一碗红烧肉放在桌子上，等待你坐下来狼吞虎咽。(姚雪根《李自成》)

例子 8 中的“钟鸣鼎食”表示幸福生活。例子 9 中可以看出汉族人日常生活的饭菜类型

结语

修辞翻译是一个庞大的课题，在翻译工作中的地位并不可低，非一两篇文章所能涵盖、论及。从以上列举的修辞现象可以看出，不同语言本身特色造成各种修辞的翻译问题。修辞手段不仅是多方面的，而且非常丰富。对维汉修辞进行互译时，要灵活应用翻译方法，使原文和译文保持一致。修辞的翻译相当复杂，它不仅涉及到语言还涉及到文化、认知等诸方面。文学及文学翻译本身存在特殊性，而且修辞在文学中有不可替代的作用，是否能准确地表达原文的思想、精神和风格联系到是否正确体现出原文的修辞格。因此，我们在进行文学翻译实践时，必须将修辞的翻译作为一项重要内容进行考察，并采取恰当的翻译手段来对修辞翻译进行弥补，实现译文与原文真正意义上的动态对等，再现原文的色彩。

参考文献

- 陈汝东.《当代汉语修辞学》[M].北京：北京大学出版社.2004年.
 张敬仪.《汉维-维汉翻译理论与技巧》[M].北京：民族出版社.2004年.
 刘珉.《汉维修辞格概要》[M].乌鲁木齐：新疆人民出版社.1995年.
 王德春,陈晨.《现代修辞学》[M].南昌:江西教育出版社.1989年.
 陈望道.《修辞学发凡》[M].上海:上海教育出版社.1997年.
 宗廷虎,陈光磊.《中国修辞史》[M].长春:吉林教育出版社.2007年.
 于广元.《汉语修辞格发展史》[M].长春:吉林人民出版社.2003年.
 王希杰.《汉语修辞学》[M].商务印书馆.2005年.
 陈汝东.《修辞学论文集》[C].北京：北京大学出版社.2005年.
 曹雪芹,高鹗.《红楼梦(上)》[M].北京:人民文学出版社.1985年.
 孙致礼.《翻译理论与实践探索》[M].南京：译林出版社.1999年.

阿爾斯蘭·阿布都拉. 《“福樂智慧”的修辭學研究》 [M]. 烏魯木齊: 新疆大學出版社. 2001年.

Kaynakça

- Çen Rudong, '*Dangday Hanyu Şiusişüe*' [*Çağdaş Çince Belâgatı*], Pekin: Pekin Üniversitesi Yayinevi, 2014.
- Cang Cingyi, '*Hanvey, Veyhan Fanyı Lilün Ci Ciçiao*', [*Çince-Uygurca, Uygurca-Çince Çeviri Teorisi ve Becerileri*], Pekin: Milletler Neşriyatı, 2004.
- Liu Min, '*Hanvey Şiusige Gayyao*' [*Çince-Uygurca belâgatı özeti*], Ürümçi: Şinciang Halk Neşriyatı, 1995.
- Vang Deçun ve Çen Çen '*Şianday Şiusişüe*' [*Modern Belâgat*], Nançang: Ciangşi Eğitim Neşriyatı, 1989.
- Çen Vangdao, '*Şiusişüe Fafan*' [*Çin Belâgatının Anahatları*], Şanghay: Şanghay Eğitim Neşriyatı, 1997.
- Zong Yanhu ve Çen Guangley, '*Congguo Şiusişüe*' [*Çin Belâgatı*] Çangçun: Cilin Eğitim Neşriyatı, 2007.
- Yu Guangyuan, '*Hanyu Şiusige Facanşi*' [*Çince Belâgatın Gelişim Tarihçesi*] Çangçun: Cilin Eğitim Neşriyatı, 2003.
- Vang Şicie '*Hanyu Şiusişüe*' [*Çince Belâgat*], Pekin: Şangvu Yayinevi, 2005.
- Çen Rudong, '*Şiusişüe Lünvenci*' [*Belâgat Makaleler Macmuası*], Pekin: Pekin Üniversitesi Yayinevi, 2005.
- Sao Şüecin ve Gao E, '*Hongloumeng*' [*Kırmızı Konakların Rüyası*], Pekin: Pekin Halk Neşriyatı, 1985.
- Sun Cingli, '*Fanyı Lilün yu Şician Tansuo*', [*Çeviri Teorisi ve Uygulaması Araştırmaları*]. Nancing: Yilin Neşriyatı, 1999.
- Arslan Abdullah, '*Fulechuyde Şiusişüe Yanciu*', [*Kutadgubilig Belâgatı Araştırmaları*]. Ürümçi: Şinciang Üniversitesi Neşriyatı, 2001.
- Li Çun, '*Veyvueryu Biyü yu Diyü Venhua Tanciu*' [*Uygurca Metaforlar ve Yerel kültür Araştırmaları*], *Çangcı Enistitüsü Dergisi*, sayı 6, 2011.
- Aristotel, '*Şiusişüe*' [*Belâgat*], Şanghay: Şanghay Asır Yayın Grubu, 2006.
- Arslan Abdullah, '*Fulechuy congde Biyü çiçi Minzu Tese*' [*Kuatadgu Bilig'teki Metaforlar ve Onun Milli Özellikleri*], *Milletler Edebiyatı Araştırma Dergisi*, sayı: 4, 2002.

« تۈركىي تىللار دىۋانى »دىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر ماقال – تەمسىللەرنىڭ ئەھمىيىتى
ھەققىدە

Guliyaremu YIBULAYIN/ گۈلنالىم ئىبراھىم*

قىسقىچە مەزمۇنى

ماقال-تەمسىل ئۇيغۇر خەلق ئېغىز ئەدەبىياتىدا مۇھىم ئورۇن تۇتقان تەركىبى قىسىملارنىڭ بىرى. ماقال-تەمسىللەرنىڭ مەنىسى چوڭقۇر، تەربىيەۋى ئەھمىيىتى زور، قوللىنىش دائىرىسى كەڭ بولغاچقا، ئېغىزدىن-ئېغىزغا كۆچۈپ خەلق ئارىسىدا چوڭقۇر يىلتىز تارتقان. بۇ ماقالىدە « تۈركىي تىللار دىۋانى »دىكى بىر قىسىم ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا ئائىت سۆزلەرنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ماقال – تەمسىللەرنىڭ ئىجدىمانى تۇرمۇشىمىزدىكى ئەھمىيىتى ھەققىدە قىسقىچە مۇلاھىزە ئېلىپ بېرىلدى.

ناچقۇچلۇق سۆزلەر: « تۈركىي تىللار دىۋانى »؛ ئادەم تېنى ۋە ئەزالار؛ ماقال – تەمسىل

The Feature of Proverbs on Human Body and Its Organs in *Diwān Lughāt al-Turk* (Compendium of the languages of the Turks)

Abstract

Proverb is one of the important consisting part of Uyghur oral literature, therefore, it contains high educational value and widely used in the past, it is being transmitted orally and deeply rooted among the people. In this paper, I try to discuss about the feature of some proverbs in our social life which contain some of the human body and its organs.

Key Words: *Diwān Lughāt al-Turk*, Proverb, Human Body, Organs, Feature

مەھمۇد كاشىغەرنىڭ « تۈركىي تىللار دىۋانى »دا ئەينى ۋاقىتتىكى تۈركىي تىللىق خەلىقلەرنىڭ بىر قىسىم ئەنئەنىۋى تۇرمۇش ئۆرۈپ-ئادەتلىرى تەپسىلىي بايان قىلىنغان بۇلۇپ، بۇنىڭ ئىچىدە سۆزلەنگەن مەزمۇنلار كۆپ خىلنى ئۆز ئىچىگە ئالىدۇ. ماقالىمىزدە « تۈركىي تىللار دىۋانى »دا تىلغا ئېلىنغان ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر ماقال – تەمسىللەرنىڭ مەنىسى ۋە ئەھمىيىتى ھەققىدە توختىلىپ ئۆتىمىز.

ئۇيغۇر خەلق ئېغىز ئەدەبىياتى ئۆزىنىڭ بايلىقى، كۆپ خىللىقلىقى ۋە تارىخى ئەھمىيىتى بىلەن قىممەتلىك مىللىي مىراسلىرىمىزدىن بىرى سۈپىتىدە سانلىق كەلمەكتە. ئېغىز ئەدەبىياتىمىزنىڭ مۇھىم تەركىۋى قىسىملىرىدىن بىرى بولغان ماقال-تەمسىللەر قەدىمدىن تارتىپ تا بۈگۈنگىچە، مول ۋە چوڭقۇر مەزمۇنغا ئىگە بولغاچقا خەلق ئارىسىدا كەڭ تارقىلىپ چوڭدىن-كىچىككە ئاممىيان ئالاقە تىلغا ئايلاندى. ئۇيغۇر تىلىدىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر ماقال-تەمسىللەر باشقا فىراز بىيولوگىيەلىك بىرىكمىلەرگە ئوخشاش تۇراقلىق قۇرۇلمىلىق مۇناسىۋەتكە ۋە مۇرەككەپ چوڭقۇر مەنىگە ئىگە جۈملىلەردىن تەركىب تاپقان بۇ خىل قۇرۇلما ئۇيغۇر خەلقىنىڭ ئۇزاق دەۋرىلىك تارىخىي مەدەنىيەت ئارقا

* غەربىي شىمال مىللەتلەر ئۇنىۋېرسىتېتى ئۇيغۇر تىل مەدەنىيەت ئىنستىتۇتى، لىنجۇ /School of Uyghur Language and Literature, Northwest University for Nationalities, Lanzhou, Gansu, 730030.

1 ئۇيغۇر تىلىدىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر تۇراقلىق ئىبارەتلەرنىڭ مەدەنىيەت ئالاھىدىلىكى ھەققىدە قىسقىچە مۇلاھىزە» شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى، 2012-يىللىق 3-سان.

كۆرۈنۈشىدە شەكىللەنگەنلىكى ئۈچۈن كۈچلۈك مىللىي ئۈرۈپ ئادەت تۈسىگە ئىگە. شۇ سەۋەبىدىن «تۈركىي تىللار دىۋانى» دىكى ماقال – تەمسىللەر، بۇلۇيۇم ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر سۆزلەر قۇشۇلغان ماقال – تەمسىللەرنى مىسال قىلىنىش ئارقىلىق، كىشىلەرگە ئوخشاش بولمىغان كۈنتەكىستتىكى سۆزلەرنىڭ مەيلى شەكىل جەھەتتىن بولسۇن، مەيلى ئىپادىلەيدىغان مەزمۇن جەھەتتىن بولسۇن، شۇ دەۋىرنىڭ ئىجدىمائىي قىياپىتىنى ئەكس ئەتتۈرۈشتە، كىشىلەرگە بولغان تەربىيىۋى ئەھمىيىتى جەھەتتە ئىنتايىن مۇھىم ئورۇن تۇتقان .

11-ئەسىرلەردە يېزىلغان «تۈركىي تىللار دىۋانى» دىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر سۆزلەر قۇشۇلغان ماقال – تەمسىللەرنىڭ باشقا ماقال – تەمسىللەردىن پەرقلىنىپ تۇرىدىغان روشەن ئالاھىدىلىكى شۇكى، ماقال – تەمسىللەر تۈركىي مىللەتلەرنىڭ ئۇزاق مۇددەتلىك تارىخىي مەدەنىيەت ئارقا كۆرىنىشىدە شەكىللەنگەنلىكى ئۈچۈن كۈچلۈك مىللىي ئۈرۈپ-ئادەت تۈسىگە ئىگە، مەنىسى ئۆتكۈر ھەم چۈشىنىشلىك، ناممىبالىقى ۋە بىر قەدەر مۇقۇم بولغاچقا، شۇ دەۋىردىكى كىشىلەرنىڭ كۈندۈلۈك تۇرمۇش ئادىتىنى ئەينەن ئەكس ئەتتۈرۈپ بېرىلگەن ۋە نۇرغۇنلىرى تاھازىرغىچە ئىشلىتىلىپ كەلمەكتە. ھەر بىر مىللەتنىڭ ئادەم تېنى ۋە ھەر قايسى ئەزالارنى ئىپادىلەيدىغان سۆز-ئىبارىلىرى بۇلىدۇ. شۇنىڭدەك بۇ ماقالىدە ئادەم تېنى ۋە ئەزالارنىڭ نامىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان «تۈركىي تىللار دىۋانى» دىكى ماقال – تەمسىللەرنى تەھلىل قىلىش ئارقىلىق ئۇنىڭدا ئىپادىلەنگەن مەزمۇننىڭ ئەھمىيىتى چۈشەندۈرۈپ بېرىلدى .

«تۈركىي تىللار دىۋان» دا خەلق ماقال-تەمسىللەرنى ئىنتايىن كۆپ ئۇچۇر تىمىز، ھازىرمۇ قوللىنىشچانلىقى كۈچلۈك بولغان ماقال-تەمسىللەرنىڭ كۆپلىرىنى شۇ كلاسسىك ئەسەردە تىلغا ئېلىنغانلىقىنى بايقىيالايمىز. ئۇ ماقال-تەمسىللەردە ئىناق-ئىتپاقلىق، راستچىلىق، سەمىمىي-سادىقلىق، ئاڭكۆڭۈلۈك، ئەمگەكچانلىق، ئۆز-ئارا ھۆرمەتلەش، بىر-بىرىگە ياردەم بېرىشتەك گۈزەل ئەخلاق-پەزىلەتلەرگە تەرىپلەپ مەدھىيەنۇقۇلسا، يالغانچىلىق، ساتقىنلىق، ھورۇنلۇق، نادانلىق، ئالدامچىلىق قاتارلىق ناچار ئىدىيە، ناچار ئىللەتلەر پاش قىلىنىپ قامچىلانغان. «تۈركىي تىللار دىۋانى» دىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارنىڭ نامىنى ئۆز ئىچىگە ئالغان ماقال – تەمسىللەر ئاساسلىقى بىر نەچچە تۈرگە بۆلىنىدۇ ۋە ئۇلارنىڭ تەربىيىۋى ئەھمىيىتى توۋەندىكى تەرىپلەردە نوقتۇلۇق ئىپادىلىنىدۇ.

بىرىنچى، «تۈركىي تىللار دىۋانى» دىكى «باش» قا دائىر ماقال-تەمسىللەرنىڭ ئىپادىلگەن مەزمۇنى ھەر خىل، مەنا ئالاھىدىلىكىمۇ ئۆزگىچىلىككە ئىگە.

مەسىلەن: okuz azaki bolqinqa buzaqu

ئوكۇزنىڭ پۇتى بولغۇچە، موزاينىڭ بېشى بولغان ياخشى («تۈركىي تىللار دىۋانى» 81-بەت).²

بۇ تەمسىل «يېقىندىلىقتىن مۇستەققىللىق ياخشى» دېگەن مەنىدە ئىشلىتىلدۇ. كىشىلەرنى يالۋۇرۇپ تۆۋەن ئورۇندا تۇرغاندىن، ئاددىي ۋە ياكى كىچىك بولسىمۇ ئۆزىگە خاس بولغان ئورۇندا يەنىلا ئۆز ئالاھىدىلىكىنى جارى قىلدۇرالايدىغانلىقىدەك ئىدىيە چۈشەندۈرۈلگەن. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلۇۋاتقان «باش» ھايۋانلارنىڭ بېشى .

Arik arini yaqliq armagu baxi kanliq

ئىشچاننىڭ ئېرىنى ياغلىق، ھورۇننىڭ بېشى قانلىق. (« تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 96-بەت).³

ئىشچان ئادەم تىرىشچانلىقى بىلەن ھارماي-تالماي ئىشلەپ ئۆز كۈنىنى ياخشى جان ئېتىدۇ، ئەكسىچە ھورۇن ئادەم ئۆزىنىڭ ئېرىنىچەكلىكىدىن ئىشتىن قېچىپ، ئۆزىگە بالا-قازا تېرىيدۇ ۋە ياخشى بولمىغان ئاتاقلىرىغا قالدۇ دېگەن مەنىلەردە كەلگەن. بۇ ماقالدا ھورۇنلۇقتى تاشلاپ، ئىشچان بۇلۇشقا ئۈندىگەن. بۇ يەردىكى « باش » ھورۇن ئادەمنىڭ بېشىنى كۆزدە تۇتقان .

Yaqini axaklasa baxka qikar

يېغىنى سەل چاغلىسا، باشقا چىقار. (« تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 401-بەت).⁴
بۇ ماقالدا دۈشمەننى سەل چاغلىماسلىق، ھەر قانداق ۋاقىتتا ھۇشيار بۇلۇش لازىملىقى ئالاھىدە تەكىتلەنگەن. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلغان « باش » جاننى كۆرسىتىدۇ، « باشقا چىقار » بولسا جېنىڭغا زامىن بۇلىدۇ، جېنىڭغا چىقىدۇ دېگەن مەنىلەردە كەلگەن.
ئىككىنچى، « تۈركىي تىللار دىۋانى »دىكى « كۆز » گە دائىر ماقال-تەمسىللەر، مەسىلەن:

Aqiz yese koz uyazur

ئېغىز يېسە، كۆز ئۇيىلار. (« تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 77-بەت).⁵
بۇ ماقالدا بىر ئاۋنىڭ بېرىم نەرسىسىنى يېسە ۋە ئالسا، كېيىن ئۇنىڭ ھاجىتىدىن چىقالماي تەڭگىسىلىقتا قالسا نوسال نەھۋالغا چۈشۈپ قالدغانلىقى، شۇكا بىراۋنىڭ نەرسىسىنى ئېلىشتىن بۇرۇن ئالدى-كەينىنى پەملىپ ئىش قىلىش لازىملىغىدەك ئىدىيە ئالغا سۈرۈلگەن. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلغان « كۆز » جانلىقلاردىكى كۆرۈش ئەزاسى.

Balik suuda kozi taxtin

بېلىقنىڭ ئوزى سۇدا، كوزى تاشقىرىدا. (« تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 491-بەت).⁶
بۇ تەمسىل بىر ئىشنى بىلىپ تۇرۇپ بىلمەسكە سالىدىغان ئادەملەرگە قارىتىلغان. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلغان « كۆز » جانلىقلاردىكى كۆرۈش ئەزاسى، ئەمما شۇنى ۋاستە قىلىش ئارقىلىق كىشىلەرگە خۇپسەنلىك قىلماسلىق لازىملىقىنى تەكىتلەنگەن.

Kunge baksa koz kamar

كۈنگە باقسا كۆز قامىشار. (« تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 442-بەت).⁷
كۈن نۇرىنىڭ كۈچلۈك بولغانلىقى ئۈچۈن ئۇنىڭغا ئۇزاق قارىغاندا كۆزگە تەسىرى بۇلىدىغانلىقىنى تەكىتلەش ئاساس قىلىنغان.

ئۈچىنچى، « تۈركىي تىللار دىۋانى »دىكى ئېغىزغا دائىر ماقال-تەمسىللەر، مەسىلەن:

Kuyuk kuxuk aqizka yaramas kuruk soz kulakka yakixmas

3. مەھمۇد كاشغەرى: « تۈركىي تىللار دىۋانى » شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى. نەشرى، 96-بەت

4. مەھمۇد كاشغەرى: « تۈركىي تىللار دىۋانى » بىرىنچى توم، 401-بەت [M] شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشرى

5. مەھمۇد كاشغەرى: « تۈركىي تىللار دىۋانى » بىرىنچى توم، 77-بەت [M] شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشرى.

6. يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 491-بەت.

7. يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 442-بەت.

قۇرۇق قۇشۇق ئېغىزغا يارماس، قۇرۇق سوز قۇلاققا ياقماس. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-497-بەت).⁸

بۇ ماقال بىر كىمدىن بىرەر ياردەم سورىماقچى بولغاندا، ئۇنىڭغىمۇ بىرەر پايدا يەتكۈزۈش زۆرۈرلىكى، بېكارغا ياردەم قىلدىغان ئىشنىڭ ئازلىقى ۋە يوقلىقىنى تەكىتلەش ئۈچۈن ئېيتىلدى. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلۇۋاتقان «ئېغىز» جانلىقلاردىكى ئەزانى كۆرسەتكەن.

Ot tese aqiz koymes

ئوت دىگەنگە ئېغىز كۆيمەس. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-61-بەت).⁹
بۇ ماقال قىلىپ تاشلىغان سۆزىگە ئۆزۈرە ئېيتقان كىشىگە قارىتىپ ئېيتىلغان.

Tuzun birle urux birle tiraxma

يۇۋاش بىلەن ئېتىش، ئېغىزىڭنى كۆتىرەر،
ئەسكى بىلەن تەڭ بولما، سېنى يەرگە قارىتار. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-540-بەت).¹⁰

سېنىڭدىن ئۆتۈپ كەتكەن تەغدىردىمۇ يۇۋاش ئادەم كۆتىرىپ كېتىدۇ، ئەمما ئەسكى ئادەم يول قۇيۇشنى بىلمەيدۇ. شۇڭا ئۇنداقلار بىلەن ئۇرشۇپ ئۆزىنى ئۇپراتقاننىڭ پايدىسى يوق دېمەكچى.

توتىنچى، «تۈركىي تىللار دىۋانى»دىكى قول-پۇتقا دائىر ماقال-تەمسىللەر، مەسىلەن:

Karqa kazka otkunse puti sinur

قاغا غازنى دورىسا، پۇتى سۇنار. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-338-بەت).¹¹
بۇ تەمسىلدە قاغا بىلەن غازنى مىسال قىلىش. ئارقىلىق كىشىلەرگە ئۆز ھالىغا بېقىپ ئىش قىلىشقا، ئۆزىنىڭ ئارتۇقچىلىق ۋە يېتەرسىزلىكىنى توغرا بايقاشقا ماھىر بۇلۇپ، ئورنى يوق ئوڭۇشسۇز لۇققا دۇچار بۇلۇشتىن ساقلىنىشقا دەۋەت قىلىنغان. بۇ يەردە كۆزدە تۇتۇلۇۋاتقان «پۇت» جانلىقلاردىكى ئەزانى كۆرسەتكەن.

Ay tolun bolsa alkin imlemas

تولۇن ئاي قول بىلەن كۆرسىتىلمەس. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-112-بەت).¹²
ئاي تولۇن بولسا ھەم يوغان ھەم يۇملاق بۇلىدۇ، ھەممە ئادەم كۆرەلمەيدۇ. بۇ ماقال ھەر بىر مەشھۇر نەرسىگىمۇ تەمسىل قىلىپ ئېيتىلدى.

Takaqu iqqinma yazidaki seulin azareli eudeki

قىردىكى قىرغاۋۇلنى ئوۋلايمەن دەپ، ئويىدىكى تۇخۇنى قولدىن چىقىرىپ قويما. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست-583-بەت).¹³

بۇ تەمسىلدە كىشىلەرنى ئۆزدە بار بولغاننىڭ قەدىرىنى قىلىپ، باشقا يوق قۇرۇق نەرسىنىڭ خىيالىدا بولماسلىققا، يوق نەرسىنى دەپ، قولدىكى نەرسىدىن ئايرىلىپ قالماسلىققا ئۈندىگەن.

8 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 497-بەت
9 شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشرى [M] مەھمۇد كاشغەرىي: «تۈركىي تىللار دىۋانى» بىرىنچى توم، 61-بەت
10 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 540-بەت
11 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 338-بەت
12 مەھمۇد كاشغەرىي: «تۈركىي تىللار دىۋانى» بىرىنچى توم، 112-بەت [M] شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشرى.
13 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 164-بەت

Bax arnak tuz ermes

بەش بارماق تەكشى ئەمەس. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 164-بەت).¹⁴
بۇ ئادەملەر مۇ بىر-بىردىن پەرىقلىنىدۇ، ھەممە ئادەم ۋە شۇنداقلا ئىشلار ئوخشاش بولمايدۇ دېمەكچى.

Kozagu uzun bolsa elik koymes

كۆسەي ئۇزۇن بولسا قول كۆيمەس. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 584-بەت).¹⁵
بۇ ماقالدا «ئىشقا يارايدىغان بالا – چاقىلىرى كۆپ ئادەم راھەتتە ياشايدۇ» دېگەن مەنىدە ئېيتىلغان
بەشىنچى، «تۈركىي تىللار دىۋانى»دىكى ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر باشقا ماقال – تەمسىللەر، مەسىلەن:

Tirig esen bolsa tag ukux korur

جان ئېسەن بولسا، تاڭ (قالارلىق) ئىشلارنى كۆپ كۆرەر. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 84-بەت).¹⁶
ئادەمنىڭ جېنى ئامان بولسا بۇ دۇنيادا ياشىغۇچە نۇرغۇن ئاجايىب-غارايىپ ئىشلارغا ئۇچراپ تۇرار دېگەن مەنادا كەلگەن.

Ardam baxit

ئەدەپ-ئەردەمنىڭ بېشى تىل. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 145-بەت).¹⁷
بۇ ماقالدا كىشىنى گۈزەل سۆزلۈك بۇلۇشقا، ئەدەب بىلەن سۆزلەش ھەممە ئەخلاقنىڭ باشلىنىشى ئىكەنلىكىنى، چىرايلىق سۆزلۈك كىشىنىڭ ئابروي تاپىدىغانلىقىنى تەكىتلەنگەن.

Toqum yuzup qudruqta picaq sima

مالنى سۇيۇپ قۇيرۇقىغا بارغاندا پىچاقنى سۇندۇرۇپ قۇيما. («تۈركىي تىللار دىۋانى»، تېكىست 360-بەت).¹⁸
بۇ ماقالىدە ئۆزى باشلىغان ئىشنى ئاخىرىغىچە مەسئۇل بولۇپ ئەستايىدىل ئورۇنداش، ئۆزى قىلغان ئىشقا ئاخىرغىچە ئىگە بولۇش لازىملىقى ئېيتىلغان.

ئومۇمەن قىلىپ ئېيتقاندا، «تۈركىي تىللار دىۋانى»دا تىلغا ئېلىنغان كىشىلەرنىڭ ھۈنەر-كەسىپ، ئۆرۈپ-ئادەت، يېمەك-ئىچمەك، تىل ئادەتلىرى توغرىسىدىكى ماقال – تەمسىللەرنىڭ تۈرى خىلمۇ-خىل، مەزمۇنى چوڭقۇر ۋە خەلق ئارىسىغا كەڭ تارقالغان بۇلۇپ، بۇ ماقال – تەمسىللەرنىڭ ئارىسىدا ئادەم تېنى ۋە ئەزالارغا دائىر سۆزلەر قۇشۇلغان ماقال – تەمسىللەر مۇ مەلۇم سالماقنى ئىگىلەيدۇ. بۇ تۈردىكى ماقال – تەمسىللەر قارىماققا ئاددىي ھەم سانى ئاز بولسىمۇ، ئەمما ئوخشاش بولمىغان كۆننىكىستتا ئوخشاش بولمىغان مەنالارغا ئىگە ۋە شۇنداقلا بىزنىڭ شۇ دەۋرنىڭ مەدەنىيەت قۇرۇلمىسى ھەققىدە مەلۇم چۈشەنچىگە ئىگە بولۇشىمىز ئۈچۈن قىممەتلىك ماتېرىياللىق رولىنى ئويناپ كېلىۋاتىدۇ. بۇ ماقال-تەمسىللەردىن

14 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 584-بەت

15 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 84-بەت

16 [M] شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشرى مەھمۇد كاشغەرىي: «تۈركىي تىللار دىۋانى» بىرىنچى توم، 84-بەت

17 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 145-بەت

18 يۇقىرىقى ئىسەر، بىرىنچى توم، 360-بەت

بىز ئەينى دەۋىردىكى كىشىلەرنىڭ بۇلار بىزنىڭ تېخىمۇ چوڭقۇرلاپ ئۆگۈنىشىمىزنى ۋە تەتقىق قىلىشىمىزنى كۈتمەكتە.

پايدىلانمىلار

- [1]. مەھمۇد كاشغەرىي: « تۈركىي تىللار دىۋانى » بىرىنچى توم [M]، شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1981-يىلى نەشىرى.
- [2]. مەھمەت رەھىم: «ئۇيغۇر خەلق ماقال-تەمسىللىرى» [M]، شىنجاڭ خەلق نەشرىياتى، 1979
- [3]. ئادىلە قاھار: « > تۈركىي تىللار دىۋانى < دىكى ھاياتىيات ماساللىق ماقال-تەمسىللىرىنىڭ ئەھمىيىتى ھەققىدە» [J]، شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى، 2012-يىللىق 2-سان.
- [4]. ئۇرغۇنجان ئىسلام: «ئۇيغۇر تىلىدىكى ئادەم تېپى ۋە ئەزالارغا دائىر تۇراقلىق ئىبارىلەرنىڭ مەدەنىيەت ئالاھىدىلىكى ھەققىدە قىسقىچە مۇلاھىزە» [J]، شىنجاڭ ئۇنىۋېرسىتېتى ئىلمىي ژۇرنىلى، 2012-يىللىق 3-سان.
- [5]. شۈكرو خالۇك ئاكالىن: « مەھمۇد كاشغەرىي ۋە > دىۋانى لۇغاتىن تۈرك <» [M]، مىللەتلەر نەشرىياتى، 2010.
- [6] Deng Hao 'Song Tucue Dasidian Kan Hasihan Vangçao de Vuci Venhua' ['Divanı Lugattı Türk'ten Karahanlılar Hanedanlığı Material Kültürüne Bir Bakış], *Ku-zeybatı Tarih Coğrafya Dergisi*, sayı: 4, 1996.

TÜRBE FENOMENİ ÜZERİNE PSİKO-SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA: ŞEYH EDEBALI TÜRBEŞİ*

Dr. Emre YILMAZ**

Öz

Bir yeri veya bir kişiyi görmeye gitmek anlamına gelen ziyaret olgusu bir eylemdir. Bu eylemin gerçekleştiği öğeler vardır: Suje ve obje. Suje, ziyaret eden fert ve fertler; obje ise ziyarete konu olan mekân veya mekân sahibidir. Araştırmamız bağlamında bakacak olursak obje konumunda olan Şeyh Edebalı Türbesi orayı ziyaret eden insanların nezdinde bu mekâna atfettikleri değerden dolayı psikolojik bir obje haline gelmektedir. Ziyaretçilerin psikolojik obje olarak gördükleri Şeyh Edebalı Türbesi'ne yönelik duygu ve düşünceleri davranışlarına etki etmekte, buraları ziyaret sırasında çeşitli davranışlarda bulunmakta ve ziyaretlerini tamamlayarak günlük yaşantılarına devam etmektedirler.

Bu bilgiden hareketle, örneklem metoduyla hem şehrin yerlisi hem eğitim hem askerlik hem de yöreye gezmek için şehir dışından gelen ziyaretçiler tarafından en çok tanınan ve en çok ziyaret edilen türbe olarak göze çarpan Bilecik'te bulunan Şeyh Edebalı Türbesi'ne yapılan ziyaretlerin sebebi, türbe ziyareti sırasında yapılan davranışlar, ziyaret sonrasında fertlerin dini yaşantı ve psikolojilerinde meydana gelen değişiklikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sonunda türbe ziyaretlerinin toplumsal bütünleşme, dayanışma ve sosyalleşme gibi sosyal; rahatlama, huzur bulma mutluluk duyma ve ümitli olma gibi psikolojik etkileri olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler: Din, Türbe Ziyareti, Türbe Ziyaretlerinin Fonksiyon ve Etkileri

Psycho-Sociological Research On Tomb Phenomenology: Sheikh Edebalı Tomb

Abstract

A visit is a phenomenal act, which means going to see a place or a person. This action has the following items: Suje and obje. Suje, visiting individuals and individuals; And the object is the place or place owner that is the topic of the occasion. The Shaykh Edebalı tomb, which is in the position of object to look at in the context of our research, becomes a psychological object because of the value which the visitors visited in this place. Psychological Object; Is any object that the individual is aware of, which has a meaning for the individual. It affects the behavior of the emotions and thoughts towards the Sheikh Edebalı Tomb which the visitors see as a psychological object, they are present in various behaviors during the visit and continue their daily life by completing their visit.

* Bu makale S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında 2009 yılında kabul edilen "Türbe Ziyaretlerinin Fert Üzerindeki Etkileri" isimli Yüksek Lisans Tezi'nden üretilmiştir.

This article is from S.Ü. It was produced in the name of "Master Thesis of the Effects of the Visits of the Tombs" which was accepted in 2009 in the Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Social Sciences Institute.

** Dr. Emre Yılmaz. Din Psikoloğu, Bilecik İl Vaizi. eyilmaz2007@hotmail.com
Geliş T. / Received Date: 05/04/2017 Kabul T. / Accepted Date: 02/06/2017

This was due to the visits made to the Sheikh Edebalı Tomb located in Bilecik, which is the best known and most visited tomb by visiting from outside the city for touring the city, both in the city and for education, military service and locals. And the changes in the religious life and psychology of the individuals after the visit.

In this respect, the tomb visits that at the end of the research are social, such as social integration, solidarity and socialization; Psychological effects such as relaxation, peace of mind finding happiness and being hopeful.

Keywords: Religion, Visiting Tombs The Functions and Effects of Tomb Visits.

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Cenazelerin gömüldüğü yerlere “kabir” denir. Türkçe’ de ziyaret edilen yer anlamına gelen “mezar” kelimesi, ayrıca makber ve makbere kelimesi de kabir anlamında kullanılmaktadır¹. Günümüzde mübarek olarak adlandırılan ya da toplum tarafından saygı duyulan kişilerin mezarlarına ise “türbe” denilmektedir. Veli, evliya, eren, ermiş, âbid, zâhid, âlim, seyyid, şeyh, gazi, dede gibi zatların kabirleri halkın yoğun ilgi ve teveccühleri neticesinde türbe haline gelmişlerdir².

Toplumumuzda türbelerin ziyareti yaygın hale gelmiş uygulamalardan-
dır³. Din Psikolojisi metodu doğrultusunda yapılan bu araştırmanın temel amacı; Bilecik'te bulunan Şeyh Edebalı Türbesi'ne gelen ziyaretçilerin türbeyi ziyaret sebeplerini, ziyaret esnasındaki davranışlarını ve ziyaret sonrasında psikolojilerinde ve dini yaşantılarında meydana gelen değişiklikleri incelemektir. Bu araştırmanın önemi ise, her şeyden önce sahasında (Bilecik Şeyh Edebalı Türbesi) ilk ve orijinal olmasında gizlidir. Bilecik'te bugüne kadar türbe ziyaretlerine, türbeleri ziyaretin sebepleri ve ziyaret eden kişilere etkisi yönü ile bakılmamıştır. Bugüne kadar genel itibariyle bakıldığında, türbeler ile ilgili çalışmalarda sadece türbelerin formel yapıları, ne zaman yapıldığı, kim tarafından yaptırıldığı, kim için inşa edildiğini muhteva eden çalışmalar yapıldığı göze çarpmaktadır. Ancak nice insanların yaşamlarında belirli bir yeri almış olan ve on binlerce insan tarafından ziyaret edilen türbelerin ne amaçla ziyaret edildikleri, kimler tarafından ziyaret edildikleri, neye konu oldukları, ne gibi ritüeller eşliğinde bu ziyaretlerin gerçekleştirildiği, bu ziyaretlerden neler beklendiği ve bu ziyaret sonrasında türbeleri ziyaret eden

¹ İbrahim Paçacı, “Kabir”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 351.

² Ünver Günay v. dğr., *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması “Kayseri Örneği”* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay., 2001), 10.

³ Işıl Altun, “Kocaeli’de Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalara Örnek: ‘Sultan Baba’”, *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 37 (2008), 173-185.

insanların ne gibi değişiklikler ve varsa kazanımlarla ayrıldı klarını konu edinen çalışmalar Bilecik bazında bulunmamaktadır.

Araştırmanın Hipotezleri

1. Kişilerin cinsiyetleri ile türbe ziyaretlerinde bulunmaları arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

2. Eğitim seviyesi yüksek kişilerle, hiç öğrenim görmemiş ya da az öğrenim görmüş kişilerin türbe ziyaretinde bulunmaları arasında fark yoktur.

3. Kişilerin gelir seviyelerindeki farklılık ile türbe ziyaretinde bulunmaları arasında bir fark yoktur.

4. Türbe ziyaretlerinin en önemli sebebinin bir dilekte bulunmaktır.

5. Türbe ziyaretlerinin en önemli sebeplerinden birisinin insanların türbede yatan zatın ahirette şefaati olacağına inanmalarındır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

İnsanların dini inanç, tutum ve davranışları zamanla değişiklikler arz edebileceği için araştırma, çalışmanın yapıldığı zamanla sınırlıdır. Çalışmamız 2008 yılının Ekim ayının ilk haftasında başlamış olup, 2009 yılının Ocak ayının son haftalarına kadar 4 aylık bir süre içerisinde belirli günlere yaymak suretiyle yapılmıştır. Bu sebeple araştırmamız yapıldığı zamanla sınırlılık arz etmektedir.

Araştırmada fertlere verilen anket formlarındaki soruları fertlerin samimi, tarafsız ve doğru bir şekilde yanıtladıkları varsayılmıştır. Araştırma için hazırlanmış olduğumuz anketin güvenilirlik ve geçerliliği deneklerin sorulara verdikleri bu cevaplara bağlıdır.

Araştırmada kullanılan anket metodu bütün bir kitlenin incelenmesi yerine, "olasılık kuramı ile belirli özelliklerin evrende normal dağıldığı ilkesine dayanan, evrenin özelliklerini içinde barındırabilecek daha küçük bir grupta örnekleme olan "tesadüfi (seçkisiz) örnekleme"⁴ tekniği kullanılarak, 120 kişiyle yapılan anketlerle sınırlıdır.

Bu çalışma, türbeler hakkında genel bir çalışma ve araştırma olmayıp, sadece kuruluş ve kurtuluşun beşiği Bilecik'te bulunan Şeyh Edebalı Türbesi ile sınırlı bir çalışma olduğu için elde ettiğimiz sonuçları Bilecik'te ve Türkiye'de bulunan bütün türbelere genellemek doğru olmayacaktır.

Ayrıca şunu da belirtmek istiyoruz ki, anketler sadece hemen yaşanmış veya yaşamakta olan dini yaşayışları tespit etmeye çalışırlar. Bu sebeptendir

⁴ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2000), 63

ki elde edilen bu veriler, kişilerin türbe ziyaretinden hemen sonra, o an içerisinde buldukları ruh hallerini ifade etmektedir. Türbe ziyaretlerinin fertlerin dini yaşantılarına olan bu etkilerinin uzun süreli mi yoksa sadece o mekânda mı etkili olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Bunu tespit edebilmek için kişilerin türbe ziyaretinden sonra yaşadıkları evlerine gidip fertleri yaşadıkları çevrede de takip edip değişiklik olup olmadığını gözlemek gerekmektedir.

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Herhangi bir konuda bir ferdin ne düşündüğünü, nasıl bir kanaate sahip olduğunu tespit edebilmek için en geçerli yol o ferdin kendisine başvurmaktır. Bu doğrultuda araştırmada Din Psikolojisinde kullanılan bilgi toplama vasıta ve tekniklerinden anket, gözlem ve mülakat tekniği kullanılmıştır.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Bilecik'te bulunan Şeyh Edebali Türbesi'ne gelen ziyaretçiler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise Şeyh Edebali Türbesi'ni ziyaret eden bireylerden tesadüfi yöntemle seçilmiş 120 birey oluşturmaktadır.

Bilgi Toplama Araçları

Bu çalışma teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden meydana gelmektedir. Araştırmanın teorik boyutu için kaynak araştırması yapılmış, kütüphanelerden ve internetten faydalanılmıştır. Araştırmanın pratik boyutunda ise, Şeyh Edebali Türbesi'ne belirli aralıklarla herhangi bir ziyaretçi gibi gidilerek ziyaretçilerin türbe ziyaretleri ve ziyaret esnasındaki tavır ve davranışları gözlemlenmiş ve gerekli görülen izlenimler kayıtlara geçirilmiştir. Sonrasında türbelere gelen ziyaretçilere hazırlanan anket soruları sunulmuştur. Anketlerden elde edilen veriler değerlendirilirken çeşitli istatistiksel tekniklerden yararlanılmıştır. İstatistiksel işlemler bilgisayarda SPSS 10.0 (Statistical Package for Social Sciences) istatistiksel anket programı ile yapılmıştır. Bu programla öncelikle verilerin frekanslara göre yüzdelik dağılımlarına bakılmış daha sonra Chi-Square yöntemi ile ulaşılan bulguların değişkenlerle anlamlı bir ilişkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Son olarak anketle ilgili değerlendirmeler yapılmış, gözlem ve mülakatlarda elde ettiğimiz bulgular da değerlendirmelerde göz önüne alınmak suretiyle çalışmamız şekillendirilmiştir.

Anketin Hazırlanması

Anket soruları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı öğretim üyelerinden (Ali Köse, Veysel Uysal, Ali Ulvi Mehmedoğlu, Ali Ayten) oluşan komisyon tarafından Tübitak'a sunulmuş ve

onaylanmış olan “Türk Toplumunda Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma” konulu proje kapsamında uygulanmak üzere hazırlanmış sorulardan alıntılar yapılarak oluşturulmuştur.

Anketin Uygulanması

Hazırlanmış olduğumuz anketimiz 2008 yılının Ekim ayının ilk haftası ile 2009 yılı Ocak ayının sonlarına kadar belirli zamanlarda Şeyh Edebali Türbesi’ni ziyarete gelen 120 kişiye uygulanmıştır.

Tesadüfî örnekleme usulüyle yapıldığı için her kesime dengeli bir şekilde ulaşılmaya çalışılmıştır. Kişilerin samimi cevap vermelerini sağlamak ve güven vermek amacıyla ad ve adreslerini yazmaları istenmemiştir.

Anketi, türbeye gelen insanlara türbeyi ziyaretlerinden sonra uyguladık ki ziyaret öncesi ve ziyaret sonrası ruh hallerini tam olarak anketimize yansıtabilmiş olsunlar.

Şeyh Edebali’nin Şahsiyeti (H.603–726 / M.1206–1326)

Şeyh Edebali, 1206 yılında Horasan’ın Merv şehrinde doğmuştur. Gençliğinde Anadolu’ya göç ederek önce Karaman’a ve daha sonra da Eskişehir’e yerleşmiştir. Karaman ve Şam’da öğrenim görmüş olan Edebali, “Osman Gazi’nin kayınpederi ve Anadolu’nun ilk Ahi şeyhlerindendir”⁵.

Şeyh Edebali Ahiliğin temel kurallarını uygulamış ve Kayı boyunun yerleşik düzene geçmesinde büyük rol oynamıştır. Bu bakımdan Osmanlı Devleti’nin manevi kurucusu sayılmaktadır.

Şeyh Edebali Bilecik’te bir dergâh yaptırmış, Osman Gazi’yi de birçok defa burada misafir etmiştir. 1299 yılında Bilecik Osman Gazi tarafından fethedildikten sonra kayınpederi Şeyh Edebali’yi Bilecik kadısı olarak vazifelendirmiştir. 1299 yılından, ölüm tarihi olan 1326 yılına kadar Bilecik’te kendisi için yaptırılan Orhangazi Camii’nin yanındaki tekkesinde yaşayan Şeyh Edebali denilebilir ki, Anadolu’nun ilk medresesiz bilginidir. Osman Bey sık sık Şeyh Edebali’nin ziyaretine gider öğütlerini dinlerdi. Osman Gazi Edebali’nin kızı Malhun (Bala) Hatun ile evlenmiştir⁶.

Şeyh Edebali, mutasavvıf olmasının yanında ilk Osmanlı kadısı ve müftüsüdür. Dönemin birçok fakih ile görüşmüş, onlardan ders almış ve çok sayıda talebe yetirtirmiştir. Önde gelen öğrencilerinden, aynı zamanda damadı Durusun Fakih, Şeyh Edebali’den sonra Osmanlı Devleti’nin ikinci müftüsü ve kadısı olmuştur⁷.

⁵ Harun Bayrak, *İl İl Dini Ziyaret Yerlerimiz* (İstanbul: Yakamoz Yay., 2007), 81.

⁶ Kamil Şahin, “Edebali”, *İslam Ansiklopedisi*, c.10, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1994), 393.

⁷ Şahin, “Edebali”, 394.

Şeyh Edebalı Türbesi Hakkında Genel Bilgi

Şeyh Edebalı Türbesi, tarihi Bilecik'in kurulduğu yerde, Orhangazi Camii'nin kuzey doğusunda, 10 metre yükseklikte ve 50 metre uzaklıktadır. Türbe, Orhan Gazi tarafından, eski Bilecik şehrinin kurulduğu vadinin sırtında küçük bir tepe üstüne yaptırılmıştır⁸.

Türbe, Bilecik İli Merkez ilçe İstiklal Mahallesi Edebalı Sokak Tabakhane deresinde yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun manevi kurucusu Osmangazi'nin kayınpederi ve Anadolu'nun ilk Ahi şeyhlerinden olan Şeyh Edebalı türbede akraba ve müritleri ile birlikte yatmaktadır. Türbenin içine girdiğimizde, içeride yedi tanesi büyük dört tanesi küçük olmak üzere on bir tane kabir bulunmaktadır. Bu odada Şeyh Edebalı'den başka Dursun Fakih (manevi kabri), Molla Karahisari, Şeyh Muhlis ve Edebalı'nın diğer yakınları medfundurlar.

Şeyh Edebalı Türbesi'nin bitişiğinde, külliyenin en doğusunda, yine bir kaya üzerinde küçük bir yapı vardır ki, burada Şeyh Edebalı'nın zevcesi ile kızı Malhun (Bala) Hatun medfundurlar.

Şeyh Edebalı Türbesi Ziyaretçileri

Türbe; Bilecik merkeze 15–20 dakikalık yürüme mesafesinde, şehrin şu anki yerleşim yerinden biraz uzakta bir mevkide yer almaktadır.

Zamanın Belediye Başkan Mustafa CİNOĞLU döneminde Belediye Başkan Yardımcılığı görevini yapan Ekrem ŞAHAN ile türbedeki bir karşılaşmamızda kendisi ile türbenin yakın geçmişi hakkında mülakatta bulunduk. 21.02.1992–04.10.1999 yılları arasında valilik yapan Vali Refik A. ÖZTÜRK'ün türbenin onarımı, türbeye giden yolların düzenlenmesi ve yeni yolların yapımı konusunda öncülük yaptığını öğrendik. Özellikle son yıllarda Bilecik Belediye Başkanı Sayın Selim YAĞCI ve ekibinin katkıları, gayretli ve hummalı çalışmaları neticesinde daha önceleri fazla bilinmeyen Şeyh Edebalı Türbesi önceki yıllara nazaran şu an çok daha temiz ve daha bakımlı bir hale getirilmiş, türbe ve çevresi aslına uygun vaziyette onarılıp restorasyonu yapılmış, türbeye gelen ziyaretçilerin rahat edebilmesi için birçok mekân dizayn edilerek bugünkü güzel ve hoş manzarasına kavuşturulmuş ve ziyaretçilerin hizmetine sunulmuştur.

Türbenin her tarafında çocukların rahat oyun oynama imkânının bulunması, ferah ve güzel bir manzaraya sahip olması sebebiyle türbe, ziyaret amaçlı gelmeyen insanların da tercih ettiği bir mekân halini almıştır. Fakat buraya gelen insanların geliş sebepleri ne olursa olsun türbeye uğramaktadırlar.

⁸ Bayrak, *İl İl Dini Ziyaret Yerlerimiz*, 81.

Türbe, şehre yürüme mesafesiyle 15–20 dakikalık bir mesafede olmasından ve ulaşımın kolay olmasından dolayı haftanın her günü ziyaretçisi olmaktadır. Ziyarete gelenler ağırlıklı olarak mübarek gün ve gecelerde, Ramazan ayında ve bayramlarda, cuma, cumartesi ve pazar günlerinde gelmektedirler. Cuma günü Cuma namazını türbenin hemen yakınında bulunan Orhangazi Camii'nde eda eden cemaat bu vesileyle türbeyi de ziyarette bulunmaktadırlar.

Ziyaretçilerin yarıdan biraz fazlası Bilecik'te ikamet etmekle birlikte, Bursa, Sakarya, Balıkesir, İzmit, İstanbul, Kütahya, Eskişehir vilayetlerinden çoğunlukta olmak üzere Türkiye'nin çeşitli vilayetlerinde de gelen ziyaretçiler vardır. Cumartesi ve pazar günleri tatil olduğu için ziyaretçiler fazlaşmaktadır. Zira hem üniversiteli gençlerin hem memurların hem de il dışından gelmek isteyenlerin en geniş zamanları bu günler olmaktadır. Pazartesi günleri ziyaretçi sayısı diğer günlere oranla daha az olmaktadır. Bunda vilayetin haftalık halk pazarının kurulduğu gün olması sebebiyle halkın yiyecek, gıda vs. ihtiyaçlarını karşılamak için pazara gitmeleri etkili olmaktadır.

Bahar ve yaz döneminde hava şartlarının uygun olmasından dolayı ziyaretler artış göstermektedir. Daha doğrusu hava şartları uygun olduğu müddetçe, her mevsim ziyaretçisi mevcuttur. Türbede yoğunluk genellikle öğle vaktinden sonra olmaktadır.

Türbeye daha çıkmadan biraz aşağısında erkek ve kadınların abdest alabilmeleri için abdesthane vardır. Yine türbeye daha varmadan eskiden hamam olarak kullanılan mekânda türbe havasına uygun değişik renk ve modellerde takılar, tespihler, çeşitli dini içerikli kaset ve kitaplar, şekerler, örtüler, seccadeler, çeşitli hediyelik eşyalar, Bilecik'e özgü eşyalar, Şeyh Edebalı ile ilgili levhalar ve buna benzer şeylerin satıldığı tezgâhlar bulunmaktadır.

Türbeye gelen ziyaretçiler biraz dik olan merdivenlerden çıkarak türbeye ulaşmaktadırlar. Türbeye varmadan sol tarafta oturmak ve dinlenmek maksadıyla yapılmış çardaklar bulunmaktadır. Sağ tarafta Şeyh Edebalı'ya yakın olduğu bilinen birçok kişinin mezarı bulunmaktadır.

Buraya kadar Şeyh Edebalı Türbesi ve ziyaretçileri ile ilgili bilgiler sunmaya çalıştık. Şimdi burada ziyaretçilerin ziyaret öncesi ve ziyaret esnasındaki davranış ve uygulamaları hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

Ziyaret için herkesin yaptığı manevi hazırlık farklı olmakla birlikte, ziyaretçilerin çoğu fiziki hazırlığa genelde abdest alarak başlamaktadır. Türbede duaların yapılması ya da iki rekât namazın kılınması yapılan uygulamalar olarak göze çarpmaktadır.

Gelen ziyaretçilerin çoğu ya türbe ziyareti yapmadan ya da ziyaretten sonra Şeyh Edebalı'nın kim olduğu ile ilgili türbe kapısının sağ üst tarafındaki

kitabeyi okuyor ve Şeyh Edebalî'nin kimliğini okudukları tabeladan öğreniyorlar.

Elde ettiğimiz bilgiler ışığında, ziyaretçilerin birçoğu türbeyi karşılarında gördükleri andan itibaren kendilerini onun manevi havasına kaptırarak, adım adım yaklaşırken bildikleri dualarla türbenin önüne gelmektedirler. Birçoğu evlerinden çıkarken abdestli olarak çıktıklarını ifade etmişlerdir. Oraya gelenler arasında abdestli olmayanlar türbeye varmadan Orhangazi Camii'nin yakınındaki abdesthanede abdestlerini almaktadırlar. Bazıları türbe ziyaretinden önce, bazıları da türbeyi ziyaret ettikten sonra mescitte iki rekât namaz kılmaktadırlar. Bundan sonra sandukanın olduğu yere girilmekte, dualar okunmakta, dilekler dilenmektedir. Ziyaretçilerden kimisi Kur'ân-ı Kerim, ezber bilinen dua veya sureler okuyarak ya da sadece dua ederek geziyor ve türbeden ayrılıyorlar. Buraya gelen insanların bazıları tüm gün türbeden ayrılmıyor. Nedenini sorduğumuzda manevi huzur bulduklarını söylemişlerdir.

Türbeye ayakkabılar çıkarılıp sağ ayakla girilmektedir. Kabirlerin yanında edepli olmak, nahoş hareketlerde bulunmamak insana olan saygıdandır. Türbede yatan kişiye saygısızlık olmasın diye, türbeden ya da kabrin yanından arkası dönük ayrılmanın gerekli olduğu düşünülmektedir.

Dikkat çeken bir başka husus, düğün ve sünnet töreni konvoylarının da burayı ziyarete geldikleri gözlenmiştir. Düğün konvoyunda gelin türbeye getirilip dua ettirilir. Bundaki amaç; mutlu, bereketli, uzun ömürlü bir evlilik olsun, kadın kocasına sadık olsun düşüncesidir. Sünnet düğünlerinde ise sünnet olacak çocuk türbeye getirilip ziyaret ettirilir. Bundaki amaç da sünnetin kolay ve acısız olması ve erkeklige ilk adımı atarken velinin de hayır duasını almak olduğunu ziyaretçilerin kendilerinden öğrenmekteyiz.

Şeyh Edebalî'yi ziyaret edenler, türbeden ayrılırken Şeyh Edebalî'nin eşinin ve kızının da medfun bulunduğu türbeye de uğramak suretiyle ziyareti tamamlamaktadırlar. Ziyaretçilerin türbeyi ziyaretleri yaklaşık olarak 15–20 dakika sürmektedir.

Şeyh Edebalî Türbesi'nde, gözle görülür bâtil inanca rastlamadık. Sözlükte “yaklaşmak, sarılmak, başvurmak, sebep aramak ve maksada ulaşmak için bir şeyi vasıta kılmak” anlamlarına gelen tevessül, dini literatürde, bir isteğin, bir işin veya arzunun yerine gelebilmesi için ilim, amel, ahlak veya bazı şahısları aracı kılmayı ifade etmektedir⁹. Kendileri ile görüştüğümüz ziyaretçilerin büyük kısmı dileklerini bizzat Şeyh Edebalî'den değil Allah'tan istediklerini, Şeyh Edebalî'nin makamını vesile kıldıklarını ifade etmişlerdir.

⁹ Fikret Karaman, “Tevessül”, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006), 659.

Ziyaretçilerin çoğunluğu türbede yatanların ruhuna Allah rızası için dua etmektedirler. Türbede bazı zamanlarda mevlit okutulduğu da olur.

Türbeyi yılda ortalama olarak 250.000 civarında kimse ziyaret etmektedir.

ARAŞTIRMA BULGULARI VE YORUMLAR

Araştırmamızın bu bölümünde, 2008 yılı Ekim ayının ilk haftası ile 2009 yılı Ocak ayının son haftası arasında Bilecik Şeyh Edebali Türbesini ziyaret edenlerin genel özellikleri, türbeyi ziyaret sebepleri, türbe ziyareti ile ilgili inanç ve tutumları, ziyaret esnasındaki davranışları, ziyaret sonrasında dini yaşantılarında ve psikolojilerinde meydana gelen değişiklikleri, uyguladığımız ankete verdikleri yanıtlar doğrultusunda elde ettiğimiz bulguları, belirli bir düzen içinde sunmaya çalıştık.

Burada elde edilen bulgular tablolar halinde verilmiş ve hipotezlerimizin test edilip edilmediği belirtilmiştir.

Örneklemin Sosyo-Demografik Özellikleri

Bu bölümde ziyaretçilerin cinsiyeti, yaş grupları, medeni durumları, öğrenim durumları, sosyo-ekonomik durumları, meslekleri ve ikamet ettikleri yerlere göre dağılımına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu kısım 1-7 arası tabloları içermektedir.

Tablo 1: Ziyaretçilerin Cinsiyet Durumlarına Göre Dağılımı

Cinsiyet	Katılımcı sayısı	%
Kadın	48	40
Erkek	72	60
TOPLAM	120	%100

Tablo 1' de Şeyh Edebali Türbesi'ne gelen kadın ve erkek oranlarına baktığımızda araştırmaya katılanların %60'ı (72 kişi) erkek, %40'ı (48 kişi) kadın ziyaretçilerden meydana gelmektedir. Yapmış olduğumuz çalışmada Şeyh Edebali Türbesi'nde araştırmaya katılan ziyaretçilerin cinsiyet durumlarına göre tablodaki dağılımlarını incelediğimizde, bu tür mekânları ziyaretlere her ne kadar kadınlar daha fazla rağbet ediyormuş gibi toplumuzda bir kanı olsa da Bilecik'te bunun aksi yönde bir netice elde edilmiştir. Elde edilen bulgularda Şeyh Edebali Türbesi'ni ziyaret eden erkeklerin sayısının kadınların sayısından fazla olduğu görülmüştür. Bu durum Bilecik'te üzerinde araştırma yaptığımız bu türbenin şehir merkezinden biraz tenhada olması sebebiyle, bayanların tek başlarına gelmeyip eşleriyle birlikte gelmeyi tercih etmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca gözlemlerimizde

erkeklerin mübarek gün ve gecelerde, özellikle cuma günü Cuma namazını kılmak için türbenin yakınında bulunan camilere gelip namaz kıldıktan sonra türbelere uğradıklarını tespit ettik. Dolayısıyla erkeklerin kadınlardan fazla olmasında bu da etkili olabilir. Ayrıca, erkeklerin kadınlara oranla türbe ziyaretinde bulunurken İslam'ın öngördüğü ziyaret şekline daha uygun davranış sergilediklerini gördük. Bunda erkeklerin eğitim oranının kadınlara oranla daha yüksek olması ve erkeklerin daha dışa açık olması sebebiyle aklına takılabilecek her türlü dini suallerini yöneltebilecekleri din görevlilerine ulaşma imkânına daha fazla sahip olmaları etkili olabilir. Bununla birlikte türbelere gelen erkek ziyaretçi sayısının kadın ziyaretçilerden fazla olmakla birlikte, kadın-erkek ziyaretçi oranının birbirine çok fazla uzak olmaması, **“Kişilerin cinsiyetleri ile türbe ziyaretlerinde bulunmaları arasında anlamlı bir ilişki yoktur”** şeklindeki hipotezimizi desteklemektedir. Nitekim Arslan'ın Çorum ve çevresinde popüler dindarlık üzerine yapmış olduğu çalışmada, ziyaretçilerin cinsiyetleri ile türbe ziyareti arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlı bulunmamıştır¹⁰.

Tablo 2: Ziyaretçilerin Yaş Durumlarına Göre Dağılımı

Yaş aralığı	Katılımcı	%
15–18	6	5
19–24	25	21
25–40	52	43,5
41–60	33	27,5
61 ve yuka-	4	3
TOPLAM	120	%100

Tablo 2' de görüldüğü üzere araştırmaya katılan ziyaretçilerin %43,5' i (52 kişi) 25–40 yaş grubu içerisinde. Bu gruptaki kişilerden sonra en kalabalık yaş grubu ise %27,5 (33 kişi) ile 41–60 yaş grubuna aittir. Ardından bu grubu %21 (25 kişi) ile 19–24 yaş grubu takip etmektedir. Bu grubu %5 (6 kişi) ile 15–18 yaş grubu izlemektedir. Katılımcıların %3'ünü oluşturan 4 kişi ise 61 ve yukarı yaş grubuna aittir. Bilecik Şeyh Edebali Türbesi'ne gelen ziyaretçilerin yaş gruplarına göre dağılımlarını incelediğimizde; orta ve orta yaş üzeri kişilerin türbeye daha çok geldiklerini görüyoruz. Bu yaşlarda dine olan ilginin artması bu fazlalığın sebebi olabilir. Yine sorumlulukların artması,

¹⁰ Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı* (İstanbul: DEM Yay., 2004), 313.

sıkıntıların çoğalması; türbeyi huzur bulma, dilekte bulunma ve dua etme yeri olarak görmelerine etki edebilir.

Tablo 3: Ziyaretçilerin Medeni Durumlarına Göre Dağılımı

Medeni Durum	Katılımcı	%
Bekâr	26	21,7
Evli	90	75
Boşanmış	0	0
Boşanmış-tekrar evlenmiş	0	0
Nişanlı- sözlü	1	0,8
Eşini kaybetmiş	3	2,5
TOPLAM	120	%100

Tablo 3'te görüldüğü üzere araştırmaya katılan türbe ziyaretçilerinin %75 (90 kişi)'i evli, %21,7 (26 kişi) ise bekâr grubunda yer almaktadır. Bu grubu %2,5 (3 kişi) ile eşini kaybetmiş grubu oluşturmaktadır. Son olarak %0,8 (1 kişi) ile nişanlı-sözlü grubu yer almaktadır. Bu bulgulardan araştırmaya katılanların evli olanlarının bekârlara oranla daha fazla türbeyi ziyaret ettiğini görüyoruz.

Tablo 4: Ziyaretçilerin Eğitim Durumlarına Göre Dağılımı

Eğitim Durumu	Katılımcı	%
Okur-yazar değil	0	0
Okur-yazar	2	1,7
İlkokul	20	16,7
Ortaokul	9	7,5
Lise	37	30,8
Üniversite-Yüksek okul	52	43,3
TOPLAM	120	%100

Tablo 4'te görüldüğü üzere araştırmaya katılanların %43,3 (52 kişi)'ü Üniversite-Yüksek okul mezunu grubunu oluşturmaktadır. Bu grubu %30,8'lik (37 kişi) oran ile lise mezunları takip etmektedir. Hemen ardından %16,7'si 20

kişi ile ilkököl mezunlarının bulunduğu grup gelmektedir. İlkököl mezunlarını %7,5 (9 kişi) ile ortaoköl mezunlarının bulunduğu grup takip etmektedir. Son olarak %1,7 (2 kişi) ile okur-yazar grubu tabloda yerini almıştır. Bilecik Şeyh Edebali Türbesi'nde araştırmamıza katılanların tahsil durumunu incelediğimizde; Üniversite-yüksekököl ve lise mezunlarınca ziyaret edenlerin çoğunlukta olduğu görölmektedir. Bu sonuç bize, eğitim seviyesi yükseldikçe dini bilincin artacağı ve buna bağılı olarak da aynı paralelde türbe ziyaretlerinin azalacağı görüşünün aksi yönde bir portre sunmaktadır. Zira kişilerin tahsil seviyelerinin yüksekliğı dini eğitim açısından da nitelikli bir eğitim aldıklarının göstergesi olmayabilir. Kişilerin dini bilgileri kulaktan duyma bilgilere dayanabilmektedir. Bu sonuçla **“eğitim seviyesi yüksek kişilerle, hiç öğrenim görmemiş ya da az öğrenim görmüş kişilerin türbe ziyaretinde bulunmaları arasında fark yoktur”** şeklindeki hipotezimiz doğrulanmaktadır.

Tablo 5: Ziyaretçilerin Sosyo-Ekonomik Durumlarına Göre Dağılımı

Sosyo-Ekonomik Durum	Katılımcı sayısı	%
Fakir	1	0,8
Ortanın altı	8	6,7
Orta	90	75
Ortanın üstü	20	16,7
Zengin	1	0,8
TOPLAM	120	%100

Tablo 5'te göröldüğü üzere araştırmamıza katılan ziyaretçilerin %75 (90 kişi)'i kendilerinin sosyo-ekonomik açıdan durumlarını orta düzey olarak nitelendirmişlerdir. Katılımcıların %16,7 (20 kişi)'si ortanın üstünde sosyo-ekonomik durumda olduklarını ifade etmişlerdir. Hemen bu grubu %6,7'lik (8 kişi) oranla ortanın altı grubu takip etmektedir. %0,8'i (1 kişi) zengin olarak kendisini belirtmiştir. Yine %0,8'lik (1 kişi) oranla fakir olarak kendisini nitelendiren grup tabloda yerini almıştır. Araştırmaya katılan ziyaretçilerin ekonomik açıdan durumlarını belirten bulguları incelediğimizde; zengin olsun fakir olsun, ekonomik açıdan her tabakadan insanın bu tür ziyarette bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç; **“Kişilerin gelir seviyelerindeki farklılık ile türbe ziyaretinde bulunmaları arasında bir fark yoktur”** şeklindeki hipotezimizi doğrulamaktadır. Ayrıca verilere baktığımızda her ekonomik durumdan fertler bulunmakla birlikte ziyarete gelenlerin orta ve ortanın üstü ekonomik duruma sahip olanlarının çoğunlukta olduğu görölmektedir.

Türbelerle ilgili olarak Cüneyd-i Bağdadi Türbesi'nde yapılan bir çalışmada da en yüksek oranın orta ve ortanın üstü ekonomik durumda olanlar tarafından oluşması bu çalışmamızdaki veriler ile benzerlik arz etmektedir¹¹. Ayrıca şunu ifade etmek gerekir ki; gelir durumuyla oluşan bir tabakalaşma, dini tutum ve davranışla oluşan tabakalaşmayla paralellik göstermeyebilir. Zira bu ziyaretlerin, manevi haz almak, sıkıntılardan kurtulmak, başarılı olmak, iş bulmak, kısmetin açılması, çocuk sahibi olmak, Allah'ın rızasını kazanmak, ahirette şefaate nail olmak, türbede bulunan zata vefa borcunu yerine getirmek gibi birçok sosyal ve psikolojik sebepleri olabilir. Bu kadar çok sebeple yapılan bu uygulamanın sosyo-ekonomik durumu farklı olan kişiler tarafından da rağbet görmesi doğaldır. Farklı kesimlerinde farklı istek ve sıkıntıları, aciz olduklarını hissettikleri problemleri olabilir. Ayrıca türbe ziyaretlerinin sebeplerinin başında huzur bulmak her kesim için geçerli bir sebeptir. Bu sebeple varlıklı ya da varlıksız her insan tarafından türbeler ziyaret edilebilmektedir.

Tablo 6: Ziyaretçilerin Meslek Durumlarına Göre Dağılımı

Meslek durumu	Katı-	%
Ev hanımı	24	20
Memur	24	20
Öğretmen	9	7,5
Emekli	9	7,5
İşsiz	3	2,5
Esnaf	7	5,8
İşçi	15	12,5
Öğrenci	20	16,7
Başka	9	7,5
TOPLAM	120	%100

Tablo 6' da görüldüğü üzere araştırmaya katılan katılımcıların %20 (24 kişi)'si memurlardır. Ziyaretçilerin %20'sini oluşturan 24 kişi ev hanımıdır. %16,7'lik dilimde yer alan 20 kişi ise öğrencidir. 15 kişi ile %12,5'lik kısımda işçiler yer almaktadır. Araştırmamıza katılanların %7,5 (9 kişi)'i emeklidir.

¹¹ Semra Kayıkcı, "Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Sebepleri ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma (Cüneyd-i Bağdadi Türbesi Örneği)" (Lisans Bitirme Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 21.

Yine aynı şekilde ziyaretçilerin %7,5 (9kişi)'i öğretmen olduklarını belirtmişlerdir. %5,8'lik oranla 7 kişi esnaf seçeneğini işaretlemişlerdir. Araştırmaya katılan ziyaretçilerden %2,5 oranla 3 kişinin işsiz olduklarını görmekteyiz. %7,5 oranla 9 kişi de “başka” seçeneğini işaretlemişlerdir. Şeyh Edebalı Türbesi’nde elde ettiğimiz bu verilere göre türbe ziyaretine gelenler arasında ev hanımlarının, memurların ve öğrencilerin oranının diğer meslek gruplarına göre daha fazla olduğunu görüyoruz. Bu durumun sebebi ev hanımlarının zamanının daha müsait olması, memurların ve öğrencilerin de hafta sonlarında aileleri ile beraber burayı ziyarete gelmeleri olabilir. Çoban Dede Türbesi’nde yapılan bir çalışmada burada olduğu gibi türbe ziyaretine gelenlerin çoğunluğunun (160 kişiden 85’i) ev hanımları olması çalışmamızı destekler mahiyettedir¹². Aynı şekilde Cüneyd-i Bağdadi Türbesi’ndeki çalışmada da benzer sonuç çıkmaktadır¹³.

Tablo 7: Ziyaretçilerin İkamet Ettikleri Yerlere Göre Dağılımı

Şu an oturulan yer	Katılımcı sayısı	%
Bilecik İli	62	51,5
Bilecik dışı	58	48,5
TOPLAM	120	%100

Tablo 7’ de görüldüğü üzere araştırmamıza katılan ziyaretçilerin %51,5’i (62 kişi) Bilecik merkez ve ilçelerinde ikamet etmektedir. Ziyaretçilerimizin %48,5’ini (58 kişi) ise Bilecik dışında ikamet edenler oluşturmaktadır.

Türbeye Yönelik Bilgi ve Uygulamalar

Türbe ziyaretinde bulunan fertlerin çeşitli vesileler ve amaçlarla ziyaretlerine geldikleri mekân sahibi ile ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları da önemlidir. Bu amaçla bu bölümde örneklemin mekân (türbe) ve mekân sahibi (Şeyh Edebalı) hakkında bilgi sahibi olup olmama durumlarını, türbeye gelme sıklıklarının ne derece olduğunu, türbe ziyaretinden önce ne gibi hazırlıklar yaptıklarını ve türbe ziyareti sırasında ne tür davranışlarda bulduklarını belirten bulgulara yer verilmiştir.

¹² Hatice Özcan, “Halkın Çoban Dede’den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007), 6.

¹³ Kayıkçı, “Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Sebepleri ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma (Cüneyd-i Bağdadi Türbesi Örneği)”, 22.

Aşağıdaki tabloda, türbe ziyaretinde bulunanların ziyaret etmiş oldukları türbede medfun bulunan zat hakkında bilgi sahibi olup olmadıkları incelenmiştir.

Tablo 8: Ziyaretçilerin Türbede Bulunan Zât Hakkındaki Bilgilerine Göre Dağılımı

Türbede bulunan Zât kimdir	Katı-	%
Peygamberdir	0	0
Sahabeden birisidir	0	0
Velidir-Şeyhtir	114	95
Savaş Kahramanıdır	0	0
Bilmiyorum	3	2,5
Başka	3	2,5
TOPLAM	120	%100

Bu tabloda, türbeyi (Şeyh Edebalı Türbesi) ziyaret eden insanlarımızın ziyaret ettikleri yer hakkında ne derece bir malumatları vardır? Yoksa herhangi bir malumata sahip olmadan bilinçsizce, körü körüne bir ziyaret mi gerçekleştirmektedirler? Bunun tespitine yönelik ziyaretçilere yönelttiğimiz sorumuza karşılık ankete katılan ziyaretçilerin verdikleri yanıtlarda görüldüğü üzere ziyaretçilerin %95'i (114 kişi) türbede bulunan zatın **veli-şeyh** olduklarını düşünmektedirler. %2,5'i (3 kişi) türbede bulunan zatın kim olduğunu bilmiyorum cevabını vermiştir. Diğer üç seçeneği işaretleyenler olmamıştır. Ziyaretçilerin 3 kişi ile %2,5'i başka görüşte olduklarını belirtmektedirler. Bilecik Şeyh Edebalı Türbesi'ne ziyarete gelen fertlerin türbede bulunan zât hakkındaki bilgi ve görüşlerini incelediğimizde; Şeyh Edebalı Türbesi'ni ziyarete gelen fertlerin %95 gibi bir çoğunluğunun, Şeyh Edebalı'yı Veli-Şeyh olarak nitelendirmekte olduklarını görüyoruz. Bu bilgi bize Bilecik'te Şeyh Edebalı Türbesini ziyarete bulunan fertlerin ziyaret ettikleri mekân ve mekân sahibi hakkında belli bir kanaate sahip oldukları ve bu kanaatlerinin etkisi ile türbeyi ziyarete geldiklerini göstermektedir.

Türbeyi ziyarete gelenlerin türbede bulunan zatın kimliği, türbe mekânı hakkındaki bilgi ve bu bilginin kaynağı ile ilgili durumlarının tespitini yaptıktan sonra şimdi de ziyaretçilerin söz konusu türbeyi ziyaret etme sıklığı, türbe ziyaretine gelirken yapılan hazırlıklar gibi tutum ve davranışları incelemek gerekmektedir. Bu hususlarla ilgili bilgi ve bulgular aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 9: Ziyaretçilerin Türbeye Gelme Sıklıklarına Göre Dağılımı

Türbeye Gelme Sıklıkları	Katı-	%
Çok sık gelirim	16	13,5
Ara sıra gelirim	56	46,5
Mübarek gün ve gecelerde	0	0
İlk defa geliyorum	41	34
Bayramdan bayrama	3	2,5
Başka	4	3,5
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü üzere araştırmamıza katılan ziyaretçilerin %46,5'si (56 kişi) türbeye ara sıra geldiklerini belirtmişlerdir. İlk defa geldiklerini belirten 41 kişi %34'lük yüzdelik dilimde yer almaktadır. Katılımcıların %13,5'i (16 kişi) türbeyi ziyarete çok sık geldiklerini belirtmişlerdir. 3 kişiyle %2,5'lik yüzdelik dilimde bu türbeye bayramdan bayrama geldiklerini belirten kişiler yer almaktadır. Başka seçeneğini işaretleyenler ise 4 kişi olup %3,5'lik dilimde yer almışlardır.

Tablo 10: Ziyaretçilerin Türbe Ziyaretinden Önce Yaptıkları Hazırlıklara Göre Dağılımı

Ziyaretten Önceki Hazır-	Katılımcı sa-	%
Nafile namaz kılarım	9	7,5
Bir fakire yardım ederim	1	1
Abdest alırım	85	71
Mevlit okuturum	0	0
Bir şey yapmam	23	19
Başka	2	1,5
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü üzere araştırmaya katılan ziyaretçilerin %71'i (85 kişi) türbe ziyaretinden önce abdest alarak ziyarete hazırlanmaktadırlar. %19'u (23 kişi) türbe ziyaretinden önce herhangi bir hazırlık yapmadıklarını

belirtmişlerdir. %7,5'i (9 kişi) türbe ziyaretlerinden önce nafile namaz kılarak hazırlık yaptıklarını belirtmişlerdir. %1'i (1 kişi) türbe ziyaretlerinden önce bir fakire yardım ettiğini belirtmiştir. Ziyaretçilerin %1,5'i (2 kişi) ise "başka" seçeneğini işaretlemişlerdir. Bilecik Şeyh Edebali Türbesi'nde araştırmaya katılanların ziyaret öncesinde yapmış oldukları hazırlıklara göre dağılımlarını incelediğimizde; ziyaretçilerin çoğunluğunun türbelere gelirken abdest aldıklarını görüyoruz. Kutsal olarak bilinen bir yere abdestsiz gitmenin, orada yatan zata karşı saygısızlık olacağı düşüncesi ve türbede namaz kılma, Kur'an okuma gibi ibadetlerin yapılması bu ön hazırlığı gerekli kılmaktadır. Bu ibadetler yapılmasa dahi, eğer türbede bir dilekte bulunulacaksa abdestli bir şekilde dua etmenin duanın makbûliyetini artıracacağı düşüncesi de bu hazırlığın sebebi olabilir.

Tablo 11: Ziyaretçilerin Türbede Duadan Başka Yaptıkları Faaliyetlere Göre Dağılımı

Türbede Duadan Başka Yaptıkları Faaliyetler	Katılımcı sayısı	%
Namaz kılarım	51	42,5
Şeker-lokum dağıtırım	1	1
Kur'an okurum	27	22,5
Kurban keserim	0	0
Mevlit okuturum	1	1
Hiçbir şey yapmam	30	25
Başka	10	8
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü üzere araştırmamıza katılan ziyaretçilerin %42,5'i (51 kişi) türbeye geldiklerinde namaz kıldıklarını belirtmişlerdir. Türbe ve kabir ziyaretlerinde en sık görülen dini davranış ve ritüel olarak namaz kılındığı bilinen bir husustur. Bir Müslüman fert için namaz kılmak ferdin dini yaşantısında ayrılmaz bir yer teşkil etmektedir. Bunun dışında katılımcıların %25'i (30 kişi) dua dışında hiçbir şey yapmam diyenlerden meydana gelmektedir. Kur'an okurum diyenler 27 kişi olup %22,5'lik bir orana sahiptir. Mevlit okuturum diyen 1 kişi olup %1'lik dilimde yerini almıştır. Bizim verdiğimiz seçenekler dışında faaliyette bulunurum diyenler 10 kişiyle %8'lik yüzdeler

dilimde yer almaktadır. Şeker lokum dağıtım diyen ise 1 kişidir. Ziyaretçiler arasında kurban keserim diyen kimse bulunmamaktadır.

Ziyaretin Amacı ve Ziyaretten Beklentiler ile İlgili Bilgiler

Bu bölümde türbe ziyaretini gerçekleştiren insanların türbeyi ziyaret etme amaçlarını gösteren bulgular yer almaktadır.

Tablo 12: Ziyaretçilerin Bu Türbeyi Ziyaret Etme Sebeplerine Göre Dağılımı

Türbeyi Ziyaret Etme Sebepleri	Katılımcı sayısı	%
Dilekte bulunmak	4	3,3
Dua etmek	45	37,5
İbret almak, tefekkür etmek	44	36,7
Gezip görmek	24	20
Başka	3	2,5
TOPLAM	120	%100

Türbe ziyaretlerinde türbelerin hangi amaçla ziyaret edildiği önemlidir. Tabloda görüldüğü üzere araştırmamıza katılanların 45 kişiyle %37,5'lik yüzdelik oranda yer alan kısmı türbeyi dua etmek amacıyla ziyaret etmektedirler. Türbede dua dışında yapılan uygulama olarak 44 kişiyle %36,7'lük yüzdelik oranla türbeye ibret almak, tefekkür etmek amacıyla geldiklerini belirtenler takip etmektedirler. Türbeye gezip görmek amacıyla gelenler 24 kişiyle %20'lik oranla tabloda yerini almıştır. 4 kişi %3,3'lük oranla dilekte bulunmak gayesiyle türbeyi ziyarete gelmişlerdir. Bizim verdiğimiz seçeneklerin haricinde nedenlerle gelenler 3 kişi olup yüzdelik oranı %2,5 olarak saptanmıştır.

Bilecik Şeyh Edebali Türbesi'nde araştırmaya katılanların türbeye geliş sebeplerine göre tablodaki dağılımlarını incelediğimizde; fertlerin türbeye geliş sebebinde, dua etmek, ibret almak ve tefekkür etmek en başta gelen sebepler arasında bulunmaktadır. Bu elde edilen veriler "**Türbe ziyaretlerinin en önemli sebebinin bir dilekte bulunmak**" olduğu hipotezimizi doğrulamaktadır. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, kişilerin dilekte bulunma eğilimi, türbenin özelliğine göre de değişim gösterebilir. Bazı türbeler, çoğunlukla bir dilek için gelenlerin uğrak yeri olarak bilinmektedir. Şeyh Edebali'nin sahip olduğu kimlik ve herhangi bir özel sıkıntıyı giderici olarak halk

arasında bilinmeyişi bu oranın düşmesinde etkili olabilir. Ayrıca sadece görmek ve bilgilenmek için bu mekânlara gelenlerin sayısının da az olmadığı görülmektedir. Özellikle türbenin bulunduğu şehre ilk defa gelenler, şehri gezmekle birlikte bu mekânları ziyaret etmeyi de ihmal etmemektedir. Şeyh Edebalı Türbesi gibi güzel bir manzaraya sahip olan bir türbe için bu durum, ziyaret sebeplerinin başında gelmektedir. Bir de Bilecik'te dinlenmek ve gezmek için birkaç yer dışında pek bir alan bulunmamaktadır. Bu sebeple, diğer illerden gelen misafirlerini gezdirmek isteyen Bilecikli hemşerilerimiz, misafirleri ile buralara gelmektedirler. Bu da gezmek için gelenlerin oranlarının az olmamasında etkili olabilmektedir.

Şeyh Edebalı Türbesi'nin fertler tarafından hangi sebeplerle ziyaret edildiğini tespit ettikten sonra, türbeye gelen fertlerin Şeyh Edebalı Türbesi'nde dilekte bulunup bulunmadığını tespite yönelik olarak elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 13: Ziyaretçilerin Türbede Dilekte Bulunma Durumlarına Göre Dağılımı

Dilekte Bulunma Durumu	Katılımcı sayısı	%
Evet	44	36,7
Hayır	76	63,3
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü üzere türbede dilekte bulunduğunu belirtenlerin sayısı 44 kişi, dilekte bulunmadığını belirtenlerin sayısı ise 76 kişidir. Türbe ziyaretlerinde bulunan insanların bir kısmı, bu tür mekânların dualarının ve dileklerinin kabul olmasında etkili olduğunu düşünmektedirler. Bu tür mekânlarda dileklerde bulunanlar olduğu gibi Şeyh Edebalı Türbesi'ne gelenler arasında da bu tür amaçlarla gelen insanların var olduğu ziyaretçilerin kendi ifadeleri ile tespit edilmiştir. İşte Şeyh Edebalı Türbesi'ni ziyarete gelen insanlardan bizim kendilerine anket formu verdiğimiz 120 katılımcıdan 44'ü burada dilekte bulduklarını belirtmişlerdir.

Tablo 14: Ziyaretçilerin Dileklerine Göre Dağılımı

Dilekler	Katılımcı	%
Çocuk sahibi olabilmek	2	4,5
Hastalığıma veya sıkıntılarıma çare bul-	8	18,2

Evlenebilmek	2	4,5
İş bulmak veya geçim sıkıntısından kurtulmak	1	2,3
Aile içi geçimsizliği düzeltmek	0	0
İmtiharlarda veya derslerde başarılı olmak	3	6,8
Nazar ve benzerinden korunmak	3	6,8
Başka	25	56,8
TOPLAM	44	%100

Tabloda görüldüğü üzere araştırmamıza katılan ziyaretçilerin türbede dilekte bulunduğunu belirten 44 kişiden 2'sinin dileği çocuk sahibi olabilmektir. Hastalığına ve sıkıntısına çare bulmak için türbeyi ziyaret edenlerin sayısı 8 kişidir. Evlenebilmek amacıyla ziyarete gelen kişi sayısı 2'dir. Türbeye iş bulmak ve geçim sıkıntısından kurtulmak maksadıyla ziyarete gelen %2,3'lük oranla 1 kişidir. Aile içi geçimsizliği düzeltmek amacıyla ziyaret ederim diyen kimse bulunmamaktadır. İmtiharlarda ve derslerde başarılı olmak amacıyla türbe ziyaretinde bulunduğunu belirtenler %6,8'lik oranla 3 kişidir. Türbeye nazar ve benzerinden korunmak maksadıyla gelenler aynı şekilde %6,8'lik oranla 3 kişi olarak tespit edilmiştir. Araştırmaya katılan ziyaretçilerden bazıları türbe ziyaretine hangi amaçla geldiklerini belirtmek istemediklerinden, bazıları da bizim vermiş olduğumuz seçenekler dışında bir amaç ile burayı ziyarete geldiklerini belirtmek maksadıyla tablomuzda yer alan "başka" seçeneğini işaretleyerek kendi görüşlerini belirtmişlerdir. Bu seçeneği işaretleyenler 25 kişi olup %56,8'lik oranla çoğunluğu oluşturmuşlardır. Bu grubu oluşturanların dileklerini belirtmemelerinin sebebi olarak dileklerin özel hayata ait olduğu düşüncesi olabileceği gibi, söylendiğinde dileklerinin gerçekleşmeyeceği düşüncesi de olabilir.

Tablo 15: Ziyaretçilerin Türbede bulunan Zatın Ahirette Şefaathçi Olacağına İnanma Durumlarına Göre Dağılımı

Şefaathçi Olacağına İnanma Durumu	Katılımcı sayısı	%
Hiç katılmıyorum	17	14,2
Katılmıyorum	20	16,7
Kararsızım	22	18,3
Katılıyorum	44	36,6

Tamamen katılıyorum	17	14,2
TOPLAM	120	%100

Şefaât, günahı olan müminlerin günahlarının bağışlanması, olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için peygamberlerin ve Allah katındaki dereceleri yüksek olanların Allah'a yalvarmaları ve dua etmeleri demektir¹⁴. Tabloya baktığımızda; araştırmamıza katılanların türbede bulunan zatın ahirette şefaâtçi olacağı görüşüne %14,2'si (17 kişi) "hiç katılmıyorum", %16,7'si (20 kişi) "katılmıyorum", %18,3'ü (22 kişi) "kararsızım" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Katılıyorum" seçeneğini işaretleyenler 44 kişi olup oranı %36,6 olarak tablomuzda yerini almış ve diğer görüşlere nispetle çoğunluğu oluşturmuştur. "Tamamen katılıyorum" görüşüne sahip olanlar 17 kişiden ibaret olup oranı %14,2'dir. Görüldüğü üzere araştırmamıza katılanların yaklaşık olarak %50'den fazlası Şeyh Edebalı'nın ahirette şefaâtçi olacağına inanmaktadır.

Bilecik Şeyh Edebalı Türbesi'ne gelen ziyaretçilerin, türbede medfun bulunan zatın ahiret gününde şefaâtçi olup olmama konusunda verdikleri yanıtlara göre dağılımlarını incelediğimizde; ziyaretçilerin, %50,8'i şefaâtçi olacağı görüşüne katıldıklarını belirtirken, %30,9'u katılmadıklarını belirtmektedirler. Benzer sonuçlar bu konuyla ilgili yapılan başka çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Cüneyd-i Bağdadi Türbesi'nde yapılan çalışmada türbede bulunan zatın şefaâtçi olacağı inancına tamamen katılanların oranı %26, belki şefaâtçi olabilir görüşüne sahip olanların oranı %50'dir. Şefaâtçi olmayacağı görüşünde olanlar ise %24'lük bir orana sahiptir¹⁵. Çoban Dede Türbesi'nde yapılan bir çalışmada ise ankete katılan 160 ziyaretçiden 83'ü kıyamet gününde şefaâtçi olması arzusu ile türbeye geldiklerini belirtmişlerdir¹⁶. Dolayısıyla bu türbelerde yapılan çalışmalar da bizim çalışmamızı destekler mahiyettedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, türbede yatan zatın ahirette şefaâtçi olacağı düşüncesi, bu dünyada türbeye gelmek için bir sebep olmasa dahi, ölümden sonraki hayatta fayda sağlayacağı için ziyaret sebebi olabilir. Araştırmamız neticesinde elde edilen bu bulgular "**Türbe ziyaretlerinin en önemli sebeplerinden birisinin insanların türbede yatan zatın ahirette şefaâtçi olacağına inanmalarıdır**" şeklindeki hipotezimizi desteklemektedir.

Ziyaretin Nedenleri ve Sonuçları ile İlgili Bulgular

¹⁴ Ahmet Saim Kılavuz, "Akâid", *İlmihal (İman ve İbadetler)* içinde, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), c. 1, 129.

¹⁵ Kayıkcı, "Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Sebepleri ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma (Cüneyd-i Bağdadi Türbesi Örneği)", 36.

¹⁶ Özcan, "Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri", 40.

Bu son bölümde ise ziyaretçilerin türbeyi hangi psikolojik durumlarda ziyaret ettiklerini ve yapılan bu türbe ziyaretlerinden sonra hayatlarında ve ruh dünyalarında değişikliklerin olup olmadığını, şayet değişiklikler varsa ne tür değişikliklerin olduğunu tespitine yönelik, özetle ziyaretin fertler üzerindeki etkisi ile ilgili bulgular yer almaktadır.

Anketimizin en önemli ve en dikkate şayan kısmı burasıdır. Çünkü bu kısmında bir taraftan ziyarete etki eden iç (psikolojik) ve dış (çevresel) faktörleri incelerken bir taraftan da ziyareti gerçekleştiren ferdin ziyaret sonrasında nasıl bir haleti ruhiye içerisinde olduğu ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 16: Ziyaretçilerin Türbeyi Ziyaret Etmelerine Kendilerini Yönelten Sebeplere Göre Dağılımı

Türbeye Gelme Sebepleri	Katılımcı	%
Çevremdeki insanların etkisi	6	5
Dini inançlarım	52	43,3
Kutsal bilinen bir yere uğrama ar-	35	29,2
Piknik ve gezi yapmak	13	10,8
Başka	14	11,7
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü gibi çevresindeki insanların etkisiyle türbeye geldiğini belirtenlerin sayısı 6 olup yüzdeleri %5'tir. Türbe ziyaretçilerinin %43,3'ü (52 kişi) dini inançlarının kendilerini türbeye gelmeye sevk ettiğini belirtmişlerdir. Kutsal bilinen bir yere uğrama arzusuyla türbeye gelenler 35 kişi olup %29,2'lik dilimi oluşturmaktadır. Türbeye piknik ve gezi yapmak amacıyla gelenlerin sayısı 13 olup oranı %10,8 olarak belirlenmiştir. Araştırmamıza katılan ziyaretçilerden, bizim belirttiğimiz seçenekler dışında nedenlerle bu türbeyi ziyarette bulunanlar 14 kişi olup oranı %11,7'dir. Bu verilere baktığımızda, ziyaretçileri Şeyh Edebalı Türbesi'ne gelmeye iten faktörün %43,3 oranında dini inançlarım şeklinde söylenmesi, türbe ziyaretlerinin ibadetin bir şekli, dinlerinin bir gereği olarak kabul edilmesinden kaynaklanabilir. Ayrıca kutsal olarak görülen mekânlara uğramanın hem bu dünyada hem de ahirette yararlı olacağı düşüncesi kişileri türbelere çekebilmektedir. Bu kişilerin türbeye geliş sebeplerinden birisinin de kutsal bir mekânda kutsalı hissetmek istemeleridir. Bu bilgilerden fertlerin kendilerini türbe ziyaretine yönelten duygunun daha çok dini inançlarından, kutsal bilinen bir yere uğrama arzusundan kaynaklandığını ifade ettikleri görülmektedir. Bu sonuca göre diyebiliriz ki türbeler, insanların kendilerini Allah'a yakın hissettikleri

mekânlar arasında gelmektedir. Görüştüğümüz bazı kişilerin bu mekânların manevi atmosferinin farklı olduğunu söyleyip huzur bulmak için ara sıra geldiğini belirtmeleri de bu görüşümüzü desteklemektedir.

Tablo 17: Ziyaretçilerin Türbeyi Ziyaret Ettikleri Durumlara Göre Dağılımı

Ziyaret etme durumları	Katılımcı	%
Kendimi sıkıntılı ve stresli hissettiğim	24	20
Mutlu ve huzurlu olduğum durum-	10	8,3
Dini yaşantımın zayıf olduğu durum-	4	3,3
Dini yaşantımın kuvvetli olduğu durumlarda	1	0,8
Dileklerim kabul olduktan sonra	0	0
Gelecekle ilgili isteklerim arttığı za-	1	0,8
Herhangi bir neden gözetmem	73	60,8
Başka	7	5,8
TOPLAM	120	%100

Tabloda görüldüğü gibi araştırmamıza katılan ziyaretçilerin %20'si (24 kişi), türbeyi kendimi sıkıntılı ve stresli hissettiğim zamanlarda ziyaret ederim seçeneğini işaretlemişlerdir. %8,3'ü (10 kişi) mutlu ve huzurlu olduğum durumlarda ziyaret ederim görüşündedirler. Dini yaşantımın zayıf olduğu zamanlarda ziyaret ederim görüşünü belirtenler %3,3'lük oranla 4 kişidir. Dini yaşantımın kuvvetli olduğu durumlarda ziyaret ederim görüşünde olan 1 kişidir ve oranı %0,8'dir. Dileklerim kabul olduktan sonra türbeleri ziyaret ederim görüşünü belirten kimse olmamıştır. 1 kişi de gelecekle ilgili isteklerim arttığı zamanlarda ziyaret ederim görüşünü belirtmiş olup oranı %0,8'dir. Türbeyi ziyaret için herhangi bir neden gözetmem görüşüne sahip olanlar ise %60,8'lik dilimle en yüksek orana sahiptir. Ziyaretçilerden %5,8'i (7 kişi) ise, tabloda yer alan "başka" seçeneğini işaretlemişlerdir.

Türbeyi hangi durumlarda ziyaret edersiniz diye yönelttiğimiz anket sorumuza ziyaretçilerin vermiş oldukları yanıtları incelediğimizde; türbeye gelmek için hiçbir neden gözetmeden gelenlerle, sıkıntılı ve stresli oldukları zamanlarda türbe ziyaretlerinde bulunanların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Tablodaki bulgulara dikkatle baktığımızda katılımcıların büyük bir

çoğunluğu hiçbir neden gözetmeden türbeyi ziyarete ettiklerini ifade etmişlerdir. Buradan türbe ziyaretlerinin gelenekselleşmiş olması ve dini yaşantının bir şekli olarak algılanması türbeye geliş için sebebin olmasını ortadan kaldırılabılır diyebiliriz.

Türbe ziyaretine gelen ziyaretçilerin türbe ziyaretlerinden sonra dini yaşantılarında ve düşüncelerinde bir değişikliğin olup olmadığı, türbe ziyaretinin fertler üzerinde ne gibi etkileri olduğunun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla yöneltilen soruya katılımcıların verdikleri yanıtlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 18: Ziyaretçilerin Türbe Ziyaretinden Sonra Dini Yaşantılarındaki ve Düşüncelerindeki Değişikliklere Göre Dağılımı

Ziyaret sonrası dini yaşantıdaki değişiklik	Katılımcı sayısı	%
Dine olan ilgim daha da arttı.	22	18,3
İbadetlerime daha fazla dikkat etmeye başladım.	16	13,3
Hayır işlerine daha fazla yöneldim.	7	5,8
Bu tür mekânların herkes tarafından gezilip ziyaret edilmesi kanaati oluştu.	50	41,7
Hiçbir değişiklik olmadı.	25	20,8
TOPLAM	120	%100

Bilecik'te Edebali Türbesi'ni ziyaret edenlerin türbe ziyaretinden sonra dini yaşantılarındaki ve düşüncelerindeki değişikliklere göre dağılımını incelediğimizde; ziyarete gelenlerin toplamda %37,4'ü dini yaşantılarında değişiklikler olduğunu, %41,7'si bu tür mekânların herkes tarafından gezilip ziyaret edilmesi gerektiği yönünde kanaate ulaştıklarını ifade ederken, %20,8'i ise hiçbir değişikliğin olmadığını belirtmişlerdir. Buradan hareketle fertlerin bu tür mekânları beğendikleri ve her ne amaçla olursa olsun insanların gelip bu mekânları yerinde görmelerini tavsiye ettikleri görülmektedir.

Sonuç

Türbe ziyaretleri, günlük hayat içerisinde kendisine yer bulmuş uygulamalardandır. Bu ziyaretler insanlar tarafından ister bâtil addedilsin, isterse dini yaşantının bir başka şekli olarak görülsün, türbelere birtakım fonksiyonlar yüklenmiş, dünyevi ve uhrevi faydalar beklenen mekânlar haline gelmiştir.

İşte bu mekânlardan birisi de bizim çalışma alanımız olan Şeyh Edebali Türbesidir. Araştırmamız esnasında, bu türbeyi ziyaret edenlerle yaptığımız anketler, mülakatlar ve gözlemlerimiz sonucunda Şeyh Edebali Türbesine yapılan ziyaretlerin fert ve fertlere olan etkileri açısından değerlendirecek olursak, dinin birleştirici, bütünleştirici, toplumsal bir rolü vardır. Toplumun çekim merkezlerinden biri olan Şeyh Edebali Türbesi de bu bağlamda önemli bir fonksiyona sahiptir. İnsanların dindarlık seviyesi, eğitim durumu, sosyo-ekonomik durumu ne kadar farklı olursa olsun bu mekânlar insanları birleştiren yerlerin başında gelmektedir.

Türbeler aynı zamanda sosyal tabakalar arasında iletişimin sağlandığı yerler arasındadır. “Çünkü bu mekânlar, bir yandan çaresiz kalmış insanlara inanç ve geleneğin koruyucu gücünü hatırlatırken, diğer yandan ortak inanış dolayısıyla sosyalleşmeye katkıda bulunmaktadır”¹⁷. Zira çeşitli sebeplerle ziyarete gelenler burada birbirleriyle tanışma fırsatı bulmaktadırlar.

Ziyaretler esnasında yapılan uygulamalar aynı zamanda türbe ziyaretleri ile ilgili geleneklerin sürdürülmesine yardım ederek bu kültürün gelecek nesillere aktarılmasında da görev almaktadır.

Türbe ziyaretleri ayrıca değer yargılarımızdan olan atalara ve ecdada bir minnet ve vefa borcu görevini yerine getirmede de önemli bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla türbelerde yatan zata karşı bir vefa borcu, saygı ifadesi olarak da ziyaretler yapılmaktadır. Türbe ziyaretinden sonra fertler kendilerinden önce yaşamış ve kendilerine emanetler bırakan büyük insanlara bir vefa borcunu yerine getirdiklerini düşünerek mutlu ve rahatlamış bir psikoloji ile oradan ayrılmaktadırlar.

Özetle ifade edecek olursak; bu ziyaretlerin toplumsal bütünleşme, dayanışma ve sosyalleşme gibi sosyal; rahatlama, huzur bulma mutluluk duyma gibi psikolojik etkileri olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Altun, Işıl. “Kocaeli’de Türbelerle İlgili İnanış ve Uygulamalara Örnek: ‘Sultan Baba’”. *Erzurum Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 37, 2008.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004.
- Bayrak, Harun. *İl İl Dini Ziyaret Yerlerimiz*. İstanbul: Yakamoz Yayınları, 2007.
- Göka, Şenol. *İnsan ve Mekân*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.

¹⁷ Şenol Göka, *İnsan ve Mekân*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 98.

- Günay, Ünver, Güngör Harun., Taştan A. V. & Sayım H. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması "Kayseri Örneği"*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Karaman, Fikret. *Teveşül"*. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 1: 659. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kayıkcı, Semra. "Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Sebepleri ve Etkileri Üzerine Bir Araştırma (Cüneyd-i Bağdadi Türbesi Örneği)". Lisans Bitirme Tezi. Marmara Üniversitesi, 2005.
- Kılavuz, A. Saim. "Akâid". *İlmihal (İman ve İbadetler)* içinde, c.1, 68-140. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Özcan, Hatice. "Halkın Çoban Dede'den Beklentilerinin Psikolojik Nedenleri". Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007.
- Paçacı, İbrahim. "Kabir". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Paçacı, İbrahim. "Veli". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Şahin, Kamil. "Edebali". *İslam Ansiklopedisi*. 10: 393-394, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yıldırım Ali. & Şimşek Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayınları, 2000.

OSMANLI KUR'ÂN EĞİTİM MERKEZLERİ: DÂRÜLKURRÂLAR VE SİBYAN MEKTEPLERİ

Ahmet GÖKDEMİR*

Öz

Makalede Osmanlı Kur'ân eğitim merkezlerinden dârülkurrâlar ile sibyan mekteplerine değinilmiştir. Dârülkurrâlar ele alınırken dârülkurrâ sözcüğünün ne anlama geldiği, dârülkurrâların kuruluşu ve tarihi gelişim süreçleri, konumları, tesis edilme amaçları, çeşitleri, eğitim-öğretim kadrosu, müfredatları ve bunların Osmanlı'daki uygulanış biçimleri ile dârülkurrâlardan günümüze kadar ulaşanlarına değinilmiştir.

Sibyan mektepleri başlığında ise bu merkezlerin kuruluş amaçları, adı geçen kurumların Osmanlı'dan önceki halleri ve isimleri, sibyanların eğitim programları ile ders geçme aşamaları, mekteplerdeki ders verme biçimleri ve ders verilen zaman aralıkları, sibyanlara başlama yaşı ve eğitime başlangıç törenleri de denilebilecek "amin alayları" ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Dârülkurrâ, Sibyan, Kur'ân, Kur'ân Eğitimi.

Qur'an Education Centers In Ottoman Empire: Dar'al-Qurras And Primary Schools

Abstract

In the article, it is referred to Quran training centers of Ottoman Empire, Daru'l-kurra and Sibyan (primary) schools. Considering Daru'l-kurra, it has been scrutinized under the lexical meaning of the name, phases of their historical progress, locations, scopes, varieties, teaching staff, curriculums and their applications in the Ottoman era. The info about the extant ones has also been mentioned within datelines.

As for the section of Sibyan schools; There examined the aims and objectives of foundation of these centers, denomination and frames of the said institutions in pre-Ottoman period, their education programs, passing grade regulations, pass-fail systems, schooling ages and "amen parades" which can be considered as a ceremony for starting the school.

Key words: Ottoman, Daru'l-Qur'an, Sibyan, Qur'an, Qur'an Education.

GİRİŞ

Kur'ân eğitimi hususunda Cebrail (a.s) tarafından yetiştirilen Hz. Peygamber (s.a.v) almış olduğu eğitimi ashabına aktarmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v), Kur'ân eğitimi esnasında inen vahiylerin ezberlenmesi ve vahiy katiplerince kaydedilmesini ziyadesiyle önemsemiştir. Bu şekildeki eğitim nesilden nesile aktarılma biçiminde devam ettirilmiştir. Mekke'de Dârü'l-Erkâm'da verilen Kur'ân eğitimi Medine dönemiyle beraber daha da gelişmiş, burada cami merkezli verilen eğitim daha sonra Suffâ'nın ihtiyacı karşılayamaması sonucunda Medine'nin mahallelerinde ilkokul ya da hazırlık okulları mahiyetinde açılan okullarla birlikte devam ettirilmiştir. Bu düşünceyle Osmanlı öncesi

* Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, ahmetgokdemir81@hotmail.com
Geliş T. / Received Date: 05/06/2017 Kabul T. / Accepted Date: 06/06/2017

Kur'ân eğitimi için değişik mekanlar ve farklı isimler adı altında merkezler açılmıştır. Küttâblar, dâru'lkur'ânlar ile dâru'lhuffâzlar bu durumun örneklerindedir.

Adı geçen merkezlerde Osmanlı öncesi Kur'ân eğitimiyle ilgili oturmuş olan eğitim sistemi Osmanlı'da da farklı isim adı altında da olsa devam ettirilmişdir. Örneğin dâru'lkur'ânlar ile dâru'lhuffâzların yerini dâru'lkurrâlar alırken; küttâbların yerini de sıbyan mektepleri almıştır. Ancak her ne kadar isimleri değişmiş olsa da bu kurumlarda verilen eğitim hemen hemen önceki müesseselerde olduğu gibidir. Aşağıda bahsi geçen Kur'ân eğitim merkezlerinden dârülkurrâ ile sıbyanlara değinilecektir.

DÂRÜLKURRÂLAR

'Yer, mekân, ev' anlamında "dâr" ile "okuyan" anlamına gelen 'kârî' kelimesinin çoğulu olan 'kurrâ' kelimelerinden oluşur. Kur'ân-ı Kerîm'in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği, kıraat vecihlerinin tâlim edildiği yerlerdir.¹ Osmanlı'da Kur'ân'ın içeriğinden daha çok Kur'ân'ın farklı kıraatleri ile beraber daha güzel ve doğru okutulduğu bununla beraber hafızlık tedrisi yapılan eğitim kurumudur ve kurrâ geleneğinin devamıdır.²

Dârülkurrâlara, dârülkur'ân veya dârülhuffâz denildiği de olmuştur. Dârülkur'ânlar ise camiler dışında³ ileri seviyede Kur'ân eğitimin verildiği ilk kurumlar olup ilk dârülkur'ân, XI. yy. başlarında Rişâ' b. Nazîf (ö.?) tarafından Şam'da kurulmuştur.⁴ Selçuklu öncesi ismi 'dârülkur'ân' olan ve içerisinde kıraat eğitiminin verildiği bu medreselere Selçuklular devrinde 'dârülhuffâz' denilmiştir.⁵ Bu isimlendirme Osmanlı Devleti'nde de kullanılmıştır. Konya'da çoğu şahıslar tarafından yaptırılmış ve Selçuklular ile

¹ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 8, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 543.

² Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004), 57-59.

³ Nuruosmaniye Camii örneğinde olduğu gibi cami içinde de dârülkurrâ hizmetinin verildiği olmuştur. Nuruosmaniye Camii Vakfıyesinde, kıraat derslerinin okutulması, şeyhülkurrânın camide ilm-i kıraat tedris eyleyip aynı zamanda Sultan III. Osman'ın annesi Şehsüvar Sultan'ın medfûn bulunduğu türbede hatim okuması istenir. Bkz. Recep Akkuş, *Târihi Açıldan Nuruosmaniye Külliyesi ve Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi*, (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2010), 83.

⁴ Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543.

⁵ Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Târihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 245.

Karamanoğulları'ndan Osmanlı'ya kadar varlığını sürdürmüş ⁶ otuza yakın dârülhuffâzdan bahsedilir.⁷

Osmanlı'daki ilk dârülkurrâ Yıldırım Bayezid zamanında İbnü'l-Cezerî için Bursa Ulu Camii'nin müştemilatında, camiye bitişik yapılan dârülkurrâdır.⁸ Osmanlı'da ileri seviyede kıraat eğitiminin verildiği yerlere dârülkur'ân isminden daha ziyade dârülkurrâ adı verilmiştir.⁹ Osmanlı İstanbul'unda büyük camilerin müştemilatında dârülkurrâlar ¹⁰ olduğu gibi müstakil binalardan oluşan dârülkurrâlar da bulunmaktadır. Müstakil dârülkurrâlar, cami veya mescidlerin yanı başlarında kurulmuş olup kuruluşu, işleyişi, finansman durumları itibariyle bağımsız bir kuruluş izlenimi vermektedir.¹¹

Osmanlı'da dârülkurrâlar bir ihtisas kurumu olmaktan daha ziyade din hizmetinde bulunan kimselerin doğrudan yetiştirilmesine yönelik eğitim veren müesseselere izlenimi vermektedir. Bu kurumlarda sıbyan mektebindeki tedrisi sonrasında talebeye eğitim verilir. Şöyle ki çocuklar sıbyan mektebini bitirince alt seviye dârülkurrâlara giderek buralarda hıfzını tamamlamış; sonrasında daha üst seviye dârülkurrâlara gidip bu kurumlarda kıraat ilmi tedrisinde bulunmuşlardır.¹²

⁶ Kıraat ilmini elde etme yolları, kıraat ilmi malzemeleri, terimleri, icazetnâmeler ile bunların icra usulleri gibi kıraat adına Osmanlı öncesinde ne varsa Osmanlı tüm bunları tevâris edip orijinalliğini ve otantikliğini bozmadan bizlere aynı şekilde aktarmıştır. Bkz. Alemdar, *Osmanlı'da Dârülkurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 103.

⁷ Bozkurt, "Dârülkurrâ", s. 543.

⁸ M. Baha Tanman, "Dârülkurrâ (Mimârî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 545.

⁹ Evliya Çelebi, dârülkurrâlar hakkında bilgi verirken Edirne dârülkurrâsında hafızlık yapıldığını, çeşitli seviyelerde kıraat derslerinin verildiğini; İbnü'l-Cezerî ile Şâtubî'nin eserleriyle çeşitli şiirlerin okutulduğunu (bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, hzr. Ruşen Deniz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 3: 251); Amasya'da dokuz adet dârülkurrâ bulunduğunu ve bu dârülkurrâlarda 300'den fazla hafız talebe ve bu talebelerin içinde de kırâat-i seb'a, aşere ve takribi bilenlerin mevcut olduğunu (bkz. Çelebi, *Seyahatnâme*, 2: 97); diğer bir dârülkurrâda kırâat-i seb'a, aşere ve takrib metodunun uygulanıp tilavette ise Hafs rivayetinin okunduğunu söyler (bkz. Çelebi, *Seyahatnâme*, 8: 290). Dolayısıyla Osmanlı'da dârülkurrâ denilince, eğitimin Kur'ân kıraatine hasredildiği, alanında uzman kıraat bilgini yetiştiren ihtisaslaşmaya yönelik orta ve yüksek seviyeli meslek ve ihtisas mektepleri akla gelir. Bkz. Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Târîhi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1: 169-172.

¹⁰ Camilerin müştemilatında veya yakınlarında tesis edilen ve din hizmetlerine nitelikli eleman yetiştiren dârülkurrâlar için camiler bir nevi tatbikat yeridir. Camiler bu müesseselerde yetişen talebeler için staj mekânıdır. Bkz. Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 22-24.

¹¹ Bahaeddin Yediöldüz, "Vakıf", *İslâm Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul: MEB, 1986), 153-172.

¹² Bu kurumlar Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanarak varlıklarını Kur'ân Kursları olarak devam ettirmiştir. Bkz. Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, 130-134.

Dârülkurrâ Çeşitleri

Dârülkurrâların yapımına ilk olarak dârülkur'ân adı altında hicrî 400'lü yılların başında başlanmıştır. Mısır'da Fâdılyye, Şam'da İbn Müncâ ile Nizâmiye Medreseleri içerisinde kurulan dârülkur'ânlar; yine Şam'daki Sencâriyye ve Cezerîyye dârülkur'ânları; Eyyûbiler, Anadolu Selçukluları ve Karamanoğulları devrinde kurulan dârülkur'ân ile dârülhuffâzlar bu durumun örneklerindedir.¹³ Dârülkurrâlar tarihin akışı ve şartları çerçevesinde her ne kadar isim değişikliğine uğrayıp¹⁴ farklı görünümlere bürünmüşlerse de günümüze dek varlıklarını devam ettiren eğitim kurumlarından olmuşlardır.¹⁵

Dârülkurrâlar tarihte değişik şekillerde kurulmuştur. Bunlardan biri de medrese bünyesinde tesis edilen dârülkurrâlardır. Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren ana kitap olarak okutulurken¹⁶ medreselerde de ana kürsülerden biri olmuştur. Nitekim Mustansiriye medresesindeki dört ana fakülleden biri Kur'ân (Dârülkur'ân) olmuş,¹⁷ her ne kadar dârülkur'ân veya dârülkurrâ isimli bölümleri olmasa da kıraat ilmi medreselerde de ders olarak okutulmuştur. Bağdat'taki Mustansiriye Medresesi bu duruma bir örnektir.¹⁸

Dârülkur'ânların bir diğer çeşidi, Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) Meşihatü'l-Kırâa görevinde bulunduğu Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in (ö. 635/1237) türbesinde olduğu gibi, içinde Kur'ân okunması ve öğretilmesi için vakfiyeler düzenlenen türbe dârülkurrâlarıdır.¹⁹ Bu yapıları tesis edenler

¹³ Tetik, *Başlangıçtan 9. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 157-162.

¹⁴ Kur'ân'ın okunmasının öğretildiği, ezberletildiği veya kıraat vecihlerinin okutulduğu Kur'ân okulları Eyyûbiler'de 'dârülkur'ân', Selçuklular'da 'dârülhuffâz', Osmanlılar'da 'dârülkurrâ' ismiyle bilinmekteydi. Bkz. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 14, 22-23.

¹⁵ İçinde buldukları zaman diliminde ilk-orta-yüksek seviyede Kur'ân eğitimi verilen Dârülkurrâlar, aynı isim adı altında olmasa bile, hem ülkemizde hem dünyada varlığını sürdürmektedir. Bkz. Alemdar, *Osmanlı'da Dârülkurrâ Müessesesi*, 58.

¹⁶ Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, (İstanbul: Damla Yayınları, 1983), 234.

¹⁷ Diğer üç fakülte ise dört mezhebin okutulduğu fıkıh, hadis (dârülhadis), hastane'dir (dârüt-tib). Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 33-34.

¹⁸ Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543.

¹⁹ Bozkurt, "Dârülkurrâ", 545. Kıraat ilmi otoritelerinden İbnü'l-Cezerî de Mısır'daki tahsili sonrası Şam'a dönüşünde Ümmü's-Sâlih Türbesi kıraat şeyhliği görevinde bulunmuştur. (Bkz. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 552.) Köprülü Abdullah Paşa'nın kendisine ait arsası üzerine Zübeyde Hanım'ın türbesinin karşısına yaptırmış olduğu dârülkurrâ bu tarzda yapılmış dârülkurrâ örneklerindedir. Vakfiyede dârülkurrâda Kur'ân'ın tâlim ve tecvidi ile ezberinin yapılması, dârülkurrâda üstad birinin günlük kırk akçe karşılığında şeyhülkurrâ olarak görevlendirilmesi, şeyhülkurrâ'nın cumartesi, pazartesi ve perşembe günleri talebeyi toplayıp Zübeyde Hanım'ın ruhları için dua etmeleri; Mevlîd, Regaip, Berat ve Mîrac Kandili geceleri bir hatim, Ramazan'da ise üç hatim yapılması; buradaki talebelere burs verilmesi ancak görevden imtina eden talebelerin yerine başka talebelerin getirilmesi istenir. Ayrıca dârülkurrânın ısıtılması, temizliği gibi genel hizmetleri için hizmetli ve dârülkurrânın zamanında

maddi külfetlerini üstlenip bu yapılar için vakfiyeler oluşturmuşlardır. Vakfiyeler dârülkurrâların binaları, hocaları, talebeleri ve çalışanlarına yönelik düzenlenmiş olup dârülkurrâların kurucusu vefat etse bile dârülkurrâların işleri vakıf mütevellileri tarafından yürütülmüştür.²⁰

Bir kuruma bağlı olmaksızın ya da bir yapıya dâhil edilmeden yapılmış müstakil darulkurrâlara gelince bu tarz dârülkurrâlar yapısal olarak mahalle/sıbyan mektepleriyle benzerlik göstermektedir. Her iki kurum da yekpare bir mekândan oluşur. İstanbul'da Bosnalı Mehmed Paşa ve Üsküdar Vâlîde dârülkurrâları bu tarz dârülkurrâların örneklerindedir.²¹

İslam'da eğitim öğretim halkalarının en önemlilerinden biri, Osmanlı'da da devam ettirilmiş, ulemâ-vüzerâ ve eşrâfın evlerinde akdettikleri tedris meclisleridir. Bu gelenek günümüzde de hali vakti yerinde olanlarca sürdürülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân eğitimi verilen yerlerden biri hiç şüphesiz evlerde tesis edilmiş dârülkurrâlardır.²²

Kıraat eğitimi verilen bir diğer kurum da 'dârülhadisler'dir. İbn Kesir (ö. 774/1373) XIV. yy. ortalarında Şam'da kırâât-i seb'a eğitiminin verildiği dârülhadislerden bahseder.²³ Dârülhadisler, dârülkurrâların bünyesine dâhil

açılıp kapatılması için 'bevâb' isimli kapıcı, kurumun kendine ait kitap ve mushaflarının bakımı ve muhafazası için 'halife-i mektep' adında bir görevli ile bozulan kitapların tamiri için 'mücellit' adında bir görevli tayini ve bu müesseselerin teşrifati; buraya eklenen mektepte talebe yetiştirilmesi, yetiştirilen talebelerle birlikte hocalarının her perşembe bir hatim yapıp sevabını Zübeyde Hanım'ın ruhlarına bağışlamaları gibi hususlar bulunmaktadır. (Bkz. Sultan Murat Topçu, "Köprülüzade Abdullah Paşa'nın 15 Cemadiel-Evvel 1133-M. 14 Mart 1721 Tarihli Vakfiyesi'ne Göre İmar Faaliyetleri ve Bani Kişiliği", *The Journal of International Social Research*, 4 (2011): 17.) Bu tarz Dârülkurrâların yapılış amacı, ister o türbede medfun bulunan kimseler isterse de türbede medfun bulunanların yakınları tarafından kurulmuş olsun, Kur'ân öğretimine katkı ve vesile olanların ruhlarının şad olması olsa gerektir. (Bkz. Alemdar, *Osmanlı'da Dârü'l-kurrâ Müessesesi*, 79.) Kur'ân eğitimi için tesis edilen bir dârülkurrâda her şeyin en ince ayrıntılarına kadar düşünülüp ve yine bunların vakfiye ile kayıt altına verilmesi o dönemde Kur'ân eğitime verilen değeri gösterir.

²⁰ Bu medreselerde devleti temsilen biri mâlî konular diğeri de eğitim-öğretimle ilgilenmek üzere iki görevli tayin edilmiştir. Yani inşa ve idare işi halka bırakılmış olup devletin yaptığı iş ise sadece gözetimden ibarettir. Bu durum eğitimde bir nevi özerklik demektir. Bkz. Ergin, *Türkiye Maârif Târîhi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1: 306.

²¹ Alemdar, *Osmanlı'da Dârü'l-kurrâ Müessesesi*, 80-81.

²² Maddî durumu iyi olanların çocuklarının kıraat tâlimi için evlerinde özel hoca tutmak, talebe yetiştirmek isteyip de kurum tesisi imkânı bulamayanların evlerinde talebe yetiştirmek veya Kur'ân aşığı olup kıraat tâlimi yapmak isteyen talebeler için hususi hoca ayarlayıp bu iş için konaklarını hizmete sunmak, bu tarz dârülkurrâların amaçları arasında gösterilebilir. Bkz. Alemdar, *Osmanlı'da Dârü'l-kurrâ Müessesesi*, 58.

²³ Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543. Zaman, mekân, imkân ve insan unsurları gibi sahip oldukları imkânlarla birlikte düşünüldüğünde, dârülhadislerin ilmi statü ve güçlerinin ve burarlarda icra edilen derslerin aynı olmadığı görülür. Şartlardaki farklılaşma, isimleri aynı olmasına rağmen, dârülhadislerin işlevlerini de farklı kılar. Sözelimi dârülkurrâlar açısından düşünülecek olursa bazı dârülhadislerde bu hizmet verilirken bazı dârülhadislerin hizmet

oldukları eğitim kurumlarındandır. Dârülhadîsler nakil temelli olduklarından buralarda hadis ilminin yanı sıra fıkıh, tefsir, kırâât-i seb'a gibi İslâmî ilimler de okutulmaktadır. Ayrıca bu kurumlar ihtisas medreselerinden olduğu için bu kurumlarda okuyacak olanların belli bir birikime sahip olmaları gerekir.²⁴ Dârülhadîsler ve dârülkur'ânlar müstakil olarak tesis edildikleri gibi bir arada inşâ edildikleri de olmuştur.²⁵ Çemberlitaş'taki Köprülü Mehmet Paşa Dârülhadîsi, Bâbiâlî yokuşunda bulunan Sofu Mehmed Paşa Dârülhadîsi ile dârülkurrâları bu durumun örneklerindedir.²⁶

Camilerin ibadet mahallinin yanı sıra eğitim-öğretim için de kullanılması Osmanlılarda da başlangıçtan beri benimsenen ve devam ettirilen bir uygulama olmuştur. Camilerde takrir usulüyle medrese dersleri dışında halka yönelik dersler verilmesinin yanı sıra hat meşki, Kur'ân tâlimi ve ezberi gibi dersler de verilmiştir.²⁷ Medine'de Kur'ân öğretimi yapılan mescidler bu durumun örneklerindedir. Medine'deki Kur'ân eğitimi verilen mescidler dışında fethedilen yerlerde de mescidlerde Kur'ân eğitimi verilmiş olup bu derslerin taliplilerinin sayıları oldukça fazladır. Mesela Ebu'd-Derdâ'nın Şam'daki Emeviyye Camii'nde verdiği derslere katılanların sayısı bin beş yüz civarında idi. İbn-i Cübeyr, *Rihle* adlı kitabında Şam'da sabah yapılan "seb'" denilen kıraat derslerinin ikindiden sonra Kur'ân'-ı öğrenmekte güçlük çekenler için Kevser sûresinden aşağısının ezberletilerek yapılan 'Kevseriye'

alanında Kur'ân eğitimi yer bulamamıştır. Bkz. Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadîsleri ve Hadis Eğitimi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 288.

²⁴ Nebi Bozkurt, "Dârülhadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 529.

²⁵ Ebü'l-Fâhîr Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin, (b.y.: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1: 91-95. Yöntemleri itibariyle birbirine yakın olan hadis ve kıraat ilminin aynı kişiler tarafından verildiği de olmuştur. Bu sebepten olsa gerek bazı yerlerde dârülhadîsler ile dârülkurrâlar yan yana veya iç içe tesis edilmişlerdir. Süleymaniye Külliyesi'nde bu durumun örneği görülebilmektedir. Recep Akakuş, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren Kur'ân ve hadisin camilerde okutulan iki ana ders olması sebebiyle, camilerin, dârülkurân/kurrâ ve dârülhadîsleri bünyesinde barındırdığını; metod olarak birbirlerine yakın olduğu için hadis ile kıraat ilminin temsilcilerinin bazen aynı kişiler olduğunu, dolayısıyla dârülhadîsler ile dârülkurrâların yan yana veya iç içe inşa edildiğini söyler. Bkz. Recep Akakuş, *İstanbul'da Kur'ân Öğretimi ve Gönenli Mehmet Efendi*, (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, t.y), 73.

²⁶ Tanman, "Dârülkurrâ (Mimârî)", 547.

²⁷ Osmanlı'da sıbyan mektebi olmayan yerlerde camilerin eğitim-öğretim yeri olarak kullanılması geleneği yaygındır. Bu gelenek 1970'lerden itibaren ülkemizde yaz Kur'ân Kursu adı altında Kur'ân'ın öğretilmesi (Kur'ân'ın öğretilmesi işine Kur'ân'ın talîmi ve tecvidi de dâhildir.) ve Kur'ân'dan bazı kısa sûrelerin ezberletilmesi şeklinde devam ettirilmektedir. Bkz. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 51.

dersleriyle devam ettiğini ve bu derslere yüzlerce öğrencinin katıldığını söyler.²⁸

Cami ve medrese birlikteliği vesilesiyle camiler, medrese talebeleri için bir nevi staj mekânı olup; talebeler tatil dönemlerinde kırsal bölgelerde yaşayıp da din hizmeti alamayanlar için, bu bölgelerde imamlık ve irşad görevlerinde bulunmuşlardır. Aynı zamanda dârülkurrâlarda görev yapan asistanların vazifelerine benzer bir görevi yürüten ve “muîd” denilen müderris yardımcılarının medrese bünyesinde ya da medreseye yakın yerlerdeki camilerde görev yapmaları da vâkîdir.²⁹

Ayrıca ilimle yakından alakalı ve ilimden uzaklaşmayı kerih gören bazı şeyh, halife ve tarikat ehli, dergâhlarının dâhilinde veya yanı başlarında dârülkurrâlar yaptırıp buralarda Kur’ân okutmuşlar veya okutulmasına vesile olmuşlardır. Buralardaki şeyhülkurrâlık görevini ise Şeyh Atâullah en-Necîb (ö. 1209/1794) örneğinde olduğu gibi bizzat dergâhın şeyhi veya halifesi yürütmüştür.³⁰ Buraların talebeleri de daha ziyade içinde buldukları tarikatın müntesipleri ile tekke ve dergâhlarının müdavimleri olmuşlardır.³¹

İlk dört asırda ileri seviyede kıraat dersleri daha ziyade camilerde yapılmış olup çocuklara Kur’ân eğitimi ise huzuru bozacağı endişesiyle Osmanlı’da sıbyan eğitimine benzeyen ve ‘küttâb’ adı verilen müesseselerde verilmiştir. Küttâblarda çocuklara okuma-yazma eğitiminin yanı sıra dini bilgiler ve Kur’ân eğitimi de verilmiştir.³²

Eğitim-Öğretim Kadrosu

Dârülkurrâlarda çalışanlar, hocalar, yönetimdekiler ve hizmetliler olmak üzere üç gruptur.³³ Öğretim elemanları medreselerdeki gibi ‘muîd’³⁴ ve

²⁸ Ebü'l-Hüseyin Muhammed İbn Cübeyr, *er-Rihle*, (Beyrut: Dâr-ı Beyrut, 1964), 244; krş. İsmail Güler, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003); Bozkurt, “Dârülkurrâ”, s. 543.

²⁹ Mehmet İpşirli, “Cer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 388; Hızlı Mefail, *Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997, s. 160-161.

³⁰ Şeyh Atâullah en-Necîb, Ali b. Süleymân el-Mansûrî’nin torunu ve Mısır Tarikinin iki mesleğinden biri olan Atâullâh mesleğinin müessisidir. Tekkesinde hem tarikat hem de kıraat hizmetlerini birlikte yürütmüştür. Recep Akakuş, *Nurosmâniye Camii Târîhi Açısından Nuruosmaniye Külliyesi ve Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi*, (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2010), 119.

³¹ Alemdar, *Osmanlı’da Dârülkurrâ Müessesesi*, 78.

³² Bozkurt, “Dârülkurrâ”, 543; Buhari, “Diyet”, 27.

³³ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), I: 40-41.

³⁴ Görevi müderrisin yapmış olduğu dersin takriridir. Talebelerden liyakatlı olanlar seçilerek bu göreve getirilir. Bir manada bugünkü asistan gibi olup müderrisle talebe arasında bir konumdadır. Bkz. Cahit Baltacı, “Osmanlı Eğitim Sistemi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, 8, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993), 58; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul

‘müderriş’tir; aynı zamanda dârülkurrâ ve dârülhadîslere has ‘şeyhülkurrâ’³⁵ ile ‘şeyhülmuhaddisîn’ dir.

Buralarda görev alacak öğretim elemanlarından, Kur’ân-ı güzel okumaları, Kur’ân okumanın inceliklerine ve tecvid kaidelerine vâkıf olmaları, kırâât-ı seba’ ve ‘aşere’yi imam ve ravilerine nispet ederek okuyup okutabilmeleri, ayrıca bu işi bilmekle beraber bu işin otoriteleri nezdinde kıraat ilmine dair dirayetiyle tanınmaları istenmektedir.³⁶ Dârülkurrâlarda kıraat tahsiline öğrenci kabulü içinse talebeden, sıbyan mektebi gibi temel eğitim kurumlarından birini bitirmesi, hafız olması, mehâric-i hurufu ve tecvid ilminin diğer kısımlarını bilmeleri gibi Kur’ân’ın güzel okunması için gerekli olan vasıflara hâiz olması beklenir.³⁷

Müfredâtları

Dârülkurrâların müfredâtlarında genel olarak tâlim (mehâric-i hurûf/sıfât-ı hurûf), tecvid ve kıraat olmak üzere üç ana ders dikkat çeker.³⁸ Mehâric-i hurûf ve tecvid derslerinde Dâni’nin *Urcûze* diye bilinen *İktisad’ı*³⁹, Şâtıbî’nin *Râiyye’si*⁴⁰ ile *Kasîde-i Lâmiyye’sinin*⁴¹ sonundaki bölüm, İbnü’l-Cezerî’nin

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 34. Şuanda kıraat eğitimi verilen bazı yerlerde de hocalar, talebeleri arasından, her ne kadar ismi muid olmasa da, talebeyle kendisi arasında bağ kurup kendisine yardımcı olacak kişiler seçerler.

³⁵ Bu terim kıraat ilminde kullanılır. Aynı zamanda bir vakfiye terimidir. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde onlarca şeyhülkurrâlık ciheti (görev tanımı) bulunmaktadır. Esas yapması gereken iş, Kur’ân-ı Kerim’in tilavetini aslına uygun biçimde korumak ve kollamaktır. Bkz. Akakuş, *Nuruosmaniye Külliyesi*, 113, 119-120.

³⁶ Cahit Baltacı, “Klasik Dönem Osmanlı İlim Müesseseleri”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 12 (1999): 261.

³⁷ İsmail Karaçam, “Kur’an-ı Kerim Tâlimi”, *Nesil Dergisi*, 37-38 (1979): 58-59; Baltacı, “Medreseler”, 24; Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Târîhi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 259. Bu şartlar Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlemiş olduğu kıraatle ilgili kurslarda da talebeden istenmektedir.

³⁸ “Dârülhuffâzlar Hakkında”, Yazarı Belli Değil, *Sebilü’r-Reşâd*, 24 (1340-1342): 103, 605.

³⁹ Eserle ilgili bilgi için bkz. Alemdar, *Osmanlı’da Dârü’l-kurrâ Müessesesi*, 113. krş. Abdurrahman Çetin, “Ebû Amr ed-Dâni ve Eserleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1991): 35, 40.

⁴⁰ Eserin asıl adı ‘*Akiletü etrâbi’l-kasâid fi esne’l-mekâsüd*’dır. Kafiyeleri ‘Râ’ şeklinde olduğu için *Kasîdetü’r-Râiyye* olarak bilinen bu eser, kıraat farklılıklarına dâir olmayıp resmî’l-mushaftan bahseder. Manzum bir eser olup üçyüz beyit kadardır. Dâni’nin *el-Muknî fi resmî’l-mushaf* adlı eserinin manzum halidir. Daha geniş bilgi için bkz. Durmuş Sert, “Şâtıbî’nin Hayatı, Kıraat İmindeki Yeri ve Eserleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1985): 96.

⁴¹ Eserle ilgili bilgi için bkz. Alemdar, *Osmanlı’da Dârü’l-kurrâ Müessesesi*, 113; Sert, “Şâtıbî’nin Hayatı”, 98.

Hidâye'si ⁴² ile *Mukaddime*'si ve İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebûbekir'in *Mukaddime* için yazdığı *Şerhu Mukaddimeti't-tecvid* adlı eseri okutulmuştur. ⁴³

Kıraatlere dair okutulan eserler ise Dâni'nin *et-Teysîr*'i, ⁴⁴ İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîru't-Teysîr*, ⁴⁵ *et-Tayyibe*, ⁴⁶ *Takrîbü'n-Neşr* ⁴⁷ ve *ed-Dürre*'si ⁴⁸ ile Şâtîbî'nin *Hırzû'l-Emânî* adlı eseridir. ⁴⁹

⁴² İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hidâye ilâ Me'âlimi'r-Rivâye* adlı eseri üç yüz yetmiş beyitten ibaret olup recez vezninde yazılmış manzum bir eserdir. Kur'an kıraatinin fem-i muhsin olan okuyucular tarafından ağızdan ağza aktarıldığına dâirdir. Geniş bilgi için bkz. <http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/Islam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/IBN-I-CEZERÎ-Semseddin-Muhammed-bin-Muhammed/2986.14.05.2016>.

⁴³ On dokuz bab ve yüz dokuz beyitten oluşan eserde mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, idğam, terkîk, vakf, hemze konuları işlenmektedir. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunup basıkları yapılan eser, her dönemde yüzlerce talebe tarafından ezberlenmiştir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 555.

⁴⁴ Müellif eserin mukaddimesinde kendisinden, sahih ve mütevatir olarak bilinen kırâât-i seb'a'ya dâir muhtasar bir eser yazımı istenildiği için, bu eseri kaleme aldığını söyler. Bkz. Dâni, *et-Teysîr*, thk. Otto Pretzl, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 1: 2. Her imam için iki meşhur râvisiyle birlikte yedi kıraat imamını ele alan ed-Dâni, rivayetler arasında fark varsa ravileri, yoksa da imamları ile yedi kıraat imamının her birinin isnad zincirini, Hz. Peygamber'e ulaşacak şekilde zikretmiştir. Eser, usul ve ferşü'l-hurûf'a dâir bilgiler içerir. Ferşü'l-hurûf bölümünde sûreleri sırayla ele alan ed-Dâni'nin bu eseri, kıraat alanında kendisinden sonra başta Şâtîbî olmak üzere, pek çok eserin temel kaynaklarından olmuştur. Bkz. Abdurrahman Çetin, "et-Teysîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 7.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî'nin, Ebû Amr ed-Dâni'nin *Teysîr* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bir çalışmadır. Müellif bu kitapta yedi imama Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef b. Hişâm'ı da dâhil etmiştir. On kıraat denilince gerek râvileri gerekse de ihtilaf vecihleri açısından akla gelen ilk eserlerdendir. Bkz. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 555. Müellif bu eserini, insanların zamanla yedi harf olgusunu yedi kıraatle özdeşleştirip mütevatir olan diğer üç kıraati (Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef) ihmal ettiklerini; böyle bir düşüncenin yanlış olup bu üç kıraatin de aynen diğer yedisi gibi sahîh olduklarını anlatmak için telif ettiğini söyler. Bkz. Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirââti'l-aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müflîh, (Amman: Dâru'l-Furkân, 2000), 1: 90-93.

⁴⁶ Tam adı *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*'dir. *Neşr*'in manzum hale getirilmiş şeklidir. Yaklaşık bin on dokuz beyitten müteşekkildir. Usul ve ferşü'l-hurûf kısımlarından oluşmaktadır. Eserde on kıraatin yanı sıra harflerin mahrecleri, vakf ve ibtidâ gibi pek çok önemli konulara değinilmektedir. Eserle ilgili bkz. Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 280-300. İbnü'l-Cezerî eserini, "Bu eser, kısaca yazılmış bir manzum olup; içinde lafızca az, mânâca ve kıymetçe çok rivayetleri topladım." şeklinde övmüştür. Bkz. Ebû Bekir Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, thk. Enes Mehrah, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2011, 25.

⁴⁷ *en-Neşru's-Sağîr* diye de bilinen *Takrîbü'n-Neşr*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* isimli hacimli eserinin muhtasarıdır. Eser, usulü'l-kirâât ve ferşü'l-hurûf olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bkz. Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 219.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî'nin, Şâtîbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'sinde zikretmiş olduğu yedi kıraati on kıraate tamamlamak üzere ele aldığı eseridir. Aynı vezinle yazılmış olup yaklaşık iki yüz kûsür beyittir. Bkz. Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 554.

⁴⁹ Akdemir, *Kıraat İlimi*, 117.

Evliya Çelebi, on dört selâtin camiinde birer şeyhulkurrâ olduğunu, buralarda kaynakları ve karileriyle beraber Ebû Amr kıraati ile Hafs, Verş, Bezzî, Kâlûn, İbn Zekvân ve Dûrî rivayetlerinin tedris edildiğini,⁵⁰ Tokat'taki Ulu Camii Dârülkurrâsı'nda hafızlık yaptırılıp İbn-i Kesir tefsirinin okutulduğunu⁵¹ ve Kur'ân'ın yedi kıraate göre öğretildiğini; Antakya'da ise üç dârülkurrâda kırâât-i seb'a, aşere ve takrib üzere eğitim verildiğini söyler.⁵² Ayrıca Trabzon Orta Hisar Camii Darülkurrâsı'nda Hafs ve İbn Kesir riveyetlerinin, Hâtuniye'de ise Kitab-ı Cezerî ve Şâtıbî'nin okutulduğunu; İskenderpaşa Dârülkurrâsı'nda Nami adında aşere-takrib sahibi bir şeyhulkurrânın olduğunu ifade eder.⁵³ Kanuni Sultan Süleyman tarafından Tire'de yaptırılan Dârülkurrânın vakfiyesinde de kırâât-i seb'a, tefsir, hadis eğitiminin verilmesi, Şâtıbî ve İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin okutulması ve haftada dört gün eğitim verilmesi istenir. Bütün bunlardan hareketle Osmanlı'da Dârülkurrâlarda tahsilde bulunan talebelere Kur'ân eğitimiyle birlikte diğer ilimlere dair bilgilerin de verildiği söylenebilir.⁵⁴

Dârülkurrâların Günümüze Ulaşanları

Osmanlı mimarisinde ilk dârülkurrâ yapılarını tespit etmek güçtür. XV. yüzyıl sonlarına kadar bu yapılar ya muallimhane-mektep olarak anıldıklarından⁵⁵ ya da ayakta duramayıp ortadan kalktıklarından bu yapıların mimari özellikleri hakkında bilgi sınırlı kalmıştır.⁵⁶

Hali hazırda ayakta duran meşhur dârülkurrâların isimlerine gelince bunlar; Bursa'da Hoca Yakub,⁵⁷ Edirne'de Selimiye,⁵⁸ İstanbul'da Molla Gürani,⁵⁹

⁵⁰ Çelebi, *Seyahatname*, 3: 251

⁵¹ Ahmet Akın, "Osmanlı'da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2006): 76. Her ne kadar Ahmet Akın burada geçen İbn-i Kesir ifadesiyle tefsirinin kastedildiğini söylese de araştırmalar sonucunda buradaki ifadeden kastın kıraatteki İbn Kesir olduğunu düşünebilir. Bkz. Çelebi, *Seyahatname*, 3: 251.

⁵² Çelebi, *Seyahatname*, 3: 36.

⁵³ Çelebi, *Seyahatname*, 2: 51.

⁵⁴ Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 611; Akın, "Osmanlı'da Din Görevlisi", 76.

⁵⁵ Örneğin on dördüncü yüzyıl sonlarında Yıldırım Bayezid tarafından Bursa Ulu Camii'ne bitişik şekilde yaptırılan ve 'muallimhane' olarak bilinen bu yapı aslında dârülkurrâdır. Bkz. Tanman, "Dârülkurrâ (Mimari)", 545.

⁵⁶ Zerrin Köşklü, "Vakfiyelere Göre 17. ve 18. Yüzyıllarda Bir Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Dârülkurrâları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14 (2000): 271.

⁵⁷ Kütahya'daki Cafer Paşa Dârülkurrâsı ile beraber herhangi bir yapının kenarında olmaması yönüyle istisna teşkil ederler. Bkz. Tanman, "Dârülkurrâ (Mimari)", 548.

⁵⁸ Selimiye Külliyesi içinde Selimiye Camii'nin güneybatısında yer alır. İkinci Selim adına yaptırılmıştır. Bir dersane, on bir hücre ve helâ mekânlarından oluşmaktadır. <http://emlakansiklopedisi.com/wiki/darulcurrâ-darulcurrâ-nedir> 15.05.2016.

⁵⁹ Molla Gürânî, Vefa'daki kiliseyi camiye çevirmiş, caminin yanı başında da dârülkurrâ ve dârü'lhadîs inşa ettirmiştir. Ancak dârü'lcurrâ bugüne dek varlığını sürdürememiştir. Recep

Hüsrev Kethüdâ, Eyüp'te Sokullu Mehmet Paşa, Fatih'te Sadullah Sadi Çelebi, Mustafa Ağa, Süleymaniye, Sultan Ahmet, KadızâdeEfendi(Çırçır), Üsküdar'da Atik Vâlide, Kütahya'da Cafer Paşa, Tokat'ta Hatuniye Medresesi dârülkurrâlarıdır.

SIBYAN MEKTEPLERİ

Herhangi bir dine aidiyet hisseden her millette ilk hedeflenen şey, inandıkları din doğrultusunda iyi bir mümin olmak, bunun için de gerekli olan her türlü zemini hazırlamaktır. İlk zamanlardan itibaren medeniyetlerin ve eğitim-öğretim kurumlarının merkezlerinin mabet ve tapınak gibi dini yapıların etrafında kümelenmelerinin sebebi de bu olsa gerektir.⁶⁰ İslam toplumlarında da aynı şekilde külliye adı verilen tesisler, bir caminin etrafında, içinde cami, mektep, medrese, dârülhadis, dârülkurrâ gibi birçok eğitim kurumu bulunmasıyla oluşmuştur.⁶¹

Osmanlı fethettiği yerlerde halkın özellikle dini ihtiyaçları için başta padişahlar ve devletin ileri gelenleri olmak üzere toplumun önde gelen hayırseverleri tarafından cami, mektep, medrese inşası gibi eğitim-öğretim kurumları inşa edilmiştir.⁶² Daha önceleri küttâb ismini taşıyan; Karahanlı, Selçuklu, Osmanlı devletlerinde ise sıbyan mektebi adıyla anılan⁶³ eğitim kurumları bunlardan biridir. Bu kurumlar genelde cami ve mescidlerin yanında hayırseverler tarafından inşa edilmiş,⁶⁴ inşa sonrası harcamalar ise vakıf gelirleri ile çocuklardan alınan haftalıklardan yapılmıştır.⁶⁵

Adı geçen mektepleri tesis edenler çocuklara Kur'ân eğitiminin verilmesini, nasıl namaz kılınacağını öğretmesini, namazda okunacak sûre ve

Akakuş, *Nuruosmâniye Camii*, 116; "Şeyhülislâm Sa'di Çelebi ve Dârülkurrâsı", *Diyanet Dergisi*, 25/2 (1989): 98.

⁶⁰ Sümer ve Akkadlar'da "edubba" (tablet evi) adı verilen mektepler mâbede bitişik yapılmış ve dersler din adamları tarafından verilmiştir. Bkz. Nebi Bozkurt, "Mektep", 5.

⁶¹ Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Külliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 543.

⁶² Ünal Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (2008): 343.

⁶³ Cahit baltacı, "Mektep (Osmanlılar'da Mektep)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 6-7. Program, ders içerikleri, buralarda kullanılan araç-gereçler, öğretim elemanları, talebe profili ve bu kurumlardaki fiziksel mekân anlayışı açısından Osmanlı'daki Sıbyan Mektepleri, büyük ölçüde İslâm'ın ilk yıllarından itibaren bu amaçla kurulmuş kurumlardan etkilenmiştir. Bkz. Ahmet Cihan, *Osmanlı'da Eğitim*, (İstanbul: 3F Yayınları, 2007), 32.

⁶⁴ Halil İnalçık İstanbul'da bu şekilde yanında sıbyan mektebi yapılmış olan 219 camiden bahseder. Bkz. Halil İnalçık, "İstanbul-Türk Devri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 227. Evliya Çelebi de sadece İstanbul'da 1993 tane sıbyan mektebinin olduğunu söyler. Bkz. Çelebi, *Seyahatname*, 1: 252.

⁶⁵ Vedat Günyol, "Mektep", *İslâm Ansiklopedisi*, 7, (İstanbul: MEB, 1972), 656-657.

duâların ezberletilmesini ve yazının belletilmesini amaçlamışlardır.⁶⁶ Sıbyan mekteplerinin kuruluş amaçlarıyla ilgili olarak gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise çocukların insanlarla iletişimi ve toplumsal düzeni belirleyen dînî öğretileri öğrenmesi, bunun yanında büyüklere saygı, küçüklere sevgi anlayışı çerçevesinde yetiştirilmesidir.⁶⁷

Sıbyan mekteplerinin programlarındaki Kur'ân eğitimi ve temel dînî bilgilerinin öğretimi işine Tanzimat dönemi başına kadar ciddi bir değişim ihtiyacı hissedilmeksizin ilmiye zümresinin gözetiminde geleneksel usullerle devam edilmiştir.⁶⁸ Bununla beraber I. Mahmud zamanında (1730-1754) mekteplere hat hocası tayin edilirken, yine I. Mahmud zamanında (1781) Hamidiye Mektebi programına Arapça ve Farsça da dâhil edilmiştir.⁶⁹

Sıbyanlarda dersler üç aşamalı olarak verilmiştir. Bu aşamalar sırasıyla Kur'ân'a henüz geçmemiş kimselerin içinde bulunduğu 'elif-bâ', okumayı söküp hızlandırmaya çalışanların aşaması olan 'cüzçüler' ve okumayla sorunu olmayanların oluşturduğu 'mushafçılar'dır. Adı geçen aşamaların uygulanması sürecinde ise öncelikli olarak Kur'ân öğretiminde okuma-yazma konusunda gerekli olan Arapça harflerin tanıtımı yapıp akabinde amme cüzü okunmuş, daha sonra Mülk sûresi ve diğer bazı sûrelerden ardıdan halk arasında 'Mushaf' diye bilinen Kur'ân eğitimine geçilmiştir. Bu şekildeki eğitimin amacı olabildiğince tecvid ve mehâric-i hurûfa göre Kur'ân'ın öğretilip tertil üzere okunmasını sağlamaktır. Kur'ân okumayı öğrenen talebe, muallim denilen öğretmeni ve onun yardımcısı konumundaki 'halife' gözetiminde, Kur'ân'ı baştan sona okuyup bu okuma işini hatim cemiyeti ile taçlandırmıştır.⁷⁰ Tecvid dersi ise teorik olarak ileriki aşamalarda okutulmuş ve Kur'ân

⁶⁶ Yücel Gelişli, "Osmanlı İlköğretim Kurumlarından Sıbyan Mektepleri/Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, 15, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 38. Her ne kadar mekteplerin kuruluş amacı olarak böyle denilse de esas amaç II. Bayezid'in kendi adını taşıyan vakfiyesinde belirttiği gibi Kur'ân'ın öğretilmesi ve tâlimidir. Bkz. Günyol, "Mektep", 656.

⁶⁷ Gelişli, "Sıbyan Mektepleri", 35.

⁶⁸ Cihan, *Osmanlı'da Eğitim*, 32.

⁶⁹ 1838'de mektepler küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Küçük mekteplerde Kur'ân öğretilirken büyük mekteplerde Türkçe inşâ, *Tuhfe-i Vehbî*, *Nuhbe-i Vehbî*, *Sübhâ-i Sıbyân* adlı lugatlarla Birgivi'nin Risâlesi, ahlak risaleleri, hat ve kitâbet öğretimi programa dâhil edilirken; Tanzimat arefesinde tarih ve coğrafya dersleri de ilâve edilmiştir. Bkz. Baltacı, "Mektep", 6-7. İslâm'ın ilk yıllarında açılan ve Kur'ân okulu denilen bu kurumlar, halkın ve devletlerin bölgesel ve sosyal durumlarına göre geliştirilerek daha fonksiyonel hale getirilmiştir. Bkz. Gelişli, "Sıbyan Mektepleri", 35.

⁷⁰ Bkz. Mefail Hızlı, "Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler (Klasik Dönem Bursa Örneği)", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim" Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, (İstanbul: y.y, 2001), 111-112.

eğitimi baştan sona hatim yapılmak sretilerle son bulmuştur. Ayrıca bu mekteplerde istekli olanlardan hafızlık yapanlar da olmuştur.⁷¹

Ağırlıklı olarak dini eğitim alan talebeler, evlerinden getirdikleri minderler üzerinde, hocanın karşısında diz kp Kur’n ya da dua kitaplarını okumuşlardır. Bu süreçte her yaştan talebeyle tek bir hücrede eğitim yapılması hasebiyle günümüzde de özendirilen bireysel eğitim sistemi uygulanmıştır.⁷² Bahsi geçen eğitim siteminde talebelerin yaş durumu, zek seviyesi ve istiddı dikkate alınarak talebeyle verilmesi gereken bilgiler tedrici olarak ve anlayabileceği kadar verilmiş, bu esnada talebenin arzusunu kırıp onu eğitimden soğutacak davranışlardan uzak durulmuş, her öğrencinin içinde bulunduğu sosyo-kültürel ve ekonomik ortamın farklı olabileceği belirtilmiş; özellikle de toplumun zayıf kesimlerine mensup ailelerin çocuklarıyla daha fazla ilgilenilmesi ve onlara daha yakın durulması gerektiği söylenmiştir.⁷³ Ayrıca zihinsel kabiliyetleri akranları kadar gelişmemiş çocuklar için de farklı bir düzeyde ve anlayabileceği kadarıyla ders verilmesi, ayrıca böyleleri için özel ders teknikleri geliştirilmesi istenmiştir. Yani hiçbir çocuğun eğitim ağının dışında kalıp da eğitim olanaklarından mahrum kalmamasına dikkat edilmiştir.⁷⁴

Derslerin verildiği zaman aralıkları ve tarihlere gelince, sabah erkenden başlanan derslere öğle yemeği için ara verilip ikindiden sonra da dersler nihayete erdirilmiştir. Tatil günleri ise Cuma, bayram ve ramazan günleridir. Yaz mevsiminde de uzun bir tatil için eğitime ara verilmiştir.⁷⁵

Sıbyan mekteplerine başlama yaşı Anadolu’daki çocuklar için daha ziyade dört iken İstanbul çocukları için genelde beş olmuştur. Çocukların bu yaşlarda mektebe gönderilmesi ailesinin rızası ve durumuna göre olup 1846’da yayımlanan bir tlimatla altı yaşını bitirdiği halde çocuklarını sıbyan mektebine gndermeyenlerin cezalandırılacağı, 1868’de ise herkesin çocuğunu sıbyan mektebine göndermeye mecbur olduğu bildirilmiştir.⁷⁶

⁷¹ Abbas elik, “Hatıralarla Sıbyan Mektepleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2007): 131-132.

⁷² Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Trihi* (Başlangıçtan 1982’ye), (Ankara: Pegem Yayınları, 2012), 59.

⁷³ Bayramalı Nazıroğlu, “Osmanlı’da ğretmenlik Anlayışı zerine Bir Değerlendirme”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2015): 6.

⁷⁴ Bayramalı Nazıroğlu, *İslm Eğitim Geleneğinde ğretmenlik*, (Ankara: Saka Yayınları, 2011), 203-205, 232.

⁷⁵ Zülfü Demirtaş, “Osmanlı’da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin rgtlenmesi”, *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2007): 176; Ali Naci zyalva, “Bir Mffetiş Raporunda Erken 20. Yüzyıl İstanbul Suriçi Sıbyan Mektepleri”, *Türkiyat Mecmuası*, 2 (2011): 350.

⁷⁶ Baltacı, “Mektep”, 6-7. 1838’de mektepler kk ve büyük olmak üzere ikiye ayrılmış olup zaman ve mekna göre programlarda değişiklikler yapılmıştır. Bkz. Baltacı, “Mektep”, 6-7.

Mektebe başlangıç, çocukları ve aileleri için çok önemlidir. Aileler çocuklarının mektebe başlangıç zamanında sosyo-ekonomik durumuna göre 'Bed'-i besmele cemiyeti' diğer adıyla 'Âmîn alayı' denilen törenler düzenlemişlerdir. Törenler esansında ilahici ve âmîncilerle beraber Eyüp Sultan'a gidilmiş, yol boyunca ilâhîler ve dualar okunmuş, çocuklar âmîn diye bağırmişlardır. Dönüş sonrası hocanın karşısında oturtulan çocuğa sembolik olarak verilen ilk ders ise bir iki harfin öğretilmesi olmuştur. Törenin ardından aileler durumlarına göre yemek ikramında bulunup hocaya, ilâhîci ve âmîncilere bir de orada bulunan tüm çocuklara hediyeler ve harçlıklar vermişlerdir.⁷⁷

Sıbyan mektebi personel kadrosu muallim,⁷⁸ halife,⁷⁹ müteveli,⁸⁰ nazır⁸¹ ve diğer görevlilerden⁸² oluşmuştur. Kız çocuklarına ders verecek kişiler ise genelde Kur'ân, *Subhâ-i Sıbyan*⁸³ ve *Tuhfe-i vehbî*⁸⁴ gibi risâleleri okuyabilen yaşlı kadınlardan seçilmiştir.⁸⁵

İkinci Abdülhamit devrinde ibtidâî mektepleriyle birlikte sıbyan mektebi yerine "mekâtib-i ibtidâiyye" denilmiştir. Ancak şimdiye kadar camilerde

⁷⁷ Bkz. Günyol, "Mektep", 656.

⁷⁸ Çocuklara Kur'ân okumayı, namaz kılmayı, dini bilgileri ve yazı yazmayı öğreten kimsedir. Genelde medrese okumuş, cami ve mescitlerde imamlık veya müezzinlik yapan kimselerdir. Muallimler seçilirken kendilerinde Kur'ân hafızı, Allah rızasını gözetme, ihlâslı, namazı her şeyi ile bilme ve sıbyan talimine vakıf olma vasıfları aranmıştır. Bkz. Gelişli, "Sıbyan Mektepleri", 39. Muallimler, ücretlerini günlük olarak almış, ayrıca mektepte halifelik, mütevelilik vs. yaptıkları ek işin ücretleri de kendilerine verilmiştir. Mefail Hızlı, "Osmanlı Sıbyan Mektepleri", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, 5, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 211.

⁷⁹ Halife muallimin yardımcısı olup muallimin derse giremediği durumlarda derse girmiş, öğrenciler arasında ders durumu zayıf olanları ve okula ilk kez gelenleri çalıştırmış, ayrıca yeri geldiğinde ferrâşlık gibi mektebin iç hizmetlerini gördüğü de olmuştur. Muallimlerin yardımcısı olup aynı işi yaptıklarından mekteplere kabulünde muallimde aranan şartlar halife için de aranmıştır. Hızlı, "Osmanlı Sıbyan Mektepleri", 211.

⁸⁰ Vakıf şartlarına münasip bir şekilde 'kadı'nın oluruyula atanan, birinci derecede vakıf yönetiminden sorumlu kimsedir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 640.

⁸¹ Vakıfla ilgili herhangi bir yetkisi olmamakla birlikte bir nevi denetleme işi yapıp; yapmış olduğu iş sebebiyle müteveli ile aynı kişi olamayacağı belirtilen kimsedir. Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*, 666.

⁸² Yazışmalar, muhasebe defterleri, tutanaklardan sorumlu kâtipler, gelirlerin toplanmasından sorumlu cabiler, kapıcılar (bevvâb), temizlikçiler (ferrâş), Kur'ân'ın tamamını veya bir kısmını okumakla görevli olanlar (cüzhân, mevlithân, devirhân, aşırhân, ihlâshân, ammehân, fetihhân, en'amhân, tebârekehân, hatimhân), tesbih eden (müsebbih), dua eden (duâgû) ile hadislerle bazı metinleri okuyan görevlilerdir. Bkz. Ünal Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/3(2008): 349.

⁸³ Manzum şeklinde yazılmış Türkçe-Arapça sözlüktür. Daha geniş bilgi için bkz. Kılıç, Atabey, "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerden Sübhâ-i Sıbyan 1/İnceleme", *Turkish Studies*, 2 (2006): 85-104.

⁸⁴ Manzum şeklinde yazılmış Türkçe-Farsça sözlüktür. Daha geniş bilgi için bkz. Kılıç Atabey, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbi", *Turkish Studies*, 2 (2007): 516-548.

⁸⁵ Günyol, "Mektep", 656.

çocuklara basit dini bilgiler veren ve Kur'ân öğretilen yerlere halk arasında sıbyan mektebi denilmeye devam edilmiştir. Bu isimlendirme hali hazırda da kullanılmaktadır. Şuanda bu tabir daha ziyade cemaat veya tarikatlar ve sivil toplum kuruluşları denilebilecek gruplar tarafından apartman girişlerinde veya dairelerinde veyahut müstakil binalarda verilen Kur'ân hizmeti için kullanılmakta olup Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son zamanlarda camiler veya camilerin yanbaşlarındaki Kur'ân kurslarında açmış olduğu kurslarla, 'dört-altı yaş Kur'ân kursu' adı altında resmî hüviyete büründürülmüştür.

Sonuç

Dâru'l-kurrâlar, Osmanlı'da Kur'ân eğitiminin verildiği yerlerdir. Bu kurumlarda daha ziyade hafızlık eğitimiyle beraber Kur'ân kıraatine dair dersler verilmiştir. Bu merkezlerin tesis edilme amacı ise ihtisas eğitiminden ziyade din hizmetlileri yetiştirmektir. İsmi geçen kurumların dâru'l-huffâz ve dâru'l-kur'ân şeklinde anıldığı da olmuştur. Osmanlı'da ilk olarak Yıldırım Bayezid'in Ulu Camii müştemilatında yaptırmış olduğu bu kurumlar, camiler, medreseler, kütüphaneler, dâru'l-hadisler, türbeler ve dergahlarla beraber veya müstakil olarak tesis edilmiş olup buralarda şeyhülkurrâ, muîd gibi öğretim kadrosu, hizmetliler ve yönetimdekiler olmak üzere üç değişik grup görev yapmıştır. Buralarda görev alacak kimselerde ise vakfiyelerde değişik şartlar ileri sürülmüştür. Bu arada eş-Şâtıbiyye, et-Teysîr, et-Tayyibe, Mukaddime, Râiyye gibi temel kıraat ve tecvid kaynakları dâru'l-kurrâlardaki müfredatın temelini oluşturmuştur. Ayrıca dâru'l-kurrâlarda Kur'ân ve kıraat eğitimiyle beraber tefsir, hadis gibi dinî ilimleri verildiği de olmuştur. Zikri geçen dâru'l-kurrâların bir kısmı günümüze kadar varlıklarını sürdürebilirken birçoğu ayakta kalamamıştır.

Sıbyan mekteplerine gelince daha önce küttâb ismini taşıyan kurumlar Osmanlı'yla beraber 'sıbyan mektebi' şeklinde anılmış olup buralarda ibtidâî seviyede Kur'ân eğitimi verilmiştir. Bu kurumlarda verilen eğitimin amacı çocuklara Kur'ân eğitiminin verilmesi, nasıl namaz kılınacağına gösterilmesi, gerekli dinî bilgiler ile toplumda saygı ve sevgi çerçevesinde nasıl ilişki kurulacağına gösterilmesidir. İlk zamanlarda eğitim geleneksel usûllerle devam ettirilirken daha sonraları hat dersleri, Arapça ve Farsça da programa dâhil edilmiştir. Bu kurumlarda verilen eğitimde ise bireysellik gözetilmiş, çocukların kabiliyet ve istidatları alacakları eğitimde etkili olmuştur. Ayrıca isteğe bağlı olarak bu merkezlerde hafızlık eğitiminin verildiği de olmuştur. İlk zamanlarda bu mekteplere katılım ailelerin isteğine bağlı iken daha sonra bu eğitim sistemine dâhil olmak zorunlu hale getirilmiştir. Sıbyanlardaki personel kadrosu mütevellî, muallim, halife, nazır ve diğer görevlilerden oluşmuştur. Sıbyan mektepleriyle ilgili olarak değinilmesi gereken bir diğer husus da

“âmîn alayları” şeklinde de bilinen bed-i besmele törenleridir. Aileler sosyo-ekonomik durumlarına bağlı olarak çocuklarının eğitime ilk adımı için törenler düzenlemiştir.

Dârü'l-kurrâlar her ne kadar resmi olarak ve hukuken hali hazırda varlığını sürdüremese de görev tanımı ve işlevleri açısından Diyanet İşleri Başkanlığı ve bazı vakıfların bünyesinde ‘Kur’ân Kursu ve Kıraat Eğitim Merkezleri’ olarak devam etmektedir. Sıbyanlar da aynı şekilde resmi olarak ve hukuken günümüzde söz konusu olmasa bile hali hazırda bünyelerinde verilen eğitim ve işleyişleri bakımından Diyanet İşleri Başkanlığı ve değişik sivil toplumları bünyesinde açılan ‘Sıbyan Kursları’ ile varlıklarını devam ettirmektedirler.

Kaynakça

- Alemdar, Yusuf. *İstanbul’da Kur’ân Okulları*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Alemdar, Yusuf. “Osmanlı’da Dârülkurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi”. Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi. Ankara, 2003.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü’l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Akakuş, Recep. *Târîhi Açıdan Nuruosmaniye Külliyesi ve Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi*. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2010.
- Akakuş, Recep. “Şeyhülislâm Sa’dî Çelebî ve Dârülkurrâsı”. *Diyanet Dergisi*, 25/2(1989): 95-108.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metodları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Akın, Ahmet. “Osmanlı’da Din Görevlisinin Konumu Üzerine Değerlendirmeler (Bursa Örneği)”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8(2006): 65-104.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Târîhi (Başlangıçtan 1982’ye)*. Ankara: Pegem Yayınları, 2012.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Baltacı, Cahit. “Klasik Dönem Osmanlı İlim Müesseseleri”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3-4 (1999): 259-262.
- Baltacı, Cahit. “Mektedir (Osmanlılar’da Mektap)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Baltacı, Cahit. “Osmanlı Eğitim Sistemi”. *Osmanlı Ansiklopedisi*. ed. Bekir Şahin. 8: 58. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993.
- Baltacı, Cahit. *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bursalılı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. Yayına haz. Ali Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, t.y.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülhadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Bozkurt, Nebi. "Mektep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cihan, Ahmet. *Osmanlı'da Eğitim*. İstanbul: 3F Yayınları, 2007.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim-Öğretim Târîhi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1983.
- Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme*. Yayına haz. Ruşen Deniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Çelik, Abbas. "Hatıralarla Sıbyan Mektepleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2007): 126-135.
- Çetin, Abdurrahman. "Ebû Amr ed-Dânî ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3(1991): 31-40.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Küllîye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 542-544. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 497-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- ed-Dânî, Ebû Amr. *et-Teysîr*, thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984.
- "Dârülhuffâzlar Hakkında". Yazarı Belli Değil. *Sebîlü'r-Reşâd*, 24 (1340-1342):
- Demirtaş, Zülfü. "Osmanlı'da Sıbyan Mektepleri ve İlköğretimin Örgütlenmesi". *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2007): 173-183.
- Ebû Bekir, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. thk. Enes Mehrah. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maârif Târîhi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Gelişli, Yücel. "Osmanlı İlköğretim Kurumlarından Sıbyan Mektepleri/Kuruluşu, Gelişimi ve Dönüşümü", *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca. 15: 38. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Güler, İsmail. *Endülü's'ten Kutsal Topraklara*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- Günyol, Vedat. "Mektep". *İslâm Ansiklopedisi*. 7: 656-657. İstanbul: MEB Yayınları, 1972.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Kayıtlarına Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Sıbyan Mektepleri". *Osmanlı*. ed. Güler Eren. 5: 211. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, V.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler (Klasik Dönem Bursa Örneği)" *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim*". *Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. 109-115. İstanbul: y.y, 2001.
- İbn Cübeyr. Ebû'l-Hüseyn Muhammed. *er-Rihle*. Beyrut: Dâr-u Beyrut, 1964.
- İbnü'l-Cezerî. Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed. *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırââtî'l-'aşr*. thk. Ahmed Muhammed Müflih. Amman: Dâru'l-Furkân, 2000.
- İnalçık, Halil. "İstanbul (Tarih / Türk Devri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 220-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İpşirli, Mehmet. "Cer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Karaçam, İsmail. "Kur'ân-ı Kerîm Talîmi". *Nesil Dergisi*, 37 (1979): 58-59.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Müesseseleri Târîhi*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1991.

- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.
- Kılıç, Atabey. "Türkçe-Arapça Manzum Sözlüklerden Sübhâ-i Sıbyan 1/İnceleme". *Turkish Studies*, 2 (2006): 85-104.
- Kılıç, Atabey. "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Vehbi". *Turkish Studies*, 2 (2007): 516-548.
- Köşklü, Zerrin. "Vakfiyelere Göre 17. ve 18. Yüzyıllarda Bir Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Dârülkurrâları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14 (2000): 271-278.
- Nazıroğlu, Bayramali. *İslâm Eğitim Geleneğinde Öğretmenlik*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Osmanlı'da Öğretmenlik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2015): 1-10.
- en-Nuaymî, Ebü'l-Fâhir Abdulkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. thk. İbrahim Şemsüddin. b.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami (Dini ve Sosyo Kültürel Tarihi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özyalvaç, Ali Naci. "Bir Müfettiş Raporunda Erken 20. Yüzyıl İstanbul Suriçi Sıbyan Mektepleri". *Türkiyat Mecmuası*, 2 (2011): 345-373.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sert, Durmuş. "Şâtîbî'nin Hayatı, Kırâât İlmindeki Yeri ve Eserleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1994): 85-98.
- Tanman, M. Baha. "Dârülkurrâ (Mimârî)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 545-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taşkın, Ünal. "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1-3 (2008): s. 344-366.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan 9. Hicrî Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, Necati. "Türkiye'de Başlangıçtan Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar". *I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu Kitabı*. 72-78. Sakarya: y.y, 2000.
- Topçu, Sultan Murat. "Köprülüzade Abdullah Paşa'nın 15 Cemadiel-Evvel 1133-M.14 Mart 1721 Tarihli Vakfiyesi'ne Göre İmar Faaliyetleri ve Bani Kişiliği". *The Journal of International Social Research*, 4 (2011): 405-415.
- Yediylıldız, Bahaeddin. "Vakıf". *İslâm Ansiklopedisi*. 8: 153-172. İstanbul: MEB, 1986.
- Yücel, Ekrem. *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadîsleri ve Hadis Eğitimi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
<http://www.ehlisunnetbuyukleri.com/İslam-Alimleri-Ansiklopedisi/Detay/IBN-CEZERÎ-Semseddin-Muhammed-bin-Muhammed/2986>. Erişim 14.05. 2016.
<http://emlakansiklopedisi.com/wiki/darulkurrâ-darulkurrâ-nedir>. Erişim 15.05.2016.
<http://emlakansiklopedisi.com/wiki/darulkurrâ-darulkurrâ-nedir>. Erişim 15.05.2016.

KUR'ÂN'IN İDEOLOJİK YORUMU SORUNUNA GENEL BİR BAKIŞ

Muhammed Bahaeddin YÜKSEL*

Öz

Kur'ân'a yönelişler, birçok farklı nedenle gerçekleşir. Bu sebeplerden birisi de yorumcunun içinde bulunduğu dünya görüşü çerçevesinde Kur'ân'ın ideolojik okunmasıdır. İdeolojik okumanın, kendisini ve ötekisini tanımlama gayretleri neticesinde insanları itikadî açıdan kategorize etmesi, farklı anlamların sorun oluşturmaya başladığı bir noktaya tekabül etmektedir. Bu tutum, Kur'ân'ın aslında tahrifi anlamına geleceği gibi, yanı sıra yorumcunun ideolojik yargılarının Allah'ın maksadı olarak sunulmasına sebep olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Yorum, İdeoloji, Tefsir, Mezhep.

General Overview of the Problem of the Ideological Interpretation of Quran

Absract

Approaches to the Qur'an occur for many different reasons. One of these reasons is that the commentator reads the Qur'an ideologically. The problem of ideological reading divides people into groups in terms of faith. This is a big problem. This approach means that the Qur'an is falsified. In the same way, it causes the interpretative's ideological judgments to be presented in the sense that God desires.

Key words: Quran, Comments, Ideology, Commentary, Sect.

GİRİŞ

Nüzulünden günümüze Kur'ân, yoğun bir anlama faaliyetine konu edilmişdir. Bu amaca mebnî olarak literatürde vücuda gelen eserlerin sayısı hayli kabarıktır. Bu müktesebatın içeriğine bakıldığında, hemen her konuda farklı görüşlerin serdedildiğini görmek mümkündür. Kuşkusuz bu ihtilafların temelinde öncelikli sebeplerden birisi, anlama faaliyetini üstlenen müfessirin, insan olması hasebiyle taşıdığı zaafiyettir. Amaç ve yöntem farklılıklarının da eklendiği anlama faaliyetinde, Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılması kaçınılmaz olmaktadır. Tamamen öznel bir alana tekabül eden anlama faaliyetinde aktif olan Kur'ân değil, insandır.¹

Nüzul dönemi sonrası süreçte Kur'ân'ın tefsirini yapan her müfessir, içinde yetiştiği çağın sosyal ve kültürel şartları çerçevesinde Kur'ân'ı anlamaya çalışmış ve böylece tefsirini sahip olduğu formasyon nispetinde

* Yrd.Doç.Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr.

¹ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ty.), III.

gerçekleştirmişdir.² Yazılan tefsirlerin hemen tamamında, sübutunda herhangi bir sıkıntı olmayan ayetler değişmediği halde, farklı çağ ve dönemlerde yorumlarında farklılık arz ettiğini görmekteyiz.³ Bu farklı anlayışları tetikleyen iki temel unsur söz konusudur. Ancak bu çalışmada, bu çeşit farklılığa doğal kaynaklık eden sebeplerden ziyade, doğal olmayan ve maksatlı farklı anlayışlar üzerinde durulacaktır. “İdeolojik tefsir” olarak tesmiye edilen bu faaliyetlere geçmeden önce, söz konusu yaklaşımın durduğu yeri tanımlamaya katkısı açısından, tefsirde farklı anlayışlara sebebiyet veren söz konusu doğal unsurlara işaret etmek faydalı olacaktır.

1.KUR’ÂN YORUMUNDA FARKLILIKLAR VE SEBEPLERİ

Kur’an’ı anlama açısından muhataplarını kabaca ilk muhataplar ve sonraki muhataplar olarak iki gruba ayırabiliriz. İlk muhataplar, Kur’ân’ın nüzulüne şahit olan sahabe dönemini içermektedir. Sonraki muhataplar ise, sahabe neslinin vefatının ardından gelenleri ifade etmektedir. Kur’ân’ın ilk muhatapları, ona iman eden sahabe ile iman etmeyip inkar eden Müşrikler ve Ehl-i Kitap olup Kur’ân’ı anlama konusunda bir sıkıntı yaşamamışlardır.⁴ İlk

² Krş. “Kuşkusuz her müfessir yaşadığı çağ ve çevrenin çocuğudur.” Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’ân Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslâmiyât* 7, sy. 4 (Ekim-Aralık 2004): 87.

³ Bu ithilâfları müstakil bir çalışmaya konu edinmiş eserler, ithilâfları sahabe döneminden başlamak üzere farklı dönemlerde yazılmış tefsirler arasında tahlile tabi tutmakta ve bol örneklerini vermektedirler. Bunlardan bazıları için bkz. ‘Ali Muhammed es-Sallâbî, *Hakikatü'l-Hilâf beyne's-Sahâbe* (Kâhire: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2007); Ebû Serî Muhammed Abdülhâdî, *İhtilâfu's-Sahâbe Esbâbuhû ve Âsârühû fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Mektebetu Madbûlî, Kahire trs.; Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’ân’ın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014); Suûd b. Abdillâh el-Funeysân, *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*, (Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1997); Âdil Makrinî, “İhtilâful-Müfessirîn” (Doktora Tezi, Câmî’atu'l-Hacc Külliyyetu'l-Ulûmî'l-İctimâ’iyye ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2012); Abdülilâh Hûri el-Hûrî, “Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn fi Tefsiri Âyâtî'l-Ahkâm” (Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 2001); Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Kitâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Mısır: Matba’atu'l-Mevsûât ve’t-Terakkî, 1902); Muhammed b. ‘Abdurrahman b. Sâlih eş-Şâyî’, *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirîn* (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1995); Ali el-Hafîf, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996); Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1986); Muhammed b. Omer b. Sâlim Bâzmûl, “el-Kırâât ve Eseruhâ fi't-Tefsiri ve'l-Ahkâm” (Doktora Tezi, Câmî’atu Ummi'l-Kurâ, 1412-1413); Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2010); Hamdi b. Hamdî es-Sâ'idî, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ fi'l-Furu'i'l-Fikhiyye* (Medine: el-Câmî'atu'l-Arabiyye, 2011); Ferruh Kahraman, *Ulumu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011); Muhammet Zeki Süslü, “Kur’ân Tefsirinde Sahabenin Görüş Farklılıkları” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009); Abdülkerim b. ‘Ali b. Muhammed et-Temle, *el-Hilâfu'l-Lafzî 'inde'l-Usûliyyîn*, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1999); Ahmed Sâlim, *İhtilâfu'l-İslâmiyyîn* (Beyrût: Dâru Vucûh, 2013); Abdullah Tâhir Mahmûd İsmâil Zeyd, “Ma'rifetu Esbâbi'n-Nüzûl ve Eseruhâ fi İhtilâfî'l-Müfessirîn ve'l-Fukahâ” (Doktora Tezi, Câmî'atu'n-Necâhî'l-Vatanî, 2003)

⁴ Adiy b. Hâtem gibi bir kaç münferit anlama zaafiyetinin yaşanmış olduğuna dair gelen rivayetler, sorunun bütüne şamil olmadığını, bu anlama zaafiyetlerinin temelinde ise ayetteki

muhatapları sonrakilerden ayrıcalıklı kılan, yanı sıra Kur'ân'ı anlama konusunda sonrakilerin karşılaştığı türden bir anlama sorunu ile karşılaşmamış olmalarında iki sebep bulunmaktaydı: dil ve bağlam bilgisi. İletişimin ortak bir dil üzerinden gerçekleşiyor olması, ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamasına kolaylık tanırken, diğer taraftan Kur'ân'ın konu edindiği olay ve olguların, yani metin dışı bilgilere (bağlamın bilgisine) sahip olmaları da ilk muhatapların Kur'ân'ı anlamalarında bir başka kolaylık tanımıştır.

Ancak daha sonra gelenler, ilk muhatapların bu iki husustaki muktesebatına sahip olmadıkları için, anlama sorunlarıyla karşı karşıya kalmışlardı; zira dil canlı bir organizma refleksine sahip olması haysiyetiyle kelimelerde zamanla anlam genişlemesi, daralması veya tamamen başkalaşması söz konusu olmuş, bu sebeple dili biliyor olmak Kur'ân'ın anlaşılmasını temin etmiyor olmuştu. Öte yandan bağlam bilgisi de ilk muhatapların vefatıyla büyük bir oranda mübhemata dahil olmuştu. Tabiîn her ne kadar anlayamadığı ayetleri sahabeden sormuşsa da, ayetlerin sebebi nüzulüne dair malumat gerek tamamının kayıt altına alınamamış olması ve gerekse kayıt altına alınanların aynı ayet hakkında birden fazla olayla ilişkilendiriliyor olması ve nihayetinde menkûlâtın rivayet disiplinleri açısından taşıdığı zaafiyetler, sanraki muhatapların Kur'ân'ı anlama konusunda bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir.

Bu sorunların aşılması için müfessir, kendisi ile Kur'ân arasına giren dilsel ve bağlamsal sorunları, elde mevcut rivayetlerin katkısıyla aşmak gibi bir sorumluluğu üstlenmiş bulunmaktadır. Kur'ân'ın otantik anlamını keşf ve beyan etmek, her ne kadar mevcut rivayetlerin taşıdığı zaafiyetlerin de bir şekilde aşılmasını zorunlu kılıyor olsa da, Kur'ân'ın sahih bir surette anlaşılması sadedinde müfessirin de taşıdığı zaafiyetler, görmezden gelinemeyecek başka bir sorunlu alanı teşkil etmektedir; zira Kur'ân'ın farklı anlaşılmasında müfessirin insan olması hasebiyle taşıdığı zaafiyetler, bu sorunların esaslı bir yönünü teşkil etmektedir. Nitekim anlama faaliyetinde Kur'ân her ne kadar metin olarak erotantik olsa da, manasının tespitinde insiyatif, müfessirin elinde bulunmaktadır. Kur'ân'ın dış bağlamı muhteviyatına dahil olmadığı için, müfessir, iç bağlamı Kur'ân'a hangi amaçla yönelmiş ise, o doğrultuda okuyacağı ve anlamlandıracağı kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle insanla Kur'ân arasındaki ilişkinin ilk ve en önemli boyutunu, iradeye dayalı tercih oluşturmaktadır.⁵ Bu hususu ifade sadedinde Hz. Peygamber'den mervî şu hadisi burada

"beyaz iplik-siyah iplik" ifadesindeki mecazî vurguyu ve yine "zulüm" kavramının "şirk" olarak tarif edilen Kur'ân bütünlüğünü gözetmemekten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıntı için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997).

⁵ Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 1.

zikredebiliriz: “Kur’ân (yorumlayana) itaatkârdır, çeşitli yönere gidebilir. Siz onu en güzel yöne hamledin.”⁶

Hadisin muhtevasına dikkatlice bakıldığında, Kur’ân’ın farklı anlaşılmasında etkili olan insan unsuruna vurgu farkedilebileceği gibi, Kur’ân’ın farklı anlaşılmasındaki ikinci bir sebebe de çok veciz bir telmihle işarette bulunulduğunu görebiliriz: Kur’ân’ın metinsel yapısı. Şu halde Kur’ân’ı anlamadaki farklılıkların, biri Kur’ân’ın yapısı, muhtevası ve üslubundan, diğeri de müfessirlerin görüş, düşünce ve tavırlarından kaynaklanan iki ana sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Kur’ân’da bulunan bilgilerin çok yönlü ve amaçlı olması, ayrıca servisinin mükemmel yapılmış olması; yine hem indiği asrın ve daha sonraki asırların realitesine uygun kavramların seçimi, hem de bu kavramlarla ifade edilen bilgilerin koordinasyonundaki mükemmellik, Kur’ân’a yönelik farklılıklarının birinci sebebini teşkil etmektedir.⁷ Bu husus, şu alt başlıklar altında bir derinliğe sahiptir: Kıraat Farklılıkları, Müteşâbihu’l-Kur’ân,⁸ Üslûbu’l-Kur’ân, Mecâzu’l-Kur’ân, Vucûhu’l-Kur’ân, Âmm-Hâss, Mutlak-Mukayyed, Mübhemâtu’l-Kur’ân.

İkincisi ise, insandan ve insanın yapısından, görüş düşünce ve tavırlardan kaynaklanmaktadır. Müfessirin bir insan olarak fitrî yapısı, becerisi, bilgi yığınluğu, temayülleri, ön bilgili veya ön yargılı olup olmaması, idealleri, siyasi, iktisadî ve sosyal olayların kendisine olan etkisi vs. gibi sebepler, müfessirin Kur’ân’a yönelik ve bakış açısını şekillendiren ve bir ölçüde tayin eden etkenlerdir.⁹

Kur’ân’a yaklaşım farklılıklarında temel sebepler arasında sayılan bu hususlar, aslında Kur’ân ve müfessirin taşıdığı ontolojik zaafiyetler nedeniyle, doğal karşılanması gereken bir husustur. Ancak Kur’ân’ın nüzülü sonrası

⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 5: 4276; Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978), 2: 230.

⁷ Bu hususu Zerkeşi şu şekilde dile getirir: “Aslında eser yazan bir kimse, eseri doğrudan, şerhe gerek kalmaksızın anlatsın diye yazar. Ancak buna rağmen yine de şu üç nedenden dolayı tefsirlere ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Birincisi, yazarın ziyadesiyle üstünlüğüdür. İminin güçlü olması nedeniyle ince manaları çok kısa lafızlarla ifade edebilir ve bu nedenle anlaşılması zor olabilir. İşte şerh ile bu gizli manaların açığa çıkarılması amaçlanır. İkincisi, açık seçik olması ya da başka bir ilmin konusu olması dolayısıyla eserde bazı öncüller atlanmış olabilir. Bu durumda müfessir atlanmış olanları dereceleriyle birlikte açıklamaya ihtiyaç duyar. Üçüncüsü ise mecaz, ortak anlam vb. lafızların birden fazla anlama müsait olmasıdır. Bu durumda açıklayıcı yazarın maksadını ve tercihini açıklamaya çalışır.” Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kâhire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, 1984), 1:14.

⁸ Bkz. Suûd b. Abdillâh el-Funeyân, *İhtilâfu’l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruhû*, (Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1997), 156-169; Âdil Makrinî, “İhtilâful’-Müfessirîn” (Doktora Tezi, Câmî’atu’l-Hacc Külliyyetu’l-Ulûmi’l-İctimâ’iyye ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 2012), 413-419; Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, 41-53.

⁹ Kırca, *Kur’ân’a Yönelişler*, 39.

dönem, tamamıyla bu masum yaklaşım kusurlarıyla malul olmayıp içine çeşitli menfaat ve hesapların temel saik olarak karıştığı farklı yaklaşımlara da sahne olmuş ve Kur'ân, ilk müfessirinin açıklamalarına bigâne kalan nice mezhep, meşrep ve fırkaların yorum ve okumalarına maruz kalmıştır.

Bu tarz yaklaşımların başat kaynağı yine Kur'ân olmakla birlikte, yorum çeşitliliğinin temelinde farklılıklar söz konusudur.

Bilindiği gibi, 'İslam ilim geleneğinde fıkıh, hadis, kelim, tasavvuf, hatta felsefe, bütün disiplinlerin ortak tutumlarından birisi, kabul ve iddialarını, tashih mercii olarak benimsenen kutsal bir referansa dayandırma çabasıdır.'¹⁰ İslam düşüncesinden otoritesi ve kutsal tartışma götürmeyen ilk referans kaynağı, hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Bunun yanında, ilahi vahyin alıcısı, mübelliği ve en yetkin müfessiri olması hasebiyle Hz. Peygamber'in sünneti de ikinci tashih mercii olarak kabul edilmiştir. Bu itibarla, herhangi bir kabul ve iddianın İslam ve Müslümanlar nezdindeki meşruiyeti, bu iki kaynağın onu tasdik edip etmemesiyle ölçülmüştür. İşte bu sebeptir ki, tarih boyunca Müslümanlar görüş, düşünüş ve tercihlerini ortaya koyarken bu iki kaynağa başvurmak ihtiyacı hissetmişlerdir.¹¹

Kur'ân'dan düşüncenin elde edilmesi yerine, düşüncenin Kur'ân'a söyletirilmeye arzusu ile başlayan bu süreç, ne yazık ki yerinde durmayacak ve zamanın ilerlemesiyle, derin aşırılıkların neşet etmesine başlangıçlık edecektir.

2. İDEOLOJİK KUR'ÂN TEFSİRİNİN TANIMI

Kur'ân'ın siyasal yorumu, yorumun nesnesi olan ilahi bildirimlere (vahiy) belli amaçlar gözetmek suretiyle sonuçlar elde edilmesi anlamına gelir. Bu yöneldimdeki müessir unsur, toplumsal ihtiyaçlar ve ideolojik amaçların temini olup ayetler bu maksatla yorumlanır. "Siyasî tefsir" ya da "Kur'ân'ın siyasî yorumu" kavramını, toplumsal ve kamusal bazda insanların örgütlenmesi ve yönetilmesi amacıyla meşruiyetini Kur'ân'dan devşirecek tarzda ayetlerin yorumlanması ve bu amaca hizmet edecek şekilde Kur'ân'dan hükümler ihdas etmek, bu doğrultuda toplumsal yapıda diğerlerden kendisini ayıran homojen bir yapıyı tesis etmek amacıyla yapılan Kur'ân yorumları olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımlı daha yalın bir şekilde şöyle de ifade edebiliriz: Siyasi tefsir, Kur'ân ayetlerini, kendilerinin toplumu organize ve yönetim enstrümanlarına denk düşecek ve meşru kılacak şekilde yorumlamak, bu amacı temin edecek dayanaklar ihdas etmektir. Buna göre bir siyaset teorisi bağlamında

¹⁰ M. Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslâmiyât* 1, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1998): 19.

¹¹ Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı yorum", *İslâmiyât* 2, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1999): 101; krs. Öztürk, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu", *İslâmiyât* 3, sy. 3 (Temmuz-Eylül 2000): 79.

veya mezhep, grup ya da parti kaygısıyla yapılan Kur'ân'a dair yapılan yorumların tamamını, bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu tarz yönelimler de kendi içinde iki şekilde gelişmiştir. Birincisi, belli bir grubun görüşlerini desteklemek veya karşıt grubun görüşlerini tenkit etmek amacıyla Kur'ân'ın yorumlanmasıdır. Buna kısaca 'ideolojik tefsir' ya da 'ideolojik yorum' denilmektedir. İkinci tür yaklaşım ise, Kur'ân ifadelerinin siyasi yapısını, çatısını oluşturmada ve pratik yönünü belirlemede bir dayanak oluşturacak şekilde yorumlanmasıdır ki buna da 'siyaset teorisi ve felsefesine ilişkin yorumlar' şeklinde tanımlanmaktadır.¹²

İslam düşünce tarihinde "Siyasi Tefsir" kavramını ilk defa Zehebî'nin kullandığı kabul edilmektedir. O, 1966 yılında yazdığı *İtticâhâtu'l-Munharife fi't-Tefsîr* adlı eserinde, tefsirdeki sapmalar (munharife veya inhirâfât)'dan bir kısmını *el-mezâhibu's-Siyâsiyye ve'l-Akâidiyye* veya *Tefâsîru Ehli'l-bide'a ve'l-Mezâhibu'l-Bâtile* kavramı ile tanımlar. Zehebî'den sonra Halid Abdurrahman el-'Âkk (1968'de) ve Funeysân Siyasî tefsir (*et-Tefsîru's-Siyâsi*) kavramını açık bir biçimde kullanırlar. Bundan sonra da kavram, tefsir literatürüne girmiş oldu.¹³

3.İDEOLOJİK TEFSİRİN ORTAYA ÇIKIŞI

İdeolojik tefsir iki yönlü gerilim ortamında üretilmektedir. Bunları ana başlık halinde ifade edecek olursak; 1.Siyasal otorite ve karşıtları ortamı; 2.Yorumcuların zihinsel ve inanç ortamları. Yani yorumcunun mensup olduğu dini-siyasi veya salt siyasi mezhep ve parti onun yorumunu doğrudan belirlemektedir. Aynı durum, yorumcunun karşısında yer alan muhalefet ya da öteki yorumların biçimlenmesinde etkili olmaktadır. İdeolojik tefsirin vücut bulmasında etkili olan bu iki ortam, olgusal olarak her zaman vardır. Bu da olgu-tefsir bağlantısının bir gerçek olduğunu ispat eder.¹⁴

Genel olarak bakıldığında ideolojik tefsirin doğuşu, sahabe dönemine; özellikle de ilk iki halife dönemine dayandırılmaz. Ancak çeşitli sıkıntıların zuhur ettiği Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi, bu yönde Kur'ân'ı okumaya başlayan fırkaların oluşumuna zemin hazırlayan bir takım siyasal olayları ihtiva etmektedir. Oysaki ilk iki halife döneminde sahabe Kur'ân'ı kendi aralarında tartışmaktan ziyade başkalarının ondan istifade etmesi için gayret sarf ediyorlardı. Yine henüz yeni doğmuş bir dinin mensupları arasında derin siyasal ayrılıklar oluşmadığı için birbirlerinin görüşlerini çürütmeye veya haklı çıkarmaya çalışma gibi bir vasat oluşmamıştı. Benzer şekilde fikri mevzularda

¹² İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2003), 74, 142-143.

¹³ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 73.

¹⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 145.

da tefrika meydana getirecek kamplaşmalar zuhur etmediği için Kur'ân nasslarına müracaat edip onlardan meşruiyet arayışı söz konusu olmamıştı.¹⁵

İlk muhataplar özelinde baktığımızda Kur'ân'ın muhataplarında sahih bir tasavvur ve şahsiyet inşa etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür. Geniş rivayet aktarımlarına bakıldığında, bunun Hz. Peygamber döneminde tam anlamıyla, sahabe döneminde büyük oranda, tabiîn döneminde de kısmen başarıldığını söyleyebiliriz. Özellikle ilk muhataplar, 'düşündüklerimize Kur'ân'dan neler katabiliriz' değil, 'Kur'ân bize nasıl bir düşünce yaşama biçimi sunuyor, bunu ne kadar yapabiliriz' fikrini taşıdıklarından, Kur'ân söylüyordu, onlar dinliyordu. Sonraki dönemlerde olduğu gibi düşünülenler, Kur'ân'a söyletilirilmiyor ve Kur'ân'a mal edilmiyordu. Öncekilerle sonrakiler arasındaki en belirgin farklardan birisi de bu yaklaşımdır.¹⁶

Ancak Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerine gelindiğinde çeşitli mezheplerin çıkışına temel teşkil edecek hadiselerin vuku bulduğunu görüyoruz. Ortaya çıkan bu itikadi mezheplerin çıkışına temel teşkil eden iki ana sebep bulunmaktadır: Birincisi, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde onun yönetimiyle ilgili olarak başlayan rahatsızlıkların artık tenkitlere dönüşmüş olması ve akabinde Sıffın hadisesiyle siyasî bölünmelerin gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁷ Bu olaydaki bölünme, yerini birden itikadi bölünmeye terk etmiş ve siyasî bölünme sonucu meydana gelen gruplar, kendilerine has yeni inanç ve fikirler ortaya koymuşlardır.

Bu sebeplerden ikincisi ise, fethedilen yerlerdeki halk ile fethedenler arasındaki kültür farklılığıdır. Hz. Peygamber döneminde ilk İslam toplumu ile başlayan ve dini yönü ağır basan İslam kültürü, fetihler sonucu yeni yeni yabancı kültürlerle karşılaşınca safiyetini koruyamamış ve önemli değişmelere uğramıştır. Bu değişikliği Ahmed Emin *Fecru'l-İslâm*'ında şöyle izah etmektedir:

İslam'ın hükmü altına giren insanlardan büyük bir çoğunluğu Müslüman oldular. Bu insanlardan her birinin kendilerine özgü hikmet, emsal, şiir ve edebiyat anlayışları vardı. Bunlardan bir kısmının tedvin edilmiş ilimleri, kültürlerini aksettiren yazılı eserleri mevcuttu. İlmi araştırma ve tedvine yatkınlıkları vardı. Müslüman olunca da gerek kendileri ve gerekse çocukları, eski ilmi usullerini devam ettirdiler. İslam akaidi dahi kültür birleştirmesinin dışında kalmadı. Sanılır mı ki, bir İranlı, Hıristiyan Suriyeli veya bir Rum, bir Mısırlı Kıptî, İslam Dini'ne girince atalarından ve ecdadından asırlar boyunca

¹⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 44.

¹⁶ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 46.

¹⁷ Krş. "Müslümanlar arasında siyasî ihtilafların çözümü için Kur'ân'a başvurulması, daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın böyle bir işe alet edilmesi Sıffın Savaşı sırasında yaşanan 'tahkim Olayı' ile başlatılabilir." Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 34.

gelen bütün inanç ve telakkilerini bir anda bırakıp, İslami talimatları yeni dinin icap ettirdiği bir şekilde anlayacaktır? Aslâ! Buna imkân yoktur. Zira böyle bir durumu psikoloji kesinlikle reddeder.¹⁸

Bu iki ana sebep, özellikle mezheplerin ortaya çıkışına etki etmiş olmakla birlikte, burada ayrıntısından sarfı nazar ettiğimiz tâlî sebepler de bulunmaktadır.

Mevcut tefsir usulü kitaplarında mezhebi veya fırka kategorisine sokulan tefsirlere baktığımızda bunların Haricî, Şiî ve Mutezilî olduklarını görürüz. Halbuki eğer tefsirler mezhebî bakış açısına göre bir kategoriye sokulacaksa Ehl-i Sünnet veya Hanefi, Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerinin esaslarına göre telif edilen tefsirleri de bu kategoride ele almak gerekir. Ancak bu son özellikteki tefsirlerin fıkhi tefsir kapsamında kategorize edildiği bilinmektedir. O halde taksimat inanç boyutu esas alınarak yapılmış olmakta ve bu ayırım siyasal bir özellik taşımaktadır. Ana gövdeyi oluşturan itikadi mezhepler Ehl-i Sünnet, hariciler, Şia ve Mutezile olduğuna göre, tefsir usulünde Ehl-i Sünnet belirleyiciliğinden bahsetmek mümkündür.¹⁹ Tefsir Usulünde mezhebî bakış açısına dayanan bir kategorinin oluşturulmasında Muhasibî (ö. 243/857), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi şahısların rolü görmezden gelinemez.²⁰ İslam kültürüne dışarıdan bakan biri olarak Goldziher (ö. 1921) ise *mezhepçi tefsir* grubuna Haricî, Şiî ve Ehl-i Sünnet'i, Mutezile'yi ise mezhebî açıklamalarını kabul etmekle beraber kelamî (ya da re'y) tefsire dâhil etmiştir.²¹ Mezhebî tefsir kategorisini ele alan bir başka çalışmada ise şu taksimat benimsenmiştir: Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia ve Hariciler.²² Şimdi bu dört ana ekolün kısaca tefsir anlayışlarına değinelim.

Şia Mezhebi ve Tefsir Anlayışı

Şia, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve onun Ehl-i Beytini halifelığe lâyık gören ve ondan sonraki halifelerin de Hz. Ali'nin soyundan gelmesi

¹⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969), 94; Ahmed Emin bu hususa bir örnek olarak da şu ilginç olayı nakletmektedir: el-Ezdi'nin *Futûhu's-Şâm* adlı eserinde nakledildiğine göre, Şam Müslümanlarından birisi, diğer biriyle koyunlarını gütmesi karşılığında eşini onun yanında geceleme için vermek üzere anlaşmıştır. Durumdan haberdar olan Hz. Ömer, her ikisini huzuruna çağırması ve yaptığı sorgulamada her ikisi de geleneklerinden kalma bu adetin İslam Dini'nde haram olduğunu bilmediklerini söylemişlerdir. Metnin tercümesinde Celal Kırcâ'dan faydalanılmıştır. Bkz. Celal Kırcâ, "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5 (Ekim 1987): 53.

¹⁹ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 67.

²⁰ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 69.

²¹ Bkz. İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 125-287.

²² Kırcâ, *Mezhebi Tefsir*, 55-61; Kırcâ, *Kur'ân'a Yönelişler*, 123 vd.; Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 73.

gerektiğine inanan topluluğun müşterek adıdır.²³ Şiiliğin en önemli nazariyesi ve temel görüşü, hilâfet, kendi deyimleriyle “imamlık” konusundadır. Bu nazariyeye göre, Hz. Peygamber’den sonra imam, yani halife Hz. Ali’dir, hak onundur. Hz. Ali’den sonra, Allah tarafından tertip edildiği şekilde imamlar silsilesi devam edip gider.²⁴ İmâmiyye Şia’sına göre imâmet, vahiy kurumunun bir devamı niteliğinde olup, nübüvvetin idari cephesini oluşturmaktadır.²⁵ Bu konudaki telakkilerini iki madde ile özetleyecek olursak; a) Hz. Ali’nin imâmeti, bizzat Hz. Peygamber tarafından her türlü ayıp ve noksanlıklardan uzak ve apaçık bir işaret ve nassla tespit edilmiştir. Dinde imamın tayininden daha önemli hiçbir iş yoktur. b) İmam kanun yapmada tam bir yetkiye sahiptir. Aynı zamanda onun bütün söyledikleri de şeriattandır. Bu sebeple ondan şeriata aykırı şeylerin sadır olması imkânsızdır.²⁶ Dolayısıyla Şia’nın Kur’ân yorumunda görüşlerini belirleyen beş temel esasları bulunmaktadır. Bunlar; imâmet, ismet, mehdilik, ric’at ve takiyyedir.²⁷ İşte bu inanç esasları, Şia’nın düşünce dünyasına ve dolayısıyla Kur’ân yorumlarına hâkim olmuş ve Kur’ân’ı bu esaslar doğrultusunda tefsir etmişlerdir. Şia’nın tefsir anlayışına göre Kur’ân’ın gerçek tefsirini sadece imamlar bilir ve sadece onlardan gelen tefsir rivayetleri kabul edilebilir; Zira bütün nebilerin ilmi Ali’de ve ondan sonra gelen imamlarda toplanmıştır. Allah Teâla bütün nebilerin ilmini Hz. Muhammed’de, onun ilmini de Ali’de topladığı için, Ali daha önce gelmiş bütün nebilerden daha bilgilidir.²⁸

Şia’nın, Kuran’ı ideolojik okuma bakımından, fırkalar içinde en aşırı giden grup olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerekir. Bu tutumları kendilerinin hadis uydurma konusunda ilk zümre olmalarına²⁹ ve aynı zamanda en çok hadis uyduran fırka olmalarına vesile olmuştur.³⁰ Hatta bu durum Şia’da öyle bir noktaya varmıştır ki; onlar açısından Kur’ân, neredeyse bütünüyle Şiî mezhebini anlatan ve onlara dair anlatımlar içeren bir kitap

²³ Muhammed b. ‘Abdulkerîm b. Ebû Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1975), 1: 146; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008), 224.

²⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1: 146; Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 55.

²⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 225.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1: 146; Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 56.

²⁷ Şia’nın bu inanç esaslarının geniş açıklaması için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 15-146.

²⁸ Mevlüt Erten, “Mübhemâtü’Kur’ân ve Fırkalar”, *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (2001): 76.

²⁹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*. (Ankara: İlmî Yayınlar, 1981), 112.

³⁰ Musâid Abdullah Muslim, *Eseru’t-Tatavvuri’l-Fikrî fi’t-Tefsîr fi’l-Asri’l-Abbâsî* (yy.: Muesse-setu’r-Risale, 1984), 112; Musâid Abdullah Muslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 102; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 109.

görünümündedir.³¹ Şia'nın ideolojik okumalarına bir örnek verecek olursak³², bilindiği gibi imam tayin meselesi siyasî bir meseledir. Ancak Şia bu hususu bir akîde konusu olarak ele almış, bazı ayetleri kasten tahrif ederek imâmetin aslını Kur'ân'da aramış ve ispatı cihetine gitmiştir. Onlara göre Hz. Ali gerçek imamdır, hakkında nass vardır. Hz. Peygamber, gizli veya açık olarak kendisine vasiyet etmiştir. Bu yüzden imâmlık, tayin ve seçime değil, dini bir rükne dayanmaktadır. Bu itikat mucibince Kur'ân'ı okumaya çalışan et-Tabersî, Mâide Suresinin 3. ayetinde geçen "Bugün sizin için dininizi tamamladım." ayetine dayanarak, Hz. Peygamberin, Hz. Ali'yi kendi yerine nasbettiğini ve bunun da farzların sonuncusu olduğunu iddia etmektedir.³³ Bu çerçevede İsrâ Suresi'nde geçen "Doğrusu bu Kuran, mahza doğru olana kılavuzlar." (el-İsrâ, 17/9) ayetindeki "elletî" ism-i mevsulünü, "ile'l- imâm" şeklinde tefsir ederek ayette kastedilenin; Kur'ân'ın imâma ilettiğini iddia etmişlerdir.

Hariciler ve Tefsir Anlayışları

Haricîlik de, Şîlik gibi Hz. Ali zamanında bir mezhep hüviyetiyle ortaya çıkmış siyasî-dinî fırkalardan biridir. Sonradan kendilerine Haricî ismi verilen bu fırka mensupları başlangıçta Hz. Ali'ye yardım etmişler, ancak Tahkim Olayı'nda, Ebu Musa el-Eşari'yi hakem tayin etmesinden dolayı onun küfre girdiğine inanıp, karşısında yer almışlardır. Bundan dolayı Haricî Mezhebi'nin Şia'ya karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü Şia, Hz. Ali ve on iki imamın ölümsüzlüğüne inanırken, Haricîler işi Hz. Ali'yi öldürmeye kadar götürmüşlerdir.³⁴ Haricîler, daha sonra kendi aralarında çıkan ihtilaflar sonucu Ezrâkiyye, Necdiyye, Sufriyye ve İbâdiyye isimleriyle dört ana fırkaya ayrılmışlardır.³⁵

Haricîlik, Şia mezhebine karşı reaksiyon bir hareket olarak ortaya çıktığından, özellikle halifelik konusunda Şia'nın görüşüne tam zıt bir görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre halife her hangi bir fırka veya grup tarafından değil, bütün Müslümanların iştirak edebileceği sıhhatli ve serbest bir seçim ile seçilmelidir.³⁶ Ayetlerin zahirî ve batınî anlamının olduğunu söyleyen İmamîyye'den farklı olarak Kur'ân'ın zahirine sıkıca sarılırlar. Onlara göre iman ve amel bir bütün olup imandan cüzdür.

³¹ Erten, *Mübbemâtü Kur'ân ve Fırkalar*, 77.

³² Şia'nın ideolojik Kuran yorumlarına dair geniş örnekler için bkz. Muhammed Hüseyin Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 5-220

³³ Kırcı, *Mezhebi Tefsir*, 57.

³⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 228.

³⁵ Ethem Rûhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993), 88-89. Şehristânî kitabında Haricîlerin ana fırkalarını Muhakkime, Ezârîka, Necedât, Beyhe-siyye, 'Acârîde, Se'âlebe, İbâziyye ve Sufriyye olarak sayar, geri kalanların ise alt kollar olduğunu belirtir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 115.

³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 116; Kırcı, *Mezhebi Tefsir*, 57.

Harici bir müfessir olan İtfiyyîş, Bakara Suresi'nin 81. ayeti olan "Günah işleyen ve günahı da kendisini kuşatan orada ebedi kalmak üzere cehennem ehlidir" ayetini izah ederken, ayette geçen "hafîe" kelimesini "seyyiât" olarak tefsir eder ve tevbesi yapılmadığı için onu büyük günahlardan sayar. Ona göre bu büyük günah, ister münafıklık yoluyla, ister şirk koşma yoluyla olsun, eşittir.³⁷

Haricîler, yaşam tarzlarına uygun olarak Kur'ân üzerinde derin bir tefekkür, tahlil ve incelemeye dalmamışlardır. Onlar Kur'ân'ı, kendileri için ötekileştirdikleri gruplara karşı bir silah gibi kullanmış ve ideolojik okumalar yapmışlardır. Onların Kur'ân yorumlarında attıkları her adım için Kur'ân'dan bir referans bulma eğilimleri, kendilerini tefsirde katı bir lafızcı anlayışa sevketmiştir. Buna şu örneği verebiliriz. Mutezile'nin ileri gelenlerinden Vâsıl b. Atâ, arkadaşlarıyla birlikte yürürken Haricîlerin Harûriye kolundan³⁸ bir grubun geldiğini görür. Bunun üzerine yanında bulunan arkadaşlarına, "Siz müdahale etmeyin, beni onlarla baş başa bırakın." der. Haricîler ona, "Sen ve arkadaşların necisiniz?" diye sorar. Vâsıl, "Allah kelâmını dinlemek için iltica etmiş müşrik kimseleriz." diye cevap verir. Bunun Kur'ân'daki karşılığını anlayan Haricîler, "Size sığınma hakkı verdik." deyince, Vâsıl, "Öyleyse bize inançlarınızı öğretin." der. Haricîler kendi inançlarını ona öğretmeye başlarlar. Vâsıl da onlar anlattıkça "Ben ve arkadaşlarım kabul ettik." diyerek cevap verir. Haricîler buna çok sevinirler ve "Sizi bırakıyoruz, çabuk uzaklaşın." derler. Bunun üzerine Vâsıl, "Bu size yakışmaz; zira Allah Teâlâ, 'Müşriklerden biri sana sığınursa, onu emniyet altına al ki Allah'ın kelmâsını dinlesin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır' (et-Tevbe, 9/6) buyuruyor." der. Haricîler birbirlerine bakıp "Doğru, bu sizin hakkınız." deyip onları güven içinde olacakları yere kadar götürürler.³⁹ Bu misal, Haricîlerin ne derece lafızcı olduklarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Yine Haricîlere göre el-Enâm 6/71'deki *ellezî ve hüve* gibi müphem zamirler Hz. Ali hakkında; ayetin sonundaki "Hiç şüphesiz asıl doğru yol Allah'ın yoludur. Bize âlemlerin Rabbine boyun eğmek emrolundu." kısmı Haricîler hakkında nazil olmuştur. Ayrıca ayetteki "şaşırmış kişi" Hz. Ali; "onu doğru yola

³⁷ Muhammed b. Yûsuf İdfiyyîş, *Teyşîru't-Tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Tallâvî (Ammân: Vuzâratu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004), 1: 158-160. Haricîlerin ana prensipleri için bkz. Çalıskan, *Siyasal Tefsir*, 78-79.

³⁸ Gurubun oluşmasında temel siyasi olaylardan olması açısından Haricîlerin Harûra'da toplanması ve Kur'ân'ın bu süreçte nasıl yorumlandığı hakkında geniş bilgi için bkz. Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 311-320.

³⁹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid Muberrid, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif*, (Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997), 3: 9; Nihat Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 204.

çağırın ashabı” da Nehrevan’daki Haricîlerdir. El-Bakara 2/204 âyetindeki “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatında söylediği sözler senin hoşuna gider.” ifadeleri Hz. Ali’den bahsederken, 207. ayetteki “Allah’ın rızasını kazanmak için canını satan kişi...” Hz. Ali’yi şehit eden cânî İbn Mülcem olmaktadır.⁴⁰

Mutezile ve Tefsir Anlayışı

Mutezile her ne kadar varlık buluşu Emevîler dönemine denk gelse de etkinliğini Abbasiler döneminde büyük oranda hissettirir. İslam geleneğinde akli en etkin bir şekilde kullanan mezhep, Mutezile Mezhebi olmuştur. Akıl-nakil çatışmasında akla evveliyât tanımı, nassı aklın öncülüğünde ve belirlediği *beş esas* çerçevesinde tevil etmiştir. Bu beş esas şunlardır: Tevhit, Adalet, el-V’ad ve’l-Va’id, el-Menzile beyne’l-Menzileteyn, Emr-i bi’l-Ma’ruf Nehy-i ani’l-Münker.⁴¹

Mutezile mezhebinin tefsirinin karakteristik özelliklerini şu maddelerde özetlemek mümkündür:

1. Ayetleri beş prensip çerçevesinde anlamayı esas almaları.
2. Tefsirdeki bütün gayretlerinin Allah’ın muradı olduğunu iddia etmeleri.
3. Mezhepleri ile çelişen hadisleri inkâr etmeleri.
4. Lügavî manaya büyük önem vermeleri.
5. Mezheplerine zıt olan mütevâtir kıraatlerdeki tasarrufları.⁴²

Mutezile, Kur’ân tefsiri için ortaya koymuş olduğu beş esasın iyi bilinmesini gerekli görmüştür. Örneğin tevhit prensibinin tefsirdeki izdüşümlerinden biri *Rü’yetullah Meselesi’*dir. Malum olduğu üzere, Allah her türlü tecsim ve teşbihten tenzih edilmesi gereken aşkın bir varlıktır. Zehmahşerî Allah’ın görülebilmesi için üç şartın gerekli olduğunu, ancak yaratılmış varlıklara mahsus olan bu üç şartın Allah için muhal olduğunu ifade ederek, Allah’ın görülmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Zehmahşerî bu konuyla ilgili olarak özetle şu aklî istidlali kullanmıştır: İnsanın bir şeyi görebilmesi için, görülecek olan şeyde üç şartın tekemmül etmiş olması gerekir; bunlar görülmek istenen şeyin; (1) Soyut değil, somut/müşahhas olması gerekir,

⁴⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. İsmâil Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990), 183-184.

⁴¹ Bu esasların açıklaması için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, 1: 263; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996) 1: 284-285; Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 1992), 62; Funeysân, Suûd b. Abdillâh, *İhtilâfu’l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*, (Riyâd: Dâru İşbiliyyâ, 1997), 233-248; Ayrıca Mutezile’nin esasları ve görüşlerinin tahlil ve değerlendirmesi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 73-107.

⁴² Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Mufessirûn*, 1: 264-268; krş. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 101.

(2) Bir yerde, belli bir mekânda durması gerekir, (3) Belli bir zaman diliminde, görmek isteyen kişinin de içinde bulunduğu aynı zaman diliminde bulunması gerekir. Zira insan somut olmayan, bir yerde, bir cihette durmayan ve yine aynı zaman diliminde olmayan bir şeyi göremez. Oysa Hz. Allah somut bir şekil olmaktan, bir yerde/mekânda bulunmaktan ve bir zaman diliminde zamansal bir varlık olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla Zemahşerî, insanî vasfımızın taşıdığı zafiyetleri sebebiyle insanın ne dünyada ne de cennette Allah'ı görmesinin muhal olduğunu söylemektedir.⁴³ Buna göre rü'yetullah'ın dünya ve ahrette mümkün olduğundan söz etmek, "Allah cisimdir." demekle eşdeğerdir. Oysa Allah ne cisimdir ne de arazdır. Bu itibarla O'nu görmek muhaldir. Doğal olarak bu da sözü edilen prensibin bilinmesiyle anlaşılacak bir husustur.

Dolayısıyla Zemahşerî (ö. 538/1144), Kıyâme Suresi'ndeki "O gün yüzler Rabbine bakar." (el-Kıyâme, 75/22-23) ayetindeki "nâziratun" kelimesini görme anlamında değil, *bir şeyin olmasını beklemek* ve *ummak* anlamında olduğunu, bundan maksadın da dünya hayatında yapmış olduğu güzel amellerle Rabbinin rızasını ve dolayısı ile mükafatını güler bir yüzle umma ve bekleme olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Yine Fahrettin er-Razi'nin (ö. 606/1210) belirttiğine göre Mutezile Mezhebi en-Nisâ Suresi'nin 164. ayeti olan "Kellamallâhu Musa Teklîmâ" ifadesindeki "Allah" lafzını meful okuyarak "Musa Allah ile konuştu." anlamında tev'îl etmiştir.⁴⁵

Aynı durum, adalet prensibi için de söz konusu edilebilir. Zira bu prensibin tefsirdeki en belirgin izdüşümü de kulların fiilleri meselesidir. Onlara göre insana verilecek ceza veya mükâfat için, onun fiillerinde hür olması, yani fiillerini bizzat kendisinin yaratması gerekir. Zira bunu, Allah'ın adaleti zorunlu kılmaktadır.⁴⁶

Mutezile, Kur'ân'ı yukarıda vermiş olduğumuz beş temel prensipleri doğrultusunda tefsir etmiştir. Genelde İslam, özelde Kur'ân için belirlediği bu önkabullerini, onların ayetleri yorumlamalarında göz önünde tuttıklarını ve nasları bu görüşleri doğrultusunda yorumladıklarını görmekteyiz. Örneğin Zemahşerî "Allah mutlak hak ve hakikatin ifadesi olarak kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Melekler ile hakikatin bilgisine sahip olanlar da adalet üzere inanıp bunu ikrâr etti." (Âl-i İmrân, 3/18) ayetinde bahsedilen "ilim sahiplerinin", tevhid ve adâlet ilkelerine sahip olan kendilerinin, yani

⁴³ Bkz. Ebul Kâsım Mahmûd b. Omer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîl fi Vucûhi'l-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 2: 502.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 270.

⁴⁵ Bkz. Kırcâ, *Mezhebi Tefsir*, 59.

⁴⁶ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 217-218.

Mutezile mezhebinin olduğunu ifade eder.⁴⁷ Nitekim Mutezile Mezhebi, “Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid” olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁸ Yine Zemahşerî, Fâtır Suresi'nde geçen “Kulları içinde Allah'a gerçek manada saygı ve bağlılık gösterenler, bütün bu hakikatleri hakkıyla anlayp kavrayan kimselerdir.” (el-Fâtır, 35/28) ayetinde kastedilenlerin de Allah'ın sıfatlarını hakkıyla anlayıp kavrayan ve uluhiyetine yakışmayan şeylerden O'nu tenzih eden Mutezile olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Bunun yanında “Kendilerine onca ayet, onca ilahî ikaz gelmesine rağmen bölünen, çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşenler gibi olmayın. [Bilin ki] böylelerinin hakkı, müthiş bir azaba mahkûm olmaktadır.” (Âl-i İmrân, 3/105) ayetinde kastedilenlerin ise, her ne kadar Yahudi ve Hıristiyanlar olsa da, ideolojik bir yorumsama ile ayette kastedilenlerin son tahlilde kendilerine muâırız olan bidatçı fırkalar, yani müşebbihe, cebriye, haşeviye ve benzerleri olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Ehl-i Sünnet ve Tefsir Anlayışı

Ehl-i Sünnet kavramının, yeknesak ve belirli bir zümreyi tanımladığını söylemek güçtür. Bu tabiri ilk kullananın İbn Sîrîn (ö. 110) olduğu, hatta sahabeden İbn Abbas'ın (ö. 68) olduğu söylenebilir de, söz konusu dönemde bu isimle müsemma bir mezhebin mevcut olmadığı bilinmektedir. Ehl-i Sünnet tabirinin zamanla elde ettiği *doğru ve hak yolda olma* (fırka-i nâciye) anlamınınun bahsettiği meşruiyetten faydalanmak isteyenler, hakikatte kendilerinin Ehl-i Sünnet olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Bu durumda Ehl-i Sünnet tabirinin bütün Müslümanları kuşatıcı bir kavram olmadığı anlaşılmaktadır.⁵¹ Söz konusu meşruiyetin Ehl-i Sünnet oluşumunu ve fikirlerini sahabeye, oradan Hz. Peygambere dayandırma ihtiyacı hissedeceği de sürecin doğal bir sonucu olsa gerek. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728): “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi, Allah Teâlâ daha Ebû Hanife'yi, Mâlik'i, Şâfiî'yi ve Ahmed b. Hanbel'i yaratmadan önce bilinen kadîm bir mezheptir. Ehl-i Sünnet, sahabenin Hz. Peygamber'den tevarüs etmiş olduğu bir mezheptir. Bu mezhebe muhalif olanlar ise,

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537.

⁴⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537, 1 nolu dipnot.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 154

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 606-607; Örneklerin açıklamaları için bkz. Erten, *Mübhematü'l-Kur'an*, 80-83.

⁵¹ Nitekim erken dönemden bu kavramın tanımladığı zümrenin Müslümanların genelini değil, belli bir kısmını ve azınlığı ifade ettiğine işaret eden rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hasan Basrî, Ehl-i Sünnet'in, insanların/Müslümanların çok az bir kısmını ifade ettiğini belirtmiş; İmam Sevrî Sünnet ve Cemaat Ehli'nin azlığından şikayet edip hüznülenmiş; Süfyan Sevrî ise Sünnet Ehli'nin garipler dediği az bir insan topluluğu olduğunu belirtmiştir. Bkz. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 84.

mübtedi' kimselerdir." diyerek Ehl-i Sünnet'in mutlak meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır.⁵²

İbn Teymiye'nin fikirlerine öncülük eden ve Ehl-i Sünnet'in esaslı isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241) de Ehl-i Sünnet'in sahabeden sonrakilere intikal eden bir mezhep olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet'e tabi olmak, sahabenin yoluna tabi olmak demektir. Bu mezhebe uymayanlar ise "cemaat", "sünnet", ve "hak yol" dan ayrılmış olan "muhâlif", "mübetedi" ve "sapkın" kimseler olmaktadır.⁵³

Süfyân-ı Sevrî'nin kendisini ve aynı görüşleri paylaşanları Ehl-i Sünnet sayması ve yaptığı tanımın içinde İmam Ebu Hanîfe'ye (ö. 150) yer vermeyişi, dahası onu Mürcî olarak tanımlaması göstermektedir ki, Ehl-i Sünnet tanımı, henüz o dönemlerde statik bir tanıma kavuşmamış, daha çok siyasî nedenlerle ortaya çıkıp zamanla itikadîleşerek "Ehl-i Bid'at" olarak kabul edilen Şia, Havâric ve Mutezile gibi bir takım mezheplerin dışında kalan gelenekçi Müslümanları tanımlamak için geliştirilen şemsiye bir kavramdır. Bununla birlikte özellikle bu tabirin, sünnetin rivayetiyle meşgul olanları ifade etmek için kullanılmış olduğu gelen menkûlâtan anlaşılmaktadır.⁵⁴

Kur'ân'ın nüzülü sonrasında gelişen olaylar ve mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişimi göz önüne alındığında şu hususu tespit etmek zor olmasa gerek: ideoloji, epistemolojiden önce oluşmaktadır.⁵⁵ Yani insanlar ne yazık ki Kur'ân'dan istinbât edilen bilgiye değil, mezhebî önkabullere sahip olmuşlar ve bundan mütevellit Kur'ân'a ideolojik yaklaşımda bulunmuş, akabinde ise Kur'ân'ın anlamını tahrife uzanan bir dizi tevîl faaliyetine cüret edilebilmişlerdir.

Bilhassa siyasi olaylar ve kızışan mezhep kavgalarından sonra, Kur'ân'ın lafzını ve nâzil olduğu dönemdeki muradını nazar-ı itibâra almadan, Hz. Peygamber'den gelen sahih rivayetleri incelemeyen, kişisel arzular doğrultusunda ayetler tefsir edilmeye başlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda elde edilen operasyonel anlamları Kur'ân'dan elde edebilmek için, ayetleri son derece zorlanmış⁵⁶ ve nihayetinde fırka ve görüşlerinin meşruiyeti tahsil edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla her fırka Kur'ân'a, kendi akidesi açısından bakmış ve onu kendi mezhebine göre tevîl etmeye çalışmıştır.⁵⁷ Öyle ki Kur'ân onlara istedikleri anlamı vermediği zaman, maksatlarını temin etmeye

⁵² Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

⁵³ Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

⁵⁴ Ayrıntı için bkz. Esen, *Ehl-i Sünnet*, 79-100.

⁵⁵ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 330.

⁵⁶ Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 184-185.

⁵⁷ Zehebi, *et-Tefsir ve'l-Mufessirün*, c. 1, s. 260.

elverişli bir ayeti bulup anlamını tahrif etme pahasına da olsa tevil ederek, kimi zaman da lafızlar üzerinde operasyonlar yaparak⁵⁸ arzu ettikleri anlamları ayetlere söyllettirmekten çekinmemişlerdir. Belli bir ölçüde taassubun da temel saik olduğu bu yanlış tutuma düşmeyen bir fırka veya mezhep yok gibidir.⁵⁹

Bu tarz bir mezhebî taassup içerisinde olan bir müfessir, mensup bulunduğu mezhebin herhangi bir görüşü, Kur'ân'a ve Sünnet'e muhalif de olsa, onu savunmak durumunda kalıyordu.⁶⁰ Nitekim meşhur Hanefî âlimlerinden Kerhî (ö. 340/951), "Mezhebimize muhalif olan her ayetin, ya nesh olduğuna hükmedilir ya da mercûh manaya hamlolunur. Mezhebimizin görüşlerine uygun bir anlayışa tevil etmek ise en evlâ olanıdır."⁶¹ şeklindeki sözü, bunun bir örneğidir. Konuyla ilgili olarak Muhammed Hüseyin Zehebî de şöyle demiştir: Kimi alimler kendi mezhebine destek çıkmak ve müdafaa etmek amacıyla her türlü vesile ve hileye başvurmuştur. Nitekim Kur'ân onlar nazarında önde gelen bir meşruiyet aracı idi.⁶² Her fırka Kur'ân'a kendi zaviyesinden bakmış, Kur'ân'ı kendi mezhebine uydurmuştur. Örneğin Mutezili-ler Kur'ân'ı kendi mezhebi açısından ele almış; irade, sıfatlar, hüsn-kubuh meselelerine Kur'ân'dan dayanak bulmaya çalışmışlardır. Bu hususta Şia da aynı yolu takip etmiştir. Nihayet bütün fırkalar, mezheplerini tahkim etmek için aynı yola başvurmuşlardır.⁶³

Bu süreç içerisinde ümmeti vasat bir çizgiye çekmeye çalışan iki büyük sîmâ görmekteyiz. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 327/935) ve Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944). Abbasi iktidarının devam ettiği o günlerde Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminde etkinliğini bir hayli artıran Mutezile, görüşlerini resmi bir otoriteye dayamışsa da Halife Mütevekkil (ö. 247/861) zamanında Ehl-i Sünnet Akidesi halkın genelinde ve resmi otoritede yeniden revaç

⁵⁸ Buna Ankebut, 29/69 ayetinde geçen "İnnallâhe le ma'a'l-muhsinîn" ifadesindeki "le" ve "ma'a" edatlarını sanki bir fiili mâziymiş gibi "lema'a" şeklinde okuyarak aslında "Şüphesiz Allah, muhsin olanlarla birlikte dir." ifadesini, söz konusu operasyondan sonra "Şüphesiz Allah muhsin olanları aydınlattı/nurlandırdı" anlamını elde etmişlerdir.

⁵⁹ Kutb er-Raysûnî, *en-Nassu'l-Kur'ânî min Tehâfutu'l-Kırâât ilâ Ufuki't-Tedebbur* (el-Memleketu'l-Magribiyye: Menşûrâtı Vuzâratı'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2010), 150.

⁶⁰ Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, s. 216; Krş Sabri Hizmetli, "İtikadi Mezheplerin Doğruşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, c. 26, 1983, s. 659-660.

⁶¹ "ان كل اية تخالف قول اصحابنا فانها تحمل علي النسخ او علي الترجيح و الاولی ان تحمل علي التأويل من جهة التوفيق." Bkz. Ebu'l-Hasan Kerhî, *Usûlu'l-Kerhî* (Usûlu Bezdevî içinde), trs., s. 373; Ebu Zeyd Ubeydullah Omer Ibn İsâ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, thk. Mustafa Muhammed Kabbânî Dimaşkı, Dâru İbn Zeydûn Beyrut, Mektebetu'l-Kulliyâtu'l-Ezheriyye Kahire, trs., s. 169; Abdulcelil Candan, *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı*. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 299; Ferruh Kahraman, "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri". (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010), 208.

⁶² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 258.

⁶³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 260.

bulmuştur. Kendi isimleriyle İslam ilâhiyatı alanında iki büyük ekol sahibi olan bu iki imamdan Maturîdî Kur'ân'ın tefsirini gerçekleştirmiş ve yaptığı teviller, Ehl-i Sünnet kabul edilen geniş halk kesiminin bir kısmı tarafından kabul görmüştür. Dirâyet usulünün de kullanıldığı bu kıymetli tefsir, ne yazık ki yine mezhebî taassubun varlığını hissettirdiği bir ilgisizliğe maruz kalmaktan kurtulamamıştır.⁶⁴ Nitekim Eş'ârî mezhep olan bir takım müellifler tarafından kaleme alınan Tefsir Tarihe dair eserlerde, tarihsel bir bilgi olarak dahi kendisine işaret edilmemiş olması, başka türlü açıklanamaz.⁶⁵

Ehl-i Sünnet kavramının henüz bugünkü isim ve müsemması elde etmediği bize ulaşan tek eseri *et-Tenbîh'*ten anlaşılan⁶⁶ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377), sapkın fırkalara karşı bu kavram karşılığında kullandığı “selef” düşüncesini savunurken, eserinde Kur'ân'ın ideolojik okunuşunun tipik bir örneğini sunmaktadır. O, Hz. Ali'ye nispetle Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetini temellendirmek için şu ayeti delil getirir: “[Ey Peygamber!] Bedevîlerden (sefere gitme hususunda) geri kalmış olanlara de ki: ‘Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratar.’”⁶⁷ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî'ye göre burada anlatılmak istenen: Hüdeybiye'de Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında mürtedlere (Ehl-i Ridde'ye) karşı ve yine Hz. Ömer'in hilafeti zamanında da Fars ve Rumlara karşı savaşmak için çağırıldığınızda, bu iki halifeye itaat ederseniz, Allah sizlere güzel bir mükâfat verecektir. Yok, eğer Hüdeybiye'de yaptığınız gibi sırt dönerseniz, o zaman da Allah sizi elîm bir azab ile cezalandıracaktır,⁶⁸ demektedir. Görüldüğü üzere Malatî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetinin meşruiyetinin, daha nüzul döneminde ayette anlatıldığını, ilk iki halifenin söz konusu günde yaşadıklarının ilgili ayette dile getirildiğini ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere mezhebî kaygıların güdülediği taassubun yönlendirici etkisinden, Kur'ân'ı anlama konumundan bulunan hiçbir insan teki için arınmışlık ve masumiyet söz konusu değildir. Şu veya bu oranda bir etkilenmişlik, farklı seviyelerde kendisini göstermektedir. Nitekim yaratılışı zafiyet üzere olan ademoğlunun “insanlık” unsuru ve tamamen öznel bir alana tekâbul eden “anlama” edimi ve içinde bulunduğu bir çok çevresel unsurun

⁶⁴ Bkz. Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 59-60.

⁶⁵ Örneğin Zehebi'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn* isimli hacimli eserindeki bu tarz bir yaklaşımın eleştirisi için bkz. Celal Kırca, *Mezhebi tefsir*, 52-61.

⁶⁶ Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 106.

⁶⁷ Fetih, 48/16.

⁶⁸ Ebu'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007), 17-18.

etki ve biçimlendirmesine maruz olan “bilinç”in sahibi bir varlık olan insanın nesnel düşüncüyü temsil ettiğini iddia etmesi, asla doğru olamaz.

Bu çerçevede yukarıda adı geçen fırkaların eğilimlerini özetleyecek olursak; mezheplerin genel tutumlarına baktığımızda Hariciler zâhire; Şia işârî ve bâtinî te’vîle; Mutezile akıl ve dile dayalı te’vile sarılırken, Ehl-i Sünnet zâhirden te’vile doğru ilerlemiş, sonuçta te’vil ve zâhir birlikte kullanılmıştır. Çağdaş söyleme uygun olarak ifade edecek olursak, kısaca ve ana özellikleriyle Mutezile akılda, Haricîler salt düşünce ve eylemde, Şia ise siyasî otoritenin meşrûiyetinde radikal karakterlidir.⁶⁹

4. İDEOLOJİK YORUMUN SEBEP OLDUĞU SORUNLAR

İdeolojik yorum, birtakım sebeplere dayandığı gibi, kendisi de bazı sorunların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Yani o, hem bazı sebeplerin sonucu, hemde bazı olumsuz sonuçların sebebidir. Bu olumsuz sonuçların belli başlıları şunlardır.

a. Yanlış Anlama veya Anlamama: İdeolojik yorumlamada, Kur’ân ayetlerinin ilke ve yöntem merkezli değil de subjektif bir şekilde belli bir sonuca ulaşmak amaçlandığından çoğu zaman doğru bir anlama ve yorumlamadan bahsedilemez. Çünkü Kur’ân’ı anlama gayretinde metne itibar etmemek yahut bazı ifadeleri seçerek metinden soyutlamak; ayrıca ayetleri kuşatan tarihsel ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmamak, sebep-i nüzulü yok saymak ya da daima zâhiri anlamı öne çıkararak mecaz, kinaye, teşbih, teşvik ve tahsis gibi üslup özelliklerini dikkate almamak, daha da önemlisi metnin bağlamını göz önünde bulundurmamak sonuçta yanlış anlama ve yorumlamalara yol açmaktadır.⁷⁰

b. Kur’ân’ı Amacından Uzaklaştırma: Yorum yapan veya anlayan bireyin taşımış olduğu özellikler, yorumuna veya anlamasına belli ölçüde etki edebilir. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Ancak bu durum kesinlikle anlama ve yorumlamaya konu olan metnin veya sözün amacına, söylemek istediğine aykırı olmamalıdır. Oysaki ideolojik yorumda Kur’ân ayetlerinin çeşitli parti ve fırkaların kendi ilkeleri, çıkarları ve gelecekleri için yorumlanması söz konusu olduğundan adeta Kur’ân, yorumcu bireye ve grupların kişisel tercihlerine boyun eğer konumuna düşmüştür. Bu durum, kutsal metnin yorumcunun elinde adeta bir oyun hamuru konumuna düşmesi misaline benzetilebilir. İdeolojik yorumlamanın en ürkütücü tarafının ise burası olduğu muhakkaktır.⁷¹ Bir noktaya kadar anlayışla karşılanan yorum farklılıklarının önyargıya dayanarak, kişisel çıkarlar doğrultusunda yürütülmesi kabul edilemez bir

⁶⁹ Bkz. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 139.

⁷⁰ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 167.

⁷¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 143-144.

durumdur. Bu tutum Kur'ân'ı gönderiliş amacından uzaklaştırmakta ve aynı zamanda Kur'ân yorumuna keyfiliğin hâkim olmasına sebep olmaktadır.

c. Kutuplaşmaların Ortaya Çıkması: İdeolojik yorumun belli başlı sebeplerinin meşruiyet arayışı ve kendini-ötekini tanımlama olduğu düşünüldüğünde, sonucunun da kutuplaşmayı doğurmak olmasına şaşmamak gerekir. Zira ister siyâsal otorite olsun, isterse mezhebi bağlılık olsun, kendini sağlama alırken Kur'ân'dan destekleyici yorum yapma ihtiyacının yanında karşısındakini de alt etme arayışını ihmâl etmemektedir. Bu durumda karşısındakinin de savunmaya geçmesi, kendisine yöneltilen itham ve eleştirileri daha güçlü dayanaklarla bertaraf etmek istemesi kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Dolayısıyla kendini sağlama, karşıyı alt etme idealine dayanan bir yaklaşımın iki farklı kutubu meydana getirmesi, yapılan yorumların bu çerçevede cereyân etmesi yadırganmamalıdır. Bu da daha işin başında yapılacak yorumu etkisiz hale getirmektedir. Çünkü Kuran yorumunda asıl amaç bu olmayıp onun "Ne demek istiyor?"unu yakalamaya çalışmak olmalıdır.⁷²

Özetleyecek olursak, siyasal yorumlarda yapılan hataları ve onların sebeplerini şu maddelerde toplamak mümkündür:

1. Âyetlerin tarihi ve sosyal ortamlarını, yanı sıra nüzul sebeplerini (tarihsel bağlam) ihmâl etmek,
2. Siyâk-Sibâka gereken önemi vermemek,
3. Kur'ân'ın genel ve âyetlerin surelerdeki özel bağlamını (metinsel bağlam) ihmal etmek,
4. Âyetlerden kastedilmeyen manayı aramak ve çıkarmak suretiyle Kur'ân'ı hedefinden saptırmak,
5. Âyetlerde kastedilenin ötesine geçerek Kur'ân'ın anlam ve hitap alanının kapsamını çok fazla genişletmek veya daraltmak,
6. Âyetlerden ilgisiz sonuçlar çıkarmaya çalışmak,
7. Önkabulleri Kur'ân'a onaylattırmaya kalkışarak bazı fikirleri inançlaştırmak,
8. Herşeyin cevabının ve çözümünün Kur'ân'da olduğu düşüncesiyle Kur'ân'ı siyasal alanlarda her şeyi söylemiş gibi görmek,
9. Âyetlerden elde edilen sonuçları, nüzul zamanını dikkate almadan mutlak ve nihâî çözüm olarak sunmak,
10. Zayıf ve uydurma rivayetler nakletmek,
11. Gereksiz ve yararsız ayrıntılara dalmak,

⁷² Fatih Tiyek, *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu* (Yayınlanmamış makale), 3-4.

12. Dil imkânlarını, Kur'ânî kavramlara ve ifadelere kaldıramayacağı anlamları yüklemek amacıyla, kişisel istekler doğrultusunda kullanmak.⁷³

Bununla birlikte, ideolojik tefsirin Kur'ân'ın anlaşılmasına bir takım zararları olduğu gibi, görece bazı katkıları da söz konusu olmuştur. Katkılarından en dikkati çeken tarafı; Kur'ân üzerine daha fazla eğilmeye ve bilinmeyen bazı şeylerin ortaya çıkarılmasına sebep olmasıdır. Diğer yararları ise, Kur'ân'ın tarihsel ve sosyal bağlamının daha iyi araştırılmasına, anlamların yerli yerine oturtulabilmesi için dil incelikleriyle kelâmın incelenmesi ve istidlâl yöntemlerinin geliştirilmesine ve yorumların daha dikkatle yapılmasının gereğinin ortaya çıkmasına neden olmasıdır. En önemlisi de tefsir usulünün doğmasına zemin hazırlayan nedenlerin başında gelmesidir.⁷⁴

5.ÖNERİLER

Belli bir amaç doğrultusunda icrâ edildiğinden dolayı yanlış anlama, Kur'ân'ı amacından uzaklaştırma ve kutuplaşmalara sebep olma gibi olumsuz sonuçlara sebep olan ideolojik yorumun, bir yorum zenginliği olarak kabul edilebilmesi için şu ilkeler doğrultusunda revize edilmesi gerekir. Bu ilkeler aynı zamanda sadece ideolojik yorum için belirlenen ilkeler olmayıp genel olarak bütün yorum çeşitlerinin taşıması gereken özelliklerdir. Zira bu özellikler, doğru yorumun (yöntem olarak) olmazsa olmazlarıdır. Bunlar;

1. Arapça bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in hem Arapça ile ilgili özelliklerini hem de indiği dönemin şartlarını anlama ve yorumlama faaliyetinde dikkate almak gerekir. Yani anlama ve yorumlama, dilsel unsurlara ve tarihsel şartlara aykırı olmamalıdır.

2. Anlama ve yorumlamaya konu olan Kur'ân âyetlerinin bağlamını gözönünde bulundurmamak, ayetleri parçacı bir yaklaşımla değil de, bağlamıyla birlikte bütüncül bir bakış açısıyla ele almak gerekir.

3. Doğru bir yöntem tespit etmek gerekir. Anlam ve yorumlamada amaca ulaşmada yöntem tespiti kadar yöntemin nasıl kullanılacağı da önemlidir. Acele etmeden belli bir plan dâhilinde hareket etmek gerekir.

4. Amaca ulaşmada önbilgilerden yararlanmak, önyargılardan ise olabildiğince uzak olmak gerekir.

5. Anlama konusu Kur'ân âyeti olunca, Kur'ân'ın gönderiliş amacını dikkate almak, bu amaca aykırı anlam ve yorumlardan uzak durmak gerekir.

6. Kişisel özelliklerin etkisi belli bir sınırdan kalmalı, ulaşılan anlam ve yorumda subjektiflikten ziyade objektiflik hâkim olmalıdır.⁷⁵

⁷³ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 321-332.

⁷⁴ Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 333.

⁷⁵ Tiyek, *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu*, 4.

Sonuç

Kur'ân, İslam Dini'nin kurucu kaynağı olması hasebiyle Müslümanlar nezdinde müstesna bir konuma sahiptir. Onun Müslümanlar üzerindeki bu belirleyici konumu, tarihsel süreçte teşekkül etmiş bulunan siyasi kurum ve faaliyetlerin gerek halk nezdindeki meşruiyetini temin etmek, gerek siyasi kararlarını tahkîm etmek ve gerekse ötekine karşı kendisini tanımlamak için başvuracağı bir meşruiyet aracına dönüşmesine vesile olmuş, bu yönelişler sonucunda ise Kur'ân, siyasi sâiklerle anlamının konusu edinilmiştir.

Anlamanın öznel olan doğası gereği farklı düşüncelerin oluşması, farklılıkların günlük yaşamın fer'î ameli konuları çerçevesinde kaldığı müddetçe sorun olmamış, derin uçurumların belirmesine sebep olmamıştır. Ancak bu farklı anlamalar, *ameli* çerçeveden *itikadî* alana sirayet etmeye başlamasıyla ihtilafın rengi değişmiş, özellikle ideolojik okumalar toplumda kamplaşmaların oluşmasına sebep olmuştur. Sonuçta itikadi açıdan ötekisini tanımlamaya sebep olan bu yöneliş, her grubun kendi ideolojik görüşlerini Kur'ân üzerinden söyletmeye, daha açık bir ifade ile anlamca Kur'ân'ın da tahrif edilmesi gibi bir cürmü irtikaba vesile olmuştur. Sonuçta Kur'ân'a bu tarz yaklaşımlar, Müslümanların birbirlerini iman bağlamında tanımlamalarına sebep olmuştur. Anlamanın soruna dönüştüğü bu varta, daha sahabe hayatta iken Müslümanlar arasında tefsirkayı ve bölünmeyi beraberinde getirmiştir.

Kur'ân, Din'de ihtilafları nedeniyle bölünüp, parçalanmış önceki ümmetlerin hatalarını tahkiye ederek Müslümanların bunlardan ders almasını ve aynı hayatı tekrar etmemelerini salık veren ayelтерinde, kendisinin düşünülmesini ve anlaşılmasını isterken (en-Nisâ, 4/82; Sâd, 35/29; Muhammed, 47/24), ne yazık ki aynı hatalar Kur'ân'a ideolojik yaklaşımlar sonucu toplumsal yapıda meydana gelen kamplaşmalarla tekrarlanmıştır. O halde Kur'ân, konu edildiği bağlamından ve kendi bütünlüğünden yola çıkılarak okunmalı ve anlam delaletinin keşf ve beyânında ideolojik önkabullerin yönlendirici olmasına asla müsaade edilmemelidir. Zira bu tür bir yaklaşım, bir tahrifât olması yanında, ideolojik görüşlerin Allah'ın muradı olarak sunulmasına da sebep olacaktır.

Kaynakça

- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Candan, Abdulcelil. *Kur'ân'ı Nasıl Anlamalı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.
- Duman, Zeki. *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi Başlangıçtan Tedvin Dönemine Kadar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'Kur'ân ve Fırkalar". *EKEV Akademi Dergisi* 3, sy. 1 (Bahar 2001).
- Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fiğlalı, Ethem Rûhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1993.
- Funeysân, Suûd b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsârühû*. Riyâd: Dâru İş-biliyyâ, 1997.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadi Mezheplerin Doğruşuna İçtimâî Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (1983): 653-680.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde İhtilafların Mahiyeti Çeşitleri ve Sebepleri". Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Kırca, Celal. "Mezhebî Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı". *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5 (Ekim 1987).
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, (t.y.).
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: İlmî Yayınlar, 1981.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.
- Muberrred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahr ve't-Tasrîf*. Beyrût: Muessesetu'r-Risale, 2004.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1984.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Özafşar, M Emin. "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti". *İslâmiyât* 1, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1998).
- Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış", *İslâmiyât* 7, sy. 4 (Ekim-Aralık 2004).
- Öztürk, Mustafa. "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu". *İslâmiyât* 3, sy. 3 (Temmuz-Eylül 2000).
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufî Aşırı yorum". *İslâmiyât* 2, sy. 3 (Temmuz-Eylül 1999).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Raysûnî, Kutb. *en-Nassu'l-Kur'ânî min Tehâfutu'l-Kırâât ilâ Ufuki't-Tedebbur*. el-Memleketü'l-Magribiyye: Menşûrâtü Vuzâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2010.

- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ın İdeolojik Yorumu Sorunu*. Yayınlanmamış makale.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsîr İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Zehebî, Muhammed Huseyin. *el-İsrâüliyyât fî'-Tefsîr ve'l-Hadîs*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1990.
- Zemaşerî, Ebul Kâsım Mahmûd b. Omer. *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidu't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Tenzîl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Mektebetu Dâru'l-Turâs, 1984.

GÖZLEM YAZISI

EIN BEISPIEL FÜR DIE GEISTIGE ANSTRENGUNG BEI DER UMSTRUKTURIERUNG DES RELIGIONSUNTERRICHTS AN DEN HOCHSCHULEN*

Yusuf ALEMDAR**

Zusammenfassung

YÖK (der Hochschulrat) ist zusammen mit der Verfassung gegründet, die im Jahr 1982 in der Türkei in Kraft getreten ist, und in dieser neuen Struktur wurde die religiöse Bildung den Hochschulen der Theologischen Fakultät überlassen. Seitdem ist der Höhe Religionsunterricht in unserem Land, der auf dem Bachelor-Niveau ist und aus drei Fächern besteht sowie keine Funktion hat, an diesen Fakultäten in einem einheitlichen Lehrplan untergebracht. Die Absolventen, die diese Fakultäten abgeschlossen haben, arbeiten in drei verschiedenen Berufsgruppen: Als Lehrer in den Schulen, die zum MEB (Bildungsministerium) gehören, als religiöse Beamte in DIB (Präsidium für religiöse Angelegenheiten) und als Dozent an den Universitäten. Obwohl manche von diesen Fakultäten, deren Anzahl und Kontingente in der letzten Zeit deutlich zugenommen hat, unter verschiedenen Namen eröffnet wurden, wurde keine Veränderung im Lehrplan und keine neue Anordnung gemacht. Darüber hinaus sind Bildungsfächer, so wie die Religionskultur und Ethikunde in den Grundschulen weiterhin ein Problem. An dieser Stelle schlagen wir vor, die Umstrukturierung des Religionunterrichtes in der Hochschulbildung und die Theologische Fakultät in *Fakultät für Religionswissenschaften und -dienste*

* Diese Studie entstammt einem Vortrag, das am 28.-30. November 2013 in Rahmen eines Symposiums zum Thema *“Religionsunterricht im Globalisierungsprozess”*, dessen Gastgeber die Theologische Fakultät der Osmangazi Universität war und das in Eskişehir stattfand. Der Türkische Text dieses Vortrags wurde von der genannten Universität im Ankündigungsbuch veröffentlicht (Yusuf Alemdar, *“Yükseköğretimde Din Eğitiminin Yeniden Yapılandırılması Konusunda Zihinsel Bir Çaba Örneği”*, *Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 28-30 Kasım 2013), s. 402-412). Obwohl die zuständigen Personen vom ‘Privaten Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen’, die externe Partner der so genannten Aktivität sind und in der Hauptstadt Österreichs Wien als Hochschule fungieren, die Veröffentlichung der Deutschen Version des Vortrags übernommen hatten, wurde dies bis heute aus uns unbekanntem Gründen nicht verwirklicht. Aus diesem Grund haben wir es für angemessen empfunden, diese Studie in Form eines Aufsatzes zu verwerfen.

** Dozent Dr., Angestellter an der Islamische Wissenschaften Fakultät der Bilecik Şeyh Edebali Universität im Hauptgebiet Tafsir im Fach Grundlagen der Islamwissenschaft (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

Assoc. Prof. Dr., Bylajyc Sheikh Adabaly University Faculty of Islamic Sciences Member of Part of the Basic Islamic Sciences Department of Tafseer (The Interpretation of the Holy Qur’an) (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

Geliş T. / Received Date: 16/05/2017 Kabul T. / Accepted Date: 01/11/2017

umzubennnen, sowie den Bachelor-Abschluss in drei Fächer zu unterteilen und zu institutionalisieren: *Die Ausbildung für Religionswissenschaft, zum Beauftragten für Religionsdienste und zum Spezialisten für Religionswissenschaft*. Ausserdem möchten wir, dass die Abteilungen *Weltreligionen und Religiöse Dienste im Ausland* in einigen Fakultäten eröffnet werden.

Wir sehen für die Studenten, die diese Fächer gewählt und mit der Universität angefangen haben, *Vorbereitungsklasse+vierjährige* hohe religiöse Schulung vor. Diese Studenten, die insgesamt *einen fünfjährigen Bachelor-Abschluss* erhalten werden, nehmen in den ersten drei Jahren am gemeinsamen Unterricht teil, konzentrieren sich in den III. und IV. Klassen auf einen Fachunterricht, absolvieren in ihren Bereichen ein Praktikum und schliessend Fakultät ab.

Wir fordern, dass im Master-Studium ein eigenständiges *Institut für Islamwissenschaften* oder *Institut für Höhere Islamischen* gegründet wird, die das Bachelor-Studium fortsetzt und ergänzt, und mit dieser Einrichtung einen neuen Bildungsplan auszuarbeiten.

Schlüsselwörter: Hohe Religiöse Bildung, Theologische Fakultät, Fakultät für Religionswissenschaft und Religiöse Dienste, Lehre in Religionswissenschaft, Auftrag für Religiöse Dienste, Expertise in Religionswissenschaft, Bildungsministerium, das Amt für Religionsangelegenheiten, der Hochschulrat, Lehrer für Fachunterricht in den Imam-Prediger (Imam-Hatip) Schulen, Master-Studium, Institut für Sozialwissenschaften, das hohe Islam-Institut.

An Example Mental Effort on Restructuring of Religious Education in Higher Education¹

Abstract

In Turkey by the Constitution which came into force in 1982 the Council of Higher Education was established, and in this structure education of theology at the level of higher education, obtained by theology faculties. Since then, higher religious education in our country has been conducted at the faculties –composed of three parts/sections that have no function at the undergraduate level- in accordance with uniform curriculum. Students who graduate from these generally works in three different occupational/profession groups: Teaching at schools affiliated to Ministry of National Education, religious commissary/assistant under Presidency of Religious Affairs and lecturer/teaching staff in universities.

Recently, the numbers and (student) quotas of these faculties significantly increased under different names but no new regulation was held to change the program. On the other hand, departments of Religious Culture and Ethics for Elementary Education still stand as a problem.

At this point, in the process of restructuring higher education, we suggest the name change for the theological faculties as *Religious Studies and Services Faculty* and separation of the undergraduate education into three following sections/parts: *Instructor of Religious Studies, Religious Officer/Staff at Religious Services and Expertise/Specialist in Religious Studies*. Also in some faculties, we would like to open departments of *The World's Religions* and *An Instructor/Assistant at Religious Services Abroad/Overseas*.

For the students started their education in these faculty we suggest *one year Preparatory plus Four Classes*. The students will complete the faculty at the *five years* and the first three years of

¹ This artwork had been established with the lecture of “*The Religious Education in Globalism*” at Osmangazi University Theology/Divinity Faculty in Eskisehir between 28-30 November 2013. It’s Turkish text had been already pressed in the same university’s notice book as well (Yusuf Alemdar, “Yükseköğretimde Din Eğitiminin Yeniden Yapılandırılması Konusunda Zihinsel Bir Çaba Örneği”, *Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 28-30 Kasım 2013), pp 402-412). Although the same edition and pressing promise had been confirmed in German Language by the authorizations of Private Compulsory Training College for Muslim Teacher who is in Vienna, they had not started on it yet. Since they have not done it with an unknown reason, we had decided to evaluate this as an article only.

the education they will have must courses and at the last two years (third and fourth classes) they have branch courses and internship.

At the post graduate as the complementary nature of the system we demand the establishment of an independent *Institute of Islamic Sciences* or *Institute of Higher Islamic*.

Keywords: Higher Religious Education and Training, Theology/Divinity Faculty, Faculty of Religious Studies and Services, Instructor of Religious Studies, Religious Officer/Staff at Religious Services, Expertise/Specialist in Religious Studies, Ministry of National Education, Presidency of Religious Affairs, Chairman of the Board of Higher Education, Teacher of Vocational Courses at Religious Leadership High School, Graduate Education, Institute of Social Sciences, Institute of Higher Islamic.

Yükseköğretimde Din Eğitiminin Yeniden Yapılandırılması Konusunda Zihinsel Bir Çaba Örneği²

Öz

Türkiye’de 1982 yılında yürürlüğe giren Anayasayla birlikte YÖK kurulmuş ve bu yapılanma içerisinde yükseköğrenim seviyesinde dinî ilimler tahsili, İlahiyat fakültelerinin uhdesine bırakılmıştır. O tarihten beri ülkemizde yüksek din eğitimi –lisans düzeyinde hiçbir işlevi olmayan üç bölümden müteşekkil- bu fakültelerde tekdüze bir müfredat doğrultusunda yapılmaktadır. Buralardan mezun olan öğrenciler, genelde üç farklı meslek grubunda çalışmaktadır: MEB’e bağlı okullarda öğretmenlik, DİB bünyesinde din görevliliği ve üniversitelerde öğretim elemanlığı.

Son zamanlarda sayıları ve kontenjanları önemli ölçüde artan bu fakültelerden bazıları farklı isimler altında açılrsa da program değişikliğine yönelik neredeyse hiçbir yeni düzenleme yoluna gidilmemiştir. Öte yandan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi bölümleri, hâlâ bir sorun olarak ortada durmaktadır.

Bu noktada biz, yükseköğretimde din eğitiminin yeniden yapılandırılması bağlamında İlahiyat fakültelerinin *Din Bilimleri ve Hizmetleri Fakültesi* adını almasını ve lisans öğrenimini şu üç bölüme ayırarak kurumsallaşmasını öneriyoruz: *Din Bilimleri Öğreticiliği*, *Din Hizmetleri Görevliliği* ve *Din Bilimleri Uzmanlığı*. Ayrıca bir kısım fakülteler içerisinde *Dünya Dinleri* ve *Yurtdışı Din Hizmetleri Elemanlığı* bölümlerinin açılmasını istiyoruz.

Bu bölümleri seçerek fakülteye başlayan öğrenciler için *Hazırlık+Dört Sınıflı* bir yüksek din eğitimi öngörüyoruz. Toplamda *beş senelik bir lisans eğitimi* görecek olan söz konusu öğrenciler, ilk üç sınıfta ortak dersler alarak, III. ve IV. sınıflarda ise branş derslerine ağırlık vererek ve alanlarında staj yaparak fakültiyi bitirmiş olacaklardır.

² Bu çalışma, 28-30 Kasım 2013 tarihlerinde Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde düzenlenen ve Eskişehir’de gerçekleştirilen “Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi” konulu uluslararası sempozyumda sunulan bir tebliğ olup bunun Türkçe metni, adı geçen üniversite tarafından basılan bildiri kitabında yayımlanmıştır (Yusuf Alemdar, “Yükseköğretimde Din Eğitiminin Yeniden Yapılandırılması Konusunda Zihinsel Bir Çaba Örneği”, *Küreselleşme Sürecinde Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum Bildiriler Kitabı*, (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 28-30 Kasım 2013), s. 402-412). Ancak o zaman, sözü edilen etkinliğin paydaşı/dış ortağı pozisyonunda olan ve Avusturya’nın başkenti Viyana’da bir yükseköğrenim kurumu olarak faaliyet gösteren Müslüman Öğretmenler İçin Zorunlu Özel Eğitim Yüksekokulu yetkilileri, tebliğlerin Almanca versiyonlarının basım ve yayını üstlenmelerine rağmen henüz öğrenemediğimiz, dolayısıyla bilemediğimiz nedenlerden ötürü bu işlem, bugüne değin yerine getirilememiştir. O sebeple biz de bunu, bir makede olarak değerlendirmeyi uygun bulduk.

Lisansüstünde de bunun devamı ve tamamlayıcısı mahiyetinde müstakil bir *İslâmî İlimler Enstitüsü* veya *Yüksek İslâm Enstitüsü* kurulmasını ve bu çatı altında yeni bir eğitim plânlamasına gidilmesini talep ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Yüksek Din Eğitimi ve Öğretimi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri ve Hizmetleri Fakültesi, Din Bilimleri Öğreticiliği, Din Hizmetleri Görevliliği, Din Bilimleri Uzmanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği, Lisansüstü Eğitim, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek İslâm Enstitüsü.

1. PRÄSANTATION

Diese Erklärung ist als Nebenprodukt einer Studie entstanden, die vom Präsidium für Landesplanung und Organisation und der EU-Kommission zur Förderung der Aus- und Weiterbildung von Jugend (Nationale Agentur) realisiert wird und im Rahmen von Leonardo da Vinci Programm unter dem Titel "Austausch/Mobilität" (mobility) durchgeführt wird und den Obertitel "Glaubensentwicklung: Beispiel Türkei" trägt.

Unter der Anleitung und Führung von Dozenten der Universität Birmingham, der Abteilung für Bildungswissenschaft und der Theologie (The University of Birmingham School of Education Department of Theology) wurden eine Reihe von Studien gemacht. Die Anwendungen für religiöse Bildung, die dort durchgeführt wurden, wurden sechs wochenlang beobachtet und analysiert. Als Folge dieser Beobachtungen wurde eine Türkei-spezifische Systematik zustande gebracht.

Diese Praxis die bereits bestand und im Fachgebiet durchgeführt wurde, war schon bekannt. Deswegen gab man in diesem Projekt die Mühe nicht darauf, einen Vergleich zwischen der EU oder England und der Türkei zu machen, sondern die Türkei in den Mittelpunkt zu stellen und für die bestehenden Mängel in diesem Bereich einen neuen (eventuell ergänzende) Auftrag zu erstellen. Aus diesem Grund hat man nicht wie folgt gedacht: "Es war dort so, und hier ist anders". Die Meinungen, die hier dargelegt wurden, sind schließlich von der aktuellen Situation ausgegangen und diese Synthese in unseren Vorstellungen möchten mit den zuständigen Personen und der Öffentlichkeit teilen.

Wie man dem Titel des Thema entnehmen kann, wurden die statistischen und wissenschaftlichen Daten, die einer wissenschaftlichen Studie entsprechen sollten, hier nicht erwähnt. Das Hauptziel hier ist es, ein-zwei weitere Bildungsprobleme, die das Hauptthema in unserem Land sind und weiterhin aktuell bleiben werden, zur Diskussion zu bringen.

2. EINFÜHRUNG

2.1. Probleme

2.1.1. Es ist offenkundig, zu sehen, dass die Imam-Prediger Schulen, die die wichtigsten Nahrungsquellen für diese Bildung sind und in dieser Zeit ein Qualität- und Quantitätsproblem haben, in keiner viel anderen Situation sind, als die Theologischen Fakultäten, die ein höheres Bildungsamt für Imam-Prediger Schulen darstellen. Das unten erwähnte Problem in der Imam-Prediger Schule reflektiert natürlicherweise auch das in der Theologischen Fakultät. In diesem Zusammenhang sind die Theologischen Fakultäten in Bezug auf Quantität und Qualität, sowohl wegen der Wirkung der Vorschriften als auch wegen der unvermeidlichen Folge der schwierigen Zeit in eine Niedergangphase eingetreten.

2.1.2 Die nicht gerade ermutigende Situation der Institute ist nicht seltsam. Denn man kann dieses negative Bild als eine Seite der normalen oder abnormalen sozio-kulturellen, politischen und ökonomischen Konjunktur der Türkei bezeichnen. Wenn wir aber trotzdem die Degeneration der anderen Institute beiseite lassen oder ignorieren würden, steht den große Anteil an Kritiken, die manchmal von bestimmten Menschen an diese Institute gerichtet wird, die solche Verzerrungen zutage legen, als separater Fall vor uns.

Im Allgemeinen sind die Probleme auf allen religiösen Bildungssystemen aber insbesondere die Probleme der religiösen Bildung an den Hochschulen sowohl von den betreffenden Angehörigen der Institute als auch von den zuständigen Personen schon genug bekannt. Daneben ist es eine Realität, dass wir auch selbst persönliche Zeugen dieser Probleme sind. Diese Probleme drückt jedermann oder jede Institution und Organisation unterschiedlich aus. Deshalb finden wir unnötig, sie hier zu wiederholen und wir möchte daher direkt auf die Lösungen eingehen.

2.2. Lösungen

Wir denken, dass diese zwei Themen für die Lösungen der oben erwähnten Probleme, ohne ins Detail zu gehen weitgehend behandelt und darüber facettenreiche theoretische und praktische Studien gemacht werden müssen.

2.2.1. Selbst wenn man die Namen der Theologischen Fakultäten nicht ändert, soll man wenigstens ihre Nominierungen unbedingt ändern und die Nominierungen auf dem Bachelor-Niveau bestimmen sowie die neuen Namen und deren Zwecke in drei Teile aufteilen.

2.2.2. Eine neue Bildungseinrichtung, die nur auf Theologie ausgerichtet und unabhängig von anderen Institutionen ist, ist zu bilden.

Umfassende Vorschläge zur Lösung der erwähnten Probleme anzubieten, ist von unserer Seite wünschenswert und ideal. Um das Thema jedoch nicht in die Länge zu ziehen, haben wir widerwillig für nötig befunden, das zu kürzen. Aus diesem Grund ist es genauer, das Thema für den Lösungsprozess folgenderweise zu formulieren:

"Die Religionsbildung im Bachelor- und MasterStudium ist gemäß dem Beschäftigungsstand neu zur Strukturierung."

3. VORSCHLÄGE

3.1. Umfang

Es ist wahr, dass die oben im allgemeinen Rahmen skizzierten Probleme und die Vorschläge für deren Lösungen sowohl eine Teamarbeit von Experten als auch sehr viele Überstunden brauchen. Aus diesem Grund haben wir versucht, das Thema möglichst kurz zu halten und das in eine Erklärungsform rein theoretisch jedoch praktisch nach Rentabilität und Zweckmäßigkeit zu sehen.

In diesem Zusammenhang werden wir versuchen die Antworten auf diese Fragen zu finden:

3.1.1. Wie sollte Religionsunterricht an der Hochschule vermittelt werden?

3.1.2. Wie sollten Lehrer in der Religionswissenschaft, Experten und Beauftragte für religiöse Dienste ausgebildet werden?

Wir werden nun auf unsere Vorschläge für die Lösung dieser Probleme, die wir festgestellt und in unsere Tagesordnung aufgenommen haben, eingehen.

3.2. Vorschläge

Die Lehrer für den Fachunterricht (Berufsunterricht), die wir im Falle von Imam-Prediger Schulen im Bereich der Religionskunde sehen, und die fast jeden Unterricht abhalten sollen nicht mehr zu dieser Zeit existieren. Anstatt dieser allgemeinen Charakterisierung sollte man Berufslehrer ausbilden, die auf ein-zwei Fachbereiche spezialisiert sind, so wie Lehrer für Koran und Exegese, Hadith und Sira, Rechtswissenschaft und Kalam, Geschichte der Religionen und Rechtsschulen. Um dies zu verwirklichen, sollen die folgenden drei Formeln in Kraft gesetzt werden.

3.2.1. Von denjenigen, die bereits in den erwähnten Schulen als Lehrer für den Berufsunterricht arbeiten und in einem Bereich Master und Promotion gemacht haben oder noch machen, können gewählt werden, um diese in ihren Bereichen als Lehrer einzustellen, dabei ist deren Karriere zu bewerten, denn

sie haben bereits einen wichtigen Schritt auf diesem Gebiet getan. Dann kann man sie als verbeamtete Lehrer in diese Bereiche berufen.

3.2.2. Man kann diejenigen Lehrer, die keinen Master gemacht haben, in den Sommerferien umgehend die Möglichkeit geben, an einer Fortbildung unter der Bedingung nicht weniger als einen Monat teilzunehmen, um die Lehrer in den Bereichen, für die sie sich interessieren oder sich kompetent fühlen, aufzunehmen, und am Ende des Kurses können sie auch ein Zertifikat erwerben. Auf dieser Weise kann man die Lehrer, deren Hauptfächer bestimmt wurden, mit einer weiteren Gelegenheit in einem Nebenfach ausbilden und somit können wir sie in den nächsten Jahren zu Experten und Berufslehrern von zwei Fächern machen, die sie halten werden.

3.2.3. Den neu ausgebildeten Lehrern hingegen kann man im Rahmen der unten erwähnten Regelung die Möglichkeit geben, sie als Berufslehrer einzustellen und zu berufen, sofern sie in den betreffenden Branchen wenigstens einen Master-Abschluss haben. So können die Lehrer für den Berufsunterricht (Fachunterricht) in den IHL (Imam-Prediger Schulen) und die Religionslehrer, die in der Lage sind, an Grundschulen und Gymnasien zu lehren, zu Experten eines Hauptfaches und Nebenfaches werden, zusätzlich sollten sie eine Befähigung in einem Ersatz Haupt- und Nebenfach bekommen.

Bei der Berufung der Lehrer sollen diese auf diese Unterscheidung und die entsprechenden Bedürfnisse aufmerksam gemacht sowie die Anforderungen dafür erstellt werden. Wenn das Ministerium die Kontingente veröffentlicht, zum Beispiel so wie in der derzeitigen Praxis die Kenntnisse der Lehrer für Arabisch und für Religion, Kultur und Ethik an der Grundschule bekanntgemacht werden, sollen diese ebenso für Koran-, Tafsir-, Hadith-, Fiqh-, Kalamlehrer usw. verkündigt werden. Somit soll jeder im Arbeitsleben wissen, was er macht und welchen Unterricht er halten wird. In dieser Zeit, die man das Zeitalter der Spezialisierung nennt, dient in erster Linie zur Verbesserung der Qualität der Bildung sowie zum Erzielen hoher Leistungen. Deswegen sollte diese Spezialisierung bezüglich der Imam-Hatip-Schulen in den Fächern der Religionswissenschaft dringend realisiert und umgesetzt werden.

Wir schlagen vor, zuerst in den Theologischen Fakultäten eine Namensänderung vorzunehmen und an der Fakultät unter dem Namen Religionswissenschaft und -dienste fortzufahren, um die zukünftigen neuen Berufs-/Branchenlehrer auszubilden. Diesen Schritt halten wir für nötig, um eine Basis für den weiteren grundlegenden Strukturwandel zu etablieren. Sollte man wegen Meinungsunterschieden einem Widerstand begegnen, die darauf beharrt, dass der Name der Fakultät nicht geändert werden müsste, dann wäre es sinnlos darauf zu bestehen. In diesem Fall kann der aktuelle Name bestehen

bleiben, aber die Fächer müssten unbedingt geändert werden. Geht man ins Detail, schlagen wir vor, entweder an den Fakultäten auf dem Bachelor-Niveau aktive/funktionale Fächer zu schaffen, beziehungsweise das Bachelor-Studium in drei Fächer zu unterteilen, die unten erwähnt werden, oder jede Fakultät in einen eigenständigen Bereich umzuwandeln und letztlich Studenten aufzunehmen.

Dementsprechend wird man unter dem alten Namen (Theologische Fakultät) oder dem neuen Namen (Religionswissenschaft und -dienste) arbeiten. Die Fakultäten können in verschiedene Bereiche unterteilt werden, zum Beispiel können einige Fakultäten die Lehrer für das MEB (Ministerium für Bildung), insbesondere für den Berufsunterricht bzw. die Religionskunde in den Imam-Prediger-Schulen ausbilden, einige Fakultäten können qualifizierte Religionsbeauftragte für das DIB (Präsidium für religiöse Angelegenheiten) ausbilden und einige Fakultäten hingegen Experten für die Religionswissenschaften ausbilden, die mit qualitativen Kenntnissen als akademisches Personal an den Universitäten lehren und erforschen (vielmehr für Theologische Fakultäten).

Zudem können zwei oder drei dieser Fächer in den Theologischen Fakultäten eröffnet werden, deren Kapazität an Dozenten ausreichend ist und deren physische Infrastruktur diese Umsetzung erlaubt. Vorgesehen ist auch, dass von diesen Fächern einige als Hauptfächer abgezweigt werden können.

Ausserdem kann man an der entsprechenden Fakultät (zum Beispiel die Theologische Fakultät der Akdeniz Universität Antalya, die neu eröffnet hat) Weltreligionen, mit einer weiteren Partner-Fakultät (zum Beispiel die Theologische Fakultät der Osmangazi Universität Eskişehir) vernetzen und Religionsdienste für das Ausland (sowohl Lehrer, als auch Religionsbeauftragte) zur Verfügung stellen.

Sei es unter dem derzeitigen Namen oder sei es unter dem neuen Namen, das Ziel ist es, die geplante Fakultät auf das Bachelor-Niveau Vorbereitung+4 (vier) Jahre zu bringen. Das Fach, das der Student erworben hat, wird er gemäß dieser Planung in den ersten drei Jahren zusammen mit der Vorbereitungsklasse in den Kursen bzw. Seminaren zusammen studieren; aber das Fach kann erst dann absolviert werden, wenn der Student in der III. und IV. Klasse seinen Schwerpunkt auswählt und in diesem Schwerpunkt ebenfalls ein Praktikum absolviert. Anders formuliert, nachdem die Studenten in den ersten drei Jahren einem gemeinsamen Lehrplan unterworfen sind, werden sie in den folgenden zwei Jahren ihren Schwerpunkten nachgehen und somit voneinander getrennt unterrichtet worden sein. Erst nach diesem Prozess, wo

sie sich auf einen Schwerpunkt und auf die Praxis konzentriert haben, werden sie das Fach vervollständigt und das Studium abgeschlossen haben.

Um ihre Kenntnisse zu verbessern, die neuen Entwicklungen folgen zu können, in ihren Aufgaben aufsteigen und ihre persönlichen Rechte verbessern zu können, sollen die Studierenden im Master- sowie im Bachelor-Studium die Möglichkeit haben, mit oder ohne eine Abschlussarbeit (tez) ihr Studium abzuschließen. Es wäre besser, diese in einem neu gegründeten Institut zu verwirklichen. Außerdem sollen neue Zentren mit einer seriösen Planung unter dem Namen "Hohes Islamisches Institut" gegründet werden, unzwär nur an Universitäten, in denen Theologische Fakultäten vorhanden sind. Sie sollen unabhängig von sozialwissenschaftlichen Instituten aufgebaut werden, indem man zu den bestehenden Institutionen eine neue hinzufügt. Mit einem anderen Wort; man soll ein unabhängiges Institut, das rein den Religionswissenschaften und-diensten gehört, aufbauen, so dass das einen gewissen Standard und eine gewisse Qualität mit sich bringen kann.

Im Promotionsstadium hingegen soll die gleiche Struktur unter dem gleichen Namen fortgeführt werden, jedoch nur spezielle Zentren umfassen, die eine begrenzte Anzahl an Promotionen anbieten, so dass diese Begrenzung ganz auf seriöse Arbeit und Verbesserung der Qualität hinzielen kann.

Während man Bereiche für den Bachelor, Master und die Promotion bestimmt, bzw. das Studienfach, Haupt und Nebenfächer vom Neuen ausarbeitet, kann man die jetzigen Grundlagen der Islamwissenschaft, Philosophie und Religionswissenschaft, Islamische Geschichte und Kunst mit einer besseren Planung (wenn es nötig ist, kann es mit einem neuen Namen und einer neuen Internalisierung sein) zu den Fächern "Lehre für Religionswissenschaften und Fachbereich", die neu erschaffen werden, einteilen. Zum Beispiel kann man die pädagogische Ausbildung/Bildungswesen mit den Fächern "Philosophie und Religionswissenschaften", die eng mit dem Lehrberuf zusammenhängen, koppeln. Die Abteilung "Beauftragte für Religionsangelegenheiten", die sehr neu und original zu sein scheint, kann man den neuen Abteilungen, die gegründet werden können, hinzufügen. Wir listen diese Abteilungen unten auf, die einen wichtigen Bedarf stellen.

- a) Abteilung für Moscheedienste
- b) Abteilung für Kurs
- c) Abteilung für Irschad und religiöse Botschaftsdienste (Tebliğ)
- d) Abteilung für Fatwadienste
- e) Abteilung für Hajj und Umrahdienste
- f) Abteilung für religiöse Management und Organisationsdienste

- g) Abteilung für religiöse Betreuung und Beratungsdienste
- h) Abteilung für Dialog mit anderen Religionen
- i) Abteilung für Koordination zwischen den Rechtsschulen
- j) Abteilung für Kommunikation mit Sufi-Organisationen

Im nächsten Teil des Themas werden wir uns mit der Frage konkreter befassen, die sich darauf konzentriert, "Wie kann man qualifiziertes Personal in Religionsangelegenheiten oder religiöse Fachkräfte ausbilden?" oder anders gesagt; "Wie wird das zentrale DIB zu qualifizierten Fachkräften kommen, die er für seine Organisationen in den Großstädten, in den Provinzen und im Ausland benötigt; darunter insbesondere Fachkräfte für die historischen sogenannten Selatin-Moscheen sowie die zentralen Stadt-Moscheen (Imam-Prediger, Gebetsrufer, Kayyim).

Wir bringen diese Frage aus folgendem Grund zur Geltung: Wir machen uns Gedanken, dass wir großen Problemen begegnen könnten, die bei der Einstellung potenzieller Kandidaten mit dem Gymnasial- und Hochschulabschluss in 5-10 Jahren entstehen könnten, wenn es darum geht, als Gebetsrufer oder Imam, die im Diyanet ihren Dienst antreten sollen, nicht ausreichend vorhanden sind, insbesondere als Kandidaten in Moscheen für größere Städte, Provinzen und große Bezirke. Wir können heute sagen, dass wir ständig solche Vorwürfe hören, dass es begonnen hätte, jetzt schon Personalmangel zu haben. Noch bedenklicher als das ist, dass wir innerhalb von 15-20 Jahren Probleme bekommen werden, wenn wir unter normalen Umständen für unsere Gemeinden und Dörfer Angestellte für Religionsangelegenheiten finden wollen.³

Von dieser Annahme ausgehend behaupten wir, dass es nicht viel bringen kann, wenn die Kandidaten nicht in ihren Schwerpunkten Master oder Promotion machen; es wird ihnen nur den Vorteil bringen, ihre persönlichen Rechte Aufstiegsmöglichkeiten zu verbessern, und in den jeweiligen Bereichen ihr Wissen zu spezialisieren. Auf der anderen Seite wäre ein Lehrprogramm, in dem keine intensive Lehre des Koran- und islamische Rechtswissenschaft (Fiqh) vorausgesetzt wird, von Vorteil für bestimmte Gruppen an Religionspersonal. Das beste Beispiel dafür ist das Religionspersonal, das einen Grundschulabschluss hat und weiterhin als Imam oder Gebetsrufer

³ Die folgende Anekdote von M. Said Yazicioglu weist darauf hin, wie bedauerlich unsere Situation ist und seine Aussage beweist, dass dieses Problem schon seit langem besteht: Als er Vorsitzender des DIB war, habe er Kandidaten, die die Eignungsprüfung in der Verwaltung machten, gefragt, wie es ihnen ginge. Die darauf folgende Antwort auf diese Frage ist sehr interessant und bedeutungsvoll: "O Efendi, als Imam tätig zu sein beiseite, wir sind uns nicht einmal sicher, ob unsere Gebete überhaupt akzeptiert werden, deswegen sind wir schon gar nicht in der Lage, vor anderen als Imam zu stehen." Ich glaube, dass diese Hinweise genug sind, um unsere Zukunft zu schildern.

arbeitet. Sie kommen bsp. den Bedürfnissen der Gemeinden besser entgegen und vollziehen ihre Aufgaben auch besser als die, die einen Dokortitel haben. Und wir sind auch sehr zufrieden damit, dass wir manchmal unter ihrer Gemeinde sein dürfen und eine große Freude daran haben, hinter ihnen zu stehen und zu beten.

Wir denken, dass wir genau diesen Punkt in Betracht ziehen sollten.

Aus diesem Grund soll das Diyanet die Imame in den Mittelpunkt stellen, wenn er sie zu diesem Zweck ausbildet und einstellt; genauso das Bildungsministerium die Lehrer ausbildet, und die Polizisten die Wirbelsäule des Polizeipräsidiums bilden. Daher soll auch das Diyanet auf eine auf die Imame fokussierte Ausbildungs- und Beschäftigungspolitik hinzielen. In diesem Zusammenhang soll man die Einstellungen des Personals und ihrer Karriere fördern. Als ein Mindestkriterium sollte jeder den Stand eines Imam haben. Denn jede Person hat, egal in welcher Position er im Diyanet arbeitet, stets eine Hauptaufgabe und Mission als Mensch, nämlich der des Imam. Selbst wenn diese Person der Vorsitzende des Diyanet ist, so soll er immer in der Position eines Imam bleiben und als Bürde diese Position vertreten (er soll sich darüber bewusst sein, dass er immer Imam ist und in dieser Position seine Arbeit führen soll).⁴

In dieser Hinsicht soll das Diyanet seine zukünftige Perspektive in diese Richtung lenken. Was von der Rolle des Diyanet mindestens erwartet werden kann, ist ein Personal auszubilden, das den Koran richtig lesen und vermitteln kann. Obwohl das Volk viele Mängel und Schwächen von Religionsbediensteten akzeptiert und duldet, ist das beim Rezitieren des Koran nicht de Fall, was oft nicht einfach hingegenommen und verziehen wird. Denn den Worten des Koran begegnen wir in allen religiösen Pflichten, an heiligen Tagen und Nächten, vor allem im Gebet, das ein unerlässlicher Bestandteil der Religion ist.⁵

Zusammenfassend soll die Befähigung als Imam beim Aufstieg in seinem Amt als Grundsatz genommen werden.

⁴ Wenn Tayyar Altıkulaç jahrelang in diesem Dienst geblieben ist, und erfolgreich war, ist der wichtigste Grund dafür, von dem wir auch überzeugt sind, dass er diesen Dienst sehr geschätzt hat. Unser Volk und die Angehörigen des Diyanet haben seine Kompetenzen in diesem Bereich akzeptiert und ihn geschätzt. (Ich habe auch damals als Imam-Prediger während seiner Amtszeit gearbeitet).

⁵ Das hat uns sehr gefreut, dass die Vorschrift, die mit dem Amtsblatt Nummer 27214 am 29.04.2009 in Kraft getreten ist, die Änderung der Prüfungsordnung des DIB vorgesehen hatte. Gemäß dem 4. Artikel dieser Vorschrift wurde im 1. Paragraphen erklärt, dass die Punkte nach der Bewertungsform der mündlichen Prüfung von Moscheenpersonel beim Koranlesen 40, im Auswendiglernen des Korans 30, beim religiösen und beruflichen Wissen mit 30 Punkten bewertet werden.

Imame sollen Voraussetzungen, bezüglich seiner Ausbildung, beruflicher Qualifikation und Dienstalter, einigen hierarchischen Einstufungen unterworfen werden.⁶

Hoch qualifizierte Imame sollen geehrt werden, man soll sie fördern und unterstützen, damit sie in ihren Berufen, da wo man sie eigentlich braucht, weiterhin bleiben. Man soll die zu Anforderungen für die Berufung sowohl innerhalb des Amtes als auch zwischen den Ämtern verhindern, in dem man die Unterschiede im Titel und im Beruf eines Imam bestimmter Moscheen aufhebt und mit bestimmten Positionen und Titeln des DIB gleichstellt. Zum Beispiel sollten bestimmte Imame von bestimmten Moscheen als Berufsklasse eins eingestuft und mit den Rechten der Provinzmuftis gleichgesetzt werden, (so dass diese qualifizierten Imame ihre Position wegen Beförderungswunsch nicht aufgeben müssen).

Wenn man die oben erwähnten Themen erneut zur Geltung bringen sollte, soll die Theologische Fakultät, ohne Zeit zu verlieren, umstrukturiert werden, und in diese Organisation unbedingt eine andere Abteilung unter dem Namen "Das Amt der Religionsbeauftragten" eröffnet werden, denn die Ausbildung dieser Kandidaten (der Beamten) dieses Bereichs bringt ihre eigenen Bedürfnisse und Voraussetzungen mit sich. Aus diesem Grund sieht es momentan schwierig aus, den Bedarf an Personal in dem gewünschten Rahmen einer Hochschul-Religionsausbildung zu decken und die Befähigung zu erteilen, den Dienst zu betreten. Die Frage, wie sehr man als ein religiöser Beamte, der nicht genug qualifiziert ist, die Bedürfnisse einer Gesellschaft erfüllen und die Qualität einer Dienstleistung quasi ohne Kundenzufriedenheit erzielen kann, wird immer ein umstrittenes Thema bleiben.

Wenn man es deutlicher ausdrückt, muss man die Aufgaben des Personals, das diese Mission überwiegend im Amt für religiöse Angelegenheiten unter Umständen in der Türkei oder im Ausland übernehmen wird, umstrukturieren. In den Theologischen Fakultäten, an denen voraussichtlich diese Umstrukturierung (zumindest in einigen davon) vollzogen wird, soll man die Seminare und deren Inhalte, die im Fach "Amt für Religionsdienste" angeboten werden, schrittweise dem erwähnten Projekt anpassen. Diese Kurse, die Praxis benötigen, sollen auf jeden Fall von den Lehrern, die berufliche Erfahrungen haben, erteilt werden. Es gibt nämlich Dinge, für die meistens das rein kognitive

⁶ Die Vorschrift, die sich auf die Versetzung und Berufung des Personals bezieht und mit dem Amtsblatt Nummer 27214 am 29.04.2009 in Kraft gesetzt wurde, soll verändert und nach dem 4. Artikel dieser Vorschrift die Moscheen in 5 Gruppen unterteilt werden. Wir schätzen dieser Entscheidung. Außerdem sind die Noten im 1. Artikel in derselben Vorschrift nach den Punkten im Befähigungszeugnis in "A, B, C" unterteilt was eine positive Entwicklung ist, dass die Leistungsbeurteilung nach dieser Vorschrift ablaufen wird.

Wissen nicht ausreicht und unbedingt die praktische Arbeit/Berufserfahrung voraussetzt.

Dazu soll man für diejenigen, die im Bereich Religionswissenschaften und -dienste arbeiten werden, das Master-Studium ebenso voraussetzen. Genauso wie im Bachelor-Studium, sollen Abteilungen für Religionsangelegenheiten im Master -und Promotions-Studium an den vorgeschlagenen Instituten und der Bereich für Religionswissenschaft und -angelegenheiten gegründet werden. Wenn sie nicht eröffnet werden können, kann man sie vorab als eine praktische Lösung unter dem neuen Namen "Abteilung für Religionsdienste" als Hauptfach (und darunter die anderen Nebenfächer) wie das Diyanet Haseki Bildungszentrum im sozialwissenschaftlichen Institut gründen. Oder umgekehrt kann man diese Fächer an den aktuellen Institutionen, an denen es Bildungszentren gibt, bzw. an den Theologischen Fakultäten eröffnen.

Wie man weiß, gibt es in der Türkei ungefähr 100 Theologische Fakultäten.⁷ Es haben zwar nicht alle angefangen, Studenten aufzunehmen und Unterricht zu erteilen, doch das ist nicht ein Problem. Darüber hinaus ist die Situation des Amtes für Religionsangelegenheiten (Diyanet) in der Türkei weit bekannt und es gibt 18 aktive Bildungszentren, von denen sich alle in den Städten befinden, in denen es auch Theologische Fakultäten gibt, die zur Zeit Schulungen anbieten. Diese Städte sind wie folgt: Antalya, Ankara, Bolu, Bursa, Elazığ, Erzurum, İstanbul, İzmir, Kastamonu, Kayseri, Konya, Manisa, Rize, Samsun, Şanlıurfa, Tekirdağ, Trabzon und Van.⁸

Allerdings könnten die Diyanet-Bildungszentren und die Universitäten in den erwähnten Städten, bzw. Fakultäten sich jetzt schon organisieren und in Kooperation arbeiten.

Wie die Mitarbeiter und Beamte von Diyanet und diejenigen die sich mit dem Thema beschäftigen, wissen, gibt es periodisch zwei Programme in den laufenden oder langfristig eröffneten Kursen, die in den erwähnten Bildungszentren durchgeführt werden. Das erste Programm läuft unter dem Namen "Mufti-Prediger Expertisekurs" und das andere unter dem Namen "Der Kurs der Zehn-Varianten des Koranlesens" und "Der Kurs für das schöne Koranlesen". Keiner würde die Notwendigkeit der Kurse leugnen und außer Acht lassen, dass sie seit ihrer Eröffnung große Lücken schließen. Jedoch erwarten

⁷ Man kann auf der offiziellen Internetseite des YÖK (der Hochschulrat) und im e-İlahiyat-Internetportal finden, an welchen Orten und wie viele Theologische Fakultäten es in der Türkei gibt, sowie zu welchen Universitäten sie gehören.

⁸ Man kann die Städte, in denen sich die DIB Bildungszentren befinden, auf der offiziellen Internetseite des Diyanet finden. Auf der Internetseite des Department für Religionsbildung, das zum Diyanet gehört, kann man umfangreiche Informationen über diese, ihre Lehrpläne und Kurse sowie Bildungsaktivitäten einholen. Außerdem wurden wir informiert, dass ein neues innerbetriebliches Ausbildungszentrum/Kurs bald in Sivas eröffnet wird.

wir, dass diese Kurse, die heute nur den Bedürfnisse des Diyanet entsprechen, zusätzlich in ihrer aktuellen Mission andere Funktionen übernehmen und ihre Inhalte bereichern.

Wenn man zum Beispiel die Namen und Inhalte dieser beiden Kurse ändert, so würde der erste das Personal für Spitzenposition und Fatwa/Ifta Positionen des DIB ausbilden (Prediger, Muftis und noch höhere Positionen); der zweite würde die Mängel der hochqualifizierten Beamten in den historischen und großen Selatin-Moscheen (Imam-Prediger und Gebetsrufer-Kayyim) decken. Wir erhoffen, dass diese zwei Kurse für die Korankurse und Bildungszentren möglichst hoch qualifizierte Lehrer und Geistliche (Hocas) ausbilden.

Das heisst, dass man das Diyanetspersonal, das in diesen Bildungszentren, eine neue institutionelle Identität erwirbt, und in denen sie ausgebildet wird, unter einer gemeinsamen Koordination des YÖK und Diyanet im Rahmen eines eventuellen Protokolls, die unter ihnen verfasst werden soll- in an den jeweiligen Universitäten gemäß dem Master-Programm vorerst ohne eine Abschlussarbeit oder einen Master erwerben zu lassen, aber es ist eine Voraussetzung, dass sie bestimmte Kurse des Diyanet und einige Kurse in den Bildungszentren besuchen. Damit würde das Diyanetspersonal innerhalb von 30 Tagen im Rahmen der innerbetrieblichen Ausbildung ihre Kenntnisse bereichern, und sie würden auch sowohl Zertifikate für die berufliche Formation als auch für ein Master-Diplom erwerben. Dieses Projekt wird ihnen die Möglichkeit geben, dass sie sowohl "qualifizierte Religionsbeamte" werden, als auch ihre eigenen persönlichen Rechte bekommen und erhalten.⁹ Danach kann dieses Projekt auf die gleiche Weise und mit ähnlichen Erwägungen in das Promotion-Studium eingeführt und das Bildungsniveau des Projektes mit der Zeit entwickelt und erweitert werden.

Des weiteren stellen die Kurse "in Zehn-Varianten Koranlesen" und "das schöne Koranlesen"¹⁰ ein weiteres und wichtiges Projekt dar, das international und institutionell angefordert und das vom Amt für religiöse Angelegenheiten für seine Mitglieder organisiert wird. Diese Kurse können mit einer

⁹ Dies wird die Version eines aufbauendes Kurses sein, der in der Zeit von M. Said Yazicioglu in den Istanbul Haseki-Bildungszentren praktiziert worden war, den damals der Vorsitzende des DIB eingeführt hatte. Diese werden jetzt jedoch noch umfangreicher, beständiger und umsetzbarer sein. Dementsprechend kann das Diyanet die Studenten, die im Master-Programm (ohne Abschlussarbeit) in den Fächern der jeweiligen Institutionen bestanden haben, -mit einer neuen Ordnung- in der gleichen Zeit als Kursteilnehmer zum Kurs in seinen Bildungszentren aufnehmen. Allerdings werden diese Teilnehmer als vertragliches Personal vom Diyanet erworben. Danach wird das genannte Institut diejenigen Teilnehmer, die das Master-Studium und die innerbetriebliche Ausbildung erfolgreich abgeschlossen haben, in die entsprechende Stelle fest berufen.

¹⁰ Siehe zu den Information über die Bildungsaktivitäten der derartigen Kurse die offizielle Internetseite des Diyanet mit den folgenden Einleitungen: Einführung → Dienste und Aktivitäten → Bildungsdienste → spezielle Bildungsprogramm → Ashere-Takrib Tayyibe Kurse.

neuen Perspektive, einem neuen Konzept quasi in Koran-Konservatorium oder seinesgleichen, was als solches zulande noch nicht existiert, in ein religiöses MusikKonservatorium umgestellt werden. Oder man kann in diesen Kursen zusätzlich zum laufenden (normalen) Programm ein konservatoriumsähnliches Programmen erstellen. Zum Beispiel kann bis zu einem gewissen Maß Gesangsbildung (Stimme/Atem) erteilt werden, wo die Teilnehmer in ihren Hauptlektüren in Verbindung mit Musik arbeiten. könnten. Wir glauben, dass dies sowohl ein produktives Lernmodell als auch eine günstige Leistung sein kann.

Bevor wir das Thema vollenden, möchten wir noch einen letzten Punkt ansprechen:

Wir wollen insbesondere betonen, dass wir es nicht gutheißen und nicht befürworten, dass jede Institution mit ihrem Personal ihre Vorstellungen vom Lehren nur auf der Basis der Selbst- und Alleinentscheidung trifft und ohne planmäßiges und praxisorientiertes Engagement sich darum bemüht, Lösungen zu finden. Wenn man es noch deutlicher ausdrückt, finden wir die folgenden lokalen Projekte nicht zweckgemäß: Bachelor-Studium des Theologie-Fernstudiums, die Abteilungen zum Lehramt Primarstufe in den Fächern der Religionskultur und Ethik, zu den Weltreligionen, den Bachelor zum Theologie-Ergänzungsprogramm, die Abteilung zur allgemeinen Religionsbildung und Praxis, die Abteilung zur Internationalen Theologie sowie zur Theologie in englischer Sprache¹¹ usw.

Die Anzahl der Theologischen Fakultät hat sowieso wie bereits oben erwähnt, außergewöhnlich schnell die Zahl 100 erreicht. Außerdem wurden die Lehrer für die Primarstufe in Religionskultur und Ethik, die sich jetzt in der Fakultät für Erziehungswissenschaft befinden, bis vor kurzem dort aufgenommen. Damit wurde die Anzahl der Fakultäten, die früher in einer Abteilung (Theologie) untergebracht wurden, jetzt zu zwei Abteilungen erhöht. Noch dazu wurde das zweite Studium (hier in dieser Studienart geht man abends an die Universität) vielerorts (sowohl normal in den Abteilungen für Theologie als auch für das Lehramt) eröffnet. Die Lehrer-Kontingente sind erheblich gestiegen. Aus diesem Grund denken wir, dass es schon längst an der Zeit ist, das Programm für das Bachelor-Studium in Theologie und dem Bachelor zum Ergänzungsprogramm in Theologie, anstatt weiter zu ergänzen und auszuweiten, ganz abzuschaffen.

Eine der wichtigsten Faktoren für die Probleme im Bereich der religiösen Bildung basieren auf 'bruchteiligen' Lösungen. Wenn man eigentlich anstelle

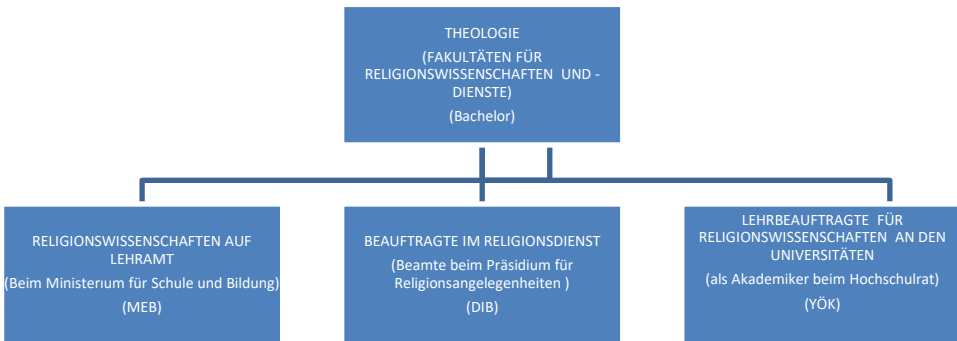
¹¹ Siehe dazu die Internetseite des YÖK, in welchen Universitäten für Theologie und der Erziehungswissenschaften diese Lehrprogramme laufen.

der fragmentarischen Lösungen, ganzheitliche Lösungen findet und auf der ganzheitlichen Weise umsetzt, kann man bessere Ergebnisse erhalten.

Wir denken, dass diese Lösungssuche sowohl die Qualität verringert als auch der Chancengleichheit abnormalerweise schadet und deswegen Verluste verursacht anstatt Nutzen davon zu ziehen. Dafür können wir als Beispiel Bachelor-Studium Theologie und Absolventen des ILITAM angeben. Obwohl diejenigen, die diese beiden Studiengänge auf die eine oder andere Weise abschließen, und meistens beim Diyanet arbeiten, haben leider gar keinen Koranunterricht erhalten oder in keinen Kontakt mit dem Lehrer getreten. (Natürlich schliessen wir diejenigen aus, die besondere Anstrengungen leisten und geleistet haben). Nach den umfangreichen Besprechungen, weitgehenden Unterhaltungen, gründlichen Debatten, Abwägungen für Vor- und Nachteilen soll man Entscheidungen treffen, um bessere Ergebnisse zu erhalten. Somit beenden wir hier das Wort.

4. SCHLUSSFOLGERUNG

In diesem letzten Kapitel wird das Ganze, um das Thema zusammenzufassen, mit Hilfe von Tabellen dargestellt.



4.1. RELIGIONSBIKDUNG AN DER HOCHSCHULE

Wenn man es noch deutlicher ausdrückt; Lehrer für Religionswissenschaft sind diejenigen, die an den Schulen, die dem MEB gehören und als Lehrer arbeiten. Religionsbedienstete oder –beauftragte hingegen sind diejenigen, die beim DIB und dessen Institutionen und an den Universitäten, die dem YÖK untergeordnet sind, angestellt werden. Spezialisten für Religionswissenschaften sind diejenigen, die an den Theologischen Fakultäten als Dozenten arbeiten. Entsprechend der heutigen Theologischen Fakultät, in der gleichen Eigenschaft und Qualität, wurde in Form einer Fakultät mit einer 4-jährigen bzw. eine neuen 5jährigen Vorbereitung für Religionswissenschaften und -dienste vorgeschlagen; davon können auch einige Hauptfächer abgezwigt werden.

YÖK (der Hochschulrat) wurde ist zusammen mit der Verfassung gegründet, die im Jahr 1982 in der Türkei in Kraft getreten ist und in dieser neuen Struktur die religiöse Bildung den Hochschulen der Theologischen Fakultät überlassen wurde. Seitdem ist der Hochschul- Religionsunterricht in unserem Land, der auf dem Bachelor-Niveau ist und aus drei Fächern besteht sowie keine Funktion hat, an diesen Fakultäten in einem einheitlichen Lehrplan untergebracht. Die Absolventen, die diese Fakultäten abgeschlossen haben, arbeiten in drei verschiedenen Berufsgruppen: Als Lehrer in den Schulen, die zum MEB (Bildungsministerium) gehören, als religiöse Beamte in DIB (Präsidium für religiöse Angelegenheiten) und als Lehrbeauftragte an den Universitäten.

4.2. RELIGIONSBIKDUNG IM MASTER-STUDIUM

4.2.1. Master-Niveau

Das Hohe Islam-Institut soll im Bereich für Religionswissenschaft eröffnet werden, das dem Master-und Promotions-Studium zugewiesen wird, oder die neuen Namen und Inhalte der Abteilungen sowie Haupt-und Nebenfächer, die derzeit im Theologischen Bereich des heutigen sozialwissenschaftlichen Instituts sind, umgeändert und realisiert werden können.

In diesem Zusammenhang schlagen wir vor, dass die ersten beiden Abteilungen im Bachelor-Studium die heutigen Haupt- und Nebenfächer sowie die grundlegende Islamwissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft sowie Islamische Geschichte und Künste umfassen, in der dritten Abteilung hingegen die Hauptfächer, die wir oben unter den 10. Artikel eingeordnet haben.

4.2.2. PromotionsNiveau

Wir wünschen, dass derselbe Prozess, den man für den Master vorgeschrieben hat, bei der Weiterbildung fortgesetzt wird.

4.2.3. PostDoctorateNiveau

Für dieses Projekt ist keine bestimmte Ansicht vorgeschlagen. Akademische Konventionen und die wissenschaftliche Denkweise (Mentalität) lassen dies zur Zeit nicht zu.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi

Zeki KOÇAK

İstanbul: Uzakülke Yayınları, 2015. 272 sayfa.

Kadir DEMİROĞLU*

İslâm dininin temel kaynakları Kitap ve Sünnettir. Bu kaynakların bütün olaylara doğrudan delâlet etmemesi veya yeni olayların vuku bulması İslâm âlimlerini icthad yapmaya sevk etmiştir. Hanefî mezhebi açısından bakıldığında Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) çalışmaları özellikle öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından yazıya geçirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan fikhî problemler, yazıya geçirilen bu metinlerden faydalanılarak çözülmeye çalışılmış; yeni vuku bulan olaylarla mezkûr metinlerdeki hükümler arasında bağlantılar kurulmuştur. İşte "müctehidin metninden, ister mefhûm ister mantûk yoluyla olsun şer'î-amelî hükümleri istinbat etmek" şeklinde tanımlamak mümkün olan bu işlemin adı "tahrir"dir. Tanımını yaptığımız ve Zeki Koçak tarafından kaleme alınan "*Fıkıh Usûlü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*" adlı bu kitapta tahrir adı verilen bu faaliyet Hanefî mezhebi özelinde ele alınmaktadır.

İlim adamlarının, tahririn ıstılahî anlamında belli bir tanım üzerinde ittifak edemediklerini belirten yazar, pek çok tanımı verdikten sonra tahriri, "*müctehidin fikhî meseleyi istinbat etmede kullandığı turuku'l-istinbat kaideleri ile illeti belirlemedeki usûllerden hareketle yeni meselenin hükmünü vermek*" olarak tanımlamaktadır.¹ Kitapta tahrir; hadis ilminde tahrir, fıkıh ilminde tahrir, fıkıh usulü ilminde tahrir ve kıyasta illeti bulmada tahrir olarak dört kısma ayrılmıştır. Yazar "Hadis İlminde Tahrir" başlıklı konuyu beş alt başlık halinde işlemektedir. Bu başlıklar şunlardır: Sahâbî Râvînin Bilinmesi Yoluyla Tahrir, Hadis Metninin İlk Lafzının Bilinmesi Yoluyla Tahrir, İnsanların Arasında/Dillerinde Azca Kullanılan Bir Kelimenin Bilinmesi Yoluyla Yapılan Tahrir, Hadisin Mevzûundan Yapılan Tahrir ve Metin ve Senet Yönünden Hadisin Durumunu Dikkate Alarak Yapılan Tahrir. Hadis ilminde tahrir, yazarın da ifade ettiği gibi "Kaynağını bulmak istediğimiz hadisin en eski kaynaklara giderek mertebesini beyan etmektir." Tahririn hadis ilmiyle ilgili

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kadirdemiroglu@sakarya.edu.tr

¹ Zeki Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi* (İstanbul: Uzakülke Yayınları, 2015), 34.

Geliş T. / Received Date: 18/08/2017 Kabul T. / Accepted Date: 06/10/2017

yönüne değinilmesinin kitabın başlığıyla uyumlu olmadığı, fıkıh usulünde, “hüküm çıkarma faaliyeti” anlamına gelen tahrir kavramıyla doğrudan bir ilgisinin bulunmadığı ve bu kitapta yer almasının gereksiz olduğu kanaatini taşımaktayız.

Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tahririn tanımı yapılmakta; tahririn konusu, dayanağı, sebebi ve faydasına değinilmektedir. Daha sonra tahrirle ilgili bazı kavramlar (ictihad, tercih, istinbat vd.) açıklanmaktadır. İkinci bölümde tahririn kısımları, önemi ve tahrir yapılırken izlenecek usul ele alınmakta ve son olarak da tahririn yapıldığı diğer delillere yer verilmektedir.

Şekil açısından incelendiğinde kitapta bazı kelimelerin yazımında yeknesaklığın bulunmadığı görülmektedir: (“Tahrirte”, “Tahrirde”; “Lazimu’l-mezhep”, “Lazimu’l-mezhep”; “mezhep”, “mezheplerin”; “ictihad”, “ictihatta”). Öte yandan pek çok yerde yazım hatası bulunmaktadır.² Yazar, alıntı yaptığı çoğu yerde ibarenin Arapça metnini de vermektedir. Arapça ibarenin dipnot şeklinde verilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Kitapta bazen Arapça ibarenin verilip, manasının verilmediği de görülmektedir.³ Yazarın ifadesine göre bu durumun sebebi, kusursuz bir tercümenin imkânsız olması ve okuyucunun, verilen anlama bağlanmadan metinle birlikte daha rahat bir anlamaya yönlendirilmesidir.⁴ Kanaatimizce bu üslup Arapça bilmeyenler için metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Yazar, giriş bölümünün sonunda⁵ kitapta ele alınacak konulara değinmiş ve “Giriş bölümünde konunun önemi, mahiyeti hakkında muhtasar bilgi vereceğiz.” ifadesini kullanmıştır. Giriş bölümünün son paragraflarında, o bölümde anlatılacaklara değinilmesinin uygun olmadığını düşünmekteyiz. Kitabın sonunda yer alan tablolar konunun anlaşılması açısından olumlu bir üslup olsa da tahririn hadis ilmiyle ilgili yönünü ele aldığı için bu tabloların bir önemi haiz olmadığını düşünmekteyiz. Konular örneklendirilirken ibadet, muâmelât ve ukubât alanlarından ayrı ayrı örneklerin verilmesi kitabın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Kitabın muhatap kitlesini fıkıh alanında çalışma yapanların oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Çalışma, içerik açısından incelendiğinde ise şunlar söylenebilir: Yazar, sadece bilgi derlemesi yapmakla yetinmemiş, yeri geldiğinde hem kendi tespitlerini hem de önerilerini dile getirmiştir. Örnek olarak yazarın şu ifadelerini zikredebiliriz: “Kanaatimizce, mezheplerin kendi usûlleri açısından konuya yaklaşırsa fâsit istidlâl kavramı yerine daha yumuşak bir ifade kullanılabilir. Mesela

² Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrir Yöntemi*, 11, 15, 32, 38, 46 vd.

³ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrir Yöntemi*, 18, 49, 50.

⁴ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrir Yöntemi*, 22.

⁵ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahrir Yöntemi*, 22-23.

*istidlâlinde ittifak edilenlere sahih istidlâller, mezheplerin ittifakla ameli caiz görmedikleri istidlâllere fasit istidlâller denebilir. Mezheplerin ihtilaf ettikleri istidlâllere ise muhtelifün fih veya muvassa' istidlâller diyebiliriz.”*⁶ Yazarın zaman zaman çalışma yapılması gereken konulara dikkat çektiği ve okuyucuyu bâkir alanlara yönlendirdiği görülmektedir. Çağımızdaki problemlerin çözümü için hem tercih hem de tahrir konusunda yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu vurgulaması⁷, Hanefîlerin “fâsîst istidlâl” isimlendirmesiyle ilgili müstakil bir çalışma yapılmasının faydalı olacağını belirtmesi⁸ ve aslen ibadet olan fiiller ile ibadete vesile olan fiiller arasındaki farklılığın ayrı bir çalışmayı gerektirdiğini ifade etmesi⁹ çalışılmasını önerdiği konular arasında yer almaktadır.

Yazar, günümüz problemlerini çözmede Müslümanların önünde iki seçeneğin bulunduğunu söylemektedir: Nasları mutlak icthadla yeniden anlamaya çalışmak ve öncekilerin ortaya koyduğu usûlü anlayıp onu daha da ileri bir noktaya taşımak. Yazar ikinci seçeneğin daha isabetli bir yöntem olduğunu belirtmektedir.¹⁰ Yazar, tahrir ile ilgili kavramları anlattığı bölümde “İlet veya Maslahatla Ta’lîl” başlıklı konuyu ele almaktadır. Bu başlık altında mutlak müctehidlerin, meselelerin çözümünde icthad ederken illetle ta’lîli esas aldıklarını söylemekte, sübjektifliği çağırıştırdığı için maslahatla ta’lîlin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir.¹¹ Maslahatla ta’lîli tamamen devre dışı bırakmayan yazar, ferdî problemleri çözmede ve özel durumlarda fetva vermede, maslahatla ta’lîlin mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹² Yazar, maslahatla ta’lîl yerine illetle ta’lîle ağırlık verilmesinin bizi daha iyi bir noktaya taşıyacağını; maslahat kolaycılığına sığınan bazı araştırmacıların, icthad usulünü nazar-ı itibardan düşürdüğünü söylemektedir. Yazarın ifadesine göre mutlak taklidi savunanlar, toplumu belirli kalıplara mahkûm etmekte; maslahat kolaycılığıyla icthadı savunanlar da isteyeninin istediği şekle dönüştürebileceği bir din algısı oluşturmaktadırlar.¹³

Yazarın kitapta dile getirdiği temel düşünce, günümüzdeki pek çok fikhî problemlerin, klasik eserlerden yararlanılarak çözülebileceğidir. Burada yapılması gereken, çözüme kavuşturulmak istenen meselenin, klasik eserlerdeki benzerinin araştırılması ve müctehidin, hükmü verirken izlediği yöntemin tespit edilmesidir. Yapılması gereken bu işlemlerle ilgili örnekler veren yazar, bu alanda çalışmalar yapılmasını önermektedir.

⁶ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 70, 100.

⁷ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 10.

⁸ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 70.

⁹ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 156.

¹⁰ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 14.

¹¹ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 119.

¹² Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 120.

¹³ Koçak, *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahriç Yöntemi*, 122-123.

Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity

Dominic J. O'MEARA

Oxford: Clarendon Press, 2005, 249 sayfa.

İbrahim AKSU*

Miladi 8. yüzyıldan başlayıp sistematik bir şekilde yaklaşık iki asır boyunca devam eden tercüme hareketi süresince, antik dünyaya ait felsefe-bilim müktesebatının çok önemli bir kısmının başta Yunanca olmak üzere çeşitli dillerden Arapçaya yapılan çeviriler üzerinden henüz yeni gelişmekte olan İslam medeniyetine aktarıldığına şahit olmaktayız. Bahse mevzu tercüme, bu medeniyetin bünyesinde yeni bir disiplin olarak felsefesinin inşasına büyük katkılarda bulunmuştur. İslam medeniyetinin bir ürünü olma anlamında İslam felsefesi biçiminde isimlendirdiğimiz o disiplinin alımladığı ve istifade ettiği birikim arasında ise Yeni Platoncu felsefe de bulunmaktadır. Biraz daha yakından incelendiğinde, Yeni Platoncu sistemin metafizik unsurlarının İslam filozoflarınca daha yaygın şekilde benimsendiği, aynı sistemin felsefenin diğer branşlarına ilişkin teklif ettiği yaklaşımların ise ilk anda ve bariz biçimde kendisini yeterince göstermediği müşahade edilmektedir. Hiç şüphesiz böylesi bir tablonun varlık buluşunu açıklayabilmek adına ilk akla gelen neden İslam filozoflarının bilinçli tercihleridir. Bir diğeri ise, tercüme mahsulü eserlerin muhtevalarıdır. Her iki neden de vakıayı izah adına ciddiyetle dikkate alınmayı hak etmektedir. Bununla birlikte, daha öncesinde vuzuha kavuşturulması gereken mühim bir nokta bulunmaktadır. O da bizatihi Yeni Platoncu okulun felsefenin ilgili alanlarıyla ilgilenip ilgilenmediği, şayet ilgilendiyse ürettiği bilginin mahiyetinin ne olduğu meselesidir. Nitekim bu felsefeye dair genel ve yaygın kanaat, onun çok yoğun bir biçimde öte dünya ile alakadar bulunduğu, söz konusu yoğunluk dolayısıyla da bu dünyaya müteallik meselelerle fazlaca ilgilenmediği şeklindedir. Şayet bu kanaat doğruysa, İslam filozoflarının Yeni Platoncu metafiziğe verdikleri ağırlığı anlamlandırmak oldukça kolay hale gelecektir. Fakat vakıa gerçekte de böyle midir? Yeni Platonculuk bu dünyaya dair problemlere hakikaten teveccüh etmemiş midir? Yeni Platoncu siyaset felsefesini inceleme konusu yapan kayda değer bir çalışma bize zikredilen soru hakkında olumsuz bir cevap sunmakta ve az önce belirtilen yaygın kanaatin yanlış olduğunu söylemektedir. Hem sorunun kendisinin hem de ona verilen bu yanıtın İslam felsefesi tarihi açısından oldukça

* (Ar. Gör.). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. E-posta: aksuibrahim34@gmail.com
Geliş T. / Received Date: 16/10/2017 Kabul T. / Accepted Date: 01/11/2017

ehemmiyet arz etmesi hasebiyle ilgili çalışmayı tanıtmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Platon'un vefatını müteakip süreçte onun felsefesini hareket noktası itti-haz eden ve bu filozofun öğretilerini farklı açılardan yeniden yorumlayan çeşitli müstakil felsefe okulları vücut bulmuştur. Bunların sonuncusu ise miladi 3. asrın ortalarında kurulup geç antik dönem boyunca varlığını devam ettiren ve yaklaşık son iki asırdır da Yeni Platonculuk adıyla kendisine hususi şekilde atıfta bulunulan felsefe okuludur.¹ Antik felsefeye dair çalışmalarıyla bilinen ve Yeni Platonculuğun bir siyaset felsefesine sahip olduğunu düşünen Dominic J. O'Meara, bu iddiasını kanıtlayıp ilgili felsefenin ayrıntılarını ortaya koymak üzere burada tanıtmayı hedeflediğimiz çalışmasını kaleme almıştır. Eser bir giriş, üç ana bölüm, bir sonuç ve iki de ekten müteşekkil biçimde tasarlanmıştır.

İki alt başlığa sahip giriş kısmındaki incelemesine Yeni Platoncu felsefenin bu dünya hayatına yönelik yaklaşımına ilişkin yaygın kanaati ortaya koymakla başlayan müellif (s. 3-5), akabinde kendisinin siyaset felsefesinden ne anladığını belirginleştirmektedir (s. 5-8). Bu ilk alt başlığın geri kalanında O'Meara önce Yeni Platonculuğun merkezi unsurları arasında sayılan *teşebbüh-billâh* öğretisinin siyaset felsefesi ile bağlantısına kısaca değinmekte (s. 8-10), sonra da çalışmasının genel planını izah etmektedir (s. 10-12). İkinci alt başlıkta ise okul mensubu filozofların yaşadıkları zaman dilimlerini, coğrafyalarını ve sosyal bağlarını ortaya koymaktadır (s. 13-26).

Birinci bölüm, Yeni Platoncu siyaset felsefesinin insan ölçeğindeki tezahürünü konu edinmektedir. Bu tezahür, özü itibarıyla Phythagoras'tan beri bilinegelen fakat farklı okul ve filozoflar nezdinde birtakım değişiklikler sergilediği görülen teşebbüh-billah öğretisi ile kaimdir ve okulun ahlak felsefesiyle de iç içedir. Şöyle ki, ilgili öğretinin erdemlerle olan ilişkisi Yeni Platoncu felsefede özellikle vurgulanmış ve insanın tanrı-benzeri hale gelebilmesinin vasıtalarının erdemler olduğu belirtilmiştir. Teşebbüh-billâh ile erdemler arasında kurulan sıkı irtibat, bahse mevzu felsefe ekolünün ahlak görüşü yanında siyaset görüşünün de genel çerçevesini çizmiştir. O'Meara da o çerçeveyi dikkate alarak birinci bölümün muhtevasını şekillendirmiş gözükmektedir. Buna göre, dört başlıktan ibaret bölümün ilk alt başlığı teşebbüh-billâh öğretisinin antik dünyadaki serüvenin ana hatlar/önde gelen filozof ve okullar üzerinden kısaca tasvirine ayrılmıştır (s. 31-39). Bir diğeri, öğretinin kalbinde yatan erdem anlayışının izahı ile ilgilenmektedir (s. 40-49). Zira kurucu Plotinus (M.Ö. 204-270)'tan itibaren Yeni Platoncu filozoflar, insanı nihai

¹ Yeni Platonculuk terimine ilişkin değerlendirmeler için bkz. Pauliina Remes, *Neoplatonism*, (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008), 1-8.

hedefine ulaştıracak yani onu ilahîleştirecek (divinization) ve Tanrı-benzeri bir varlık haline getirecek (becoming like God) vasıtalar şeklinde değerlendirdikleri erdemleri farklı varlık düzeylerinde farklı şekillerde tezahür eden olgular olarak tasavvur etmişlerdir. Böylesi bir kavrayış tarzı ise ortaya hiyerarşik biçimde yapılanmış değişik erdem seviyeleri (scale of virtues) çıkarmıştır. Söz konusu seviyelerin birincisinde erdemlerin muhtevası siyasetle ilgilidir ve nitekim aldıkları isim de “siyasi erdemler (political virtues)”dir (s. 40). Okulun siyaset felsefesinin çıkış kaynağı ve Dominic J. O’Meara’nın temel hareket noktası da burasıdır. Bölümün diğer alt başlıkları, ikincinin doğrudan bir devamı olarak, okulun ilimlere yönelik farklı seviyeleri gözetken yaklaşımı (scale of sciences) (s. 50-60) ile öğrencilerine sunduğu felsefe müfredatını (s. 61-68) siyasetle irtibatları muvacehesinde tetkik konusu yapmaktadır.

İkinci bölüm, siyaset felsefesinin devlet ölçeğindeki yansımaları araştırmaktadır. Bu yansıma kendisi ilahîleşmiş insanın tıpkı Platon’un hakikati öğrenmesi akabinde mağaraya dönen filozofu gibi toplumunu aydınlatmak üzere geri dönmesi ve filozof-kral olarak idareyi eline alıp bu kez siyasi ve toplumsal hayatı ilahîleştirmeye çalışması şeklinde belli etmektedir (s. 71). Bölüm, bütün bu sürece ilişkin ayrıntıları açıklığa kavuşturma gayesi üzerine kuruludur. O maksatla müellif beş başlık altında önce filozof-kral/kraliçe mefhumunu (s. 73-86), akabinde yasama (s. 87-105) ve yürütme (s. 106-115) yönleriyle siyaset bilimini, sonrasında dinin siyasi işlevini (s. 116-131) ve son olarak da toplum nezdinde gerçekleştirilmesi arzulan siyasi ve sosyal dönüşümün imkân ve de sınırlılıklarını (s. 132-139) incelemektedir.

Son bölüm, kitabın bu noktasına kadar çerçevesi çizilip muhtevası belirlenen Yeni Platoncu siyaset felsefesinin Hristiyan (s. 145-184) ve İşlam felsefeleri (s. 185-197) üzerindeki etkilerine ayrılmıştır. Hristiyan felsefesinin aksine İşlam felsefesi kapsamında –diğer eserlerine olan birkaç atfı hesaba katmazsak- yalnızca Fârâbî’nin *el-Medînetu’l-Fâzıla* isimli eseri incelenmiştir. Eserde filozofun ortaya koyduğu metafizik arka plan genel hatlarıyla okuyucuya aktarılmış (s. 187-189), devamında Fârâbî’nin insana özgü gayelerin tahakkuku için toplumun varlığını gerekli görmesi meselesi ele alınmıştır (s. 189-191). Bunu erdemli şehrin yöneticisine (s. 191-193) ve dinin bu şehirdeki fonksiyonuna (s. 194) ilişkin alt başlıklar takip etmiştir.

Sonuç başlığında ise müellif eserin iddiasının ana bileşenlerini ve ilgili bölümler muvacehesinde ulaşılan neticeleri özetlemiştir (s. 198-205). Kitabın bitimine ilave edilen eklerin ilki, alanyazında Yeni Platoncu felsefeyi temsil etmediği varsayılan ve yazarın da metodik endişelerle konuya ilişkin değerlendirmelerinde dikkate almadığını belirttiği bir filozofun, Themistius’un Yeni Platoncu siyaset felsefesi ile irtibatını soruştırmaktadır. İkinci ek ise,

müellifin Platoncu bir hatip olan Sopatros 3'un yine bu çerçevedeki görüşleri üzerine kaleme aldığı notlarını içermektedir (s. 209-211).

Son olarak, Dominic J. O'Meara'nın bu eserine dair genel bir değerlendirmede bulunabilir ve diyebiliriz ki, eser, Yeni Platoncu düşünce sistemini siyaset felsefesi bakış açısından incelemek ve böylesi bir felsefenin varlığını kanıtlamak suretiyle okulun yalnızca öte âlemle değil aynı zamanda bu dünyaya ile de ilgilendiğini, dolayısıyla aksi yöndeki yaygın kanaatin gerçeği yansıtmadığını delilleriyle gözler önüne sermektedir. Bahsi edilen siyaset felsefesinin ayrıntıları yanında onun Hristiyan ve İslam siyaset felsefelerine olan muhtemel etkilerinin de içerisinde tartışılıyor oluşu kitabın önemli sayılabilecek bir özelliğidir. Ne var ki bu bağlamda, husûsen İslam felsefesi çerçevesinde yapılan değerlendirmelerin –her ne kadar anlaşılabilir nedenlerden ötürü de olsa- nicelik ve nitelik itibarıyla zayıf kaldığını ve geliştirilmeye muhtaç bulunduğunu da sözlerimize ilave etmemiz gerekmektedir. Ancak yine de İslam felsefesi açısından bakıldığında bu çalışmanın, İslam filozoflarının Yeni Platoncu felsefe ile irtibatını ameli felsefe bakımında kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmayı hedefleyen herhangi bir soruşturmada mutlaka dikkate alınması icap eden bir kitap olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz.

Karşılaştırmalı Din Eğitimi
Mustafa KÖYLÜ ve İbrahim TURAN
Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014. 284 sayfa.

Emre ALTINTAŞ*

Modern dönemin en iddialı öngörüsü, din olgusunun zayıflayarak tamamen yok olacağı üzerine kurulmuştur. Ancak özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası şartlar bu öngörüğü haksız çıkaracak bir dizi gelişmeye sahne olmuştur. Post-modern düşüncenin beslediği küreselleşmeyle birlikte din ve din eğitimi beraberinde bazı tartışmalar getirerek küresel gündemin en ön sıralarında yerini almıştır.

Bu dönemde din eğitimiyle ilgili önemli bir tartışma; din eğitiminin din-devlet ilişkileri açısından konumu ve eğitim sistemlerinde yer alışı biçimi üzerine gerçekleşmiştir. Zira devletlerin dine yaklaşımları farklılıklar içermektedir. Ayrıca din eğitiminin genel eğitim sistemi içerisinde nasıl yer alacağı problemi, göçlerle birlikte çok kültürlü hale gelen toplum yapılarıyla doğrudan ilgilidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren ülkemizde de arkası kesilmeksizin yapılan bu tartışmalar ülkelerin din eğitimi sistemlerini karşılaştırmalı olarak incelemeyi önemli kılmaktadır.

Türkçe literatürde farklı ülkelerin din eğitimi uygulamalarına dönük çalışmalar siyasî ve coğrafi etkiler sebebiyle Avrupa Birliği ülkeleri üzerine odaklanmıştır.¹ Ancak bu çalışmaların en büyük eksikliği bütüncül bir bakışa sahip olamamalarıdır. Ayrıca bir kısmı incelenen ülkede uygulanan din eğitimi yerinde görme konusunda oldukça sınırlı kalmaktadırlar.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-mail: edepyahoo85@gmail.com. Geliş T. / Received Date: 01/10/2017 Kabul T. / Accepted Date: 16/10/2017

¹ Türkçe literatürde farklı ülkelerdeki din eğitimi inceleyen belli başlı eserler şöyle sıralanabilir: *Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya, Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1997; Recep Kaymakcan. *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2004); İlyas Çelebi (ed.), *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* İstanbul: Ensar Neşriyat- İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2007; Fatih Alakuş ve Mehmet Bahçekapılı. *Din Eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye*. İstanbul: Ark Kitapları, 2009; Mehmet Bahçekapılı, *Avrupa'da Din Eğitimi* (İstanbul: İmam Hatip Liseleri Mezunları ve Mensupları Derneği, t.y.); İbrahim Turan, *Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Mehmet Zeki Aydın, *Yabancı Ülkelerde Din Eğitimi ve Öğretimi (Din Eğitimi: El Kitabı içinde)* (Ankara: 2015); Ali Köse ve Talip Küçükcan (ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi: Hukuki Yapı, Din Eğitimi, Din Hizmetleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016).

İncelemeye çalıştığımız *Karşılaştırmalı Din Eğitimi* isimli eser giriş, 12 bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Kitabın girişinde² belirtildiği üzere bizzat ülkelerdeki uygulamalar incelenerek din eğitimi açısından ele alınmıştır. İncelenen ülkeler ABD, Rusya, Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya, İspanya, Polonya, Hollanda, Belçika, Avusturya ve Norveç'tir. Türkçe literatürün Avrupa Birliği ülkelerine odaklanması hususu bu eserde de sürdürülmüştür. Ancak ülkelerin ele alınış tarzı oldukça sistemlidir.

İncelenen her ülkede din eğitimi konusuna geçilmeden önce o ülkeyle ilgili anahtar bilgiler sunulmuştur. Daha sonra ülkenin din-devlet işleri açısından konumu ele alınmıştır. Eğitim sistemi özetlendikten sonra bu sistem içerisinde din eğitiminin yeri hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir. Ülkede İslâm ve Müslümanların durumuna değinilerek her bölümde kısa bir sonuç ve değerlendirme kısmı yer almıştır. Bu kısa çalışmamızda önemli gördüğümüz ülkeleri öne çıkararak eseri tanıtacağız.

Birinci bölüm³ ABD hakkındadır. Bu bölümün en önemli tarafı ABD ve din eğitimi hakkında Türkçe literatüre kazandırdığı kaliteli kapsamdır. Zira çok kültürlülük ve bu kültürel ortam içinde din eğitimi ABD'nin çok uluslu toplumsal yapısı nedeniyle dünyadaki uygulamalara ön ayak olmaktadır. Bu bölümde "Tanrı İnancı ve Darwinizm" alt başlığıyla verilen; ABD'de 1925 yılından beri süregelen Evrim teorisinin okutulmasına yönelik tartışma ve tepkiler ülkemiz açısından da oldukça ufuk açıcudur.

Rusya'nın konu edildiği ikinci bölüm⁴ aynen ABD'nin ele alındığı kısım gibi literatüre ciddi bir katkı sağlamaktadır. Zira Rusya Komünizm öncesi ve sonrası uygulamaları açısından din eğitimi pratiğinin sıkça tartışıldığı bir ülkedir. Komünist dönem din ve din eğitime ilişkin bilgiler oldukça trajik bir tabloyu ortaya koymaktadır.⁵

Üçüncü bölümde⁶ Almanya ele alınmıştır. Üç milyonu aşkın Türk'ün yaşadığı bu ülkedeki din eğitimi faaliyetinin Müslümanlara bakan yönü önem arz etmektedir. İslâm diniyle ilgili bilgiler ülkenin eğitim programında ilk kez 1984'te yer almıştır.⁷ Günümüzde eyaletlere göre farklılık arz eden iki model altında İslâm din dersi verilmektedir.⁸ İlk modelde din dersleri konsoloslukların ve diplomatik temsilciliklerin sorumluluğunda olup anadili tamamlama

² Mustafa Köylü ve İbrahim Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 5.

³ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 7-50.

⁴ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 51-82.

⁵ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 64-70.

⁶ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 83-98.

⁷ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 95.

⁸ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 95-96.

dersleri altında yer almaktadır. Türkiye’deki müfredat ise Türk öğretmenler tarafından verilmektedir. İkinci modelde din dersi, Alman eğitim kurumları sorumluluğunda anadili tamamlama derslerinde Türk öğretmenlerce okutulmaktadır. Ayrıca ülkedeki Kuran kursları da 7-14 yaş grubu için faaliyet göstermektedir.

Dördüncü bölümde⁹ Fransa yer almaktadır. Laikliğin ülkemizdeki uygulamaları bakımından sıkça atıfta bulunulan ülkedeki din-devlet ayrımı, 1905 yılında çıkan bir yasaya dayanmaktadır.¹⁰ Bu anlamda 1905 yılı, ülkedeki din-devlet ilişkileri ve din eğitimi politikaları açısından oldukça kritiktir. Fransa’da zorunlu din dersi bulunmasa da Katolik Kilisesi dini eğitimi üzerinde oldukça etkindir. Türkiye’de tartışılan Diyanet İşleri Başkanlığı’nun örgün din eğitimindeki konumu konusunda Fransa uygulaması aydınlatıcı olabilir. Özellikle 11 Eylül’den sonra hazırlanan “Debray Raporu”¹¹ ülkenin, din eğitimi politikalarını gözden geçirdiğine işaret etmektedir. Laikliğin katı bir şekilde uygulandığı bu ülkedeki din eğitimindeki nisbî yumuşama ülkemize de örnek teşkil edebilir.

Beşinci bölümde¹² İngiltere ele alınmıştır. İngiltere, sahip olduğu din eğitimi tecrübesi, özellikle çok kültürlülüğe dayalı din dersleri ve fenomenolojik din öğretimi bağlamında öne çıkmaktadır. 19.yüzyılın ikinci yarısına kadar kilise kontrolünde eğitim yapılan ülkede 20.yüzyılda önemli dönüşümler yaşanmıştır.¹³ 1944 ve 1988 tarihli eğitim yasalarında din eğitimi açısından da önemli kararlar alınmıştır. Ülkedeki araştırmacılardan Ninian Smart’ın ve Robert Jackson’un çoğulcu din eğitimi çalışmaları 21.yüzyıldaki din eğitimi yaklaşımlarına esaslı etkilerde bulunacaktır. Ülkemiz açısından Alevilik özelinde yapılan tartışmalarda İngiltere modeli öğretici olabilecektir.

Altıncı bölümden on ikinci bölüme kadar girişte zikredilen ülkeler aynı sistemle ele alınmaktadır.¹⁴ Özellikle ülkelerde yaşayan Türk nüfus dik-kate alındığında Hollanda, Belçika ve Avusturya’nın Almanya’ya benzer yaklaşımlar içinde olduğu söylenebilir. İtalya, İspanya ve Polonya konuya yaklaşımları açısından bir grup görünümü arz etmektedir.

Sonuç bölümünde ülkelerin din eğitimi yaklaşımlarıyla ilgili güzel bir toparlama yapılmaktadır.¹⁵ Kabaca tasnif edildiğinde ülkelerin din eğitimi

⁹ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 99-112.

¹⁰ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 100-101.

¹¹ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 109.

¹² Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 113-127.

¹³ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 120-123.

¹⁴ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 129-260.

¹⁵ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 261-268.

modelleri üç gruptur.¹⁶ İlk modeldeki ülkelerde devlet okullarında din eğitimi bulunmamaktadır. Din bilgileri başka derslerin içinde verilmektedir. İkinci model mezhebe dayalıdır. Okul hangi mezhebin ya da dinin okutulacağına karar verir. Üçüncü model mezhebe dayalı olmayan modeldir. Ancak bu üçlü tasnif ülkelerin iç şartlarına göre zaman zaman değişiklikler gösterebilmektedir.

Netice olarak Türkiye din eğitimi literatürüne çok önemli bir katkı sağlayan eser alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Eser, önümüzdeki çeyrek yüzyılda ülkemizde yapılmaya devam edeceğini öngördüğümüz din eğitiminin meşruiyeti ve verilmiş biçimi tartışmaları açısından da oldukça önem arz etmektedir. Zira ABD ve bazı Avrupa ülkelerinde 20.yüzyılın son çeyreğinden beri yoğun şekilde tartışılan çok kültürlü toplumların din eğitimi anlayışları meselesi; yeni bir anayasanın yazılması konusu etrafında Türkiye’de ilk gündeme gelen konulardan olacaktır. Bu tartışma sürerken din eğitiminin din-devlet ilişkileri açısından farklı ülkelerdeki sunuluş biçimlerinin bilinmesi Türkiye’ye özgü yeni bir modelin oluşturulmasına kaynaklık edebilecektir. Ayrıca eser sadece ilahiyat alanına yönelik bir çalışma değildir. Farklı toplumları tanıma ve din eğitimi açısından karşılaştırma bağlamında birçok sosyal bilim araştırmacısına rehberlik edecek kalitededir.

¹⁶ Köylü ve Turan, *Karşılaştırmalı Din Eğitimi*, 262-263.

**İmam Mâtûrîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları
Eleştirisi
Tahir ULUÇ
İnsan Yayınları, Birinci Baskı 2017, 192 sayfa.**

Serkan ÇETİN*

İslam düşünce tarihinde âlemin ontolojik yapısı hakkında filozofların kadîm âlem tasavvuru eleştirilen konulardan birisidir. Genel kabule göre felsefecilerin âlem anlayışına dair ilk eleştiriler Gazzâlî (ö.505/1111) tarafından yapılmış ve daha sonraki dönemlerde yapılan eleştiriler Gazzâlî'nin eleştirileri üzerinden devam etmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî kadar terminoloji ve literatüre sahip olmayıp, merkezden uzak olsa da âlemin kadîm olduğu konusunda İmam Mâtûrîdî de felsefecileri eleştirmiştir.

Âlemin ontolojik yapısı hakkında İmam Mâtûrîdî'nin felsefecilere karşı yapmış olduğu eleştirileri ele alan Uluç, ilk bölümde âlemin kadim olması noktasında felsefecilere karşı yapılan eleştirilerin ve âlemin hâdis olduğuna dair görüşün ispatında, İmam Mâtûrîdî'nin bilgi yöntemini ele alıyor. İkinci bölümde ise epistemolojik yönetime dayanarak âlemin hâdis olduğu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğuna dair İmam Mâtûrîdî'nin ortaya koymuş olduğu açıklamaları inceliyor. Üçüncü bölümde ise filozofların, âlemin kadîm oluşu hakkındaki iddiaları ve Mâtûrîdî'nin bu iddialara karşı yapmış olduğu eleştirileri ortaya koyuyor. Son bölümde ise Dehrî filozofların âlem hakkındaki düşüncelerine ve bu düşüncelere karşı Mâtûrîdî'nin tenkitlerine değiniyor.

Uluç, İmam Mâtûrîdî'nin bilgi araçlarını ve yöntemini ele aldığı birinci bölümde, Mâtûrîdî'nin bilgi yollarına dair bazı açıklamalarına ve bunlara yapılan geçerli ve geçersiz bazı eleştirilere yer vermektedir. Mâtûrîdî, bir şeye dair bilgi elde etmenin ilk aracı olarak hissi idraki sunmakta ve bu yöntemi de iyân kelimesi ile ifade etmektedir. Ona göre her his bilgisinin doğru olduğu ve bilgi elde etmeye dair tek yöntemin his olduğunu söylemek isabetli bir yargı değildir. Zira âlemin kadîm olduğunu savunan Dehrîlerin, bu iddialarını yanlış bir hissi bilgiye dayandırdıklarını söylemektedir.

Mâtûrîdî bilgi elde etmeye dair ikinci bir yol olarak haberi savunmaktadır. Mâtûrîdî'ye göre insan belli bir zaman ve mekân ile sınırlı olduğu için her

* Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, serkance-tin505@gmail.com.

Geliş T. / Received Date: 26/10/2017 Kabul T. / Accepted Date: 06/11/2017

şeyin bilgisini elde etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı insan kendi zamanı ve mekânı dışında olanların bilgisini talep ettiğinde, bu bilgiye vâkıf olana müracaat eder. Tehlikeli şeylerden uzak bir hayat sürmek isteyen insan, faydalı ve zararlı şeylerin bilgisini, bu bilgiye sahip olan kimselerden öğrenir. Mâturîdî'ye göre bu durum, haberin bilgi elde etmede bir yol olduğunun delilidir. Bununla birlikte mütevâtir dahi olsa haberin yanlış olması da mümkündür. İlk dönemden itibaren Hz. İsa'yı değil de ona benzeyen birini öldürmelerine rağmen Hz. İsa'yı öldürdüklerine dair Yahudîlerin rivayetleri, mütevâtir olsa da Mâturîdî'ye göre yanlış bir bilgidir.

Uluç, İmam Mâturîdî'ye göre bilgi elde etmenin yollarından üçüncüsü olarak akıl yürütmeyi yani nazarı takdim etmekte ve akıl yürütmenin gerekliliğine dair bazı maddeler sıralamaktadır. İmam Mâturîdî'nin bilgiyi elde etme yollarını; hissî idrak, haber ve akıl yürütme olarak sıralamasının peşinden, bu yöntemlere dair yapılan eleştirilere ve bu eleştirilere karşı Mâturîdî'nin cevaplarına değiniyor.

Kitabın ikinci bölümünde ise, Mâturîdî'nin âlemin hâdis oluşu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğu tezini ele alıyor. Birinci bölümde Mâturîdî'nin bilgi yöntem ve araçlarını işlemesinin ardından, ikinci bölümde ise bu bilgi araçlarına dayalı olarak âlemin hâdis olmasına ve bir muhdisinin olduğuna dair istidlallerini ele alıyor. Mâturîdî'ye göre âlemin hâdis olduğuna dair deliller; haberi, hissî ve nazarî olarak kategorize edilmektedir.

Allah'ın, yerde ve gökte bulunan her şeyin hükümranlığının kendine ait olduğunu haber vermesi ve hiç bir beşerin kendisinin kadîm olduğunu iddia etmemesi gibi durumlar Mâturîdî'ye göre âlemin hâdis oluşunun haberî delilleridir.

Âlemin hâdis oluşunun duyu bilgisine dayalı delilleri ise var olanın zaman ve mekân ile sınırlı olması üzerine bina edilmiştir. Evrende var olan her mevcut, zamana ve mekâna ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç duyma hali de kadîm olmaya zıtlık teşkil etmektedir. Mâturîdî'ye göre kadîm olma ile istiğnâ arasında, hâdis olma ile de ihtiyaç arasında bir gereklilik söz konusudur. Uluç, Mâturîdî'nin bu kavramlar arasındaki gerekliliğe dair açıklamalarını bir kısır döngü olarak nitelendirmektedir.¹ Âlemin hâdis oluşunun hissî bilgiyle ispatlanmasında bir diğer argümanı ise, âlemde bir birine zıtlık teşkil eden temiz-pis, çirkin-güzel varlıkların oluşudur. Kötülüğün Allah'a izafe edilmesi gibi bir sorunu dikkate almaksızın âlemde var olan iyilik veya kötülük kabilinden

¹ Tahir Uluç, *İmam Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul:İnsan Yayınları, 2017), 58.

bütün fiillerin Allah dayandırılması, düalist yaklaşıma karşı bir eleştiri olarak değerlendirilmektedir.²

Âlemin hâdis oluşunu delilleri arasında üçüncü sırada nazarî argümanlar sunulmaktadır. Bu delilin temeli ise *hareket* üzerine inşa edilmiş ve bu kavram Aristo'nun ilk hareket ettiricisinden farklı şekilde yorumlanmıştır. Zira Mâtûrîdî'ye göre, Allah fiilde bulunduğu ve yarattığı için hareket halindedir. Burada dikkate çeken ise Mâtûrîdî'nin madde- form ilişkisini hissî bilgiye dayanarak farklı bir şekilde yorumlamasıdır. Aristo'ya madde, göre bir şeyin bilkuvve, form ise o şeyin bilfiil olması anlamına gelip bir birinden ayrılmaz şeyler olarak görülürken, İmam Mâtûrîdî'ye göre bir şeyin başka bir şeyde gizlenmişliğini ifade etmektedir.

Âlemin hâdis oluşu haberî, hissî ve nazarî deliller ile ispatlandıktan sonra, her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duymasının zorunluluğu üzerinden âlemin bir muhdisin olduğu dair delillere geçilmektedir. İmam Mâtûrîdî'ye göre âlemin bir muhdisin oluşunun en temel delili hâdis oluşudur. Bununla birlikte, varlıkların kendilerine ait hal ve sıfatlarının zatî olmayışı, bu hal ve sıfatların başkası tarafından bu varlıklara verilmesi, cevher ve arazların bir birinden ayrı olmaması, zıt tabiatta olmasına rağmen birlikte var olmaları, varlıkların ihtiyaç halinde olması ve var olanların kendi içinde hikmetler barındırması İmam Mâtûrîdî'ye göre âlemin muhdisin olduğu gösteren nazarî delillerden bazılarıdır.

Genel olarak âlemin hâdis olması ve bunun zorunlu bir gereği olarak bir muhdisin oluşu İmam Mâtûrîdî'ye göre ihtiyaç ilkesi üzerinden temellenmiştir. Zira var olan her mevcut ihtiyaç halinde olup, hiç bir şeye ihtiyaç duymayan bir muhdise dayandırılmıştır. Uluç, âlemin hâdis ve bir muhdisin olduğu dair epistemolojik yönleri birinci bölümde tartışılan haberî, hissî ve nazarî delilleri ortaya koymasından sonra üçüncü bölümde filozofların tanrı ve bilgi tasavvurlarına geçmektedir.

Filozoflara göre Tanrı hakkında selbî sıfatların dışında bir yargı ve anlam ifade eden pozitif sıfatların kullanılması Tanrı'nın birliğine problem teşkil eden bir durumdur. Filozoflara göre durum böyle iken, Mâtûrîdî'ye göre Tanrı'nın fiililerinin ontolojik temeli olan sıfatları reddetmek aslında Tanrı'nın kendisini inkâr etmektir. Şöyle ki; Allah'ın varlığına dair en büyük argüman olan âlem, sıfatların inkâr edilmesi durumunda bu geçerliliğini yitirecektir. Bundan dolayı Uluç, negatif teoloji başlığı altında İmam Mâtûrîdî'nin, filozofların isim ve sıfatta ortak olmanın bir benzerliği gerektireceği iddialarına dair yapmış olduğu açıklamalarına ve eleştirilerine yer vermektedir. Bununla birlikte, filozofların bu iddialarına karşı yapmış olduğu

² Uluç, *Mâtûrîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 83.

açıklamalarda İmam Mâtûrîdî'nin hiçbir zaman tekfîr ve tahkîr tutumuna yönelmediğinden bahsedilmektedir.³

Daha sonra şahidin gaibe delaleti yönteminin gerek felsefeciler tarafından gerekse İmam Mâtûrîdî tarafından kendi iddialarını ispatlarken nasıl kullanıldığına geçilmektedir. Bu bölümde Mâtûrîdî'nin, filozofların bu yöntemi nasıl kullandıklarının farkında olduğuna da değinilmektedir. Özet olarak ifade edilecek olursa, filozofların bu yöntemi kullanım biçimleri şu şekildedir: Filozoflara göre asıl olan şahid âlem var olduğuna göre, bu aslın fer'i olan geçmişte/ezelde de var olmalıdır. Ancak İmam Mâtûrîdî'ye göre burada asıl ve fer'in yerleri karıştırılmıştır. Bundan dolayı şahidin gâibe delaleti, âlemin kadîmi noktasında delil olarak kullanılamaz. Âlemin varlığa geliş anı hissî idrakimizin dışında olduğu için, İmam Mâtûrîdî de hissî idrakimizin içinde bulunan şahid âlemden hareketle aynı yöntemi kullanarak âlemin hâdis oluşunu açıklamıştır.

Uluç, kitabın son bölümünde ise âlemin ontolojik yapısına dair filozofların açıklamalarına ve bu açıklamalara dair İmam Mâtûrîdî'nin eleştirilerine yer vermektedir. Filozofları, dehrî ve teist olarak kategorize etmekte ve âlemin kadîm olması noktasındaki iddialarına değinmektedir. Dehrî filozoflar, âlemin kadîm olduğuna dair delillerini temel olarak gâibin şahide istidlali yöntemine dayandırmışlardır. Şöyle ki; dehrî, âlemi hali hazırda hep var olarak gözlemlediği için ezelde de var olmasının gerekliliğini iddia etmiştir. Bununla birlikte zihnimizde her zamandan önce başka bir zamanın varlığını düşünebilmemiz, âlemin kadîm olduğunun dehrî filozofa göre başka bir delilidir. Bu görüş sahipleri kumûn teorisine yönelerek var oluşu açıklamaya çalışmaktadır. İmam Mâtûrîdî'ye göre ise bir şeyin aslî tabiatından çıkması yeni bir oluş/hades olduğu için kumûn teorisi yanlıştır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, tohumda gizli olan bir ağacın, ağaç olarak ortaya çıkması aslında ilk unsurun ortadan kaybolması ve yeni bir şeyin meydana gelmesidir. Bu teorianın kabul edilmesi durumunda, bir bünyede zıt olan şeylerin bir arada olması gibi bir çelişki meydana gelecektir. Tabiat tek yönlü bir fiil olmasından dolayı, evrendeki çokluğu açıklayamaz. Bunlar, İmam'ın temel eleştirileridir. Uluç, ilk grubun iddialarına ve bu iddialara karşı İmam'ın eleştirilerine yer verdikten sonra sudûr nazariyesine geçmektedir.

Uluç, Mâtûrîdî'ye göre âlemin ontolojik yapısı hakkında kadîmlik iddia eden bir diğer grup olarak teist filozofları sunmaktadır. Mâtûrîdî'ye göre bunlar âlemin bir yaratıcısının var olduğunu kabul etmekle birlikte, evreninde kadîm olduğunu iddia edenler olarak aktarmaktadır. Allah'ın cömert oluşunun bir gereği olarak âlem ondan taşmıştır. (ifâda) İmam'a göre bunlar

³ Uluç, *Mâtûrîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 154.

yaratıcıyı illet olarak isimlendirmişlerdir. Yaratıcının illet olmasından dolayı malûlün ondan ayrılamayacağı için âlemin zorunlu olarak ondan taşıdığı ifade etmişler. İmam'a göre ise illet ve yaratma kavramları arasında bir zıtlık mevcuttur. İmam'ın bu eleştirisi Uluç'a göre, Gazzâlî'nin ezeli fiil kavramına karşı yapmış olduğu eleştiriye benzemektedir.⁴ İlet, tabiatı gereği zorunlu fiil işleyeceğinden dolayı tek yönlü bir fiil meydana getirebilmektedir. Bu ise, İmam'a göre âlemden ki çeşitliliği açıklamada yetersizdir. İmam'a göre sudur nazariyesini kabul etmekle tevhîd arasında bir zıtlık vardır. Uluç'a göre bu, Gazzâlî'nin filozofalar hakkındaki tutum ve söylemi ile aynı kapıya çıkmaktadır.⁵

Âlemin zorunlu olarak Allah'tan taşıdığı ve Allah'ın bu âlemin illeti olduğu iddia etmek ile Allah'ın sıfatları arasında bir ilişki söz konusudur. İlet olan bir tanrı tasavvurunda onun bir takım sıfatlarının olduğunu söylemek imkânsızdır. Daha önceki bölümde filozofların basit bir tanrı tasavvurunu benimzedikleri aktarılmış, bununla ise Tanrı'nın olumlu ve olumsuz bir sıfatla betimlenemeyeceği ifade edilmişti. İmam'a göre ise sırf sıfat ve isimlerde ortaklık bir benzerlik gerektirmez. Ayrıca Allah'ın bir takım sıfatlarının olduğu hem akılla hem de nakille sabittir.

Uluç, bir sonraki başlık altında ise Aristo'nun ilk madde anlayışı ve İmam'ın bu anlayışa karşı tenkitlerine geçmektedir. İmamın burada tenkitletlerini değişim ve dönüşümleri yeni bir oluş olarak (hudûs) olarak kabul etmesine dayandırır. Örneğin heyuladan arazların meydana gelmesi yeni bir oluş, yoktan varlığa gelmedir. İmam'ın, Aristo'ya karşı madde-form ilişkisinde yönelmiş olduğu tenkitler -ya kaynak eksikliğinden dolayı ya da İmam'ın bu şekilde anlamayı arzu etmiş olmasından- Uluç'a göre geçersizdir. Allah'ın bu evrenin zorunlu illeti kabul edilmesi durumunda, Allah'ın her türlü sıfattan soyutlanması gerektiği açıktır. Mâturîdî buradan hareketle sosyolojik ve psikolojik olarak Allah'ın insanların dünyasında bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.⁶

İslam düşünce geleneğinin bir ayağını oluşturan ve inanç esaslarını akli deliller ile ispatlama vazifesi üstlenen Kelâm ilminin evrene bakışı diğer nazari disiplinlerden farklıdır. Felsefe, evrene var olması açısından bakarken, Kelâm ilmi evreni, Allah'ın varlığına delil oluşu yönü itibarı ile incelemektedir. Bundan dolayı âlemin ontolojik varlığına dair her iki disiplin arasında farklı açıklamaların olması doğaldır. Bu doğrulukla beraber tarafların evren hakkındaki açıklamalarından birini dine uygun bulup, diğer yorumu ve

⁴ Uluç, *Mâturîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 157.

⁵ Uluç, *Mâturîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 154.

⁶ Uluç, *Mâturîdî'nin Filozofları Eleştirisi*, 180.

yorum sahibini din dışı sayılması, tahkîr ve tekfîr tutumuna yönelinmesi de İslam düşünce tarihinde var olan bir durumdur. Kadir-i mutlak ve irade sahibi bir Allah tasavvurunu savunan Kelâmîcılar âlemin hâdis olduğunu söylerken, zorunlu varlık tasavvurunu önceleyen, sıfatları ve iradeyi reddeden bir tanrı tasavvurunu benimseyen filozoflar ise âlemin kadîm olduğu savunmuşlardır. Dehrî filozoflar ise var olanın ancak var olandan meydana geldiği hissî bilgisine dayanarak âlemin kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Hâdis bir evren anlayışını savunan ve hâdisi; varlığını yokluğun öncelemesi olarak tanımlayan Kelâmîcılar, filozofların kadîm evren anlayışını kabul etmeyip eleştirmişlerdir.

Buradan hareketle yukarıda genel hatları ile özetlemeye çalıştığımız eser, İslam düşünce tarihinde felsefe-din veya kelâmîcılar ile filozoflar arasındaki tartışmalara dair yeni bir bilgi birikimi sunması açısından önemlidir. Özellikle bu bilgi birikimini bir ekol kurucusundan aktarması, esere önem atfeden başka bir husustur. Çünkü bu durum din ve felsefe arasında meydana gelen çekişmeleri başka bir şahsiyete ve başka bir tarihe döndürmektedir. Yazarında ifade ettiği üzere bu durum Gazzâlî ile başlatılan ve onunla özdeşleştirilen felsefe eleştiri tarihini yeniden gözden geçirmek anlamına gelmektedir. Yazarın, Mâtûrîdî'nin filozoflara karşı yapmış olduğu eleştirileri ve bu eleştirilerinin epistemolojik yönünü sunması önemli bir husustur. Mâtûrîdî'nin filozoflara karşı eleştirisini, bâtinîler ile aynı tutması ve yer yer bu iki grubu özdeşleştirmesi ve felsefe ile bâtinîlik arasındaki ilişkiye dair bir çalışma alanı oluşturması, yazarın ifade ettiği önemli hususlardandır.

EDEBALİ İSLAMİYAT DERGİSİ AKADEMİK YAZIM KILAVUZU

İlahiyat alanında hazırlanan yoğun emek ürünü makaleler, içerikleri itibariyle değerli bilgiler içerseler de müellif isimleri ve kaynak adlarının yazımı ile kavramların imlâsı itibariyle eleştiriye açık bir noktadadırlar. Zira ilahiyat temel alanına ait asli kaynakların yazımı hususunda bile farklılıklar görülebilmektedir. “Kur’ân-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerîm”, “Kur’an-ı Kerim”, “Kurani Kerim” ve “Qur’an” şeklindeki farklı yazımlar ile “Enfâl, 8/27”, “el-Enfâl 8/27”, “2 el-Enfal, 14” ve “8/27” tarzındaki âyet atıfları en dikkat çekici örneklerdir. Ayrıca aynı ismin “Gazzâlî”, “Gazâlî” ve “Gazali” ve “Gazzalî” şeklinde farklı yazımları ile de karşılaşmak mümkündür.

İlahiyat alanında hazırlanan makalelerde görülen bir diğer şekilsel eksiklik ise kullanılan farklı atıf ve referans sistemlerinin çoğu zaman uluslararası kabul gören kaynak gösterme stilleri ile uyuşmamasıdır. İlahiyat alanında yaygın şekilde kullanılan referans usulünün aslı *Chicago* stilidir. Bu sistemde dipnotlarda künye bilgileri genel kural olarak virgül ile kaynakçada ise nokta ile ayrılır.

Chicago stilinde dipnot örneği:

Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 37.

Chicago kaynakça örneği:

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Bu stilde kaynakçada nokta kullanılması, indekslerin ve veri tabanlarının eserlerin künye bilgilerini doğru olarak taramasına ve bulmasına imkân sağlar. Bu sayede tarama yapan bilgisayar yazılımları tarafından, ilk noktaya kadar yazar, ikinci noktaya kadar eser ve son noktaya kadar ise basım bilgileri anlamlı birer veri olarak alınabilir. APA, Turabian, Vancouver gibi diğer uluslararası referans stilleri de kaynakçada nokta esaslı bir sistem kullanmaktadır.

Kaynakça oluşturulurken künye bilgilerini nokta esaslı bölen bir sistem kullanmadığında ise veri tabanları ve indekslerin yazılımları, eser künye bilgilerini anlamlı veriler olarak tarayamayacağı için gerçekte onlarca atıf alan bir makale, hiç atıf almamış gibi görünecektir. İlahiyat alanında yayın yapan ve sayısı yüzü aşan akademik dergilerin çoğunda uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanılmadığı düşünüldüğünde, binlerce atfın doğru olarak tespit edilemediği söylenebilir.

Uluslararası Bir Karşılığı Olmayan Kaynakça Örnekleri:

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Gece Kitaplığı, Ankara, 2016.

Ateş, Avnullah Enes, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

ATEŞ, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: (Gece Kitaplığı, Ankara 2016).

Ateş, Avnullah Enes. *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016).

Aktarılan örneklerinden her biri ilahiyat alanında yayın yapan bir dergiden alındı. Görüldüğü üzere bu örnekler, Chicago stiline bozulmuş veya uyarlanmış şeklidir. Yazarların çalışmalarına yapılan atıfların ve dergilerinin etki değerlerinin (impact factor) doğru olarak belirlenebilmesi, ilahiyat alanında Chicago stiline aslına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Dergilerinin uluslararası indekslerce kabul edilebilmesi açısından da bu husus önemlidir. Zira bir derginin etki değeri, son iki yılda aldığı atıf oranının aynı yıllarda yayımladığı hakemli makale sayısına bölünmesi ile tespit edilir. Ülkemiz açısından düşünüldüğünde ilahiyat alan dergilerinin çoğunda Chicago veya APA stili aynen kullanılmaması nedeniyle bir dergi iki yıl içinde gerçekte yüzlerce atıf almış olsa bile bu doğru olarak tespit edilemediği için etki değeri oldukça düşük çıkacaktır. Bu sorun bir -iki derginin Chicago veya APA stiline aynen uygulaması ile çözülebilecek bir mesele değildir. İlahiyat alan dergilerinin hepsi mutlaka uluslararası geçerliliği olan bir referans stili kullanmalıdır.

İlahiyat Temel Alanı Akademik Yazım Kılavuzu, Edebalı İslamiyat Dergisi için "The Chicago Manual of Style" atıf ve referans sistemine uygun olarak hazırlandı. İmlâ esasları hususunda ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilk cildinde yer alan yazım kurallarından istifade edildi. Bu kılavuzda, akademik bir yazı hazırlanırken dikkat edilmesi gerekli şekilsel özellikler örnekler ile açıklanmaya çalışıldı.

Yayın Etiği

Makale; bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak belirtilmelidir.

“Bu çalışma ... tarihinde sunulduğumuz/tamamladığımız ... başlıklı yüksek lisans tezi/doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.”

This article is extracted from my master thesis/ doctorate dissertation entitled “...”, (Master Thesis/ Ph.D. Dissertation,University, Bilecik/Turkey, 2017).

Makalenin giriş kısmında literatür değerlendirmesine yer verilmelidir. Makalede ele alınan konu hakkında daha önce hazırlanan doktora ve yüksek lisans tezlerine değinilmelidir. Özellikle o konuda hazırlanan doktora tezleri yok sayılmamalıdır. Ayrıca İstifade edilen tüm eserler kaynakça kısmına belirtilmelidir.

Yazım Kuralları

Makale, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Çalışmalar, Palatino Linotype karakteri ve 10 punto ile gönderilmelidir.

Dipnotlar ile Öz/Abstract Palatino Linotype karakteri ve 8 punto ile gönderilmelidir.

Çalışmanın başlığı Linotype karakteri ve 12 punto ile gönderilmelidir.

Sayfa ölçüsü üst, alt, sağ ve soldan 4 cm olmalıdır.

Satır aralığı: Tam, Değer 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk ve paragraf başı 1 cm içeriden olmalıdır.

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-” veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle koyu yazılmalıdır: GİRİŞ, 1. “BİLÂ KEYF” DOKTRİNİNİN OLUŞUM SÜRECİ; 2.

BİLÂ KEYF DOKTRİNİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ; 3. BİLÂ KEYF DOKTRİNİNE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIM; SONUÇ; KAYNAKÇA gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca *italik* yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Avnullah Enes Ateş*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University, Islamic Sciences Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Bilecik/Turkey (enes.ates@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 100, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına ve dizinlemesine yardımcı olur ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi ([Tek pdf](#))

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):
<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Ebü'l-Muîn en-Neseî, İbn Fûrek, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebü'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “en-Neseî (ö. 508/1115)’nin kelâmda takip ettiği...”.

Doğru Yazım: “en-Neseî’nin (ö. 508/1115) kelâmda takip ettiği ...”.

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu’be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harfi tarif kullanılmamalıdır.

Hatalı Yazım: en-Neseî, el-Eş’arî, en-Nazzâm.

Doğru Yazım: Neseî, Eş’arî, Nazzâm.

“Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilmelidir.

Kâdî Abdülcebâr değil, Kādî Abdülcebâr gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça “gayın” harfi ile başlayan isimler “yumuşak ğ” ile değil, “G” harfi ile yazılır. *Ġârîbü'l-hadîs* değil, *Gârîbü'l-hadîs* şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'* nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar *italik* yazılmalıdır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium-Plus-Fontu:

http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?item_id=Gentium_download#02b091ae
(Unicode fontlarda “altı çizgili ğ” bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak “peltek se” yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında bu çalışmanın son sayfasında yer alan tablodaya uygun olarak TRANSLITERATION alfabesi kullanılmalıdır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” kaydedilmelidir.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılmalıdır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe'de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Osmanlı ve Geleneksel İslam

Kelam Atomculuğunun Kaynağı ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel

ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılmalıdır:

Târîhu Bagdâd
Şerhu'l-Mavâkif
el-Kâmil fî't-târîh

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Şerefnâme, Çehâr Zindân-ı İnsân, Gülşen-i Râz,
Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılmalıdır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (ˆ) olarak gösterilmesine özen gösterilmelidir.

Hatalı Yazım: Mu'tezile, Eş'arîler.
Doğru Yazım: Mu'tezile. Eş'arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift turnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

"Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz" (en-Nisâ 4/116).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve *Muvatta'* da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, *Müsned'* de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.

Mâlik b. Enes, *Muvatta*, “İlim”, 18.

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde *italik* yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil, ayn (‘) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Menâfi‘ gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde *italik* yazılır.

Rakamların Yazımı

100’e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. “%” şeklinde değil de “yüzde” şeklinde belirtilir.

% işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25-28, 150–1 değil 150-151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914-1918.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan "Bk." ve "s." ile vefat tarihi gösteren "ö." kısaltmalarından sonra **bir boşluk** verilmesi gerekmektedir. Ayrıca ".", ",", " gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce "s." kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa "el-" takısı kullanılmamalı: "el-Eş'arî" değil "Eş'arî".

Arapça eser adlarındaki "kitab" kelimesi kısaltılmamalı, "kitab" kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: "K.el-Îmân" ya da "Kitâbü'l-îmân" değil "Kitâbü'l-Îmân".

Dipnot işaretleri virgöl, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹. değil, "...463/1071 yılında vefat etti"¹¹ şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve sonrasında sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CUID 20, sy. 2: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Avnullah Enes Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 58.

2. Ateş, *Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*, 207-10.

* 1.: Eserin ilk kez geçtiği dipnotta yazımı; 2. Eserin ikinci kez kullanıldığı dipnotta yazımı.

1. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-* (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 78.

2. Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, 203-27.

1. George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), 99–100.

2. Makdisi, *Religion, Law and Learning*, 53.

1. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Abdülhay Muhammed Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 106.
2. Nesefî, *et-Temhîd*, 99.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sunnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2012.

Makdisi, George. Religion, Law and Learning in Classical Islam. Hampshire: Variorum, 1991.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. thk. Abdülhay Muhammed Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Ahmet Yaman ve Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 2013), 79.

2. Yaman ve Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 96-78.

1. Çiğdem Kağıtçıbaşı ve Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş* (Ankara: Evrim Yay., 2016), 45.

2. Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, *İnsan ve İnsanlar*, 97-99.

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane*, (Paris: Librairie Philosophique, 1963), 52.

2. Gardet and Anawati, *Theologie Musulmane*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis and Georges Anawati. *Introduction a la Theologie Musulmane*. Paris: Librairie Philosophique, 1963.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem ve Zeynep Cemalcılar. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. Ankara: Evrim Yayınevi, 2016.

Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Hüseyin Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, (Bursa: Emin Yay., 2014), 259.

2. Günday v.dğr., *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*, 636.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

Günday, Hüseyin, Şener Şahin ve Fadime Kavak. *Arapça'da Harfi Cerli Fiiller*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.

d) Tercüme:

1. Louis Gardet and Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2015), 251.

2. Gardet and Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 323.

1. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 2:48.

2. Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1: 89-97.

Kaynakça Oluşturma:

Gardet, Louis., and Georges Anawati. *İslam Teolojisine Giriş*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Jabri, Mohammed Abed. *Arab-Islamic Philosophy a Contemporary Critique*. Translated from the French by Aziz Abbasi. Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.

Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları. 1999.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, "Mukaddime," *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef (Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989), 38.

2. Halef, "Mukaddime," 40.

1. Roger Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri (İstanbul: Küre Yay., 2013), 45.

2. Trigg, "Dini Gerçekçiliğin Müdafası", 49-51.

1. Karl Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, ed. Paul Kecskemeti (Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969), 91.

2. Mannheim, "Conservative Thought", 163-64.

Kaynakça Oluşturma:

Halef, Su'ûd b. Abdülazîz. "Mukaddime". *Mesâilü'l-îmân* içinde, thk. Su'ûd b. Abdülazîz el-Halef, 8-142. Riyad: Dârü'l-'Âsime, 1410/1989.

Mannheim, Karl. "Conservative Thought". In *Essays on Sociology and Social Psychology*, edited by Paul Kecskemeti, 74-164. Londra: Routledge and Kegan Paul Ltd.1969.

Trigg, Roger. "Dini Gerçekçiliğin Müdafası". *Din Felsefi: Seçme Metinler* içinde, çev. Rahim Acar ve diğerleri, 44-51. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme* (Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 151.

2. İzmirli, *Muhassal*, 199.

1. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925), 39-47.

2. Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 72.

1. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî (Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991), 2: 43.

2. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 56.

Kaynakça Oluşturma:

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Kum: İntişârât-ı Şerîf er-Râdî, 1991.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbul-İntişâr ve'r-red 'alâ İbnü'r-Râvendî el-Mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1344/1925.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*. Dârülhilâfâtülâliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.

YAZMA ESER

1. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, Topkapı Ktp., III. Ahmed, nr. 1245, vr. 250.

2. el-Ferrâ, *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*, vr. 257.

Kaynakça Oluşturma:

el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'r-Rivâyeteyn*. III. Ahmed, 1245: 1-257. Topkapı Ktp.

MAKALE

a) Matbu:

1. Avnullah Enes Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-354.

2. Ateş, "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi," 367-369.

1. Yusuf Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü'l-Kurrâ Ahmed Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25-30.

2. Alemdar, "Reîsü'l-Kurrâlık Makamı," 35-40.

1. Binyamin Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb according to Kitâbu'l-Luma", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210.

2. Abrahamov, "Re-exemination of Al-Ashari's Theory of Kasb," 220-221.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyor ise web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Abrahamov, Binyamin. “Re-examination of Al-Ashari’s Theory of Kasb according to Kitâbu’l-Luma”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1989): 210-21.

Alemdar, Yusuf. “Reîsü’l-Kurrâlık Makamı ve Son Reîsü’l-Kurrâ Ahmed Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 24 (2011): 25–40

Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân’da İnsanların Yaratılışı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 30 (Aralık 2016): 353-69.

b) Online:

1. Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-24, erişim 07 Nisan 2017, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-efd/article/view/5000187533/0>.

2. Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları,” 139-41.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansımaları”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8 (2016): 123-41. erişim 07 Nisan 2017. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comu-efd/article/view/5000187533/0>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”. *American Journal of Sociology* 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

1. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (Ankara: TDV Yay., 1999), 302.

2. Yavuz, “İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ”, 304.

1. Jane I. Smith, "İman and İslam", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, vol. 7 (New York, 1987), 120-121.

2. Smith, "İman and İslam", 123.

Kaynakça Oluşturma:

Smith, Jane I. "İman and İslam". In *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade. 7: 119-123. New York, 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akıl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 301-304. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

ARŞİV BELGESİ

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915: 13.

2. BOA, Kep. Tas. Mev. Def., 2915: 13.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kepeci Tasnifi-Mevkufât Defteri (Kep. Tas. Mev. Def.), 2915.

TEZ

1. Avnullah Enes Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 109.

2. Ateş, "İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi", 202.

1. Mehmet Fatih Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık" (Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 27.

2. Yalçın, "Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık", 75.

1. Mihwa Choi, "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty" (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, "Contesting Imaginaires," 59.

Kaynakça Oluşturma:

Ateş, Avnullah Enes. “İstiâre Sanatı Açısından Türkçe Meallerin Değerlendirilmesi”. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Yalçın, Mehmet Fatih. “Bahrî Memlûklerde Nâib-i Saltanatlık”. Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.

KISALTMALAR

a.mlf..	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr. / thk.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok