





































































































































bir yapıya sahip olduğu yönündeki görüş tartışmaya açılmaktadır.<sup>35</sup>

Yaltkaya, “Fatımîler<sup>36</sup> ve Hasan Sabbâh<sup>37</sup> başlıklı makalesinde Fatımî Devleti’nin kuruluş sürecini ele almakta; Fâtımî hareketlerinde ‘Mehdîlik’ söyleminin halkı yönlendirme aracı olarak nasıl kullanıldığını analiz etmektedir. Bu metni tamamlayan “Nâsır-ı Hüsrev<sup>38</sup> başlıklı biyografik çalışması ise aynı düşünsel yapının birey düzeyindeki yansımalarını ortaya koymaktadır.

Yaltkaya’nın “Karâmita<sup>39</sup> ve Sinan Reşîdüddîn<sup>40</sup> başlıklı makalesi, Karâmita hareketinin tarihsel sürecini ve Sinan Reşîdüddîn etrafında şekillenen Bâtını söylemleri ele almaktadır. Bu metne tamamlayıcı nitelikte olan Abdülkadir İnan’ın Semenow’dan çevirdiği “Vech-ü Dînn”, “Pamir İsmailîlerinin Akâidlerine Dair<sup>41</sup> ek bilgiler sunarak konunun coğrafi ve mezhepsel çeşitliliğine katkı sağlamaktadır.

Yaltkaya, “Bâtınlık Tarihi<sup>42</sup> başlıklı çalışmasında, önceki makaleleriyle bütünlük oluşturduğunu belirttiği bu yazısında Mecûsilik, Pisagorculuk ve Eflatunculuk gibi inanç sistemlerini tarihsel bir arka plan olarak ele almakta ve Bâtınlık düşüncesini söz konusu zemin üzerinden ayrıntılı biçimde analiz etmektedir.

Yaltkaya, “Kerrâmîler<sup>43</sup> başlıklı bir diğer makalesinde, mezhebin temel inançlarını ortaya koyarken, Ehli Sünnet anlayışıyla örtüşmeyen yönleri özellikle vurgular. Çalışmada, Şehristânî’nin Kerrâmîlik eleştirileri üzerinden hareketle mezhebin tarihsel temelleri analiz edilmektedir.

Mehmed Ali Aynî’nin “Karmatlara Dair Yazılmış Eserler<sup>44</sup> adlı makalesi, Ignaz Goldziher’in yayımladığı bir eserin tanıtımıyla başlamaktadır. Devamında,

35 Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 222.

36 Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 521-526.

37 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, “Fatımîler ve Hasan Sabbah”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 1-44.

38 Mehmed Şerefeddin, “Nâsır-ı Hüsrev”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 1-21.

39 Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

40 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, “Karâmita ve Sinan-Reşîdü’-d-Din”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 26-80.

41 Aleksandr Aleksandrovich Semenov, “Pamir İsmailîleri Akâidlerine Dair”, çev. Abdülkadir İnan, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 81-88.

42 Yaltkaya, “Bâtınlık Tarihi (Yezîdîler Makalesine Ek)”; Hizmetli, “Karmatîler”.

43 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, “Kerrâmîler”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 1-15; Hizmetli, “Karmatîler”.

44 Mehmed Ali Aynî, “Karmatlara Dair Yazılmış Eserler”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 103-109.

Karmatî teşkilatının yapısal özelliklerine dair bilgiler sunulmakta; ayrıca Louis Massignon'a hazırladığı bir bibliyografya üzerinden kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmektedir.

Halil Halid'in "İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları"<sup>45</sup> ile Abdülkadir İnan'ın "Küçük Asya Yezîdîlerinin Şeytana Tapmaları"<sup>46</sup> başlıklı çeviri makaleleri bu alt gruba dâhil edilebilecek iki ek çalışma niteliğindedir.

Yusuf Ziya Yörükân'ın kaleme aldığı "Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar" temalı yazılar<sup>47</sup> da bu çerçevede değerlendirilebilir. Söz konusu metinlerde bu toplulukların dinî inançları ve ritüel pratikleri yanında, gündelik yaşamları, toplumsal yapıları ve kültürel özellikleri de etnografik bir hassasiyetle ele alınmıştır.

#### 4. Dinler Tarihi ve Karşılaştırmalı İnanç Sistemleri

*İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda Dinler Tarihi konulu makaleler, çoğunlukla İslâmî bakış açısından bağımsız bir biçimde, tarihsel ve karşılaştırmalı bir yöntemle kaleme alınmıştır. Bu bölümde yer alan dört temel çalışma, iki ana temada yoğunlaşmaktadır: Semavî dinler ve Şamanistik gelenekler. İlgili yazılar, dinî geleneklerin kökeni, gelişim süreci ve inanç yapıları bakımından analitik bir yaklaşımla değerlendirilmektedir.

Hilmi Ömer Budda bu alanda öne çıkan isimlerin başında gelmektedir. Yazarın ilk çalışması olan "Sâmî Dinlerinde Kurbanın Mahiyet ve Faaliyeti"<sup>48</sup> başlıklı

45 Halil Halid, "İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 53-60.

46 Aleksandr Aleksandrovich Semenov, "Küçük Asya Yezîdîlerinin Şeytana Tapmaları", çev. Abdülkadir İnan, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 17-42.

47 Yusuf Ziya Yörükân, "Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 109-150; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 61-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/13 (1929), 55-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 73-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (1930), 66-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 72-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar: Dinî ve Sırrî Hayat", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 66-80; Yusuf Ziya Yörükân, "Tahtacılar", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 57-80.

48 Hilmi Ömer Budda, "Sâmî Dinlerinde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 28-49; Hilmi Ömer Budda, "Sâmî Dinlerinde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 34-61; Hilmi Ömer Budda, "Sâmî Dinlerinde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 81-102; Hilmi Ömer Budda, "Sâmî Dinlerinde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 57-71.

makalesi, kurban ritüelinin farklı geleneklerdeki tarihsel ve teolojik arka planını incelemektedir. İbranîler, Arâmîler ve Yunanlılar gibi topluluklardaki uygulamaları ele alan Budda, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık literatürüne dayalı kapsamlı bir kaynak taraması sunmaktadır. Makale, kurbanın çeşitli dinî geleneklerdeki ritüel ve inanç boyutlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz etmektedir.

Hilmi Ömer Budda'nın Dinler Tarihi alanındaki ikinci çalışması olan “Tufan Hikâyesi”<sup>49</sup>, farklı kültürlerde yer alan tufan anlatılarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele almaktadır. Yazar, pek çok milletin tarihsel hafızasında yer eden motifin zamanla kültürler arası etkileşim yoluyla aktarıldığını ifade eder. Özellikle *Kur'an-ı Kerim*'deki tufan kıssası ile Mezopotamya kökenli ‘Gılgamış Destanı’ gibi metinler arasındaki benzerlikleri vurgulayarak, dinî mirasın tarihî sürekliliğine dikkat çekmektedir.

Dinler Tarihi perspektifiyle ele alınabilecek bir diğer çalışma, Mehmed İzzet Mete'nin Georges Dumézil'den çevirdiği “Hindu-Avrupaî Âlemde Totemciliğin Peszende Şekilleri”<sup>50</sup> başlıklı makaledir. Metinde, eski kültürlerde totemcilik etrafında şekillenen düşünce sistemleri ile Şamanistik unsurlar tarihsel bir bağlam içinde incelenmektedir. Hindu-Avrupaî topluluklardaki dinî semboller ve bu sembollerin zamanla geçirdiği dönüşümler, Dinler Tarihi ve Antropoloji disiplinleri açısından dikkate değer bir çözümleme sunmaktadır.

Yusuf Ziya Yörükân'ın “İslâm Menâbiinde Şamanlık”<sup>51</sup> başlıklı makalesi bu başlık altında anılması gereken bir diğer çalışmadır. Yazar, özellikle Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin Hint dinlerine dair eserinden yola çıkarak “Şamanlık” kavramının etimolojisini ve tarihsel kökenini ele alır. Çeşitli kaynaklarda yer alan hatalı yorumları eleştirir ve terimin anlam dünyasına dair derinlemesine bir çözümleme sunar.

Dinler Tarihi disipliniyle dolaylı biçimde ilişkili bir diğer çalışma, Yusuf Ziya Yörükân'ın “Orta Asya'da Türk Boyları”<sup>52</sup> başlıklı seri makalesidir. Bu metinde, Ebû Dülef'in Çin Hanı'nın kızıyla evlenen Sâ mânânoğlu Nasr'ın oğluna eşlik eden

49 Hilmi Ömer Budda, “Tufan Hikayesi”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 53-64; Hilmi Ömer Budda, “Tufan Hikayesi”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 33-45.

50 Georges Dumézil, “Hindu-Avrupaî Âlemde Totemciliğin Peszende Şekilleri”, çev. Mehmed İzzet Mete, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 117-135.

51 Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm Menâbiinde Şamanlık”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (1931), 36-58.

52 Yusuf Ziya Yörükân, “Orta Asya'da Türk Boyları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 51-64; Yusuf Ziya Yörükân, “Orta Asya'da Türk Boyları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 39-52; Yusuf Ziya Yörükân, “Orta Asya'da Türk Boyları ve Bunların Dinî ve Coğrafi Varlıkları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 46-64.

diplomatik heyette yer aldığı seyahate dair gözlemleri aktarılmaktadır. Yörükân, Ebû Dülef'in anlatımları üzerinden Orta Asya'daki Türk boylarının inanç sistemleri, dili, kültürü ve yaşam biçimlerine dair tarihsel ve etnografik bir panoramasını sunmaktadır.

## 5. Türk-İslâm Sanatları Üzerine Teorik Yaklaşımlar

*İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda Türk-İslâm sanatlarına ilişkin toplam beş makale yer almaktadır.<sup>53</sup> Bunlardan ikisi, Hilmi Ömer Budda tarafından yapılan çevirilerden oluşmakta olup, İslâm sanatına dış kültürlerin etkisini konu edinmektedir. "Acem Resmi ve İslâm Dünyasında Resmin Menşeleri" başlıklı yazılarda, sanatın erken İslâm döneminde henüz yerleşik bir yapıya kavuşmadığı; İran, Filistin, İskenderiye ve Yunan kültürlerinin estetik anlayış üzerinde belirleyici etkiler bıraktığı ileri sürülmektedir. Budda, özellikle İran kültürünün etkisini ön plana çıkarır ve bunu, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde İran'la kurulan doğrudan ve kültürel etkileşimle temellendirir.

Söz konusu makalelerde, İslâm sanatında resim sanatının geri planda kaldığı ve dolayısıyla ressam kimliklerinin yaygın biçimde bilinmediği öne sürülmektedir. Ancak bu görüş, tarihsel verilerle tam anlamıyla örtüşmemektedir. Nitekim XI. yüzyıldan itibaren Müslüman ressamların isimleri kaynaklarda yer almaya başlamış, sanatçı kimlikleri giderek belirginleşmiştir. Öte yandan, yazarın İslâm sanatının ilk kez İranlılar aracılığıyla Çin ve Hindistan saraylarına ulaştığı yönündeki iddiası da tartışmaya açıktır. Zira bu bölgelerle doğrudan temas kuran ve sanatsal etki bırakan ilk topluluklar arasında Türklerin de yer aldığı bilinmektedir.<sup>54</sup>

Çeviri metinlerde, İslâm sanatının büyük ölçüde dış etkilerle biçimlendiği ve özgünlükten yoksun olduğu yönünde bir kanaat öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, Müslüman toplumların bağımsız bir sanat anlayışı geliştirmede izlenimini doğurmakta; ancak günümüz Sanat Tarihi araştırmalarıyla örtüşmemektedir. Her iki makalede dile getirilen benzer görüşler dikkate alındığında, yazar adı belirtilmeyen metinlerden birinin Thomas Arnold'a ait olabileceği yönünde bir değerlendirme yapılmaktadır.

53 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türk Sanatlarının Tetkikine Medhal", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 136-157; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Mimaride Kübizm ve Türk An'anesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 110-131; Arnold Thomas, "İslâm Dünyasında Resmin Menşe'leri", çev. Hilmi Ömer Budda, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 1-19; Arnold Thomas, "Acem Resmi", çev. Hilmi Ömer Budda, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/18 (1931), 16-67; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Resimde Kübizm ve Türk An'anesi", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 33-48.

54 Thomas, "İslâm Dünyasında Resmin Menşe'leri", çev. Hilmi Ömer Budda 4/16 (1930), 1-19; Thomas, "Acem Resmi", çev. Hilmi Ömer Budda, 5/18 (1931), 16-67

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun üç makalesi bu alandaki telif çalışmalar arasında öne çıkmaktadır. Özellikle “Türk Sanatlarının Tetkikine Medhal”<sup>55</sup> başlıklı yazı, Türk sanatının özgün karakterini vurgulayan ve Batı merkezli sanat anlayışını eleştirel bir bakışla değerlendiren bir metindir. Baltacıoğlu, Türk sanatlarının bilimsel yöntemlerle incelenmesi gerektiğine dikkat çekmekte ve Türk Sanatı Tarihi'nin yazılması yönünde öncü bir çağrıda bulunmaktadır. Ayrıca bu misyonu üstlenecek kurumsal yapının sahip olması gereken birimler hakkında da ayrıntılı öneriler sunmaktadır.

Hattat kimliğiyle de bilinen Baltacıoğlu, hat, tezhip, minyatür, mimarî, cilt ve ebrû gibi sanat dallarının her birinin İslâm estetiğinin derinlikli bir anlayışını yansıttığını vurgular. Mimarlık alanında sadelik ilkesini savunur; bu yaklaşımını insanın doğal duruşuna dayandırarak özellikle Selçuklu mimarisini söz konusu ilkenin başarılı bir örneği olarak değerlendirir. Ona göre Türk Sanatı, toplumun gündelik yaşamına nüfuz eden bir anlatım biçimi olup, süsleme sanatları da bu bütünsel yapının ayrılmaz parçalarıdır.

Baltacıoğlu aynı zamanda modern sanat akımlarına da ilgi duymakta, özellikle Kübizm'e yönelik olumlu yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. Ona göre sadelik, doğallık ve gerçekçilik ilkelerini benimseyen bu akım, gelişmekte olan Türk resmi ve mimarisi açısından yararlı bir imkân sunmakta ve yapıcı katkılar sağlayabilecek bir yönelim olarak değerlendirilmektedir.

## 6. Biyografi Yazımı ve Düşünce Tarihine Katkılar

*İlähiyat Fakültesi Mecmuası*'nda en geniş yer verilen içerik gruplarından biri de biyografik makalelerdir. Bilimsel, toplumsal ve felsefî yönü ağır basan bir yayın organında, düşünce tarihine yön vermiş önemli şahsiyetlerin tanıtılması içerik ve metodoloji açısından isabetli bir tercihtir. Bu yaklaşım sayesinde yalnızca belirli düşünce akımları değil, bu fikirlerin temsilcileri ve öncü isimleri hakkında da bütüncül bir portre sunulmaktadır.

Biyografi türündeki makaleler, ağırlıklı olarak mecmuanın ilk on sayısında yoğunluk kazanmış; sonraki dönemlerde ise biyografi türündeki yazılara, istisnaî örnekler dışında, sınırlı biçimde yer verilmiştir. Özellikle ilk sayılarda, aynı sayıda birden fazla düşünürün hayatına dair metinlerin yayımlandığı görülmektedir. Ancak ilerleyen yıllarda derginin içeriği, giderek Felsefe, Kelâm ve diğer düşünsel disiplinlerin sistematik biçimde ele alındığı çalışmalara yönelmiştir.

55 Baltacıoğlu, “Türk Sanatlarının Tetkikine Medhal”, *Darülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 136-157..

Biyografik makaleler, içerik yapısı ve yazar profili bakımından üç temel grupta değerlendirilebilir: Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın kaleme aldığı yazılar, İzmirli İsmail Hakkı'nın katkıları ve bu iki isim dışındaki diğer yazarlar tarafından hazırlanan biyografik çalışmalar.

### 6.1. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın Biyografik Yazıları

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın biyografisi türündeki makaleleri, ağırlıklı olarak Batını düşünceye öncülük eden şahsiyetler ya da bu yapılarla benzerlik gösteren figürler üzerine yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte, erken Cumhuriyet döneminde yayımlanan ilk biyografik yazısının, dönemin politik bağlamı çerçevesinde değerlendirilmesi, daha bütüncül ve sağlıklı bir okuma imkânı sunacaktır.<sup>56</sup>

Yaltkaya'nın "Nasır-ı Hüsrev"<sup>57</sup> başlıklı makalesi, Bâtınîliğin önde gelen dâîlerinden birine odaklanmakta olup, Mezhepler Tarihi bölümünde değerlendirilen bazı yazılarla doğrudan bir konu bütünlüğü içindedir.<sup>58</sup> Fâtımî halifesi Mustansır Alevî'nin tanınmış propagandacısı olarak bilinen Nasır-ı Hüsrev, bu çalışmada biyografik odaklı bir çerçevede ele alınmıştır.

Yaltkaya'nın bir diğer biyografik çalışması, İbn Tûmert<sup>59</sup> (423-524/1031-1129) üzerine odaklanmaktadır. Endülüs'te doğup Mısır'da eğitim aldıktan sonra memleketine dönerek mehdiliğini ilan eden İbn Tûmert'in siyasi-ideolojik yönü ve mezhepsel etkileri birlikte ele alınmıştır.

Yaltkaya'nın son biyografik yazısı, Musevî kökenli olup sonradan Müslüman olan filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdadi'ye<sup>60</sup> (ö. 547/1152) ayrılmıştır. Makalede el-Bağdadi'nin felsefî düşünceleri ele alınmakta; ayrıca bazı yorumlarda, onun Aristoteles ile İbn Sina ile karşılaştırıldığında belirli açılardan daha üstün bulunduğu yönündeki değerlendirmelere de yer verilmektedir.

56 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "Sencer ve Gazzâlî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 39-57.

57 Yaltkaya, "Nâsır-ı Hüsrev".

58 Yaltkaya, "Fatımîler ve Hasan Sabbah"; Yaltkaya, "Karâmita ve Sinan-Reşîdü'd-Din".

59 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "İbn Tomart", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 34-48.

60 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "Ebu'l Berekât el-Bağdâdî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 25-41; Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "Ebu'l Berekât el-Bağdâdî", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/18 (1931), 1-15.

## 6.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Biyografik Katkıları

İzmirli İsmail Hakkı'nın biyografik yazıları, İslâm dünyasındaki düşünce hareketlerinin kurucu isimlerine odaklanmaktadır. Düşünsel bir süreklilik içinde kaleme aldığı bu metinler, ele alınan şahsiyetlerin hem entelektüel hem de bilimsel yönlerini kapsamlı biçimde ortaya koymaktadır. Yazar, “İbn Yûnus ve İbn Heysem” başlıklı makalesinin girişinde bu yaklaşımını açık biçimde ifade eder: ‘Dürzî mezhebinden bahsettikten sonra zamanın iki büyük rasıdından söz edeceğiz’.

İzmirli İsmail Hakkı'nın *İlähiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanan biyografî türündeki makaleleri şunlardır:

- Şeyhü'l-Etibbâ Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî
- İbn Yûnus ve İbn Heysem
- Ebû Bekir Bâkılânî
- Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî
- İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî
- Ebû Ali Miskeveyh

## 6.3. Diğer Yazarların Biyografik Katkıları

Yusuf Ziya Yörükân'ın “İhvân-ı Safâ”<sup>61</sup> başlıklı makalesi bu başlık altında değerlendirilebilecek ilk çalışmadır. Her ne kadar klasik anlamda bireysel bir biyografi niteliği taşımasa da ‘şahs-ı manevî’ olarak kabul edilen entelektüel bir topluluğa odaklanması bakımından bu bölüm kapsamında ele alınabilir. Yörükân, söz konusu metni İbn Kıftî'nin *Târîhu'l-Hükemâ* adlı eserinden tercüme etmiştir.

Yusuf Ziya Yörükân'ın bir diğer katkısı, Mezhepler Tarihi alanında kıymetli bir yere sahip olan Şehristânî<sup>62</sup> (ö. 548/1153) hakkındaki makalesidir. Çalışma, yalnızca ilgili düşünürün hayatını aktarmakla kalmayıp, örnek niteliğinde bir biyografi yazım metodolojisi ortaya koyması açısından da dikkat çekicidir.

Bu gruba dâhil edilebilecek diğer biyografik yazılar şunlardır:

61 Yusuf Ziya Yörükân, “İhvân-ı Safâ”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 183-192.

62 Yusuf Ziya Yörükân, “Şehristânî Devrinde Vaziyet ve Muhit İlmi”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 263-314; Yusuf Ziya Yörükân, “Şehristânî”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 187-277.

- Mehmed Ali Aynî, “İsmail Hakkı Burûsevî’ye Dair Bir Tetkik Mütalâası”<sup>63</sup>
- Halil Halid (Nöldeke’den çeviri), “Ebü’l-Ferec ve Moğollar”<sup>64</sup>
- Abdülbaki Baykara, “İbn Seb’in”<sup>65</sup>

## 7. Kitabiyat: Eser Tanıtları ve Bibliyografik Değerlendirmeler

*İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*’nda kitap tanıtımı ve değerlendirmelerine yer verilen Kitâbiyat bölümü, içerik bakımından kayda değer katkılar sunmaktadır. Özellikle Mehmed Şerefeddin Yaltakaya’nın Kitâbiyat başlığı altındaki çalışmaları dikkat çekicidir. Yaltakaya, aynı sayıda yayımlanan iki ayrı makalesiyle bu alana özgün ve nitelikli katkılarda bulunmuştur.

Her iki makale, “Gazzâlî’nin Te’vil Hakkında Basılmamış Eseri”<sup>66</sup> başlığını taşımaktadır. Yaltakaya bu çalışmasında, Gazali’ye (ö. 505/1111) ait daha az bilinen bir metni gün yüzüne çıkarmakta; tevil kavramı etrafında şekillenen dinî düşünceye dair mühim bir tartışma zemini sunmaktadır.

İkinci makale, “Türk Dünyasını Alâkadar Eden Arapça İki Mühim Kitap”<sup>67</sup> başlığını taşımaktadır. Burada ilk olarak, Burhaneddin Aynî’ye (ö. 855/1451) ait *Akdü’l-Cümân fî Târîhi Ehliz-Zamân* adlı tarihi değerlendirilir. Söz konusu kaynak, Türk dünyası ile çeşitli siyasal yapılar arasındaki ilişkileri konu edinmektedir. Ele alınan ikinci kitap ise İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) *ed-Dürerü’l-kâmine fî a’yânî’l-mi’eti ş-şâmine* adlı biyografik çalışmasıdır. Özellikle Osmanlı öncesi ve sonrası Anadolu’da yetişmiş âlimler, hekimler ve şeyhlere dair bilgiler içeren bu eser, aynı zamanda Şeyh Bedreddin’in hocası olarak bilinen Seyyid İbrahim b. Ubeydullah Hüseyinî’ye yaptığı atıfla da dikkat çekmektedir.

63 Mehmed Ali Aynî, “İsmail Hakkı’ya Dair Bir Tetkik Hülâsası”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 109-131.

64 Théodore Nöldeke, “Ebu’l-Ferec ve Moğollar”, çev. Halil Halid, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 1-16.

65 Abdülbâki Baykara, “İbn Seb’in”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 65-86.

66 Mehmed Şerefeddin Yaltakaya, “Gazzâlî’nin Te’vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 46-58.

67 Mehmed Şerefeddin Yaltakaya, “Türk Dünyasını Alâkadar Eden Arapça İki Mühim Kitap”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 59-61.

Yaltkaya'nın Kitâbiyat bölümündeki bir diğer katkısı, Ebü'l-Berekât el-Bağdadi'nin *Kitâbu'l-Mu'teber* adlı eseri üzerine kaleme aldığı değerlendirmedir.<sup>68</sup> Bu yazıda, söz konusu eserin ilmî niteliği ve felsefî özgünlüğü vurgulanmakta; ayrıca kitabın tüm bölümleri sistematik bir biçimde tanıtılarak kapsamlı bir içerik sunulmaktadır.

Kıvameddin Burslan'a ait "Ahmed b. Hanbel'in Bir Eseri"<sup>69</sup> ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahalisine Yazdığı Mektup"<sup>70</sup> başlıklı yazılar, doğrudan kitap tanıtımı niteliği taşımalarına rağmen, içeriklerinin Mezhepler Tarihi bağlamında değerlendirilmesi sebebiyle ilgili bölümde ele alınmıştır.

Mehmed Ali Aynî'nin Fransızca bir dergiden çevirdiği "İslâmî Bibliyografya 1927-1928"<sup>71</sup> başlıklı yazısı da Kitâbiyat alanında kayda değer bir katkı niteliğindedir. Söz konusu çalışma, dönemin İslâmî ilimlerine dair yayımlanmış eserlerin sistematik bir dökümünü sunmakta ve literatürün genel görünümünü ortaya koymaktadır.

Nureddin (Avni Selçuklu) tarafından kaleme alınan "*İran Târîh-i Edebiyâtı* Namındaki Eser Hakkında"<sup>72</sup> başlıklı yazı bu bölümde öne çıkan bir diğer katkıdır. Tanıtım yönü ağır basmakta ve 'Kitâbiyat' alanına katkı sunmaktadır. Ayrıca, Hilmi Ömer Budda'nın *Revue du Monde Musulman* dergisinden çevirdiği ve Türkiye'de yayımlanan bazı eserleri tanıtan bir sayfalık çeviri metin de yer almaktadır. Söz konusu yazıda tanıtımı yapılan eserler şunlardır:<sup>73</sup>

- Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1925, Evkaf Matbaası.

68 Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "*Kitabu'l-Mu'teber*", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 1-16; Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "*Kitabu'l-Mu'teber*", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 1-16; Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "*Kitabu'l-Mu'teber*", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (1931), 1-16; Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, "*Kitabu'l-Mu'teber*", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/12 (1931), 14-26.

69 Burslan, "İmam Ahmed b. Hambel'in Bir Eseri" *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 278-327..

70 Burslan, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahalisine Yazdığı Mektup"; Kıvamuddin Burslan, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahalisine Yazdığı (Eş'arî Mezhebinin Esaslarını ve Sünnîlerin İtikâtlarını Hâvî) Mektup", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 50-108.

71 Mehmed Ali Aynî, "İslâmî Bibliyografya (Fransızca İslâm Alemi 1928'den Çeviri)", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 1-13.

72 Nureddin Avni Selçuk, "*İran Tarih-i Edebiyatı* Namındaki Eser Hakkında", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 137-153.

73 Hilmi Ömer Budda, "*Kitabiyât*", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 193-194.

- Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1341 (1925), Sûdî Kütüphanesi.
- Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, İstanbul 1924, Evkaf Matbaası.

## 8. Diğer Konular: Hadis, Tasavvuf ve Müstakil Araştırmalar

*İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda belirli bir disiplinler kategorisine dâhil edilemeyen, ancak özgün içerikleriyle öne çıkan münferit iki çalışma bulunmaktadır. Sayıca sınırlı olan bu iki yazı, müstakil konulara odaklanmaları ve konu içeriği bakımından diğerlerinden farklı oluşu dikkat çekmektedir.

Bu gruptaki ilk çalışma, hadis ilmiyle ilgili olup Zâkir Kâdirî Ugan tarafından kaleme alınan “Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler”<sup>74</sup> başlıklı makaledir. Ugan, yazısında ‘rivayet’ kavramının İslâmî bilgi üretimindeki konumunu analiz etmekte; sözlü anlatı biçimlerinin zamanla müstakil bir ilim dalı olan hadis disiplinine dönüşümünü vurgulamaktadır. Makalenin sonunda ise Buhârî’nin hadis rivayet zincirleri ve aktardığı hadislerin sayısı ayrıntılı biçimde ele alınarak, çalışmaya tarihsel bağlamda özgün bir katkı sunulmaktadır.

Tasavvuf ile alakalı bir diğer makale bu bölümde değerlendirilebilecek bir yazıdır. Mehmed Ali Aynî’nin kaleme aldığı “Nefs Kelimesinin Manaları”<sup>75</sup> başlıklı yazı, Mestcizâde’nin (ö. 1142/1729) talebeleri için hazırladığı bir risale üzerinden ‘nefs’ kavramının farklı anlam katmanlarını incelemektedir. Sekiz bölümden oluşan bu risale, tasavvuf düşüncesinde nefsin metafizik ve ahlâkî boyutlarını irdelemekte; kavramın tarihsel gelişimi ve yorum çeşitliliği bakımından dikkate değer bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

## Sonuç

Eğitim-öğretim hayatını düzenli olarak 1900-1914<sup>76</sup> ve 1924-1933 yılları arasında sürdüren Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, bu süre zarfında memleketin ihtiyacı olan onlarca öğrenci yetiştirmiş, yetkin hoca kadrosu ile öğretimin yanında birçok akademik ve halka yönelik eserler vermiştir. Yapılan en önemli çalışmalardan biri de dönemin ilmi, akademik ve siyasi ortamına dikkat edilerek gerçekleştirdikleri *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nın yayımlanması olmuştur.

74 Zâkir Kâdirî Ugan, “Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 132-210.

75 Mehmed Ali Aynî, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.

76 1914’te hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile İstanbul medreselerinin Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye adıyla tek bir medrese haline getirildi ve dârülfünun bünyesindeki Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi (İlahiyat Fakültesi) kapatılarak öğrencileri Dârülhilâfe’nin Âliye kısmına devredildi. (E. İhsanoğlu, *DİA*; “Dârülfünun”, C. 8, s. 524)

Çalışmada, *İlähiyat Fakültesi Mecmuası*'nda 1925-1933 yılları arasında yayımlanmış 131 makaleyi konu başlıklarına göre sınıflandırarak analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, mecmuanın erken Cumhuriyet dönemindeki dinî, felsefî ve toplumsal tartışmaları ilmî bir zeminde yansıtan çok disiplinli bir yayın organı olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Mecmua da kendisini 'Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî' bir yayın olarak belirtmektedir.

Özellikle Kelâm alanındaki yazılar, erken Cumhuriyet döneminin teolojik krizlerini yansıtır niteliktedir. Mehmed Şemseddin Günaltay ve Mehmed Şerefeddin Yaltakaya'nın makalelerinde kader, özgür irade ve atom nazariyesi gibi klasik meseleler tarihsel bir yaklaşımla yeniden yorumlanırken; Bâtını düşünceye karşı Sünnî geleneği temellendirme ve güçlendirme çabası belirgin biçimde ortaya konmuştur.

Felsefe başlığı altında yer alan yazılar, İslâm Felsefesinin Yunan düşüncesiyle ilişkisini sistematik bir biçimde ele almaktadır. Özellikle İzmirli İsmail Hakkı'nın birbirini takip eden hâlde yayımlanan makaleleri, felsefe tarihçiliği açısından çığır açıcı bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca bu bölümde, modern bilim-din ilişkisine dair çok yönlü tartışmalara da yer verilmiştir.

İlkçağ Felsefesi ve Antropoloji-Etnografya başlıkları altında yer alan çeviri metinler, özellikle Lévy-Bruhl gibi Batılı düşünürlerin etkisinde kaleme alınmış olup, ilkel toplulukların zihniyet dünyasını çözümlemeye yönelik erken dönem antropolojik yaklaşımların temsilcisi konumundadır.

Sosyoloji başlığında yer alan yazılar, Durkheim ve Dumézil gibi düşünürlerin din-toplum ilişkisine dair yaklaşımlarını Türkiye'ye taşıyarak, laik eğitim, ahlâk anlayışı ve dinî kurumların toplumsal işlevi gibi konulara katkılar sunmuştur.

Mezhepler Tarihi başlığı altında yoğunlaşan yazılar, İsmaililik ve Bâtınilik gibi mezhepler üzerinden hem bilgi aktarımı hem de mezhebî sınırların yeniden okunup yorumlanması konusunun altını çizmektedir. Özellikle Yaltakaya'nın bu alandaki süreklilik gösteren yazıları, mecmuanın yayın politikasında belirli ideolojik tercihlere sahip olduğu yönünde bir izlenim uyandırmaktadır.

Dinler Tarihi bölümünde yer alan makaleler, İslâm merkezli söylemin ötesine geçerek karşılaştırmalı bir Dinler Tarihi perspektifi sunmakta; kurban, tufan ve Şamanizm gibi konular aracılığıyla dinî fenomenlerin evrensel çizgilerini takip etmektedir.

Türk-İslâm Sanatları üzerine kaleme alınan yazılar, özellikle İslâm sanatının dış etkilerle biçimlendiği yönündeki Batılı varsayımlara karşı, yerli ve özgün bir sanat

anlayışını savunan yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun çalışmaları, estetik açıdan önem arz ettiği gibi, sanat sosyolojisi açısından da dikkate değer bir bakış açısı sunmaktadır.

Biyografiler bölümü, kavramsal tartışmalar başta olmak üzere düşünce tarihinin önemli isimlerine de dikkat çekmektedir. İzmirli İsmail Hakkı ve Yaltkaya'nın kaleme aldığı metinler, biyografi yazımının bireysel bilgi aktarımını detaylı bir şekilde ele aldıkları görülmektedir. Yazarların burada inceledikleri konular düşünsel sürekliliğin izini süren bir yöntem olarak değerlendirildiği ön plana çıkmaktadır.

Kitabiyat ve Çeşitli Konular başlıkları altında yer alan çalışmalar, dönemin ilmî faaliyetlerine yönelik bibliyografik ve tematik düzeyde katkılar sunmuş; ayrıca klasik metinlerin tanıtımı aracılığıyla ilmî mirasın devamlılığına anlamlı bir şekilde katkıda bulunmuştur.

İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın akademik olarak başarılı olmasının iki önemli sebebi vardır. Birinci sebep ilmî üslubun son derece dikkatli kullanılması ve akademik dünyanın kurallarına uymasındır. İkinci sebep ise Sosyal bilimler alanında liderlik yapan Batıyı çok yakından takip etmesidir. Özellikle Antropoloji, Dinler tarihi ve Sosyoloji gibi bilim dallarında önemli problemleri konu edinmiştir.

Mecmua'da özellikle dikkat çeken bir diğer konu ise, İlahiyat Fakültesi kadrosunda olduğu halde Mecmua'da yazısı olmayan ilmî ve akademik açıdan donanımlı hocaların varlığıdır; Özellikle de bu grupta yer alan hocalar Temel İslam Bölümlerindeki hocalardan oluşmaktadır. Mecmua'daki makaleler dizini ve dikkati çeken bazı hocaların yazılarının bulunmayışı, belli bir fikir anlayışında organize olmuş bir grup çıkartmaktadır. Bu grup aynı zamanda fakültede idarî ve fikrî iktidarı ellerinde bulunduruyorlardı.

Bulgular doğrultusunda *İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*'nın akademik nitelikli bir yayın organı olmanın yanında, dönemin ideolojik ve entelektüel yönelimlerini disiplinler arası bir perspektifle tartışmaya açan dinamik bir düşünce ekolü olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarında ortaya çıkan dinî ve felsefî konuları örtük bir biçimde ele alan mecmua, bu dönemde oluşan batınî düşünceye ve Sünnî anlayışa uymayan sorulara cevap niteliği taşımaktadır. Akademik bir yapıya sahip olan mecmua içerik bakımından bir *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'ndan ziyade felsefî ve kelmâî düşünce ağırlıklı makalelerle doludur. Özellikle batınî ve ilkel topluluklara dair çalışmalar önemli bir yekûn tutmaktadır.

Çalışmanın bulguları, erken Cumhuriyet döneminde akademik dergi yayıncılığının yönelimlerini anlamak adına bir ışık tutmaktadır. Gelecek araştırmalarda, yazarların

entelektüel ve politik konumlarının metin içerikleri üzerindeki etkileri karşılaştırmalı yöntemlerle analiz edilebilir. Aynı dönemde yayımlanan diğer fakülte dergileriyle konu karşılaştırmaları yapılarak, Darülfünunun genel ilmî ve akademik politikası üzerine daha kapsamlı değerlendirmelere ulaşılabilir. Ayrıca, *İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nın halk üzerindeki etkisi ve okur profili gibi sosyolojik boyutlara yönelik arşiv temelli çalışmalarla alan daha da derinleştirilebilir.

Netice olarak *İlahiyat Fakültesi Mecmuası* nda görev yapan hocaların ilmî ve siyasi başarıları sayesinde dönemin toplumsal ve siyasi şartlarını çok iyi değerlendirmişlerdir. Bir belge niteliği taşıyan *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* hedeflediği doğrultuda son derece başarı bir şekilde yol aldığı görülmektedir. Fakültenin varlığını devam ettirilmemesiyle birlikte Mecmua'nın da son bulması akademik dünya açısından büyük bir kayıp olmuştur.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

### Kaynakça/References

- Aynî, Mehmed Ali. “Altıncı Beynelmîl Felsefe Kongresi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 89-106.
- Aynî, Mehmed Ali. “İlim ile Din Arasındaki Münâzara”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 142-150.
- Aynî, Mehmed Ali. “İslâmî Bibliyografya (Fransızca İslâm Alemi 1928'den Çeviri)”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 1-13.
- Aynî, Mehmed Ali. “İsmail Hakkı'ya Dâir Bir Tetkik Hülâsası”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 109-131.
- Aynî, Mehmed Ali. “Karmatlara Dâir Yazılmış Eserler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 103-109.
- Aynî, Mehmed Ali. “Nefs Kelimesinin Manaları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 46-52.
- Aynî, Mehmed Ali. “Türk Mantıkçıları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 49-64.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Mimaride Kübizm ve Türk An'anesi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 110-131.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Resimde Kübizm ve Türk An'anesi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 33-48.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Türk San'atlarının Tetkikine Medhal”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi*

- Mecmuası* 1/2 (1926), 136-157.
- Baykara, Abdülbâki. "İbn Seb'in". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 65-86.
- Budda, Hilmi Ömer. "Kitabiyât". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 193-194.
- Budda, Hilmi Ömer. "Sâmî Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 28-49.
- Budda, Hilmi Ömer. "Sâmî Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 34-61.
- Budda, Hilmi Ömer. "Sâmî Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (1929), 81-102.
- Budda, Hilmi Ömer. "Sâmî Dinlerde Kurbanın Mahiyeti ve Faaliyeti". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 57-71.
- Budda, Hilmi Ömer. "Tûfan Hikayeleri". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 53-64.
- Budda, Hilmi Ömer. "Tûfan Hikayeleri". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 33-45.
- Burslan, Kıvamuddin. "Ebu'l-Hasan el Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahalisine Yazdığı Mektup". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 154-176.
- Burslan, Kıvamuddin. "Ebu'l-Hasan el Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahalisine Yazdığı (Eş'arî Mezhebinin Esaslarını ve Sünnîlerin İtikâtlarını Hâvî) Mektup". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 50-108.
- Burslan, Kıvamuddin. "İmam Ahmed b. Hambel'in Bir Eseri". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 278-327.
- Dumézil, Georges. "Fransa Hükümeti ve Elli Seneden Beri İlahiyat". Çev. Hilmi Ömer Budda. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 173-186.
- Dumézil, Georges. "Hindu-Avrupâî Âlemde Totemciliğin Peszende Şekilleri". Çev. Mehmed İzzet Mete. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 117-135.
- Durkheim, Émile. "Laik Ahlak, Laik Terbiye". Çev. Necmettin Sadık Sadak. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 247-272.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası-Hoca ve Yazarları*, İstanbul. İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, 1993.
- Erişirgil, Mehmed Emin. "Muâsır Feylesoflara Göre İlim ve Din". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 166-182.
- Eymen, Fuâd Seyyid. "Fâtımiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı yayınları, 2011.
- Frazer, James George. "Aile ve Semiyenin Menşe'leri". Çev. Mehmed İzzet Mete. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 1-38.
- Frazer, James George. "Aile ve Semiyenin Menşe'leri". Çev. Mehmed İzzet Mete. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 5-35.
- Frazer, James George. "Aile ve Semiyenin Menşe'leri". Çev. Mehmed İzzet Mete. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 52-111.
- Frazer, James George. "Aile ve Semiyenin Menşe'leri". Çev. Mehmed İzzet Mete. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 211-246.
- Günaltay, Mehmed Şemsettin. "Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 183-220.

- Günaltay, Mehmed Şemsettin. “Kable’l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 112-176.
- Günaltay, Mehmed Şemsettin. “Kable’l-İslâm Araplarda İçtimaî Aile”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 74-104.
- Günaltay, Mehmed Şemsettin. “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 58-116.
- Halid, Halil. “Akvâm-ı İslâmiye Etnografyasına Medhal”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 235-262.
- Halid, Halil. “Beşerin İptidâi Tahdîsi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 151-171.
- Halid, Halil. “Hacer Devirleri”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 62-71.
- Halid, Halil. “İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 53-60.
- Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Ünver, Metin - Sarıkaya, Hüseyin. Üç Devir Bir Fakülte Türkiye’nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi. İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Yayınları*, 2022.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Dârülfünun” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Dürzî Mezhebi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 36-99.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Dürzî Mezhebi”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 177-234.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 21-40.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/13 (1929), 18-3.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 28-45.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (1930), 22-44.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 20-45.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 10-24.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/18 (1931), 68-80.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 17-32.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 43-56.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (1931), 17-35.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 27-50.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslâm’da Felsefe Cereyanları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 20-38.

- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 1-17.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe Cereyanları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 6/25 (1933), 56-64.
- Leroux, Emmanuel. "Fransız Lisaniyla Konuşulan memleketlerde 1914'ten 1925'e Kadar Din Felsefesi". Çev. Mustafa Şekip Tunç. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 57-77.
- Nöldecke, Théodore. "Ebu'l-Ferec ve Moğollar". Çev. Halil Halid. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 1-16.
- Öz, Mustafa. "Dürzilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Paşa, Yakup Artin. "Türk Hilâli'nin Aslı". Çev. Halil Halid. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 36-51.
- Ribot, Théodore. "His Dini". Çev. Mustafa Şekip Tunç. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 120-140.
- Ribot, Théodore. "Mistik Muhayyile". Çev. Mustafa Şekip Tunç. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 1-9.
- Ricwey, William. "Türk Hilâli'nin Aslı". Çev. Halil Halid. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 158-182.
- Selçuk, Nureddin Avni. "İran Tarih-i Edebiyatı Namındaki Eser Hakkında". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 137-153.
- Semenow, Aleksandr Aleksandrovich. "Küçük Asya Yezîdilerinin Şeytana Tapmaları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 17-42.
- Semenow, Aleksandr Aleksandrovich. "Pamir İsmailileri Akâidlerine Dair". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 81-88.
- Taşgîn, Ahmet. "Yezîdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Thomas, Arnold. "Acem Resmî", çev. Hilmi Ömer Budda. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/18 (1931), 16-67.
- Thomas, Arnold. "İslâm Dünyasında Resmin Menşe'leri", çev. Hilmi Ömer Budda. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 1-19.
- Tunç, Cihad. "Cumhuriyetin 50. Yılında Kelâm İlmi Sahasındaki Çalışmalar". 50. Yıl. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1973.
- Ugan, Zâkir Kâdiri. "Dinî ve Gayri Dinî Rivayetler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 132-210.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Bâtınlık Tarihi (Yezîdiler Makalesine Ek)". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 1-27.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Ebu'l Berekât el-Bağdâdî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 25-41.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Ebu'l Berekât el-Bağdâdî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/18 (1931), 1-15.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Fatımîler ve Hasan Sabbah". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 1-44.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. "Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 46-58.

- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “İbn Tomart”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/10 (1928), 34-48.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “İslâm’da İlk Felsefî Hareketler ve Dinî Mezhepler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 1-20.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “İslâm’da İlk Felsefî Hareketler ve Dinî Mezhepler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/13 (1929), 1-17.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “İslâm’da İlk Felsefî Hareketler ve Dinî Mezhepler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1930), 1-27.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kaderiye Yahut Mutezile”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (1930), 1-21.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Karâmita ve Sinan-Reşîdü’-d-Din”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/7 (1928), 26-80.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kelâm Savaşları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 18-32.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kitabu’l-Mu’teber”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 1-16.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kitabu’l-Mu’teber”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 1-16.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kitabu’l-Mu’teber”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (1931), 1-16.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Kitabu’l-Mu’teber”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 14-26.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Mutezile ve Hüsn-Kubh”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1926), 100-116.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Nâsir-ı Hüsrev”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 1-21.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Sencer ve Gaazâlî”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 39-57.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 6/25 (1933), 40-55.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Türk Dünyasını Alâkadar Eden Arapça İki Mühim Kitap”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (1930), 59-61.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Yezîdîler”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 36-51.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefeddin. “Yezîdîler (İlave)”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/4 (1926), 273-275.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8 (1928), 109-150.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İhvân-ı Safâ”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/1 (1925), 183-192.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm Menâbiinde Şamanlık”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/21 (1931), 36-58.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “Orta Asya Türk Boyları”. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/22 (1932), 51-64.

- Yörükân, Yusuf Ziya. "Orta Asya Türk Boyları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/23 (1932), 39-52.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Orta Asya Türk Boyları ve Bunların Dinî ve Coğrafi Varlıkları". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/24 (1932), 46-64.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Şehristânî". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 187-277.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Şehristânî Devrinde Vaziyet ve Muhit İlmi". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1/3 (1926), 263-314.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12 (1929), 61-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/13 (1929), 55-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/14 (1929), 73-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/15 (1930), 66-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 72-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/20 (1931), 57-80.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Tahtacılar: Dinî ve Sırrî Hayat". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19 (1931), 66-80.



# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 12.10.2024  
Revizyon Talebi: 20.12.2024  
Son Revizyon: 31.12.2024  
Kabul: 23.01.2025  
Online Yayın: 03.06.2025

## Mimari ve Süsleme Özellikleriyle İlk Dârülfünün Binası

### The First Dârülfünün Building with its Architectural and Decorative Features

Fatih Sarımeşe

#### Öz

Osmanlı eğitim sistemi Tanzimat'ın ilanından sonra yapılan reformlarla geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda İstanbul'da Dârülfünün adında yeni bir eğitim yapısının kurulması istenmiştir. Yeni eğitim yapısının Ayasofya'nın Marmara Denizi'ne bakan alana inşa edilmesine karar verilmiştir. Yapı 1846-1863 yılları arasında Mimar Gaspard Fossati ve Mimar Ahmed Efendi'nin çalışmalarıyla Neoklasik üslupta inşa edilmiştir. Bir eğitim yapısı olarak tasarlanmış ve inşa edilmiş; ancak önce Maliye Nezareti, daha sonra Evkaf ve Adliye Nezaretleri tarafından kullanılmıştır. II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan olarak işlevlendirilmiştir. 3 Aralık 1933 yılında yanıcıya kadar Adalet Sarayı olarak kullanılmıştır. Günümüze ulaşmayan yapının mimarisi ve iç mekân süslemeleri hakkında eski fotoğraflardan ve çizimlerden bilgi sahibi olunmaktadır. İki kare blok ve blokları birbirine bağlayan birimden meydana gelen yapının Marmara Denizi'ne bakan cephesinde üçgen alınlıklı tasarım, iyon tipi sütun başlıkları, pencere kemerleri ve mimari detaylarıyla döneminin en anıtsal Neoklasik yapılarından biri olduğu söylenebilir. Ayrıca yapının iç mekânını gösteren fotoğraflar ve çizimlerden kalem işi süslemeleri takip edilebilmektedir. Bezemeler Eklektik (karma) bir üslupta işlenmiş olup yapının uzun süren inşa faaliyetine uygunluk göstermektedir. Osmanlı mimarisinin İstanbul silüetinde en etkili Tanzimat yapılarından biri olan Dârülfünün binasının yeniden inşa edilmesi bazı zamanlar çeşitli çevrelerce konuşulmaktadır. Yapının yeniden inşa edilmesi İstanbul'da anıtsal yapıların başında gelen Ayasofya ve Topkapı Sarayı'nın silüetindeki yerini gölgede bırakacağı unutulmamalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Mimari, İstanbul, Osmanlı, Eğitim, Dârülfünün

#### Abstract

The Ottoman education system underwent significant reforms following the declaration of Tanzimat. As part of these reforms, plans were made to establish a new educational institution called Dârülfünün in Istanbul. The chosen location for this institution was near Hagia Sophia, on a site overlooking the Marmara Sea. Construction occurred between 1846 and 1863. Although the Dârülfünün building was designed in the neoclassical style, it was never used for its intended educational purpose. Instead, it served as a courthouse until destroyed in a fire on December 3, 1933. Our understanding of the building's architecture and interior decorations comes from historical photographs and drawings, as the structure no longer exists today. The building's design featured two square blocks connected by a central unit, all executed in the neoclassical style. The interior decorations were completed in an eclectic style, incorporating various artistic elements. While the reconstruction of the Dârülfünün building, one of the most significant Tanzimat-era structures in Ottoman architecture, is occasionally proposed in various circles, such proposals warrant careful consideration. Any reconstruction would need to address concerns about potentially overshadowing two of Istanbul's most important historical monuments: Hagia Sophia and Topkapı Palace.

**Keywords:** Architecture, Istanbul, Ottoman, Education, Dârülfünün

\* **Sorumlu Yazar:** Fatih Sarımeşe (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: fatihsarimese@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-6450-1897

**Atf:** Sarımeşe, Fatih. "Mimari ve Süsleme Özellikleriyle İlk Dârülfünün Binası." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 75–115. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1565883>



## Extended Summary

Publications exist documenting Dârülfünun, an influential example of 19th-century Ottoman Tanzimat architecture. These works have attempted to analyse the architectural structure and features of this now-lost building through historical photographs and drawings. This study examines rare photographs of Dârülfünun preserved in the Çelik Gülersoy Foundation Istanbul Library, comparing its interior and exterior features with other examples of 19th-century architecture.

The promulgation of the Tanzimat Edict in 1839 initiated a period of substantial transformation within the Ottoman Empire, particularly in educational policy. In response to these reforms, the Ottoman administration established a new institution of higher education designated as Dârülfünun. The selected site for this institution was situated adjacent to Hagia Sophia, overlooking the Marmara Sea, on a terrain that had historically accommodated a section of the Byzantine Grand Palace. Historical records indicate the presence of a church at this location, which, following the Ottoman conquest, was repurposed as a “lion house” and a *nakkaş* (court painter) workshop.

Construction started in 1846 under the direction of Architect Gaspare Fossati, using the site of the aforementioned church, which had presumably ceased to exist by the early 19th century. Contemporary sources document that the project was allocated 750,000 kuruş; however, construction activities were temporarily suspended due to irregular disbursement of payments. Before the project’s completion, Architect Fossati’s contract was terminated, necessitating the appointment of Architect Ahmed Efendi to complete the remaining construction work. The Dârülfünun building was ultimately completed in 1863.

The architectural composition of Dârülfünun, comprising two substantial blocks connected by a linking section, exemplifies the Neoclassical style. This architectural movement emerged in Europe following the mid-18th century excavations of Pompeii and Herculaneum, where unearthed Ancient Greek and Roman ruins provided fundamental design principles. Within Ottoman territories, the Neoclassical style maintained its prominence from the reign of Sultan Selim III through the end of the 19th century.

Scholarly discourse presents diverse interpretations regarding the selection of the European architectural style for the Dârülfünun building. One significant perspective that the design choice was intended to mitigate students’ perceived need to pursue education abroad, as concerns existed regarding the exposure of Ottoman students to potentially subversive ideologies while studying in Europe. The Neoclassical design was thus implemented to create an environment reminiscent of European academic institutions. However, this architectural decision later faced criticism during rising nationalist sentiments. Particularly contentious was the engagement of foreign architect Gaspare

Fossati for the project, a choice that scholars deemed problematic given the Ottoman Empire's distinguished architectural heritage, exemplified by monumental complexes such as the Süleymaniye.

The Drlfnn building's monumental façade and imposing architectural presence established it as a dominant feature within Istanbul's maritime skyline along the Marmara Sea. Despite its original educational purpose, the structure's expansive scale led to its appropriation for administrative functions. The building subsequently housed multiple governmental institutions, including the Ministry of Finance, the Ministry of Foundations, and the Ministry of Justice, until the establishment of the Second Constitutional Monarchy. Following this political transition, it served as the Parliament building, and during the Republican period, it functioned as the Palace of Justice until its destruction by fire on December 3, 1933.

Contemporary periodicals documented the conflagration that ultimately led to the building's demise. Following its ruination, the structure was demolished and the site cleared. The French scholar Ph. Lemerle conducted subsequent archaeological investigations, with comprehensive surveys undertaken by Ali Saim lgen, the architect of the Archaeological Museums. While lgen's surveys remain unpublished, Semavi Eyice published select architectural drawings from these investigations.

The architectural and decorative characteristics of this no longer extant edifice can be analysed through extant historical photographic documentation and architectural drawings. The structure represents a significant exemplar of Neoclassical architecture, distinguished by its monumental façade featuring a triangular pediment, Ionic capital columns, round-arched fenestration, and refined architectural detailing. Comparable architectural elements, particularly the triangular pediment design employed on the Marmara-facing façade, can be observed in another of Fossati's works: the current Faculty of Political Sciences building of Istanbul University, which faces the Golden Horn.

Analysis of the visual materials preserved in the elik Gülersoy Foundation Istanbul Library provides insight into the building's interior decorative program. The protracted construction period appears to have resulted in the implementation of two distinct decorative styles: Neoclassical and Orientalist. The wreath motif, characteristic of Neoclassical ornamentation, emerged as a prominent decorative element during the reign of Sultan Mahmud II and became increasingly prevalent in architectural embellishment thereafter. The Orientalist influence manifests in floral compositions incorporating distinctive elements of Islamic decorative vocabulary, including *salbekli* sunburst motifs, rumi patterns, and palmettes.

Due to the presence of two distinct styles, it can be argued that the hand-drawn decorations in the building reflect an eclectic, or selective, approach. This article aims

to bring the old photographs and drawings from the Istanbul Library archive into scholarly literature. The wreath motif, characteristic of the Neoclassical style, is evident in certain inscription examples, 19th-century tughra designs, and ceiling decorations. Wall decorations featuring *salbekli* sunburst motifs and floral patterns are observed in numerous buildings. In the halls of the Ministry of War (now the Istanbul University Rectorate building), framed sunburst motifs with *sales* are prominently featured. Similar decorative elements can also be identified in the old photographs of Zeynep Hanım Mansion, a structure that has not survived to this day.

The Dârülfünun building is one of the most significant examples of the Tanzimat architectural approach in Istanbul during its construction period. Its monumental façade, Neoclassical style, and intricate architectural details were so striking that they overshadowed two iconic landmarks of the Istanbul skyline, Hagia Sophia and Topkapı Palace. After the building was destroyed by fire and did not survive to this day, Hagia Sophia and Topkapı Palace regained their prominence in the skyline. Discussions occasionally arise about reconstructing the Dârülfünun building; however, such a project would once again overshadow these historical landmarks. Furthermore, the reconstructed building would appear incongruous with the city's silhouette, akin to an imposition. It is also important to consider that any potential reconstruction could reduce the city's most vital tourism area and intensify environmental challenges.

## Giriş

Tanzimat Fermanı'yla birlikte Osmanlı Devleti'nin pek çok kurum ve kuruluşlarında reform hareketleri başlamıştır. Tanzimat Fermanı'nı halka duyuran Mustafa Reşid Paşa eğitim müesseselerinin de yetersiz olduğunu ve bir reforma ihtiyaç olduğunu görüşündedir.<sup>1</sup> Bu kapsamda Dârülfünun adında bir eğitim yapısının kurulmasına karar verilmiştir. Bilimler/Fenler Evi anlamına gelen<sup>2</sup> Dârülfünun<sup>3</sup> yapılması günümüzde yükseköğretimin lokomotifleri olarak kabul edilen İstanbul Üniversitesi'nin günümüz çağdaş yapısının temellerini oluşturmaktadır. Dârülfünun'un oluşumu ve binası hakkında çok sayıda yayın bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bu yayınlarda Dârülfünun'un eğitim modeli, ders saatleri, görevli ders elemanları gibi çeşitli bilgiler edinmek mümkündür. Bazı diğer çalışmalarda ise 1933 yılında yanan ve daha sonra yıktırılan Dârülfünun'un binasına ait eski görsel materyallerden elde edilen veriler incelenmiştir.<sup>5</sup> Bu incelemeler sayesinde yapının mimarisi ve dış

- 1 Mehmet Ali Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 36.
- 2 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 8:521.
- 3 Bilimler Evi (Fenler Evi) anlamına gelen Dârülfünun, dönemin yüksek eğitim kurumunu ifade etmek için türetilmiş bir sözcük olarak değerlendirilebilir.
- 4 Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, (İstanbul: Kenan Matbaası, 1943); Ayni, *Dârülfünun Tarihi*; İhsanoğlu, "Dârülfünun", 521-525; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Fenler Evi Dârülfünun Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2021); Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten* 210 (1990), 699-738; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun-ı Şahane", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011), 1:449-475; Özgür Türkoğlu, "Dârülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3 (2023) 1745-1767; Ekmeleddin İhsanoğlu, "İstanbul Dârülfünunu", *Kültürler Başkenti İstanbul*, (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2010), 276-287; Ali Arslan, "Dârülfünun'dan Üniversite'ye", *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu 07-09 Aralık 2005 Bildiriler Kitabı*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları 2010), 201-250.
- 5 Dönem mimarisini ve Fossati hakkında yapılan araştırmalarda Dârülfünun'un mimari hakkında kısmen bilgi sahibi olmak mümkündür. Bkz: Ayşe Nasır, "Türk Mimarlığında Yabancı Mimarlar", (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi 1991) 59-60; Cengiz Can, "İstanbul'da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları", (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1993), 144-151; Afife Batur, "Dârülfünun Binası", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994) 2:562; Gözde Çelik, "İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları", (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007), 135-142; Nurcan Yazıcı, "Mimar Gaspere Fossati ve Hazine-i Evrak Binası", *MSGSÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2008), 173-189; Göksun Akyürek, "Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek Tanzimat Dönemi Osmanlı Mimarlığı", (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008), 73-102; Nilay Özlü, "Fossati Biraderler", *Türk Mimarisinde İz Bırakanlar Türk Mimarisinde Abide Şahsiyetler III*, (Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Yayınları, 2015), 67-69.

cephhe tasarımı hakkında genel hatlarıyla bilgi sahibi olabilmek mümkündür. Ancak yapının iç mekân süslemeleri hakkında bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı'nın fotoğraf arşivinde bulunan ve son derece önemli olan görsel materyallerden faydalanılarak yapının mimarisi ve iç mekân süslemeleri hakkında bulgular incelenmiştir. Değerlendirme bölümünde yapının mimarisinde ve süslemelerinde görülen özelliklerin aynı yüzyılda inşa edilen diğer yapılar yapıardan benzer örnekleri gösterilmiştir. Ayrıca yapının mimari üslubu ve iç mekânda görülen kalem işi süslemelerinin üslup özellikleri hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Sonuç bölümünde ise zaman zaman bazı çevrelerce günümüze ulaşmayan yapının yeniden inşasını (rekonstrüksiyon) yönündeki öneriler ve olası bir yeniden inşa sürecinde bölgede oluşabilecek sakıncalar hakkında yorumlar da dile getirilmiştir.

### **Dârülfünun'un Tarihçesi**

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra eğitim alanında yapılacak değişiklikler için Muvakkat Meclis-i Maarif (Eğitim Geçici Meclisi) kurulmuştur. Alanında ön plana çıkan kişilerden kurulu bu meclis 1846 yılının ağustos ayında eğitim müesseselerini iyileştirebilmek için Sadaret makamına öneriler içeren bir rapor sunmuştur bulunmuştur.<sup>6</sup> Bu tekliflerden biri başkent İstanbul'da Dârülfünun adında yeni bir eğitim yapısının kurulmasıdır. Dârülfünun ifadesi ilk defa bu layihalarda kayıtlara geçmiştir,<sup>7</sup> ancak sözcüğün türetiliş süreci hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Genellikle, medreselerden ayrı bir kurum olduğunu vurgulamak için kullanıldığı şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>8</sup> Öncelikle, Dârülfünun yeni bir eğitim müessesesi olduğu için talebelere yönelik yeni kaideler belirlenmiştir. Daha sonra yeni eğitim yapısının İstanbul'un neresine inşa edileceği kararlaştırılmıştır. Ayrıca Dârülmaârif adında okulların açılması ve bu okullardan mezun olanların eğitimlerine Dârülfünunda devam etmesi uygun görülmüştür.<sup>9</sup> Batılı eğitim tarzı modeli olarak kabul edilen Dârülfünun'un inşaatı 1846-1863 yılları arasında gerçekleştirilmiştir.<sup>10</sup> Yapının varlığı Ayverdi Haritasında ve Alman Mavileri Haritasında takip edilebilir. (Şekil 1-2)

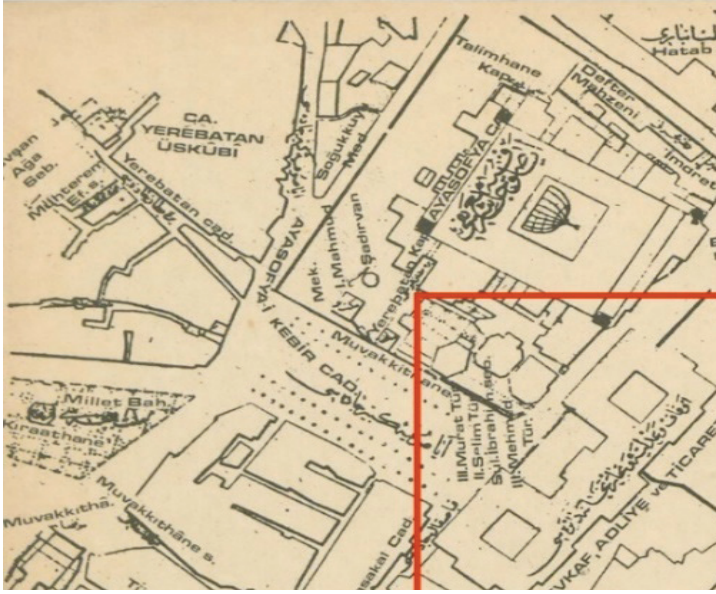
6 Detaylı bilgi için bkz: Arslan, "Darülfünun'dan Üniversite'ye", 202-203.

7 İhsanoğlu, *Fenler Evi Darülfünun Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 68.

8 İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş", 699.

9 Necdet Öklem, *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*, (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1973), 21.

10 Sefa Salih Aydemir, "Türkiye'de Darülfünundan Üniversiteye Geçiş Süreci ve 1933 Üniversite Kanunu Sonrası Yükseköğretimdeki Gelişmeler", *Tarih Okulu Dergisi* 13 (2020), 2225.



Şekil 1: Ayverdi Haritasında Drlfnn binası<sup>11</sup>



Şekil 2: Alman Mavileri Haritasında Drlfnn binası<sup>12</sup>

- 11 Salt Araştırma, Ayverdi Arşivi, APLAYISTA3; Ayverdi Haritaları hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Ekrem Hakkı Ayverdi, *19. Asırda İstanbul Haritası*, (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958).
- 12 Anonim, *Alman Mavileri 1913-1914 I. Dünya Savaşı ncesi İstanbul Haritaları*, C. 2, (Haz. İrfan Dağdelen), (İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü Yayınları, 2006), G6.

Dârülfünun binası için önce Sultanahmet civarında bulunan Atik Bab-ı Defterhanesi bölgesi düşünülmüş; ancak bölgenin kamulaştırılması için kaynak yetersizliğinden ötürü vazgeçilmiş<sup>13</sup> ve Ayasofya'nın Marmara Denizi'ne bakan, Topkapı Sarayı Bab-ı Hümayun civarında yer alan bölgeye karar verilmiştir. Bu kararın alınmasında ayrıca Tanzimat ile başlayan yeni bir sürecin mimariye yansıdığı yapının İstanbul silüetinde yer edinmesi istenmiş olabilir. Bu alan yakınındaki Topkapı Sarayı'ndan dolayı Sultan Sarayı Arsası ve eski cephanelik olarak bilinmektedir.<sup>14</sup> Yapının inşa edileceği alandaki arsalar ve evlerden bir kısmı satın alınmıştır.<sup>15</sup> Satın alınan evler yıktırılmış ve elde edilen arsalar yapının inşa edileceği alan için kullanılmıştır. Fetih öncesi bu bölge Bizans İmparatorluğu'nun Büyük Saray arazisinin bir parçasıydı.<sup>16</sup> Ayrıca bu bölgede Bizans İmparatoru I. Romanos'un yaptırttığı "Soter Khristos tes Khalkes Şapeli" bulunmaktaydı.<sup>17</sup> Fetihten sonra bu kilisenin bir bölümü Arslanhane ve Nakkaşhane olarak kullanıldığı bilinmektedir.<sup>18</sup> 19. yüzyıl başlarında kilise ortadan kalkmış ve Dârülfünun bu bölgeye inşa edilmiştir.<sup>19</sup> (Şekil 3)

13 Akyürek, "Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek Tanzimat Dönemi Osmanlı Mimarlığı", 91.

14 İhsanoğlu, "Darülfünun-ı Şahane", 1:452.

15 Çelik, "İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları", 136.

16 Semavi Eyice, "İstanbul'da Bizans İmparatorlarının Sarayı: Büyük Saray", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3 (1988), 5.

17 Hayri Fehmi Yılmaz söz konusu şapelin içerisine 15 kişinin zor sığıdığını ve 971 yılında İmparator Romanos Lekapenos'un şapeli yenilediğini ifade eder. Bkz: Hayri Fehmi Yılmaz, "Topkapı Sarayı Bahçelerindeki Arslanhane", *Prof. Dr. Selçuk Mülayim'e Armağanı Sanat Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul Lale Yayıncılık, 2015), 334.

18 Bölgenin fetih öncesi gelişimi hakkında detaylı bilgi için bkz: Semavi Eyice, "Arslanhane ve Çevresinin Arkeolojisi", *İstanbul Arkeoloji Müzesi Yıllığı* 11-12 (1964) 22-33. Semavi Eyice, "Arslanhane", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3:403-404. Alanda geniş bir araştırma yapan Cyril Mango'nun eseri için bkz: Cyril Mango, *The Brazen House, A Study of The Vestibule of The Imperial Palace of Constantinople*, (Kopenhag: 1959).

19 Eyice, "İstanbul'da Bizans İmparatorlarının Sarayı: Büyük Saray", 8.

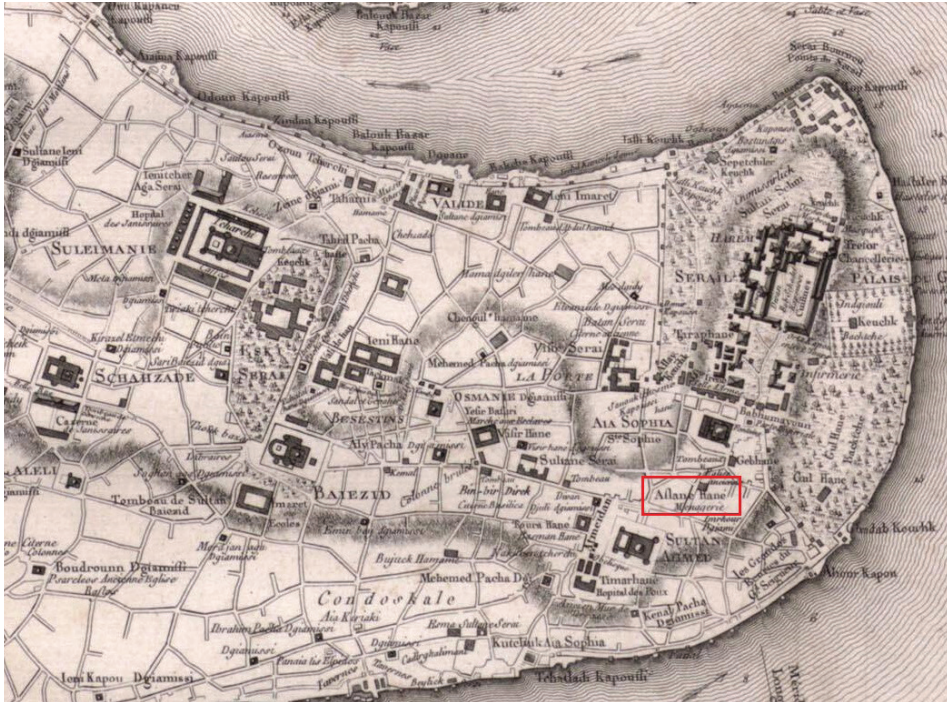


**Şekil 3:** 19. yüzyıl başlarında ortadan kalkan Bizans Kilisesi<sup>20</sup>

Günümüze ulaşmayan Arslanhane İstanbul'un ilk bilimsel ölçekli haritası olarak bilinen 1786 tarihli François Kauffer Haritasında takip edilebilmektedir.<sup>21</sup> Ayasofya'nın doğusunda olması gereken Arslanhane, Ayasofya ile Sultan Ahmed Camii arasındaymış gibi gösterilmiştir. (Şekil 4) 18. yüzyılda çizilen haritalarda bu tür hatalar normal karşılanabilir.

20 İnciyan'dan aktaran Sedat Bornovalı'nın çalışması için bkz: Sedat Bornovalı, "Hartmann Schedel'in İstanbul Görünümleri", *Art Sanat* 11 (2019), 37.

21 Ayşe Yetişkin Kubilay, "Batı Kaynaklı Haritalardaki İstanbul", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: İSAM ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür A.Ş Ortak Yayınları, 2015), 1:533.



**Şekil 4: Kauffer Haritasında Arslanhane<sup>22</sup>**

Dârülfünun bünyesinde ders sınıfları dışında müze, kütüphane, laboratuvar gibi birimlerin de kurulması için planlar hazırlanmıştır. Yapının inşası için 1846 yılında Mimar Gaspare Fossati<sup>23</sup> ile anlaşılmış ve mukavele imzalanmıştır.<sup>24</sup> Temel atma töreninde Mustafa Reşid Paşa temeli oluşturacak ilk taşın altına para koymuş ve yapının önemini vurgulayacak açıklamalar yapmıştır.<sup>25</sup> İhsanoğlu,

22 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

23 Fossati, 1809 yılında İsviçre'nin Morcote kasabasında dünyaya gelmiştir. Mimar bir aileye mensuptur. Dedesi, iki amcası ve kardeşi Giuseppe Fossati de mimardır. Mimarlık eğitimini Milano Brera Akademisi'nde almıştır. Mezuniyeti sonrası bir süre İtalya'da mesleki geziler yapmış ve 1833 yılında Rusya'ya gitmiştir. Söz konusu tarihten itibaren Rusya'da özel saraylar, kiliseler ve konutlar inşa etmiştir. 20 Mayıs 1837 yılında İstanbul'a gelmiş ve 1858 yılına kadar çok sayıda yeni yapı inşa etmiş ayrıca onarım çalışmalarında bulunmuştur. Fossati'nin tamir ettiği en önemli yapılardan biri Ayasofya'dır. Mimar Fossati'nin hayatı ve inşa/onarım faaliyetleri hakkında geniş bil için bkz: Semavi Eyice, "Mimar Gaspare Fossati ve İstanbul", *Arredamento Dekorasyon* 43 (1992) 126-133.; Nasır, "Türk Mimarlığında Yabancı Mimarlar", 57-65; Can, "İstanbul'da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları", 92-158; Nurcan Yazıcı, "Mimar Gaspare Fossati ve Hazine-i Evrak Binası", 173-189; Sema Doğan, *Ayasofya ve Fossati Kardeşler (1847-1858)*, (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011).

24 Öklem Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu, 21.

25 Akyürek, “Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek Tanzimat Dönemi Osmanlı Mimarlığı”, 94.

inşa maliyetinin 750.000 kuruş olduğunu belirtir ve inşaat sırasında ödemelerin vaktinde gerçekleşmemesi nedeniyle inşaatın bir süre durma noktasına geldiğini ifade eder.<sup>26</sup> 1850 tarihli arşiv vesikasında Ahmed Efendi'nin Dârülfünun'a memur edildiği belirtilmektedir.<sup>27</sup> Yapının inşası tamamlanmadan Fossati'nin ayrılması nedeniyle mukavele feshedilmiş ve Mimar Ahmed Efendi inşaatı devam ettirmiştir.<sup>28</sup> Gözde Çelik araştırmasında Fossati'nin ücretini almak için girişimde bulunmak zorunda kaldığını ve 1861 yılında kontratının feshedildiğini tespit etmiştir.<sup>29</sup> Muhtemelen 1850-1861 yılları arasında Fossati ve Ahmed Efendi birlikte çalışmıştır. 1855-1856 yıllarında meydana gelen Kırım Savaşı nedeniyle inşaatın tamamlanması uzun sürmüştür. Dârülfünun binası henüz tamamlanan bazı bölümleri hastaneye çevrilmiştir. Kırım Savaşında Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan Fransız askerlerinden yaralananlar hastaneye çevrilen bölümlerde tedavi edilmeye çalışılmıştır. 1859 yılında ise Dârülfünun'un Kafkas coğrafyasından gelen Çerkes, Kuban ve Nogah muhacirlerinin ikametgahı olmuştur.<sup>30</sup> İnşaatın tamamlanması beklenenden uzun sürmüştür. Dönemin Vakanüvisi bu durumu şöyle anlatmaktadır: *“inşa işi senelerce uzadı hatta o kadar uzadı ki ba kontrato Avrupa'dan getirtilen mimarına pek çok seneler verilen maaşların toplamıyla epeyce bir bina-i ilmi meydana getirmek mümkündü.”*<sup>31</sup>

Yapının duvarlarını inşa eden Yorgo Kalfa 1861 tarihinde ikinci ve üçüncü katı tamamlamıştır.<sup>32</sup> Eğitim müessesesi amacıyla inşasına başlanan; ancak inşası boyunca farklı işlevlerde kullanılan Dârülfünun binası 6 Mart 1865 yılında tamamlanmıştır. Yapının Dârülfünun için fazla büyük olduğu düşüncesiyle Maliye Nezareti yapıya el koymuştur. Yapı, Maliye Nezareti'nden sonra Evkaf ve Adliye Nezaretlerine tahsis edilmiştir.<sup>33</sup> Dârülfünun'un için daha küçük bir yapı inşa edilmesine karar

26 İhsanoğlu, *Fenler Evi Darülfünun Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 72-73.

27 BOA, CMF. 144/7190.

28 Türkoğlu, “Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi”, 1751; Osman Nuri Ergin yapının Fossati tarafından tamamlandığını söylemektedir. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C.1-2, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 546.

29 Çelik, “İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları”, 136.

30 Türkoğlu, “Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi”, 1751.

31 İhsanoğlu, “Darülfünun Tarihçesine Giriş”, 706.

32 Çelik, “İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları”, 136.

33 İhsanoğlu, “Darülfünun-ı Şahane”, 452.

verilmiştir.<sup>34</sup> Yeni bir bina inşa edilene kadar eğitimin bir başka binada geçici olarak devam etmesi kararlaştırılmıştır. Bu karar neticesinde Dârülfünün'un eğitimi bir süre Çemberlitaş'ta Nuri Efendi Konağı'nda konferanslar şekline devam etmiştir.<sup>35</sup> 1865 yılındaki Hocaşaya yangınında söz konusu konak yanmış ve günümüze ulaşamamıştır.<sup>36</sup>

Dârülfünün için inşa edilen; ancak Dârülfünün tarafından bir türlü kullanılamayan yapı, II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan olarak kullanılmaya başlanmıştır. Meclis-i Mebusan işlevinden sonra kısa bir süre yapıya İstanbul Vilayeti taşınmıştır.<sup>37</sup> 3 Aralık 1933 yılında yanıncaya kadar Adalet Sarayı olarak kullanılmıştır. 4 Aralık 1933 tarihli gazetelerden yangına dair detaylı bilgilere ulaşılabilir. **(Şekil 6)** Yangın sırasında yapıda görevli iki kişi yanarak can vermiştir. Ayrıca yapıda adliyenin arşivi tamamen yanmıştır. Rüzgârın etkisiyle yangının kontrolü çok zor sağlanmış ve Fatih itfaiye teşkilatı yetersiz kaldığı için Bakırköy itfaiye teşkilatı yardıma gelmiştir. Yangın sırasında harap hale gelen yapının sadece beden duvarları ayakta kalabilmiş, **(Şekil 7)** bunlar da kısa bir süre sonra yıktırılmıştır.<sup>38</sup> Yapının enkazı ortadan kaldırılınca Fransız Ph. Lemerle tarafından bölgede sondaj çalışmaları yapılmıştır. **(Şekil 8)** Çalışmalar sırasında rölöveler dönemin Arkeoloji Müzeleri mimarı olan A. Saim Ülgen tarafından çıkarılmış; ancak yayınlanmamıştır. Bunlardan bazıları Eyice tarafından yayınlanmıştır.<sup>39</sup>

34 İhsanoğlu yapının tamamlanmasından sonra Darülfünün için kullanılmamasını şu şekilde anlatmaktadır: “Avrupa üniversitelerinin avarında Fossati’ye yaptırılan büyük bina o gün cenin mertbesinde olan ihtiyacın çok üstünde olduğundan, iştahı kabaran bürokrasinin eline geçmiş ve bir daha Darülfünün’a verilmemiştir” Detaylı bilgi için bkz: İhsanoğlu, “İstanbul Darülfünunu”, 284.

35 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C.1-2, 550.

36 İhsanoğlu, “Dârülfünün”, 522.

37 Çelik, “İstanbul Tarihi Yarımadası’nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları”, 138.

38 Mahmut Ak, Ahmet Vefa Çobanoğlu ve Fatih Sarımeşe, *Cumhuriyet’in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 2023), 6.

39 Çizim için bkz: Eyice, “Arslanhane ve Çevresinin Arkeolojisi”, Lev. VI.



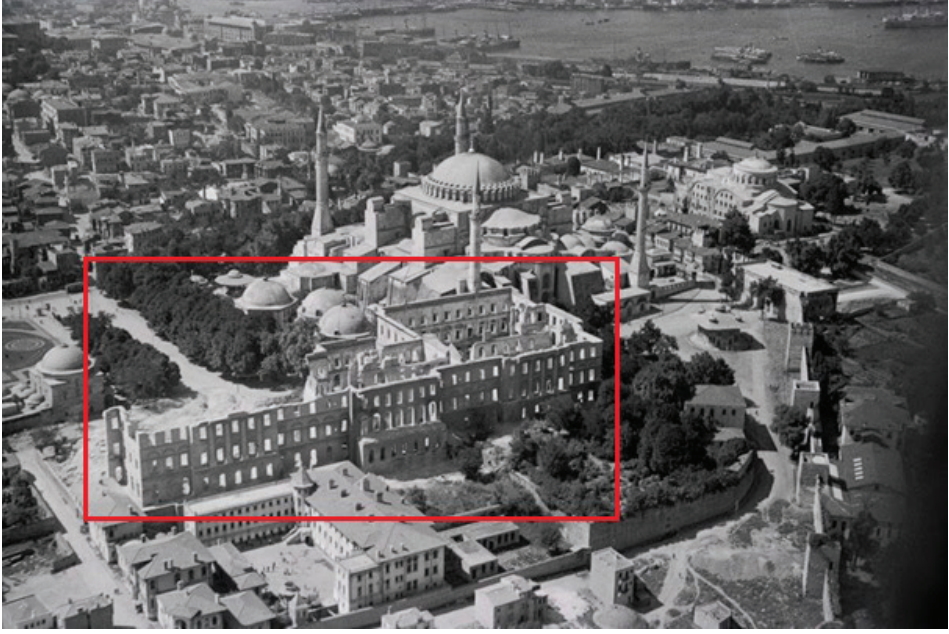
Şekil 5: Dârülfünun binası yanarken<sup>40</sup>



Şekil 6: 4 Aralık 1933 tarihli Cumhuriyet Gazetesi'nin manşeti<sup>41</sup>

40 <https://www.eskiistanbul.net/27/sultanahmetteki-adliye-binası-yanarken-4-aralik-1933> (Erişim tarihi: 2 Nisan 2024)

41 *Cumhuriyet Gazetesi*, Aralık 4, 1933.



Şekil 7: Dârülfünun binası yandıktan sonra<sup>42</sup>



Şekil 8: Yanan Dârülfünun binasının kalıntıları yıktırıldıktan sonra alanın görünümü<sup>43</sup>

Günümüzde bölgede Bizans devrine ait Büyük Saray'ın ve Osmanlı devrine ait Dârülfünun'un temel kalıntıları bir arada bulunmaktadır. (Şekil 9)

42 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

43 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



kil 9: Günümüzde alanın genel görünümü

### Drlfnun’un Mimari zellikleri

Drlfnun binası, Fossati’nin çizdiği projelerin ufak değişikliklerle uygulandığı, Neoklasik slup özelliklerini yansıtan bir yapıdır.<sup>44</sup> Drlfnun; kütlesi, tekniği, üslup detayları, anıtsal cephe tasarımı ve mimari özellikleriyle Tanzimat dönemini vurgulayan güçlü biçimde vurgular. Görünür tasarımıyla Topkapı Sarayı ve Ayasofya’nın bulunduğu alana inşa edilmiş olması Tanzimat’ın İstanbul’a bir mührü olarak kabul edilebilir.<sup>45</sup> (kil 10) Doğan Kuban, yapının inşa edildiği alanın Bizans Büyük Sarayı’nın yakınında bulunan ve Bizans devrinin önemli eğitim yapısı olarak kabul edilen Magnaura Sarayı’nın bulunduğu alana yakın olmasına dikkat çekmektedir. Osmanlı dünyasının ilk niversitesi olarak tasarlanan Drlfnun’un, Bizans’ın ilk eğitim yapısına bir gönderme olarak yorumlanabileceğini ifade eder.<sup>46</sup>

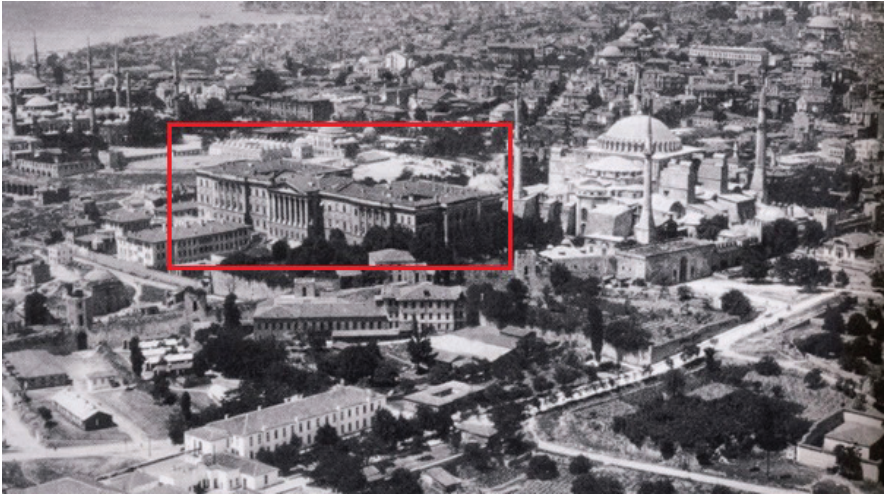
44 Yazıcı, “Mimar Gaspere Fossati ve Hazine-i Evrak Binası”, 175.

45 Özlü, “Fossati Biraderler”, *Türk Mimarisinde İz Bırakanlar Türk Mimarisinde Abide ahsiyetler III*, 68.

46 Doğan Kuban, *İstanbul Bir Kent Tarihi, Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul*, (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 371.

Büyük boyutlarıyla bulunduğu bölgede öne çıkan Dârülfünun'un Avrupai Neoklasik tarzda inşa edilmesinin çeşitli nedenleri vardır. Neoklasik üslup<sup>47</sup> Sultan III. Selim devrinin sonlarından itibaren Osmanlı mimarisinde etkili olmuş bir üsluptur. Dönemin en beğenilen ve tercih edilen üslubu olduğu söylenebilir.

Cemil Bilsel, Dârülfünun'un inşaatında Fossati'nin çalışmış olmasına atıfta bulunarak tarihinde Süleymaniye gibi yapıları inşa eden bir milletin üniversitesini inşa ettirmek için Avrupalı mimarları tercih etmesinin hazin bir durum olduğunu söylemektedir.<sup>48</sup>



Şekil 10: Hava fotoğrafında Dârülfünun binası<sup>49</sup>

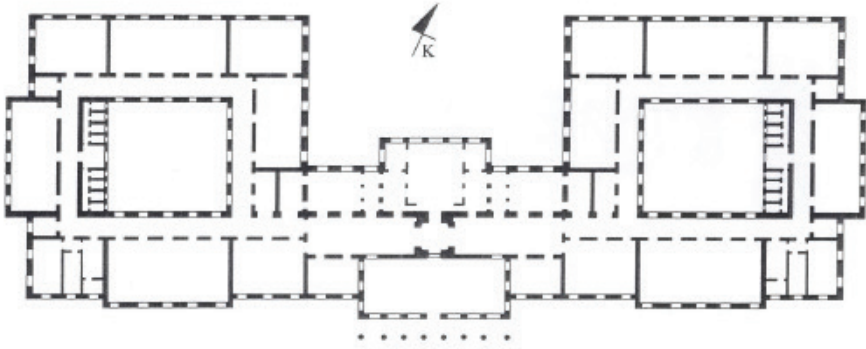
1933 yılında yanan ve yangından kısa bir süre sonra yıktırılan Dârülfünun'un binasının, mimari ve süsleme özellikleri eski fotoğraflardan ve çizimlerden takip edilebilmektedir.

47 Avrupa'da Neoklasik üslubun doğuşuna 18. yüzyıl ortalarında Pompei ve Herculaneum kazıları ile ortaya çıkarılan Antik Yunan ile Roma dönemlerine ait kalıntıların zemin oluşturduğu kabul edilmektedir. Osmanlı coğrafyasında Empire (İmparatorluk) ifadesinden bozma Ampir olarak bilinen bu üslup Sultan III. Selim'den itibaren 19. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürmüştür. Detaylı bilgi için bkz: Semavi Eyice, "Empire", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 11:159; Ayla Ödekan, "Ampir Üslubu", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994), 1:248; Aptullah Kuran, "19. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi", *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri, 7-10 Mart 1994* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2000) 234-240; Semra Germaner, "Ampir", *Eczacıbaşı Ansiklopedisi*, (İstanbul: YEM Yayınları, 1997) 1:88; Nihan Zafer, "Ampir Üslubun Osmanlı Çeşme Mimarisine Yansıması: İstanbul Örnekleri", (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2022), 26.

48 Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, 12.

49 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

Fotoğraflardan gözlemlenebildiği kadarıyla Drlfnn binası üç katlı kagir bir yapıdır. Gözde elik yapının dört katlı olduğunu aktarmaktadır.<sup>50</sup> eşitli kaynaklar yapıda toplam 125-217 adet arası salon ve oda olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup> Yapı ortasında kare avlular barındıran iki kare bloktan oluşmaktadır. (**Şekil 11**) İç avluları sınırlandıran bölümlerde servis birimlerinin yerleştirildiği koridorlar bulunmaktaydı. Koridorların st katında farklı büyüklükte salon ve derslikler vardı. Yapının Sultan Ahmed Camii’ne bakan asıl cephesi tören avlusunu meydana getirecek şekilde geriye doğru çekilmişti. İki kare bloğun kesişme noktasında planlanan kule çizimlerde görülmektedir; ancak uygulanmamıştır.<sup>52</sup> (**Şekil 12**) Cengiz Can, yapıyı Fossati’nin İstanbul’daki bir başka eseri olan Rus elçilik binasına benzetmektedir.<sup>53</sup>



Şekil 11: Drlfnn binasının planı<sup>54</sup>

50 elik, “İstanbul Tarihi Yarımadası’nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları”, 140.

51 Batur, “Darlfnn Binası”, 2:562; *Hayat Gazetesi*, Haziran 6, 1968.

52 İsviçre Bellinzona Cantonale Arşivi’nde Drlfnn binasına ait uygulanmamış farklı tasarım nerileri bulunmaktadır. Konu hakkında bkz: Batur, “Darlfnn Binası”, 2:562.

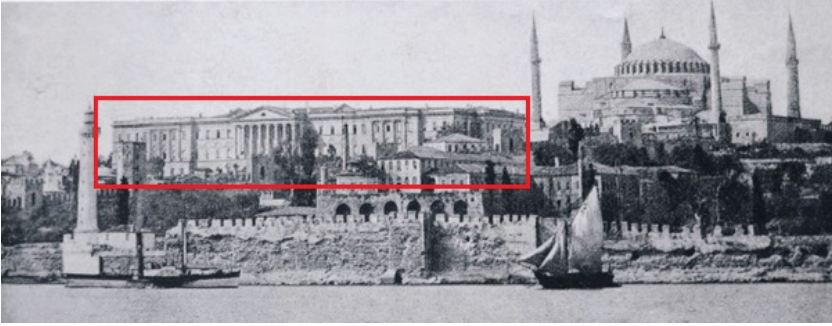
53 Can, “İstanbul’da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları”, 146.

54 elik, “İstanbul Tarihi Yarımadası’nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları”, 403.



Şekil 12: Fossati tarafından çizilen gravürde Dârülfünun binası<sup>55</sup>

Eski fotoğraflardan takip edilebildiği kadarıyla yapının Marmara Denizi'ne bakan cephesinin merkezinde Neoklasik üslubun etkisini iyon tarzı sütun başlıkları üzerinde yükselen üçgen alınlık dikkat çekicidir. Alınlık iki kare bloğun ortasında yer almaktadır. Kamu yapılarında asıl cephenin merkezine yerleştirilen padişah tuğrası Darülfünun binasında da takip edilebilir. Fotoğrafta alınlığın merkezinde görülen koyu tondaki elips form muhtemelen Sultan Abdülaziz'in tuğrasıdır. (Şekil 13)



Şekil 13: Marmara Denizi'nden Dârülfünun binası<sup>56</sup>

Kare blokların Marmara Denizi'ne bakan cephesinde de duvara gömülü, gövdesi yivli, iyon sütun başlıklarından oluşan tasarımı biçimi cephede hareketlilik sağlamıştır. (Şekil 14)

55 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

56 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



**Şekil 14:** Drlfnn binasının Marmara Denizi'ne bakan cephesinden bir bölüm<sup>57</sup>

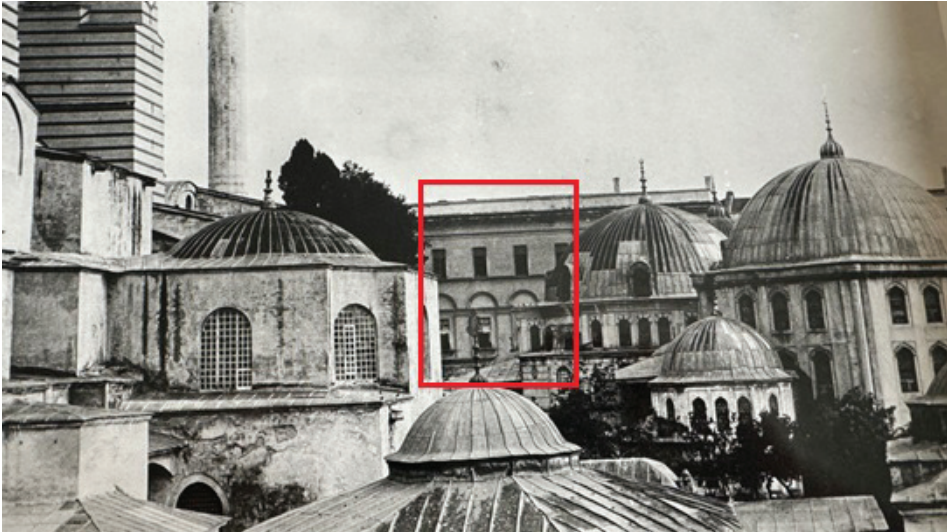
Yapının Ayasofya'ya bakan cephesinde iki bloğun arasında kalan bölüm geriye doğru çekilmiştir. Bu bölümün merkezi kendi içinde dışarı çıkıntı yapmıştır. ıkıntı yapan bölüm yapıya giriş bölümüdür. Cephenin ilk katında yuvarlak kemelerden oluşan bir giriş alanı bulunmaktadır. İkinci katta Neoklasik etkili yuvarlak kemerli yüksek pencere açıklıkları yer almaktadır. Pencereilerin ortasında yer alan kemer açıklığı sağır olup sonradan örüldüğü de düşünülebilir. Kemerlerin arasında iyon tarzda başlıklara sahip duvara gömme stnlar yerleştirilmiştir. nc kata kademeli silmelerle geçiş yapılmıştır. nc kat pencereleri dikdörtgen erevelidir. ereveler arasında başlıklara sahip pilasterler kullanılmıştır. (**ekil 15-16**)

Kare blokların ilk katı ayaklar tarafından taşınan yuvarlak kemerli bir tasarıma sahiptir. Katlar arasında kademeli silmeler görülmektedir. İkinci kat pencereleri dikdörtgen erevelidir. Giyotin pencereleri ahşaptır. Pencere açıklıkları dışarıdan kademeli yuvarlak kemerler içinde yer almaktadır. Kemerler pencerelerin arasında yer alan pilasterlere oturtulmuştur. nc katta ise kemersiz, dikdörtgen giyotin pencereler yer alır. (**ekil 15-16**)

57 elik, "İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları", 398.



Şekil 15: Dârülfünun binasının kare bloklarını birleştiren bölüm<sup>58</sup>



Şekil 16: Ayasofya Şadırvanı yakınından Dârülfünun binasının padişah türbeleri arasından ufak bir kesiti<sup>59</sup>

58 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

59 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

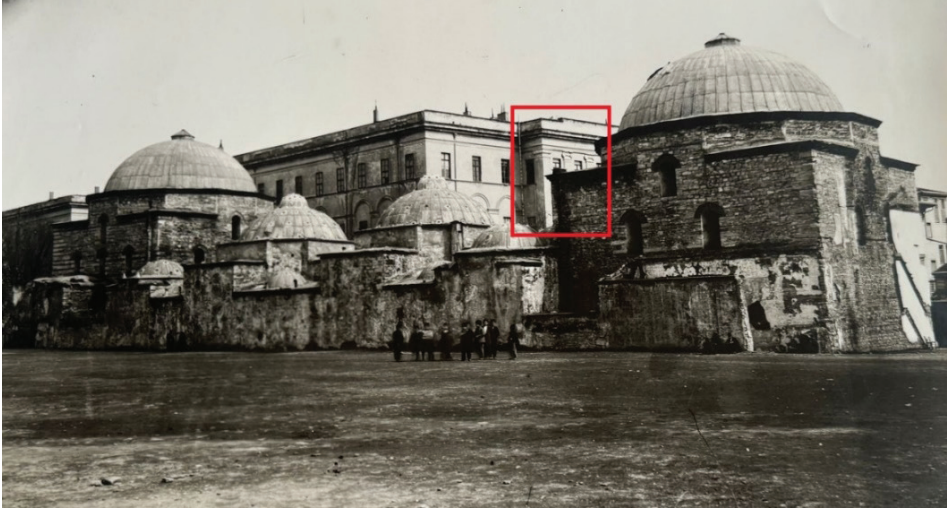
Dârülfünun binası Osmanlılar tarafından meclis olarak da kullanılmasından dolayı bazı Avrupalılar yapıya ayrı önem atfetmiş ve yapının içeriden ve dışarıdan çizimlerini yaparak yayınlamışlardır. İngiltere’de parlamento binası olarak yayınlanan bir çizimde yapının genel görünümü hakkında bilgi sahibi olmak, en azından, zemin kat boyunca süren bir portiko/revak mevcudiyetini algılamak mümkündür. (Şekil 17)



Şekil 17: İngiltere’de yayınlanan bir çizimde Dârülfünun binası<sup>60</sup>

Yapının Haseki Hürrem Sultan Hamamı (Ayasofya Hamamı) ile birlikte görüldüğü fotoğrafta Sultan Ahmed Camii’ne bakan cephesinin dışa taşkın merkezi kısmı görüntülenmektedir. Pencereler arasında görülen pilasterlerin başlıkları iyon sarmallarından oluştuğu da gözlemlenebilir. (Şekil 18)

60 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



Şekil 18: Haseki Hürrem Sultan Hamamı ve arkasında Dârülfünun binası<sup>61</sup>



Şekil 19: II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Ayasofya Meydanı'nda toplanan kalabalık ve Dârülfünun binası<sup>62</sup>

Ayasofya'da Hasan Fehmi Bey için yapılan cenaze törenine ait bir fotoğrafta Dârülfünun binası ile Ayasofya arasında yer alan ve günümüzde Bâb-ı Hümayun Caddesi olarak anılan caddenin daraldığı görülmektedir. (Şekil 20)

61 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

62 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

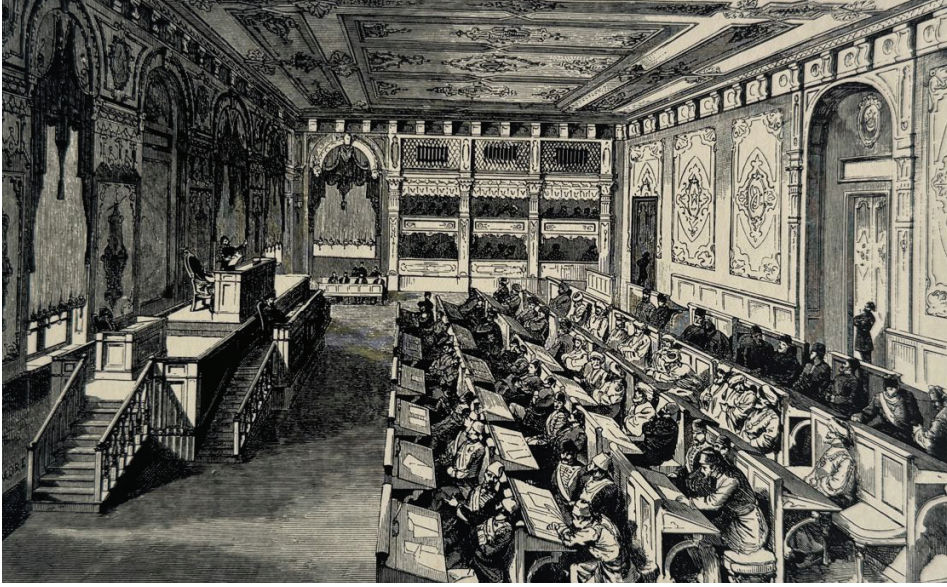


Şekil 20: Hasan Fehmi Bey için yapılan cenaze töreninde Dârülfünun binası<sup>63</sup>

### Dârülfünun'un Mimari Süsleme Özellikleri

Meşrutiyet döneminde meclis binası daha sonra adliye binası olarak kullanılan yapının söz konusu işleve ait iç mekân çizimleri ve fotoğraflarından beden duvarları ve tavan süslemeleri hakkında fikir sahibi olunabilir. 1877 yılında “Osmanlı Parlamentosu” olarak kayıtlı olan bir çizimde Dârülfünun’da toplanan Osmanlı Meclisi görülmektedir. Salonun ortasında bulunan masa ve sandalyelerde mebuslar, basamaklarla erişilen kürsüde ise mebuslara konuşma yapan biri görülmektedir. Salonun beden duvarlarında dikdörtgen çerçeve içinde salbekli şemse motifleri şematik bir biçimde çizilmiştir. Benzer çizimler tavanın orta bölümünde de takip edilebilir. Kenar bölümlerde çerçeveler içinde bitkisel motifler görülmektedir. Salonun orta kapısı yuvarlak kemer içine alınmış olup muhtemelen çift kanatlı ahşap bir kapıdır. Kemer alınlığında Sultan II. Abdülhamid’in tuğrası yer aldığı söylenebilir. Kürsünün arkasındaki duvarda yer alan pencere kemerlerinin arasında salbekli şemse motifleri ve üstlerinde kıvrımlı hatlara sahip çelenk/girland motifleri görülmektedir. (Şekil 21)

63 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



Şekil 21: 1877 tarihli çizimde Dârülfünunda toplanan Osmanlı Meclisi<sup>64</sup>

Türk Parlamentosu olarak kayıtlı bir başka çizimde aynı salon kürsü karşısından görülmektedir. Kürsüde konuşan kişiyi başında sarık ve fes bulunan mebuslar dinlemektedir. Kürsünün arkasındaki pencereler yuvarlak kemerli olup kilit taşları dışa taşkın bir biçimde yapılmıştır. Kemerlerin oturduğu pilasterlerin gövdeleri yivlidir. Sağda ve solda ikişer kat üzerinde üçer adet olmak üzere izleyici locaları bulunmaktadır. Bunların korkuluklarında kompozisyonları tam seçilemeyen süslemeler yer almaktadır. Tavan bölümünde ahşap çıtalardan oluşan geometrik alanların içi bitkisel motiflerle zenginleştirilmiştir. (Şekil 22)

64 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



Şekil 22: Dârülfünunda toplanan Osmanlı Meclisi'ni gösteren çizim<sup>65</sup>

Gözde Çelik'in tezinde Meclis-i Mebusan Salonu'nun mahkeme salonuna dönüştürülmesi sırasında ait bir fotoğraf yer almaktadır. Fotoğrafta salonun tavan süslemeleri kısmen görülmektedir. Dönemin kamusal yapılarında ve paşa konaklarında takip edilebilen ahşap çıtalardan oluşturulan geometrik kompozisyonlar ve bitkisel motifli kalem işi süslemeleri görülmektedir. (Şekil 23)

65 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



**Şekil 23:** Meclis-i Mebusan Salonu'nun mahkeme salonuna dönüştürülmesi<sup>66</sup>

Meclis toplantısına ait bir fotoğrafta çizimlerdeki bezemelerin bir kısmı görülmektedir. Balkonların korkuluklarında yatay dikdörtgen çerçeve içinde merkezde salbekli şemse motifi ve iki yanda yarım bitkisel motiflerden oluşan bir kompozisyon bulunmaktadır. Sağ tarafta zarif konsollara oturan loca açıklığı yuvarlak kemerlidir. Locanın korkuluğunda simetrik olarak yerleştirilmiş ince uzun elips formlu nişler görülmektedir. Loca duvarında ise birbirlerine çiçek motiflerinden oluşan çelenk/girland kompozisyonları bağlanmış rozetler dikkat çekicidir. (Şekil 24)

66 Çelik, "İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları", 405.



Şekil 24: Dârülfünunda toplanan Osmanlı Meclisi<sup>67</sup>

Cumhuriyet devrinde Adalet Sarayı olarak kullanılan yapının iç mekânı hakkında çeşitli davalar sırasında çekilen fotoğraflar üzerinden kısmen fikir sahibi olunabilir. Çelenk/girland ve rozet motiflerinin üzerinde gözükten korniş bölümü küçük konsol çıkıntılarından meydana gelmektedir. Konsolların yüzeyi ve araları bitkisel motiflerle zenginleştirilmiştir. Tavana geçişte gözükten bordürler patates baskı niteliği taşıyan motiflerden oluşmaktadır. Fotoğrafta tavanın bir kısmı görülmektedir. Görüldüğü kadarıyla tavan ahşap çıtalardan oluşan geometrik kompozisyonlardan meydana gelmiştir. Tavanın köşeleri ve geometrik kompozisyonları içi kıvrımlı hatların ön plana çıktığı kalem işi süslemeleriyle zenginleştirilmiştir. (Şekil 25)

67 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



Şekil 25: Adalet Sarayı olarak kullanılan Dârülfünun salonlarından birinde loca ve kalem işi süslemeleri<sup>68</sup>

Yapının Cumhuriyet devrine ait bir başka fotoğrafında salonun balkon korkuluklarında yatay dikdörtgen çerçeve içinde yer alan merkezde salbekli şemse ve iki yanda yarım bitkisel motiflerden oluşan bir kompozisyon takip edilmektedir. (Şekil 26)

68 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.



Şekil 26: Adalet Sarayı olarak kullanılan Drlfnn salonlarından birinde bir dava sırası<sup>69</sup>

### Değerlendirme

Konum ve mimari özellikleriyle Tanzimat devri anlayışını yansıtan Drlfnn binasının inşa edildiği alan Bizans devrinden itibaren önemli bir bölge olmuştur. Bizans Büyük Sarayı'nın ve 971 yılında inşa edilen Soter Khristos tes Khalkes Şapeli'nin bölgede varlığı bilinmektedir. Fetihten bir süre kilisenin bir bölümü Arslanhane ve diğerk bölümü Nakkaşhane olarak kullanılmıştır. 19. yüzyıl başında kilisenin ortadan kalkması sonucu yüzyılın ikinci yarısına doğru bölgeye Drlfnn binasının inşa edilmeye başlanmıştır. Drlfnn inşa edildiği dönemin üslup ve biçim özelliklerini yansıtan önemli bir yapı olmuştur. Bulunduğu konum itibariyle şehir silüetinde güçlü bir konuma sahip olup Antik Yunan mimarisini hatırlatan Neoklasik mimariyle dikkat çekici bir görünüme sahipti. Gaspere Fossati ve sonrasında Mimar Ahmed Efendi'nin çalışmalarıyla tamamlanan yapının mimari ayrıntıları İstanbul'da günümüze ulaşan bazı yapılarda takip edilebilir.

69 Çelik Gülersoy Vakfı İstanbul Kitaplığı Arşivi.

Bu yapılardan ilki Fossati'nin İstanbul'daki ilk eseri Rus elçilik binasıdır. Yapı, 1837-1845 yılları arasında inşa edilmiştir.<sup>70</sup> İki kare blok ve ortasında geriye çekilmiş ana cephe tasarımıyla Dârülfünun binasının öncülü olarak kabul edilebilir. (Şekil 27)



Şekil 27: Dârülfünun binasının mimarı Fossati'nin İstanbul'daki ilk eseri Rus elçilik binası<sup>71</sup>

Gaspare Fossati'nin 1841-1843 yıllarında tarafından inşa ettiği bir diğer eser Kışla-yı Hümayun (Bekir Ağa Bölüğü) binasıdır. Günümüzde İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi olarak kullanılan<sup>72</sup> yapı yakın zamanda kapsamlı onarım geçirmiştir. Yapının Haliç'e bakan cephesinde yer alan Neoklasik etkili üçgen alınlık tasarımı Dârülfünun binasında eski fotoğraflardan takip edilebilen üçgen alınlık tasarımıyla benzerlik göstermektedir. (Şekil 28)

70 Nasır, "Türk Mimarlığında Yabancı Mimarlar", 57; Can, "İstanbul'da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları", 115-119.

71 Sezayi Balcı, Sedat Bornovalı, *Santa Maria Draperis Beyoğlu'nda 400 Yıllık Bir Katolik Mabedi* (İstanbul: Yeditepe Yayınları 2021), 42

72 Ak, Çobanoğlu ve Sarımeşe, *Cumhuriyet'in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*, 213.



Şekil 28: Kışla-yı Hümâyûn'un (İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) Haliç'e bakan cephesi

Dârülfünun blok yapılarının zemin katındaki yuvarlak kemerli dizi halinde cephe boyunca devam eden tasarım biçimi 1884 yılında Kütüphane-i Umumi-i Osmani adıyla açılan ve 1961 yılından itibaren Beyazıt Devlet Kütüphanesi<sup>73</sup> adıyla anılan yapıda da görülmektedir. Buradaki düzenlemeler yapının yanındaki Bakırcılar Caddesi'nde yapılan çalışmalar sırasında bazı müdahalelere uğramıştır. (Şekil 29)

73 Havva Koç, “Beyazıt Devlet Kütüphanesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994) 2:189.



Şekil 29: Beyazıt Devlet Kütüphanesi

Dârülfünun'un salonlarına ait çizimlerde beden duvarlarında dikdörtgen çerçeveye sınırlandırılmış salbekli şemse motifleri ve bitkisel kompozisyonlar görülmektedir. Ayrıca tavanda ahşap çıtalardan meydana getirilmiş geometrik motiflerin içi kalem işi süslemeleriyle zenginleştirilmiştir. Benzer kompozisyonlar Harbiye Nezareti olarak 1864-1866 yıllarında inşa edilen<sup>74</sup> ve günümüz İstanbul Üniversitesi Rektörlük binası olarak kullanılan yapıda da vardır. Günümüzde Mavi Salon olarak adlandırılan bölümün beden duvarlarında sıva üstüne yapılmış salbekli şemse motifleri, tavan kısmında ise çıtalardan meydana getirilmiş geometrik kompozisyonlar görülmektedir. (Şekil 30)

74 Ak, Çobanoğlu ve Sarımeşe, *Cumhuriyet'in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*, 28.



Şekil 30: Harbiye Nezareti (İstanbul Üniversitesi Rektörlük binası) Mavi Salon

Bir dönem Dârülfünun binası olarak kullanılan; ancak günümüze ulaşamayan Zeyneb Hanım Konağı'nın iç mekânını gösteren fotoğraflar önemlidir. 1864 yılında tamamlanan konağın<sup>75</sup> süsleme özellikleri Dârülfünun binasındaki süslemeleri hatırlatmaktadır. Beden duvarında yer alan dikdörtgen çerçeveye sınırlandırılmış kompozisyonlar, korniş bölümündeki küçük konsol çıkıntıları ve bu bölümdeki kalem işi süslemeleri ile ahşap çıtalardan oluşturulan geometrik tavan düzenlemesi dikkat çekicidir. (Şekil 30)

75 Ak, Çobanoğlu ve Sarımeşe, *Cumhuriyet'in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*, 143.



**Şekil 31:** Zeyneb Hanım Konağı üst kat sofası<sup>76</sup>

Kalem işi süslemelerinde görülen çelenk/girland motifleri<sup>77</sup> Neoklasik üslubun önemli yansımalarıdır. Söz konusu motif özellikle Batılılaşma dönemi mimarisinden itibaren Osmanlı'nın son dönemine kadar sıkça kullanılmıştır. Çelenk/girland motifi çeşitli formlarda yapılmıştır. Bazı örneklerde yarım daire ya da tam daireye yakın şeklinde görüldüğü gibi bazı örneklerde askı çelenk biçiminde de görülebilir. Örneğin Topkapı'da bulunan Takkeci İbrahim Ağa Camii'nin Sultan II. Mahmud devrine ait onarım kitabesinin üst bölümünde Neoklasik üslup etkili bir çelenk/girland motifi görülmektedir. (Şekil 32)

76 Ak, Çobanoğlu ve Sarımeşe, *Cumhuriyet'in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*, 148.

77 Çelenk motifi literatürde askı çelenk, aylama askı, fisto ve girland gibi isimlerle bilinen bir motiftir. Genellikle iki nokta arasına yarım daire şeklinde kavisli bir form şeklinde yapılmıştır. Çiçek, yaprak, dal gibi bitkisel motiflerin yanı sıra armut, elma, kayısı, nar ve üzüm gibi meyvelerle de süslediği örnekleri vardır. Daha detaylı bilgi için bkz: Semiha Altıer, "Osmanlı Süsleme Sanatlarında Girland", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, (2021) 377-406.



Şekil 32: Takkeci İbrahim Ağa Camii’nin Sultan II. Mahmud devrine ait onarım kitabesi

19. yüzyıl Osmanlı mimarisinde sevilen elenk/girland motifi Sultan II. Abdülhamid devrinde de kullanılmıştır. Şale Köşkü’nn üçüncü bölümü olan ve Merasim Köşkü olarak da bilinen yapı Mimar Raimondo D’Aronco tarafından yapılmıştır.<sup>78</sup> Bu bölümün tavan süslemesinde hilal ve yıldıız kşatan zeytin dalı elenk/girland şeklinde tasarlanmıştır.<sup>79</sup> (Şekil 33)



Şekil 33: Şale Köşkü tavan süslemesinde elenk/girland motifi

78 Feryal İrez, Vahide Gezgr, “Yıldıız Sarayı Kasrı Hmynlarından Şale”, *Milli Saraylar: Sanat-Tarih-Mimarlık Dergisi* (1992), 98.

79 elenk/girland motif sayısı arttırılabilir. Detaylı bilgi için bkz: Altier, “Osmanlı Süsleme Sanatlarında Girland”, 377-406.

Tanzimat'ın İstanbul silüetindeki en güçlü simgelerinden olan ve Avrupai Neoklasik üslupta inşa edilen Dârülfünun binasının yanına Türk Neoklasik mimarisi olarak da bilinen Ulusal Mimarlık Üslubu/Milli Mimarlık Üslubu özelliklerini yansıtan bir cezaevi (Sultanahmet Cinayet Tevkifhanesi) binasının inşa edilmiş olması dikkat çekicidir. Son dönem Osmanlı mimarisinin önemli isimlerinden olan Kemaleddin Bey tarafından projesi hazırlanan cezaevi ancak 1921'den sonra yapılabilmektedir.<sup>80</sup> Sonraları planlanan aksine cezaevinin arsasına otel yaptırmak yerine bina faaliyetini günümüzde de sürdürmekte olan bir otele çevrilmiştir. Marmara Denizi'nden Sarayburnu bölgesine bakıldığında şehir silüetinde Avrupai Neoklasik üslubunda inşa edilen Dârülfünun yapısının hâkim olması yakınında bulunan ve Türk Neoklasik üslubu olarak bilinen Milli/Ulusal Mimarlık Üslubu özelliklerini yansıtan cezaevinin mimari üslup seçiminde etkili olduğu söylenebilir. (Şekil 34)



Şekil 34: Türk Neoklasik üslupta cezaevi ve arkasında Avrupai Neoklasik üslupta Dârülfünun<sup>81</sup>

### Sonuç

Eğitim tarihimizin ve Tanzimat mimarisinin önemli yapılarından biri olan Dârülfünun binası 1846-1865 yılları arasında inşa edilmiştir. Gaspere Fossati'nin başlattığı inşa faaliyeti Mimar Ahmed tarafından tamamlanmıştır. Dârülfünun için inşa edilen; ancak Dârülfünun işlevinde kullanılmayan yapı Osmanlı devrinde

80 Eyice, "İstanbul'da Bizans İmparatorlarının Sarayı: Büyük Saray", 5. Semavi Eyice yapının 1921 yılından sonra tamamlandığını ifade etmiş olmalı. Zira yapıda bulunan Hicri 1337 tarihi Miladi 1918-1919 yıllarına tekabül etmektedir. Söz konusu tarih yapının inşasına başladığı tarih olarak kabul edilebilir.

81 Banu Apaydın Başa, "Yapıların Otel Olarak Yeniden Kullanım Bağlamında Mekansal Dönüşümlerinin Kavramsal ve Kuramsal Analizi" (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007), 155.

Maliye, Evkaf ve Adliye Nezaretleri ve Cumhuriyet döneminde ise Adalet Sarayı olarak kullanılmıştır. 1933 yangınında harap hale gelmiş ve bir süre sonra yıktırılmıştır.

Yapıldığı dönemin mimari üsluplarından Neoklasik üslubun etkisiyle inşa edilen yapının mimari detayları ve iç mekân süslemelerinin bir kısmı eski fotoğraflar ve çizimlerden takip edilebilmektedir. Kütle mimarisi olarak tamamen Neoklasik üslup yansıtılsa da kalem işi süslemelerinde yer alan salbekli şemse motifleri, rumi ve kıvrımlı hatlara sahip bitkisel motifler Oryantalist üslubu hatırlatmaktadır.

Yapı iki kare blok ve içe doğru çekilmiş cephe tasarımıyla Fossati tarafından 1837-1845 yıllarında inşa edilen Rus elçilik binasına benzemektedir. Dârülfünun'un Marmara Denizi'ne bakan cephesinde yer alan anıtsal üçgen alınlık yine Fossati tarafından inşa edilen 1841-1843 tarihli Kışla-yı Hümâyun'un (günümüzde İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi) Haliç'e bakan cephesinde de görülmektedir. Fossati, Kışla-yı Hümâyun'u ve Rus elçilik binasını bitirdikten sonra Dârülfünun binasını inşa etmeye başladığı ve benzer bir tasarım biçimini bu yapıda da kullandığı söylenebilir.

Dârülfünun'un iç mekân süslemelerinin bir kısmı takip edilebilmektedir. Eski çizimlerden anlaşıldığı kadarıyla beden duvarlarında dikdörtgen çerçeve ile sınırlandırılmış salbekli şemse ve bitkisel motiflerden oluşan kompozisyonlar aynı yüzyılda inşa edilen bazı yapılarda da görülmektedir. Söz konusu motifler özellikle Oryantalist üslubun etkisi olarak da kabul edilebilir. Neoklasik üslubun etkili olduğu dönemlerde inşasına başlanan yapının uzun süren süreci Sultan Abdülaziz döneminde, 1863 yılında tamamlanmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde Oryantalist üslubun etkili olduğu bilinmektedir. Zira 1864-1866 yıllarında inşa edilen Harbiye Nezareti'nin salonlarında yer alan benzer kalem işi süslemeleri örnek olarak verilebilir. Yine aynı yüzyıla ait 1864 yılında tamamlanan Zeyneb Hanım Konağı'nın iç mekân süslemelerinde de benzer bir anlayış benzer kompozisyonlarla işlenmiştir. Dârülfünun'un tamamlandığı dönem ile Harbiye Nezareti ve Zeyneb Hanım Konağı'nın inşa tarihi birbirine yakın olduğu için yapılar arasındaki süsleme kompozisyonları birbirine benzemektedir.

Dârülfünun'un eski fotoğraflardan takip edilebilen salon bölümünde locanın üzerinde yer alan ve rozetleri birbirine bağlayan Neoklasik üslupta yapılmış çelenk/ girland motifleri yapının özgün süslemeleri olarak kabul edilebilir. Bu motifler özellikle Sultan II. Mahmud devrinden itibaren sık bir şekilde kullanılmıştır. Ahşap tavanın çıtalarla geometrik motiflere ayrılması ve içlerinin kalem işi süslemeleriyle zenginleştirilmesi; ayrıca korniş bölümlerinde bezemelerle süslenen küçük konsollara yer verilmesi dönem mimarisinde takip edilebilen kompozisyonlardır.

Kalem işi süslemelerinde görülen farklı üslupların bir arada işlenmiş olması yapının iç mekân süslemelerinde eklektik bir anlayışın etkili olduğunu göstermektedir. Osmanlı mimarisinde Dârülfünun'un inşa edilmeye başlandığı 1846 yılında Neoklasik üslubun daha etkili olduğu; ancak 1870'lere doğru özellikle Oryantalist üslubun tercih edildiği bir durum söz konusudur. Uzun inşa süreci yapının mimarisinde Neoklasik üslubun etkisini sürdürse de iç mekân süsleme programında Neoklasik ve Oryantalist üslupların bir arada görüldüğü Eklektik bir anlayışın varlığı söylenebilir.

Dârülfünun binası kütesi, mimarisi ve süsleme ayrıntılarıyla İstanbul için bir dönem önemli bir yapı olmuştur. Ülkemiz yükseköğretiminde lokomotif görevi yürüten İstanbul Üniversitesi'nin temellerine katkı sağlamıştır. Çalışmada kullanılan iç mekân çizimlerin ve fotoğrafların literatürde yer edinmesi ve dönem yapıları çalışılırken Dârülfünun'un mimari ve süsleme özelliklerinin de dikkate alınması gerekmektedir.



**Şekil 35:** Dârülfünun binasının inşa edilmesi durumunda Marmara Denizi'nden Ayasofya'nın silüeti<sup>82</sup>

Sonuç olarak, günümüze ulaşamayan Dârülfünun binasının varlığı eski haritalardan, mimari ve süsleme özellikleri ise eski haritalardan ve çizimlerden takip edilebilmektedir. Neoklasik üslupta inşa edilen yapının iç mekân süslemelerinin de Eklektik üslubun hâkim olduğu tespit edilmiştir. Osmanlı mimarlık tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olan ve Tanzimat Dönemi düşüncesinin mimariye yansıması olarak kabul edilen Dârülfünun binası konumu ve özellikleriyle kültürel mirasımızın

82 Enis Yeter, "İstanbul'un Geçmiş Yüzyıldaki Tarihi ve Kültürel Gelişimi", *Şemseddin Sivasî Anısına Şehir ve Kimlik*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), 109.

önemli bir parçası olmuştur. Kütleli büyüklüğüyle inşa edildiği dönemden yıkımına kadar şehir silüetinde Ayasofya'yı gölgede bırakan Dârülfünun binasının tekrardan inşa edilmesi bazı çevrelerce zaman zaman gündeme gelmektedir. Dârülfünun binasını yeniden inşa edilme durumunda şehir silüetinde “emanet” gibi durması kaçınılmazdır. Ayasofya ve Topkapı Sarayı gibi önemli yapıları Tanzimat devri anlayışıyla geri plana atacak bir uygulama sakıncalı görülmektedir. Olası bir inşaatta şehrin en önemli turizm bölgesi olan alanın küçüleceği ve çevresel problemlere yol açacağı unutulmamalıdır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ak, Mahmut, Çobanoğlu, Ahmet Vefa ve Fatih Sarimeşe. *Cumhuriyet'in 100. Yılında Tarihi Yapılarıyla İstanbul Üniversitesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 2023.
- Akyürek, Göksun. “Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek Tanzimat Dönemi Osmanlı Mimarlığı”, Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2008.
- Altier, Semiha. “Osmanlı Süsleme Sanatlarında Girland”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, (2021) 377-406.
- Anonim, *Alman Mavileri 1913-1914 I. Dünya Savaşı Öncesi İstanbul Haritaları*. C. 2, (Haz. İrfan Dağdelen). İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü Yayınları, 2006.
- Apaydın Başa, Banu. “Yapıların Otel Olarak Yeniden Kullanım Bağlamında Mekansal Dönüşümlerinin Kavramsal ve Kuramsal Analizi” Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- Arslan, Ali. “Darülfünun'dan Üniversite'ye”, *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları Sempozyumu 07-09 Aralık 2005* Bildiriler Kitabı, 201-250. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları 2010.
- Aydemir, Sefa Salih. “Türkiye’de Darülfünundan Üniversiteye Geçiş Süreci ve 1933 Üniversite Kanunu Sonrası Yükseköğretimdeki Gelişmeler”, *Tarih Okulu Dergisi*, 13 (2020): 2222-2243.
- Ayni, Mehmet Ali. *Darülfünun Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *19. Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1958.
- Balcı, Sezayi, Sedat Bornovalı. *Santa Maria Draperis Beyoğlu'nda 400 Yıllık Bir Katolik Mabedi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları 2021.
- Batur, Afife. “Darülfünun Binası”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2:562. İstanbul: Kültür

- Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994.
- Bilsel, Cemil. *İstanbul Üniversitesi Tarihi*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.
- BOA, CMF. 144/7190.
- Bornovalı, Sedat. "Hartmann Schedel'in İstanbul Görünümleri", *Art Sanat* 11 (2019): 13-46.
- Can, Cengiz. "İstanbul'da 19. Yüzyıl Batılı ve Levanten Mimarların Yapıları ve Koruma Sorunları", Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 1993.
- Cumhuriyet Gazetesi*, Aralık 4, 1933.
- Çelik Gülersoy İstanbul Kitaplığı Arşivi.
- Çelik, Gözde. "İstanbul Tarihi Yarımadası'nda Tanzimat Dönemi İdari Yapıları", Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2007.
- Doğan, Sema. *Ayasofya ve Fossati Kardeşler (1847-1858)*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. C.1-2, İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Eyice, Semavi. "Arslanhane ve Çevresinin Arkeolojisi", *İstanbul Arkeoloji Müzesi Yıllığı*, 11-12 (1964): 22-33.
- Eyice, Semavi. "Arslanhane", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 3:403-404. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Eyice, Semavi. "Empire", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 11:159. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Eyice, Semavi. "İstanbul'da Bizans İmparatorlarının Sarayı: Büyük Saray", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (1988): 3-36.
- Eyice, Semavi. "Mimar Gaspare Fossati ve İstanbul", *Arredamento Dekorasyon* 43 (1992): 126-133.
- Germaner, Semra. "Ampir", *Eczacıbaşı Ansiklopedisi*, 1:88. İstanbul: YEM Yayınları, 1997.
- Hayat Gazetesi*, Haziran 6, 1968.
- <https://www.eskiistanbul.net/27/sultanahmetteki-adliye-binasi-yanarken-4-aralik-1933> (Erişim tarihi: 2 Nisan 2024)
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten* 210 (1990): 699-738.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 8:521-525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Darülfünun-ı Şahane", *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid*, 449-475. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2011.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "İstanbul Darülfünunu", *Kültürler Başkenti İstanbul*, 276-287. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2010.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Fenler Evi Darülfünun Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2021.
- İrez, Feryal, Vahide Gezgör. "Yıldız Sarayı Kasrı Hümayınlarından Şale", *Milli Saraylar: Sanat-Tarih-Mimarlık Dergisi* (1992): 94-125.
- Koç, Havva. "Beyazıt Devlet Kütüphanesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 2:189. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994.
- Kuban, Doğan. *İstanbul Bir Kent Tarihi, Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Kuran, Aptullah. "19. Yüzyıl Osmanlı Mimarisi", *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri*, 7-10 Mart 1994, 234-240. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları,

2000.

Mango, Cyril. *The Brazen House, A Study of The Vestibule of The Imperial Palace of Constantinople*. Kopenhagen: 1959.

Nasır, Ayşe. “Türk Mimarlığında Yabancı Mimarlar”, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi 1991.

Ödekan, Ayla. “Ampir Üslubu”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1:248. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayınları 1994.

Öklem, Necdet. *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1973.

Özlü, Nilay. “Fossati Biraderler”, *Türk Mimarisinde İz Bırakanlar Türk Mimarisinde Abide Şahsiyetler III*, 61-76. Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Yayınları, 2015.

Salt Araştırma, Ayverdi Arşivi, APLAYISTA3

Türkoğlu, Özgür. “Darülfünun’dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı’da İlk Üniversitenin Tarihçesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3 (2023): 1745-1767.

Yazıcı, Nurcan. “Mimar Gaspere Fossati ve Hazine-i Evrak Binası”, *MSGSÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2008): 173-189.

Yeter, Enis. “İstanbul’un Geçmiş Yüzyıldaki Tarihi ve Kültürel Gelişimi”, *Şemseddin Sivasî Anısına Şehir ve Kimlik*, 105-121. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.

Yetişkin Kubilay, Ayşe. “Batı Kaynaklı Haritalardaki İstanbul”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, 1:522-543. İstanbul: İSAM ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür A.Ş. Ortak Yayınları, 2015.

Yılmaz, Hayri Fehmi. “Topkapı Sarayı Bahçelerindeki Arslanhane”, *Prof. Dr. Selçuk Mülayim’e Armağanı Sanat Tarihi Araştırmaları*, 333-346. İstanbul Lale Yayıncılık, 2015.

Zafer, Nihan. “Ampir Üslubun Osmanlı Çeşme Mimarisine Yansıması: İstanbul Örnekleri”, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2022





## Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Darülfünün: Eğitim ve Toplumsal Yapıdaki Değişimler

### Darülfünün from the Ottoman to the Early Republican Period: Changes in Education and Social Structure

Ayşe Mahinur Tezcan<sup>\*</sup>

#### Öz

Tanzimat ile birlikte modernleşme yolunda atılan adımlar hız kazanmaya başlamıştır. Batı tarzı bilimsel eğitim verme gayesiyle 1863 tarihinde Darülfünün'un açılmasıyla eğitimde modernleşme hareketi başlamış ve toplumda çeşitli yankılar uyandırmıştır. Halka açık konferanslarla faaliyetlerine başlayan Darülfünün çeşitli sebeplerle üç kere kapanmış ve son olarak Darülfünün-u Şahane ismiyle 1900 yılında kurulmuş ve 1933 Üniversite Reformu'yla İstanbul Üniversitesi'ne dönüşene kadar varlığını sürdürmüştür. Darülfünün bir eğitim kurumu olmasının ötesinde modernleşme ve Batılılaşma sürecinde hem Osmanlı hem de erken Cumhuriyet döneminde toplumsal yapı üzerinde önemli etkileri olan bir kurum olmuştur. Bu çalışmada Osmanlı ve erken Cumhuriyet Darülfününlarının toplumsal yapı üzerindeki etkileri analiz edilecektir. Osmanlı döneminde Darülfünün batıcı ve modernleşmeci olması dolayısıyla, erken Cumhuriyet döneminde ise batı ve modernleşme karşıtı olması dolayısıyla eleştiriler almıştır. Batı tarzında eğitim alacak gençler aracılığıyla Osmanlı Devleti'nin ilerlemesinin amaçlandığı Darülfünün'un varlığı, kuruluş döneminde medrese eğitimi alan kişiler ve medrese hocalarının eleştirilerine maruz kalmış ve toplumda ikiliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Darülfünün sadece gençlerin modern bilimi öğrenmeleri değil aynı zamanda siyasetten uzak durmaları amacı da gütmüştür. Darülfünün'un toplumsal yapıya olan etkilerinden bir diğeri de kadınların yükseköğretimde öğrenim almalarına vesile olmasıdır. Bu durum, kadının toplumsal yapıdaki yerinin yeniden şekillenmesinde etkili olmuştur. Erken Cumhuriyet döneminde ise Darülfünün Osmanlı mirası olması sebebiyle Batı standartlarında bir üniversite olarak kabul edilmemiştir. 1933 Üniversite Reformu'yla üniversite hocalarının üçte ikisi tasfiye edilmiş, Darülfünün, laik ve modern bir toplum oluşturma önünde engel olarak görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Darülfünün, Batılılaşma, modernleşme, Cumhuriyet, Osmanlı, kadın, ikilik

#### Abstract

With the Tanzimat, the steps towards modernisation began to gain momentum. The establishment of Darülfünün in 1863, aimed at providing Western-style scientific education, marked the beginning of the modernisation movement in education and triggered various reactions in society. Darülfünün, which initially started its activities with public lectures, was closed three times for various reasons and was finally reopened in 1900 under the name "Darülfünün-u Şahane." It continued to exist until it was transformed into Istanbul University following the 1933 University Reform. Beyond being an educational institution, Darülfünün had a significant impact on the social structure during both the Ottoman and early Republican periods, playing a crucial role in the modernisation and Westernisation process. This study will analyse the effects of Darülfünün in the Ottoman and early Republican eras on the social structure. In the Ottoman period, Darülfünün

\* Sorumlu Yazar: Ayşe Mahinur Tezcan (Dr.), İstanbul Üniversitesi, Adalet MYO, İstanbul, Türkiye, ayseinan@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-9202-5648

**Atf:** Tezcan, Ayşe Mahinur. "Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Darülfünün: Eğitim ve Toplumsal Yapıdaki Değişimler." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 117–139. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1667921>



was criticised for being Westernising and modernising, while in the early Republican period, it faced criticism for being anti-Western and resistant to modernisation. The existence of Darülfünun, which sought to advance the Ottoman Empire through young people educated in the Western style, provoked criticism from madrasa-educated individuals and teachers, leading to the emergence of a dichotomy in society. Darülfünun's goal was not only to educate young people in modern science but also to keep them away from politics. One of the significant impacts of Darülfünun on the social structure was the participation of women in higher education.

**Keywords:** Darülfünun, Westernisation, modernisation, Republic, Ottoman, woman, dichotomy

## Extended Summary

With the Tanzimat, the steps towards modernisation began to gain momentum. The establishment of Darülfünun in 1863, aimed at providing Western-style scientific education, marked the beginning of the modernisation movement in education and triggered various reactions in society. Darülfünun is an institution that had significant effects on the social structure in both the Ottoman and early Republican periods during the modernisation and Westernisation process. It has been understood that the success of the modernisation efforts made in the 18th century to eliminate the weakness in the military field depended on the changes that needed to be made in other areas. The modernisation movement that started with the Tanzimat gave birth to new organisations in the bureaucracy and therefore new civil servant cadres. The need to establish Darülfünun arose due to reasons such as the inability of military schools to meet this cadre need, the inadequacy of the old-fashioned master-apprentice method, and the costs of sending students abroad and importing technology and technicians from abroad.

In this study, the effects of Darülfünun in the Ottoman and Early Republican periods on the social structure will be examined. Although the names of the Ottoman and Republican Period Darülfünun are the same and are a continuation of each other, there are differences in the way they are perceived due to the changes in the social structure and regime. While the modernisation activities carried out in the Ottoman period were carried out in the form of transferring Western culture, the modernisation activities carried out with the revolutions made in the Republican period tried to bring about cultural change. For this reason, the way in which Darülfünun was perceived within the system differed according to the period.

During the Ottoman period, the Darülfünun caused a conflict between traditional and modern institutions. It also helped to increase the visibility of women in social life and raise their level of education. The modernisations and westernizations ideas that became widespread during the Tanzimat and Constitutional Monarchy periods caused significant changes and transformations in social life.

While it was a reform carried out to save the homeland, it was also the planner and constructor of salvation. Darülfünun contributed to the maturation of the westernising

mindset brought about by the Tanzimat period by nurturing social issues such as social equality, freedom and women's rights.

During the Ottoman period, Darülfünun had various effects on the social structure. First, as an institution outside the traditional educational institutions that were already present in the social structure, it contributed to the emergence of the dichotomy of madrasah-school students. Since its establishment, Darülfünun has been a part of the efforts to eliminate the difficult conditions that the Ottoman state was in and the steps taken to save the homeland. Ottoman society was introduced to scientific knowledge with Darülfünun, and since its first opening, the physics, chemistry, natural sciences and history courses have attracted great interest from the public. However, concerns that the experiments conducted in the courses or some statements contradicted religious beliefs and values led to reactions. These concerns became the focus of critical views towards Darülfünun, and during the Ottoman period, Darülfünun attracted the reactions of the ulema and the public influenced by them by claiming that it was outside the traditional structure. It contributed to the emergence of the dichotomy of madrasah-school students in society. It stood out as an institution outside the traditional educational institutions that were already present in the social structure. The fact that students who will be accepted to Darülfünun are required to come from modern educational institutions and therefore those who are educated in madrasahs are not accepted and that the teachers who will teach in Darülfünun are carefully selected to be people who have received education abroad or foreign teachers clearly reveals the duality. The fact that the courses and textbooks given in Darülfünun and madrasahs are different has revealed the existence of people with opposing worldviews and deepened the distinction between those who are educated in Darülfünun and those who are educated in madrasahs. A period of being stuck between a mindset that supports Westernisation and a mindset that is committed to traditional values has occurred.

One of the effects of Darülfünun on social life is that it has contributed to the increase in the visibility of women. Before the establishment of Darülfünun, the new ideas that were widespread and accepted during the Tanzimat and Constitutional periods, the various rights granted to women caused the demand for higher education to mature and subsequently, İnas Darülfünun was established. The aim of those who demanded the establishment of İnas Darülfünun was actually similar to the aim of establishing Darülfünun, which was to save the homeland. Since it was believed that saving the country could not be achieved without women and that mothers were the ones who raised the new generation who would serve in the salvation of the country, women's education began to be considered important. Another effect seen in social life was that women who received education in modern educational institutions started to take part in working life. With the increase in the schooling rate, taking part in state positions could spread to a wider social base.

During the Ottoman period, Darülfünun was criticised for being outside of traditions and was considered too modern and westernising, while the Darülfünun of the early Republican period was criticised for being against modernisation and not supporting the revolutions. The fact that the same institution receives criticism in opposite directions is, of course, directly related to the change in the regime type and the change in the perspective on modernisation and westernisation. What is striking is the difference in the source of the criticism directed at the two different periods. While the reaction to Darülfünun in the Ottoman period came from the people and the ulema, it came directly from the statecraft in the Republican period.

In the early Republican period, the ideology of creating national consciousness and national identity caused the severing of ties with institutions and individuals who opposed or did not support the revolutions. Unlike the westernisation and modernisation movements in the Ottoman period, the transformation of social life was targeted in the Republican period.

## Giriş

Darülfünun'un kurulması Osmanlı Devleti'nin yenilenme ve dolayısıyla modernleşme çabalarının önemli bir aşamasıdır. Darülfünun bir eğitim kurumu olmasının ötesinde modernleşme ve Batılılaşma sürecinde hem Osmanlı hem de erken Cumhuriyet döneminde toplumsal yapı üzerinde önemli etkileri olan bir kurumdur. On sekizinci yüzyılda başlayan ve askeri alana ağırlık verilen Batılılaşma hareketleri neticesinde Batı tarzında ilk yükseköğretim kurumu 1773 yılında kurulan<sup>1</sup> Hendesehane olmuştur. Hendesehane her ne kadar batı tarzında eğitim veren bir kurum olsa da askeri alandaki yenileşme hareketlerinin yetersiz görülmesi dolayısıyla modernleşme faaliyetleri diğer alanlarda devam etmiştir.

18. yüzyılda başlayan askeri alandaki zayıflığın giderilmesi amacıyla yapılan modernleşme hamlelerinin başarılı olmasının, diğer alanlarda da yapılması gerekli olan değişimlere bağlı olduğu anlaşılmıştır. Tanzimat ile başlayan modernleşme hareketi, bürokraside yeni örgütlenmeler ve dolayısıyla yeni memur kadroları doğurmuştur. Askeri okulların bu kadro ihtiyacını giderememesi, eski usul usta çırak yönteminin yetersiz olması, yurt dışına öğrenci göndermenin ve yurt dışından teknoloji ve teknisyen ithal etmenin maliyetleri gibi nedenlerle Darülfünun kurma ihtiyacı hâsıl olmuştur.<sup>2</sup> Darülfünun'un kurulmasıyla birlikte 1900 yılında, önceki dönemde yurt dışına gönderilmiş olan 39 öğrencinin bursları kesilerek geri dönmeleri istenmiş ve Meşrutiyet'in ilanına kadar yeni öğrenci gönderilmemiştir.<sup>3</sup>

Osmanlı'da eğitimde modernleşme hareketinin göstergelerinden birisi olan Darülfünun, başarısız üç kurulma girişiminin<sup>4</sup> ardından son olarak Darülfünun-u Şahane adıyla 1900 yılında, Abdulhamid'in tahta çıkışının yirmi beşinci yılında kurulmuştur. Darülfünun açılış hazırlıklarının yeterli olmayışı, ilk açıldığında binasının ve ders kitaplarının olmayışı gibi maddi problemler dışında öğrenci ve

- 1 Hendesehane'nin kuruluş tarihi konusunda biri 1773 ve 1776 olmak üzere iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Kaçar, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishanelerin Kuruluşu (1808'e Kadar)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları (Studies in Ottoman Science)*, sy 2 (1998): 82-83.
- 2 Aydın Demirtaş, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)* (Büyüyenay, 2019), 55; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, c. 2 (İstanbul: IRCICA, 2010), 838.
- 3 Aynur Erdoğan, *Osmanlı'da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme* (Büyüyenay, 2016), 214.
- 4 Darülfünun'un kurulmasına 1844 yılında karar verilmiş olup 1863 yılında ilk Darülfünun açılmıştır. İlk Darülfünun'da halka açık konferanslar yoluyla eğitim verilmiştir. 1865 yılında derslerin verildiği Nuri Efendi Konağı'nın yanması sonucu kapanmıştır. 1869 yılında Darülfünun-u Osmani adıyla tekrar açıldıktan sonra 1873'de kapanmıştır. 1874 yılında Darülfünun-u Sultani adıyla üçüncü defa açılmış 1881 yılında kapanmıştır. Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı I*, c. 1 (İstanbul: IRCICA, 2010), 79-186.

hoca eksikliği de başarısız girişimlerin sebepleri arasında yer almaktadır. Kuruluş yolundaki girişimlerin başarısız olması zihinsel hazır bulunuşluğun tamamlanmamış olması yanında maddi yetersizliklerle de ilgili olmuştur.

Bu çalışmada Osmanlı Dönemi'nde ve erken Cumhuriyet döneminde Darülfünün'un eğitim sistemi ve toplumsal yapı üzerindeki etkileri analiz edilecektir. Darülfünün'un toplumsal yapıya etkisini tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle ele alan nitel bir çalışmadır. Araştırma ikincil kaynaklara dayalı doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Darülfününlarının isimleri aynı ve birbirinin devamı olsa da toplumsal yapı ve yönetimdeki değişimler itibarıyla algılanış biçimlerinde farklılıklar söz konusudur. Osmanlı döneminde gerçekleştirilen modernleşme faaliyetleri Batı'nın kültürünü aktarma şeklinde gerçekleşirken, Cumhuriyet döneminde inkılaplar yoluyla gerçekleştirilen modernleşme faaliyetlerinde ise kültür değişmesi sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>5</sup> Bu sebeple, sistem içinde Darülfünün'un algılanma biçimi içinde bulunan döneme göre farklılaşmıştır.

### 1. Darülfünün'un Kuruluşunun Toplumsal Arka Planı

Osmanlı Devleti'nde 16. yüzyılın ikinci yarısı tüm kurumlarda olduğu gibi eğitim kurumlarında da bozulmanın görülmeye başlandığı döneme tekabül eder. Bozulmanın askeri mağlubiyetlerle hissedilen görünürlüğü sorunların giderilmesi için arayışlara sebep olmuştur. Askeri alanda başlayan modernleşme çabaları diğer kurumlara da sıçramış ve klasik eğitim dışında, modern eğitimin uygulanabilmesi için fenni dersleri verebilecek niteliklere sahip eğitici kadroların yetiştirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Devletin bekası için yapılan modernleşme hamlelerinin oluşturacağı yeni eğitici kadrolara biçilen misyon, sürecin taşıyıcısı ve inşacısı olmaktadır.<sup>6</sup>

Darülfünün kurma düşüncesinin temel belirleyeni Tanzimat sonrası tüm devlet kurumlarında gerçekleşen yenileşmedir. Öncesinde devletin ihtiyaç duyduğu kadroların temini ancak yurt dışına gönderilen öğrencilerle ya da ithal edilen teknik elemanlarla sağlanmış fakat artan kadro ihtiyacı neticesinde bir çeşit dışa bağımlılık doğuran bu durumun değişmesi gerekliliği de ortaya çıkmıştır. Başlarda askeri eğitim kurumlarında yetişen aydınlar hem orduda hem de toplumsal düzeyde yenileşme hareketlerinin öncüleri olmuştur. Darülfünün'un kuruluşuyla birlikte ise askeri alanda başlayan reform hareketlerine sivil bir süreç eklenmiş ve Cumhuriyet

5 Fatma Acun, "Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları: Osmanlıdan Cumhuriyet'e Değişme ve Süreklilik", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 15 (2007): 39-64.

6 Demirtaş, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)*, 17.

döneminde de devam eden sivil modernleşmenin kültür ve bilimi etkileyen en önemli kurumu olarak Darülfünun öne çıkmıştır.<sup>7</sup> Lewis'e göre de modern eğitim kurumlarında en etkileyici olanı bir Türk üniversitesinin kurulması olmuştur.<sup>8</sup>

Aslında Darülfünun'un açılmasından önce de devletin içinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulabilmek için Batılılaşma ve modernleşme gayesiyle bazı batı tarzında eğitim veren kurumlar varlık göstermeye başlamıştır. Bu kurumlar sırasıyla Mühendishane-i Bahri Hümayun (Deniz Mühendishanesi) (1773), Mühendishane-i Berri-i Hümayun (İnşaat Mühendisliği) (1793), Mekteb-i Tıbbiye (Askeri Tıpخانه) (1827) ve Mülkiye Mektebi (1859)'dir.<sup>9</sup> Fakat bunların hiçbirisi bir yükseköğretim kurumu olarak sayılmamaktadır. Bu anlamda Darülfünun, İslam dünyasının ilk yükseköğretim kurumu olarak kabul edilmektedir.<sup>10</sup> Abdülhamid döneminde Darülfünun'la birlikte, Cumhuriyet dönemine tevarüs eden modern üniversitenin kalıcı kuruluşu gerçekleşmiştir.

Darülfünun-u Şahane öncesindeki başarısız Darülfünun kurma girişimlerinin, modernleşmeyi kısmi ve yüzeysel bir şekilde gerçekleştirmeye yönelik bir bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Darülfünun kurulma fikri ve çabaları var olmasına rağmen uygulamalarda çeşitli aksamalar söz konusu olmuştur. Örneğin Darülfünun'da okutulacak ders kitaplarını yazması için kurulan Encümen-i Daniş'in açılışa kadar herhangi bir kitap yazamaması, Darülfünun'da eğitim alacak öğrenciler ve verecek olan hocaların yetersizliği gibi çeşitli boyutlarda problemlerin varlığı göze çarpmaktadır. Ancak Abdülhamid, ülke genelinde ilk mektepler, rüştiyeler, idadiler ve sanayi mektepleriyle yaygınlaştırdığı eğitimle, Müslüman Türklerin ekonomik ve kültürel gelişimini sağlamaya yönelik daha bütüncül bir bakış açısını benimsemiştir.<sup>11</sup>

## 2. Osmanlı Döneminde Darülfünun ve Toplumsal Etkileri

Darülfünun, Osmanlı Dönemi'nde yalnız bir eğitim kurumu olmamış toplumun Batılılaşma ve modernleşme sürecinde toplumsal yapıyı değiştiren ve dönüştüren önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca bu süreçte Darülfünun da toplumsal yapıdaki değişimlerden ve değişim arzusundan etkilenmiştir.

7 İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 2:844.

8 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna (Arkadaş Yayınları, 2014), 247.

9 Durmuş Günay, *Türkiye'nin Üniversite Sorunu Trajik Bir Yolculuk* (Büyüyenay, 2019); Özgür Türkoğlu, "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12, sy 3 (30 Eylül 2023): 1745-67, <https://doi.org/10.15869/itobiad.1317183>.

10 İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 2:839.

11 Demirtaş, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)*, 61.

Osmanlı döneminde tabakalaşma kazanılmış statülerle ilişkilidir. Yönetici zümrenin çocukları için sosyal sermayenin etkin kullanımından ziyade belirli bir makama gelebilmesi ve dolayısıyla seçkin kalabilmesi makamı yeniden hak etmesiyle mümkündür. Batı modeli okullaşmanın yaygınlaşmasıyla birlikte devletin makamlarında yer alma imkânı daha geniş halk kesimlerine açılmış ve dolayısıyla seçkinlerin farklılaşması gerçekleşmiştir.<sup>12</sup> Devletin bekası için gerçekleştirilen modernleşme çabaları yöneten ve yönetilenler arasında da bir ayrışmaya sebep olmuştur.<sup>13</sup>

Darülfünun'un kurulma kararı alt kademelerdeki okulların sayısının artmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Abdülhamid döneminde okuma yazma oranı artmış aynı zamanda gazete ve modern edebiyat okuyucularının sayısı da artmıştır.<sup>14</sup> Abdülhamid döneminin en etkileyici başarısı yükseköğretim alanında gerçekleşmiş ve hem okul sayısı hem de öğrenci sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır.<sup>15</sup>

Darülfünun'un kuruluş amacı Öklem'e göre "*ikmali kemalat-ı insaniye*" yani bütün bilgilerin toplandığı kurumun olgun bireyler inşa etmesidir.<sup>16</sup> Tanzimat ricalinin temel varsayımı ise Darülfünun'un modernleşme ve Batılılaşma yoluyla devletin kurtarılmasına katkı sağlamasıdır.<sup>17</sup> Darülfünun'da öğrenim görecekt öğrencilerin modernleşmenin ve Batılılaşmanın dolayısıyla da devletin kurtuluşunun vasıtası olacağı beklenmiştir.

Darülfünun'un toplumsal etkilerinden birisi de Birinci Dünya Savaşı sırasında İstanbul'da varlığını sürdüren gönüllü sosyal yardım kuruluşlarında etkin faaliyet gösterenlerin kadınlar ve Darülfünun öğrencileri olmasıdır. Öğrenciler şehrin her tarafını dolaşarak yardım toplamışlardır.<sup>18</sup> Toplumun refahının artması ve sorunların giderilmesinde gönüllülük faaliyetlerinin önemi büyüktür. Gönüllü faaliyetlerde

12 Demirtaş, 19.

13 Yücel Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler", *Dîvan İlmi Araştırmalar Dergisi* 19, sy 2 (2005): 1-34.

14 Kemal Karpat, *İslamın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001), 309.

15 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 246.

16 Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu (İzmir: Ege Üniversitesi, 1973), 21.

17 Çağhan Uyar ve Esen Ertuğrul, "Türkiye'de Kadınların Yükseköğrenim Hakkını Elde Etmesi: Darülfünun'da Kadın ve İnas Darülfünunu", *ESOGÜ Tarih Dergisi* 3, sy 1 (2020): 66-92.

18 Safiye Kıranlar, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Sosyal Yardım ve Kurumları", içinde *Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul: İBB Kültür AŞ, 2016), <https://istanbultarihi.ist/133-tanzimattan-cumhuriyete-sosyal-yardim-ve-kurumlari>.

bulunan kişiler de toplumsal dayanışmaya katkı sağlamaktadır.<sup>19</sup> Darülfünun öğrencileri mütareke yıllarında da İstanbul'un işgaline karşı direniş göstermişlerdir. Ziya Gökalp, Ağaoğlu Ahmet gibi hocaların organizatörlüğünde öğrencilerin başlattığı gösterilere büyük halk kitleleri de destek vermiştir.<sup>20</sup> Kurtuluş savaşı döneminde de bağımsızlık mücadelesine en büyük desteği veren kurumların başında Darülfünun gelmektedir.<sup>21</sup> Halkı bilinçlendirmek için konferanslar vermekten gösteriler düzenlemeye kadar hocaları ve öğrencileriyle Darülfünun bu sürecin önemli aktörlerinden olmuştur.<sup>22</sup>

Osmanlı döneminde Darülfünun geleneksel ve modern kurumlar arasında bir çatışmanın doğuşuna sebep olmuştur. Ayrıca kadınların toplumsal hayatta görünürlüğünün artmasına, eğitim seviyelerinin yükselmesine yardımcı olmuştur. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde yaygınlaşan modernleşmeci ve Batılılaşmacı fikirler toplumsal hayatta önemli değişimlere ve dönüşümlere sebep olmuştur.

## 2.1. Toplumsal Kurumlarda İkilik ve Çatışma

Darülfünun ismi belirlenirken o güne kadar medreselerde eğitimi verilen ilim kavramı yerine batılı bilimlere referansla fen kelimesinin çoğulu fûnun kelimesinin tercih edilmesi hem medreseden farklılığa vurgu yapmış hem de medrese ile çatışmaktan kaçınıldığını göstermiştir.<sup>23</sup> Darülfünun ilk açıldığında medreseyle uyumlu bir sistem söz konusudur. Belki de kuruluşundaki aciliyet nedeniyle ortaya ikilik çıkaracağı öngörülmemiş olduğundan medreseyle uyumlu olduğu düşünülmüştür, fakat sonraki dönemlerde medreseden kopuş gerçekleşmiştir. Darülfünun, fazla laik olduğunu düşünen ulemanın tepkileriyle karşılaşmıştır.<sup>24</sup> Ulema, müfredatında modern bilimlere ağırlık verilmiş olmasını doğru bulmamıştır. Bu durum da toplumda ikilik meydana gelmesine sebep olmuştur. Modernleşmeci bir eğitim sistemi toplum ve devlet arasında bir çatışmaya yol açmış ve devletin, dini ve toplumsal değerlerin koruyucusu olmasına yönelik güvenin kaybolmasına

19 Selda Taşdemir Afşar, "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi", *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2019): 27-49.

20 Mert Mahir Göz, "Milli Mücadele Döneminde Darülfünun" 6 (2023): 5.

21 Göz, 6.

22 Kemal Arıburnu, *Milli Mücadelede İstanbul Mitingleri* (Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1975), 6.

23 Emre Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversitesi Tarihi I* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 18.

24 Abdulvahap Akıncı, "Darülfünundan İstanbul Üniversitesine Resmî İdeolojinin Yükseköğretime Etkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 18, sy 1 (2023): 72.

sebepl olmuştur.<sup>25</sup> Osmanlı'da geleneksel kurumları temsil edenler reformlara karşı çıkmışlar ve halkın kendilerinin takipçisi olmasına sebepl olmuşturlar.<sup>26</sup>

Modern bilimler ve medrese ilimleri çatışması çeşitli şekillerde kendisini göstermiştir. Bu göstergelerden bir tanesi Darülfunun'a öğrenci olmak için getirilen şartlarda görülebilir. Bu dönemde medrese eğitimiyle uyumsuz olan ve Batı'nın eğitim modeline yakın modern bilimlere dayalı bir müfredat uygulanmaya başlanmış, bunun sonucunda üniversiteye kabul için aranan şartlar, medrese eğitimi görenler için oldukça zorlayıcı olmuştur. Medrese mezunlarının Darülfunun'a kabul edilmemesi ya da kabulünün sıkı şartlara bağlı olması eğitim kurumları arasında yaşanan ikiliği gözler öne sermektedir. Açılması planlanan yükseköğretim kurumu olan Darülfunun'da ismiyle müsemma, halkın pek de aşına olmadığı türde bir eğitim verilmesi planlandığı için medrese eğitimi dışında eğitim verecek kurumlara ihtiyaç duyulmuştur. Darülfunun'a alınacak öğrencilerin medrese kökenli olması istenmediği için altyapısını hazırlamak amacıyla bir diğer deyişle Darülfunun'a öğrenci yetiştirmek için Darülmaarif adı verilen okullar açılmıştır.<sup>27</sup> Sonraki dönemlerde Darülfunun öğrencisi olmak için ise "Mekteb-i Sultanî, Darüşşafaka ve İdadi mezunu olmak ya da bu okulların mezunlarının bilgi seviyesinde olduğunu yapılan sınavda ispat etmek" giriş şartları arasında yer almıştır.<sup>28</sup> Ayrıca 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medreselerde başlayan bozulma süreciyle birlikte müfredatlardan akli ilimler büyük ölçüde çıkarılmış; sadece nakli ilimlere ağırlık verilmesi, modern eğitim kurumlarında ön plana çıkan akli ve deneysel bilimlerle keskin bir tezat oluşturmuştur. Bu eğitim kurumlarında okutulan kitapların farklılığı nedeniyle farklı ve birbirine zıt dünya görüşlerine sahip kişiler yetişmeye başlamış, varlığı günümüze kadar devam eden mektepli-medreseli ayrımının kök salmasına neden olunmuştur.<sup>29</sup> Ezbere dayanan ve daha çok nakli ilimlere odaklanan medrese sistemi, deneysel yöntemleri esas alan ve Batı kaynaklı pedagojik yaklaşımları benimseyen modern eğitim kurumlarıyla derin bir yöntemsel ve düşünsel farklılık göstermektedir. Öyle ki, Aynî, senelerce medrese eğitimi alıp da yazı yazmayı bilmeyen kişilerin olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> Modern eğitim kurumları mezunları

25 B. Mehmet Bozaslan ve Emel Çokoğullar, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modern Eğitimin İnşası: Devletin Kurtarılmasından Devletin Kurulmasına", *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17, sy 3 (2015): 309-29.

26 Halil İnalıcık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 172.

27 M. Hüdaî Şentürk, "Dârülmaârif", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulmaarif>.

28 Türkoğlu, "Darülfunun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi".

29 Akıncı, "Darülfünundan İstanbul Üniversitesine Resmî İdeolojinin Yükseköğretime Etkisi", 70.

30 Mehmet Ali Aynî, *Darülfunun Tarihi* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 3.

geleneksel eğitim kurumları mezunlarına kıyasla avantajlı bir pozisyonda yer almıştır. Çünkü yeni bürokrasinin talep ettiği memur kadrolarına modern eğitim kurumlarında öğrenim gören kişiler tercih edilmiştir. Bu durum geleneksel eğitim kurumlarında meydana gelen bozulmanın katmerlenmesine ve yerini modern kurumlara bırakmasına zemin hazırlamıştır.<sup>31</sup>

Reform haddizatında uygulanmaya başlandıktan sonra tüm seviyelerde kabul görüp sonuçlarının hızlıca karşılık bulduğu bir süreç olmayıp yavaş yavaş tekamüle eren bir süreçtir. Eski ve yeni kurumların bir aradalığı, yeninin tüm tabakalarda kabulü toplumsal kurumlarda ikiliğin ve yer yer çatışmaların, uyumsuzlukların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu durum Tanzimat ricali arasında Darülfünun fikrinin muğlak olmasından kaynaklanmıştır. Tam olarak düşünülmeden hızlıca, ihtiyaç duyulan bürokrat ve teknokrat kadrolarındaki aciliyet nedeniyle plansız bir girişim ortaya çıkmıştır.<sup>32</sup> Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının Batılılaşma çabalarının yüzeysel fikirlerle gerçekleşmesi, üstesinden gelinmeye çalışılan önemli problemin pratik ve günlük olması ve devletin kurtarılması problemine getirilecek acil çözümlerle yola devam etmelerinden kaynaklanmıştır.<sup>33</sup> Bu telaş Darülfünun'un kuruluşunda kesintilere sebep olmuş ve deneme-yanılma teşebbüsleriyle eksikler giderilmeye çalışılmıştır.<sup>34</sup>

1869'da Darülfünun-u Osmani müdürlüğüne atanan Hoca Tahsin Efendi'nin canlıların havasız ortamda yaşayamayacaklarını göstermek amacıyla yaptığı bir deneyde fanus içine koyduğu güvercini fanusun havasını boşaltarak öldürmesi büyük tepkilere yol açmış ve sonunda dinsizlikle suçlanmasına neden olmuştur.<sup>35</sup> Yine yakın bir tarihte Cemalettin Afgani, halka açık derslerde yaptığı bir konuşmasında peygamberliğin sanat olduğuna ilişkin söylemi nedeniyle halkın büyük tepkisine yol açmış; bu olayın ardından müdür Tahsin Efendi görevden alınmış ve 1872 yılında dersler tatil edilmiştir.<sup>36</sup> Berkes'e göre, Afgani hadisesi şeyhülislamlik tarafından Darülfünun'un kapatılması için bir bahane olarak kullanılmıştır.<sup>37</sup> Ardından 1874'te Darülfünun-u Sultani adıyla yeniden açılmış fakat Darülfünun-u Osmani ile Darülfünun'a rağbet düştüğü için giriş şartları değiştirilmiş ve bu durum Darülfünun'un seviyesinin düşmesine yol açmıştır. Öyle ki müfredat

31 Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler", 30.

32 Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1*, 837.

33 Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler", 30.

34 İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 2:839.

35 Muhittin Şimşek, *Tartışmaların Odağındaki Kurum Üniversite (Darülfünundan Günümüze)* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 38.

36 Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1*, 116,117.

37 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 33. bs (İstanbul: YKY, 2021).

giderek hafifletilerek derslerin seviyesi düşmüştür. Sonrasında da öğrenci sayısı azalmıştır.<sup>38</sup> Osmanlı-Rus savaşı esnasında Darülfünun-u Sultani'nin gayri müslim öğrencilerinin devlet aleyhinde çalışmaları ve savaş nedeniyle okulun ödeneğinin azalması üçüncü Darülfünun'un da kapanmasına sebep olmuştur.<sup>39</sup> Darülfünun'un kapatılmasına ilişkin bazı değerlendirmelerde, gerekçe olarak münferit hadiselerden ziyade, kurumun bir Fransız eğitim projesi olarak algılanması ve verilecek derslerin ulemanın yetki alanına gireceği endişesi öne çıkarılmaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca Darülfünun'da müderris eksikliğini giderebilmek maksadıyla devletin üst kademelerinde yer alan bürokratlara konferanslar verdirilmesi, devlet büyüklerinin öğretmenlik yapmasının onların vakarıyla bağdaşmayacağı eleştirilerine de sebep olmuştur.<sup>41</sup>

Osmanlı Devleti'nde reformlar ve yeni eğitim kurumlarının hayata geçirilmesiyle başlayan dönüşüm, kalıcı etkiler bırakarak edebiyat, roman, şiir, tiyatro, felsefe, sosyoloji, siyaset ve ekonomi gibi birçok alanda yeni tipte düşünme biçimlerine sahip aydınların ortaya çıkmasına yol açan bir döneme işaret etmektedir.<sup>42</sup> Yeni tipte düşünen aydınların dışarıdan bakıldığında farklı görünmediği, farklılaşmanın zihinlerde olduğunu belirtmek gerekmektedir. Darülfünun müderrislerinden Mahmut Esad ile ilgili, öğrencilerinden Asım Us'un "*Cübbe içinde bonjour*" başlıklı yazısı dönemin içinde bulunduğu geçiş döneminin, ikiliğin bir göstergesi olarak anlaşılabilir.<sup>43</sup> Netice itibarıyla Darülfünun'un, kurumsal ve toplumsal düzeyde ikilik oluşturduğu görülmektedir.

## 2.2. Kadınların Toplumsal Hayatta Görünürlüğü

Osmanlı Devleti'nde toplumsal hayatta kadınların görünürlüğünü etkileyen tarihi dönemeçler Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleridir. Ortaya atılan yeni fikirler ve yapılan yenilikler kadınların toplumsal hayata katılımları ve hakları konularında önemli açılımlar yapmıştır. Davis, Osmanlı'da kız çocuklarının eğitime dair söylenebileceklerin 19. yüzyıl öncesine kadar yok denecek kadar az olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup> Şöyle ki, Osmanlı döneminde kız çocukları, 1859 yılında açılan

38 Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1*, 123.

39 Türkoğlu, "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi", 1755.

40 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 241; Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1*, 122.

41 Öklem, *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*, 23.

42 Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler", 27.

43 Murtaza Köse, "Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmut Esad'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2003): 209.

44 Fanny Davis, *Osmanlı Hanımı*, çev. Bahar Tırnakçı (Yapı Kredi Yayınları, 2006), 59.

İnas Rüşdiyesi'ne kadar sadece Sıbyan Mektebi'nde öğrenim görme hakkına sahiptir.<sup>45</sup> Bu eğitim sadece on bir yaşına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Okul sayısı çok fazla olmadığından ve okullar bütün bir imparatorluk coğrafyasında yaygın olmadığından ancak sınırlı bir kesim eğitim hayatına girebilmiştir.<sup>46</sup> Sadece varlıklı ailelerin kızları evde özel hocalardan edebiyat, bilim ve kültür alanlarında özel ders alabilmiştir. Taşradaki kız çocuklarının okul dışında alabildiği eğitim ise kadın hocalardan aldıkları dini eğitim olmuştur.<sup>47</sup>

Tanzimat döneminin getirdiği eşitlik fikirleriyle beraber kadınların eğitimi meselesi gündeme gelmiştir. Kadınlar çıkardıkları dergilerle hak arayışlarını ortaya koymuştur. Meşrutiyet'in ilanından Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen sürede yirmi yedi farklı kadın dergisi çıkarılmıştır.<sup>48</sup> Bu dergilerden on tanesi sadece Meşrutiyet devrinde çıkarılmıştır.<sup>49</sup> Meşrutiyet'e kadar kadınlar çıkardıkları dergilerde henüz siyasetle ilgilenmeyip kadınların yaşamlarına ve eğitim haklarına ilişkin yazılar yazmışlardır. Meşrutiyet'ten sonraysa kadın dergilerinde siyasi bir tavır görünmeye başlamıştır.<sup>50</sup> Bu durumun arka planında Meşrutiyet döneminde toplumu dönüştürmenin yolunun aileden geçtiği ve ailede kadının rolünün önemi nedeniyle kadınların eğitilmesi ve eğitimde eşit haklar verilmesi anlayışı söz konusudur.<sup>51</sup> Kadınların eğitimi meselesi bireysel hakların ötesinde, toplumsal yararın da öncelendiği bir konu olmuştur.<sup>52</sup> Çocukları yetiştirme görevine haiz olan kadınlar dönüştürülmek istenen yeni toplum modelinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu rolü hakkıyla yerine getirebilmeleri de modern ve batılı bir eğitimle mümkün görülmektedir. Örneğin, dönemin edebiyatçı aydınlarından Şemsettin Sami "*Kadınlar*" (1893) başlıklı eserinde kadınların hak ettiği değeri göremediğinden, erkeklerden farklı veya güçlü özelliklerinden, ev içi rollerinin dışında yer alabilecekleri mesleklerden ve alacakları eğitimle topluma sunacakları

45 Ahmet Sait Özkul ve Hatice Baysal, "Son Dönem Osmanlı Kadın Yükseköğretiminde Girişimcilik Kodları: Dârülmualimînât, İnas Dârülfünûnu ve Ticâret Mekteb-i Âlîsi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 41 (2018): 3.

46 Ömer Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, çev. Ertan Özensel (Ankara: Vadi, 1996), 83.

47 Çaha, 83.

48 Çaha, 101.

49 Cemil Denk, *Tarihte ve Atatürk Döneminde Kadın* (Ankara: Tanı, 2008), 40.

50 Bahar Baskın, "II. Meşrutiyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim: İnas Darülfünunu", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sy 38 (2008): 91.

51 Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 444; Şefika Kurnaz, *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)* (İstanbul: Ötügen, 2013), 47, <https://www.kitapyurdu.com/kitap/osmanli-kadininin-yukselisi-19081918/305981.html>.

52 Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 3. (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 307.

katkıdan bahsetmektedir.<sup>53</sup> Eğitim görmüş kadınların hem aile hem de toplum içinde geniş çapta modernleştirici bir rol oynamaları beklenmiştir.<sup>54</sup> Ahmet Mithat'a göre diploması olan kız modernleşmenin gerçek göstergesidir.<sup>55</sup> İkinci Meşrutiyet sonrasında basın yayım organlarında kadınlar ve hakları üzerine yazılar yayımlayan düşünürler kadınların yükseköğretim görmesi için önemli adımlar atmışlardır.<sup>56</sup>

Bu zeminin üzerinde Seniha Nezahat Hanım'ın Aşîyan mecmuasında 1908 yılında yazdığı makale ile İnas Darülfünun'u kurulması gündeme gelmiştir. "*Hanımlara Mahsus Bir Daru'l-fünun*" başlıklı makalesinde erkeklerin aldığı eğitimden farklı bir eğitim almak istediklerini ev idaresi, sağlık bilgisi, iktisat gibi dersleri kadınlara lazım olduğu kadar uygulamalı ve teorik olarak anlatılacak bir Darülfünun beklentisini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Başlangıçta, kadınların Darülfünun eğitimi almak istediklerini ifade ederken kendilerinden beklenen toplumsal rollerin dışına çıkmaya çalışmadıkları görülmektedir. İnas Darülfünunu'nun kuruluş gayesi kadınların toplumsal hayatta görünür kılınması, kendilerini daha fazla geliştirebilecekleri ve böylece toplumu dönüştürmede önemli bir araç olabilecekleri inancıdır. Öte yandan bu kuruluşun nesnel zeminini kadınlara yönelik eğitim veren okullardaki kadın öğretmen açığının giderilmesi ihtiyacı da oluşturmuştur.<sup>58</sup> Kadınlara yönelik Darülfünun açılma talebinin arkasındaki nedenlerden biri de yükseköğretime olan talebin yurt dışındaki okullarda giderilmesi durumunda kızların ahlaklarının bozulması ve kendilerine uygun erkek bulamayacak olmaları gibi sakıncalardır.<sup>59</sup> Fakat Gayrimüslim kızların Avrupa'ya eğitime gönderilmesine rağmen Müslüman kızların gönderilmemesi de ayrıca eleştirilere sebep olmuştur.<sup>60</sup>

İnas Darülfünunu'nun kurulmasında basın önemli bir role sahip olmuştur.<sup>61</sup> Gazetelerde ve kadın dergilerinde bu hususta sürekli yazılar yayınlanmış,

53 Hüseyin Doğramacıoğlu, "Şemsettin Sami'nin Kaleminden Kadınlar", *Asia Minor Studies* 6, sy 12 (2018): 227.

54 Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal, 1995), 123.

55 Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, 88.

56 İsmail Güven, "Tanzimattan Cumhuriyete Kadın Eğitimi Düşüncesinin Gelişimi (Osmanlı Düşünürlerinin Kadın Eğitimine Bakışları)", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 34, sy 1 (10 Eylül 2001): 62, [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000049](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000049).

57 Akt. Kahraman Bostancı, "Servet-i Fünun Duyarlılığını Yansıtan Bir Mecmua: Âşîyân ve Dizini", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 2, sy 4 (2010): 216.

58 Baskın, "II. Meşrutiyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim"; Emel Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünyü ve Bugünü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1989), 22.

59 Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 339, 340.

60 Kurnaz, *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)*, 48.

61 Özkul ve Baysal, "Son Dönem Osmanlı Kadın Yükseköğretiminde Girişimcilik Kodları: Dârümuallimât, İnas Dârülfünunu ve Ticâret Mekteb-i Âlîsi", 4.

kampanyalar yapılmıştır. Yükseköğretim hakkının bir insan hakları konusu olduğunu öne çıkararak “*Kadınlar Dünyası*” dergisinde başlatılan kampanya ve yapılan lobi sonucunda Darülfünun konferans salonunda haftanın dört günü “*hanımlara mahsus serbest dersler*” verilmeye başlanmıştır.<sup>62</sup> 1914 yılının şubat ayında başlayan bu derslerin kadınların ve genç kızların yoğun talebiyle karşılaşmasının akabinde aynı yılın 12 Eylül’ünde Zeynep Hanım Konağını kullanan Darülfünun’un sağ kanadında İnas Darülfünunu’nun resmi açılışı yapılmıştır.<sup>63</sup> Seniha Nezahat’ın İnas Darülfünunu’ndaki derslere ilişkin beklentisinin ötesinde Edebiyat ve Fünun (Riyaziyat ve Tabiiyyat) şubeleri yer almaktadır. Bununla birlikte İnas Darülfünunu’nda sadece Edebiyat ve Fünun şubelerinin bulunması eleştirilere hedef olmuş ve Hukuk ile Tıp Fakültesi’nin de kadınlar için birer bölümü olması talep edilmiştir.<sup>64</sup>

Osmanlı’da kadınların eğitimine ilişkin düzenlemeler modernleşme çabalarının gerçekleştiği temel alanlardan olmuştur.<sup>65</sup> Ayrıca Meşrutiyetin getirdiği eşitlik anlayışı kadınların çalışma hayatına girmesinde de etkili olmuştur.<sup>66</sup> Özellikle Müslüman kadınların çalışma hayatında çok daha fazla bulunabilmesinin yolu II. Meşrutiyet’le açılmıştır.<sup>67</sup> Netice itibarıyla, Meşrutiyet ortamının getirdiği özgürlükler kadınların sosyal hayatta daha görünür olmalarına yol açmıştır.

### 3. Cumhuriyet Döneminde Darülfünun ve Toplumsal Etkileri

Erken Cumhuriyet dönemi Tanzimat ile başlayan modernleşme hareketinin, başta yönetim biçimi olmak üzere tüm kurumlarda etkisini sürdürdüğü bir dönemdir. Devleti yönetenler tarafından başlatılan modernleşme ve Batılılaşma hareketi, yeni kurulan Cumhuriyetle birlikte eski yönetimin tüm kurumlarını dönüştürmeye başlamış ve yaptığı devrimlerle modernleşmeyi halk arasında yaygınlaştırmayı amaçlamıştır. Osmanlı modernleşmesinde devlet kurumlarında reform çabaları göze çarparken erken Cumhuriyet döneminde dönüşümün sadece devlet kurumlarında

62 Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 336; Özkul ve Baysal, “Son Dönem Osmanlı Kadın Yükseköğretiminde Girişimcilik Kodları: Dârülmuaallimât, İnas Dârülfünunu ve Ticâret Mekteb-i Âlisi”, 6.

63 Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 303.

64 Çakır, 342.

65 Ülkü Koçak, “Tanzimat Dönemi Kadın Hareketlerinin Eğitime Etkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy 82 (2020): 489.

66 Tiğinçe Oktar, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi* (Bilim Teknik Yayınevi, 1998).

67 Tiğinçe Oktar ve Mehtap Özdeğer, “Osmanlı’da Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Müslüman Kadın Gedikleri”, 2008, 535.

kalmaması toplumsal yapının değiştirilmesi hedeflenmiştir. Yeni rejimin temel siyaseti milli bilinç, kimlik ve kültür oluşturarak ulus devlet inşa etmek üzerinedir.<sup>68</sup> 1930'ların başına kadar yeni rejimin ideolojik çatısı oluşturulmuş, bu tarihten sonra oluşturulan ideolojinin toplumsal katmanlar tarafından kabulünün sağlanması için adımlar atılmaya başlanmıştır.<sup>69</sup> Eğitim kurumları kimlik inşası sürecinin önemli bir aracı olmuştur. Oluşturulmak istenen kültürel yapı eğitim kurumları yoluyla yeni nesillere aktarılmaktadır. İdeolojik kodlar ve bilgilerin yeni nesle aktarılmasıyla yeni rejimin geleceği güvence altına alınmaya çalışılmıştır.<sup>70</sup> Dolayısıyla yeni rejim, inkılapların halk tarafından kabul edilmesi ve akabinde içselleştirilmesinde eğitimin öneminin farkında olmuştur. Bunun için kurumları dönüştürmeye yönelik pek çok inkılabı imza atmıştır. Ülkenin tek üniversitesi olan Darülfünun'un desteğini almak da bu açıdan önemli olmuştur.

Osmanlı döneminde tedrici bir şekilde yapılan modernleşmeye ilişkin reformlar Cumhuriyet devrinde daha sert ve devrimci bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet dönemi modernleşme anlayışı Osmanlı dönemindeki modernleşme anlayışından farklılaşmıştır. Osmanlı döneminde devletin bekası için Batı'nın bilim ve teknolojisini alarak modernleşmek söz konusuysa, Cumhuriyet döneminde "hayat görüşü ve davranışlar"ı kapsayan topyekûn modernleşme fikri öne çıkmaktadır.<sup>71</sup> Toplumun yeniden inşası sürecinde muhalif olanları baskı altına alarak susturmaya yönelik bir yaklaşım görülmektedir.<sup>72</sup>

Cumhuriyet döneminde Darülfünun çeşitli eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Modernleşme hareketlerinin ve Batılılaşmanın itici gücü aynı zamanda inşacıları olan inkılapların destekçisi olmaması ve hatta alfabe değişikliğiyle dil-tarih tezlerine ilişkin eleştirel yaklaşımı Darülfünun'a karşıt bakış açılarının temelini oluşturmaktadır.<sup>73</sup> 1933 yılında gerçekleşen ilgasından önce teknolojiye uzak ve ortaçağ idealizmi içinde olduğuna yönelik iddialar Darülfünun'a yöneltilen eleştiriler arasında yer almıştır. Avrupa'nın karanlık dönemi olan Ortaçağ ile Darülfünun

68 Işıl Gökçürk, "Cumhuriyet'in 100. Yılında Sürdürülebilir Kültürel Miras Yönetimi ve Tarihsel Perspektifle Ankara Etnografya Müzesi", *Kent Akademisi*, 27 Ekim 2023, <https://doi.org/10.35674/kent.1353406>.

69 İlyas Söğütü, "Darülfünundan Üniversiteye: Cumhuriyet Türkiye'si'nde İlk Üniversite Reformu (1933)", *Liberal Düşünce*, sy 34 (2006): 121-28.

70 Bozaslan ve Çokoğulları, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modern Eğitimin İnşası: Devletin Kurtarılmasından Devletin Kurulmasına", 327.

71 İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*, 368.

72 Akıncı, "Darülfünundan İstanbul Üniversitesine Resmî İdeolojinin Yükseköğretime Etkisi".

73 Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi-3 Darülfünun'dan Üniversiteye Geçiş Tasfiye ve Yeni Kadrolar* (İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 3.

arasında bağ kurarak, akıl öncesi çağın özelliklerini yükleyerek itibarsızlaştırma yapılmıştır.<sup>74</sup>

Eleştiri oklarının arka planında Osmanlıdan tevarüs eden bir kurumun Cumhuriyet döneminde varlığını sürdürmesinin, geçmişin olumsuzluklarını hatırlatacak bir kurum olması düşüncesi yer almaktadır. Dölen, Darülfünun'un bilimden uzak, gerici ve inkılapların karşısında olan bir kurum olduğu gerekçesinin, ilgasından sonra tabulaşan resmi görüş olduğunu iddia etmektedir.<sup>75</sup> Yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş tarihinin son kuruluş tarihi olan 1900 yılı olarak değil de gururla anılan İstanbul'un fetih tarihi olan 1453 yılı olarak anılması da bu iddiayı doğrular niteliktedir. Cumhuriyet döneminde Darülfünun'un kuruluş tarihi belirlenirken, Osmanlı'nın zayıf olduğu döneme referans verilmek yerine, şanlı bir tarihle ilişki kurulmuştur.<sup>76</sup>

Erken Cumhuriyet dönemi, 1930'lara kadar yeni rejimin oturtulmaya çalışıldığı ve bunun için düzenlemeler yapıldığı bir dönem olurken 1930'lardan itibaren ise yeni rejimin düşünsel temelleri oluşturulmaya başlanmıştır.<sup>77</sup> Bu dönemde Osmanlı'dan tevarüs eden ve muhalefet olduğu için tehlikeli olarak addedilen kurumlar tasfiye edilmeye başlanmıştır.<sup>78</sup> Örneğin 1924 yılında çıkarılan Tevhidi Tedrisat Kanunu ile mektep-medrese ikiliği ortadan kaldırılmış ve aynı sene kaldırılan medreselerin meydana getirdiği eksikliği giderebilmek için Darülfünun İlahiyat Fakültesi açılmıştır.<sup>79</sup> 1922'den 1932'ye kadar olan dönemde yeni rejim, Darülfünun'un eğitim-öğretim programına müdahale etmeyip üniversiteden destek beklemiştir.<sup>80</sup> Falih Rıfkı, 1932 yılında Hakimiyet-i Milliye gazetesinde yayınladığı yazıda, Darülfünun'da Cumhuriyet'in ilanından itibaren inkılaplarla ilgili herhangi bir yazının yayınlanmamış olmasını eleştirmektedir.<sup>81</sup> Darülfünun'dan beklenen yapacağı yayınlarla, vereceği konferanslarla inkılaplara destek olması olmuştur. Fakat bu beklentiler karşılık bulamamıştır. Ernst Hirsch'e göre 1923-1932 yıllarında

74 Demirtaş, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)*, 50.

75 Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1*, 30.

76 İhsanoğlu, *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı I*, 1:340.

77 Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler", 29.

78 Bulut, "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler".

79 Rıdvan Süslü, "Darülfünun'dan 1933 Üniversite Reformuna: Alman Bilim Adamlarının Göçü ve Uluslararası Akademik Etkileşim", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 24 Ağustos 2024, 2543, <https://doi.org/10.46868/atdd.2024.765>.

80 Abdurrahman Çaycı, "Atatürk, Bilim ve Üniversite", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 4, sy 10 (1987): 64.

81 Yücel Namal ve Tunay Karakök, "Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 1, sy 1 (2011): 34, <https://doi.org/10.5961/jhes.2011.003>.

Türkiye kamuoyunu en fazla meşgul eden konu Darülfunun meselesi olmuştur.<sup>82</sup>

Erken Cumhuriyet dönemi Darülfunun'unda öğrenciler ve hocalar arasında yakınlaşma olmadığı gibi uyuşmazlık da söz konusu olmuştur.<sup>83</sup> Bu durum da eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Örneğin 1924 yılında Darülfunun bahçesinde fotoğraf çektiren öğrencilerin idare tarafından cezalandırılması hadisesi Ankara'nın tepkisine sebep olmuştur.<sup>84</sup> 1930'dan itibaren basında Darülfunun'un ıslah edilme gerekliliğine, inkılapların korunması ve tamamlanması için Darülfunun müderrisleriyle muallimlerine çok önemli görevler düştüğüne ilişkin haberler ve köşe yazıları yayımlanmıştır.<sup>85</sup> Akabinde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 10 Mayıs 1931 tarihinde toplanan Üçüncü Büyük Kongresi'nde kabul edilen Nizamnamesi ve Programı'nda Darülfunun'un iyileştirilmesi ve düzenlenmesi gerekliliğinden bahsedilmektedir.<sup>86</sup> Erken Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal'in çevresindeki siyasi kadro ile Darülfunun'da görev yapan İslam düşüncesine bağlı akademik kadro arasında anlaşmazlıkların görülmesi dinin devlet üzerindeki etkisinin ortadan kaldırılması amacını ortaya koymaktadır.<sup>87</sup>

1933 yılında Üniversite Reformu olarak bilinen Darülfunun'un kapatılıp yerine İstanbul Üniversitesi'nin kurulma kararının alındığı 2252 sayılı Kanunla bütün öğretim kadrosu görevden alınmıştır.<sup>88</sup> İstanbul Üniversitesi olarak yeniden kurulurken eski öğretim kadrosunun üçte ikisi tasfiye edilmiş ve sadece Kemalist ideolojiye en yakın ve güvenilir olan kişiler görevlerine dönmüştür.<sup>89</sup> Üniversitenin yeni kadroları oluşturulurken yurt dışına eğitim için gönderilen kişiler doktoralı olup olmadıklarına bakılmaksızın öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır. Ayrıca Nazi soykırımından kaçan Yahudi profesörler de yeni kadrolarda yer almıştır.<sup>90</sup> Mülteci profesörler Türkiye'de üniversite kültürünün oluşumuna katkı sağlamış ve akademik seviyeyi önemli derecede yükseltmiştir.<sup>91</sup>

82 Ernst E. Hirsch, *Anılarım: Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyet Atatürk Ülkesi*, çev. Fatma Suphi (Ankara: Tübitak, 2005), 210.

83 Öklem, *Atatürk Döneminde Darülfünün Reformu*, 26.

84 Çaycı, "Atatürk, Bilim ve Üniversite", 64.

85 Mustafa Samur ve Adnan Sofuoğlu, "Türk Milli Basını Ekseninde Darülfunun'un Kapatılması Meselesi", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 06 Nisan 2022, 384, <https://doi.org/10.46955/ankuayd.1072241>.

86 C.H.F., "C.H.F Nizamnamesi ve Programı" (Ankara: TBMM Matbaası, 1931).

87 Hirsch, *Anılarım: Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyet Atatürk Ülkesi*, 212.

88 T.C. Resmi Gazete, "İstanbul darülfunununun ilgasına ve Maarif vekâletince yeni bir Üniversite kurulmasına dair kanun", sy 2252 (31 Mayıs 1933).

89 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Gönen (İletişim Yayınları, 2015), 268.

90 Akıncı, "Darülfünundan İstanbul Üniversitesine Resmî İdeolojinin Yükseköğretime Etkisi".

91 Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 268.

7 Ekim 1925'te idari ve ilmi özerklik verilen<sup>92</sup> Darülfünun'un kapatılmasıyla akademik özerklik ortadan kaldırılmış ve İstanbul Üniversitesi Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır. Darülfünun'un özerk olması inkılaplara uygun davranmamasının ya da inkılapların destekçisi olmamasının sebebi olarak düşünülmüş olunacağından yeni kurulan üniversitenin özerkliği elinden alınmış ve özerklik meselesi uzun yıllar boyunca önemli tartışmaların yapılmasına sebep olmuştur. Akademik özerklik meselesi halen akademide tartışılan konular arasında başta gelmektedir. Darülfünun'un kapatılıp İstanbul Üniversitesi'nin açılmasıyla eğitimin laik ve milli hale getirilmesi amaçlanmıştır.

### Sonuç

Darülfünun Osmanlı modernleşmesinin sivil kanadını oluşturan bir kurum olarak göze çarpmaktadır. Cumhuriyet döneminde de varlığını bir süre devam ettiren Darülfünun muasır medeniyetlere ulaşmak gayesinin en önemli inşacı aktörlerindendir. Darülfünun'u kurulduğu dönemin fikri düşünüş biçimleriyle birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Devletin kurtarılması amacıyla gerçekleştirilen reformlardan biriyken aynı zamanda kurtuluşun planlayıcısı ve inşacısı olmuştur. Darülfünun, toplumsal eşitlik, özgürlük ve kadın hakları gibi toplumsal meseleleri besleyerek Tanzimat döneminin getirdiği Batılılaşmacı zihin yapısının olgunlaşmasına katkı sağlamıştır. Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre sonra kurulan ilk Darülfünun'dan sonra I. Meşrutiyet'in ilanına kadar teşebbüsler devam etmiş ve kurulan üç Darülfünun çeşitli sebeplerle kapanmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre önce kurulan Darülfünun-u Şahane (1900) ise Cumhuriyet dönemine tevarüs etmiştir. Bu dönem itibarıyla artık medreselerin eğitim sistemi içindeki rolleri azalmaya ve modern eğitim kurumları güçlenmeye başlamıştır.

Osmanlı döneminde Darülfünun'un, toplumsal yapı üzerinde çeşitli etkileri olmuştur. Öncelikle toplumsal yapıda halihazırda bulunan geleneksel eğitim kurumlarının dışında bir kurum olarak medreseli-mektepli ikiliğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Darülfünun, kuruluşundan itibaren Osmanlı devletinin içinde bulunduğu zor koşulların ortadan kaldırılmasına yönelik çabaların ve devletin kurtarılması için atılan adımların bir parçası olmuştur. Osmanlı toplumu medreselerin bozulması ve akli ilimlere verilen önemin azalması neticesinde bilimden uzaklaşmış, ancak Darülfünun ile birlikte bilimsel bilgiyle yeniden ve sistematik bir şekilde tanışmış ve ilk açılışından itibaren verilen fizik, kimya, tabii ilimler ve tarih dersleri halkın büyük ilgisine mazhar olmuştur. Bununla birlikte verilen derslerde yapılan deneyler ya da bazı söylemlerin, dini inanç ve değerlere aykırı olduğu yönündeki endişeler tepkiye yol açmıştır. Bu endişeler Darülfünun'a eleştirel bakışların odak

92 Çaycı, "Atatürk, Bilim ve Üniversite", 63.

noktası olmuş ve Osmanlı döneminde Darülfünün geleneksel yapının dışında olduğu iddiasıyla ulemanın ve onlardan etkilenen halkın tepkilerini çekmiştir. Toplumsal yapıda halihazırda bulunan geleneksel eğitim kurumlarının dışında bir kurum olarak öne çıkmıştır. Darülfünün'a kabul edilecek öğrencilerin modern eğitim kurumlarından gelmesinin istenmesi ve dolayısıyla medreselilerin kabul edilmemesi ayrıca Darülfünün'da ders verecek müderrislerin yurt dışında eğitim almış kişiler ya da yabancı hocalar olmasına özen gösterilmesi ikiliği açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Darülfünün'da ve medreselerde verilen derslerin ve ders kitaplarının farklı olması birbirine zıt dünya görüşüne sahip olan kişilerin varlığını ortaya çıkararak mektepli-medreseli ayrımını derinleştirmiştir. Batılılaşma yanlısı zihin yapısıyla geleneksel değerlere bağlı zihin yapısı arasında kalınan bir dönem oluşmuştur.

Darülfünün'un toplumsal hayata etkilerinden bir tanesi de kadınların görünürliğünün artmasına katkı sağlamış olmasıdır. Darülfünün kurulmadan önce Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde yaygınlaşan, kabul gören yeni fikirler, kadınlara verilen çeşitli haklar kadınların yükseköğretim talebinin olgunlaşmasına sebep olmuş ve akabinde İnas Darülfünün'u kurulmuştur. İnas Darülfünün'un kurulması talebinde bulunanların gayesi aslında devletin kurtarılması amacıyla Darülfünün kurulması gayesine benzemektedir. Vatanın kurtarılmasının kadınlar olmaksızın başarılamayacağı ve vatanın kurtuluşunda görev yapacak yeni nesli yetiştirenlerin anneler olmasından dolayı kadınların eğitimi önemli bulunmaya başlanmıştır. Modern eğitim kurumlarında eğitim alan kadınların çalışma hayatında yer almaya başlaması da toplumsal hayatta görülen etkilerdendir. Okullaşma oranındaki artışla birlikte devlet makamlarında yer almak daha geniş bir toplumsal tabana yayılabilmiştir.

Osmanlı döneminde Darülfünün geleneklerin dışında olması itibarıyla eleştirilip fazla modernleşmeci ve Batılılaşmacı olarak değerlendirilirken erken Cumhuriyet dönemi Darülfünün'u ise modernleşme karşıtı ve inkılapların destekçisi olmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Aynı kurumun birbirinin aksi yönlerde eleştiri alması elbette ki yönetim biçiminin değişmesi ile birlikte modernleşme ve Batılılaşmaya bakış açısının değişmesiyle doğrudan ilişkilidir. Dikkat çekici olan nokta ise iki farklı dönemde yöneltlen eleştirilerin kaynağındaki farklılıktır. Osmanlı döneminde Darülfünün'a tepki halktan ve ulemeden gelirken Cumhuriyet döneminde doğrudan devlet yönetiminden gelmektedir.

Erken Cumhuriyet döneminin milli bilinç ve milli kimlik oluşturma ideolojisi inkılaplara karşı olan ya da destek olmayan kurum ve kişilerle olan bağını koparmasına sebep olmuştur. Osmanlı dönemindeki Batılılaşma ve modernleşme

hareketlerinden farklı olarak Cumhuriyet döneminde toplumsal hayatta dönüşüm hedeflenmiştir. Cumhuriyet döneminde Darülfünun'un faaliyetleri sona erdirilmiştir. Dinin devlet üzerindeki etkisinin kaldırılmaya çalışıldığı bir dönem olan erken Cumhuriyet döneminde Darülfünun'un ilgasıyla birlikte laik ve milli olan bir eğitim hedeflenmiştir. Fakat akademik özerkliği olan bir kurum olan Darülfünun ilga edilip İstanbul Üniversitesi kurulduktan sonra devletin üniversite üzerindeki denetiminin artması akademik özerkliğin sona ermesine yol açmış, merkezîyetçi ve otoriter bir yaklaşımın etkisiyle yapılan tasfiyeler ve yeni görevlendirmeler de üniversitenin yapısal değişimine neden olmuş ve bu durum uzun yıllar sürecektir tartışmaların zeminini oluşturmuştur.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Acun, Fatma. "Osmanlı'nın Torunları Cumhuriyet'in Çocukları: Osmanlıdan Cumhuriyet'e Değişme ve Süreklilik". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 15 (2007): 39-64.
- Afşar, Selda Taşdemir. "Gönüllülük Olgusunu Sosyolojik Teorilerle Anlama Denemesi". *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, sy 7 (2019): 27-49.
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çeviren Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal, 1995.
- Akıncı, Abdulvahap. "Darülfünundan İstanbul Üniversitesine Resmî İdeolojinin Yükseköğretime Etkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi* 18, sy 1 (2023): 66-86.
- Arıburnu, Kemal. *Milli Mücadelede İstanbul Mitingleri*. Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1975.
- Aynî, Mehmet Ali. *Darülfünun Tarihi*. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Baskın, Bahar. "II. Meşrutîyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim: İnas Darülfünunu". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sy 38 (2008): 89-123.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. 33. bs. İstanbul: YKY, 2021.
- Bostancı, Kahraman. "Servet-i Fünun Duyarlılığını Yansıtan Bir Mecmua: Âşîyân ve Dizini". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 2, sy 4 (2010): 199-229.
- Bozaslan, B. Mehmet, ve Emel Çokoğullar. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modern Eğitimin İnşası: Devletin Kurtarılmasından Devletin Kurulmasına". *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17, sy 3 (2015): 309-29.
- Bulut, Yücel. "Türkiye'nin çağdaş tarihine ilişkin bazı gözlemler". *Dîvan İlmi Araştırmalar Dergisi* 19, sy 2 (2005): 1-34.
- C.H.F. "C.H.F Nizamnamesi ve Programı". Ankara: TBMM Matbaası, 1931.

- Çaha, Ömer. *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*. Çeviren Ertan Özensel. Ankara: Vadi, 1996.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. 3. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Çaycı, Abdurrahman. “Atatürk, Bilim ve Üniversite”. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 4, sy 10 (1987): 61-70.
- Davis, Fanny. *Osmanlı Hanımı*. Çeviren Bahar Tırnakçı. Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Demirtaş, Aydın. *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyeleri (1900-1946)*. Büyüyenay, 2019.
- Denk, Cemil. *Tarihte ve Atatürk Döneminde Kadın*. Ankara: Tanı, 2008.
- Doğramacı, Emel. *Türkiye’de Kadının Dünü ve Bugünü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1989.
- Doğramacıoğlu, Hüseyin. “Şemsettin Sami’nin Kaleminden Kadınlar”. *Asia Minor Studies* 6, sy 12 (2018): 221-39.
- Dölen, Emre. *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi I*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- . *Türkiye Üniversite Tarihi-3 Darülfünun’dan Üniversiteye Geçiş Tasfiye ve Yeni Kadrolar*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Erdoğan, Aynur. *Osmanlı’da Yurt Dışı Eğitim ve Modernleşme*. Büyüyenay, 2016.
- Göktürk, Işıl. “Cumhuriyet’in 100. Yılında Sürdürülebilir Kültürel Miras Yönetimi ve Tarihsele Perspektifle Ankara Etnografya Müzesi”. *Kent Akademisi*, 27 Ekim 2023. <https://doi.org/10.35674/kent.1353406>.
- Göz, Mert Mahir. “Milli Mücadele Döneminde Darülfünun” 6 (2023).
- Günay, Durmuş. *Türkiye’nin Üniversite Sorunu Trajik Bir Yolculuk*. Büyüyenay, 2019.
- Güven, İsmail. “Tanzimattan Cumhuriyete Kadın Eğitimi Düşüncesinin Gelişimi (Osmanlı Düşünürlerinin Kadın Eğitimine Bakışları)”. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 34, sy 1 (10 Eylül 2001): 61-70. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000049](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000049).
- Hirsch, Ernst E. *Anılarım: Kayzer Dönemi Weimar Cumhuriyet Atatürk Ülkesi*. Çeviren Fatma Suphi. Ankara: Tübitak, 2005.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. C. 2. İstanbul: IRCICA, 2010.
- . *Darülfünun: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı I*. C. 1. İstanbul: IRCICA, 2010.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i ‘Alîyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Kaçar, Mustafa. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Askeri Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishanelerin Kuruluşu (1808’e Kadar)”. *Osmanlı Bilimi Arastırmaları (Studies in Ottoman Science)*, sy 2 (1998): 69-137.
- Karpat, Kemal. *İslamın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. Çeviren Şiar Yalçın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Kıranlar, Safiye. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Sosyal Yardım ve Kurumları”. *İçinde Büyük İstanbul Tarihi*, 4:444-67. İstanbul: İBB Kültür AŞ, 2016. <https://istanbultarihi.ist/133-tanzimattan-cumhuriyete-sosyal-yaritim-ve-kurumlari>.
- Koçak, Ülkü. “Tanzimat Dönemi Kadın Hareketlerinin Eğitime Etkisi”. *EKEV Akademi Dergisi*, sy 82 (2020): 487-500.
- Köse, Murtaza. “Osmanlı Son Dönem Hukukçularından Seydişehirli Mahmut Esad’ın Hayatı, Eserleri

- ve İlmî Kişiliği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 2 (2003): 207-17.
- Kurnaz, Şefika. *Osmanlı Kadınının Yükselişi (1908-1918)*. İstanbul: Ötügen, 2013. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/osmanli-kadininin-yukselisi-19081918/305981.html>.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çeviren Babür Turna. Arkadaş Yayınları, 2014.
- Namal, Yücel, ve Tunay Karakök. "Atatürk ve Üniversite Reformu (1933)". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 1, sy 1 (2011): 27-35. <https://doi.org/10.5961/jhes.2011.003>.
- Oktar, Tiğince. *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi*. Bilim Teknik Yayınevi, 1998.
- Oktar, Tiğince, ve Mehtap Özdeğer. "Osmanlı'da Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Müslüman Kadın Gedikleri", 2008.
- Öklem, Necdet. *Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu*. İzmir: Ege Üniversitesi, 1973.
- Özkul, Ahmet Sait, ve Hatice Baysal. "Son Dönem Osmanlı Kadın Yükseköğretiminde Girişimcilik Kodları: Dârülmualimât, İnas Dârülfünûnu ve Ticâret Mekteb-i Âlisi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 41 (2018): 1-20.
- Samur, Mustafa, ve Adnan Sofuoğlu. "Türk Millî Basını Ekseninde Darülfünun'un Kapatılması Meselesi". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 06 Nisan 2022. <https://doi.org/10.46955/ankuayd.1072241>.
- Söğütlü, İlyas. "Darülfünundan Üniversiteye: Cumhuriyet Türkiye'sinde İlk Üniversite Reformu (1933)". *Liberal Düşünce*, sy 34 (2006): 121-28.
- Süslü, Rıdvan. "Dârülfünûn'dan 1933 Üniversite Reformuna: Alman Bilim Adamlarının Göçü ve Uluslararası Akademik Etkileşim". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 24 Ağustos 2024, 11. <https://doi.org/10.46868/atdd.2024.765>.
- Şentürk, M. Hüdayi. "Dârülmaârif". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8:548-49. İstanbul: TDV, 1993. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulmaarif>.
- Şimşek, Muhittin. *Tartışmaların Odağındaki Kurum Üniversite (Darülfünundan Günümüze)*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- T.C. Resmi Gazete. "İstanbul darülfünununun ilgasına ve Maarif vekâletince yeni bir Üniversite kurulmasına dair kanun", sy 2252 (31 Mayıs 1933).
- Türkoğlu, Özgür. "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesine Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12, sy 3 (30 Eylül 2023): 1745-67. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1317183>.
- Uyar, Çağhan, ve Esen Ertuğrul. "Türkiye'de Kadınların Yükseköğrenim Hakkını Elde Etmesi: Darülfünun'da Kadın ve İnas Darülfünunu". *ESOGÜ Tarih Dergisi* 3, sy 1 (2020): 66-92.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Çeviren Yasemin Gönen. İletişim Yayınları, 2015.





# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Dârülfünun'un Toplumsal, Kültürel ve Din Eğitimi Açısından Etkileri

### The Social, Cultural, and Religious Education Impacts of the Dârülfünun

Cavit Erdem<sup>\*</sup>

#### Öz

20. yüzyılın ortalarında bir yükseköğretim kurumu olarak açılan Dârülfünun, Osmanlı toplumunda eğitim, kültür ve toplumsal dönüşüm açısından önemli bir rol oynamıştır. Bu eğitim kurumu, eleştirel düşünceyi teşvik ederek akademik özgürlüğü savunmuş, kadınların eğitimi konusunda da ilerleme kaydedilmesine vesile olmuştur. Ayrıca, Türkçe ders kitapları konusundaki yetersizlikleri gidererek akademik yayıncılığı güçlendirmiş ve bilimsel düşüncenin yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Medrese ile günümüz üniversiteleri arasında köprü vazifesi gören Dârülfünun, geleneksel eğitimi modern bilim anlayışıyla meczetmiştir. 1900 yılında kurulan ve İlahiyat Fakültesi'nin başlangıcı olarak kabul edilen "Dârülfünun-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi", din bilimlerini felsefi ve bilimsel yöntemlerle ele almış, medrese sisteminden farklı bir akademik yapı olarak tasarlanmıştır. Bu yaklaşım, Osmanlı-Türk modernleşmesine katkı sağlarken din eğitiminin bir bilim dalı olarak kabul edilmesine de zemin hazırlamıştır. 1933 Üniversite Reformu ile İstanbul Üniversitesi'ne dönüşerek kurumsal bir yapı kazanan Dârülfünun, Cumhuriyet'in eğitim anlayışının şekillenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Araştırmamızın amacı, Osmanlı'nın çöküşünü önlemek için yaptığı eğitim reformlarından biri olan Dârülfünun'un sosyal ve kültürel etkilerini araştırmaktır. Dârülfünun'un yalnızca bir eğitim kurumu olmanın ötesinde toplumsal ve kültürel etkilerinin de olduğu bilinmektedir. Dârülfünun'un toplumsal ve kültürel etkilerine ilişkin araştırmaların sınırlı olması, bu çalışmanın önemini artırmakta ve literatüre katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Çalışmamız, nitel bir araştırma olarak tasarlanmış olup, veri toplama aracı olarak doküman analizi yöntemine başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Eğitim, Dârülfünun, Üniversite, İlahiyat

#### Abstract

In the mid-20th century, *Dârülfünun*, established as a higher education institution, played a significant role in the realms of education, culture, and social transformation within Ottoman society. It promoted critical thinking, advocated for academic freedom, and contributed to the advancement of women's education. By addressing the shortage of Turkish-language textbooks and strengthening academic publishing, it played a pioneering role in the dissemination of scientific thought. Serving as a bridge between the traditional *medrese* system and contemporary universities, *Dârülfünun* integrated traditional education with a modern scientific approach. The "Ulûm-i Âliye-i Diniyye Branch" of *Dârülfünun-ı Şâhâne*, established in 1900 and regarded as the precursor to the Faculty of Theology, approached the religious sciences through philosophical and scientific methods. This structure was designed as an academic alternative to the medrese system. Such an approach contributed to Ottoman-Turkish modernisation and laid the groundwork for the recognition of religious education as a scientific discipline. With the 1933 University Reform, *Dârülfünun* was transformed into Istanbul University, gaining a formal institutional identity and playing a critical role in shaping the educational policies of the Republic. The objective of this study is to examine the social and cultural impacts of *Dârülfünun*, one of the major educational reforms implemented in the late Ottoman period to prevent imperial decline. While *Dârülfünun* functioned primarily as an educational institution, it also exerted considerable social and cultural influence. The limited number

<sup>\*</sup> **Sorumlu Yazar:** Cavit Erdem (Dr.), Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lefkoşa KKTC. E-Posta: [cavit.erdem@neu.edu.tr](mailto:cavit.erdem@neu.edu.tr), [caviterdem99@gmail.com](mailto:caviterdem99@gmail.com) ORCID: 0000-0002-8913-0201

**Atf:** Erdem, Cavit. "Dârülfünun'un Toplumsal, Kültürel ve Din Eğitimi Açısından Etkileri." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 141–173. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.675462>



of studies exploring these dimensions enhances the significance of this research and **indicates** its potential contribution to the academic literature. This study adopts a qualitative research design and uses document analysis as its primary data collection method.

**Keywords:** Religious Education, Education, Dârülfünun, University, Theology

## Extended Summary

Dârülfünûn, recognised as one of the most comprehensive and foundational educational reforms in the late Ottoman Empire, stands not only as the first institutionalised form of higher education but also as a multidimensional structure at the intersection of social, cultural, and religious transformation. In this context, Dârülfünûn, with its institutional identity distinct from the classical madrasa tradition, emerged as a critical arena of transformation that shaped Ottoman-Turkish modernisation at both intellectual and ideological levels. This study aims to analyse the structural ruptures it induced within the Ottoman educational system, its impact on social change, and its unique position in the field of religious education through a historical lens. A qualitative research design was employed, using document analysis based on relevant literature as the primary method of data collection.

During its foundational and classical periods, the Ottoman madrasa system featured a broad curriculum inclusive of rational sciences such as mathematics, astronomy, medicine, and philosophy. However, from the 17th century onward, the gradual exclusion of these disciplines from the curriculum led to intellectual stagnation and a decline in scholarly output. This intellectual crisis prompted Ottoman administrators in the mid-19th century to pursue substantial educational reforms. Although several initiatives aimed at establishing higher education institutions were undertaken from 1845 onwards, these efforts failed to achieve long-term institutionalisation. It was not until the reign of Sultan Abdülhamid II, in 1900, that Dârülfünûn-ı Şâhâne was established as a permanent institution embodying a modern scientific worldview, thereby securing a distinctive place in the history of Ottoman education.

The establishment of Dârülfünûn represented more than the creation of a higher education institution; it signified a paradigmatic shift in the Ottoman society's relationship with knowledge. Unlike traditional madrasas, Dârülfünûn was constructed on an academic model compatible with positivist scientific thought, fostering interdisciplinary transitions and prioritising public knowledge production.

Following the proclamation of the Second Constitutional Era (II. Meşrutiyet), educational policies underwent a period of reconstruction, and the inclusion of disciplines such as history, literature, and philosophy into the curriculum transformed Dârülfünûn into an institutional carrier of intellectual pluralism. A noteworthy development during

this period was the admission of women to higher education. The establishment of the Women's Dârülfünûn (İnas Dârülfünûnu) not only marked a pedagogical turning point but also redefined gender relations within the educational domain. Within the context of debates on coeducation, this milestone catalysed a broader sociocultural transformation concerning women's right to education. The inclusion of women in academic life contributed to change not only at an individual level but also in the collective social consciousness.

The political and social influence of Dârülfünûn became particularly pronounced during the Second Constitutional Era and the Turkish War of Independence. Student-led protests and the active engagement of faculty members in public discourse transformed the university into a site of political awareness and civic consciousness. Within this context, Ziya Gökalp's work at Dârülfünûn emphasised the university's role not merely as a transmitter of knowledge but as a key intellectual engine in the process of nation-building. For Gökalp, the university functioned as a cultural institution central to the construction of the national identity.

In cultural terms, Dârülfünûn—especially through its Faculty of Literature—played a central role in laying the intellectual foundations of the modern Turkish identity. Academic endeavours in the fields of language, history, and literature facilitated the reinterpretation of national identity within a framework of historical continuity. With the 1933 University Reform, Dârülfünûn was formally closed and replaced by Istanbul University. This reform introduced a academic structure in the humanities that was grounded in interdisciplinarity and humanist principles. The resulting intellectual climate, influenced by Western philological traditions, became the cornerstone of what came to be known as “Turkish Humanism.”

From the perspective of religious education, Dârülfünûn represented the first modern institutional model that departed from the classical madrasa system and addressed the religious sciences through philosophical and scientific methodologies. The School of Advanced Religious Studies (Ulûm-i Âliye-i Dîniyye), established in 1900, offered a diverse curriculum that included classical Islamic disciplines such as tafsir (Qur'anic exegesis), hadith, kalam (Islamic theology), and fiqh (Islamic jurisprudence), alongside philosophy, history of religions, ethics, and Western languages. The establishment of the Faculty of Theology in 1924 continued this multidisciplinary and analytical approach although it was dissolved as part of the 1933 reform. The institutional continuity of religious education was only re-established in 1992 with the reopening of the faculty.

In conclusion, Dârülfünûn was not only a landmark in the history of higher education in the Ottoman Empire but also a pivotal institution at the heart of social, cultural, and religious transformation. Serving as a bridge between the madrasa and the modern university, it occupied a critical position at the historical juncture where academic thought and the

state's relationship with knowledge were redefined. In this regard, Dârülfünûn constitutes an indispensable reference point for understanding the ideological, epistemological, and cultural dimensions of education in Turkey.

## I. Giriş

Eğitimin, bireylerin hayatında olduğu gibi toplumlar ve kültürler üzerinde de önemli etkileri vardır. Büyük devletler ve medeniyetler, eğitime önem verdiklerinde yükselmiş ve gelişmiş; buna karşın eğitime yeterli önem göstermeyenler, gerileyerek çöküş sürecine girmiştir. Eğitime verilen önem, devletlerin ve milletlerin gelişmesinde olduğu kadar, çöküşlerinde de belirleyici olmuştur. Osmanlı'nın eğitim sistemine verdiği önemin bir yansıması olarak, Orhan Gazi'nin 1331'de İznik'te kurduğu ilk medrese, dönemin eğitim anlayışını belirleyecek önemli bir adım olmuştur. İlerleyen zamanla birlikte birçok yerde medreseler açılmış ve bu medreseler, Osmanlı'nın Cihan İmparatorluğu olmasına vesile olmuştur. Osmanlı'nın eğitim-öğretim hayatında büyük bir öneme sahip olan Fatih ve Süleymaniye medreseleri, daha sonra kurulan köklü üniversitelere kaynak teşkil etmiştir.<sup>1</sup> Bu medreselerde ciddi bilimsel faaliyetler yapılmış ve önemli ilim adamları yetişmiştir. Özellikle Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde, matematik, astronomi ve tıp gibi pozitif bilimlerle birlikte felsefe alanında da eğitim verildiği bilinmektedir.<sup>2</sup>

Ancak 17. yüzyıl, Osmanlı medreseleri açısından gerileme sürecinin başlangıcı olmuştur. Bu dönemden itibaren çeşitli sebeplerle medreselerde bozulma yaşandığı, müfredattan aklî ilimlerin çıkarılmasının sonucunda katı bir tutuculuğun hâkim olduğu ve ilmî üretkenliğin neredeyse durma noktasına geldiği ifade edilmektedir.<sup>3</sup> Osmanlı, 15., 16. ve 17. yüzyılın sonlarına kadar dünya siyasetinde önemli bir güç merkezi konumunda olsa da, Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından gerçekleşen Sanayi Devrimi ile Aydınlanma düşüncesi, bilim, teknoloji ve sanayi alanlarında büyük ilerlemelere yol açmış ve bu gelişmeler Osmanlı'ya karşı üstünlük sağlanmasına neden olmuştur. Avrupa'nın üstünlüğü ele geçirdiğinin farkında olan Osmanlı Devleti, Batıdaki gelişmeleri yakalamak için Batı tarzı bazı reformlar yapmıştır. İlk olarak askeri alanda modernleşmeye yönelik girişimlerde bulunulmuş, 1789-1807 yılları arasında hükümdarlık yapan III. Selim askeri alanda bazı reformlar yaparken kendisinden sonra tahta geçen ve 1808-1839 yılları arasında hüküm süren II. Mahmut da askeri, siyasi ve eğitim alanlarda Batı'ya

1 Hidayet Aydar, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 55; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)* (İstanbul: Kültür Koleji, 1994), 24.

2 Arslan H. Tolga, "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesi'ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 16/63 (2018): 52; Şerafettin Yaltkaya, *"Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler"*, *Tanzimat* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940).

3 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Tarih Kurumu Yay., 1988), 67-70.

taklit eden reformlara devam etmiştir.<sup>4</sup> 18. yüzyılın sonlarından itibaren medrese sisteminin dışında Avrupa tarzı yeni eğitim kurumlarının açılmasına karar veren Osmanlı Devleti'nin yöneticileri, 19. yüzyılda bu süreci hızlandırarak ilk, orta, lise seviyelerinin yanı sıra üniversite düzeyinde de Avrupa modeline dayalı bir eğitim kurumu kurmuştur.<sup>5</sup> 18. yüzyılda başlayıp devam eden bu yeniliklerdeki temel motivasyon, dönemin yöneticilerinin devletin gerilemesini durdurma ve Batı dünyasını yakalama arzusudur. Ayrıca, bu hedefe ulaşmak için, bozulan ve çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyen eğitim sisteminin düzeltilmesi gerektiği düşüncesiyle harekete geçilmiştir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde önemli faaliyetlerde bulunan Osmanlı medreseleri, gerileme ve çöküş döneminde aynı performansı gösterememiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne etki eden birçok faktör bulunmakla birlikte, eğitim ve öğretim sisteminin çağın gelişmeleri karşısında yetersiz kalması ve kendini geliştirememesinin önemli payı vardır. Batı dünyasının ilerlemesinde ise filozoflar ve düşünürler önemli bir rol oynamıştır.<sup>6</sup> Bu gerçekten hareketle Dârülfünûn kurulması düşüncesi, 1845 yılında Muvakkat Maarif Meclisi tarafından ele alınmış ve bu kapsamda 13 Mart 1845 tarihinden itibaren haftada iki kez toplanarak gerekli hazırlık çalışmaları yürütülmüştür. Meclisin on bir aylık çalışması sonucunda hazırlanan rapor, Meclis-i Vâlâ'ya sunulmuş fakat Dârülfünûn fikri net bir şekilde tanımlanmamış olup muğlâk bırakılmıştır. 21 Temmuz 1846 tarihinde yayımlanan resmi bir açıklama ile söz konusu belirsizliğin ortadan kaldırılması amaçlanmıştır.<sup>7</sup>

Bu süreç, Batı'daki Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi ve Aydınlanma hareketlerinin etkisiyle Osmanlı'da Batı tarzı reformların gündeme gelmesine yol açmıştır. Bu reformların bir parçası olarak, Dârülfünûn'un kurulma fikri, Osmanlı'daki eğitim sisteminin modernleşme sürecini simgelemiş ve Batılı üniversite modeline yakın bir yapının temelleri atılmıştır. 1863, 1870 ve 1874 yıllarında gerçekleştirilen Dârülfünûn kurma girişimleri, çeşitli sebeplerle kalıcı bir çözüm üretilmeden sona ermiştir. Bu dönemdeki girişimler, genellikle yapısal ve idari zorluklar nedeniyle istenilen sonuçları verememiştir. Ancak, II. Abdülhamid'in padişah olduğu dönemde, 1900 yılında kurulan Dârülfünûn, uzun vadeli ve sürekli bir eğitim kurumu olarak faaliyete geçmiştir. Bu dönemde kurulan Dârülfünûn'un fakültelerinden biri, özellikle dini ve ilmi alanda önemli

4 Rahmi Doğanay, "Osmanlı Modernleşmesinde Eğitim Faaliyetleri", *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3/16 (2012): 66-68.

5 Ali Arslan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 10.

6 H. Tolga, "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesi'ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması", 51.

7 Arslan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", 10.

bir yer tutan İlahiyat Fakültesi olmuştur. Kuruluşundan itibaren pek çok yeniliğe imza atarak gelişen Dârülfünûn, özellikle II. Meşrutiyet dönemiyle birlikte, daha çağdaş ve Batılı üniversite modeline yakın bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Bu dönüşüm, akademik disiplinler arası etkileşim, eğitimde modernleşme ve bilimsel düşüncüyü ön plana çıkarma gibi unsurlarla güçlenmiş ve Dârülfünûn, Osmanlı'daki eğitim reformlarının en önemli simgelerinden biri haline gelmiştir.<sup>8</sup> Dârülfünun'un kuruluş gerekçesi, Osmanlı medreselerinin aklî ilimlerden uzaklaşması ve taassubun hâkim hale gelmesidir. Bu zayıflık, yeni bir dinî eğitim modelinin gerekliliğini de doğurmuştur.<sup>9</sup> İlk girişimler başarısız olsa da II. Abdülhamid döneminde kurulan Dârülfünûn, uzun vadeli bir eğitim kurumu olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Bu kurum, Osmanlı medreselerinin sınırlamalarını aşarak bilimsel düşüncüyü ve modernleşmeyi teşvik etmiştir.

Dârülfünûn ve devamı sayılabilecek İstanbul Üniversitesi üzerine birçok araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmalar, kurumun yalnızca tarihsel gelişimini değil, aynı zamanda bilimsel, toplumsal ve kültürel yönlerini de kapsamaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz. Dârülfünûn'un kurumsal yapısı ve entelektüel işlevi üzerine yapılan değerlendirmelerin yer aldığı eser Ekmeleddin İhsanoğlu tarafından '*Dârülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*' adlı eser<sup>10</sup> IRCICA tarafından yayımlanmış; Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde yer alan 'Dârülfünun'<sup>11</sup> ve 'İlahiyat Fakültesi'<sup>12</sup> maddeleri, sırasıyla Ekmeleddin İhsanoğlu ve Halis Ayhan tarafından kaleme alınmıştır. Abdurrahman Siler'in '*Türk Yüksek Öğretiminde Dârülfünûn (1863–1933)*'<sup>13</sup> başlıklı eseri; Fatma Eren'in '*Tanzimat Sonrası Dârülfünûn'da Tefsir Dersleri (1900–1914)*' adlı yüksek lisans tezi<sup>14</sup>; Hidayet Aydar'ın '*Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları*' çalışması<sup>15</sup> ile Emre Dölen'in '*II. Meşrutiyet Döneminde Dârülfünûn*'<sup>16</sup>

8 Arslan, 20.

9 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 67-70.

10 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Dârülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*, 2 c. (İstanbul: IRCICA, 2010).

11 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993).

12 Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000).

13 Abdurrahman Siler, "Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863–1933)" (Doktora, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 1992).

14 Fatma Eren, "Tanzimat Sonrası Dârülfünûn'da Tefsir Dersleri (1900–1914)" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), <https://tez.yok.gov.tr>.

15 Hidayet Aydar, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 23-43.

16 Emre Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008): 27-50.

adlı makalesi literatüre önemli katkılar sunmaktadır. Emre Dölen'in beş ciltlik '*Türkiye Üniversite Tarihi*'<sup>17</sup> ve İhsanoğlu'nun *Dârülfünûn Tarihi*'<sup>18</sup> adlı çalışmaları, Dârülfünûn'dan İstanbul Üniversitesi'ne geçiş sürecini bütüncül bir bakışla ele alırken; Osman Nuri Ergin'in '*Türk Maarif Tarihi*'<sup>19</sup> adlı eseri, Osmanlı eğitim sistemine dair klasik bir kaynak olma niteliğini korumaktadır. Ayrıca, İstanbul Üniversitesi'nin tarihine ilişkin olarak Mehmed Ali Aynî<sup>20</sup>, Cemil Bilsel<sup>21</sup>, Süheyl Ünver'in<sup>22</sup> çalışmaları dikkat çekmektedir. Mevcut çalışmaların genelinin büyük ölçüde kurumsal tarihe odaklandığı görülmektedir.

Bu bilgileri de dikkate alarak yürütülen araştırmamız, Dârülfünûn'un yalnızca bir yükseköğretim kurumu değil, aynı zamanda modernleşme sürecinde etkili bir toplumsal aktör olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, araştırmanın amacına uygun olarak nitel bir araştırma yöntemi benimsenmiş ve veri toplama aracı olarak literatür taramasına dayalı doküman analizi yöntemi tercih edilmiştir. Bu yaklaşım, konunun derinlemesine incelenmesini sağlayarak, mevcut literatürle bütünsel bir değerlendirme yapılmasına olanak tanımaktadır.

Dârülfünûn'un kuruluşu, yalnızca eğitim alanında değil, aynı zamanda Osmanlı toplumu ve kültürü üzerinde de önemli etkiler oluşturmuş; bu süreçteki yenilikler birçok alanda derin dönüşümlere yol açmıştır. Bu araştırma ile Dârülfünûn'un, özellikle Batılılaşma ve modernleşme süreci başta olmak üzere, siyasal ve toplumsal hareketlere etkisi; aydın ve entelektüel yetişmesine katkısı, kültür, sanat, bilim ve felsefenin gelişimine olan rolü; medreseden Batı tarzı üniversite sistemine geçiş süreci; ilahiyat fakültelerinin açılmasıyla din eğitime yönelik yeni bakış açısı ve kadınların eğitimi gibi toplumsal ve kültürel etkilerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

17 Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi*, 5 c. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).

18 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Dârülfünûn Tarihçesine Giriş*, 2 c. (İstanbul: Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010).

19 Oktay Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, c. 1-2 (İstanbul: Eser Matbaası, 1977).

20 Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

21 Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2022).

22 A. Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1946).

## II. Dârülfünun'un Toplumsal Etkileri

Dârülfünûn, Osmanlı'da eğitim sisteminin modernleşme sürecini simgeleyen önemli bir kurumsal yapıdır. Bu kurumun adı, yalnızca dinî ilimlerin (ulûm) ve pozitif bilimlerin (fünun) arasındaki farkı vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapının bilgi ve bilim anlayışındaki dönüşümün de bir simgesi olmuştur. Dârülfünûn'un kuruluş amacı, Batı'daki bilimsel gelişmeleri izleyerek Osmanlı toplumunun entelektüel altyapısını modernize etmektir. Bu kurum hem dinî hem de pozitif bilimlerin bir arada öğretildiği bir eğitim modeli sunarak Osmanlı'daki geleneksel bilgi anlayışına yeni bir yön kazandırmayı hedeflemiştir.<sup>23</sup>

Bu süreç, aynı zamanda yeni düşünce sistemlerinin ve bilimsel yöntemlerin toplumda kabul görmesini kolaylaştırmış, eğitimde modernleşme hareketlerinin temelini atmıştır. Batı tarzı eğitim modelinin Osmanlı'ya adaptasyonu, sadece bilimsel alanlarda değil, toplumsal yapının tüm katmanlarında önemli dönüşümler yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Dârülfünûn, bu bağlamda hem bir eğitim kurumu olarak hem de toplumsal bir değişim aracı olarak tarihteki yerini almıştır.

### II.1. Dârülfünûn Batılaşma ve Modernleşmeye Etkisi

İkinci Meşrutiyet döneminde, eğitim anlayışında köklü bir değişim yaşanmış ve medreselerin eğitim üzerindeki etkisini azaltmak amacıyla çeşitli adımlar atılmıştır. Bu dönemde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal ve ideolojik görüşleri yükseköğretim sistemine de yansımıştır. Modern bir Dârülfünûn kurmayı amaçlayan İttihat ve Terakki, yeni bölümler ve programlar açarak eğitim sistemini geliştirmeye çalışmış ve nitelikli bireyler yetiştirmek amacıyla Avrupa'ya öğrenciler göndermiştir.<sup>24</sup>

Eğitimdeki bu gelişmelerin başlangıcını daha önceki dönemlere götürmek mümkündür. Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan modernleşme ve batılılaşma süreci, eğitim alanında da önemli dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümün simgesel kurumlarından biri olan Dârülfünûn, 1863 yılında kurularak halka açık konferanslarla faaliyetlerine başlamış ve toplumda yeni bir bilgi sisteminin temellerini atmıştır. Dârülfünûn, yalnızca akademik bilgi üretmeyi amaçlayan bir kurum olarak değil, aynı zamanda modern bir toplumsal düzenin ve yeni bir dünya görüşünün taşıyıcısı olarak kurgulanmıştır. Kurumdan, klasik Osmanlı zihniyetinin yerine çağdaş bir ulus-devlet ideolojisi geliştirmesi, modern bürokratik kadroları yetiştirmesi ve siyasal meşruiyet üretmesi beklenmiştir. Bu beklenti, ilerleyen dönemde üniversitelerin ulus-devlet ideolojisinin yeniden

23 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 1.

24 Ali Arslan, *Dârülfünun'dan Üniversiteye* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 59.

üretildiği ve meşrulaştırıldığı yapılar hâline gelmesiyle devam etmiştir. Bu bağlamda, Dârülfünûn'un kuruluşu ve işlevi, yalnızca yükseköğretim tarihine değil, aynı zamanda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan ideolojik ve kurumsal süreklilik içinde değerlendirilmelidir.<sup>25</sup> Bu çerçevede, Dârülfünun'un özellikle Edebiyat Fakültesi aracılığıyla yürüttüğü faaliyetler, modern Türk kimliğinin düşünsel temellerinin atılmasında belirleyici olmuştur. Dârülfünun kadrolarında yer alan yerli ve yabancı hocalarla kurumun sadece akademik değil, kültürel ve ideolojik bir işlev üstlenmiş olması, onu ulus inşa sürecinin vazgeçilmez yapı taşlarından biri haline getirmiştir.

Eğitim alanında yaşanan bu gelişmeler Batının kılavuzluğunda olmuştur. Dârülfünun, Fransız Bilimler Akademisi örnek alınarak kurulmuş ve kültürel modernleşmenin merkezi olarak belirlenmiştir. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Encümen-i Daniş gibi kurumlar aracılığıyla, Batı eğitim modeline uygun bir eğitim yapısı oluşturulmuştur.<sup>26</sup> I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte, Enver Paşa'nın öncülüğünde Osmanlı eğitim sisteminin modernleştirilmesi amacıyla Almanya'nın eğitim modelinden yararlanılması yönünde karar alınmıştır. Savaşın henüz başlarında, Alman Dışişleri Bakanlığı'nın Eğitim Dairesi'nde görev yapan Prof. Franz Schmidt, Türkiye'de bir Alman Eğitim Enstitüsü kurmak üzere görevlendirilerek İstanbul'a gönderilmiştir. 1915 yılında resmi olarak Maarif Nezareti Müşaviri unvanıyla görevine başlayan Schmidt, Osmanlı eğitim sistemi içinde aktif bir rol üstlenmiştir. Alman yetkililerin Osmanlı eğitim sistemiyle bu denli ilgilenmelerinin temel sebebi, ülkede hâkim durumda olan Fransız eğitim yaklaşımını geri planda bırakıp, yerine Alman modelini yerleştirme arzusudur. Özellikle eğitim sisteminin üst kademelerinden başlanarak bir Almanlaşma süreci yürütmenin daha etkili olacağı görüşü yaygınlaşmıştır. Prof. Schmidt, Maarif Nazırı Şükrü Bey'i de bu projeye dâhil etmeyi başarmış; böylece 30 ila 35 yaşları arasındaki genç Alman eğitimcilerin Osmanlı topraklarına getirilmesinin önü açılmıştır. 1915 yılı Ağustos ayında yapılan görüşmeler sonucunda belirlenen isimlerle anlaşmaya varılmış ve süreç resmen başlatılmıştır.<sup>27</sup> Fransız etkisiyle başlayan Dârülfünun I. Dünya savaşına kadar devam etmiştir. Birinci dünya savaşında Osmanlı'nın Almanlara yaklaşması neticesinde 1915-1918 yılları arasında Darülfununda Alman etkisi

25 Haluk Songur, "Hukuk Tarihi Bakımından Osmanlı'dan Cumhuriyete Yükseköğretim Meselesi-Yükseköğretim Kurulu'nun İlahiyat Fakülteleri Lisans Program Değişikliği Bağlamında", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 192; Aydın Demirtaş, "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, 2018), 3.

26 Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1995), 62.

27 Horst Widmann, *Atatürk ve Üniversite Reformu* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 60-70.; Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 29-30.

görülmüştür. Daha sonra yine Fransız öğretim elemanları getirilmiştir. 1926 yılından itibaren özellikle Fen Fakültesinde Fransız öğretim elemanları görevlendirilmiştir.<sup>28</sup> Dârülfünûn'un eğitim yapısı, Osmanlı'nın siyasi ve diplomatik yönelimlerine paralel olarak Fransız ve Alman modelleri arasında şekillenmiş; bu kurum, hem modernleşme hedeflerinin hem de uluslararası etkileşimlerin bir yansıması olarak kültürel ve akademik dönüşümün merkezinde yer almıştır.

Dârülfünûn'un kurulmasıyla birlikte yüksek öğretimde yaşanan önemli bir gelişme de İnas Dârülfünûnunun açılması ve erkeklerle birlikte ders görmesi olmuştur. Kadınların eğitime erişimini artırmak için kurulan İnas Dârülfünûnu, kız-erkek karma eğitim tartışmalarıyla birlikte önemli bir toplumsal dönüşümü ortaya çıkarmıştır.<sup>29</sup> İnas Dârülfünûnu, kadınların yükseköğretime erişimini sağlayarak eğitimde fırsat eşitliğini teşvik etmiş ve toplumsal yapının modernleşmesine katkıda bulunmuştur. Kız-erkek karma eğitim tartışmalarını gündeme getirerek kadınların eğitim hayatındaki yerini güçlendirmiş ve bu süreç, Osmanlı toplumunda önemli bir toplumsal dönüşümün habercisi olmuştur.

## II.II. Dârülfünûn Hoca ve Öğrencilerinin Bazı Sosyal ve Siyasal Faaliyetleri

1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından, Dârülfünûn'un gelişimine yönelik çalışmalar hız kazanmıştır. Bu süreçte eğitim programları yeniden düzenlenmiş, daha önce yer almayan tarih, edebiyat ve felsefe dersleri müfredata dahil edilmiştir. Ayrıca, kurumun adı değiştirilerek Dârülfünûn-u Şahane yerine Dârülfünûn-u Osmani ismi benimsenmiştir.<sup>30</sup> Siyasette esen özgürlük rüzgârlarının etkisiyle, hemen hemen her eğitim kurumunda öğrencilerin bir araya gelip fikir alışverişinde bulunabilecekleri ve haklarını savunabilecekleri öğrenci dernekleri kurulmaya başlanmıştır.<sup>31</sup>

Siyasette esen özgürlük rüzgârları hocaları da etkilemiştir. Fakülte hocalarının birçoğu siyaset, kamu yönetimi ve Diyanet gibi alanlarda görev alarak, fikirlerini

28 Siler, "Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863–1933)", 308.

29 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Fenler Evi Dârülfünûn: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi* (İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2021), 170-171; Bilge Baskın, "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitimine Yönelik Bir Girişim: İnas Dârülfünûnu", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (2008), 106; Hüseyin Şimşek, "Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi", *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite.*, ed. Necmettin Tozlu vd. (Bayburt Üniversitesi Yayınları., 2016), 146-147.

30 Kadir Olgun, "İkinci Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Bir Eğitim Kurumu Olarak Darülfünun (1908-1912)", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi* 2 (2002): 188.

31 Şimşek, "Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi", 144.

doğrudan toplumla paylaşmıştır. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmış birçok akademisyen, Türk siyasetinde önemli görevler üstlenmiştir. Bazıları başbakanlık gibi yüksek düzeydeki idari görevlerde bulunurken, diğerleri de bakanlık görevlerinde yer almış ve uzun süre milletvekili olarak parlamentoda hizmet vermişlerdir. 1914 yılında faaliyete geçen Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar akademik faaliyetlerde bulunan ve 1924'te kurulan fakültenin dergisinde birçok makale yayınlayan Mehmet Şemsettin Günaltay, Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı olarak görev almıştır. Mehmet Emin Erişirgil ise Gümrük ve Tekel Bakanlığı ile İçişleri Bakanlığı gibi kritik görevlerde bulunmuş, N. Sadık Sadak Dışişleri Bakanı olarak görev yapmıştır. Ayrıca, Mehmet Fuat Köprülü de Dışişleri Bakanlığı görevini yürütmüştür. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, milletvekili olarak parlamentoda yer almış ve Şerafettin Yaltkaya Diyanet İşleri Başkanlığı görevini üstlenmiştir.<sup>32</sup>

Ziya Gökalp gibi aydınların Dârülfünûn'da görev almaları, eğitimin hem düzenli ve planlı bir şekilde ele alınmasına hem de millî hedeflere uygun olarak şekillendirilmesine öncülük etmiştir. Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki'nin Genel Merkezi üyelerinden biri olarak Dârülfünûn'daki varlığını yalnızca akademik anlamda değil, aynı zamanda siyasal bir strateji olarak da önemli kılmaktadır. Ziya Gökalp'in Dârülfünûn'daki varlığı, sadece dönemin akademik ortamını değil, sonraki yıllarda da etkili olan birçok önemli değişikliğe zemin hazırlamıştır. Ziya Gökalp, Dârülfünûn'un akademik bağımsızlığına ve düşünce özgürlüğüne derin bir saygı duymuş, bu ilkelerin kurumsal yapıya entegre edilmesi için çaba göstermiştir. Ayrıca, Dârülfünûn'un eğitime bir sistematik yaklaşım getirmiş ve millî bir amacın bu eğitim modeline entegre edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bilimsel araştırmanın, ülkenin gerçeklerini ortaya çıkarmada kritik bir rol oynadığını belirterek, Dârülfünûn'un en önemli görevlerinden birinin de araştırma yapma olduğuna dikkat çekmiştir. Millî kültürün gelişmesinin Edebiyat Fakültesi'nde şekilleneceğine inanan Gökalp, bu fakültenin güçlendirilmesi için önemli adımlar atmıştır. Edebiyat Fakültesi, onun üniversite anlayışının ve kültür perspektifinin temellerini attığı ana kurumsal yapı olmuştur. Dârülfünûn'un bilimsel yayınları, fakülte dergileri ve ders kitaplarının yayımlanmasına da önemli katkılar sağlayan Ziya Gökalp, aynı zamanda birçok gencin Avrupa'da lisansüstü eğitim görmesi için de destek olmuştur. Ziya Gökalp'in Dârülfünûn'daki çalışmaları, sadece akademik değil, toplumsal ve kültürel dönüşüm açısından da büyük bir önem taşımaktadır. Onun düşünsel katkıları, Türk eğitim sisteminin şekillenmesinde ve özellikle

32 Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993), 160-63, 171-73, 176-84, 195-196.

üniversite düzeyindeki gelişmelerde uzun vadeli etkiler oluşturmuştur.<sup>33</sup> Ziya Gökalp'in Dârülfünun'daki faaliyetleri, yalnızca bir akademisyen kimliğiyle sınırlı kalmayıp millî eğitim anlayışının inşasına, düşünce özgürlüğünün yerleşmesine ve üniversitenin bilimsel ve kültürel dönüşüm merkezi hâline gelmesine öncülük etmiştir.

Ülkenin içinde bulunduğu mütareke dönemi Dârülfünun'u da derinden etkilemiştir. I. Dünya Savaşı'na katılan Dârülfünun öğrencilerinden sağ kalanlar, savaşın yarattığı ağır travmalarla okula geri dönmüş; savaşın fiziki ve psikolojik izlerini üzerlerinde taşımışlardır. Bu gençler, cephede edindikleri acı tecrübelerle sarsılmış, aynı zamanda inandıkları birçok değerın çöktüğünü görerek umutsuzluk içine düşmüşlerdir. Ancak bu karanlık atmosfer uzun sürmemiş; öğrenciler zamanla yaşadıkları hayal kırıklıklarını örgütlü bir bilinçlenmeye dönüştürmüştür. Bu uyanışın en önemli göstergelerinden biri, İzmir'in 15 Mayıs 1919'da Yunan ordusu tarafından ele geçirilmesi sonrasında ortaya konulan tepkidir. İşgale karşı duyulan öfke, Dârülfünun gençliği ile Türk Ocağı'nın 19 Mayıs 1919'da Fatih'te düzenlediği ortak protesto mitinginde somutlaşmıştır. Bu gösteride hem öğretim üyeleri hem de öğrenciler bir araya gelmiş, öğrenciler "İzmir Kalbimizdir" yazılı dövizlerle tepkilerini ifade etmişlerdir. Bu etkinlik, Dârülfünun'un yalnızca bir eğitim kurumu olmanın ötesinde, dönemin toplumsal ve siyasal hareketliliği içinde etkin bir rol oynadığını da açıkça ortaya koymuştur. Böylece Dârülfünun, Millî Mücadele'nin entelektüel ve gençlik ayağını temsil eden önemli bir aktöre dönüşmüştür.<sup>34</sup> Mütareke döneminde yaşanan toplumsal sarsıntılar karşısında Dârülfünun, yalnızca bir eğitim kurumu olmanın ötesine geçerek, Millî Mücadele'nin entelektüel ve gençlik tabanlı direnişinde etkin bir rol üstlenmiş; öğrencileriyle birlikte toplumsal bilinç ve milli duruşun simgesi hâline gelmiştir.

Dârülfünunda görev yapan farklı görüş ve düşüncede olan hocalar da olmuştur. Hocalar arasında yer alan ve dönemin Maarif Nazırı olan Rıza Tevfik, Ali Kemal, Cenab Şehabettin gibi isimler, Millî Mücadele'ye karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. Bu kişiler, konferanslarında ve gazetelerde yayımladıkları yazılarla karşıt görüşlerini açıkça ifade etmeye devam etmişlerdir. Özellikle Ali Kemal, Türk halkının bağımsızlık mücadelesine uygun olmadığı ve büyük güçler tarafından yönetilmeleri gerektiğini savunmuş, bu görüşü öğrenciler arasında

33 Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, 2. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 1984), 101-2; Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 15-16.

34 Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 41; Fatih Özteke, "Vatan Yahut Darülfünun", içinde *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler-III*, ed. Ayşe Çatalcalı Ceylan ve Gözde Sunal (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2021), 72.

büyük tepki toplamış ve ona “Artin Kemal” lakabı verilmiştir.<sup>35</sup> Ali Kemal’in halk iradesine karşı çıkan söylemleri, öğrenciler nezdinde büyük tepkiyle karşılanarak toplumsal kutuplaşmayı derinleştirmiştir. Rıza Tevfik’in bir konferansında, Fuzuli’nin Türk olmadığı ve Acem kökenli olduğu yönündeki açıklamaları, milli duyguların yoğun olduğu bir dönemde büyük tartışmalara yol açmıştır. Bu olayın ardından, Dârülfünûn öğrencileri, Ali Kemal, Rıza Tevfik, Cenab Şehabettin, Hüseyin Daniş ve Barsamyan’ın görevlerinden istifa etmelerini talep ederek protestolar düzenlemişlerdir. Protestolar sonucunda, 4 Nisan 1922 tarihinde Edebiyat Fakültesi Reisi Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu) başkanlığında yapılan toplantıda, Cenab Şehabettin ve Ali Kemal’in öğretim üyeliğine devam etmeleri, Hüseyin Daniş ve Rıza Tevfik’in daha önce istifa etmeleri nedeniyle suçlarını kabul ettikleri için görevlerinden ayrılmalari kararlaştırılmıştır. Barsamyan’ın ise durumunun ilerleyen zamanlarda tekrar incelenmesine karar verilmiştir.<sup>36</sup> Alınan kararlar sonrasında, öğrencilerin protestoları büyümüş ve tüm okula yayılmıştır. Öğrenciler dersleri boykot edince, 12 Nisan 1922’de Dârülfünûn geçici olarak kapatılmıştır. 18 Mayıs’ta öğretime yeniden başlanmış, ancak 20 Mayıs’ta Ali Kemal’e yönelik gerçekleşen yumurtalı saldırının ardından dersler süresiz olarak durdurulmuştur. Yaşanan olayların sonucunda, protestolara neden olan öğretim üyelerinin görevden alınmasına karar verilmiştir. Millî Mücadele’nin zaferle sonuçlanmasının ardından, 29 Ekim 1923’te Cumhuriyet ilan edilmiştir. Bu dönemde, Dârülfünûn Emimi Besim Ömer Paşa, 9 Eylül 1922’de İzmir’in kurtuluşunu kutlamak amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne telgraf göndermiştir. Ankara Hükümeti ile Dârülfünûn arasındaki iş birliği devam etmiş ve Mustafa Kemal ile İsmet Paşa’ya fahri müderrislik unvanı verilmiştir. Mustafa Kemal, Dârülfünûn’a teşekkür ederek yazısında “Türkiye Dârülfünûnu” ifadesini kullanmıştır. 1924’te bakanlıkların İstanbul’dan Ankara’ya taşınmasının ardından, Dârülfünûn’a Beyazıt’taki Harbiye Nazırlığı binası tahsis edilmiştir. Aynı yıl, 21 Nisan’da çıkarılan yasa ile Dârülfünûn’a tüzel kişilik verilmiş ve İstanbul Dârülfünûnu adı altında faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren okulda “fakülte” terimi kullanılmaya başlanmış ve hukuk, edebiyat, fen ve ilahiyat fakültelerinin yanı sıra beşinci bir fakülte de kurulmuştur.<sup>37</sup> Dârülfünûn’da milli duygulara aykırı söylemler ve Millî Mücadele karşıtı tutumlar, öğrenci protestolarına ve ders boykotlarına yol açarak kurumun geçici olarak kapanmasına neden olmuştur. Bu süreç, Dârülfünûn’un toplumsal ve siyasal duyarlılıklarla şekillenen bir dönüşüm yaşamasına zemin hazırlamış, Cumhuriyet’in ilanıyla

35 İhsanoğlu, *Fenler Evi Darülfünun: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 194-194.

36 Özteke, “Vatan Yahut Dârülfünûn”, 85-88.

37 Özgür Türkoğlu, “Dârülfünûn’dan İstanbul Üniversitesine: Osmanlı’da İlk Üniversitenin Tarihçesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2023), 1759; Şimşek, “Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi”, 147-148.

birlikte kurumsal yapısında önemli değişiklikler gerçekleştirilmiş ve modern üniversite anlayışına geçişin temelleri atılmıştır.

Millî Mücadele döneminde Ankara Hükümeti ile Dârülfünun arasında başlangıçta var olan güçlü ilişki, Atatürk'ün reformlarının uygulanmaya başlanmasıyla değişmiştir. Dârülfünun, hükümetin kültürel ve siyasi reformlarını tam anlamıyla benimsememiştir. Halifelğin kaldırılmasından önce, Mustafa Kemal İzmir'de Dârülfünun Rektörü İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Edebiyat Fakültesi Dekanı Fuat (Köprülü) ve Hukuk Fakültesi Dekanı Hasan Tahsin (Aynizade) ile 'Terbiye milli mi, dini mi olmalı?' sorusunu tartışmıştır. Baltacıoğlu olumlu bir görüş belirtirken, harf inkılabı ve Türk Tarih Tezi gibi bazı konularda Dârülfünun, hükümetle aynı görüşte olmamıştır.<sup>38</sup> Millî Mücadele döneminde Ankara Hükümeti ile Dârülfünun arasındaki olumlu ilişkiler, Atatürk'ün reformlarına kurumun yeterince uyum sağlayamaması nedeniyle zamanla zayıflamış; özellikle kültürel dönüşüm ve inkılaplar konusunda fikir ayrılıkları belirginleşmiştir.

1933 yılında, siyasi inkılaplara karşı duyarsız kaldığı gerekçesiyle Dârülfünun kapatılmıştır. Bu gelişme, eğitim sisteminde köklü bir değişimi tetiklemiş ve yeni bir üniversite yapısının oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Yeni kurulan üniversite, millilik ve inkılapçılık ilkeleri doğrultusunda şekillendirilmiş, toplumsal ve kültürel dönüşüm sürecine uyum sağlamak amacıyla modern bir eğitim anlayışı benimsenmiştir. Bu reform, eğitimdeki çağdaşlaşma çabalarını ve ulusal kimlik oluşturma sürecini destekleyen önemli bir adım olmuştur.<sup>39</sup> 1933'te Dârülfünun'un kapatılması, eğitim sisteminde köklü değişimlere yol açmış ve yeni üniversite yapısının, millilik ve inkılapçılık ilkeleri doğrultusunda modern bir eğitim anlayışıyla şekillendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu reform, toplumsal ve kültürel dönüşümü desteklemiştir.

Dârülfünun, reformlara karşı gösterdiği direnç nedeniyle, 1933 yılında kapatılarak İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, aynı zamanda kültürel devrimin bir adımı olarak görülmüştür.

### II.III. Dârülfünun'un Kadınların Eğitime Katılımına ve Karma Eğitime Etkisi

İnas Dârülfünunu, II. Meşrutiyet'in ardından başlatılan modernleşme hareketinin önemli bir parçası olarak kadının toplumsal hayata katılımı ve nesillerin hem biyolojik hem de kültürel olarak yeniden üretilmesinde kritik bir rol oynayacak annelerin,

38 İhsanoğlu, *Fenler Evi Darülfünun: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 216-17.

39 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 5.

çağdaş eğitim yöntemleriyle donanmış bir şekilde eğitim alması gerektiği anlayışı doğrultusunda kurulmuştur<sup>40</sup> İnas Dârülfünûnu, II. Meşrutiyet'in modernleşme hareketinin bir parçası olarak kadınların toplumsal hayata katılımını ve çağdaş eğitim almasını hedefleyen bir kurum olarak kurulmuştur.

Kadınlar için kurulan İnas Dârülfünûnu'nun, hem toplumsal şartların hem de kadınların verdiği mücadelenin bir sonucu olarak açılmıştır. Kadınların toplumsal hayatta daha fazla yer almasını isteyen bir düşünsel akımın desteğiyle bu adım başarıya ulaşmıştır. Tanzimat döneminde başlayan eğitimdeki reformlar, II. Meşrutiyet ile birlikte kadınlar için okulların artmasına yol açmış ve kadın öğretmen açığının ortaya çıkması, eğitimdeki nesnel bir ihtiyacı oluşturmuştur. Ayrıca, Meşrutiyet'in ilanından sonra kadınların dergiler ve örgütlerle öğrenim hakkı kazanma mücadelesi vermesi, bu sürecin önemli bir parçası olmuştur.<sup>41</sup> İnas Dârülfünûnun kurulmasını, kadınların toplumsal hayatta yer almasını destekleyen reformların ve kadınların eğitim mücadelesinin bir sonucu olduğu şeklinde açıklayabiliriz.

Osmanlı Devleti'nde modernleşme sürecinin bir parçası olarak, 1858 yılında Kız Rüştîyeleri açılmış ve 1870'te kurulan Darülmualimat, kız öğrencilerin ileri düzeyde eğitim almasına imkân tanımıştır. Dârülfünûn nizamnamesinde, kız öğrencilerin okula kabul edilmesini engelleyen herhangi bir maddeye rastlanmamaktadır. Ayrıca, bu durumu yasaklayan herhangi bir hukuki düzenleme de bulunmamaktadır.<sup>42</sup> Kurumun tarihçesine bakıldığında, 1908 yılında Seniha Nezahat adlı bir kadının 'Hanımlara Mahsus Bir Dârülfünûn' başlıklı makalesinde, kadınlara ekonomi, sağlık bilgisi ve ev yönetimi gibi alanlarda eğitim verilmesi gerektiğini savunduğu görülmektedir.<sup>43</sup> Osmanlı'da modernleşme süreciyle birlikte, kızların eğitim alması teşvik edilmiş ve 1908'deki Seniha Nezahat tarafından yazılan makale, kadınlar için özel bir Dârülfünûn kurulmasını önererek, kadınların eğitimi konusunda önemli bir adım atılmasını sağlamıştır.

İkinci Meşrutiyet dönemi sırasında bazı şehirlerde beş yıllık kadın öğretmen okulları açılmıştır. 1913 yılında, bu okullar idadi ve sultani adlarını alarak lise seviyesine çıkarılmıştır.<sup>44</sup> Buna paralel olarak, kadın öğretmen eksikliği de ortaya çıkmıştır. Meşrutiyet dönemi, kadınlara haklarını savunma adına yeni fırsatlar oluşturmuş, kadın dergileri ve cemiyetleri, özellikle eğitim, sosyal ve

40 Baskın, "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim: İnas Dârülfünûnu", 91.

41 Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, 2. bs (İstanbul: Metis, 1996), 46.

42 İhsanoğlu, *Fenler Evi Dârülfünûn: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 165-166.

43 İhsanoğlu, *Fenler Evi Dârülfünûn: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 166.

44 Ali Arslan ve Özlem Akpınar, "İnas Darülfünunu (1914-1921)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2005): 226.

siyasi hakların kazanılması için büyük bir çaba harcamıştır.<sup>45</sup> Kadınlara yönelik Dârülfünun kurulması için kamuoyunda artan taleplerin ardından, 7 Şubat 1914'te Dârülfünun'da serbest dersler verilmeye başlanmıştır. Bu gelişme, kadınların eğitim hakkı konusunda toplumsal taleplere yanıt niteliği taşımaktadır.<sup>46</sup> İnas Dârülfünun'a başvuru yapabilmek için, adayların Darülmuallimat, İnas İdadisi ya da Sultanisinden mezun olmaları gerekiyordu. Ayrıca, sınavsız kayıt yaptırmak ya da özel eğitim alarak başvurmak isteyenlerden, belirli sınavlarda başarılı olmaları talep edilmiştir. Kayıt için aranan diğer şartlar ise, başvuranın 16 ile 25 yaş arasında olması ve Tezkere-i Osmanî ve Aşî Şahadetnamesi gibi belgeleri ibraz etmesidir.<sup>47</sup> Meşrutiyet dönemi, kadınların eğitimine dair önemli adımlar atılmasına ve kadınların eğitim hakkı için toplumsal taleplerin artmasına zemin hazırlamıştır. 1914'te Dârülfünun'da serbest dersler verilmeye başlanmış, kadınların eğitimi konusunda somut ilerlemeler kaydedilmiştir.

İnas Dârülfünunu açılması sonrasında yeni bir adım daha atılmış ve 1919 yılında, İnas Dârülfünun, erkeklerin eğitim aldığı Dârülfünunla birleşmiştir. Bu birleşmeyi, Eğitim Bakanı Ali Kemal Bey, hazineyi daha verimli kullanmak amacıyla gerçekleştirmiştir. Ancak, muhafazakâr çevreler bu birleşmeden rahatsız olmuş ve konuya dair çeşitli tartışmalar başlamıştır. Şeyhülislamlık makamına kadar ulaşan bu tartışmalarda, birleşmenin İslam'a uygun olduğu kabul edilmiş olsa da, tartışmalar sona ermemiş devam etmiştir. Dönemin Sadrazamı Damat Ferit Paşa, okulu ziyaret ederek, kız ve erkek öğrencilerin ayrı derslerde eğitim aldıklarını ve iddia edilenin aksine 'diz dize' oturmadıklarını tespit etmiştir.<sup>48</sup> 1918-1919 eğitim yılında, kız öğrenciler, kendilerine sunulan derslerin erkek öğrencilere sunulan derslerden daha az olduğunu belirterek Maarif Nezareti'ne başvurmuşlardır. Sonrasında, kendi derslerini boykot edip erkek öğrencilerin derslerine katılmaya başlamışlardır. Bu durum, Şeyhülislam tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. 16 Eylül 1921'e kadar devam eden karma ders uygulaması, Dârülfünun Divanı'nın aldığı bir kararla son bulmuş ve İnas Dârülfünunu kapatılmıştır.<sup>49</sup>

1914 yılında kurulan İnâs Dârülfünunu, kadınların yükseköğretime erişim hakkını tanıyan önemli bir adım olmuştur. Bu kurum, kadınların akademik eğitimde

45 Baskın, "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitimine Yönelik Bir Girişim: İnas Dârülfünunu", 91.

46 Osman Ergin, *Osman Ergin; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul, 1977, c.2, s.157-158, c. 2* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1287-89.

47 Baskın, "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitimine Yönelik Bir Girişim: İnas Dârülfünunu", 93.

48 Ekmeleddin, *Fenler Evi Dârülfünun: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*, 170-171.

49 Baskın, "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitimine Yönelik Bir Girişim: İnas Dârülfünunu", 106; Şimşek, "Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi", 146-147; Türkoğlu, "Dârülfünun'dan İstanbul Üniversitesine: Osmanlı'da İlk Üniversitenin Tarihçesi", 1758.

fırsat eşitliği sağlanması için önemli bir zemin olmuştur. 1921 itibarıyla ise karma eğitime geçilerek, erkek ve kadın öğrencilerin birlikte eğitim alacağı bir sistem benimsenmiştir. Bu dönüşüm, kadınların eğitim hayatındaki yerinin güçlenmesinin yanı sıra, toplumsal yapının modernleşmesine de önemli katkılar sağlamıştır.<sup>50</sup> 1914'te kurulan İnâs Dârülfünûn, kadınların yükseköğretime erişimini sağlayarak eğitimde fırsat eşitliği sunmuş, 1921'deki karma eğitimle toplumsal modernleşmeye katkı sağlamıştır.

### III. Dârülfünun'un Kültürel Etkileri

Dârülfünun, özellikle Edebiyat Fakültesi bünyesinde yürütülen çalışmalarla dil, tarih ve edebiyat alanlarında modern Türk kültürünün şekillenmesinde kilit bir rol üstlenmiştir. Bu kurum, akademik araştırmalar ve entelektüel üretim yoluyla milli kimliğin inşasına katkıda bulunmuş, kültürel dönüşüm süreçlerinde etkin bir aktör olmuştur. Edebiyat Fakültesi, tarihsel mirasın yeniden yorumlanmasını sağlarken, aynı zamanda çağdaş Türk edebiyatı ve dil bilincinin gelişimine öncülük etmiş, akademik ve entelektüel sahada ulus inşasının temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda Dârülfünun, sadece bir yükseköğretim kurumu değil, aynı zamanda modernleşme sürecinin düşünsel altyapısını şekillendiren bir kültürel üretim merkezi olarak işlev görmüştür.<sup>51</sup>

Dârülfünûn adıyla kurulan Osmanlı Üniversitesi, Şark-İslam-Medrese geleneğiyle şekillenmiş ve kurulduğu dönemde Avrupa üniversitelerinin idealist yapılarını benimsemiştir. Dolayısıyla da bu yüzden liberal ve hümanist bir karakter taşımaktadır. Ancak, Osmanlı'nın materyalist ve pozitivist akımları üniversitede etkili olamamıştı. Edebiyat Fakültesi, dil, tarih, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda önemli bir merkez haline gelirken, pozitivist yakını isimler genellikle görev almamıştır. Salih Zeki ve Babanzâde Ahmet Naim gibi isimler ise üniversitenin yönetiminde önemli roller üstlenmişlerdir. Dönemin önemli dergileri İçtihad, Sırat-ı Müstakim ve Türk Yurdu'nun yazarları arasında Dârülfünûn'da görev yapan birçok isim bulunmuş ve özellikle Türk Yurdu dergisinin kurucularından çoğu üniversitede öğretim üyeliği yapmıştır.<sup>52</sup>

1933 Üniversite Reformu sonrasında Türkiye'ye gelen Alman akademisyenler, beşerî bilimler alanında köklü değişimlere öncülük etmiş ve akademik yapıya hümanist bir perspektif kazandırmıştır. Bu dönemde, klasik Batı düşüncesi ve filolojiye dayalı bir entelektüel yaklaşım benimsenmiş, akademik dünyada evrenselci

50 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 4.

51 Demirtaş, "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)", 3.

52 Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları* (Lotus Yayınları, 2007).

ve disiplinler arası bir anlayış gelişmiştir. Bu süreç, Türk akademisinin bilimsel ve kültürel dönüşümünde önemli bir kilometre taşı olarak değerlendirilmiş ve “Türk Hümanizması” ya da “Türk Rönesansı” olarak adlandırılmıştır. Söz konusu dönem, yalnızca üniversitelerin akademik yapılanmasını değil, aynı zamanda Türkiye’deki entelektüel iklimi de derinden etkilemiş; edebiyat, sanat ve felsefe alanlarında yeni düşünce akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır.<sup>53</sup> Hocaların bireysel olarak yazdığı eserler, sadece akademik değil; aynı zamanda halkın anlayabileceği eserlerdir. Mesela, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun eğitim-sanat başta olmak üzere 130’dan fazla eseri vardır.<sup>54</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Kur’an” adlı bir meal ve Büyük Tefsir adlı önemli bir tefsir çalışmasına sahiptir. Ancak, bu tefsirin yalnızca ilk cildi yayımlanmış olup, “*Allah Nedir*” başlığını taşımaktadır. 1957’de “Kur’an” ismiyle yayımladığı meal, dönemin önemli eleştirilerine maruz kalmıştır. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Şerafettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge tarafından hazırlanan *Keşfü’z-Zünun ve Zeyli*, günümüzde akademik çevreler tarafından başvuru kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Mehmet Ali Aynî, yalnızca felsefe alanında değil, aynı zamanda tasavvuf konusundaki görüşleriyle de dikkat çeken bir isimdir. *Tasavvuf Tarihi* adlı eseri, alanındaki önemli kaynaklardan biri kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Türk Azizleri başlığı altında, İsmail Hakkı Bursevî, Hacı Bayram Velî, Muallim-i Sâni Fârâbi ve Abdulkadir Geylânî gibi isimler üzerine kaleme aldığı çalışmaları da büyük öneme sahiptir. Ayrıca, tasavvuf konusuna ilişkin bir diğer eseri olan *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim* de dikkat çeken çalışmalarından biridir. Aynî’nin önemli eserleri arasında *Türk Ahlakçıları*, *Türk Mantıkçıları* ve *Dârülfünun Tarihi* de yer almaktadır. Türk edebiyatı alanında M. Fuad Köprülü’nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* ve *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı çalışmaları, alanın en kıymetli kaynakları arasında gösterilmektedir. Bunun yanı sıra, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya, Hüseyin Avni ve Şekip Tunç gibi birçok akademisyenin de bu alanda önemli eserleri bulunmaktadır. Ayrıca, bu isimlerin bir kısmı, Fransızca ve İngilizce gibi yabancı dillerde de çeşitli yayınlar yapmıştır.<sup>55</sup> İzmirli İsmail Hakkı’nın 1925 yılında yayınladığı *Maânî-i Kur’ân* adlı tercümesi, Türkçe Kur’an çevirilerinin öncüsüdür ve geniş kabul görmüştür. Bu eser, halkın dini doğrudan anlamasına hizmet etmiştir.<sup>56</sup>

1933 Üniversite Reformu sonrasında Türkiye’ye gelen Alman akademisyenler, Türk akademik dünyasında köklü bir dönüşüm başlatmış ve beşerî bilimler alanında

53 Demirtaş, “Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)”, 240.

54 Başkurt Başkurt, “İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu’nun Ahlak Anlayışı” (Cumhuriyetin Kuruluşunun 80. Yılı Paneli, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: İstanbul Üniversitesi, 2003), 34-39.

55 Aydar, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”, 2006, 31-32.

56 Hidayet Aydar, *Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi, İstanbul 1996, 119*. (İstanbul: Kur’an Okulu Yayıncılık, 1996), 119.

hümanist bir perspektif benimsenmiştir. Bu dönemde, Batı düşüncesi ve filoloji temelli bir anlayış geliştirilmiş, entelektüel iklimde büyük bir yenilik yaşanmıştır. Bu değişim, Türk akademisinin evrenselci bir yaklaşıma evrilmesini sağlamış ve edebiyat, sanat ve felsefe gibi alanlarda yeni düşünce akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, Türkiye'nin entelektüel ve kültürel dönüşümünde önemli bir kilometre taşı olmuştur.

### III.I. Dârülfünûn Osmanlı'da Bilim ve Felsefenin Gelişimine Etkisi

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'ya yönelme ve halkın eğitim ihtiyaçlarına yönelik bir arayışın sonucu olarak, Dârülfünûn'un kurulma düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu girişim, özellikle dinî ilimlerden farklı olarak, pozitif bilimler temelinde bir eğitim verme amacını taşımıştır. Osmanlı bu yaklaşımla toplumunun modern bilimlerle tanışmasını ve Batı'nın bilimsel anlayışını içselleştirmesini sağlamayı hedeflemiştir.<sup>57</sup>

Tanzimat'a kadar Osmanlı eğitim sistemi, büyük ölçüde gayrimüslim cemaatlerin ve medreselerin kontrolü altında şekillenmiştir. Enderun dışında kalan mahalle mektepleri ve gayrimüslim cemaat okulları, her grubun kendi dinî kurallarını öğrettiği, devletin doğrudan müdahalesinden uzak kurumlar olarak faaliyet göstermiştir. Ancak Tanzimat ile devlet, eğitim alanına doğrudan müdahale etmeye başlamış; bu müdahale, başlangıçta askerî ihtiyaçlar üzerinden meşrulaştırılmıştır. Mühendislik, tıp ve harp okullarının açılması toplumda büyük bir dirençle karşılanmamış; çünkü bu kurumlar, reformun güvenlikle ilişkilendirildiği alanlara yönelik olmuştur. Zamanla eğitim, sadece askerî değil, sivil ihtiyaçları da karşılamaya yönelik planlanmaya başlanmış; bu durum, Osmanlı eğitim sisteminde köklü bir dönüşümün başlangıcı olarak da görülmüştür. Devletin kurduğu karma ve laik yapıda tasarlanan yeni okullar, geleneksel yapıları sarsmış, özellikle cemaat liderleri bu gelişmelere açık tepki göstermiştir. Modern eğitim kurumları karşısında medrese ve ulema sınıfı da etkilerini yavaş yavaş kaybetmiş, eğitim sisteminin dışına itilmiştir.<sup>58</sup> Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı eğitim sistemi, devletin müdahalesiyle dönüşüm sürecine girmiştir. İlk olarak askerî ihtiyaçlara yönelik kurulan yeni okullar, zamanla sivil alanlara da yayılmış ve geleneksel eğitim yapıları zayıflamıştır. Bu süreçte medrese ve ulema sınıfının etkisi azalmış ve modern eğitim sistemi güç kazanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin eğitim alanındaki arayışları, Batı'nın bilim, kültür ve teknolojisindeki ilerlemeleri takip edebilmek için çeşitli reformların

57 İhsanoğlu, "Dârülfünûn", 1.

58 Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Modernleşme ve Eğitim", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 15.

gerçekleştirilmesine ve Batı tarzı eğitim kurumlarının kurulmasına sebep olmuştur. Bu süreç, özellikle Tanzimat dönemiyle hız kazanmış ve felsefe, Osmanlı eğitim sisteminde daha görünür hale gelmiştir. Başlangıçta geleneksel eğitim anlayışı sürdürülse de Osmanlı medreselerinde felsefeye karşı bir mesafe olduğu, yerine “hikmet” kavramının kullanıldığı görülmüştür. Ancak, Batı’ndan yapılan çeviriler ve yeni eğitim kurumlarıyla, Batı felsefesi ile tanışma imkânı doğmuş ve felsefi çalışmalar, Darülfünun’un açılmasıyla kurumsal bir boyut kazanmıştır. Darülfünun’da okutulan felsefe dersleri, öğretim üyelerinin yaptığı çevirilerle şekillenmiş, bu durum ders içeriklerinin değişmesine yol açmıştır. Cumhuriyet döneminde, felsefe dersleri müfredatlara entegre edilmiş; ders kitapları yayımlanmış ve öğretmen eksiklikleri giderilmek için okuma kitapları basılmıştır. Darülfünun, üniversiteye dönüştürülerek, Cumhuriyet’in bilimsel devrimlerine uygun bir eğitim anlayışıyla yeniden yapılandırılmıştır.<sup>59</sup>

Dârülfünunda felsefe eğitimine önem verilmekle birlikte; fizik, kimya ve doğa bilimleri gibi alanlarda halka açık dersler düzenlenmeye başlanmıştır. Bu uygulama, yalnızca elit bir kesime yönelik değil, aynı zamanda geniş halk kitlelerine de bilimsel bilgi sunma amacını taşımaktadır. Bu girişim, bilimin yayılmasını ve toplumsal bilincin artmasını sağlayarak, halkın bilimsel düşünceye erişimini teşvik etmiştir. Programlarda, geleneksel Doğu ilimlerinin temeli olan Arapça ve Farsça gibi dillerin yanı sıra, Batı kültürünün etkisini yansıtan Fransızca ve Latince gibi Batı dillerine de yer verilmiştir. Bu uygulama, Doğu ile Batı arasındaki kültürel etkileşimi ve sentezi teşvik eden bir eğitim stratejisinin parçası olarak değerlendirilmiştir. Böylece hem geleneksel bilgiyi hem de Batı düşüncesini bir arada sunarak, öğrencilerin geniş bir entelektüel perspektif geliştirmeleri sağlanmıştır.<sup>60</sup> Bu süreç, Osmanlı eğitim sisteminin Batı ile entegrasyonunun bir yansıması olarak felsefe ve bilim alanlarında önemli bir dönüşüm geçirmesini sağlamıştır. Tanzimat dönemiyle başlayan değişim, Darülfünun’un açılması ve Cumhuriyet dönemiyle birlikte kurumsal ve sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Böylece, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde Batı tarzı eğitim, modernleşme hareketlerinin temel taşlarını oluşturmuştur.

Bu gelişmelere paralel olarak 1869’da çıkarılan Nizamname ile Batı tarzı üniversite modeli önerilmiş, ancak bu modelin uygulanması ancak 1900 yılında, Dârülfünun-u Şahane adıyla hayata geçebilmiştir. Dârülfünun, dört ana dalda eğitim vermeyi öngören bir yapıya sahiptir. Bu ana dallar: Dinî ilimler (Ulum-ı Aliye-i Dinîye), matematiksel ve doğal bilimler (Ulum-ı Riyaziye ve Tabiiye) ve edebiyat (Edebiyat Fakültesi) olarak sıralanmaktadır. Bu eğitim yapısı, Osmanlı

59 H. Tolga, “Darülfünun’dan İstanbul Üniversitesi’ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması”, 75.

60 İhsanoğlu, “Dârülfünun”, 2.

eğitim sistemine Batı tarzı bilimsel yöntemleri entegre etmeye yönelik bir adım olarak, toplumsal yapıda büyük bir değişim meydana getirmiştir.<sup>61</sup>

Toplumun bilimsel ve kültürel yapısını şekillendiren Paris kaynaklı kitaplar arasında, özellikle pozitivist felsefeye ait önemli eserler de bulunmaktaydı. Bu eserler, bilimsel düşüncenin ve mantıklı analiz yöntemlerinin güçlendirilmesini amaçlayan bir entelektüel yönelim olarak dikkati çekmiştir. Ayrıca, fizik laboratuvarının kurulumuna yönelik olarak, modern bilimsel araştırmalar için gerekli ekipmanlar da yurtdışından getirilmiştir. Bu, bilimsel eğitimin altyapısının güçlendirilmesi ve çağdaş bilimsel yöntemlerin benimsenmesi adına önemli bir adım olmuştur.<sup>62</sup>

Üniversite, sekülerleşme sürecinde önemli bir dönüşüm geçirmiş; bilgi üretiminde doğaüstü ve metafizik yaklaşımlar yerine bilimsel yöntem ve akılcı düşüncüyü merkeze alan bir paradigma benimsemiştir. Akademik yapı, eleştirel düşüncüyü teşvik eden, deney ve gözleme dayalı bilgiyi esas alan bir anlayış doğrultusunda evrilmiş, bilimsel disiplinlerin kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Bu süreç, üniversitenin sadece eğitim ve araştırma kurumu olmanın ötesine geçerek toplumsal modernleşme ve rasyonelleşmenin temel aktörlerinden biri haline gelmesini sağlamış; bilimsel bilginin rehberliğinde ilerleyen bir entelektüel geleneğin oluşmasına katkıda bulunmuştur.<sup>63</sup> Üniversite, sekülerleşme sürecinde bilimsel yöntem ve akılcı düşüncüyü benimseyerek dönüşüm geçirmiş ve eleştirel düşüncüyü, deney ve gözlemi esas alan bir yapıya kavuşmuştur. Bu değişim, üniversitenin toplumsal modernleşmenin ve rasyonelleşmenin önemli bir aktörü haline gelmesini sağlamış, bilimsel bilgiye dayalı bir entelektüel gelenek oluşturmuştur.

### III.II. Dârülfünûn'un Aydın ve Entelektüel Sınıfa Etkisi

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, modernleşme çabalarının bir parçası olarak aydın ve entelektüel sınıfın yetişmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda eğitim kurumlarında önemli yapısal değişikliklere gidilmiştir. 1912 yılında Maarif Nezareti, Dârülfünûn'dan yeni bir eğitim programı oluşturmasını talep etmiştir. O dönemde okul bünyesinde İlahiyat ve Edebiyat şubeleri bulunmaktaydı. Yapılan düzenlemeyle Edebiyat Şubesi; tarih-coğrafya, lisan ve felsefe olmak üzere üç ayrı bölüme ayrılmıştır. Bu bölünme, öğrencilerin daha özel alanlarda bilgi edinmesini ve düşünsel derinlik kazanmasını hedeflemiştir. Özellikle felsefe bölümüne Arap felsefesi, arkeoloji ve sosyoloji derslerinin eklenmesi, dönemin entelektüel

61 Ergin, *Osman Ergin; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul, 1977, c.2, s.157-158, 2:1209-16.*

62 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 2.

63 Demirtaş, "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)", 36.

ihtiyaçlarına uygun bir eğitim anlayışının benimsendiğini göstermektedir. Ayrıca öğrencilere ders seçme hakkı tanınarak bireysel ilgi ve yeteneklerin geliştirilmesine olanak sağlanmıştır. Zorunlu derslerin yanı sıra, öğrenciler diğer bölümlerden dört saatlik ek ders alma fırsatına da sahip olmuştur.<sup>64</sup> Bu reformlar, sadece bilgi aktarımını değil, aynı zamanda eleştirel düşünceyi ve çok yönlü entelektüel gelişimi destekleyerek modern Osmanlı aydınının yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte Darülfünunun önemli etkileri olmuştur. Gerek Osmanlı'da gerekse Cumhuriyet döneminde Türk siyasi tarihinde üniversitelerde büyük çalkantılar yaşanmıştır. Üniversite, zamanla yalnızca bir yükseköğretim kurumu olmanın ötesine geçmiş ve siyasi rekabetin önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu durumun en belirgin yansımalarından biri, 1933 Üniversite Reformu ile başlayan ve özellikle 1940'lı yıllarda, 1960 ve 1980 askerî müdahaleleri sonrasında da devam eden tasfiye süreçlerinde görülmektedir. Üniversiteler, bu dönemlerde yalnızca akademik yapılar değil, aynı zamanda ideolojik ve politik kadroların şekillendiği alanlar olarak da işlev görmüştür. Öte yandan, eğitim seviyesi, Türkiye'de siyasal temsilde belirleyici bir faktör hâline gelmiş; milletvekili olma kriterleri arasında yükseköğrenim görmüş olmak giderek daha fazla önem kazanmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki milletvekillerinin büyük bir çoğunluğu üniversite mezunlarından oluşmakta; bu kişiler ağırlıklı olarak hukuk, mühendislik ve tıp gibi alanlarda eğitim almış bulunmaktadır. Bu durum, üniversitenin yalnızca bireysel mesleki gelişimde değil, aynı zamanda siyasal elitin oluşumunda da merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir.<sup>65</sup>

Tarihsel süreç incelendiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal yapının, yöneten askerî sınıf ile yönetilen reâyâ olmak üzere iki ana gruba ayrıldığı görülmektedir. Osmanlı toplum yapısında toplumsal katmanlar, mülkiyet ilişkilerinden ziyade statü temelli olarak şekillenmiştir. Osmanlı toplum yapısında Batı'daki anlamıyla bir aristokrasi ya da kast sistemine rastlanmaz; makam ve mevkilerin dağıtımında bireysel yetenekler ve liyakat esas alınmıştır. Devletin seçkin sınıfı, askerî ve mülkî erkân ile ulemeden oluşmuştur. Ulema, merkezi yönetimden bağımsız bir konumda yer almakla birlikte, belirli ölçüde kurumsal özerkliğe sahip olmuştur. Enderun'da yetiştirilen yöneticiler devletin idarî işlerini yürütürken, medrese kökenli ilmiye mensupları ise toplumda yüksek bir statüye kavuşmuştur.<sup>66</sup>

64 Arslan, *Darülfünun'dan Üniversiteye*, 60.

65 Fethi Açıkel, "TBMM Milletvekili Veritabanı Oluşturulması ve Siyasal Seçkin/Milletvekilleri Profili", Bilimsel Araştırma Projeleri (Ankara: Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri, 2009), [acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/5286/5933.doc](http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/5286/5933.doc).

66 Demirtaş, "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)", 7.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, askeri, ilmi ve hukuki seçkinler ile saray çevresindeki idareciler, iktidarın temel unsurlarını oluşturmuştur. Padişah, merkezdeki otoritenin simgesiyken, bu seçkin çevrelerin etkileşimi üzerinden yönetim şekillenmiştir. Şerif Mardin, imparatorluğun teorik temelini, büyük ölçüde bu seçkinler arasındaki ilişkilerde bulmaktadır. Avrupa'daki devrimci hareketler ve karşıt gruplar arasındaki çatışmalarla kıyaslandığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda sınıf mücadelesi yerine, yönetici elitler arasındaki mücadeleler öne çıkmıştır. Osmanlı toplumunun yapısı, sınıf temelli bir tabakalaşmadan ziyade, Max Weber'in statü düzenine dayalı bir sistem üzerine inşa edilmiştir.<sup>67</sup> Weber, sınıfın ekonomik duruma bağlı olarak belirlendiğini, statü gruplarının ise yaşam tarzı ve sosyal onur anlayışına dayandığını savunur. Mülkiyet, statüyü tanımlayan tek faktör değildir; sahip olunan mal varlıkları, insanların aynı statü grubunda yer almasına engel olmayabilir.<sup>68</sup>

Tarihimizde üniversite öğretim üyeleri, Max Weber'in "statü grubu" kavramıyla örtüşen bir toplumsal konuma sahip olmuştur. Belirli bir yaşam tarzını benimseyen, ortak bir dil, norm ve değerler etrafında şekillenen bu grup, toplum içinde ayrıcalıklı bir konum edinmiştir. Bu bağlamda, akademisyenler yalnızca bilgi üreten bireyler değil, aynı zamanda belirli bir kültürel sermayeye sahip, toplumsal yapının belirleyici unsurlarından biri olarak değerlendirilmiştir. Öğretim üyeleri, paylaştıkları dünya görüşü, yaşam tarzı, söylem ve değerler bütünüyle, Weberci perspektifte bir statü grubu niteliği taşımıştır. Akademik çevreler hem kendi iç dinamikleri hem de toplumla kurdukları ilişki çerçevesinde belirli normları ve etik ilkeleri içselleştirerek, entelektüel seçkinler arasında konumlanmıştır. Bu yönüyle üniversite mensupları, yalnızca akademik üretimin değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel dönüşüm süreçlerinin de aktörleri olarak görülmüştür.<sup>69</sup>

Üniversite kadrolarının önemli bir kısmı, bürokratik ve askerî elitin çocukları arasından yetişmiş, bu durum kültürel sermayenin nesiller arası aktarımını mümkün kılmıştır. Eğitimli ve ayrıcalıklı bir azınlık, sahip olduğu entelektüel birikimi ve toplumsal statüyü doğrudan maddi miras yoluyla değil, ancak sosyal ve kültürel sermaye aracılığıyla sonraki kuşaklara aktarmıştır. Bu süreç, belirli ailelerin çocuklarının toplumsal hayata daha avantajlı bir konumdan başlamasına olanak sağlamış, akademik ve mesleki ilerlemelerinde önemli bir ayrıcalık sunmuştur. Eğitim ve entelektüel donanımın bir miras unsuru olarak kuşaktan kuşağa devredilmesi,

67 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, 4. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 229; Ömer Lütfi Barkan, "Türkiye'de Servaj Var mıydı?", *TTK Belleten* 20/78 (1956): 237-46.

68 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 277-82.

69 Demirtaş, "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)", 4.

sosyal mobilitenin sınırlarını belirleyen temel faktörlerden biri haline gelmiş ve belirli grupların akademik ve bürokratik elit içinde sürekliliğini sağlamıştır.<sup>70</sup>

#### IV. Dârülfünun'un Din Eğitime Etkileri

Sultan II. Abdülhamit tahta çıktığında, dönemin üç önemli yönetici sınıfı olan seyfiye, kalemiye ve ilmiye mensupları, yönetim karşısında birleşerek ona karşı bir tutum sergilemişlerdir. II. Abdülhamit'in iç politikadaki uygulamaları, bu güç birliğini zayıflatmayı ve merkezî otoriteyi pekiştirmeyi amaçlayan bir siyasal yönelimin parçası olarak görülmektedir. Padişahın, özellikle ulemaya yönelik derin bir güvensizlik içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Medreseler bu süreçte büyük ölçüde ihmal edilmiş ve ıslahata dönük somut politikalar geliştirilmemiştir. Dahası, medrese öğrencilerinin askerlikten muaf tutulması, bu kurumların zamanla askerlikten kaçınma aracı olarak işlev görmesine neden olmuştur.<sup>71</sup>

II. Abdülhamit dönemi, “ulema” sınıfı ile medreselerin sistemin merkezinden uzaklaştırıldığı, etkilerinin önemli ölçüde zayıflatıldığı bir dönemdir. Bu süreçte dini ilimler, geleneksel olarak görece bağımsız bir yapıya sahip olan medreselerde değil, siyasal otoritenin yönlendirmesi ve devletin sıkı denetimi altında faaliyet gösteren Dârülfünun çatısı altında şekillenmeye başlamıştır.<sup>72</sup> II. Abdülhamid dönemi, ulema sınıfı ile medrese kurumlarının siyasal sistemin merkezinden uzaklaştırıldığı ve bu yapıların toplumsal ve entelektüel etkilerinin sınırlandırıldığı bir dönüşüm süreci olarak öne çıkmaktadır. Bu süreçte ulema, sistematik biçimde devlet yapısından dışlanmış. Önce eğitim alanında, özellikle ilköğretim kurumları ve Maarif Nezareti'nden uzaklaştırılmış; ardından hukuk alanında, modern Hukuk Fakültesi'nin kurulmasıyla etkisi azaltılmıştır. Son olarak ise din alanında, Dârülfünun bünyesinde Yüksek Din Bilimleri bölümünün açılmasıyla, geleneksel dinî otoritenin yerini modern eğitim anlayışına bırakması sağlanmıştır. Böylece, dini bilginin üretimi geleneksel yapılardan alınarak, doğrudan devlet kontrolündeki modern kurumlara aktarılmış ve bu yolla “resmî İslam” anlayışı yapılandırılmıştır. Devlet, kendi ideolojik çizgisine uygun ve padişaha bağlı din adamları yetiştirmeyi amaçlamıştır. Dârülfünun çatısı altında, siyasal otoriteye sadakatle bağlı yeni bir akademik figür inşa edilmeye başlanmıştır. Din eğitimi artık sadece geleneksel yapılarla değil, doğrudan devletin kontrolündeki eğitim kurumlarıyla sürdürülmüş; medrese kökenli öğreticilerin yerini, öğretmen okullarından yetişen ve devletin ideolojik duruşunu benimseyen yeni nesil öğretmenler almıştır.<sup>73</sup>

70 Demirtaş, 242-43.

71 Mardin, *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri (1895-1908)*, 67-71.

72 Alkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Modernleşme ve Eğitim”, 34.

73 Celal Esat Arseven, *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*, ed. Ekrem Işın (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 35,92.

1900 yılında Dârülfünûn-ı Şahâne bünyesinde kurulan Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi, Osmanlı'da ileri düzey din eğitiminin kurumsal temellerini atan ilk resmi yapılardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu fakültede, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi temel İslami ilimler sistemli bir şekilde öğretilirken; ahlâk, siyer, tasavvuf, dinler tarihi ve felsefe dersleriyle öğrencilerin entelektüel ve kültürel gelişimi de amaçlanmıştır. Arapça ve Farsçanın yanında Batı dillerine yönelik hazırlık derslerinin müfredata eklenmesi, çok dilliliği ve farklı kültürlerle ilgiyi teşvik etmiştir. Böylece din eğitimi, yalnızca bir ilmi disiplin olarak değil, aynı zamanda geniş bir kültürel bakış açısıyla sunulmuştur.<sup>74</sup> Fakülte, yalnızca akademik bir kurum olmanın ötesinde, mezunları aracılığıyla toplumun dinî ihtiyaçlarına, öğretmenlik, kamu hizmetleri ve dinî rehberlik gibi alanlarda hizmet verecek şekilde tasarlanmıştır. Bu yaklaşım, toplumsal ve kültürel anlamda doğrudan bir etki yaratmayı amaçlamıştır.<sup>75</sup>

8 Eylül 1914'te gerçekleştirilen medrese ıslahatı kapsamında, Selimiye Camii avlusunda yer alan I. Abdülhamid Medresesi'nde Medresetü'l-Mütehassısîn kurulmuş; bu gelişmeyle birlikte Dârülfünun çatısı altındaki Ulûm-i Şer'iyye Şubesi faaliyetlerine son verilmiştir.<sup>76</sup> Dârülfünun bünyesinde kapanan Ulûm-i Şer'iyye'nin yerine açılan Medresetü'l-Mütehassısîn, tasavvuf, ahlâk, edebiyat gibi alanlarda uzmanlaşmış bireyler yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu eğitim kurumu, dinî ve kültürel yaşamın bilimsel temellerle şekillenmesine büyük katkı sağlamıştır.<sup>77</sup>

3 Mart 1924'te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün medreseler kapatılmış ve İstanbul Dârülfünûnunu bünyesinde dinî eğitimi modern bir çerçevede sunmak üzere İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. Bu fakülte, yalnızca akademik düzeyde din eğitimi vermekle kalmamış; aynı zamanda imam-hatip, vaiz gibi toplumsal sorumluluklar üstlenecek bireyleri yetiştirmeyi amaçlamıştır. Müfredatta klasik İslam ilimlerinin yanı sıra sosyoloji (ictimaiyat), felsefe, sanat tarihi ve yabancı dil gibi derslere de yer verilmiş; böylece dinî bilgi ile sosyal bilimlerin bütünleştiği, toplumsal bilinç ve kültürel farkındalık kazandıran bir eğitim modeli benimsenmiştir. Bu yaklaşım, modern toplumun ihtiyaçlarına yanıt verebilecek donanımlı din

74 Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", 70-72; Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1927), 36-37; Songur, "Hukuk Tarihi Bakımından Osmanlı'dan Cumhuriyete Yükseköğretim Meselesi - Yükseköğretim Kurulu'nun İlahiyat Fakülteleri Lisans Program Değişikliği Bağlamında", 196-97.

75 Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, 71.

76 Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", 70; Ahmet Koç, "Religious and Pedagogical Education in Theology Faculties in Türkiye in Their 100th Year: A Comparative Analysis with Similar Programs in the World", *Religions* 16/49 (2025), 4.

77 Ayhan, 70.

adamları yetiştirmeyi hedeflemiştir.<sup>78</sup> Ayrıca Fakülte dergisi olarak çıkarılan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası hem telif hem tercüme makalelerle Türk ilim ve kültür dünyasına katkıda bulunmuştur. Dergide 131 makale yayımlanmış; bu makaleler felsefe, sanat, dinler tarihi gibi alanlara önemli katkılar sağlamıştır.<sup>79</sup>

1928 yılında İlahiyat Fakülte hocaları tarafından hazırlanan Dinde Reform Raporu, ibadetin Türkçeleştirilmesi, camilere sıra konulması ve camilerde müzik aletlerinin kullanılması, din felsefesi oluşturulması gibi öneriler çok ses getirmiştir.<sup>80</sup> Raporu hazırlayanların bir kısmı Türkçe ibadeti savunmuştur. Bu rapor, halkın dinî anlayışını arttırmaya yönelik bir kültürel hamle olarak değerlendirilmiştir.<sup>81</sup> İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu kendisine sorulan “Müslümanlıkta reformun temel ilkeleri ne olmalıdır?” şeklindeki bir soruya; ibadet mekanlarına temiz ayakkabıyla girilmeli hem namaz hem hutbe hem de dualar Türkçe diliyle olmalı, güzel sesli din görevlileriyle birlikte müzik aletlerinin de olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>82</sup>

1900 yılından itibaren İlahiyat fakültelerinde şekillenen tefsir-hadis, fıkıh-kelam ve felsefe-tarih gibi alanlara dayalı üçlü yapı, günümüzdeki İlahiyat Fakültelerinin temellerini atmış ve bu yapılar, toplumda dinî düşüncenin çok yönlü bir şekilde gelişmesine olanak sağlamıştır. Bu disiplinler arası yaklaşım, dinî bilgilere farklı açılardan bakılmasına ve dinî düşüncenin derinlemesine incelenmesine katkı sunmuştur.<sup>83</sup>

1930 yılında, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin hükümete verdiği yetki doğrultusunda Cenevre Üniversitesi pedagojisi profesörü Albert Malche, İstanbul'a davet edilerek Dârülfünun'un yeniden yapılandırılmasıyla ilgili bir rapor hazırlaması istenmiştir. Malche, yaptığı kapsamlı incelemeler sonucunda 29 Mayıs 1932'de hükümete sunduğu raporda, ders programlarında büyük değişikliklere ihtiyaç olmadığını belirtmiş, ancak uygulamaya yönelik çeşitli önerilerde bulunmuştur. Ayrıca, dönemin tek parti yönetimiyle uyumlu olarak Dârülfünun'un özerkliğini

78 Songur, “Hukuk Tarihi Bakımından Osmanlı'dan Cumhuriyete Yükseköğretim Meselesi - Yükseköğretim Kurulu'nun İlahiyat Fakülteleri Lisans Program Değişikliği Bağlamında”, 198; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)* (Ankara: DEM Yayınları, 1998), 39, 41-42.

79 Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, 32,42,48.

80 Aydar, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”, 2006, 39; Sadık Albayrak, *Şeriaten Laikliğe* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1977), 33-337.

81 Aydar, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”, 2006, 41.

82 Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, c. 3 (İstanbul: Risale, 1990), 119-20.

83 Songur, “Hukuk Tarihi Bakımından Osmanlı'dan Cumhuriyete Yükseköğretim Meselesi - Yükseköğretim Kurulu'nun İlahiyat Fakülteleri Lisans Program Değişikliği Bağlamında”, 203-204.

sınırlayan tavsiyelerde rapor da yer almıştır. Raporun ardından basında kurumun kapatılacağı yönünde haberler çıkınca Maarif Vekili Reşid Galib bu iddiaları yalanlamış, ancak 5 Mayıs 1933'te alınan hükümet kararıyla Dârülfünun kapatılarak yerine yeni esaslara dayanan İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. İstanbul Üniversitesi'nin kadro düzenlemeleriyle ilgilenen Maarif Vekili Reşid Galib, Dârülfünun'dan 61 öğretim elemanını yeni üniversiteye alırken, 82 öğretim elemanını dışarıda bırakmıştır. Kadro dışı bırakılanlar arasında Avrupa'da eğitim almış, uluslararası bilimsel kuruluşlara üye olmuş ve önemli katkılar sağlamış isimler de bulunmaktadır. Galib, 12 Eylül 1933'teki açıklamasında, bu uygulamada idealizmin bilime göre ön planda tutulduğunu belirtmiştir. Ayrıca, İstanbul Üniversitesi'nin kurulma amacının, millîlik ve inkılâpçılıkla özdeşleşen bir yapı oluşturmak olduğunu vurgulamıştır.<sup>84</sup> Din derslerinin ortaöğretim müfredatından çıkarılması, Diyanet İşleri teşkilâtında yeterli kadronun bulunmaması ve mezunlara iş olanağı sağlanamaması gibi nedenlerle İlâhiyat Fakültesi kapatılmış; yerine ise öğrenci kabul etmeyen İslâm Tetkikleri Enstitüsü kurulmuştur.<sup>85</sup>

Dârülfünun yerine açılan İstanbul Üniversitesi çatısı altında daha önce Dârülfünun bünyesinde bulunan fakülteler tekrar açılmış ancak yukarıda bahsedilen gerekçeyle İlâhiyat Fakültesi açılmamıştır. Dârülfünun bünyesinde bulunduğu halde onun yerine açılan İstanbul Üniversitesi'nde İlâhiyat Fakültesi'nin bulunmaması büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, üniversitenin önemli bir parçasının eksik olduğu izlenimini vermiştir.<sup>86</sup> Bu eksikliğin giderilmesi için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. 1992 yılında TBMM, İstanbul Üniversitesi'ne bağlı bir İlâhiyat Fakültesi kurulmasına karar vermiştir. 03.07.1992 tarihli 3837 sayılı kanunla yapılan düzenleme ile fakülte kurulmuş ve 1996 yılında eğitimine başlayarak 2000 yılında ilk mezunlarını vermiştir.<sup>87</sup>

Dârülfünun'un yerine kurulan İstanbul Üniversitesi çatısı altında İlâhiyat Fakültesi'nin uzun yıllar yer almaması, Türkiye'deki din eğitiminin kurumsal sürekliliği açısından önemli bir boşluğa neden olmuştur. Bu boşluk, yalnızca akademik bir eksiklik değil; aynı zamanda dinî düşüncenin devlet eliyle yönlendirilmesi sürecinde yaşanan bir kırılma olarak da değerlendirilmiştir. 1933'te yapılan üniversite reformu neticesinde İlâhiyat Fakültesi'nin kapatılması, dönemin ideolojik yönelimi doğrultusunda dinî bilginin kamusal ve kurumsal alanlardan çekilmesine neden olmuştur. Ancak toplumda dinî eğitime yönelik ihtiyaçlar

84 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 524.

85 Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", 70.

86 Mehmet Saray, *İstanbul Üniversitesi Tarihi (1453-1993)*, 45-46 (İstanbul: Edebiyat Fak. Yay., 1996), 16,17,25.

87 Aydar, "Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", 2006, 43.

hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmamış; bu durum, yıllar içinde akademik ve toplumsal çevrelerden gelen taleplerle yeniden gündeme gelmiştir. Sonunda, 1992 yılında alınan bir kararla İstanbul Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi yeniden kurulması hem tarihsel bir sürekliliğin sağlanması hem de dinî eğitim alanında modern, bilimsel temelli bir yapının yeniden tesisi açısından önemli bir adım olmuştur. Bu gelişme, geçmişin mirasını modern ihtiyaçlarla birleştirme çabası olarak değerlendirilebilir.

## V. Sonuç ve Değerlendirme

Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk yıllarına uzanan eğitimsel dönüşüm, yalnızca kurumsal değil, ideolojik ve kültürel düzeyde de kapsamlı bir yeniden yapılanmayı ifade etmektedir. Bu süreçte Dârülfünun, modernleşme arayışlarının eğitim alanındaki somut bir yansıması olarak öne çıkmıştır. Medrese sisteminden ayrılarak Batı tarzı üniversite modeline geçişi simgeleyen bu kurum, dinî ilimlerin yeniden tanımlanmasında merkezi bir rol oynamıştır.

Kuruluş felsefesi, İslâmî ilimlerle modern bilimleri bir arada sunmayı amaçlayan melez bir yapıya dayanır. İlk dönemlerinde medrese kökenli ulema ile Batı tarzı eğitim görmüş bilim insanlarının bir arada bulunması bu hibrit yapının göstergesidir. Ancak II. Abdülhamid dönemindeki merkezîleşme politikalarıyla dinî yapılar üzerindeki denetim artmış, medreselere yönelik reformlar ertelenmiş ve dinî bilgi devletin ideolojik yönelimine göre yeniden şekillendirilmiştir. Bu dönüşümün kurumsal ifadesi olan 1900 tarihli Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi, İslamî ilimlerin yanı sıra felsefe, dinler tarihi ve Batı dillerini kapsayan derslerle daha disiplinler arası bir yapı oluşturmuştur.

Dârülfünun'un tarihsel gelişimi yalnızca dinî eğitimle sınırlı kalmamış, toplumsal ve kültürel alanlarda da önemli etkiler oluşturmuştur. Özellikle kadınların yükseköğretime katılımı açısından bir dönüm noktası oluşturmuştur. 1914 yılında açılan İnas Darülfünunu, kadınların kamusal alanda görünürlüğünü artırmış, eğitim hakkının cinsiyet temelinde yeniden tanımlanmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca Dârülfünun, karma eğitimin öncüsü olarak yalnızca eğitim sistemini değil, toplumsal normları da dönüştürmüş; kadın ve erkek öğrencilerin aynı akademik ortamda eğitim almasıyla eşitlikçi bir anlayışın kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur. Bilimsel bilgi üretimiyle sınırlı kalmayan kurum, edebiyat, felsefe, sanat ve tarih gibi alanlardaki faaliyetleriyle kültürel yaşamda da belirleyici olmuştur. Öğretim üyeleri ve öğrenciler tarafından çıkarılan yayınlar, yürütülen tartışmalar ve düzenlenen etkinlikler, Dârülfünun'un Osmanlı-Türk modernleşmesinde entelektüel bir merkez hâline gelmesini sağlamıştır. Bu yönleriyle Dârülfünun, yalnızca bir eğitim kurumu değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel dönüşümün de taşıyıcısı olmuştur.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte eğitimdeki bu dönüşüm hız kazanmış, 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatılmış ve aynı yıl kurulan İlahiyat Fakültesi aracılığıyla dinî eğitimin kurumsal devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Fakülte, yalnızca ilahiyat eğitimi değil, aynı zamanda din hizmetleri için gerekli insan kaynağını yetiştirmeyi de hedeflemiştir. Müfredata sosyal bilim derslerinin eklenmesi, dinî eğitimin çağdaş disiplinlerle ilişkilendirilmesini mümkün kılmıştır.

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayımlanan makaleler, yalnızca akademik bilgi üretimi açısından değil, dönemin entelektüel iklimini yansıtmaya bakımından da dikkat çekicidir. Özellikle felsefe, tarih ve sanat gibi alanlara dair yazılar, dinî düşüncenin çok boyutlu ve disiplinler arası bir yaklaşımla ele alındığını göstermektedir. 1928 tarihli ve kamuoyunda "Dinde Reform Raporu" olarak bilinen belge, ibadetin Türkçeleştirilmesi ve camilerde müzik aletlerinin kullanılması gibi önerilerle, dinî pratiklerin yalnızca teolojik değil, sosyolojik bir perspektiften de yeniden değerlendirildiğini ortaya koymuştur. Ancak bu reformist yönelim, 1933 Üniversite Reformu ile kesintiye uğramıştır. Dârülfünun'un kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi'nin kurulması, yalnızca yapısal bir değişim değil, aynı zamanda ideolojik bir kırılma olarak değerlendirilmiştir. Maarif Vekili Reşid Galib'in öğretim üyelerini "idealist" ölçütlere göre belirlemesi, bilimsel eğitimin dahi siyasal kriterlerle şekillendirildiğini göstermektedir. Bu süreçte İlahiyat Fakültesi kapatılmış, yerine öğrenci kabul etmeyen İslam Tetkikleri Enstitüsü ihdas edilmiştir. Böylece dinî eğitim, akademik yapının dışına itilmiştir.

İlahiyat Fakültesi'nin üniversite yapısı içinden çıkarılması hem tarihsel sürekliliğin kesintiye uğramasına hem de dinî düşüncenin akademik üretim alanlarından uzaklaşmasına yol açmıştır. Bu eksiklik 1992 yılında alınan kararla giderilmeye çalışılmış; 1996'da yeniden kurulan fakülte, 2000 yılında ilk mezunlarını vermiştir. Böylece yaşanan tarihsel kopuş kısmen de olsa telafi edilmiştir.

Sonuç olarak Dârülfünun'un serüveni, yalnızca bir üniversitenin kurumsal dönüşümünü değil, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde dinî bilginin, toplumsal cinsiyet rollerinin ve kültürel yapının yeniden inşa edilmesini temsil etmektedir. Devletin dinî alana ve eğitime yönelik politikaları seküler, merkezî ve modern kurumlar aracılığıyla şekillenmiş; Dârülfünun ise bu süreçte gelenek ile modernite arasında bir köprü işlevi görerek, hem bilimsel hem de kültürel anlamda çok yönlü bir dönüşümün taşıyıcısı olmuştur. Günümüzde de bu deneyim, hem akademik yapıların evrimi hem de dinî düşüncenin çağdaş bağlamda anlaşılması açısından temel bir referans noktası olma niteliğini korumaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

### Kaynakça/References

- Açıkel, Fethi. "TBMM Milletvekili Veritabanı Oluşturulması ve Siyasal Seçkin/Milletvekilleri Profili". Bilimsel Araştırma Projeleri. Ankara: Ankara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri, 2009. [acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/5286/5933.doc](http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/5286/5933.doc).
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğilim Tarihi (Başlangıçtan 1993'e)*. İstanbul: Kültür Koleji, 1994.
- Albayrak, Sadık. *Şeriaten Laikliğe*. İstanbul: Sebil Yayınları, 1977.
- Aliye, Fatma. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1995.
- Alkan, Mehmet Ö. "Osmanlı İmparatorluğunda Modernleşme ve Eğitim". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 (2008): 9-84.
- Arseven, Celal Esat. *Sanat ve Siyaset Hatıralarım*. Editör Ekrem Işın. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Arslan, Ali. *Dârülfünun'dan Üniversiteye*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Arslan, Ali. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007): 9-36.
- Arslan, Ali, ve Özlem Akpınar. "İnas Darülfünunu (1914-1921)". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2005): 225-34.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi, İstanbul 1996, 119*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydar, Hidayet. "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 23-43.
- . "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 23-43.
- Ayhan, Halis. "İlahiyat Fakültesi", 22:70-72. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000.
- . *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*. Ankara: DEM Yayınları, 1998.
- Aynî, Mehmet Ali. *Dârülfünun Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1927.
- . *Dârülfünun Tarihi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Türkiye'de Servaj Var mıydı?" *TTK Belleten* 20/78 (1956): 237-46.
- Baskın, Bilge. "İkinci Meşrutiyet'te Kadın Eğitime Yönelik Bir Girişim: İnas Darülfünunu". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2008, 38-123.
- Başkurt, Başkurt. "İsmayil Hakkı Baltacıoğlu'nun Ahlak Anlayışı", 34-39. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: İstanbul Üniversitesi, 2003.

- Bilsel, Cemil. *İstanbul Üniversitesi Tarihi*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2022.
- Ceylan, Hasan Hüseyin. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*. C. 3. 2 c. İstanbul: Risale, 1990.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. 2. bs. İstanbul: Metis, 1996.
- Demirtaş, Aydın. "Dârülfünundan Üniversiteye: Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, 2018.
- Doğanay, Rahmi. "Osmanlı Modernleşmesinde Eğitim Faaliyetleri". *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3/16 (2012): 47-70.
- Dölen, Emre. "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun". *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10/1 (2008): 27-50.
- . *Türkiye Üniversite Tarihi*. 5 c. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Fenler Evi Darülfünun: Müslüman Dünyasının İlk Modern Üniversitesi*. İstanbul: Doğan Yayıncılık, 2021.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, 1993.
- Eren, Fatma. "Tanzimat Sonrası Dârülfünun'da Tefsir Dersleri (1900–1914)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. <https://tez.yok.gov.tr>.
- Ergin, Oktay. *Türkiye Maarif Tarihi*. C. 1-2. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergin, Osman. *Osman Ergin; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul, 1977, c.2, s.157-158*. C. 2. 5 c. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1984.
- Gündüz, Mustafa. *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*. Lotus Yayınları, 2007.
- H. Tolga, Arslan. "Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesi'ne Felsefe Öğreniminin Yapılandırılması". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 16/63 (2018): 51-86.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun", 8:521-25. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993.
- . *Darülfünun: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. 2 c. İstanbul: IRCICA, t.y.
- . *Dârülfünun Tarihçesine Giriş*. 2 c. İstanbul: Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.
- Koç, Ahmet. "Religious and Pedagogical Education in Theology Faculties in Türkiye in Their 100th Year: A Comparative Analysis with Similar Programs in the World". *Religions* 16/49 (2025): 1-17.
- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*. 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Olgun, Kadir. "İkinci Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Basınında Bir Eğitim Kurumu Olarak Darülfünun (1908-1912)". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi* 2 (2002): 185-204.
- Özteke, Fatih. "Vatan Yahut Darülfünun". İçinde *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler-III*, editör Ayşe Çatalcalı Ceylan ve Gözde Sunal. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2021.
- Saray, Mehmet. *İstanbul Üniversitesi Tarihi (1453-1993)*, 45-46. İstanbul: Edebiyat Fak. Yay., 1996.
- Siler, Abdurrahman. "Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863–1933)". Doktora, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 1992.
- Songur, Haluk. "Hukuk Tarihi Bakımından Osmanlı'dan Cumhuriyete Yükseköğretim Meselesi - Yükseköğretim Kurulu'nun İlahiyat Fakülteleri Lisans Program Değişikliği Bağlamında". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013): 191-2011.

- Şimşek, Hüseyin. “Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Üniversitelerin Tarihsel Gelişimi”. İçinde *Dünyada ve Türkiye’de Üniversite.*, editör Necmettin Tozlu, Vefa Taşdelen, ve Mehmet Önal. Bayburt Üniversitesi Yayınları., 2016.
- Türkoğlu, Özgür. “Darülfünun’dan İstanbul Üniversitesine: Osmanlı’da İlk Üniversitenin Tarihçesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2023): 1745-67.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Tarih Kurumu Yay., 1988.
- Ünver, A. Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1946.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Widmann, Horst. *Atatürk ve Üniversite Reformu*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Yaltkaya, Şerafettin. “Tanzimat’tan Evvel ve Sonra Medreseler”, *Tanzimat*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.





# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 31.01.2025  
Revizyon Talebi: 09.03.2025  
Son Revizyon: 11.03.2025  
Kabul: 18.03.2025

## Dârülfünunda Arap Edebiyatı Tarihi Derslerinin İlk İzleri: Ulûm-i Âliye-i Dîniyye ve Edebiyat Şubeleri Müderrisi Mehmed Fehmi'nin Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Eseri Örneği

The First Traces of Arabic Literature Courses in Dârülfünun: The Case of Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye of Mehmed Fehmi, a Faculty Member of the Faculties of Theology and Literature

İsmail Araz<sup>\*</sup>, Sultan Şimşek<sup>\*\*</sup>

### Öz

Dârülfünun, Osmanlı Dönemi'nde, 1900 yılında farklı bilimleri bir araya getiren, modern yapıda bir yüksek öğretim kurumu olarak açılmıştır. Batı tarzında bir üniversite modeli oluşturma amacıyla kurulmuş olmasına rağmen Dârülfünunun işleyişi, Osmanlı'nın o dönemdeki kendine özgü şartları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu çalışmada Dârülfünundaki öğretim faaliyetlerine katkı sağlayan, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye ve Edebiyat Şubeleri Müderrisi Mehmed Fehmi'nin (öl. 1944) Arap edebiyatı tarihini işleme yöntemi ele alınmıştır. Çalışmada Dârülfünunda Arap edebiyatı tarihi derslerinin nasıl işlendiği ve Mehmed Fehmi'nin ders notlarından derlenen *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* eserinin Arap edebiyatı tarihi açısından önemi üzerinde durulmuştur. Kaleme alınmış ilk Türkçe Arap edebiyatı tarihi olarak kabul edilen bu eser, Türkiye'de Arap edebiyatı tarihi öğretiminin gelişim seyri açısından önemli bir kaynaktır. Çalışmanın amacı, Dârülfünun eğitim anlayışı çerçevesinde mezkûr eseri üslup, içerik ve yöntem açısından analiz eden bir araştırmancının bulunmayışının oluşturduğu boşluğu doldurmaktır. Elde edilen veriler çerçevesinde betimsel ve eleştirel analiz yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, ülkemizdeki üniversitelerin çeşitli fakültelerinin müfredatında yer alan Arap edebiyatı tarihi derslerinin yükseköğretim düzeyindeki ilk örneğinin yapısal özelliklerini tespit ederek ileride yapılacak karşılaştırmalı araştırmalara katkı sağlanması hedeflenmiştir. Çalışmada *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* eserinin Dârülfünun talebelerine hitap edecek üslupta çok boyutlu, kapsayıcı, öğretime uygun ve özgün bir şekilde kaleme alındığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Dârülfünun, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, Mehmed Fehmi, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye

### Abstract

Dârülfünun (Academy of Sciences) was established in 1900 as a modern higher education institution distinct from traditional educational establishments in the late Ottoman period. It brought together disciplines such as religion, literature, history, philosophy, and the natural sciences. Although it was conceived as an institution modelled after Western universities, the functioning of Dârülfünun was shaped by the unique socio-political conditions of the Ottoman Empire at the time. This study examines the work *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* by Mehmed Fehmi (d. 1944), a faculty

\* Sorumlu Yazar: İsmail Araz (Dr. Öğr. Üyesi), Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mardin, Türkiye. E-posta: ismailaraz@artuklu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3482-0483

\*\* Sultan Şimşek (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: sultan.simsek@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-8800-2064

**Atf:** Araz, İsmail, Şimşek, Sultan. "Dârülfünunda Arap Edebiyatı Tarihi Derslerinin İlk İzleri: Ulûm-i Âliye-i Dîniyye ve Edebiyat Şubeleri Müderrisi Mehmed Fehmi'nin Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Eseri Örneği." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 175–205. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1630231>



member at the Dârulfunun Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (Faculty of Theology) and the Faculty of Literature, as well as his approach to presenting the history of Arabic literature. The research focuses on three key questions: how Mehmed Fehmi was appointed as a faculty member at Dârulfunun, how the history of Arabic literature was taught at the institution, and whether *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* met the expectations of undergraduate students at Dârulfunun. Recognised as the first Turkish-language history of Arabic literature, this work is a significant resource for understanding the development of Arabic literary history education at the undergraduate level in Turkey. The primary objective of this study is to address the gap in the literature by analysing *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* in terms of style, content, and methodology within the educational framework of Dârulfunun. Employing descriptive and critical analysis methods, this study seeks to identify the structural characteristics of this work as the first higher education-level example of Arabic literary history courses in Turkey and to contribute to future comparative research. The findings indicate that the author, who possessed extensive knowledge of Arabic sciences and literary history, composed *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* in a multidimensional, comprehensive, pedagogically suitable, and original manner tailored to the needs of Dârulfunun undergraduate students.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Dârulfunun, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, Mehmed Fehmi, *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*

## Extended Summary

The foundations of the modern higher education concept in the Ottoman Empire began to be laid during the Tanzimat Period when reform efforts were accelerated. In this context, the idea of establishing a structure similar to the university model in the West emerged to contribute to scientific studies. As a concrete reflection of this idea, after several attempts, the Dârulfunun, which was opened in 1900, gained significant importance in the Ottoman scholarly world as one of the most comprehensive educational institutions of the period. Shaped within the unique socio-political and cultural structure of the Ottoman Empire, the Dârulfunun adopted a curriculum that included both traditional Islamic sciences and a Western-style understanding of science. Thus, it established a bridge between madrasa education and modern higher education, contributing to the training of a new generation of academics and intellectuals.

The educational system of the Dârulfunun, known today as the Faculty of Theology, the Faculty of Ulûm-i Âliye-i Dîniyye and the Faculty of Literature, provided a significant scientific production environment, particularly in the fields of Islamic sciences and literary history. The Faculty of Ulûm-i Âliye-i Dîniyye offered various courses under the umbrella of Islamic sciences, while the Faculty of Literature included courses on Turkish, French, Persian, and Arabic literature, as well as language courses. A scholar who taught at these faculties was Mehmed Fehmi (d. 1944). Born in Baghdad, Mehmed Fehmi was proficient in Arabic, Turkish, Persian, and French. He had profound expertise in Arabic and literature and was well known for his work *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, which he authored on the history of Arabic literature. This work is the first history of Arabic literature written in Turkish and serves as a crucial academic resource in this field.

This study examines Mehmed Fehmi's academic career, his teaching methods at the

Dârülfunun, and the content of *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* (History of Arabic Literature). In this regard, the research seeks to answer the following key questions: Through what processes was Mehmed Fehmi appointed as a faculty member at the Dârülfunun? What methods were used in teaching Arabic literary history at the Dârülfunun? Were these methods effective in assessing the students' levels? Did the work *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* meet the expectations of students at the time? How did the content, style, and academic aspects of the work align with the educational approach of the Dârülfunun?

Within this framework, the study examines various aspects such as the educational mission of the Dârülfunun, its academic standards, the qualifications of its faculty members, and the compatibility of students with the institution. This study is particularly significant for understanding the development process of Arabic literary history education in Turkey. Indeed, research on such sources is essential for a better comprehension of the transformations in higher education and the quality of academic production during the transition from the Ottoman Empire to the Republican era.

Using descriptive analysis and critical review methods, this study evaluates Fehmi's work in terms of both content and methodology. The research reveals the academic qualities and pedagogical value of the work within the context of the educational approach of the period. In this respect, the study provides information for a comparative evaluation of the fundamental dynamics of Arabic literary history courses taught in contemporary universities and *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*. It is important to note that Mehmed Fehmi's work not only presents a historical narrative but also serves as a multifaceted resource that thoroughly examines the periods of Arabic literature, its prominent figures, their works, and linguistic characteristics. Additionally, the work is written in a student-oriented style, offering a systematic structure suitable for teaching. As a comprehensive textbook for higher education students of the period, this study reflects an original, meticulous, and scholarly approach to Arabic literary history.

As a result of this study, it has been determined that *Târîkh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* offers an interdisciplinary perspective in accordance with the educational philosophy of the Dârülfunun. This book not only provides historical knowledge but also presents a methodological perspective that meets the academic needs of the time. It deeply analyzes the primary sources of Arabic literature, significant figures, and their works while applying a critical approach to the texts. One of the notable features of the work is its language and style, which are tailored to engage students. The didactic structure of the book aligns with the curriculum established within the educational policies of the Dârülfunun. Presenting the historical development of Arabic literature in a clear, fluent, and academic manner, this work follows an instructive method aimed at helping students better grasp the subject.

Based on the data obtained and the analyses conducted, Mehmed Fehmi's work is

identified as a crucial resource for understanding the academic foundations of Arabic literary history education at the Dârulfunun. When compared with contemporary Arabic literary history courses taught at universities, the structural analysis of the work offers valuable insights into the historical development of this field in Turkey.

This study not only explores the impact of the *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye* (History of Arabic Literature) at the Dârulfunun but also delves into the broader academic context of Ottoman higher education, focusing on how Arabic literary history was approached and taught within this system. This study examines the institutionalisation of Arabic literary studies at the Dârulfunun, emphasising its role in shaping the intellectual framework and curriculum of Ottoman academic circles during the late 19th and early 20th centuries. By analysing the pedagogical strategies, content, and goals of *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, this study highlights the intersection of Ottoman modernisation efforts and the preservation of classical Arabic heritage, reflecting the empire's complex engagement with both Eastern and Western intellectual traditions.

Furthermore, this study aims to enhance our understanding of the broader academic landscape of the Ottoman Empire by investigating the intersections between language, literature, and higher education during a period marked by significant socio-political transformations. This research underscores the importance of interdisciplinary approaches in examining how the Ottoman intellectual elite engaged with Arabic literary traditions and how these traditions were integrated into the empire's educational reforms.

To build upon the findings of this study, future research should promote comparative and interdisciplinary methodologies, not only to deepen our knowledge of literary history instruction within the Ottoman Empire but also to explore its connections with other educational systems of the period. A comparative analysis with other imperial or regional systems of higher education could offer valuable insights into the global academic trends of the era, while interdisciplinary approaches could further illuminate the nuanced relationship between literature, language, and empire-building in the Ottoman context.

## Giriş

Türkiye’de medrese eğitiminden ayrı olarak, Batı’daki eğitim sistemine yakın ya da muadil bir eğitim sistemine duyulan ihtiyaç 19. yüzyılın ortalarında artar. Osmanlı Devleti’nin topraklar kaybetmeye başladığı bu yüzyılda reform ve yenilikler gündeme gelir. Bu doğrultuda artan ıslahat çalışmaları, sadece toplumsal ya da iktisadi hayatı değil, ilmî hayatı da etkiler. Islahatlar, genellikle merkezî yönetim tarafından başlatılan ve eğitim, sağlık hizmetleri, vergi politikaları, askerlik düzenlemeleri, bürokratik yapılar ve günlük yaşam düzenlemeleri gibi çeşitli alanlarda toplumun geniş kesimlerini etkileyen, yukarıdan aşağıya planlanan müdahaleler şeklinde icra edilir. Bu girişimler, devletin politika süreçlerini yeniden şekillendirme çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak toplumsal dönüşümü derinden etkileme potansiyeli taşıyıp taşımadığı tartışmalıdır.<sup>1</sup>

19. yüzyıldaki ıslahatlar kapsamında klasik usulde eğitim veren medreselerin reforma tabi tutulması ve ders programlarının geliştirilmesi gündeme gelir. Özellikle Tanzimat Dönemi’nde geleneksel dinî ilimlerle öne çıkan medreselerin yerine yeni eğitim kurumları oluşturma çabaları bağlamında 1845 yılından itibaren bir Dârülfünun (Bilimler Akademisi) kurulması planlanır. Bunun için 1863-1865 ve 1870-1873 yılları arasında iki kez fen ve sosyal bilimlere yer veren Dârülfünun kurulması teşebbüsünde bulunulur ancak çeşitli sebeplerden dolayı bu gerçekleşmez.<sup>2</sup>

Fen bilimlerine ağırlık veren ama aynı zamanda tarih, felsefe ve edebiyat gibi sosyal bilimleri ihmal etmeyen bir kurumun eksikliğinin hissedilmesi, siyasi gücün zayıflamasının sonucu olarak okunabilir. Avrupalı güçler karşısında toprak kaybı yaşayan devlet, Batı’ya doğru yönelişi esas alan bir reform hareketi başlatır. Bunun sonucunda geleneksel medrese eğitimini kaldırmak yerine, dinî ilimler başta olmak üzere birçok ilmi bir araya getiren daha modern bir kurum olarak kabul edilen Dârülfünun açılır (1900).<sup>3</sup> Dârülfünun her ne kadar Batı’dan esinlenen bir fikir olarak ortaya çıkmış olsa da işleyişi Osmanlı’nın o dönemde kendine özgü şartları doğrultusunda şekillenir. Bunun için yöneticiler günümüz üniversitelerine

1 Abdullah Saydam, “Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumu,” *Genel Türk Tarihi* içinde, ed. Hasan Celâl Güzel-Ali Birinci (Ankara: Yeni Türkiye, 2002) 533.

2 Dârülfünun birkaç girişim sonucunda kurulur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Ayni, *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 8-33.; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Dârülfünun-ı Sultânî,” *Belleten* 57, no. 218 (1993), 201.; Ekmeleddin İhsanoğlu, “The Genesis of ‘Dârülfünun’: An Overview of Attempts to Establish the First Ottoman University,” *Histoire économique et sociale de l’Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)* içinde, ed. Daniel Panzac (Paris: Peeters, 1995), 827–842.

3 Dârülfünun’un 1900 yılından önceki ilk temelleri hakkında bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun Tarihçesine Giriş İlk İki Teşebbüs,” *Belleten* 54, no. 210 (1990), 700.

benzer bir kurumsallaşma gayreti içinde olurlar. İlk adım olarak, Dârülfünun çatısı altında üç şube açılır.<sup>4</sup> 1319/1901 tarihli Maarif Salnâme'sindeki kayıtlarda Ulûm-i Dîniyye (Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, günümüzde İlahiyat Fakültesi), Ulûm-i Riyâziyye-Tabiiyye ve Edebiyat şubelerine ait ders programlarına yer verilir.<sup>5</sup> Bunlardan özellikle Ulûm-i Riyâziyye-Tabiiyye ile Edebiyat şubelerinde sınırlı miktarda olsa da yabancı müderrislerden istifade edilir. Örneğin Fransız olduğu tahmin edilen Mösyö Perard, 1901 yılında Edebiyat şubesinde Fransızca dersleri verir.<sup>6</sup> İlerleyen yıllarda daha da gelişen şubeler, farklı milletlerden birçok hocaya ev sahipliği yapar. Bosna ve Irak'tan gelen müderrislerin Arap edebiyatı dersleri vermeleri buna örnek verilebilir.<sup>7</sup>

Dârülfünunda ders veren meşhur hocalardan biri de Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi'dir (öl. 1944). II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 1908 yılında Dârülfünun Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesinde ders vermeye başlayan Mehmed Fehmi, daha sonra Edebiyat şubesindeki Arap edebiyatı derslerine de görevlendirilir. Mehmed Fehmi ile anılan bu dersler, Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihinin işleniş hakkında önemli ipuçları vermesi yönüyle önem arz eder. Nitekim bu derste işlenen notlar, 1917 yılında *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* ismiyle neşredilir. Günümüze ulaşan en kapsamlı ilk Türkçe Arap edebiyatı tarihi çalışması olan bu eser, Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihi derslerinin içeriği hakkında somut bilgiler içeren önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir.<sup>8</sup>

Açıklamalar çerçevesinde bu çalışmada Mehmed Fehmi'nin *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'si özelinde bir ders olarak Arap edebiyatı tarihinin Dârülfünunda nasıl işlendiği incelenmiştir. Dârülfünunda birçok Arap edebiyatı müderrisi görev yaptığı hâlde Mehmed Fehmi'ye yoğunlaşılmasının sebebi, günümüze ulaşan bir Arap edebiyatı tarihi eserine sahip olmasıdır. Diğer müderrislerden ayrı olarak Mehmed Fehmi, Arap edebiyatı tarihine dair verdiği derslerdeki notlarını bir araya getirerek söz konusu eseri neşretmiştir. Kuşku yok ki mezkûr eserin incelenmesi, Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihi dersleri hakkında önemli çıkarımlarda bulunmaya katkı sağlamaktadır.

4 Bu konuda bk. Emre Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi 1: Osmanlı Döneminde Darülfünun (1863-1922), cilt 1*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009), 3.

5 *Maarif Nezareti Salnamesi*, (İstanbul, 1319), 65-69.

6 *Maarif Nezareti Salnamesi*, 74.

7 Bekir Sadak, "Ali Fehmi Câbiç." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2:393-394.

8 Nihad Çetin'in (öl. 1991) eser hakkındaki görüşü için bk. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1973), 8.; eser, yakın dönemde iki cilt olarak yeniden neşredilmiştir. Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Cahiliye Devri -I-*, cilt 1, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecr, 2023), 5.

Mehmed Fehmi'nin akademik konumunun ve eserinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle göreve başladığı 1909 yılına kadar Dârülfünunda görev yapan Arap edebiyatı müderrislerinin eğitim anlayışları üzerine bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Sonrasında Mehmed Fehmi'nin söz konusu müderrisler arasındaki konumu, hangi özellikleriyle farklılaştığı ve eserini hangi yöntemle kaleme aldığı incelenmiştir. İnceleme sürecinde üç temel soru üzerinde durulmuştur: a) Mehmed Fehmi, sürgünden sonra Dârülfünün Ulûm-i Âliye şubesine nasıl görevlendirildi? b) Dârülfünunda Arap edebiyatı tarihi dersleri nasıl işlenmekteydi? b) *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, Dârülfünün talebelerinin beklentilerini karşılayan bir eser miydi?

Birinci soru kapsamında Mehmed Fehmi'nin İstanbul'a nasıl geldiği ve Dârülfünün gibi önemli bir kurumda nasıl çalışmaya başladığı tartışılmıştır. İkinci soruya bağlı olarak Avrupa'daki eğitim kurumlarıyla rekabet edebilmek ve devletin farklı kademeleri için nitelikli insan kaynağı yetiştirmek amacıyla kurulmuş bir yükseköğretim kurumu olarak Dârülfündeki Arap edebiyatı tarihi derslerinin zorluk düzeyini belirlemeye yönelik analizler yapılmıştır. Bu analizlerin, yaklaşık yüz yıl öncesinin eğitim müfredatı ile günümüz müfredatlarının karşılaştırılmasına olanak tanıyacağından ve eğitimin niteliği üzerine önemli çıkarımlar sunacağından şüphe yoktur. Üçüncü soru kapsamında ise dönemin talebelerinin bilgi birikimlerini anlamaya yönelik bir çaba sarf edilmiştir. Bu bağlamda *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'nin içeriği, kullanılan kaynaklar ve Mehmed Fehmi'nin eserde izlediği yöntem üzerine ayrıntılı bilgiler sunulmuştur. Ayrıca eser özelinde dönemin en üst eğitim kurumunda kullanılan eğitim dilinin doğası üzerinde durularak bu dil ile günümüz edebiyat tarihi eserlerinde benimsenen eğitim dili arasında bir mukayese yapılmasının gerekliliğine atıfta bulunulmuştur.

Çalışmada betimsel ve eleştirel analiz yöntemi benimsenmiştir. Betimsel yöntemle, Dârülfündeki Arap edebiyatı derslerinin tarihi ve ilk müderrisleri hakkında bilgi verilmiştir. Eleştirel analiz yöntemiyle de Dârülfündeki eğitim anlayışı çerçevesinde Mehmed Fehmi'nin eseri değerlendirilmiştir. Çalışmada benimsenen yöntemleri en verimli şekilde uygulayabilmek ve doğru sonuçlara ulaşabilmek için ele alınan konu sınırlandırılmıştır. Nitekim Dârülfünün kuruluş süreci, gelişimi, şubeleri ve ilk müderrisleri gibi ayrıntı gerektiren konulara girilmesi, çalışmanın konusu ve sınırları açısından mümkün değildir. Yine de Mehmed Fehmi'nin Dârülfünün üyesi olduğu dikkate alınarak Dârülfündeki Arap edebiyatı dersleri hakkında tarihî arka plan bağlamında bazı bilgiler aktarılmıştır. Bu bilgiler sayesinde araştırmacıların, Mehmed Fehmi'nin Dârülfünün Arap edebiyatı tarihi müderrisleri arasında nerede durduğu konusunda çıkarımlarda bulunmaları hedeflenmiştir. Alanında ilk olan bu çalışmanın temel amacı, ülkemizdeki birçok üniversitenin

müfredatında yer alan Arap edebiyatı tarihi derslerinin üniversite düzeyindeki ilk izlerini tespit ederek gelecekte yapılacak mukayeseli çalışmalara katkı sunmaktır.<sup>9</sup>

### 1. Dârülfünunda Arap Edebiyatı Tarihi Dersleri

Kurulduğu tarih ve bölge dikkate alındığında Dârülfünunun Doğu ve Batı arasında köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Sahn-ı Semân gibi çok yönlü medreseler ya da 1874 tarihinde açılan Dârülfünûn-ı Sultânî gibi öncül kurumlar bir kenara bırakıldığında Dârülfünun, günümüzde bilinen üniversite niteliğinde ilk olarak 1900 yılında kurulur. Bu tarih, Doğu ve Batı arasında siyasi ve ekonomik etkileşim başta olmak üzere ilmî ve kültürel iletişimin zirveye ulaştığı dönemlere tekabül eder. Yine bu tarih, birçok alanda gerileme yaşayan Osmanlı Devleti'nin askeri, sanayi ve eğitim alanlarında modernleşme ve Batılılaşma gayretlerinin yoğun olduğu 19. yüzyılın sonlarına denk gelir. Bunun farkında olan bazı devlet idarecileri, Batı'daki ilerlemeye ayak uydurabilecek nitelikli bireylerin yetişmesi için kurumsal kimlik taşıyan okulların açılmasının gerekliliğini öngörür. Alman sefirinin 1900 tarihli beyanatında bu gerekliliğe dair ifadeler mevcuttur. Almanya'da olduğu gibi İstanbul'da da devlete ve topluma katkı sağlayacak bir yükseköğretim merkezi kurulmasını teklif eden Alman sefiri, nitelikli bir müfredatın hazırlanması için Almanya'daki Dârülfünuna benzer kuruma ait ders programının gönderileceğini belirtir.<sup>10</sup> Bir Dârülfünunun gerekliliğinin farkında olan Sultan II. Abdülhamid (öl. 1918) ise eğitimlerini tamamlamak üzere Avrupa'ya gitmek isteyen gençlere alternatif sunmak üzere daha önce farklı adlar altında açılan Dârülfünunun yeniden hizmete girmesine karar verir.<sup>11</sup>

9 Mehmed Fehmi hakkında daha önce bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak edebiyat tarihiyle ilgili eserini Dârülfünundaki eğitim-öğretim çalışmalarıyla ilişkilendiren bir çalışma henüz yapılmamıştır. Konuyla ilgili benzer çalışmalar için bk. Zafer Kızıklı, "Dârülfünûn'da Okutulan Bir Ders Kitabı: Târih-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye,'" *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu* içinde (İstanbul, 2010): 47-53; Kızıklı, bu bildirisinde Mehmed Fehmi'nin eserinin içeriğine dair bilgiler vermiştir. Ayrıca bk. Bünyamin Aydın, "Dârülfünûn Arap Edebiyatı Tarihi Müderrisi Mehmed Fehmi'nin 'Beşşâr' Başlıklı Makalesi Üzerine," *Darulfunun İlahiyat* 32, no. 2 (2021), 563-596; Dârülfünun Edebiyat şubesinin incelendiği çalışma için bk. Mustafa Selçuk, "İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)," (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010), 11-338.; Mustafa Selçuk, *İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2012); Dârülfünunun ilk şubelerinden olan Ulûm-i Âliye şubesi için bk. Metin Ünver-Hüseyin Sankaya, *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2022), 16-208.

10 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik [Y. PRK. EŞA]*, Dosya numarası: 35-114.

11 Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, 32.

Mehmet Ali Aynî'nin (öl. 1945) dikkat çektiği üzere, aslında ilk Dârülfünun İstanbul'un fethiyle açılır. Fatih Sultan Mehmed'in (öl. 886/1481) Fâtih Camii çevresinde açtığı yüksek dereceli medreseler olarak bilinen Sahn-ı Semân buna örnektir.<sup>12</sup> Kuruluş amacı ve tarihi dolayısıyla Dârülfünun, Sahn-ı Semân gibi klasik eğitime yoğunlaşmasa da çatısı altındaki farklı şubeler aracılığıyla kaliteli eğitim standartlarına ulaşmak istediği iddia edilebilir. Özellikle Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesi, Osmanlı medrese geleneğindeki eğitim yapısına benzer bir eğitim anlayışıyla yapılandırılır. Şu hâlde denilebilir ki Osmanlı Devleti'nin ilk üniversitesi sayılabilecek Dârülfünun çatısı altında Avrupa'daki benzer örnekler dikkate alınarak bir İlahiyat Fakültesi kurulması amaçlanır. Ancak müfredat, tarihî birikimle öne çıkan medrese eğitimiyle sentezlenerek oluşturulur.<sup>13</sup>

Dârülfünun, ilk başta üç temel eğitime yoğunlaşır. Ulûm-i Âliyye şubesinde dinî ilimler; edebiyat şubesinde tarih ve edebiyat; Ulûm-i Riyâziyye ve Tabiiyye şubesinde ise matematik ve fen bilimleri alanlarında dersler verilir.<sup>14</sup> Diğer iki şube üç yıl eğitim verirken Ulûm-i Âliye şubesi dört yıl eğitim verir.<sup>15</sup> Ulûm-i Âliye'den sonra Mehmed Fehmi'nin asıl görev yeri olan Edebiyat şubesinin ders programında coğrafya ve hikmet-i nazariye (mantık, psikoloji ve ahlak) derslerinin yanı sıra Fransız, Osmanlı, Arap ve Fars edebiyatları dersleri verilir.<sup>16</sup> Bu dersler, dönemin entelektüel birikimini ve toplumun düşünme biçimini yansıtmaları bakımından önemlidir. Şöyle ki dört farklı milletin edebiyatına dair derslerin verilmesi, bu milletlerin konuştukları dillerin de öğrenilmesini gerektirir. Bu ise Dârülfünundaki talebelerin, öncesinde dil becerilerini geliştirdiklerini ya da eğitim döneminde dil eğitimi aldıklarını gösterir. Dârülfünuna kayıt yapmadan önce hangi talebelerin nereden eğitim aldıkları ve bu eğitimin hangi seviyede olduğunu tespit etmek güçtür. Ancak Dârülfünuna kabul şartlarından hareketle bazı çıkarımlarda bulunulabilir. 1319 tarihli Salnâme'de bu şartlar şu şekilde ifade edilir:<sup>17</sup>

Dârülfünunun herhangi şubesine olursa olsun dahil olmak isteyenlerin evvela sinnî onsekizi mütevaciz olmak... Sâniyen Mekteb-i Sultânî ve Ticaret ve Darüşşafaka ve Dersaadet ve vilayet merkezlerinde bulunan Mekâtib-i İ'dâdiyye'den şهادetnameyi haiz olmak veya mekâtib-i mezkûre şهادetnamelileri derecesinde malumatı olduğunu bilimtihan isbât etmek meşruttur...

Kabul şartlarında 18 yaşından küçük talebelerin Dârülfünuna kayıt yapmalarına izin verilmediği görülür. Ayrıca Mekteb-i Sultânî gibi lise düzeyinde bir eğitim

12 Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, 3-4.

13 Ünver-Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte*, 16-17.

14 Diğer şubeler için bk. Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, 35-43.

15 Ünver-Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte*, 17.

16 *Maarif Nezareti Salnamesi*, 66.

17 *Maarif Nezareti Salnamesi*, 20-21.

alınması zorunlu kılınır. Mekteb-i Sultânî düzeyindeki eğitim kurumlarının ders içerikleri incelendiğinde Dârülfünunda dört farklı dilde edebiyat derslerinin verilmesinin sebebi anlaşılır. Nitekim bu eğitim kurumlarında Türkçe başta olmak üzere Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri verilmekteydi.<sup>18</sup> Tahsil edilen bu diller sayesinde Dârülfünunda eğitim süresi üç yıl olarak belirlenen Edebiyat şubesinde Türk, Fars, Arap ve Fransız edebiyatları hakkında eğitim verilir.<sup>19</sup> Bunun yanında ortaöğretim düzeyindeki söz konusu okul ve medreseler sayesinde Ulûm-i Âliye şubesinde Arapça ağırlıklı tefsir, hadis ve fıkıh dersleri verilir. Buna göre, Dârülfününun gerek talebe kabulünde gerekse eğitim döneminde belirli eğitim düzeyini yansıtan şartları esas aldığı anlaşılır. Bu şartlara bağlı olarak oluşan koşullar, talebelerin alanlarında uzmanlaşmalarına yardımcı olur. Arap edebiyatı da bu uzmanlaşmanın önemli bir bölümünü teşkil eder.

Arapçanın İslami bilgilerin anlaşılmasındaki rolünün ve 1900'lü yıllarda Osmanlı devletinin Arap nüfusunun yoğun olduğu bölgelerin bir kısmını elinde bulundurmasının, Edebiyat şubesinde Arap edebiyatı (edebiyât-ı Arabiyye); 1908'de de Ulûm-i Âliye şubesinde Arapça imla kurallarını esas alan Kitâbet-i Arabiyye derslerinin açılmasında etkili olduğu tahmin edilmektedir. İlk dönemlerde bu derslerde hangi eserlerin okutulduğu tam olarak bilinmemektedir. Ancak ders veren hocalardan hareketle derslerin niteliği ve içeriği konusunda bazı tespitlerde bulunmak mümkündür. Örneğin 1900 yılında Dârülfünün Edebiyat şubesinde Arapça birikimiyle bilinen Abdurrahman Süreyyâ (öl. 1904), Arap edebiyatı dersi veren ilk isimlerdendir.<sup>20</sup>

Dârülfünün'daki Arap edebiyatı derslerine atanan dikkat çekici bir diğer isim ise, Ali Fehmi Câbiç'tir (öl. 1918). Bosna-Hersek Müslümanlarının dinî lideri olan Câbiç, Arap edebiyatı hakkındaki derin bilgisiyle öne çıkar. Kaynaklara göre, 1906 yılında Dârülfünün Arap dili ve edebiyatı müderrisliğine tayin edilir.<sup>21</sup> Mehmed Âkif (öl. 1936) "Dârülfünün Talebesine Mühim Bir Tebşir" başlıklı yazısında, Arap edebiyatı müderrisi Câbiç'ten övgüyle bahseder. Arap edebiyatı araştırmalarıyla da ilgilenen Âkif, Câbiç ile olan görüşmesini hatırlatarak bu görüşmenin, kendisine Câbiç'in hem İslam öncesi hem de sonrasındaki dönemlere dair Arap edebiyatı tarihi bilgisinin ne kadar geniş olduğunu bizzat görme fırsatı verdiğini belirtir. Âkif'in anlatımına göre Câbiç, belirli bir beyitle ilgili çeşitli şairlerin beyitlerini kolayca

18 *Maarif Nezareti Salnamesi*, 102-127.

19 Ayni, 1900 tarihinde açılan Dârülfünün Edebiyat şubesinin eğitim süresinin 2 yıl olduğunu aktarmıştır. Buna göre, 3 yıl olarak başlayan eğitim-öğretim faaliyeti, sonradan 2 yıla indirilmiştir. Ayni, *Dârülfünün Tarihi*, 32.

20 Maarif Nezareti Salnamesi, 74; Ayni, *Dârülfünün Tarihi*, 33.

21 Sadak, "Ali Fehmi Câbiç", 2:393-394.

alıntılatabiliyor ve beyitlerin alıntılıandığı tüm şiirleri de söyleyebiliyordu. Bu ise onun Arap edebiyatına dair derin bilgisini gösteriyordu. Ayrıca Âkif, Câbiç'in İstanbul kütüphanelerinde yorulmadan araştırma yaparak eserlerini hazırladığını kaydeder. Arap edebiyatını öğretmek için Kahire'den gelen bir profesörün dahi Câbiç'in sahip olduğu yetenek ve uzmanlığı sunamayabileceğini ima eder.<sup>22</sup>

Âkif'in ifadelerinden yola çıkarak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Dârülfünundaki Arap edebiyatı derslerinin hangi konulara yoğunlaştığı tespit edilebilir. Dikkat edilirse Âkif, Câbiç'in edebiyat bilgisini takdir ederek bu konuda büyük bir yeteneğe sahip olduğunu vurgular. Câbiç'in sahabe şiirlerini şerh ettiği eseri incelendiğinde bu vurgunun yerinde olduğu, özellikle şiir ve belagat alanında çok parlak bir üslup benimsediği görülür.<sup>23</sup> Âkif, Arap edebiyatı ve tarihi konusundaki derin bilgisi dolayısıyla İstanbul'da bulunmaz bir fırsat olarak gördüğü Câbiç hakkında talebelere tavsiyede bulunmayı da ihmal etmez.<sup>24</sup>

Hocanızı sıkı tutunuz. Dersinden hakkıyla istifade ediniz. Ne kadar müşkiliniz varsa sormakdan hiç çekinmeyiniz. Doğrusu Ma'ârif Nezâreti her fedâkârlığı göze alırdıydı da Mısır'dan bir adam getirdeydi, Hazret'in yerini ya tutardı ya tutamazdı.

Açıklamadan hareketle Câbiç'in dönemin önemli eğitim merkezlerinden kabul edilen Mısır'daki Arap dili uzmanları kadar kendini geliştirdiği anlaşılır. Peki, bu bilgi hazinesini Dârülfünundaki talebeler fark edebilmiş midir? Talebeler, Âkif'in nasihat niteliğindeki açıklamalarını dikkate almış mıdır? Câbiç'in Arap edebiyatını yorumlama ve çözümleme yeteneğinden istifade edebilmiş midir?

Câbiç'in, nasıl ders işlediği, derslerde hangi materyalleri kullandığı tam olarak bilinmediğinden yukarıdaki sorulara net ve kesin cevaplar vermek mümkün değildir. Ancak onun, Müberred'in (öl. 286/900) *el-Kâmil*'i gibi klasik bir edebiyat eserini okutmasından hareketle talebelere ciddi fayda sağladığı sonucuna varılabilir.<sup>25</sup>

Edebiyat fakültesindeki Arap edebiyatı derslerine alanında uzman hocalar katkı sağlamasına rağmen özellikle II. Meşrutiyetle beraber (1908 ve sonrası) ders programlarında birtakım değişiklikler yapılır. Daha önce zorunlu olan Arap ve Fars edebiyatları -ikisinin aynı anda öğrenilmesinin zor olduğu gerekçesiyle- seçmeli

22 Lejla Gazić, "Ali-Fehmi Džabić as a Critic of Classical Arabic Poetry," *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, no. 35, (1985): 319–342.

23 Mostarlı Câbizâde Ali Fehmi, *Hüsnü's-sihâbe fî şerhi eş'âri's-sahâbe* (Dersaadet: Ruşen, 1324), 1-362.

24 Mehmed Âkif Ersoy, "Dârü'l-Fünun Talebesine Mühim Bir Tebşir," *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırât-ı müstakîm Mecmuası* içinde (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012), 1/188.

25 Ersoy, "Dârü'l-Fünun Talebesine Mühim Bir Tebşir," 1:188.

dersler hâline getirilir. İkisinden birinin seçilmesinin zorunlu olduğu dersler haftada 2 saat olmak üzere üç yıl boyunca verilir.<sup>26</sup>

Dârülfünun Edebiyat şubesinde Arap edebiyatı derslerinin azaltılmasına rağmen alanında uzman müderrisler şubeye gelerek ders vermeye devam eder. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra sürgünde olduğu Bağdat'tan İstanbul'a dönen Iraklı edip ve yazar Cemîl Sıdkî Zehâvî (öl. 1936) bunlardan birisidir. Mekteb-i Mülkiyye'de İslâm felsefesi, Dârülfünunda ise Arap edebiyatı dersleri veren Zehâvî, çok yönlü olmasıyla dikkat çeker. Nitekim o, edebiyatın yanı sıra toplumsal meseleler üzerine eğilen bir aydıydı.<sup>27</sup> Zehâvî, Edebiyat şubesinde fazla ders vermez. 1910 yılında Bağdat'a döner. Her ne kadar bir yıl gibi kısa sayılabilecek bir süre ders vermiş olsa da Dârülfünun edebiyat şubesinin daha fazla tanınmasını sağlayan gelişme onun döneminde yaşanır. İlerleyen satırlarda aktarılacağı üzere Bağdatlı Mehmed Fehmi, 1908 tarihinde Ulûm-i Âliye şubesine, 1909 tarihinde de Edebiyat şubesine tayin edilir. Kuşku yok ki Mehmed Fehmi ile başlayan süreç, Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihi derslerinin daha kuramsal bir nitelik kazanmasında etkili olur.

## 2. Mehmed Fehmi'nin Dârülfünuna Müderris Olarak Tayini

Dârülfünun, II. Meşrutiyet'ten sonra birtakım değişikliklere uğrar. Ulûm-i Âliyye şubesine siyer, dinler tarihi ve Türkçe-Arapça imla dersleri eklenir.<sup>28</sup> Resmi olarak 1900 yılında açılan Edebiyat şubesinde ise eğitim süresi önceden üç yıl olarak tasarlandığı hâlde 1902-1903'te iki yıla indirilir. Belirli kayıtlar bulunmasa da ders programlarında yapılan düzenlemeler, 1908-1909'dan itibaren Edebiyat şubesindeki eğitimin tekrar üç yıla çıkarıldığına işaret eder. Ayrıca 1910'lu yılların sonlarına doğru şubelerdeki kadro da güçlendirilir.<sup>29</sup>

II. Meşrutiyet'ten sonra, Dârülfünun müderris kadrosuna katılan müderrislerden biri de Mehmed Fehmi'dir. 1873 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen Mehmed Fehmi, ilk tahsilini burada tamamlayarak ana dili Arapçanın yanında Farsça, Türkçe ve Fransızca'yı öğrenir. Kısa zamanda Irak'ın önemli gazetelerinden olan Zevrâ Gazetesi'nde mütercim, sonra da editör olarak çalışmaya başlar (1893-1895). Ancak Vilayet matbaasında ve Zevrâ gazetesinde çalıştığı sürede aleyhinde ortaya atılan iddiaların adli birimlere intikal etmesi sonucu 1905 yılının sonlarında Rodos'a

26 Selçuk, *İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi*, 53.

27 Philip Charles Sadgrove, "Zehâvî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013), 44:177-179.

28 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF.MKT]*, no. 1081, sayı. 18.

29 Selçuk, *İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi*, 44-60.

sürülür. Mehmed Fehmi'nin hangi suçları işlediği ya da devletin güvenliğini hedef alan hadiselerle katılıp katılmadığı bilinmemektedir. Arşiv belgelerindeki açıklamalardan onun askeriye sınıfı ile arasının iyi olmadığı, bu nedenle bazı sıkıntılar çektiği anlaşılır.<sup>30</sup>

Mehmed Fehmi, Rodos'ta bulunduğu dönemde suçsuz olduğunu, yaşam koşullarının kendisini maddi ve manevi açıdan zorladığını belirttiği telgraflar sayesinde İstanbul'daki devlet yetkilileri tarafından yakından tanınır. Bu tanınırlığın etkisiyle Bağdat'a vardikten sonra bazı devlet görevlilerinin desteğiyle İstanbul'a gitme kararı alır. Mehmed Fehmi'nin Bağdat'tan ayrılışı sırasında yetkililere gönderilen telgraftaki ifadeler de bu durumu doğrular. İstanbul'a iletilen telgrafta Mehmed Fehmi, Halife'ye yakın, erdemli, bilgili ve görevini layıkıyla yerine getiren bir kişi olarak tanıtılır. Telgrafların içeriklerinden, Mehmed Fehmi'nin devlet yetkilileri tarafından bilindiği ve İstanbul'a gitmesi için ona bir fırsat sunulduğu anlaşılır.<sup>31</sup>

İstanbul'a gelen Mehmed Fehmi, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından ilmi faaliyetlere yoğunlaşır. Bu süreçte, 1908 yılı itibarıyla Osmanlı Devleti'nin en önemli eğitim kurumu olan İstanbul Dârülfünun Ulûm-i Âliye şubesinde müderrislik görevine başlar. Mehmed Fehmi'nin bu dönemde ilmi kariyerine yönelmesinde II. Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamının ve eğitim alanında yapılan reformların önemli bir etkisi vardır. Yûsuf İzzeddin'e (öl. 2013) göre, Mehmed Fehmi'nin II. Meşrutiyet'in ilanı konusundaki olumlu tutumu İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından fark edilir. Bu nedenle cemiyetin desteğiyle önemli akademik pozisyonlara getirilir.<sup>32</sup>

Mehmed Fehmi'nin hem geleneksel hem de modern eğitim kurumlarında üstlendiği roller, dönemin entelektüel ortamında ne denli önemli bir figür olduğunu gösterir.<sup>33</sup> Nitekim on yıl gibi bir süre boyunca İstanbul'da eğitim-öğretim çalışmalarına katkı sağlar. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'dan ayrılarak önce Suriye'ye, sonra Bağdat'a döner. Burada eğitim ve idari faaliyetlerde bulunur. Toplumsal ve kültürel yazılar kaleme aldığı bir dönemde 1944 yılında vefat eder.<sup>34</sup>

30 Ali Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi," *Yeni Türkiye Dergisi* no. 84 (2016): 224-240.; Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:31-47.; Mehmed Fehmi'nin Rodos'a sürgün edilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemî [DH. MKT.]*, Dosya Numarası: 1016, Gömlek Numarası: 13, sayı. 58.

31 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:36-37.

32 Yûsuf İzzeddin, *Fehmi el-Müderri: min rüvâdi 'l-fikri 'l-'Arabî* (Kahire: Me'hadü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1970), 110.; Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:38.

33 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:38.

34 1918'den sonraki hayatı için bk. Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:39-47.

Yukarıda zikredilenler bağlamında Mehmed Fehmi ile ilgili iki önemli soru üzerinde durulmalıdır: a) Mehmed Fehmi'nin Dârülfünun Ulûm-i Âliye, sonra da Edebiyat şubesine tayin edilmesinde kim etkili oldu? b) Bir muallim ya da müderris olarak Mehmed Fehmi'nin Dârülfünundaki etkisi ne kadardı?

Bu soruların gündeme getirilmesinin temel sebebi, Mehmed Fehmi'nin inışli çıkışlı bir hayata sahip olmasıdır. Biyografisinden de anlaşılacağı üzere, gençlik yıllarından itibaren yazıları ve konuşmaları bazı çevreleri rahatsız ederek dikkatleri üzerine çeker. 1890'lı yıllarda Bağdat Vilayet matbaasında, sonrasında Zevrâ gibi önemli bir gazetede çalışmaya başlaması, onun Arapça ve Türkçeyi iyi bildiğini, aynı zamanda devlet kurumlarında bir çevresinin olduğunu gösterir. Ancak buna rağmen Bağdat'ta tutunamayarak Rodos'a sürgün edilir. Rodos'ta belli bir süre geçirdikten sonra affedilir ve Bağdat'a dönmesine izin verilir. Yine de o, Bağdat'ta durumun lehinde olmadığını fark ederek İstanbul'a gitmeye karar verir.<sup>35</sup>

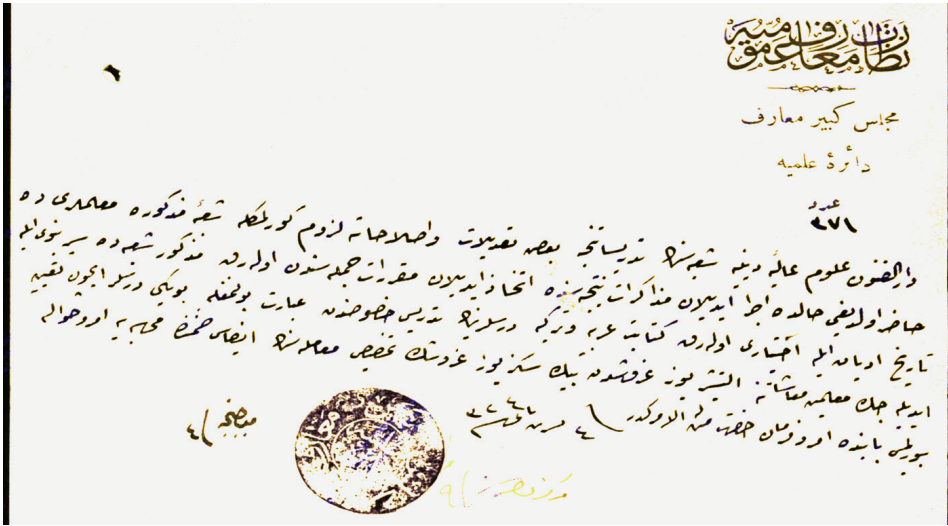
Yukarıda verilen bilgiler ışığında anlaşılıyor ki Mehmed Fehmi, bir yandan devlet dairesinde memuriyetin, diğer yandan sürgünün yer aldığı bir yaşam öyküsüne sahiptir. Bu yaşam öyküsünün en dikkat çeken ayrıntısı ise onun sürgünden sonra Dârülfünun gibi önemli bir kuruma tayin edilmesidir. Her ne kadar bazı araştırmacılar, tayin durumunu Mehmed Fehmi'nin İttihat ve Terakkî üyelerine verdiği desteğin ödülü olarak izah etseler de söz konusu parti dışında başka isimlerin de bu konuda etkili olduğu tahmin edilmektedir.<sup>36</sup>

Mehmed Fehmi, İstanbul'daki ilk görevine, 29 Kasım 1908 yılında Dârülfünun Ulûm-i Âliye şubesinde başlar. Onun Dârülfünunda göreve başlamasıyla ilgili önemli bir ayrıntı vardır. Hatırlanacağı üzere 1900 yılında açılan Dârülfünun, yıllar içerisinde bazı düzenlemelere gider. Bu çerçevede II. Meşrutiyet'ten sonra bazı ders ve saatlerde birtakım değişiklikler yapılır. 10 Kasım 1908 tarihli aşağıdaki belgede hangi değişikliklerin yapıldığı kaydedilir:<sup>37</sup>

35 Bu konuda hazırlanan bir çalışma için bk. İsmail Araz, "Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Mehmed Fehmi'nin Serencamı," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, no. 2 (2022), 914-937.

36 Yusuf İzzeddin, *Fehmi el-Müderris*, 110.

37 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubî Kalemî [MF.MKT]*, no. 1081, sayı. 18.



**Şekil 1:** Dârülfünun Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesine eklenen dersler hakkında

Maarif Nezareti'nden gelen bu evraka göre, Ulûm-i Âliye şubesinde bazı tadilat ve ıslahata lüzum görüldüğü, bu nedenle şubedeki muallimlerin de hazır bulunduğu bir toplantıda siyer-i nebevî, târîh-i edyân ve seçmeli olarak kitâbet-i Arabiyye ve Türkiyye derslerinin eklenmesi kararlaştırılır. Telgrafta dikkat çeken husus, bu yeni dersler için şubedeki muallimler yerine yeni muallimlerin atanacağını ve bunlara gerekli bütçenin ayrılacağını ifade edilmesidir. Yeni programla birlikte Ulûm-i Âliyye şubesinin dersleri şu şekilde olur:<sup>38</sup>

| ردیف | توضیحات   | مبلغ | تاریخ |
|------|-----------|------|-------|
| ۱    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۸    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۹    | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۱۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۲۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۳۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۴۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۵۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۶۹   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۰   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۱   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۲   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۳   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۴   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۵   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۶   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۷   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |
| ۷۸   | تغییر سبک | ۹    | ۱۳۷۰  |

**Şekil 2:** 1908'deki düzenlemeden sonra Dârülfünun Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesindeki dersler ve müderrisler

Şekil 2’de görüleceği üzere Dârülfünun programına dahil edilen yeni dersler, listenin sonuna eklenir. Bilgilerden anlaşılacağı üzere, târîh-i edyân ve siyer-i nebevî derslerine Mustafa Asım Efendi (öl. 1859) atanır. Kitâbet-i Arabiyye ve Türkiyye dersleri ise Mehmed Fehmi’ye verilir. Dikkat edilirse Mehmed Fehmi, Bağdat Gazetesi ser-muharriri (baş editör) olarak tarif edilir. Hatırlanacağı üzere o, Bağdat’ın en önemli gazetelerinden olan Zevrâ gazetesinde Arapça-Türkçe yayın koordinatörlüğü yapmıştır.<sup>39</sup> Arapça-Türkçe eğitimi konusundaki bilgisi, yazım ve editörlük tecrübesi dikkate alınarak Dârülfünun idaresi tarafından Ulûm-i Âliye’deki dil derslerine girmesi uygun görülür.

1908 yılının sonlarına doğru yapılan müfredat değişikliği toplantısında alınan kararın bilinçli olduğu söylenebilir. Bu kararın arkasında Mehmed Fehmi’yi Dârülfünunda görevlendirmek isteyenlerin olduğu iddia edilebilir. Elbette Mehmed Fehmi’nin Türkçe ve Arapça editörlüğü konusundaki tecrübesinin, kendisine Türkçe ve Arapça imla derslerinin verilmesinde etkili olduğu inkâr edilemez.<sup>40</sup> Nitekim daha Bağdat’ta iken yaptığı görevlerden dolayı takdir edilmiştir. Aşağıdaki telgrafta hizmetleri dolayısıyla kendisine İstanbul müderrisliği payesinin verildiği görülür:<sup>41</sup>

| تاریخ تبليغ                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | تاریخ |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| ۱۳۲۸/۱۲/۱۵                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | ۹۱۷   |
| <p>بمقدور نشر اوله دولت غایت سند عربی ترجمه مدرس زاد محمد فہمی احمد بنک علم<br/>         و فضیلت جہت شایہ خطیف اولہ من حاضر اولین اساتید مدرسہ روسک ترقی<br/>         شہزادہ اولہ ازادہ سہ ضیاء خلافتیہ نظامہ عالیہ دولہ اولہ<br/>         مقامہ اولہ<br/>         قلم<br/>         سہ<br/>         عبدالمعین<br/>         مرزا</p> |       |

Şekil 3: Bağdat’taki Zevrâ gazetesinde Arapça editörü olarak çalışan Mehmed Fehmi’nin ilim ve faziletine binaen taltif edilmesi

39 Fehmi el- Müderris, *Makâlât Fehmi el-Müderris*, cilt 3, haz. Abdülhamid er-Reşûdî-Hâlid Muhsin İsmâil (Bağdat: Mektebetü’l-Endelüs, 1970), 3:7-8.

40 Ünver- Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte*, 35.

41 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzat* [Y. PRK. BŞK.], 27-70, sayı. 1-6.

1892 tarihli yukarıdaki belgede Mehmed Fehmi'nin Bağdat'ta neşredilen vilayet gazetesinin (Zevrâ) Arapça tercümanlığı görevinde bulunduğu, ilim ve fazileti cihetiyle taltif edildiği ve kendisine İstanbul müderrisliği payesinin verildiği bilgisi yer alır. Şu hâlde Mehmed Fehmi'nin II. Meşrutiyet'ten hemen önce İstanbul'a gelmesi, sonrasında da Darülfünun gibi önemli bir kurumda kendisine ders açılarak muallim sıfatıyla bu derse tayin edilmesi tesadüfî değildir. Özellikle Sultan Abdülhamid tarafından Rodos'a sürüldüğü hâlde önemli bir kuruma atanması dikkate alındığında Mehmed Fehmi'nin başarısının yanı sıra, devletin önemli kademelerinde tanıdıkları olduğu ihtimalini kuvvetlendirir. İstanbul'a geldiğinde dönemin önemli isimlerinden destek alması bu hususta önemli bir ayrıntıdır. Bu isimlerin başında onun İstanbul yolunu açan Ebû'l-Hüdâ es-Sayyâdî (öl. 1909) gelir. Kaynakların aktardığına göre Mehmed Fehmi, devlet kurumlarına iletmek üzere Sayyâdî'den niyet mektubu alır.<sup>42</sup>

Arap bölgelerinden İstanbul'a gelen misafirlerin ağırlanması görevi zaman zaman Sayyâdî'ye verilirdi. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin bazı Arap vilayetlerinde güç ve otoritesini artırma çabalarında Sayyâdî etkili bir figür olarak gösterilirdi. Bu durum, Sayyâdî'nin devlet idaresinde sözü geçen bir isim olduğuna işaret eder.<sup>43</sup> Şu hâlde Mehmed Fehmi'nin, Sayyâdî'nin nüfuzundan etkilenerek İstanbul'da bir çevre oluşturduğu iddia edilebilir. Özellikle Zehâvî ve Süleyman Nesib (öl. 1917) gibi isimler dikkate alındığında Mehmed Fehmi'nin Dârülfünun Ulûm-i Âliye şubesine nasıl tayin edildiği daha net anlaşılabilir. Hatırlanacağı üzere Zehâvî, II. Meşrutiyet'ten sonra Dârülfünun Edebiyat şubesi Arap edebiyatı derslerine atanır. Mehmed Fehmi gibi Zehâvî'nin de Iraklı olması, Bağdat Maarif üyeliğine seçilmesi, Zevrâ gazetesinde çalışması ve II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a dönmesi gibi ayrıntılar üzerinde durulduğunda iki isim arasında bir iletişimin olduğu sonucuna varılabilir.<sup>44</sup> Buna göre, Dârülfünunda göreve başlayan Zehâvî'nin, meslektaş ve tanıdığı Mehmed Fehmi'nin tayini için aracı olduğu söylenebilir. Nitekim Zehâvî hem siyasi hem de entelektüel bir çevreye sahipti. Dârülfünunda ders verdiği bir dönemde, 1909 yılında mebus seçilmesi buna işarettir.<sup>45</sup>

Mehmed Fehmi'nin İstanbul'da işini kolaylaştırdığı ve Dârülfünuna girmesinde etkili olduğu tahmin edilen bir diğer isim, Süleyman Nesib'tir (öl. 1917). Süleyman Nesib'in II. Meşrutiyet'ten önce Bağdat başta olmak üzere

42 Fehmi el- Müderris, *Makâlât Fehmi el-Müderris*, 11-12.

43 Sayyâdî için bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Sayyâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36:217-218.

44 Sadgrove, "Zehâvî," 177-179.

45 Ali Çankaya, *Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler*, cilt 2, (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969), 1038-1039.

çeşitli bölgelerde eğitim faaliyetlerinde bulunduğu ve II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da görevlendirildiğine dikkat edilmelidir.<sup>46</sup> Mehmed Fehmi'nin, vefatı sebebiyle Süleyman Nesib'in özelliklerini ve yardımseverliğini uzun bir mersiyede ayrıntılarıyla aktarması, iki isim arasındaki dostluğun boyutu konusunda ipuçları verir. Bu kasidede Mehmed Fehmi, Süleyman Nesib'i vefalı, zor zamanda dostunun yanında duran ve bütünleştirici bir isim olarak zikreder.<sup>47</sup> Şu hâlde Sayyâdî, Zehâvî ve Süleyman Nesib gibi isimlerin de desteğiyle Mehmed Fehmi'nin, 1918 yılına kadar Dârülfünunun farklı şubelerinde ders verdiği iddia edilebilir. Peki, Zehâvî'nin Mehmed Fehmi'yi tanıdığı kabul edildiğinde onu çalıştığı Edebiyat şubesi yerine Ulûm-i Âliye şubesine aldırma için çabalamasının sebebi nedir?"

1908 yılında yapılan düzenlemeden sonra oluşturulan programa bakıldığında bunun sebebi anlaşılır. Zira söz konusu programa göre Zehâvî, Edebiyat şubesinde birinci sınıflara haftada iki saat olmak üzere Arap edebiyatı dersleri veriyordu. İkinci ve üçüncü sınıflara ise, Meclis-i Maârif Âzalığı görevinde de bulunan Ali Fehmi Câbiç görevlendirilmişti.<sup>48</sup> Şu hâlde iki muallimin bulunduğu bir bölüme tayin edilmesinin zor olması dolayısıyla Mehmed Fehmi'nin ilk önce Ulûm-i Âliye şubesine atandığı söylenebilir. Burada haftada iki saat olmak üzere Arapça ve Türkçe imla dersleri verir.<sup>49</sup>

Mehmed Fehmi'nin Ulûm-i Âliye şubesinde kaç yıl ders verdiği bilinmemektedir. Ancak burada verdiği Arapça ve Türkçe imla derslerinin etkili olduğu kesindir. Aşağıda aktarılan ders notlarından onun imla derslerinde belagat konularını işlediği anlaşılır:<sup>50</sup>

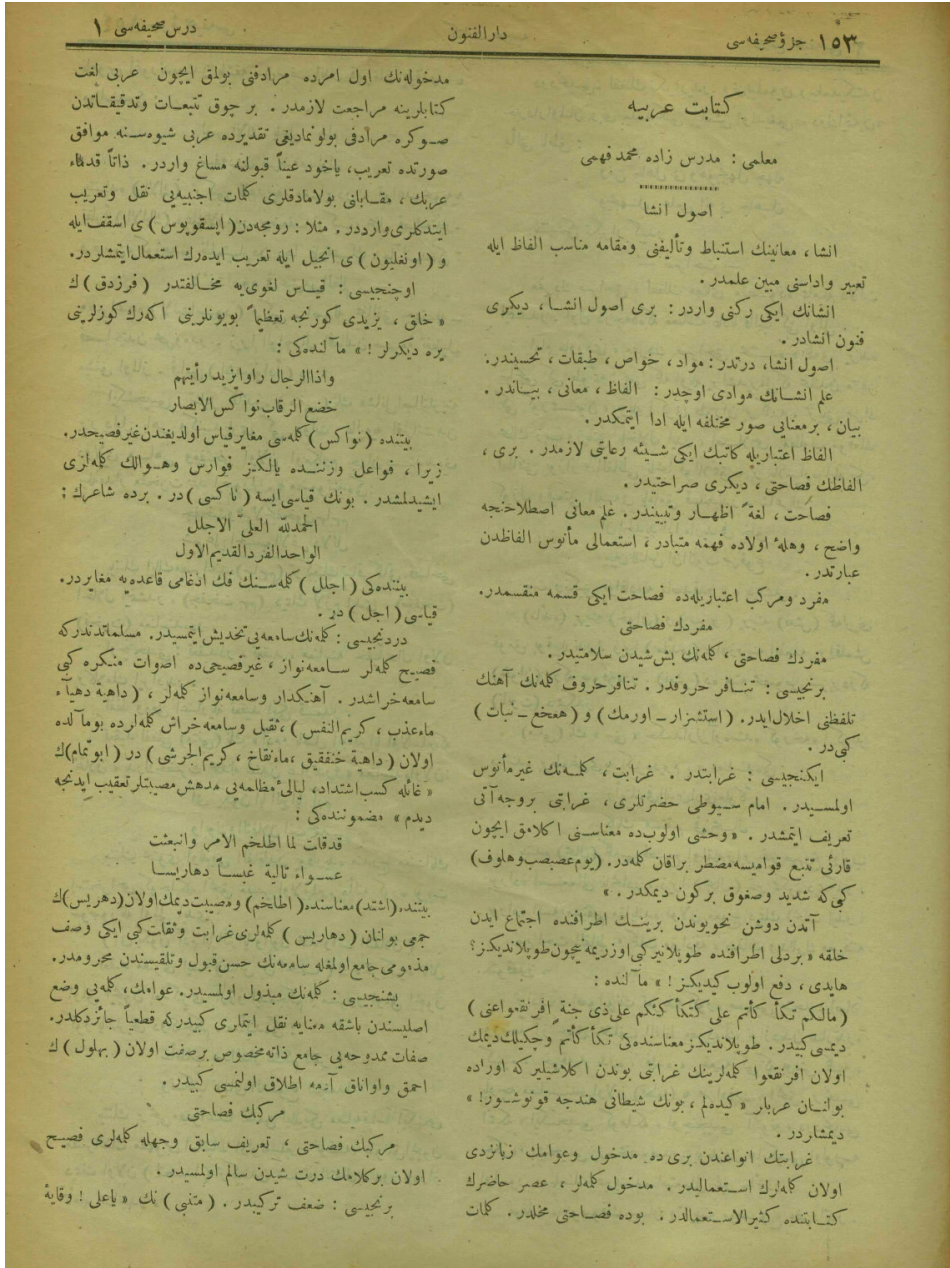
46 *Süleyman Paşazâde Sami Bey* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1918), 5-15.

47 *Süleyman Paşazâde Sami Bey*, 276-287.

48 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF.MKT]*, no. 1081, sayı. 27.; belgede "Mülga Meclis-i Maârif Azasından Fehmi Efendi" ifadesine yer verilmiştir.

49 Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF.MKT]*, no. 1081, sayı. 26.

50 *Dârülfünun Dersleri ve Şüebatının Dürûs-i Âliyesi*, cilt 1, no. 5, (1910), 153-154.; haftada iki kere neşredilen 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Peyâm gazetesinde de Edebiyyât-ı Arabiyye Sahifeleri başlığıyla bazı notlar neşredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Peyâm, 20 Şubat 1329 (5 Mart 1914), 7, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/Periodicals/Catalog/Issue/?IssueId=52345>.



Şekil 4: Mehmed Fehmi'nin Dârülfünun Ulûm-i Âliye şubesinde verdiği Kitâbet-i Arabiyye dersinden bazı notlar

Ulûm-i Âliye şubesindeki Kitâbet-i Arabiyye dersinin notlarından oluşan bu sayfada Mehmed Fehmi'nin, dil bilgisi yerine yoğun şiir örneklerinin yer aldığı belagat konularını işlemesi dikkat çekicidir. Mehmed Fehmi, öğrencilerin konuları

daha kolay anlamalarını sağlamak için aktardığı beyitlerdeki kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermeyi ihmal etmez. Muhtemelen Arap şiirindeki bu birikimi sayesinde Ulûm-i Âliye'deki derslerine ek olarak 30 Ekim 1909 yılında Dârülfünun Edebiyat şubesi Arap edebiyatı dersine atanır.<sup>51</sup> Buradaki çalışmaları sayesinde Dârülfünunda şöhret bulmakla kalmayan Mehmed Fehmi, Arap edebiyatı tarihi özelinde Dârülfünunun tanınmasında etkili olur. Nitekim ders notlarından oluşan ve Osmanlı döneminde kaleme alınan en kapsamlı ilk ve tek Arap edebiyatı tarihi eseri *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, Dârülfünun çatısı altında hazırlanır. Bu kitap sayesinde Dârülfünunda Arap edebiyatı tarihi derslerinin nasıl işlendiğini, talebelerin hangi kaynaklardan sorumlu tutulduklarını ve eğitim dilinin hangi seviyede olduğunu tespit etmek mümkündür. Ancak bunun için *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* incelenmelidir.

### 3. Dârülfünundaki Arap Edebiyatı Tarihi Müfredatına Bir Örnek: *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*

Dârülfünun Edebiyat şubesinde, ilk başta haftada iki saat Arap ve Fars edebiyatı dersleri verilir.<sup>52</sup> Ancak ilerleyen yıllarda programda düzenlemeye gidilir. Özellikle 1912 yılında yeni nizamnameyle Edebiyat şubesindeki derslerin saati değişir. Buna göre Arap edebiyatı ile Fars edebiyatı derslerinden sadece birinin seçilmesi zorunlu olur. Dersler, haftada 4 saat olmak üzere üç yıl devam eder. Bu programa Arap edebiyatı tarihi dersinin (*Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye*) eklenmesi, dikkat çeken önemli bir husustur. Tespit edilebildiği kadarıyla Dârülfünunun önceki programlarında bulunmayan bu ders, muhtemelen 1912 yılında müfredata eklenir.<sup>53</sup> Dersin müfredata eklenmesi için 1909 yılında Edebiyat şubesine atanan Mehmed Fehmi'nin girişiminin olup olmadığı ya da Süleyman Nesib'in katkı sağlayıp sağlamadığı bilinmemektedir. Ancak kendisinden önceki müderrislerden ayrı olarak Mehmed Fehmi'nin ders notlarından oluşan kapsamlı bir kitap neşredecek kadar Arap edebiyatı tarihine yoğunlaşması dikkate alındığında onun bu dersin açılması için bazı teşebbüslerde bulunduğu söylenebilir.

*Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1917 yılında İstanbul Matbaa-i Âmire'de neşredilir. Eser, farklı bölümlerden meydana gelen 975 sayfadan oluşur. Ayrıntılı bir şekilde ifade edilecek olursa 5 sayfa fihrist, 952 sayfa ana metin, 8 sayfa unutulmuş notlar, 8 sayfa hata ve düzeltme listesi (savâb cetveli) ve 2 sayfa kaynaklar (mehazlarımız) şeklinde hazırlanan eser, tek cilt hâlinde neşredilir. Eser, sade ve anlaşılır bir

51 Birinci, "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi," 233.

52 Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, 33.

53 Önceki programlar için bk. Selçuk, *İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi*, 26, 29, 53-54, 91-92, 98 ve 137-138.

Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınır. Mehmed Fehmi, okuyucunun dikkatini çekmek ve belirli noktaları vurgulamak amacıyla parantez ve tırnak işaretlerini kullanarak önemli gördüğü hususları belirginleştirir. Bu yaklaşım, eserin hem dilsel sadeliğinin korunmak istendiğini hem de okuyucunun kolayca anlamasını hedefleyen bir üslubun benimsendiğini gösterir.<sup>54</sup> Hatırlanacağı üzere Mehmed Fehmi, bu üslubu Ulûm-i Âliye şubesinde verdiği Kitâbet-i Arabiyye dersinde de takip eder.<sup>55</sup> Öñ sözde Mehmed Fehmi, eserin içeriği hakkında şu açıklamaya yer verir:<sup>56</sup>

Gerek Cahiliye devrini ihtiva eden bu cilt ile zeylinin ve gerek Muhadramîn, Müvelledîn, Muhdesîn ve Asr-ı hâzır edebiyatını muhtevi olup derdest-i tab‘ olan diğer üç cildin temsilinden maksat, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi’nde tedris etmiş olduğum *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* notlarını cem ve telfik edip ziyâ’dan vikâye etmektir.

Bu açıklama, günümüze ulaşan ilk Osmanlıca Arap edebiyatı tarihi eserinin içeriği hakkında bilgi vermekle birlikte özellikle 1912-1917 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat şubesinde verilen Arap edebiyatı tarihi dersinin işlenişi hakkında ipuçları taşır. Ayrıca Osmanlı devletinin başkenti İstanbul’daki Arap edebiyatı tarihçilerinin Batıdan ve Doğudan ne kadar etkilendikleri, buralardaki gelişmelerden haberdar olup olmadıkları, ilmî çalışmaları takip edip etmedikleri konusunda bilgi sunar.

Birinci’nin ifadesiyle Mehmed Fehmi, İstanbul’dan ayrıldıktan sonra geriye, bir hatıra ve şahit olarak Dârülfünun tarihindeki en hacimli ve hâlâ bu bakımdan rakipsiz ve ilk olan *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* eserini bırakır.<sup>57</sup> Bu eser, sadece hacim bakımından değil, muhteva bakımından da dönemi için nadir eserlerdendir.<sup>58</sup> Dârülfünun Edebiyat şubesi Arap edebiyatı tarihi derslerinin canlı tanığı olan eser, “1915 yıllarında bir Dârülfünun talebesi Arap edebiyatı tarihiyle ilgili hangi eserleri okuyordu? Edebiyat tarihini hangi yöntemlerle işliyordu?” sorularına cevap veren bir içeriğe sahiptir.

### 3.1. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* Eserinde Yöntem

Öncelikle Mehmed Fehmi’nin dört ciltlik bir çalışma planlamış olması dikkat çekicidir. O, bu ciltlerde sırasıyla Cahiliye, Muhadram, Müvelled, Muhdes ve Modern dönemleri işleyeceğini ifade eder.<sup>59</sup> Buna göre Mehmed Fehmi’nin hayata geçirmek istediği edebiyat tarihi projesi, dönemleri esas alan ve edebiyatı tarihî ya da

54 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:50-51.

55 *Dârülfünun Dersleri*, cilt 1, no. 5, 153-154.

56 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:75.

57 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi,” 235.

58 Birinci, “Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi,” 238.

59 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:75.

siyasi dönemlere göre sınıflandıran niteliktedir. Bu dönemlendirme yönteminin ilk belirgin örneğiyle Carl Brockelmann'ın (öl. 1956) *GAL (Geschichte der arabischen Litteratur)* adlı eserinde karşılaşılır. Brockelmann, Arap edebiyatını iki ana döneme ayırdıktan sonra, Arap-İslam edebiyatı adını verdiği ikinci dönemi, siyasî ve tarihî hadiseleri dikkate alarak beş ana döneme ayırır.<sup>60</sup> Brockelmann'ın izinden giden Corcî Zeydân (öl. 1914) da edebiyatı siyasi ve tarihî dönemlere ayırır.<sup>61</sup>

Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'nin birçok yerinde Zeydân'ın eserinden iktibaslarda bulunur. Bunun yanında o, Rûhî el-Hâlidî (öl. 1913), Luvîs Şeyho (öl. 1927) ve Mustafa Sâdık er-Râfî (öl. 1937) gibi edebiyat tarihçilerinden de istifade eder.<sup>62</sup> Farklı edebiyat yaklaşımlarına sahip bu edebiyat tarihçilerinden etkilenmesi, Brockelmann ya da Zeydân'ın başvurduğu dönemlendirmeden daha kapsamlı ve bütüncül bir dönemlendirme takip etmesinde etkili olur. Arap edebiyatının dönemlendirilmesi konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu kendisi de şu cümlelerle dile getirir:<sup>63</sup>

Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye iki suretle tedvin edilebilir: Birincisi, edebiyatın ilim nokta-i nazarından geçirmiş olduğu tekâmül itibarıyla. Mesela Cahiliye'den itibaren tedrici olarak İslâm, Emevî, Abbâsî ve Osmanlı devirlerine gelinceye kadar şiir, nesir, hitabet ve sair ulumun bu devirlerde sırayla geçirdiği safahât-ı tekâmülden ve târîh-i İslâm'dan bed' ile fıkıh, tefsir, hadis, nahiv ve sair ulûm-i lisâniyye inkişâfından ve diğer dahîl denilen yabancı ilimlerden ve o ilimlerin inkılabâtından bahsetmek. İkincisi, şu'arâyı tabakalara taksim edip her tabaka-i şu'arâ hakkında ayrı ayrı malumat verildikten sonra infirâd suretiyle her şairin terceme-i hâinden, meslek-i edebiyyesinden, uslûbundan ve o münasebetle mensup olduğu asrın ahvâl-i umûmiyyesinden bahsetmek.

Açıklamaya göre Mehmed Fehmi'nin yaşadığı dönemde Arap edebiyatı tarihi ekseninde iki farklı yaklaşım vardı. Bunlardan birincisi, edebiyatın genel anlamını esas alan şiir ve nesrin yanı sıra hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi alanlarda kaleme alınan Arapça eserleri kapsar. İkinci yaklaşım ise, edebiyatın özel anlamını esas alan ve sadece sanatsal değere yoğunlaşan şiir ve nesir çalışmalarına odaklanır. Mehmed Fehmi'nin bu iki yaklaşımı sentezleyen bir edebiyat tarihi anlayışı benimsediği ortadadır. Nitekim o, bir yandan Arap edebiyatını dönemlere göre başlıklandırırken, diğer yandan şairleri tabakalara ayırarak bazıları hakkında bilgi verir.<sup>64</sup> Yine de o, edebiyatı temel dönemlere ayırmak istediğine şu cümlelerle işaret eder:<sup>65</sup>

60 Carl Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî, cilt 1*, çev. Abdülhalim en-Neccâr. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 37-38.

61 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye, cilt 1*, nşr. Şevkî Dayf. (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 9.

62 İstifade ettiği kaynakların listesi için bk. Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:53-54.

63 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:278.

64 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:326-390.

65 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:278-279.

*Târîh-i edebiyât-ı Arabiyye* ikiye taksim olunmuştur: Biri, İslamiyet'ten evvel; diğeri, İslamiyet'ten sonra. İslamiyet'ten evvelki devri de ikiye ayrılmıştır: Câhiliyyet-i ulâ, Câhiliyyet-i sâniye. İslamiyet'ten sonraki devirlere gelince; onlar, inkılabât-ı siyâsiyye ve içtimâiyye hasebiyle Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler ile Abbâsîler'in ve Moğollar ile Osmanlı ve asr-ı hâzır devirlerine taksim olunmuştur...

Edebiyyât-ı Arabiyye'nin vüsati ve edvâr-ı mezkûrenin yetiştirmiş olduğu şu 'arânın kesreti hasebiyle son derece ihtisara riayet etmekle beraber mebâhis-i lâzimeyi dört cilt üzerine taksim ettik. Birinci cilt, yalnız Cahiliye edebiyatını ihtiva eder.

Eserin ön sözünde dört cilt olarak planladığı çalışmasını Cahiliye, Muhadramîn, Müvelledîn, Muhdesîn ve Asr-ı hâzır dönemlerine ayıracağını belirten Mehmed Fehmi, burada söz konusu dönemleri açar. Buna göre Câhiliyyet-i ulâ ve Câhiliyyet-i sâniye (birinci ve ikinci Cahiliye dönemleri) ön sözde dikkat çektiği Cahiliye dönemine, Hulefâ-yı Râşidîn dönemini Muhadramîn'e, Emevîler, Abbâsîler ve Moğollar dönemini genel anlamda Müvelledîn ve Muhdesîn'e dahil eder.

Yukarıda ifade edildiği üzere Mehmed Fehmi, dönemlendirme noktasında Brockelmann ve Zeydân gibi Arap edebiyatçıları örnek alsada eserinde daha esnek bir yaklaşım benimser. O, söz konusu edebiyatçıların yanında Râfîî ve Mustafa el-Galâyînî (öl. 1944) gibi isimlerin yöntemlerinden de istifade eder. Örneğin Cahiliye dönemine geçmeden önce Arapların soyu, yaşadıkları bölgeler, dinî temalarda şiir söyleyen şairler, Arap dilinin tarihi, Arap dilinin temel özellikleri, râviler, hafızlar ve daha birçok konuyu işler.<sup>66</sup> Edebiyatın tarihî ve siyasi hadiseler esas alınarak dönemlendirilmesine karşı çıkan Râfîî'nin *Târîhu âdâbi'l-Arab* eserinin birinci cildi incelendiğinde benzer konuların sistematik olmayan bir şekilde ele alındığı fark edilir.<sup>67</sup> Aynı şey, Galâyînî'nin *Ricâlu'l-Mu'allakâti'l-'aşr* eseri için de geçerlidir. Mehmed Fehmi, özellikle muallaka şairlerini ele aldığı bölümde bu eserden büyük ölçüde istifade eder.<sup>68</sup>

Açıklamalar bağlamında burada Dârülfünundaki edebiyat tarihi derslerinin işleyişi hakkında araştırmacılara ayrıntılar sunabilecek önemli bir soru akla gelir: Râfîî ve Galâyînî'nin eserlerinden çokça istifade etmesine rağmen Mehmed Fehmi'nin Brockelmann ve Zeydân'ın eserlerindeki dönemlendirme yöntemini benimsemesinin sebebi nedir?

Mehmed Fehmi'nin Arap edebiyatı tarihi yazımında tek bir yöntem ya da yaklaşımla yetinmemesinin sebebi, Dârülfünunda müderris konumunda olmasıdır.

66 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:75-255.

67 Mustafa Sâdık er-Râfîî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, cilt 1, haz. Abdullah el-Minşâvî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, ts.), 1:23-358.

68 Karşılaştırma için bk. Mustafa el-Galâyînî, *Ricâlu'l-Muallakâti'l-'aşr: kitâbu edeb ve târîh ve luga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1418/1998), 58-312.; Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2:13-313.

Zaten *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* de bu müderrislik serüveni sonucu ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Mehmed Fehmi için öncelikli şey, talebelerin anlayacağı bir anlatım üslubunu tercih etmektir. Arap edebiyatı tarihi yazım yöntemleri incelendiğinde tarihlendirme ve dönemlendirme yönteminin daha öğretici olduğu fark edilir. Bu yöntem sayesinde talebeler, edebiyatın gelişimini daha bütüncül ve basit bir şekilde öğrenme imkânı bulurlar. Bu sebeple olacak ki bu yöntem en-Nazariyyetu'l-Medresiyye, yani eğitim-öğretimi önceleyen kuram adını alır.<sup>69</sup> Buradan hareketle Mehmed Fehmi, edebiyatın dönemlere ayrılmasının pedagojik açıdan daha verimli olduğuna kanaat getirir. Ancak Râfî ve Galâyînî'nin eserlerinin kazanımlarını da göz ardı etmez. Bu şekilde o, sentezci bir yaklaşımla kapsamlı bir Arap edebiyatı tarihi çalışması ortaya koyar. Bununla birlikte Arap edebiyatı tarihi yazımının zorluğunun farkında olarak "On altı asırlık hâdisât-ı edebiyeyi cami olan Arap târîh-i edebiyâtı gibi vâsi bir eserin tedvininde –velev ki nakl ve intihal suretiyle olsun- ne kadar müşkülata tesadüf olunacağını beyana lüzum görmem." ifadelerine yer verir.<sup>70</sup>

Mehmed Fehmi'ye göre, Cahiliye döneminden modern döneme kadar geçen sürede Arap edebiyatının tarihini oluşturmada çok zor olduğu açık ve kesindir. Yazım yönteminden konu başlığına, dönemlerin ayrılmasından şairlerin sınıflandırılmasına kadar sayısız problemin ortaya çıkacağı şüphesizdir. Tam da burada o, böylesi problemlere girmemek için kendisinden önceki eserlerden istifade ederek derleme ve sentezleme usulüyle kapsamlı bir çalışma ortaya koymayı başarır. Bu nedenle, esas aldığı kaynaklar sadece edebiyat tarihiyle sınırlı kalmaz. *el-Kâmil*, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, *el-Egânî* ve *el-Müzhir* gibi klasik eserlerden; *Dictionnaire de la Langue Française* gibi Fransızca sözlüklerden istifade eder.<sup>71</sup>

*Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'nin Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihi derslerinin işleniş hakkında bilgi veren somut bir belge niteliğinde olduğu hatırlanmalıdır. Mehmed Fehmi'nin istifade ettiği kaynaklar, yaptığı açıklamalar ve eserinde kullandığı anlaşılır üsluptan hareketle bazı değerlendirmelerde bulunulabilir. Bu değerlendirmeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, Arap edebiyatı tarihi noktasında Doğu-Batı arasında köprü vazifesi görmüştür.

Mehmed Fehmi'nin, Zeydân ve Rafî gibi Mısır'da çalışmalarını yürüten edebiyat

69 Şükrî Faysal, *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebiyey fi'l-edebi'l-Arabî: arz ve nakd ve iktirâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1965), 11-65.

70 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:76-77.

71 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:53-54.

tarihçilerinin yayınlarından sıklıkla istifade etmiş olması, Arap dünyasındaki çalışmaları yakından takip ettiğini ve talebelerine aktardığını gösterir. Ayrıca Fransızca sözlüklere yer vermesi ve Avrupa'daki kütüphanelere atıf yapması Batı'daki yayınlara da muttali olduğunu ortaya koyar.<sup>72</sup> Bu ise dönemin Dârülfünunundaki müderris ve talebelerin entelektüellik düzeylerinin yüksek olduğuna delildir. Buna, eserdeki Arapça şiirlerin yalın bir üslupla Türkçeye çevrilmesi eklendiğinde Mehmed Fehmi'nin, derslerine hâkim olduğu ve talebelerin en yüksek düzeyde verim almalarını sağlayan bir formasyon becerisi sergilediği sonucuna varılır.

2. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır. Bu nedenle akademik değil pedagojik bir üslupla kaleme alınmıştır.

Buna göre, eserde ayrıntılı değerlendirme ya da analizlerin bulunmayışının sebebi anlaşılır. Zaten eser, ders notlarının düzenlenmiş hâlidir. Böyle bir eserde bir edebiyat tarihi eleştirisi aramak doğru değildir. Nitekim edebiyat ile tarih arasındaki ilişki, genel anlamıyla problematik bir ilişkidir. Edebiyatın bir tarihinin olup olmadığı, bu tarihin nesnel veriler taşıyıp taşımadığı meseleleri göz önüne alındığında bu ilişki daha karmaşık bir hâl alır. Bundan uzak durduğu anlaşılan Mehmed Fehmi, talebelerin seviyesini dikkate alarak Arapça şiirleri tercüme etmiş, bunun yanında şiirde geçen kelimelerin Türkçe karşılıklarını vermeyi ihmal etmemiştir.<sup>73</sup>

3. Mehmed Fehmi, Arap edebiyatı tarihi yazımı çerçevesinde ortaya çıkan görüş ayrılığını başarılı bir şekilde sentezlemiştir.

Edebiyat tarihi yazarlarının düşünsel hareket noktaları birbirinden ne kadar farklı ve ifade ya da yazım üslupları birbirine ne kadar zıt olsa da aynı maddeden beslendikleri ve çalışma sahalarının ortak olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Arap edebiyatı tarihi belli bir tarihsel-kültürel bağlam içerisinde aslında aynı problemleri paylaşır. Bu noktada henüz uzman olmayan Dârülfünun talebelerine edebiyat tarihi yazımındaki yaklaşımların olumlu ya da olumsuz yönleri hakkında bilgi vermenin doğru olmadığını gören Mehmed Fehmi, konuyla ilgili kısa bilgi vermekle yetinir.<sup>74</sup> Aslında o, Batılıların ve onları takip eden Arap edebiyatçılarının edebiyat tarihi yazım yöntemlerini eleştiren Râfîî'nin eserine muttaliydi. Buna rağmen bu tartışmalardan uzak durur. Bunun temel sebebi, haftada sınırlı süresi olan Arap edebiyatı tarihi dersini olabilecek en verimli şekilde geçirmek istemesidir. Hatırlanacağı üzere Arap edebiyatı tarihi dersi, 1912 yılında üç yıllık eğitim-öğretim faaliyetinde

72 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:279-280 ve 432-433.

73 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:104-123.

74 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:278-279.

sadece üçüncü yılda haftada iki saat olarak verilir.<sup>75</sup> Mehmed Fehmi'nin, bu sınırlı süreyi felsefi ya da kuramsal tartışmalarla geçirmek yerine talebelerin daha fazla istifade edebilecekleri bir yöntem sayesinde verimli kullanmak istediği anlaşılır.

4. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, Dârülfünun talebelerini İslam tarihi ve medeniyeti konusunda bilinçlendirecek şekilde hazırlanmıştır.

Eserdeki vurgulardan hareketle Mehmed Fehmi'nin, derslerde Arap edebiyatı tarihini bir misyon ve vizyon çerçevesinde anlattığı, İslam medeniyetine uygun olarak bazı temel sabiteleri vurgulamaya çalıştığı görülür. Örneğin Arap-İslam edebiyatının Batı edebiyatı üzerindeki etkisini işlediği pasajlarda Endülüs'ün fethini ve oradaki bölgeleri edebî bir üslupla anlatır. Bilinçli bir şekilde metinleri tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlam içinde değerlendirerek talebelerin İslam medeniyetinin gelişimine duyarlı olmalarını hedefler. Sanki sınıf ortamında, karşısında talebe varmış gibi anlattığı bu konular sırasında Haçlı seferlerinden de bahsederek talebelerin Doğu-Batı arasındaki çatışmalardan haberdar olmalarını ister.<sup>76</sup>

5. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, Arap edebiyatı tarihi özelinde dilbilim ve Arap kültürü gibi konular hakkında bilgi veren cami bir eserdir.

Mehmed Fehmi, sadece Arap edebiyatını dönemlere ayırmaz. Arapça, Farsça, Fransızca ve Türkçe ortak kelimeler hakkında da bilgi verir.<sup>77</sup> Bu durumda Dârülfünunda Arap edebiyatı tarihi derslerine giren talebelerin, edebiyat tarihinin yanı sıra Arap dilinin temel özelliklerine dair eğitim aldıkları sonucuna varılabilir. Talebe Arapça, Farsça ve Fransızca okuma-anlama aşamalarını geçmiş olmalıdır ki, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'deki bilgileri anlayabilsin. Özellikle Arapça ve Farsça dilleri hakkında bilgi sahibi olmadan Arap edebiyatı tarihi ders notlarının anlaşılması zordur. Aslında Arap edebiyatı tarihi derslerindeki çok dilli anlatım, Edebiyat şubesindeki ders müfredatıyla uyumluluk arz eder. Müfredatta yer alan Farsça, Fransızca ve Arapça dersleri buna delildir.<sup>78</sup>

6. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, üslup ve konuların sunuluşu yönüyle üniversite talebelerine; içerik ve kaynak kullanımı yönüyle Arap edebiyatı tarihi araştırmacılarına hitap etmektedir.

Mehmed Fehmi, Dârülfünundaki talebeleri göz önünde bulundurarak eserin birincil amacını belirler. Bunun için eserde samimi bir üslup benimser. Zeydân ve

75 Selçuk, *İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi*, 98.

76 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:471-532.

77 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:140-182.

78 Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, 46.

Râfî gibi isimlerden faydalanarak kapsamlı bir çalışma ortaya koymayı da ihmal etmez. Yoğun bilgiler aktarmasının bundan kaynaklı olduğu söylenebilir.<sup>79</sup>

Mehmed Fehmi'nin müderrislik yönü ve *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* eseri çerçevesinde, Dârülfünundaki Arap edebiyatı tarihi derslerinin işlenişi ve talebelerin seviyesi hakkında başka değerlendirmeler de yapılabilir. Mehmed Fehmi'nin bazı divan şairlerinden beyitler aktarması, Fransızca şiirlere yer vermesi, Arapça şiirlerin önce kelimelerini açıklaması, sonrasında tercüme etmesi, Arapça kelimelerin vezinleri hakkında bilgi vermesi, anlaşılması zor olan kelimeleri örnek cümlede izah etmesi ve konuya başlarken girizgâh olarak önemli bilgiler sunması bunlardan bir kısmıdır. Eserin didaktik yönünü yansıtan bu hususlar, 1912-1917 yılları arasında Dârülfünunda Arap edebiyatı tarihi dersini alan talebelerin çok yönlü bir metin okuma ve anlama sürecinden geçtiklerini gösterir.

### Sonuç

19. yüzyılda artan ıslahatlar çerçevesinde Batı'daki modern eğitim kurumlarına alternatif olarak Osmanlı Devleti'nde bazı kurumlar hizmete açılmıştır. Birkaç teşebbüs sonucu 1900 yılında resmi olarak açılan Dârülfünun bu kurumlardan biridir. İlk başta sınırlı sayıda şubeyle hizmet veren Dârülfünun, ilerleyen yıllardaki program ve müfredat düzenlemeleriyle daha kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Sınırlı sayıda olsa da Almanya'dan hocalar getirilmiş, Fransızca eğitimi için Fransız eğitimci istihdam edilmiştir.

Günümüzde İlahiyat Fakültesi adıyla eğitim-öğretim faaliyetlerine devam eden Ulûm-i Âliye-i Dîniyye, Dârülfünunda açılan ilk şubelerdendir. Bu şubede verilen eğitim, dönemine göre kapsamlı sayılabilecek niteliktedir. Aynı şey, Edebiyat şubesi için de geçerlidir. 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin tebaasının önemli bir kısmını oluşturan Arapların edebiyatını esas alan edebiyat dersi için tayin edilen hocaların ilmî ve entelektüel düzeyleri, Dârülfünunun sıradan bir eğitim kurumu olmadığını, belirli bir misyon ve vizyon dahilinde hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

Dârülfünundaki Arap edebiyatı dersine, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Arap edebiyatı tarihi dersi eklenmiştir. Bu ders, ilerleyen yıllarda Bağdatlı Müderrisîze Mehmed Fehmi ile anılır olmuştur. Rodos'taki sürgün hayatından sonra 1908 yılında İstanbul'a gelen Mehmed Fehmi, Dârülfünun Ulûm-i Âliye şubesinde Arapça-Türkçe imla dersleri vermiştir. Dârülfünunda bir müderris olarak öne çıkmasını sağlayan süreç Ulûm-i Âliye'deki bu dersleriyle başlamıştır. 1912

79 Mehmed Fehmi, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1:94-103.

yılında Edebiyat şubesinde vermeye başladığı Arap edebiyatı tarihi derslerinin notlarını bir araya getirerek 1917 yılında *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye* ismiyle tek cilt olarak neşretmiştir.

Mehmed Fehmi, yukarıda zikredilen eseriyle sadece Dârülfünundaki müfredata katkı sağlamamış, aynı zamanda Arap edebiyatı tarihi çalışmaları bağlamında İstanbul'daki düşünce ve kültür hayatına da katkıda bulunmuştur. Talebeler için neşrettiği ve ağırlıklı olarak pedagojik nitelik taşıyan *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*'yi dört cilt olarak planlamıştır. Ancak Mehmed Fehmi'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'dan ayrılmasıyla bu kapsamlı eser tamamlanamamıştır. Onun Arap bir entelektüel olarak modern anlamdaki ilk Türk üniversitesi olan Dârülfünunda Arapça kitâbet ve Arap edebiyatı tarihi derslerini verebileceği bir öğrenci topluluğu bulması aslında Osmanlıda Arap dili ve edebiyatının durumunun ne olduğu ile ilgili ip uçları da vermektedir. Zira müsteşriklerin iddia ettikleri gibi Osmanlı döneminde Arap dili ve edebiyatı zayıflamış olsa, devletin başkentinde, Mehmed Fehmi gibi seçkin müderrislerin derin edebî bilgilerle mezcedilmiş derslerini anlayabilecek talebeler bulamaması gerekirdi.

Mehmed Fehmi; siyasi, sosyal, sanatsal, fikrî ve bölgesel birçok etmeni sentezleyen dersler vermiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Mehmed Fehmi'nin Ulûm-i Âliye şubesindeki Kitâbet-i Arabiyye ve Edebiyat şubesindeki edebiyat tarihi derslerini siyasi ya da ideolojik ihtiyaçlar belirlememiştir. Talebelerin verimliliğini esas aldığı derslerde Arap edebiyatını en uygun yöntemlerle işlemiştir. Edebiyat tarihini dönemlere ayırması, edebî türlerin tarihine değinmesi ve edebiyat-tarih ilişkisini dikkate alması, Mehmed Fehmi'nin edebiyat tarihi yazımı ve dersi için gerekli unsurları tamamladığını göstermektedir. Hem Doğu'da hem de Batı'da konuyla ilgili yapılan çalışmaları takip etmesi sayesinde 1910 yılında Ulûm-i Âliye şubesindeki bir talebenin yoğun şiirlerin yer aldığı belagat konularında ileri seviyeye geldiği; 1915 yıllarında Edebiyat şubesindeki bir talebenin ise Carl Brockelmann, Corcî Zeydân, Luvîs Şeyho, Mustafa Sâdık er-Râfî ve Mustafa el-Galâyîni gibi isimlerin çalışmalarına vâkıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mehmed Fehmi, Ulûm-i Âliye şubesindeki Arap belagati, sonrasında da Edebiyat şubesindeki edebiyat tarihi derslerini nesnellikten uzaklaştıran ayrıştırıcı bakış açısı yerine, tarihsel gelişim ve dönüşüm süreci içinde elde ettiği kazanımları göz önünde bulundurarak bütüncül ve eklektik bir yöntem çerçevesinde işlemiştir. Eklektik, sentezci ve bütünleştirici üslup, eğitim-öğretim metoduyla birleşince Mehmed Fehmi'nin derslerinin etki alanı geniş olmuştur. Dârülfünundaki talebelerin edebiyat tarihine birçok farklı açıdan yaklaşımlarını sağlayan bu durum, örnek bir edebiyat tarihi yazıcılığı ve öğreticiliği olarak dikkate alınabilir. Nitekim Mehmed

Fehmi, sentezci bir yöntem benimseyerek Arap edebiyatı tarihinin toplumsal, siyasi, tarihî, kültürel ve bölgesel olarak çeşitli koşullarla sınırlanmasının mümkün olmadığına vurgu yapmıştır. Aslında o, siyasi ve tarihî bir yöntem benimseyen Zeydân'ın belirlediği sınırları aşmaya çalışmıştır. Bunun için edebî türlerin gelişimine odaklanan Râfî'den ve sadece belirli konuları ele alan Galâyînî'den sıkça istifade etmiştir. Bu şekilde onun, toplumun etkinlik ve canlılık kaynağı olan siyasetin yanında edebî gelişmelerin edebiyat tarihi açısından önemini fark ettiği anlaşılmaktadır. Edebiyat tarihi kapsamında dönemleri ayırırken sadece türlere odaklanmaması, aynı zamanda siyasi ve toplumsal hadiselerle önem vermesi de bunu göstermektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

*Maarif Nezareti Salnamesi*, İstanbul 1319.

Ali Fehmi, Mostarlı Câbizâde. *Hüsni's-sihâbe fî şerhi eş'ârî's-sahâbe*. Dersaadet: Ruşen, 1324.

Araz, İsmail. "Sürgünden Müderrisliğe: Osmanlı Aydını Arap Edebiyatı Tarihçisi Müderriszâde Mehmed Fehmî'nin Serencamı." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, no. 2 (2022): 914-937. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1135936>

Aydın, Bünyamin. "Dârülfünun Arap Edebiyatı Tarihi Müderrisi Mehmed Fehmî'nin 'Beşşâr' Başlıklı Makalesi Üzerine." *Darülfunun İlahiyat* 32, no.2 (2021): 563-596.

Ayni, Mehmet Ali. *Dârülfünun Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.

Baranoğlu, Şahin. "Abdurrahman Süreyyâ Mizânü'l-Belâga." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1999.

Birinci, Ali. "Bağdatlı Müderriszâde Mehmed Fehmi Efendi'nin Hikâyesi." *Yeni Türkiye Dergisi*, no. 84 (2016): 224-240.

Osmanlı Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Evrakı Elçilik, Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik [Y. PRK. EŞA]*. Dosya no. 35-114.

Osmanlı Arşivi (BOA). *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi [DH. MKT.]*. Dosya no. 1016, Gömlek no. 13, sayı. 58.

Osmanlı Arşivi (BOA). *Maarif Nezareti Mektubî Kalemi [MF.MKT.]*. no. 1081, sayı. 18.

Osmanlı Arşivi (BOA). *Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzat [Y. PRK. BŞK.]*. 27-70, sayı: 1-6.

Borckelmann, Carl. *Târihü'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- Buzpınar, Ş. Tufan. "Sayyâdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde. 36:217-218. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Çankaya, Ali. *Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler*. Ankara: Mars, 1968-1969.
- Çetin, Nihad. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1973.
- Dârülfünun Dersleri ve Şüebatının Dürûs-i Âliyesi*, 1910.
- Dölen, Emre. *Emre Türkiye Üniversite Tarihi 1: Osmanlı Döneminde Darülfünun (1863-1922)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009.
- Ersoy, Mehmed Âkif. "Dârü'l-Fünun Talebesine Mühim Bir Tebşir." *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sıratıüstakîm Mecmuası* içinde, 1:188. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012.
- Faysal, Şükrî. *Menâhicü'd-dirâseti'l-edebîyye fî'l-edebî'l-Arabî: arz ve nakd ve iktirâh*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1965.
- Fehmi el-Müderriş. *Makâlât Fehmi el-Müderriş*. haz. Abdülhamid er-Reşûdî-Hâlid Muhsin İsmâil. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970.
- el-Galâyînî, Mustafa. *Ricâlü'l-Muallakâtî'l-'aşr: kitâbu edeb ve târîh ve luga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1418/1998.
- Gazić, Lejla. "Ali-Fehmi Džabić as a Critic of Classical Arabic Poetry." *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju* no 35 (1985), 319-342.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun Tarihçesine Giriş (II) Üçüncü Teşebbüs: Dârülfünun-ı Sultânî." *Belleten* 57, no. 218 (1993): 201-240.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Dârülfünun Tarihçesine Giriş İlk İki Teşebbüs." *Belleten* 54, no. 210 (1990): 699-745.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "The Genesis of 'Dârülfünun': An Overview of Attempts to Establish the First Ottoman University." *In Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960)* içinde, 827-842, ed. Daniel Panzac. Paris: Peeters, 1995.
- İzzeddin, Yûsuf. *Fehmi el-Müderriş: min rüvvâdî'l-fikri'l-'Arabî*. Kahire: Me'hadü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-Arabiyye, 1970.
- Kızıklı, Zafer. "Dârülfünun'da Okutulan Bir Ders Kitabı: Târîh-i Edebiyyât-ı 'Arabiyye." *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu* içinde, 47-53. İstanbul, 2010.
- Mehmed Fehmi, Bağdatlı Müderrişzâde. *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye Cahiliye Devri -I-*. haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr, 2023.
- Peyâm. 20 Şubat 1329 (5 Mart 1914), 7, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/Periodicals/Catalog/Issue/?IssueId=52345>.
- er-Râfî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbî'l-Arab*. haz. Abdullah el-Minşâvî vd.. Kahire: Mektebetü'l-İmân, ts.
- Sadak, Bekir. "Ali Fehmi Câbiğ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 2:393-394. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Sadgrove, Philip Charles. "Zehâvî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 44:177-179. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Saydam, Abdullah. "Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumu." *Genel Türk Tarihi* içinde 847-886, ed. Hasan Celâl Güzel-Ali Birinci. Ankara: Yeni Türkiye, 2002.
- Selçuk, Mustafa. "İstanbul Dârülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)." Yayınlanmamış Doktora

Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.

Selçuk, Mustafa. *İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi (1900-1933)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2012.

*Süleyman Paşazâde Sami Bey*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye, 1918.

Ünver, Metin-Sarıkaya, Hüseyin. *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2022.

Yetiş, Kazım. "Abdurrahman Süreyyâ, Mîrdûhîzâde." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde, 1:173-174. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1988.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. nşr. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.





# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 16.02.2025  
Revizyon Talebi: 09.03.2025  
Son Revizyon: 14.03.2025  
Kabul: 18.03.2025  
Online Yayın: 03.05.2025

## Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Fusûlü't-teysir fî usûlî't-tefsir'i ve Dârülfünûn Etkisi

### Manastırlı İsmâil Hakkı's Fusûlü't-teysîr fî usûlî't-tafsîr and the Influence of Dârulfunûn

Faima Israfilova

#### Öz

Bu araştırma, Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Manastırlı İsmâil Hakkı'nın tefsir metodolojisine sağladığı katkılar ele almakta ve söz konusu katkıların çağdaş akademik yöntem üzerindeki etkilerini analiz etmektedir. Çalışmada, Osmanlı'nın son döneminde ilmi zihniyet dönüşümünün merkezi kurumlarından biri olan Dârülfünûn'un tefsir ilmi ve usûl terminolojisi üzerindeki kalıcı etkileri de incelenmektedir. Manastırlı İsmâil Hakkı, Dârülfünûn'da müderris olarak görev yaparak yalnızca dönemin akademik geleneğini şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda tefsir metodolojisinin sistematikleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Onun sebep-i nüzûl kavramına yönelik yaklaşımı, mükerrer nüzûl meselesine dair yorumları ve Kur'ân kıssalarının tarihsel bağlamına ilişkin görüşleri, çağdaş tefsir araştırmalarında dikkate alınması gereken temel meseleler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, çalışma kapsamında Manastırlı'nın sebep-i nüzûl kavramına ilişkin metodolojik yaklaşımı analiz edilerek, onun bakış açısının modern tefsir çalışmaları açısından taşıdığı önem ortaya konacaktır. Ayrıca, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın *Fusûlü't-teysîr* adlı eseri, tefsir eğitiminde metodolojik bir dönüşüm sağlamış olup, sade ve özlü anlatımıyla akademik müfredatta kullanılmaya uygun bir yapı sunmaktadır. Bu araştırma, Manastırlı'nın tefsir anlayışını ve Dârülfünûn'daki ilmi etkisini detaylı bir şekilde ele alarak, onun Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde tefsir ilmine yaptığı katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Dârülfünûn, Tefsir Metodolojisi, Manastırlı İsmâil Hakkı, Sebeb-i Nüzûl

#### Abstract

This study examines the contributions of Manastırlı İsmâil Hakkı, a late Ottoman scholar, to the methodology of tafsîr and analyzes the impact of these contributions on contemporary academic approaches. The research also explores the lasting effects of Dârulfunûn, a central institution in the transformation of scientific thought during the late Ottoman period, on the science of tafsîr and the terminology of tafsîr methodology. As a professor at Dârulfunûn, Manastırlı İsmâil Hakkı not only shaped the academic tradition of his time but also significantly contributed to the systematisation of tafsîr methodology. His approach to the concept of asbâb al-nuzûl, his interpretations of the issue of repeated revelation (takrâr al-nuzûl), and his views on the historical context of Qur'anic narratives are among the key issues that must be considered in contemporary tafsîr research. In this context, this study analyzes Manastırlı's methodological approach to asbâb al-nuzûl and highlights the significance of his perspective for modern tafsîr studies. Furthermore, his work *Fusûlü't-teysîr* has created a methodological transformation in tafsîr education, offering a clear and concise structure suitable for inclusion in academic curricula. This research aims to provide a comprehensive examination of Manastırlı's understanding of tafsîr and his scholarly influence at Dârulfunûn, thereby shedding light on his contributions to the science of tafsîr during the transition from the Ottoman period to the Republic.

**Keywords:** Tafsîr, Dârulfunûn, Tafsîr Methodology, Manastırlı İsmâil Hakkı, Asbâb al-Nuzûl

\* **Sorumlu Yazar:** Faima Israfilova (Dr. Öğr. Üyesi), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi ve/veya Temel İslam Bilimleri Tefsir Bölüm, Erzincan, Türkiye. E-posta: faima\_i@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5936-3039

**Atf:** Israfilova, Faima. "Manastırlı İsmâil Hakkı'nın Fusûlü't-teysîr fî usûlî't-tefsir'i ve Dârülfünûn Etkisi." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun ilahiyat' Özel Sayısı (2025): 207–230. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1640788>



## Extended Summary

This study provides an in-depth analysis of the contributions of Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912), a distinguished late Ottoman scholar, to the methodology of tafsîr (Qur'ānic exegesis) and assesses the enduring impact of his innovations on modern academic practices. The research emphasises the critical role of Dārulfunūn—widely recognised as the intellectual hub during a transformative period in the late Ottoman era—in redefining the science of tafsîr and shaping its methodological terminology. As a professor at Dārulfunūn, Manastırlı not only played a key role in establishing the academic traditions of his time but also advanced a systematic approach to tafsîr methodology. His work is particularly noted for its innovative treatment of *asbāb al-nuzūl* (the circumstances surrounding revelation), his insightful interpretations concerning repeated revelation, and his comprehensive analysis of the historical contexts of Qur'ānic narratives, all of which are essential considerations in contemporary tafsîr research. This study highlights the significance of classical tafsîr methodologies and modern academic approaches for contemporary research. In this context, the research examines how Manastırlı's works have contributed to the methodological foundations of modern Qur'ānic studies. The study employs a qualitative research approach, analysing primary sources, including Manastırlı's work and classical Ottoman tafsîr references. The findings indicate that Dārulfunūn marked an academic turning point in the science of tafsîr and that Manastırlı İsmâil Hakkı played a crucial role in this transformation.

Throughout history, the discipline of Qur'ānic exegesis (tafsîr) has not remained static; rather, it has evolved through numerous methodological shifts that mirror the diverse intellectual traditions and interpretive practices of different eras. These transformations have been driven by changing scholarly perspectives, the advancement of linguistic and historical analytical tools, and the shifting socio-political landscapes that influence how texts are read and understood. As a result, each era of tafsîr reflects its own unique blend of traditional insights and emerging academic frameworks.

Within this dynamic context, Manastırlı İsmâil Hakkı emerges as a pivotal figure whose work has significantly contributed to the systematisation of tafsîr methodology. A rigorous synthesis of linguistic precision with deep historical contextualization marks his scholarly endeavours. By meticulously analysing the language of the Qur'ān alongside the historical circumstances of its revelation, Manastırlı provided a structured approach that enriched the interpretive framework of the text. This dual focus not only enhanced clarity in exegesis but also laid the groundwork for a more methodical and reliable interpretation process.

A central element of Manastırlı's approach is his detailed examination of the *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation). He established clear, systematic criteria for determining the circumstances under which specific Qur'ānic verses were revealed, thereby helping

to demystify the contextual factors that influence their meaning. By rejecting subjective reasoning and emphasising the reliability of historical narrations, his methodology offers a balanced perspective that remains influential in modern tafsir studies. In essence, Manastırlı's contributions serve as a bridge between the rich traditions of classical exegesis and contemporary academic practices. His work not only standardises key principles of Qur'anic interpretation but also continues to inform and inspire modern scholars, ensuring that the profound insights of traditional tafsir are preserved and adapted to meet the challenges of today's academic environment.

The primary aim of this study was to critically analyse the methodological principles established by Manastırlı and to highlight their significance for modern Tafsir studies. Although current tafsir research remains deeply rooted in classical exegetical traditions, it has also undergone significant shifts in both terminology and methodological practices. Manastırlı's contributions, particularly his detailed analysis of *asbâb al-nuzûl*, his exploration of the interrelationship between Qur'anic narratives and their historical contexts, and his treatment of the issue of repeated revelation, serve as an essential reference point for understanding the evolution of tafsir methodology. By examining Manastırlı's works in depth, this study seeks to illuminate the continuity and transformation within Ottoman tafsir methodologies and to demonstrate how these classical approaches have been adapted to meet the demands of modern academic inquiry. In doing so, it highlights the enduring relevance of Manastırlı's systematic methods and provides a framework for evaluating the impact of traditional exegetical techniques on the evolution of contemporary Qur'anic scholarship.

This research employs a qualitative methodology to investigate Manastırlı İsmâil Hakkı's perspectives on tafsir methodology through an extensive literature review. The study synthesises both classical and modern approaches to Qur'anic exegesis by systematically analysing a broad range of primary and secondary sources. In doing so, it examines key aspects of Manastırlı's methodological framework—particularly his rigorous approach to determining the *asbâb al-nuzûl*, his analysis of the interplay between general legal rulings and their specific causes, and his treatment of repeated revelation—in relation to contemporary academic trends in Qur'anic studies. One notable feature of his methodology is the precision with which he identifies *asbâb al-nuzûl*, emphasising the necessity of relying on reliable narrations and eschewing subjective reasoning in establishing these contexts. This commitment not only underscores his dedication to preserving traditional tafsir principles but also serves as a critical point of comparison for evaluating methodological differences between schools of thought—those that demand narrative coherence versus those that allow for the possibility of multiple revelations for a single verse.

When we examine the influence of Manastırlı's work on modern scholarship, it becomes clear that his carefully developed, systematic criteria for tafsir methodology

have become indispensable for contemporary academic research. His contributions have played a pivotal role in standardising the principles of Qur'ānic exegesis, as he emphasised the importance of maintaining methodological consistency and conducting rigorous analyses of primary sources. Notably, his meticulous process of evaluating historical narrations has left a lasting mark on the evolution of academic Qur'ānic studies. In conclusion, Manastırlı's contributions—especially within the influential environment of Dārulfunūn—demonstrate his role as a vital link between traditional exegesis and the evolving landscape of academic inquiry. Even as modern methodologies and terminologies continue to evolve, his systematic approach and precision in interpreting the Qur'ān remain highly relevant. His enduring scholarly legacy offers essential insights into how traditional interpretative methods can be preserved and effectively integrated to address the challenges of modern exegetical research.

## Giriş

Tefsir ilmi, tarihsel süreç içerisinde çeşitli metodolojik değişimlere uğrayarak gelişmiş ve her dönemde farklı ekollerin katkılarıyla zenginleşmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Manastırlı İsmâil Hakkı (1846-1912), kaleme aldığı eserleriyle tefsir usûlünü sistematik hale getirmeye yönelik önemli katkılar sunmuş, Kur'ân'ın anlaşılmasında hem dilbilimsel hem de tarihsel bağlamı dikkate alan bir yaklaşım sergilemiştir. Onun eserleri, özellikle sebeb-i nüzûl bağlamında izlediği metodolojik hassasiyet ve âyetlerin yorumlanmasında benimsediği kriterler açısından günümüz tefsir çalışmalarına da ışık tutmaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, Manastırlı'nın tefsir usûlüne ilişkin ortaya koyduğu kuralları analiz ederek, bu kuralların günümüz akademik metodolojisi açısından taşıdığı potansiyeli ortaya koymaktır. Zira modern dönemde tefsir araştırmalarında kullanılan metodolojik çerçeve, klasik kaynaklara dayansa da, terminoloji ve yöntem açısından önemli değişiklikler geçirmiştir. Manastırlı'nın özellikle sebeb-i nüzûl tespiti, kıssa ve sebeb-i nüzûl arasındaki ilişkiyi ele alış biçimi, mükerrer nüzûl meselesine yaklaşımı gibi konulara getirdiği açıklamalar, akademik açıdan kıymetli bir referans teşkil etmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma Manastırlı'nın eserleri üzerinden Osmanlı dönemi tefsir usulünü anlamayı ve günümüz araştırmaları için önemini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, çalışmanın kuramsal temellerini ve tarihî arka planını oluşturmak amacıyla Osmanlı'daki eğitim reformları ve Dârülfünûn'un kuruluş süreci ele alınacaktır. Osmanlı'nın modernleşme sürecinde eğitim alanında gerçekleştirilen reformlar, medrese sisteminin dönüşümünü beraberinde getirmiş ve İslâmî ilimlerin akademik platformda yeniden yapılandırılmasını sağlamıştır. Bu doğrultuda, Dârülfünûn'un kuruluşu ve bu yapının tefsir eğitimine olan etkisi, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın ilmî gelişimi bağlamında incelenecektir.

Osmanlı'da tefsir derslerinin kurumsallaşması süreci, medreselerden Dârülfünûn'a geçişle birlikte metodolojik açıdan önemli bir değişim göstermiştir. Bu noktada, Dârülfünûn'da okutulan tefsir dersleri, klasik tefsir anlayışının akademik bir forma bürünmesini sağlamış ve bu derslerde kullanılan yöntemler, modern tefsir usûlü çalışmalarına zemin oluşturmuştur. Böylece, Osmanlı'daki tefsir ilminin kurumsallaşma süreci incelenerek, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın bu dönüşüm içerisindeki rolü tespit edilecektir. Dârülfünûn'da görev almış bir âlim olarak Manastırlı İsmâil Hakkı'nın tefsir metodolojisine olan katkıları, dönemin akademik yapısı ile ilişkili biçimde değerlendirilecektir. Bu bağlamda, *Fusûlü't-Teyssir*'in Dârülfünûn'daki eğitim anlayışıyla bağlantısı incelenerek, Manastırlı'nın akademik metodoloji ve usûl terminolojisinde meydana gelen değişimlere nasıl yaklaştığı ortaya konulacaktır.

Manastırlı İsmâil Hakkı'nın tefsir usûlüne dair Türkiye'de yapılan akademik çalışmalar, onun ilmî kişiliği ve eserlerinin incelenmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ali Osman Şamlı'nın 2016 yılında tamamladığı yüksek lisans tezi, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın tefsircilik yönünü ele almıştır. Bu çalışmada, müellifin hayatı, ilmî kişiliği ve *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki tefsir faaliyetleri incelenmiş, tefsir metodolojisi ve Kur'ân ilimlerine katkıları değerlendirilmiştir. Ercan Şen'in 2018 yılında yaptığı çalışması, özellikle *Fusûlü't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserin sistematigi, muhtevası ve kaynaklarını detaylı bir şekilde incelemiştir. Şen, Osmanlı dönemi tefsir usûlü çalışmaları bağlamında eserin katkılarını değerlendirmiş, ayrıca Manastırlı'nın ilmî metodolojisini Osmanlı tefsir geleneği içinde konumlandırarak önemli analizler yapmıştır. Esra Çetiner'in 2019 yılında tamamladığı yüksek lisans tezi, Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi'nin *Fusûlü't-Teysîr fî Usûli't-Tefsîr* adlı eserine odaklanmış, eserin transkripsiyonunu gerçekleştirmiştir. Çalışmada, müellifin Kur'ân ilimlerine bakışı değerlendirilmiş ve eserin muhtevası analiz edilmiştir.

### 1. Osmanlı'da Eğitim Reformları ve Dârülfünûn'un Kuruluşu

Tanzimat, Osmanlı öğretim sisteminde modernleşmenin temel taşı olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte köklü değişimlerin temelleri, II. Mahmud dönemine (1808-1839) kadar uzanır. II. Mahmud zamanında eğitim reformları başlangıçta askeri sahaya sınırlı kalsa da 1836 itibarıyla sivil alanda da reform girişimleri görülmeye başlanmıştır.<sup>1</sup> II. Mahmud'un vefatından sonra Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) liderliğinde *Tanzimât-ı Hayriye* ilan edilmiş ve eğitimde modernleşme hareketleri ivme kazanmıştır.<sup>2</sup>

1845 yılında Sultan Abdülmecid'in talimatıyla kurulan *Meclis-i Maârif-i Muvakkat*, Osmanlı eğitim sisteminde köklü reform önerileri hazırlamıştır. Bu süreçte, 1846 tarihli bir mazbatada ilk kez "Dârülfünûn" kavramı gündeme gelmiştir.<sup>3</sup> Modern eğitim kurumlarının temeli olan Dârülfünûn hem Müslümanlara hem gayrimüslimlere aynı çatı altında eğitim sağlamayı amaçlamıştır. Bu girişimler, batıdan esinlenen modernleşme çabalarının eğitim sistemine yansımalarıdır.<sup>4</sup> *Meclis-i*

1 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünun- Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010), 1/82.

2 Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten* 28/112 (20 Ekim 1964), 603-620.

3 İhsanoğlu, *Darülfünun*, 1/80.

4 Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 49.

*Maârif-i Umûmiye*'nin kurulması<sup>5</sup> ve başına Avrupa'da eğitim almış Emin Paşa'nın getirilmesi, Osmanlı eğitim sisteminde modernleşmenin bir göstergesidir. Bu değişimle eğitim işleri Şeyhülislâmlığın denetiminden çıkarılarak Bâb-ı Âli'ye bağlanmıştır.<sup>6</sup>

Tanzimat Dönemi'nde eğitim-öğretim işleri Şeyhülislâmlığın kontrolünden çıkarak Bâb-ı Âli'nin denetimine girmiş, bu da Osmanlı eğitim sisteminde sekülerleşme yönünde önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. 1846'da *Meclis-i Vâlâ*'nın aldığı kararlar doğrultusunda Sıbyan Mekteplerinin ıslah edilmesi, Rüşdiye Mekteplerine yeni düzenlemeler getirilmesi ve İstanbul'da bir Dârülfünûn kurulması planlanmıştır.<sup>7</sup> 1857'de Maârif-i Umûmiye Nezâreti'nin açılması<sup>8</sup> ile eğitimde merkezileşme sağlanmış, *Mekâtib-i Umûmiye Nezâreti* kaldırılarak *Maârif Nezâreti*'ne bağlanmıştır.<sup>9</sup>

Dârülfünûn'un yeniden açılması konusunda uzun yıllar resmi bir girişimde bulunulmamış, ancak II. Abdülhamid döneminin önde gelen devlet adamlarından biri olan Mehmed Said Paşa (1838-1914), bu meseleyi çeşitli dönemlerde gündeme getirerek eğitim reformları çerçevesinde değerlendirilmesini sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nde beş kez sadrazamlık yapan ve modernleşme sürecinde önemli roller üstlenen Mehmed Said Paşa, özellikle ilmiye sınıfına olan yakınlığı ve eğitim meselelerine duyduğu hassasiyetle tanınmaktadır. Bu bağlamda, II. Abdülhamid'e sunduğu lâyhalar aracılığıyla Dârülfünûn'un yeniden açılmasına yönelik girişimlerde bulunmuş ve yükseköğretimin kurumsallaşması yönünde adımlar atılmasını teşvik etmiştir.<sup>10</sup>

Sultan'ın tahta çıkışının 25. yıl dönümü vesilesiyle eğitim alanında prestijli projeler gerçekleştirme arzusu, Dârülfünûn'un yeniden gündeme gelmesine zemin hazırlamış; *Maarif Nezâreti* tarafından hazırlanan nizamnâme ve ders

5 Boztepe, "II. Abdülhamid Dönemi idadilerde tarih ve coğrafya eğitim-öğretimi", 28; Hamza Altın, "II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet Devirlerinde Öğretmen Yetiştirme Meselesi" (doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 20.

6 İhsanoğlu, *Darülfünun*, 1/87.

7 Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 45.

8 Gülsüm Pehlivan, Ağırcağa, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi", 35; Seyit, Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi-1933 Üniversite Reformu ve Getirdikleri" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 27.

9 İhsanoğlu, *Darülfünun*, 1/88; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, M.F. MKT, 706/44, 8 Mayıs 1319 (21 Mayıs 1903); Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 28; Fatma, Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", (Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 26-28.

10 Mehmet Gündüz, Bahar Erdoğan ve Süleyman Selimoğlu, "Said Paşa'nın Hatırat'ı ve Modern Eğitim Sorununa Bakışı", *Türkiye Eğitim Dergisi* 6, no. 1 (2021), 146-164.

programları, *Meclis-i Vükelâ*'da değerlendirildikten sonra 12 Ağustos 1900 yılında padişah onayıyla yürürlüğe girmiştir.<sup>11</sup> Bu nizamnâme ile Dârülfünûn-ı Şâhâne, İstanbul'da gündüzlü bir yükseköğretim kurumu olarak kurulmuş ve *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye*, *Ulûm-ı Riyâziye* ve *Tabiiye ile Edebiyat* olmak üzere üç ana şube altında yapılandırılmıştır. Ayrıca, *Mekteb-i Hukuk* ve *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye* de bu kuruma dâhil edilerek, eğitim süreleri *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye* için dört yıl, diğer şubeler için üç yıl olarak belirlenmiştir.<sup>12</sup>

Osmanlı'da yüksek din eğitiminin ilk kez medrese dışındaki bir kuruma taşınması medreselerin Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar eğitim reformlarından büyük ölçüde uzak kaldığı bir dönemde gerçekleşmiş ve Osmanlı eğitim sistemindeki modernleşme çabalarının bir parçası olmuştur.<sup>13</sup> Medreselerdeki din eğitiminin yetersiz görüldüğü veya modern bilim anlayışıyla yeterince örtüşmediği düşüncesi, bu şubenin açılmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda, Avrupa'daki bilimsel gelişmelere uyum sağlama amacıyla kurulan Dârülfünûn'un, din eğitimi konusunda da yeni yöntemler benimsemesi hedeflenmiştir. Bu çerçevede, İslâm ilim ve kültürünün modern bilimsel yöntemlerle incelenmesi anlayışı benimsenmiş ve geleneksel medrese eğitiminden farklı bir yapı oluşturulmuştur.<sup>14</sup>

## 2. Tefsir Derslerinin Kurumsallaşması

*Dârülfünûn-i Şâhâne* bünyesinde *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye Şûbesi*'nin ders programları, tefsir ilminin kurumsallaşmasını ve Osmanlı yükseköğretim sistemindeki yerini göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır. 1900-1901 eğitim-öğretim yılına ait en eski ders programı, *Dârülfünûn-i Şâhâne Nizâm-nâmesi*'ne eklenmiş olup, *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*'de kayıt altına alınmıştır.<sup>15</sup> 1900-1914 yılları arasında Tefsîr-i Şerîf dersinin programda ilk sırada yer alması, tefsir ilminin temel disiplinler arasındaki konumunu vurgularken, Tefsir Usûlü veya

11 Dölen, "II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun", 1.

12 Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*, 54; Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1219; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 58.

13 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 194; Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Yüksek Din Öğretimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 18.

14 *Düstur*, I. Tertip (Ankara: Başvekâlet Devlet Matbaası, 1941), 7/7/659-664; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 296.

15 *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Altıncı Sene*, 65; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 80; Öztürk, İbrahim, *Maarif Salnamelerine Göre Hamidabad Sancağında Eğitim (1898-1903)*, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 17(34), 84.

Ulûmu'l-Kur'ân derslerine yer verilmemesi, alanın metodolojik çerçevesinin tam olarak belirlenmediğini göstermektedir. 1903 yılında yayımlanan Altıncı *Maârif Nezâreti Salnâmesi*, 1901-1902 yılı programını haftalık ders saatleriyle birlikte sunarak, tefsir derslerinin sistematik bir yapıya kavuşturulmasına yönelik çabaların bir göstergesi olmuştur.<sup>16</sup> 1902-1903 yılı ders programında Kelâm, Tefsir ve Hadis derslerinin yeniden düzenlenmesi talep edilmiş ve bu doğrultuda programda yeniliklere gidilmiştir.<sup>17</sup>

Tefsir derslerinin kurumsal bir yapı içinde yürütüldüğünü gösteren bir diğer önemli gelişme ise, 21 Mayıs 1903'te *Meclis-i Maârif* tarafından gerçekleştirilen teftiştir. Bu inceleme sürecinde *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye Şûbesi*'nin tüm dersleri denetlenmiş ve Tefsîr dersi de bu değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu durum, Tefsir derslerinin eğitim sisteminde sistematik bir biçimde ele alındığını ve kurumsal bir statü kazandığını ortaya koymaktadır.<sup>18</sup>

Dârülfünûn'da, diğer eğitim kurumlarında olduğu gibi teftiş uygulamaları sürdürülmüş, *Maârif Nezâreti* müfettişleri derslere katılarak içerikleri, muallimleri ve talebeleri gözlemlemiştir. Bu durum, Dârülfünûn'un bağımsız bir kurum olmadığı algısını güçlendirmiştir. Osman Ergin, bu durumu eleştirerek, Abdülhamid dönemi Dârülfünûn'unda bilimsel ve düşünsel başarısızlığın nedenlerinden biri olarak değerlendirmiştir.<sup>19</sup> Teftişlerin eğitim standartlarını denetlemekten çok, ders ortamındaki siyasi diyalogları kontrol etmeye yönelik olduğu düşünülmektedir.<sup>20</sup> 1903-1904 eğitim yılına dair veri bulunmazken, 1904-1905 yılı ders programı 12 Eylül 1904'te *İkdam* gazetesinde yayımlanmıştır.<sup>21</sup> Bu çerçevede tefsir derslerinin kurumsallaşması, sadece akademik içerikle değil, aynı zamanda dönemin eğitim politikalarıyla şekillenmiştir.

1900-1908 yılları arasında *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye Şûbesi*'nde tefsir dersi veren hocalar, Osmanlı arşiv belgeleri, *Maârif Nezâreti Salnâmeleri* ve dönemin

16 Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 48.

17 *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Altıncı Sene*, 66; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 97; Meclis-i Maârif Raporları, 1903, 20; Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 48-49.

18 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, M.F. MKT, 706/44, 8 Mayıs 1319 (21 Mayıs 1903), 1; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 394; Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 53.

19 *Türkiye Maarif Tarihi*, 3/1221; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 97.

20 Dölen, *Osmanlı Döneminde Dârülfünûn 1863-1922: Türkiye Üniversite Tarihi- I*, 291.

21 *İkdam*, 30 Ağustos 1320 (12 Eylül 1904), 2; Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 56.

gazetelerinde yayımlanan ilanlar aracılığıyla belirlenmektedir.<sup>22</sup> Şûbenin ilk Tefsir dersi hocası Manastırlı İsmâil Hakkı olup, 1900-1903 yılları arasında tüm sınıflara ders vermiştir. 1903-1904 eğitim yılında, dördüncü sınıfın açılmasıyla birlikte bu sınıfın Tefsir dersi için Hâlis Efendi (1903) atanmış, ancak kısa süre sonra istifa ederek yerine Batumlu Mehmed Said Efendi (1903-1912) tayin edilmiştir.<sup>23</sup> 1908 yılı itibarıyla, birinci sınıflarda Kereci Said Efendi, diğer sınıflarda ise Manastırlı İsmâil Hakkı ders vermeye devam etmiştir.<sup>24</sup>

*Ulûm-ı Âliye-i Dîniye Şûbesi*'nin ders programında Lügat, Kavâid, Belâgat ve Mantık gibi ilimlerine yer verilmemiştir, bunun yerine Tefsir, Hadis, Kelâm, Fıkıh ve Usûl gibi temel İslâmî ilimler müfredata dâhil edilmiştir.<sup>25</sup> Mehmet Paçacı, bu durumu öğrencilerin doğrudan İslâmî ilimlerle muhatap olmasını sağlamak ve İslâm ilimlerini millileştirme amacıyla Arapçadan soyutlamak şeklinde yorumlamaktadır.<sup>26</sup> Ancak, bu kurumun yükseköğretim seviyesi olması nedeniyle, başvuran öğrencilerin medrese eğitimlerini tamamlamış olması ve Arapça dersine ihtiyaç duyulmaması daha makul bir açıklama olarak görülmektedir.<sup>27</sup>

Şûbede Tefsir derslerinin dört yıl boyunca okutulması ve diğer derslere kıyasla daha fazla ders saatine sahip olması dikkat çekicidir. Gökkır ve Asrı, bu yapıyı Oryantalist ve Protestan düşüncenin Osmanlı eğitim sistemine etkisi olarak değerlendirmekte, kutsal metinle doğrudan muhatap olma anlayışının Dârülfünûn'a yansıdığını iddia etmektedirler.<sup>28</sup> 1900-1908 yılları arasında okutulan Tefsir kitapları hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. 1913 yılında müderris olarak atanan Kastamonulu Ballıklıhzâde Ahmed Mahir Efendi (1913-1914), öğrencilerinin Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl* adlı tefsirini okuduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup>

22 Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 98; Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 49-53.

23 Başbakanlık Osmanlı Arşivi: M.F. MKT, 733/48, 22 Temmuz 1913/4 Ağustos 1903), 1; İhsanoğlu, *Darülfünun*, 2/623.

24 İhsanoğlu, *Darülfünun*, 2/62; *Dârülfünûn İlâhiyat Sempozyumu Tebliğleri, 18-19 Kasım 2009* (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 13.

25 Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 44; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 97.

26 Paçacı, "Osmanlı Medreselerinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsir'in Çağdaşlıkla Karşılaşması", 1/87.

27 Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 76.

28 Bilal Gökkır- Safınaz Asrı, "Kur'an ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri: Osmanlı Dârülfünûn ve Medreseleri", *Muhafazakâr Düşünce* 2/6 (2003), 140.

29 Mahir, *el-Fâtiha fî Tefsiri'l-Fâtiha*, 3.

1908-1914 yılları arasında *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye Şûbesi*'nde Tefsir derslerine yönelik çeşitli düzenlemeler yapılmış, *Meclis-i Muallimîn*'in ihdasıyla ders programlarında değişiklikler gerçekleştirilmiştir. 21 Aralık 1911'de oluşturulan bu meclis, 1911-1912 yılları arasında altı kez toplanmış ve zabıtları *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi* arşivine kaydedilmiştir.<sup>30</sup> 8 Mart 1912'de Emrullah Efendi, Usûl, Tefsir ve Hadis derslerinin seviyesini yükseltmek için bir kürsü oluşturulmasını talep ederek tefsir derslerinin kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır.<sup>31</sup> Tefsir derslerinin kurumsallaşması sürecinde önemli reform girişimleri gündeme gelmiş, derslerin yeniden yapılandırılması, Tefsir kürsüsünün açılması ve yeni programların oluşturulması planlanmıştır. Ancak, bu girişimler için gerekli bütçenin sağlanamaması nedeniyle *Maârif Nezâreti* tarafından kabul edilmemiştir.

### 3. Dârülfünûn ve Tefsir İlmi

Dârülfünûn döneminde hazırlanan yeni programda Tefsir dersi her sınıfta dört saat olarak yer almıştır. Ancak, diğer alanlarda usûl ve tarih gibi temel disiplinlerle ilgili dersler bulunmasına rağmen, tefsir eğitiminin geleneksel medrese anlayışına paralel şekilde devam ettiği görülmektedir. Kasım 1908'de yapılan program güncellemelerinde Usûl-i Fıkıh, Tarih-i Edyân, Siyer-i Nebî gibi dersler eklenmiş, ancak tefsir eğitimi adına bir değişiklik olmamıştır.<sup>32</sup> Medrese ıslahatı sonrası programlarla Dârülfünûn ders programları arasındaki benzerlikler dikkate alındığında, medrese reformlarının Dârülfünûn'dan etkilenmiş olabileceği öne sürülmektedir. Her ne kadar Dârülfünûn'un medreselerden farklı bir eğitim anlayışı benimsemesi beklense de tefsir eğitimi büyük ölçüde geleneksel yapısını korumuştur. En belirgin fark, okutulan kitabın ismi yerine ders içeriğini yansıtan bir başlık kullanılmasıdır.<sup>33</sup> Ancak genel olarak, Dârülfünûn ve medrese tefsir eğitimi arasında köklü farklılıkların olmadığı ifade edilmektedir. Dârülfünûn'un yükseköğretim düzeyinde eğitim verdiği göz önünde bulundurulduğunda, onun Medresetü'l-Mütehassısîn ile kıyaslanması gerektiği, bu bağlamda Dârülfünûn'un ihtisas seviyesinde bir eğitim sunduğu anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

30 Arslan, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)", 9-36; Selçuk, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Meclis Zabıtları", 206-14.

31 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BEO, 4021/3015/29/2/1, 20 Rebiu'l-evvel 1320/26 Şubat 1328 (9 Mart 1912)*; Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 265; Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 117-120.

32 Aynî, *Dârülfünûn Tarihi*, 62; Ergun, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, 259.

33 Gökkır-Asrî, "Kur'an ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri: Osmanlı Dârülfünûn ve Medreseleri", 137.

34 Aynî, *Dârülfünûn Tarihi*, 71.

1910 yılında Dârülfünûn'da başlatılan yenileşme çalışmaları, 1912 yılında yürürlüğe giren yeni nizamnâme ile kurumsal bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu nizamnâme, Dârülfünûn'u "*bilim ve bilgilerin yayılması ve gelişmesine çalışan en büyük bilim müessesesi*" olarak tanımlayarak kurumun modern yükseköğretim anlayışı doğrultusunda yeniden şekillendirilmesini amaçlamıştır. Bu çerçevede Dârülfünûn, *Ulûm-ı Âliye-i Dîniye*, *Ulûm-ı Hukûkiyye*, *Ulûm-ı Tıbbiye* ve *İspenciyâri*, *Ulûm-ı Edebiyye* ve *Fünûn Şubesi* olmak üzere beş ana şubeden oluşan bir yapıya kavuşturulmuştur.<sup>35</sup>

1912 Dârülfünûn Nizamnâmesi, eğitim-öğretim süreçlerinin geliştirilmesine katkıda bulunmuş ve yükseköğretimde önemli dönüşümlere zemin hazırlamıştır.<sup>36</sup> Bu değişim yalnızca Dârülfünûn ile sınırlı kalmayıp, modern yükseköğretim kurumlarının oluşumu ve gelişimi üzerinde de kalıcı etkiler bırakmıştır. Nizamnâme ile öngörülen üniversite sistemi ile günümüz üniversite teşkilatlanması arasında benzerlikler dikkate değerdir. Dârülfünûn'un akademik yapılanması ve işleyiş modeli, günümüzde de büyük ölçüde geçerliliğini korumaktadır.<sup>37</sup>

1912 yılı itibarıyla Dârülfünûn'a giriş sınavlı ve sınavsız olmak üzere iki şekilde gerçekleşirken, *Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi*'ne kabulde sınav zorunlu tutulmuştur.<sup>38</sup> Bu durumun en önemli sebeplerinden biri, şubeye duyulan yoğun ilgi ve sınırlı kontenjanlardır. Medrese geleneğinin uzun yıllardır sürmesine rağmen Dârülfünûn'un bu bölümü beklenenden fazla talep görmüş ve öğrenci seçiminde sınav uygulaması zorunlu hale getirilmiştir.<sup>39</sup>

1912 Nizamnâmesi, teşkilatlanma düzenlemelerinin yanı sıra eğitim programlarında da önemli değişiklikler yapmıştır. *Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi*, Kelâm ve Fıkıh olmak üzere iki ana bölüme ayrılmış, 1913 yılı itibarıyla ders programları daha sistemli hale getirilmiştir.<sup>40</sup> Dersler, belirlenen eğitim grupları çerçevesinde organize edilerek öğrencilerin mezuniyeti bu gruplara göre düzenlenmiştir. Bu bağlamda, Tefsir ve Hadis derslerini içeren bir ders grubu oluşturulmuş ve bu grupta Hadis ve Tefsir dersleri okutulmuştur.<sup>41</sup>

35 Şule Yalçın, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Devrinde Felsefe Görüşü (Halil Nimetullah Öztürk [1880-1957] Örneği)" (yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 33; Ergun, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, 261-63.

36 Hatipoğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi*, 46-54.

37 Ergun, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, 262.

38 Muhammed el-Mubârek, *Fıkhu'l-Luga ve Hasâisu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 269.

39 Gökıkr-Asrı, "Kur'an ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri: Osmanlı Dârülfünûn ve Medreseleri", 138.

40 Hatipoğlu, *Türkiye Üniversite Tarihi*, 46; Ergun, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, 265.

41 Ergun, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, 268-70.

Özetleyecek olursak, Osmanlı eğitim sisteminde medrese ve Dârülfünûn kurumlarının tefsir öğretimi üzerindeki etkileri, zaman içerisinde değişim göstermiştir. Geleneksel medrese eğitiminde tefsir ilmi, Arap dili ve belâgatının bir uygulama alanı olarak görülmüş, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'ı* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzil'i* gibi eserler aracılığıyla dilbilgisi kurallarının pratiği yapılmıştır. Ancak XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında eğitim sistemindeki yenilikçi hareketlerle birlikte Kur'ân'ı anlama odaklı bir eğitim anlayışı gelişmeye başlamıştır. Osmanlı eğitim sisteminin Batılılaşma sürecine girmesiyle birlikte dini eğitimde kutsal metin odaklı bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda, *Meânî-i Kur'ân* başlığı altında Kur'ân tercüme ve tefsir dersleri müfredata eklenmiş, böylece Kur'ân'ın anlaşılması için yeni bir yöntem benimsenmiştir. İkinci Meşrutiyet Dönemi, bu dönüşümün en belirgin hissedildiği zaman dilimi olmuştur.<sup>42</sup>

Batı'daki Reform ve Rönesans hareketleri, kutsal metinlerin doğrudan anlaşılması gerektiği fikrini ortaya çıkarmış ve bu düşünce Osmanlı eğitim sistemini de etkilemiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren artan Batılılaşma çalışmalarıyla birlikte eğitim programlarında modernleşme süreci hız kazanmıştır. Bu değişim, tefsir ilminin geleneksel dilbilgisi odaklı yaklaşımından uzaklaşarak, doğrudan Kur'ân'ın anlaşılmasını amaçlayan yeni bir çerçeveye oturtulmasına zemin hazırlamıştır.<sup>43</sup>

Osmanlı medrese ve Dârülfünûn'da gerçekleşen bu dönüşüm, günümüz tefsir anlayışına doğrudan etki etmiştir. Kur'ân merkezli bir din eğitimi fikri, geleneksel belâgat temelli tefsir okumalarından farklı olarak, Kur'ân'ın anlamına doğrudan yönelen bir metot geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Bu yönelim, çağdaş tefsir çalışmalarında metodolojik farklılıkların oluşmasına ve Kur'ân'a doğrudan müracaat eden yaklaşımların yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu çerçevede, Dârülfünûn'un tefsir eğitimi üzerindeki yenilikçi etkisi, geleneksel eğitim anlayışından uzaklaşarak, Kur'ân'ı anlamaya yönelik yeni yaklaşımların benimsenmesini sağlamış ve günümüz İslâm eğitim sisteminin temellerini oluşturmuştur.

#### 4. Manastırlı İsmâil Hakkı'nın İlmi Kişiliği

Manastırlı, Osmanlı dönemi âlimleri arasında önemli bir yere sahip olup, özellikle tefsir ve dinî ilimler alanındaki katkılarıyla tanınmaktadır. 1846 yılında Manastır'da doğmuş, eğitim hayatına burada başlamıştır. İlk tahsilini Manastır'daki çeşitli hocalardan almış, özellikle dil ve gramer ilimlerine yoğunlaşmıştır. Henüz 18

42 Gökıır-Asrı, "Kur'an ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri: Osmanlı Dârülfünûn ve Medreseleri", 139.

43 Eren, "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 140.

yaşında iken Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* tefsirini okutması, onun tefsir alanındaki yetkinliğini göstermektedir.<sup>44</sup> Daha sonra İstanbul'a giderek Mehmet Şevki Efendi (1829-1887) ve Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi (1830-1920) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden Arapça ve diğer İslâmî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>45</sup> Fatih Camii'nde ders okutma yetkisi kazanması ve 1890 yılında icazet vermeye başlaması, onun ilmî kariyerinde önemli bir dönüm noktasıdır.<sup>46</sup>

Manastırlı, Türkçe'nin yanı sıra Arapça, Farsça ve Bulgarca bilmekte, bu sayede geniş bir kitleye hitap edebilmekteydi. İstanbul'daki Dolmabahçe, Valide Sultan, Süleymaniye, Sultanahmet ve Ayasofya camilerinde vaizlik yaparak halkı bilgilendirmiştir. Çeşitli eğitim kurumlarında fıkıh, akâid, tefsir, hadis ve kelâm dersleri vermiştir. *Mekteb-i Hukuk*, *Mühendishâne-i Berr-i Hümayun*, *Mekteb-i Mülkiye* ve *Dârülfünûn-i Şâhâne*<sup>47</sup> gibi kurumlarda hocalık yapmış, daha önce de söylediğimiz gibi Dârülfünûn'da Tefsir dersleri müderrisi olarak görev almıştır.<sup>48</sup> Hizmetlerinden ötürü dördüncü rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirilmiş ve 1908'de *Meclis-i Ayân* üyesi seçilmiştir. Ayrıca, Sultan Reşad'ın Rumeli seyahatine eşlik etmesi, onun Osmanlı yönetimiyle olan yakın ilişkisini ve ilmi şahsiyetine duyulan itibarı göstermektedir.<sup>49</sup>

Manastırlı, dönemin önemli İslâmcı yayın kurumları olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilü'r-Reşad*'da yazılar kaleme almış, ayrıca *Tercümân-ı Hakîkât* ve *Tasvîr-i Efkâr* gibi gazetelerde de fikirlerini paylaşmıştır. Bu yönüyle, yalnızca bir akademisyen değil, aynı zamanda Osmanlı aydın çevresinde etkin bir düşünür olarak da dikkat çekmiştir. Mehmet Âkif Ersoy (1873-1936) *Sebilü'r-Reşad*'daki yazısında Manastırlı'nın özellikle tefsir ilmine olan derin ilgisini ve geniş bilgisini vurgulamıştır.<sup>50</sup> 1912 yılında, Dârülfünûn'daki görevine devam ederken kalp krizi

44 Hafız Davud el-Hac, "Fazıl-ı Merhum Manastırlı İsmail Hakkı Efendi Hazretlerinin Yazısı", *Sebilü'r-Reşad* II-IX/41-223 (19 Aralık 1912), 280-281; Süleyman Bakı, "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelâm Alanındaki Eserleri", *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar: Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul, 2014), 88.

45 Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 229; Albayrak, *Son Dönem Osmanlı Uleması İlmiye Ricalinin Teracim-i Ehvali*, 285.

46 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, ed. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 365.

47 Taşer, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi", 21; Salih Sabri Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", *DİA İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2003), 564.

48 Albayrak, *Son Dönem Osmanlı Uleması İlmiye Ricalinin Teracim-i Ehvali*, 286.

49 Yavuz, "Manastırlı İsmail Hakkı", 564.

50 Mehmet Akif, "Makalat (Ya Hasreten Ba'de Hasretin Ale'l-Müslimin!)", *Sebilü'r-Reşad*, (02 Ocak 1913), 300-301.

geçirerek vefat etmiş ve Fatih Camii avlusuna defnedilmiştir.<sup>51</sup> Ölümü büyük bir üzüntüyle karşılanmış, çeşitli gazetelerde taziye mesajları yayımlanmıştır.<sup>52</sup> Mehmet Âkif'e göre Manastırlı, İbn Abbas'tan (ö. 619/687) kendi zamanına kadar gelen tüm önemli müfessirleri tanıyacak kadar geniş bir ilmî birikime sahipti ve en çok tefsir ilmine yönelmişti.<sup>53</sup>

Manastırlı, dönemin siyasi ve fikri hareketleri içinde önemli bir yer tutmuş, özellikle İslâmcılık düşüncesine katkılar sunmuş bir âlimdir. İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet söylemlerine yakın olması nedeniyle bazı kesimler tarafından eleştirilmiştir. Aynı zamanda tasavvufa mesafeli bir duruş sergilediği yönünde kanaatler bulunmaktadır.<sup>54</sup> Manastırlı, Osmanlı'da İslâmcılık hareketinin önemli isimlerinden biri olarak tefsirlerinde vahdet, hürriyet, içtihat ve İslâm'ın yeniden dirilişi gibi konulara odaklanmıştır. *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilü'r-Reşâd* dergilerinde kaleme aldığı yazılarla İslâm'ın evrenselliğini savunmuş ve içtihadın dönemin en önemli dinamiği olduğunu vurgulamıştır.<sup>55</sup> Manastırlı, tefsirlerinde sosyal ve fikrî gelişmelerin etkisini göstererek, XX. yüzyılda İslâm'ın en büyük dinamiğinin içtihad olduğunu savunmuş ve yeni anayasa çalışmalarında İslâm hukukunun katkısının gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>56</sup> Manastırlı daha ziyade Fıkıh, Kelâm ve Tefsir alanlarında önemli eserler vermiş olup,<sup>57</sup> çalışmamızda sadece *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir* adlı eseri üzerine duracağız.

#### 4.1. Fusûlü't-teysir'e Dârülfünûn Etkisi

Manastırlı, Osmanlı'nın fikrî ve siyasî dönüşümler yaşadığı bir dönemde yetişmiş, geleneksel medrese eğitimi ile modern mektep sistemini bir arada tecrübe etmiş önemli bir ilim adamıdır. Hem klasik İslâmî ilimlerin tahsil edildiği medreselerde hem de modern eğitim anlayışıyla şekillenen mekteplerde ders vermesi, onun geniş ilmî ve çok yönlü eğitim anlayışını ortaya koymaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Manastırlı, Osmanlı ilmî teşkilatının yeniden yapılandırılması sürecinde, 1900 yılında yürürlüğe giren *Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne Nizamnâmesi* kapsamında kurulan *Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dîniyye Şubesi*'nde tefsir muallimi olarak

51 Albayrak, *Son Dönem Osmanlı Uleması İlmiye Ricalinin Teracim-i Ehvali*, 286.

52 Şamlı, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği", 46.

53 Akif, "Makalat (Ya Hasreten Ba'de Hasretin Ale'l-Müslimin!)", 300-301.

54 "Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme", 139.

55 Şamlı, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği", 117.

56 Şamlı, 117-18; Duman, "Fıkıh ve Siyaset Arasında İctihat", 90.

57 Daha geniş bilgi için bk. Nazif Ay, *Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslam Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 17-20.

görev yapmıştır.<sup>58</sup> Bu kurum, Osmanlı Devleti'nde yüksek dinî eğitimin modern anlamda yeniden düzenlenmesini hedefleyen bir yapı olup, tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi temel İslâmî ilimlerin okutulduğu dört yıllık bir müfredat sistemine sahipti.<sup>59</sup>

Manastırlı, 1900-1904 yılları arasında verdiği tefsir derslerinde klasik anlayış ile modern eğitim metotlarını birleştirmiş, bu yaklaşımıyla *Mekteb-i Mülkiye*'de tefsirin temel dersler arasında yer almasına katkıda bulunmuştur.<sup>60</sup> Bu durum, Manastırlı'nın yalnızca teorik bilgi aktaran bir müderris değil, aynı zamanda farklı ilim dallarını bir araya getiren bütüncül bir eğitim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Manastırlı'nın Dârülfünûn'daki akademik faaliyetleri, onun tefsir ilmindeki metodolojik yaklaşımını şekillendirmiş ve *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir* adlı eserini kaleme almasına zemin hazırlamıştır. Bu eser, 1901-1902 eğitim yılında Mekteb-i Mülkiye'nin birinci sınıfı için hazırlanan usûl-i tefsir notlarını içermektedir. *Fusûlü't-teysir*, hem *Mekteb-i Mülkiye*'de hem de Dârülfünûn'da verilen Tefsir derslerinde temel kaynaklardan biri olmuştur.<sup>61</sup>

Manastırlı, *Fusûlü't-teysir*'in varlığını ilk olarak *Şerhu's-sadr bi-fezâil-i leyleti'l-kadr* adlı eserinin dipnotunda belirtmiştir.<sup>62</sup> Ancak, Osmanlı dönemi biyografik eserlerinde ve modern akademik kaynaklarda bu esere dair yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir (1861-1925), Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) ve Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Manastırlı İsmâil Hakkı" maddesinde *Fusûlü't-teysir*'e yer verilmemesi, eserin tefsir usûlü literatüründe yeterince tanınmadığını göstermektedir.<sup>63</sup> Ancak, son yıllarda Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları üzerine yapılan yeni akademik incelemelerde, *Fusûlü't-teysir*'e daha fazla vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu durum, eserin Osmanlı tefsir geleneği içindeki yerinin ve Manastırlı İsmâil Hakkı'nın usûl-i tefsir alanındaki katkılarının giderek daha fazla önem kazandığını göstermektedir.<sup>64</sup>

58 Zengin, *Medreseden Darülfünuna Yüksek Din Öğretimi*, 54; Ercan Şen, Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir* Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (Haziran 2020), 25.

59 Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi*, 212; Zengin, *Medreseden Dârü'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 57.

60 Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi*, 205.

61 Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir* Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 24.

62 Hakkı, *Şerhu's-Sadr bi-Fezâil-i Leyleti'l-Kadr*, 3.

63 Sapanca, "Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları", 158; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir* Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 24.

64 Kaya, "Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri", 322; Şamlı, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği", 40; Batman, "Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Faik Bey (1853-1925) ve el-Mültekat fi-Usûlü't-Tefsir Adlı Eseri", 2; Haspolat, "Manastırlı İsmail Hakkı ve Nübüvvet Görüşleri", 200.

## 4.2. Akademik Metodoloji ve Usûl Terminolojisindeki Değişimler

*Fusûlü't-Teysir*, rik'a hattı ile yazılmış, 34 varak ve 66 sayfadan oluşan, sistematik bir öğretim formatına sahip bir eserdir. Geleneksel el yazması metinlerden farklı olarak, kenar haşiyeleri ve ek şerhler içermemesi, doğrudan akademik müfredat için hazırlandığını göstermektedir. Manastırlı tarafından 1317-1318 eğitim-öğretim yılı için kaleme alınan bu eser, dönemin akademik metodolojisine uygun bir ders kitabı niteliği taşımaktadır.<sup>65</sup>

Manastırlı, *Fusûlü't-teysir*'i iki ana bölüme ayırarak on dört alt başlık altında düzenlemiş ve Osmanlı usûl geleneğinde yaygın olan klasik anlatım tarzını sürdürmüştür. Özellikle fevâid ve tenbîh başlıklarını kullanarak kavramları detaylandırması, eğitim sürecinde öğrencilere rehberlik etme amacını yansıtmaktadır. Bu yöntem, Osmanlı tefsir usûlünde geleneksel metodolojinin devam ettiğini ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi önceki müfessirlerin sistematik yaklaşımlarının Osmanlı ilmî çevrelerinde etkili olmaya devam ettiğini göstermektedir.<sup>66</sup> Eserin akademik yöntemler açısından en dikkat çeken yönlerinden bir diğeri de her sayfanın numaralandırılmış olması ve modern dönem akademik yazım tekniklerine uygun dipnot sisteminin kullanılmasıdır. Özellikle 63. ve 65. sayfalarda görülen modern dipnot uygulamaları, Osmanlı'nın son döneminde akademik metodolojide yaşanan dönüşümün somut bir göstergesi niteliğindedir.<sup>67</sup>

*Fusûlü't-teysir*, klasik tefsir usûlü eserlerinden farklı olarak, kapsamlı bir içerik yerine öğretime yönelik sade ve öz bir yöntem benimsemiştir. Ders kitabı formatında hazırlanması, akademik müfredatta kullanılmasını kolaylaştırmış ve tefsir eğitiminde metodolojik değişime zemin hazırlamıştır. Örneğin, eserin giriş bölümünde temel kavramları tanımlayarak tefsir ilmine genel bir çerçeve çizen müellif, tefsiri kelâmullahın manalarını anlamaya ve hakiki saadete ulaşmaya vesile olan bir ilim olarak tanımlamaktadır.<sup>68</sup> Eserde Mekkî ve Medenî sûreler ayırımında farklı ölçütler benimsenmiş olsa da en yaygın kabul gören yaklaşım, hicreti esas alan sınıflamadır. Manastırlı, ikinci ve üçüncü asıllarda bu meseleyi ele alarak, Mekkî ve Medenî tasnifinde nüzûl mahallinin değil, hicret öncesi veya sonrası oluşunun

65 Şen, “Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı”, 25.

66 Süyûtî Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2006); Şen, “Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı”, 25.

67 Şen, “Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı”, 26.

68 Hakkı, *Fusûlü't-teysir fi usûli't-tefsir*, 3.

belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.<sup>69</sup> Bu yaklaşım, geleneksel tefsir usûlündeki metodolojik eğilimlerin bir yansıması olup,<sup>70</sup> terminolojide zaman içerisinde oluşan standardizasyonun bir örneğini teşkil etmektedir.

Manastırlı, Mekkî ve Medenî sûrelerin belirlenmesine dair kıstasları ele alırken mutlak genellemelerden kaçınarak bu kuralların farklılık gösterebileceğini vurgulamaktadır. Tâbiîn'den nakledilen bazı görüşleri eleştirerek kendi değerlendirmesini öne çıkaran müellif, konuyu somut örneklerle temellendirmekte ve eleştirel bir bakış açısı sergilemektedir.<sup>71</sup> Bu, onun metodolojik titizliğini ve usûl terminolojisindeki değişimleri dikkate aldığını göstermektedir.

Manastırlı, Kur'ân'ın iniş sürecini hazarî-seferî, leylî-neharî ve semavî-arzî nüzûl ayrımları çerçevesinde ele alarak, geleneksel tefsir usûlünü sistematik bir yaklaşımla açıklamıştır.<sup>72</sup> Bu tasnifler, Osmanlı dönemi tefsir metodolojisinde ilmî çerçevenin korunmasını sağlarken, aynı zamanda öğretim süreçlerine uyarlanarak daha sistematik bir bilgi aktarımına imkân tanımıştır. Bu bağlamda, rivayetleri değerlendirirken Taberî (ö. 310/923) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi klasik tefsir âlimlerinden alıntılar yaparak, tefsir usûlü eserlerinin yanı sıra doğrudan tefsir kaynaklarına da başvurduğunu göstermektedir. İlk nazil olan âyet ve sûreler konusunda genel kabul gören yaklaşımı benimseyen Manastırlı, Alak sûresinin ilk âyetlerinin inen ilk vahiy olduğunu *Sahih-i Buharî* ve *Müslim*'deki rivayetlerle temellendirmektedir.<sup>73</sup>

Manastırlı, son inen âyet ve sûre tartışmalarını ele alarak farklı rivayetleri sistematik bir şekilde değerlendirmiştir. Bakara sûresi 281. âyetinin son nazil olan âyet olduğu görüşünü benimseyip, bu kanaatini rivayetlerle desteklemiş, sûre bazında ise Nasr sûresinin son vahiy olduğunu belirtmiştir. Manastırlı'nın bu konuda kesin bir kanaat ortaya koyması, metodolojik yaklaşımının bir göstergesi olup, konuyu değerlendirirken rivayet tefsirinin kurucu âlimleri olan Taberî ve İbn Ebû Hâtim'e (ö. 327/938) atıfta bulunması, klasik tefsir kaynaklarına dayandığını ortaya

69 Hakkı, 4.

70 Bedreddîn Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî usûli'l-fikh*, ed. Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/1/187; Süyûtî Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/2/394-396.

71 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 7.

72 Hakkı, 10-15; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 29.

73 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 18-23; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 30.

koymaktadır.<sup>74</sup> Bu yaklaşım, usûl terminolojisindeki değişimlerin anlaşılmasında geleneksel ve rivayet temelli bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Manastırlı, *Fusûlu't-Teyisîr*'in ikinci bölümünde, tefsir usûlünün tarihsel bağlamla en yakından ilişkili alanlarından biri olan sebep-i nüzûl konusunu ele almakta ve bu çerçevede kavramın tanımını yaparak tartışmalara giriş yapmaktadır. Sebeb-i nüzûlün, Kur'ân âyetlerinin doğrudan ya da belirli bir olay veya soruya binaen nazil olmasıyla şekillenen bir olgu olduğunu ifade eden müellif, bu alandaki temel kaynaklara işaret etmekte ve en kapsamlı eserin Süyûtî'nin *Lübâbu'n-Nukûl* adlı eseri olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Manastırlı, sebep-i nüzûl bilgisinin tefsir açısından taşıdığı önemi vurgularken, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbü'n-Nüzûl* eserinden yaptığı alıntıyla, bu bilgi olmaksızın Kur'ân'ın doğru bir şekilde tefsir edilemeyeceğini ifade etmektedir. Nitekim kıblenin belirlenmesi, içkinin haram kılınması, insanın ahiret durumuyla ilgili hükümler ve Safâ ile Merve arasındaki sa'y gibi konulara dair âyetlerin anlaşılmasında sebep-i nüzûlün belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir.<sup>76</sup> Bu durum, nüzûl bağlamının tefsir metodolojisi üzerindeki etkisini ve usûl terminolojisinin tarihsel süreç içinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır.

Manastırlı'nın eserinde sebep-i nüzûl kavramına yönelik metodolojik yaklaşımı, hem teorik çerçeve hem de uygulama açısından sistematik bir değerlendirme sunmaktadır. Bu bağlamda ele alınan başlıca meseleler şu şekilde kategorize edilebilir:

**a. Sebeb-i Nüzûlün Yorumsal Boyutu:** Manastırlı, sebep-i nüzûl ile hükmün genelliği arasındaki ilişkiyi değerlendirerek, belirli bir olay veya kişi üzerine inen âyetlerin daha geniş bağlamda tüm insanlığa hitap ettiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, klasik müfessirlerin yaklaşımlarına atıfta bulunarak, özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Hucurât 13. âyet bağlamındaki değerlendirmesini örnek göstermektedir.<sup>77</sup> Ancak modern dönemde tefsirde ortaya çıkan yeni anlama metotları, nüzul dönemi bilgilerini merkeze alarak Kur'ân'ı anlamaya çalışırken, klasik literatürdeki bütüncül yaklaşım bazen göz ardı edilip âyetlerin evrensel hitabı daraltılabilmektedir.

**b. Sebeb-i Nüzûlün Tespit Yöntemleri:** Müellif, sebep-i nüzûlün tespitinde temel metodolojik yaklaşımın semâ ve rivayete dayandığını, rey ve istinbatın ise bu süreçte belirleyici bir rol oynayamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte, bir

74 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 33-38; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 31.

75 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 38.

76 Hakkı, 38-42; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 32.

77 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 46-47.

âyetin sebab-i nüzûlünün bilinmemesi, anlamı kapalı ifadelerin yorumunu zorlaştırsa da âyetin anlam bütünlüğünü tamamen ortadan kaldırmaz. Hatta bazı durumlarda, sebab-i nüzûl çerçevesinde daraltılan anlamın kıyas yoluyla genişletilmesi, bağlamın sunduğu tüm manaları içermeyebilir. Manastırlı, rivayetlerin sıhhatini değerlendirirken senet analizine dayalı analitik bir yöntemi benimsemekte ve bu doğrultuda isnad sisteminin belirleyici bir kriter olduğunu vurgulamaktadır.<sup>78</sup>

**c. Çoklu Rivayetler Arasındaki Tercih Esasları:** Aynı âyet için birden fazla sebab-i nüzûl rivayeti bulunduğu anda tercih edilmesi gereken metodolojik ilkeleri sıralayan Manastırlı, açık lafız içeren rivayetlerin öncelikli olduğunu, ek bilgiler içeren rivayetlerin bazen dikkate alınmayabileceğini ve sahih isnadın belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.<sup>79</sup> Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetler farklılık gösterdiğinde, rivayetlerin açıklık ve sahihlik durumuna göre tercih yapılır; tercih mümkün olmadığında ise rivayetler birleştirilerek anlam bütünlüğü sağlanmaya çalışılır veya âyetin birden fazla kez nazil olduğu kabul edilir.<sup>80</sup> Ancak modern tarihselci yaklaşımı benimseyen bazı araştırmacılar, nüzûl sebeplerini bağlamın bir parçası olarak değerlendirerek onların mutlak belirleyici olmadığını savunmaktadır.

**d. Mükerrer Nüzûl Meselesi:** Müellif, bir âyetin veya surenin birden fazla defa nazil olabileceğine dair görüşleri değerlendirerek, isnatların sahih olduğu ve aralarındaki zaman mesafesinin belirsiz olduğu durumlarda mükerrer nüzûl ihtimalinin kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Ancak tenbihat kısmında tekerrür-i nüzûlü prensip olarak reddettiğini belirtmesi, onun konuya dair tutumundaki eleştirel yaklaşımı ortaya koymaktadır.<sup>81</sup> Tarih boyunca bazı âlimler, esbâb-ı nüzûl rivayetlerindeki çelişkileri gidermek için bu anlayışı zorunlu görmüş, eleştirel yaklaşımı benimseyenler ise cem' ve tercih yöntemleriyle bu çelişkilerin giderilebileceğini savunmuştur.<sup>82</sup> Modern dönemde de tartışmalar devam etmiş, özellikle Kur'ân'ın nazmî bütünlüğü ve tedricî vahiy süreci bağlamında mükerrer nüzûl eleştirilmiştir. Mezhep ve müfessirler arasında farklı yaklaşımlar bulunsada mutedil âlimler, dengeli ve kapsamlı bir perspektif sunmaya çalışmıştır.

78 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 47-48; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 33.

79 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 51-56.

80 Mennâ' Halîl, Kattân, Esbâb-ı Nüzûl, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Erdoğan Pazarbaşı, İbrahim Görener, [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına], (2001), sayı: 11, 153-172

81 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr*, 56; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 34.

82 Enes, Temel, "Mükerrer Nüzul Meselesi - I". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 313-334.

**e. Sebeb-i Nüzûl Rivayetlerinin Doğru Kullanımı:** Manastırlı, sebeb-i nüzûl rivayetlerinin tarihî bağlamın anlaşılmasında kritik bir rol oynadığını, ancak yanlış veya zayıf rivayetlerin kullanılması halinde âyetlerin anlamlarının çarpıtılabileceğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, özellikle kıssa ile sebeb-i nüzûl ayırımına dikkat çekerek, tarihî olayların âyetlerin iniş sebebi olarak değerlendirilmesi için kesin kriterler ortaya koymaktadır.<sup>83</sup> Kur'ân kıssalarına yönelik çalışmalar genellikle tarihî kökenlerine odaklanırken, sûrelerle olan anlam ilişkisi ihmal edilmiştir. Oysa kıssalar, sûrelerin bütünlüğünü destekleyerek yeni anlam katmanları sunmakta ve metnin daha derinlikli anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

### Sonuç

Manastırlı İsmâil Hakkı'nın sebeb-i nüzûl kavramına dair metodolojik yaklaşımı, geleneksel tefsir usûlü ile modern akademik düşünce arasında çok yönlü bir köprü kurarak, tefsir disiplinine önemli katkılar sağlamaktadır. Onun esbâb-ı nüzûl tespitindeki titiz yaklaşımı, rivayetlerin sened analizine dayalı eleştirisi ve mükerrer nüzûl gibi tartışmaları sistematik bir düzene oturtma gayreti, klasik tefsir mirasını modern akademik yaklaşımlarla uyumlu hale getirme çabasını gözler önüne sermektedir.

Manastırlı'nın metodolojisi, klasik rivayet merkezli yaklaşımı sürdürmekle birlikte, eleştirel düşüncenin ve metin analizinin önemini de vurgulayarak, esbâb-ı nüzûlün yorumsal boyutunu daha geniş bir perspektiften değerlendirmektedir. O, belirli bir olay veya kişiye indirgenerek anlamı daraltılan âyetlerin evrensel boyutunun ihmal edilmemesi gerektiğini ortaya koyarak, Kur'ân'ın tarihsel bağlamının anlaşılmasında dengeli bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, klasik âlimlerin görüşlerini merkeze alarak, modern tarihselci okumalara eleştirel bir mesafe koyması da dikkat çekicidir.

Daha özelde, Manastırlı'nın Dârülfünûn'daki akademik faaliyetleri, tefsir disiplininin akademik bir sistematığe kavuşturulmasında önemli bir rol oynamış ve modern dönemde tefsir metodolojisinin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Onun sened tenkidine dayalı rivayet değerlendirme usûlü, rivayetleri sıhhatine göre kategorize etme prensibi ve birden fazla sebeb-i nüzûl rivayeti arasında tercih yapma ilkeleri, hem klasik hem de modern tefsir anlayışları için önemli bir referans noktası oluşturmaktadır. Ancak, onun metodolojisinin bugün ne ölçüde uygulanabilir olduğu sorusu hala tartışmaya açıktır. Geleneksel esbâb-ı nüzûl anlayışının mutlak belirleyiciliği, modern tarihselci okumalar karşısında yeniden değerlendirilmekte ve daha geniş anlam katmanlarına kapı aralamaktadır.

83 Hakkı, *Fusûlu't-teysîr fî usûlî't-tefsîr*, 59-66; Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûlî't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", 35.

Sonuç olarak, Manastırlı İsmâil Hakkı'nın tefsir metodolojisi, gerek geleneksel usûl prensiplerinin korunması gerek akademik sistematik inşası açısından çağın tefsir anlayışına önemli katkılar sunmaya devam etmektedir. Onun metodolojisi, sırf tarihsel bir miras olarak değil, modern tefsir araştırmalarına yön verebilecek akademik bir model olarak değerlendirilmeye devam etmelidir. Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin tahlili, eleştirel yaklaşımın derinleştirilmesi ve tefsir metodlarının geliştirilmesi açısından Manastırlı'nın çizdiği metodolojik çerçeve, gelecek araştırmalar için değerli bir referans kaynağı olma potansiyeline sahiptir ve bu doğrultuda değerlendirilmelidir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Ağırakça, Gülsüm Pehlivan. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi". Marmara Üniversitesi (Turkey), 2021.
- Akif, Mehmet. "Makalat (Ya Hasreten Ba'de Hasretin Ale'l-Müslimin !)". *Sebilü'r-Reşad*, 02 Ocak 1913.
- Albayrak, Sadık. *Son Dönem Osmanlı Uleması İlmiye Ricalinin Teracim-i Ehvali*. İstanbul: Medrese Yayınları, 1980.
- Altın, Hamza. "II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet Devirlerinde Öğretmen Yetiştirme Meselesi." Doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Arslan, Ali. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, Fakülte Meclisi'nin Kurulması ve İlk Meclis Zabıtları (1911-1912)". *Değerler Öğretimi Dergisi*, sy 5 (13) (2007): 9-36.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Ay, Nazif. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Aynî, Mehmet Ali. *Dârülfünûn Tarihi*. Editör Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Baki, Süleyman. "Manastırlı İsmail Hakkı Efendi: Hayatı ve Kelâm Alanındaki Eserleri". İçinde *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar: Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 88. İstanbul, 2014.
- Batman, Mustafa Murat. "Osmanlı Modern Dönem Tefsir Usûlü Örneği: Debreli Vildan Faik Bey (1853-1925) ve el-Mültekat fi-Usûlü't-Tefsir Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Boztepe, Süleyman. "II. Abdülhamid Dönemi idadîlerde tarih ve coğrafya eğitim-öğretimi". master

- thesis, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/297230>.
- Dârülfünûn İlähiyat Sempozyumu Tebliğleri, 18-19 Kasım 2009. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Davud, el-Hac Hafız. “Fazıl-ı Merhum Manastırlı İsmail Hakkı Efendi Hazretlerinin Yazısı”. *Sebilü'r-Reşad* II-IX, sy 41-223 (19 Aralık 1912): 280-81.
- Doğan, İshak. “Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 115-139.
- Dölen, Emre. “II. Meşrutiyet Döneminde Darülfünun”. *Osmanlı Bilimi Arastırmaları (Studies in Ottoman Science)* 10, sy 1 (01 Aralık 2008): 1-46. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuoba/issue/1204/14161>.
- . *Osmanlı Döneminde Dârülfünûn 1863-1922: Türkiye Üniversite Tarihi- I*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Duman, Ali. “Fıkıh ve Siyaset Arasında İçtihat: Manastırlı İsmail Hakkı'nın Gözünden II. Meşrutiyet Döneminde İçtihat'a Bir Bakış”. *Bilimname : Düşünce Platformu* II, sy 5 (Şubat 2004): 75-90. <http://ktpmakale.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=eng&midno=11206875&Dergivalkod=0079>.
- Düstur, 1. Tertip*. C. 7. Ankara: Başvekalet Devlet Matbaası, 1941.
- Efendi, Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Editör A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- el-Mubârek Muhammed. *Fıkhu'l-Luga ve Hasâisu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Eren, Fatma. “Tanzimat sonrası Dârülfünûn'da tefsir dersleri: 1900-1914 yılları arası bir inceleme”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=LWu\\_ZSsX6I8P0Hcqyd2ig&no=TkOKPHDGnHHg2Ts931W7VA](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=LWu_ZSsX6I8P0Hcqyd2ig&no=TkOKPHDGnHHg2Ts931W7VA).
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977. <https://archive.org/details/turkiye-maarif-tarihi-i-ii.-cilt-osman-nuri-ergin-1977/T%C3%BCrkiye%20Maarif%20Tarihi%20I-II.%20Cilt%20--%20Osman%20Nuri%20Ergin%20--%201977%20/page/n33/mode/2up>.
- Ergun, M. *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.
- Gökkır, Bilal, ve Safınaz Asrı. “Kur'ân ve Tefsir Öğretiminde Gelenek ve Batılılaşmanın İzleri: Osmanlı Dârülfünûn ve Medreseleri”. *Muhafazakar Düşünce* 2, sy 6 (2003): 121-40.
- Gündüz, Mehmet, Bahar Erdoğan, and Süleyman Selimoğlu. “Said Paşa'nın Hatırât'ı ve Modern Eğitim Sorununa Bakışı.” *Türkiye Eğitim Dergisi* 6, no. 1 (2021): 146-164.
- Hakkı, Manastırlı İsmail. *Fusûlu't-teysir fi usûlî't-tefsir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, t.y.
- . *Şerhu's-Sadr bi-Fezâili Leyleti'l-Kadr*. Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1325.
- Haspolat, Mehmet Emre. “Manastırlı İsmail Hakkı ve Nübüvvet Görüşleri”. *TuranSam Dergisi* 10, sy 37 (2018): 196-206. <https://doi.org/10.15189/1308-8041>.
- Hatipoğlu, Tahir. *Türkiye Üniversite Tarihi*. 2. bs. Ankara: Selvi Yayınevi, 2000.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Dârülfünun - Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı*. İstanbul: IRCICA, 2010. <https://www.kitapsepeti.com/darulfunun-osmanlida-kulturel-modernlesmenin-odagi-2-cilt>.
- İnalcık, Halil. “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu”. *BELLETEN* 28, sy 112 (20 Ekim 1964): 603-22. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.1204674>.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Esbab-ı Nüzûl*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev. Erdoğan Pazarbaşı, İbrahim Görener, [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına], (2001), sayı: 11, 153-172.
- Kaya, Murat. “Tanzimat Sonrasındaki Tefsir Faaliyetleri”. *İçinde Başlangıçtan Günümüze Türklerin*

- Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, editör İsmail Kurt vd, 301-38. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Mahir, Kastamonulu Ahmed. *el-Fâtiha fî Tefsiri 'l-Fâtiha*. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1331.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Tanzimat Sonrası Okullarda Din Eğitimi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2001.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, İbrahim. Maarif Salnamelerine Göre Hamidabad Sancağında Eğitim (1898-1903)". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. Erişim 15 Şubat 2025. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/avrasya/issue/81170/1401987>.
- Paçacı, Mehmet. "Osmanlı Medreselerinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsir'in Çağdaşlıkla Karşılaşması". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları- I*, 2011, 69-89.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye Altıncı Sene*. Asır Matbaası, 1321.
- Sapanca, Cüneyt. "Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Selçuk, Mustafa. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Meclis Zabıtları". İçinde *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, 206-14. İstanbul, 2010.
- Suyuti Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'an*. C. 1. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Şamlı, Ali Osman. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Tefsirciliği". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Şen, Ercan. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53, sy. 1 (Haziran 2020): 17-40. <https://doi.org/10.29288/ilted.652300>.
- Yalçın, Şule. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Devrinde Felsefe Görüşü (Halil Nimetullah Öztürk [1880-1957] Örneği)". Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Taşer, Seyit. "Cumhuriyet Döneminde Üniversite Eğitiminin Yeniden Düzenlenmesi-1933 Üniversite Reformu ve Getirdikleri." Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Temel, Enes. "Mükerrer Nüzul Meselesi - I". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 313-334.
- Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Yavuz, Salih Sabri. "Manastırlı İsmail Hakkı". *DİA İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2003.
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Dâru'l-Fünûn'a Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- . *Medreseden Darülfünuna Yüksek Din Öğretimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhtâ fî uşûli'l-fıkh*. Editör Muhammed Tâmir. C. 4. Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.



## Dârülfünûn İlahiyat Tefsir Müderrislerinden Ahmed Mâhir Efendi'nin Mu'cizât-ı Kur'âniyye Adlı Eserinde Âyetleri Yorumlama Yöntemi

The Method of Interpreting the Verses in the Mu'cizât-ı Qur'âniyya of Ahmed Mâhir Efendi, One of the Lecturers of Tafsîr in Dârülfünûn Theology

Ercan Şen\*

Öz

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Medresetü'l-Vâizîn'de on üç yıl tefsir ve kelim dersleri veren Ahmed Mâhir Efendi, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin gelişmesine önemli katkılarda bulunan isimlerden biridir. Kendisinin adı tefsir dersi hocaları arasında Manastırlı İsmail Hakkı ile beraber ön planda yer almıştır. İslâmî ilimlerdeki birikimiyle dikkat çeken Ahmed Mâhir Efendi dinî konularda görüşleri sorulan kişiler arasında olmuştur. Bu ilmî kişiliğine ek olarak irşad faaliyetleri, etkileyici hitabeti ve siyasî görüşleri itibarıyla da dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu makalede Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsir alanına ilişkin Osmanlıca kaleme almış olduğu ve yakın zamanda yapılan bir çalışma dışında hakkında müstakil olarak bir araştırma bulunmayan "Mu'cizât-ı Kur'âniyye" adlı eseri üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda eserin genel özellikleri, muhtevası ve tefsir ilmi açısından öne çıkan tarafları irdelenmiş, özellikle de müellifin âyetleri yorumlama yöntemi değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel ilgi alanı, müderris ve siyasetçi kimliğine sahip bir Osmanlı âliminin Kur'an tasavvuru ve âyetleri yorumlama yöntemini ortaya koymak, bunun yanı sıra dönemin dinî, fikrî, sosyal ve siyasî tartışmaları bağlamında Ahmed Mâhir Efendi'nin durduğu yeri ve onu farklı kılan noktaları tespit etmek suretiyle bir müfessiri çevreleyen şartların âyet yorumları üzerindeki tesirlerine işaret etmektir. Çalışmada doküman analizi ve içerik tahlili yöntemi temel alınmış olup kısmen de karşılaştırmalı değerlendirmelere başvurulmuştur. Elde edilen verilere göre Mu'cizât-ı Kur'âniyye'de toplumun gündeminde olan çeşitli İslâmî, politik ve toplumsal meselelerin Kur'an perspektifinden değerlendirildiği ve bu eserin müellifinin tefsir ilmindeki ve diğer İslâmî ilimlerdeki birikimini yansıttığı bir çalışma olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mu'cizât-ı Kur'âniyye, Dârülfünûn, Ahmed Mâhir Efendi, yöntem

### Abstract

Ahmed Mâhir Efendi, who taught tafsîr and kalâm for 13 years at the Dârülfünûn Faculty of Theology and Medresetü'l-Vâizîn, is one of the notable figures who made significant contributions to the development of the Dârülfünûn Faculty of Theology. His name stands out prominently among tafsîr instructors, alongside Manastırlı İsmail Hakkı. Known for his profound knowledge of the Islamic sciences, Ahmed Mâhir Efendi was among those whose opinions were sought on religious matters. In addition to his academic stature, he attracted attention for his guidance activities, impressive oratory skills, and political views. This article focuses on Ahmed Mâhir Efendi's work titled Mu'cizât-ı Qur'âniyya, which he wrote in Ottoman Turkish and which has not been the subject of an independent research except for a recent study. The main interest of the study is to reveal the Qur'anic conception and the method of interpreting verses by an Ottoman scholar with the identity of a scholar and a politician, as well as to point out the effects of the conditions surrounding a commentator on the interpretation of verses by identifying the place where Ahmed Mâhir Efendi stood in the context

\* **Sorumlu Yazar:** Ercan Şen (Doç. Dr.), Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Bilim Dalı, Afyonkarahisar, Türkiye. E-posta: ercansen@aku.edu.tr ORCID: 0000-0003-2583-1540

**Atf:** Şen, Ercan. "Dârülfünûn İlahiyat Tefsir Müderrislerinden Ahmed Mâhir Efendi'nin Mu'cizât-ı Kur'âniyye Adlı Eserinde Âyetleri Yorumlama Yöntemi." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 231–260. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1649014>



of the religious, intellectual, social and political debates of the period and the points that made him different. Within this scope, the content, general characteristics and prominent aspects of the work in terms of tafsîr scholarship have been examined, and the author's method of interpreting Qur'ānic verses has been evaluated. The study is based on document analysis and content analysis methods and partly on the comparative analysis method. According to the data obtained, it has been determined that various Islamic, political and social issues that are on the agenda of the society in Mu'cizāt-ı Qur'āniyya are evaluated from the perspective of the Qur'ān. This work is seen as a reflection of Ahmed Māhir Efendi's scholarly accumulation in the science of tafsîr and other Islamic sciences.

**Keywords:** Tafsîr, Mu'cizāt-ı Qur'āniyya, Dārülfünûn, Ahmed Māhir Efendi, method

## Extended Summary

Ahmed Māhir Efendi, who taught tafsîr and kalām for 13 years at the Dārülfünûn Faculty of Theology and Medresetü'l-Vāizîn, is one of the late Ottoman scholars who received his entire education in Kastamonu. He lived between 1860 and 1922 and was a prominent religious scholar and politician of the late Ottoman period. His work titled Mu'cizāt-ı Qur'āniyya is an important study that examines the miraculous aspects of the Qur'ān and includes methods of interpreting its verses. In this work, Ahmed Māhir Efendi emphasises the miraculous nature of the Qur'ān in terms of its language, eloquence, scientific content, and rulings and follows a specific methodology when interpreting the verses. This book, which can be considered a compilation of his articles published in various newspapers between 1908 and 1909, is among the Ottoman Turkish tafsîr works of the Tanzimat and post-Tanzimat period (1839-1922). It was printed in Istanbul in 1328 (1910) and comprises 278 pages. The work is divided into two main parts, with the first part comprising articles published by Ahmed Māhir Efendi in newspapers between 1908 and 1909, which is the focus of our study. At the time of the book's publication, Ahmed Māhir Efendi was a deputy representing Kastamonu.

The work begins with an introduction and then addresses various timeless issues of Islam under 29 headings. These issues are explained through verses that highlight the miraculous nature of the Qur'ān, emphasising the moral and social principles and needs of Islam. Regarding the purpose of the book, the author states that he wrote it to affirm constitutionalism by citing verses from the Qur'ān and the Prophet's hadīths that explain and interpret these verses. He also mentions that some parts of the book consist of articles published in newspapers as a form of religious service. The work frequently references the universality and miraculous nature of the Qur'ān, emphasising its relevance to all times and places. The author asserts that Islam is not opposed to progress or modern civilisation but rather commands civilisation, as evidenced by the Qur'ān and hadīths. This book, composed of articles written to support the constitutional revolution, addresses political, social, and moral issues. Although the work is not directly related to Qur'ānic sciences, its content, which emphasises the superiority and miraculous nature of the Qur'ān, allows

it to be classified as a tafsîr-related work. As a staunch supporter of the constitutional system, Ahmed Mâhir Efendi states in the introduction to Mu'cizât-ı Qur'âniyya that he wrote the book to dispel the misconception that Islam is opposed to progress and development and to prove that Islam commands civilisation. The work also highlights Ahmed Mâhir Efendi's support for constitutionalism and the Unionist movement. In the introduction, he explains that the constitutional government was established on the foundation of true Islamic civilisation as outlined by the Qur'ân, encompassing all necessary social rules and general administrative laws for humanity from both religious and political perspectives. However, he notes that over time, this system of governance degenerated into despotic rule due to internal conflicts.

The author wrote his work for the public and, with a few exceptions, avoided detailed grammatical analyses. Due to his familiarity with poetry, he provided detailed explanations by citing examples from the poems of Arab poets. To establish the legitimacy of the issues he addressed within Islamic history, he referenced events from the time of the Prophet and Islamic history. For example, under the heading "Islam and the Science of Medicine", he discusses the importance of medicine in Islam, citing the verse "Eat and drink, but do not waste" (al-A'râf 7/31) to emphasise the importance of healthy eating and evaluating the plague during the time of Caliph Umar. He also recounts an incident involving the Abbasid Caliph Hârûn al-Rashîd.

In his work, the author sometimes provides the full Arabic text of the verses he uses, while at other times he only includes the relevant portion. Alongside the Arabic texts, he often provides translations of the verses, though sometimes he omits them. He typically concludes each article with a verse relevant to the topic, striving to centre his writings around the meanings of the verses and blending his explanations with their interpretations. He tries to support each verse he cites with one or more hadîths. In his work, Ahmed Mâhir Efendi uses over a hundred hadîths, first presenting the text of the hadîths and then explaining its relevance to the topic. However, he does not provide the chain of narrators for any hadîth, nor does he comment on their authenticity or cite their sources.

In addition to using verses and hadîths, the author draws on the sayings of the companions of the Prophet. To make the issues he discusses more memorable and concrete, and particularly to ground the religious legitimacy of the constitutional system, he cites prominent sayings of the companions, as well as examples from the lives of the tâbi'în and other Islamic figures related to governance. Although this work is not a direct Qur'ânic tafsîr or a book on Qur'ânic sciences, the way the topics are addressed, the frequent references to verses, the extensive explanations provided, and the overall emphasis on the superiority and miraculous nature of the Qur'ân allow it to be classified as a tafsîr -related work. When considered as a whole, it can be said that the work, though not entirely, carries the characteristics of a thematic tafsîr.

Ahmed Māhir Efendi adopts an approach that emphasises the compatibility of the Qur'ān with science. In his work, he draws attention to the truths indicated by the Qur'ān in fields such as natural sciences, astronomy, and biology. This reflects traces of the scientific tafsīr tradition in his methodology. While remaining faithful to the classical tafsīr tradition, Ahmed Māhir Efendi not only repeats it but also offers new interpretations suited to the needs of his time. He is concerned not only with the theoretical aspects of the verses but also with their practical messages for daily life. He particularly highlights the Qur'ān's guidance on moral and social issues, demonstrating a societal dimension in his tafsīr methodology. One of the primary aims of Mu'cizāt-ı Qur'āniyya is to demonstrate the miraculous aspects of the Qur'ān. Ahmed Māhir Efendi thoroughly examines the miraculous nature of the verses in terms of their wording, meaning, eloquence, and scientific content.

In conclusion, it can be said that the tafsīr methodology employed by Ahmed Māhir Efendi in Mu'cizāt-ı Qur'āniyya is both rooted in the classical tafsīr tradition and responsive to modern needs. His method for interpreting the verses integrates linguistic, historical, rational, and scientific dimensions, presenting a holistic approach. This work remains an important resource for those seeking to understand the miraculous aspects of the Qur'ān.

## Giriş

Müslümanların tarih sahnesinin en önemli medeniyetlerinden birini inşa etme başarılarının arkasında yatan ilk ve en önemli muharrik güç hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Zira Kur'ân, öncelikle bir hayat kitabı olarak sadece teoriye değil hayatın pek çok pratik alanına temas etmiştir. Aile, hukuk, yönetim, siyaset, iktisat, ahlâk, savaş, barış, temel hak ve özgürlükler vb. alanlarda takipçilerine en doğru ilke ve hükümleri sunmuştur. Kur'ân'ın hüküm ve ilkelerinin pratikte nasıl modelleneceğini göstermek üzere de Hz. Peygamber görevlendirilmiştir. O, yaşantısı ve miras bıraktığı sünnetiyle dinin ve Kur'ân'ın mutedil ölçüler içinde yaşanabilmesinin yollarını ve yöntemlerini göstermiştir. Buradan hareketle denilebilir ki Müslümanların tarihteki başarılarının arkasında Kur'ân ve onun pratikteki yansıması olan sünnet bulunmaktadır.

Odağında Kur'ân'ın yer aldığı İslâm medeniyetinin bu başarısı, günümüzde bir medeniyet krizi içinde bulunan Müslümanların yeniden tarih sahnesinin aktörleri olmalarına hem bir teşvik hem de bir dayanak oluşturmaktadır. Buradan hareketle Müslüman toplumların çağdaş dönemde varlık göstermeleri Kur'ân ile doğru bir irtibat kurmalarına bağlıdır. Ancak bu irtibatın nasıl kurulacağı hususuna gelindiğinde pek çok farklı yol ve yöntemle karşılaşmaktadır. Özellikle son iki asırda Batıyla askerî, siyasî, sosyal ve kültürel alanlarda yaşanan kaotik süreçler Müslümanların Kur'ân'la nasıl bir ilişki kuracakları konusunda zihinsel bir karmaşa oluşturmıştır.

Son iki asrın Müslüman âlimleri bu kaotik süreci çeşitli yöntemlerle aşma çabası içinde olmuşlar, hayatın her alanını öncelikle Kur'ân ve sünnetten hareketle anlama ve düzenleme gayreti içinde bulunmuşlardır. Bu çaba içerisinde olan âlimlerden biri de Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan Ahmed Mâhir Efendi'dir. Osmanlı'nın yıkılmasına ve Cumhuriyet'in kurulmasına şahit olan Ahmed Mâhir Efendi (öl. 1925) dönemin önemli âlim, eğitimci ve siyasetçilerinden biri olup hayatının çoğunu siyasî açıdan çalkantılı bir dönemde geçirmiştir.

İlmî geleneğe sahip bir aileye mensup olan Ahmed Mâhir Efendi Kastamonu'da doğmuş ve medrese eğitimini orada tamamlamıştır. Kastamonu'da yerine getirdiği resmî görevlerden sonra İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'da Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapmış ve Meclis-i Mebusan'da yedi yıl milletvekili olarak görev yapmıştır. Hem Kastamonu'da hem de İstanbul'da önemli devlet görevlerinde bulunan Ahmed Mâhir Efendi'nin adının ilmî çevrelerde kalıcı olmasını sağlayan asıl nokta ise Dârülfünûn İlâhiyat Şubesi'nde ve Medresetü'l-Vâizîn'de on üç sene tefsir ve kelam dersleri okutması olmuştur. Dârülfünûn birinci sınıflarına ilm-i kelam dersi veren Ahmed Mâhir Efendi; ikinci sınıflara ise Bâbîâlî baskınından

sonra Mısır'a giden Mustafa Sabri Efendi'nin (öl. 1954) yerine Tefsîr-i Şerîf muallimliği yapmıştır.<sup>1</sup>

Yazılarından ve yorumlarından politik çizgi itibarıyla İttihatçılara yakın olduğu anlaşılan Ahmed Mâhir Efendi siyasi ve dinî konularda görüşleri sorulan kişiler arasında yer almıştır. Huzur dersleri adı verilen ve sarayda padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine iştirak etmiştir. Muhtelif zamanlarda Sultan Mehmed Reşad'a (öl. 1918) imamlık yapmış ve onun tarafından Cuma namazı, mevlid-i nebi, kandil vb. dinî merasimlere sık sık davet edilmiştir. Katıldığı bu merasimlerde dualar etmiş, vaazlarda bulunmuş ve fetvalar vermiştir. Aynı zamanda sarayın emri doğrultusunda çeşitli vesilelerle selâtin camilerde hutbeler vermiş, mübarek gün ve gecelerde dinî sohbetler icra etmiştir. Padişahla Hırka-i Şerîf ziyaretlerine katılmış, orada hatim duası yapmış, Ayasofya'da mahfel-i hümayûnda Cuma namazı kılmış, bayram tebriklerinde sarayda yer almış, Buhârî Şerîf hatmi duasını yapmıştır.<sup>2</sup>

Tefsir ilminin yanı sıra tasavvuf ilimiyle alakalı çalışmaları da bulunan Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsir ilmiyle alakalı önemli bir eseri *el-Fâtiha fî Tefsîri 'l-Fâtiha* adını taşımaktadır. Bu çalışma, onun tefsir dersi notlarından ibaret bir eser olup Dârülfünûn-i Osmanî ve Medresetü'l-Vaizîn'deki hocalığı esnasında tefsir dersi için yazmış olduğu notlarından oluşmuştur.<sup>3</sup> Müellif, eserin girişinde Kur'an ve tefsir ilmi hakkında genel bilgiler vermiş olup bu kapsamda Kur'an'ın nüzülü, yazılması, toplanması, düzenlenmesi ve mensuh âyetler hakkında özet sayılabilecek bilgilendirmeler yapmıştır.<sup>4</sup> Bu temel bilgilendirmelerin ardından ise Fâtiha sûresinin tefsirine geçmiştir.

Müellifin tamamlamadığı bir Türkçe Kur'an tefsirinden de bahsedilmektedir. Milletvekili iken Türkçe bir Kur'an tefsiri yazdırılmasının görüşüldüğü bir meclis oturumunda yaptığı konuşmasında on beş yıldır bir tefsirle meşgul olduğunu, bu

1 Lamia Levent, "Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı," (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 25-57; Lamia Levent Abul, *Ahmed Mâhir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sage Yayınları, 2018); Fatma Eren, "Tanzimat Sonrası Dârülfünûn'da Tefsir Dersleri: 1900-1914 Yılları Arası Bir İnceleme" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 107, 112-115.

2 *Bir Mutasavvıfın Siyasi Hâtıraları: Ahmed Mâhir Efendi'nin Hâtıratı* haz. Lamia Leven Abul (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 16-17, 85-86, 89, 91, 93, 99, 113-114, 115, 117, 121, 129, 131-132, 136, 137, 138, 113, 127-128.

3 Faruk Görgülü, "Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmed Mâhir Efendi ve el-Fâtiha fî-Tefsîri'l-Fâtiha" İsimli Eseri," 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (USVES) Tam Metin Kitabı* (Elazığ: Asos Yayınevi, 2021), 506-508.

4 Ahmed Mâhir Efendi, *el-Fâtiha fî-Tefsîri 'l-Fâtiha* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331), 5-12.

tefsirin on dokuz cüzünü yazdığını ve geriye on bir cüzün kaldığını belirtmiştir.<sup>5</sup> Bu ifadelerden toplamda otuz cüzlük bir tefsir yazmayı planladığı anlaşılan Ahmed Mâhir Efendi'nin bu yarım kalan tefsirinin akıbeti bilinmemektedir. Fakat buradan anlaşılmaktadır ki Ahmed Mâhir Efendi kapsamlı bir tefsir yazacak birikime sahiptir ve bu tefsirin gün yüzüne çıkarılması son dönem Osmanlı tefsir literatürü için büyük bir kazanç olacaktır.

Ahmed Mâhir Efendi'nin konumuzla ilgili olan eseri ise “Mu'cizât-ı Kur'âniyye” adlı çalışmasıdır. Adından da anlaşılacağı üzere tefsir alanına ilişkin bu çalışma, köklü bir imparatorluğun çöküşü ile yeni bir devletin kuruluşunun kritik anlarını gözlemlemiş bir tefsir müderrisinin gözünden Kur'ân'ın toplumsal ve siyasal konulara ilişkin ıslahçı yönüne dikkat çekmesi açısından önem taşımaktadır.

Muhtelif çalışmalarda doğrudan veya dolaylı olarak Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatına ilişkin temel bilgilere yer verilmiştir.<sup>6</sup> Bunun yanında müellifin gerek eserleri ve gerekse eserlerinde öne çıkan kimi görüşleriyle ilgili de bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>7</sup> Bahsi geçen bu çalışmalarda Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında yeterli bilgiler bulunduğu için biz araştırmamızda onun yakın zamanda

5 T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, *TBMM, 2. Dönem, 61. Birleşim*, 21.2.1341, C:14, s. 212-213.

6 İhsan Ozanoğlu, *Kastamonu Kütüğü* (İstanbul: Şirketi Mürettebiye Basımevi, 1952), 64-67; Ziya Demircioğlu, *Kastamonu Evliyalari* (Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1957), 83-88; Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile El Yazısı Hâtıratı Üzerine Notlar”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (Ekim 1988) (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989), 71-82; Fazıl Çifçi, *Kastamonu Camileri Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1995); Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Ahmed Mâhir Efendi, Ballıklıazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II, 98; Ali Birinci, “Ahmet Mahir Efendi”, *Üsküdar'a Kadar Kastamonu*, ed. Lütfü Seymen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 271-285; Hamdi Nalbant, *Nasrullah Camii Hutbeleri: Ahmed Mâhir Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Hutbe Mecmuası* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022); İbrahim Alaeddin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 2023), 225-231.

7 Hüseyin Karaca, *Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem adlı eseri (ilk 100 sayfa)* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, 2006); Görgülü, “Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmed Mahir Efendi Ve ‘el-Fâtiha fi-Tefsiri'l-Fâtiha’ İsimli Eseri”; Faruk Görgülü, “Ballıklıazâde Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem Adlı Eserinde İşâri Tefsir”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 593-616; Hatice Merve Çalışkan Başer, “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklıazâde Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) Ve Tefsirciliği”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 25/62 (2022), 33-58; Faruk Görgülü, “Bir Osmanlı Âlimi Ahmet Mâhir Efendi ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye İsimli Eseri”, ed. Osman Erkmen (Istanbul International Contemporary Scientific Research Congress-VI, İstanbul: Iksad Publishing House, 2024), 382-393.

yapılan bir tebliğ çalışması<sup>8</sup> hariç müstakil bir değerlendirmeye konu olmamış Mu'cizât-ı Kur'âniyye eseri özelinde âyetleri yorumlama yöntemini ele alacağız. Burada vurgulamak gerekir ki yakın zamanda kaleme alınan “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklı Ahmed Mâhir Efendi ve Tefsirciliği” başlıklı makale ile “Bir Osmanlı Âlimi Ahmet Mâhir Efendi ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye İsimli Eseri” ismini taşıyan tebliğde müellifin hayatı, eserleri, tefsirciliği ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye eseri hakkında kısmî bazı değerlendirmeler yapıldığı bilinmektedir. Muhteva olarak büyük oranda birbirine benzeyen bu iki çalışmanın birincisinde çok kısa şekilde Osmanlı dönemindeki ve hususen de I. ve II. Meşrutiyet dönemlerindeki tefsir çalışmalarının öne çıkan yönlerinden söz edilmiş olup ardından Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatına yer verilmiştir. Aynı makalede yine çok özet bir şekilde Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsirciliği kapsamında onun Mu'cizât-ı Kur'âniyye eserinin dikkat çeken iki özelliği olarak iki alt başlık halinde ‘Sosyal Meselelerin Ayetlerle İzahı’ ile ‘Tefsir ve Hadis Birikiminden Yararlanması’ üzerinde durulmuş, akabinde müellifin Fatiha Tefsiri isimli eseri ana hatlarıyla tanıtılmıştır.<sup>9</sup> İkinci çalışmada ise toplamda altı sayfada Ahmet Mâhir Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, geri kalan dört sayfada herhangi hususi bir alt başlık kullanılmadan Mu'cizât-ı Kur'âniyye ile ilgili genel bilgilerin yanında muhteva ve yöntem açısından söz konusu eser kısaca değerlendirilmiştir.<sup>10</sup> Görüldüğü üzere her iki çalışmada da Ahmed Mâhir Efendi'nin hayatı üzerinde durulmakta ve eserleri tanıtılmakta, bu kapsamda tefsirciliği ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye üzerinde çok genel hatlarıyla bilgi verilmekte, kısmî bazı izahlarda bulunmaktadır. Bu çalışmada ise müellifin hayatı ve eserleri hakkında tekrar bilgi vermek yerine en temelde Mu'cizât-ı Kur'âniyye çerçevesinde müellifin âyetleri yorumlama metodolojisi ele alınmıştır. Bu çerçevede ilk olarak ana hatlarıyla Kur'ân merkezli dinî ve toplumsal bir ıslah metni görünümündeki Mu'cizât-ı Kur'âniyye öne çıkan hususiyetleri açısından değerlendirilmiş, daha sonra Ahmed Mâhir Efendi'nin Kur'ân tasavvuru özetlenmeye çalışılmıştır. Ardından müellifin âyetleri anlama ve yorumlama açısından öne çıkan görüşleri beş alt başlık halinde tasnif edilerek bunların detaylarına değinilmiştir. Böylece bir tefsir müderrisinin Kur'ân tasavvuru ve âyetleri yorumlama yöntemi ortaya konulmak suretiyle Ahmed Mâhir Efendi'nin âyetleri yorum sürecinde dayandığı zemin tasvir edilmeye ve kısmen de olsa Osmanlı son döneminin Kur'ân yorumculuğunun karakteristik özelliklerinin ortaya konulmasına katkı sağlanmaya gayret edilmiştir.

8 Bk. Görgülü, “Bir Osmanlı Âlimi Ahmet Mâhir Efendi ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye İsimli Eseri”, 382-393.

9 Başer, “Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklı Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) Ve Tefsirciliği”, 37-55.

10 Görgülü, “Bir Osmanlı Âlimi Ahmet Mâhir Efendi ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye İsimli Eseri”, 384-392.

## 1. Dinî ve Toplumsal Bir İslah Metni Olarak Mu'cizât-ı Kur'âniyye

Genel anlamı itibarıyla düzeltmek, daha iyi hale getirmek gibi anlamlara gelen ıslah terimi, herhangi bir usûlde, gelenekte, kurumda ya da devlet düzeninde eskimiş, bozulmuş ya da aksayan yönleri düzeltmek, iyileştirmek, eksiklikleri tamamlamak, bozulmaları onarmak manasına gelmektedir.<sup>11</sup> Büyükkara'nın da belirttiği gibi ıslah taraftarı olanlar bozulmayı veya aksaklığı İslâm'ın kendisinde aramazlar. Bunun yerine problemi Müslümanların din algısında, yaşantılarında, dinî kurumlarda, eğitim kurumlarında, devlet düzeninde, toplumda, siyasette ve düşüncede ararlar.<sup>12</sup> Yine onlar Müslümanlarda yeni bir ruh oluşturarak ümmet içindeki dinî, kültürel ve sosyal durgunluğu ortadan kaldıracak iradeyi harekete geçirmeyi planlamaktadırlar.

Ahmed Mâhir Efendi'nin daha çok İslâm, toplum, ahlâk, bilim, siyaset, yönetim, terakki gibi konulardaki Kur'ân merkezli ıslahçı düşüncelerini ihtiva eden Mu'cizât-ı Kur'âniyye, müellifin 1908-1909 yılları arasında farklı tarihlerde çeşitli gazetelerde kaleme aldığı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.<sup>13</sup> Ağırlıklı olarak yukarıda sıralanan konulardaki âyet yorumlarını barındırdığı için Tanzimat ve sonrası dönem(1839-1922) Osmanlı Türkçe tefsir eserleri arasında gösterilen bu çalışma<sup>14</sup> 1328'de(1910) yılında İstanbul'da basılmış olup 278 sayfadan oluşmaktadır. Esasında iki ciltten oluşan Mu'cizât-ı Kur'âniyye'nin ikinci cildi ise henüz basılmamıştır.<sup>15</sup>

Eserin kaleme alındığı yıllarda Ahmed Mâhir Efendi henüz Dârülfünûn'da hocalığa başlamamış olup Kastamonu milletvekilliği yapmaktadır. Söz konusu çalışmada bir girişten sonra yirmi dokuz başlık altında İslâm'ın her zaman güncelliğini koruyan çeşitli meseleleri ele alınmıştır. Bu meseleler Kur'ân'ın

11 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 133.

12 Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 133-134.

13 Ahmed Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye* (İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328), 4.

14 Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016), 201.

15 Ahmed Mâhir Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme aldığı Mu'cizât-ı Kur'âniyye isimli eserinin ikinci cildi Dr. Sâdık Erdağ'ın özel kütüphanesindedir. Ahmed Mâhir Efendi ikinci cildin önsözünde İslâm dininin eleştiri ve saldırılara hedef olan ve çok fazla dile getirilmeyen birtakım konuları ele aldığını ifade etmiştir. Günümüzde de tartışılmaya devam edilen bu konuların bazıları şunlardır: İsrâ ve Mirac mucizesi, İhtilaf-ı ümmet, Beka-yı Ruh ve Manevî Hayat, Vahy-i İlahî ve Nübüvvet, Garanik Meselesi, Zeyd ve Zeyneb Kıssası, Akıl ve Hikmet, Nisada Mesturiyet, Taaddüd-i Zevcat, Sebeb-i Necat ve Selamet.

i'câz yönünü öne çıkaracak tarzda âyetlerle açıklanmış,<sup>16</sup> İslâm dininin ahlâki ve sosyal esaslarına temas eden konular ön plana çıkarılmıştır.

Meşrutiyet sisteminin sıkı bir savunucusu olan Ahmed Mâhir Efendi, bu çalışmayı, İslâm'ın gelişmeye, ilerlemeye karşı olduğu şeklindeki yanlış anlayışları ortadan kaldırmak ve medeniyeti emrettiğini ispatlamak için kaleme aldığını aktarmıştır. Aynı şekilde bazı âyetler ve hadisler ışığında meşrutiyet yönetimini teyit etmek için bu kitabı yazdığını ve bu çalışmanın bir kısmının da dinî bir hizmet olmak üzere gazetelerde yayınlanan yazılarından oluştuğunu söylemiştir. Eserde Kur'an'ın üstünlüğüne, evrenselliğine ve çeşitli i'câz yönlerine sıkça vurgu yapılmıştır. Yazar, çalışmasının giriş kısmında meşrutiyet hükümetinin Kur'an'ı bir çerçeveye dayandığını belirtmekle birlikte İslâm'ın ortaya koyduğu bu hükümet sisteminin zaman içindeki karışıklıklarla tedricen zorba bir istibdat hükümetine dönüştüğünü söylemiştir.<sup>17</sup>

Eserde üzerinde durulan konular sırasıyla şunlardır: Mu'cizât-ı Kur'âniyye, Şükr-i Nimet-i Hürriyet, İ'tisâm bi'l-Kitâb, Emr-i bi'l-ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker, Meşveret, Techîz-i Cüyûş, Uhuvvet, Ehline Tevdî Emanet ve Adalet, Sanayi-i Cedidedeki Ehemmiyet, Esbâb-ı Nakliye, İttihâd ve İttifâk, Ceza-yı Müfsidîn, Tarik ve Meâbir, Nezafet ve Taharet, Zem ve Kadh, Islah-ı Zâtü'l-beyn, Yemen Kıtası, Casusluk, Mekârim-i Ahlâk, Esas-ı Hükümet, Kesb ve Ticaret, Adab-ı Muaşeret, Ulûm ve Maarif, İstihzâr-ı Kuvvet, Fenn-i Tabâbet, Şeriat, Hizmet-i Mukaddes-i Askeriyyet, Hikmet-i İbadet, Adl ve İhsan. Bütün bu başlıkların içerdiği hususlara bir bütün olarak bakıldığında Ahmed Mâhir Efendi'nin mukaddime de ifade ettiği üzere eserin, İslâmiyet'in medeniyeti emrettiğini ispat etmek ve meşrutiyet sistemini teyit etmek için yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda müellif hürriyet, müsâvat, meşveret, uhuvvet, adalet gibi meşrutiyet kavramları ile ulum ve marifet, ittihat, hükümet, kuvvet hazırlama, nezâfet ve tahâret gibi medeniyet fikirlerini âyet ve hadisler eşliğinde kaleme alarak bu kitapta bir araya getirmiş, bahsi geçen konuların daha iyi anlaşılmasına yönelik teklif ve tavsiyelerde bulunmuştur.

Her ne kadar müellif kitabın adının nereden geldiğini doğrudan söylemese de çalışmanın bütününden anladığımız kadarıyla Kur'an'ın bin üç yüz sene öncesinden insan, toplum, yönetim, devlet, siyaset, hukuk, ahlâk vb. gibi hemen hemen her konuda evrensel nitelikli çözümler sunması müellif tarafından Kur'an'ın mucizevî yönüne bir işaret olarak kabul edilmiştir. Hatta bu yüzden müellif eserindeki her konuyu işlerken Kur'an'ın ihtiva ettiği konuların mucizevî bir tarafının bulunduğunu

16 Abdulkadiroğlu, "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile El Yazısı Hâtıratı Üzerine Notlar," 84.

17 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 3-4.

sıklıkla dile getirmiştir. Dolayısıyla bu noktayı temel hareket noktası kabul eden müellifin kitabına “Mu'cizât-ı Kur'âniyye” adını vermiş olması anlaşılabilir bir durumdur.

Müellifin, eserinde kullandığı âyetlerin sûre ve âyet numaralarını vermediği görülmektedir. Bize göre bu tercih dönemin yazım tarzının gereği olduğu gibi bir Kur'ân hafızı ve Şeyhü'l-Kurrâ olarak Ahmed Mâhir Efendi'nin Kur'ân bilgisinin derinliğine de işaret etmektedir. Ne var ki o, kullandığı hadislerin kaynağına işaret etmemiş, rivayetleri hangi kaynak eserlerden aldığına dair bilgileri vermemiştir. Sözelimi görüşlerinden istifade ettiği müfessirlerin isimlerini doğrudan belirtmek yerine, “müfessirîn-i 'izâm”, “müfessirîn-i izâm hazerâtı”, “cumhûr-ı müfessirîn”, “beyne'l-müfessirîn” gibi genel ifadeler kullanmıştır.<sup>18</sup> Benzer şekilde siyer kitaplarından bilgiler aktarırken doğrudan kitabın veya müellifinin adını vermek yerine, “sahâif-i kütüb-i siyer” tabirini kullanarak yararlandığı İslâm tarihi kaynaklarına ilişkin bilgileri vermekten geri durmuştur.<sup>19</sup> Bu durum onun eserini kaleme alırken kaynak noktasında mütesâhil davrandığını göstermekte, aynı zamanda bu yazıları halka yönelik kaleme aldığı için detaylı bilgileri vermekten geri durduğunu hissettirmektedir.

Mu'cizât-ı Kur'âniyye'nin en dikkat çekici taraflarından biri yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kısmen dinî ve toplumsal bir ıslah metni hüviyetini taşımasıdır. Müellifin eser boyunca üzerinde durduğu konulara ve bu konuları işleyiş tarzına bakıldığında bu durum rahatlıkla görülecektir. Dolayısıyla Mu'cizât-ı Kur'âniyye Ahmed Mâhir Efendi'nin tefsir birikimini yansıtmalarının yanında dinî, siyasî ve toplumsal bünyede gördüğü bozulma ve aksamalara ilişkin görüşlerini ve tavsiyelerini göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Ahmed Mâhir Efendi eserinde kimi âyetleri tefsir ederken konuyla ilgili başka âyetlere başvurmuş, bunun yanında ilgili hadislere ve sahâbî sözlerine yer vermiş, yeri geldiğinde bazı âyetlerin sebep-i nüzûl bilgilerine değinmiştir. Yaptığımız araştırma neticesinde müellifin eserinde tekrarlarla birlikte toplamda yüz on beş âyet kullandığı görülmüştür. Bu âyetlerin tamamını şu tabloda görebilmemiz mümkündür:

18 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 89, 105, 130.

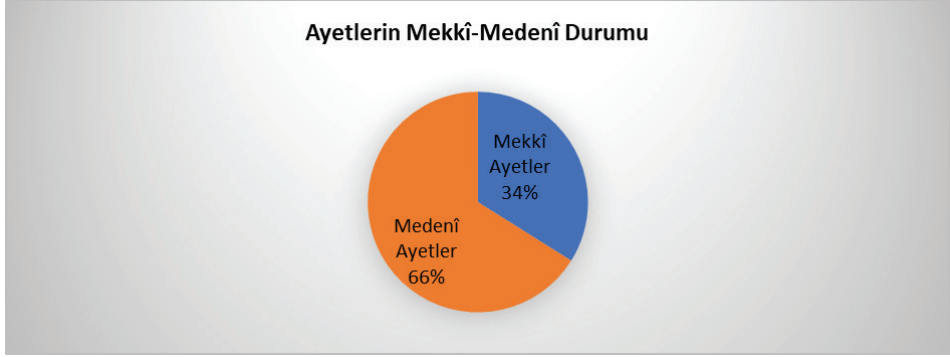
19 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 65.

**Tablo 1.***Mucizat-ı Kur'âniyye'de geçen âyetlerin listesi*

| Ayet Sırası | Sûre Adı   | Âyet No       | Ayet Sırası | Sûre Adı    | Âyet No    | Ayet Sırası | Sûre Adı    | Âyet No     |
|-------------|------------|---------------|-------------|-------------|------------|-------------|-------------|-------------|
| 1           | el-Bakara  | 32            | 28          | el-A'râf    | 85         | 55          | el-Ankebût  | 69          |
| 2           | el-Bakara  | 179           | 29          | el-A'râf    | 157        | 56          | ez-Zümer    | 9/iki defa  |
| 3           | el-Bakara  | 269           | 30          | el-A'râf    | 199        | 57          | ez-Zümer    | 15          |
| 4           | Âl-i İmrân | 64            | 31          | el-Enfâl    | 60/üç defa | 58          | eş-Şûrâ     | 38/iki defa |
| 5           | Âl-i İmrân | 97            | 32          | et-Tevbe    | 20         | 59          | el-Fetih    | 11/iki defa |
| 6           | Âl-i İmrân | 102           | 33          | et-Tevbe    | 41         | 60          | el-Ahzâb    | 4           |
| 7           | Âl-i İmrân | 103/üç defa   | 34          | et-Tevbe    | 81         | 61          | Sebe        | 15          |
| 8           | Âl-i İmrân | 104           | 35          | et-Tevbe    | 91         | 62          | Fâtur       | 28          |
| 9           | Âl-i İmrân | 105           | 36          | et-Tevbe    | 122        | 63          | Yâsîn       | 42          |
| 10          | Âl-i İmrân | 110           | 37          | Yûnus       | 57         | 64          | el-Hucurât  | 10/iki defa |
| 11          | Âl-i İmrân | 134           | 38          | Yûnus       | 101        | 65          | el-Hucurât  | 11/iki defa |
| 12          | Âl-i İmrân | 138/iki defa  | 39          | Hûd         | 113        | 66          | el-Hucurât  | 12/iki defa |
| 13          | Âl-i İmrân | 148           | 40          | Hûd         | 119        | 67          | en-Necm     | 3           |
| 14          | Âl-i İmrân | 159/yedi defa | 41          | İbrahim     | 7          | 68          | en-Necm     | 39/üç defa  |
| 15          | Âl-i İmrân | 169           | 42          | el-Hicr     | 20         | 69          | el-Hadid    | 25/iki defa |
| 16          | en-Nisâ    | 58/iki defa   | 43          | en-Nahl     | 8          | 70          | el-Mücâdele | 11/üç defa  |
| 17          | en-Nisâ    | 59            | 44          | en-Nahl     | 19         | 71          | el-Haşr     | 2/iki defa  |
| 18          | en-Nisâ    | 95/üç defa    | 45          | en-Nahl     | 90         | 72          | el-Haşr     | 9/iki defa  |
| 19          | en-Nisâ    | 96            | 46          | el-Kehf     | 46         | 73          | es-Saf      | 13          |
| 20          | en-Nisâ    | 114/üç defa   | 47          | Tâhâ        | 47         | 74          | es-Saf      | 4           |
| 21          | en-Nisâ    | 128           | 48          | el-Enbiyâ   | 11         | 75          | el-Cuma     | 9           |
| 22          | el-Mâide   | 2             | 49          | el-Hac      | 11         | 76          | el-Cuma     | 10          |
| 23          | el-Mâide   | 33            | 50          | el-Mü'minûn | 51         | 77          | el-Mülk     | 15          |
| 24          | el-Mâide   | 54/iki defa   | 51          | Nûr         | 26         | 78          | el-Kalem    | 4           |
| 25          | el-En'âm   | 38            | 52          | Nûr         | 27         | 79          | el-Kiyâmet  | 4           |
| 26          | el-En'âm   | 59/üç defa    | 53          | Nûr         | 37         | 80          | el-Kiyâmet  | 36          |
| 27          | el-A'râf   | 31/iki defa   | 54          | Nûr         | 61         | 81          | el-Zilzâl   | 7           |
|             |            |               |             |             |            | 82          | en-Nasr     | 2           |

Bu âyetlerin Mekki-Medeni durumunu<sup>20</sup> bir tablo halinde verecek olursak karşımıza şöyle bir görüntü çıkmaktadır:

20 Âyetlerin Mekki-Medeni durumları hakkında faydalanan kaynak için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidü't-tedebbûri'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 178-184.

**Tablo 2.***Âyetlerin Mekkî ve Medenî durumlarını gösteren tablo*

Bu tabloya baktığımızda yaklaşık olarak eserde kullanılan 39 âyetin Mekkî, 76 âyetin ise Medenî olduğu tespit edilmiştir. Bu da eserde %66 oranında Medenî âyetin, %34 oranında Mekkî âyetin kullanıldığını ortaya koymaktadır. Bu oran bize Ahmed Mâhir Efendi'nin eserinde itikadî boyuttan öte amelî boyutu fazla olan Medenî âyet ve sûrelere ağırlık verdiğini göstermektedir.

Mu'cizât-ı Kur'âniyye ile ilgili bu temel bilgileri verdikten sonra eseri daha yakından tanımak için dikkat çeken bazı yönlerine değinmekte fayda vardır. Müellif, eserini öncelikle halka yönelik yazdığı için bir iki yer hariç<sup>21</sup> gramer tahlillerine girmemiştir. Şiire olan vukûfiyetinden dolayı bu tahlillerine Arap şairlerinin şiirlerinden örnekler vererek izahlar yapmıştır. Sa'dî-i Şîrâzî gibi Fars edebiyatının önemli isimlerinin farsça beyitlerine, bunun yanında yer yer Arapça ve Osmanlıca beyitlere yer vermiştir. Kendisi bir tarikat ehli olduğu için şeriat ve tarikat birlikteliğine vurgu yapmayı ihmal etmemiştir. Nitekim bu çerçevede eserinde yer verdiği bir Osmanlıca beyti şöyledir: “*Şeriat bir serây-ı kibriyâdır. Tarikat bâbıdır muhkem binadır. Anın her kim ki bir taş koparsa, yerine başını koymak revâdır.*”<sup>22</sup>

Çalışmasında hangi meseleyi ele alıyorsa o meselenin İslâm tarihindeki meşruiyetini ortaya koymak adına gerek asr-ı saadetten ve gerekse İslâm tarihinin ilgili döneminden konuyla ilgili bazı örnek olaylara yer vermiştir. Sözelimi, “İslâm, Fenn-i Tabâbet” başlığı altında tıbbın İslâm'daki önemine değinirken “Yiyin, için fakat israf etmeyin.”<sup>23</sup> âyetini delil getirerek sağlıklı beslenmenin önemine değinmiş,

21 Gramer tahlillerine girdiği yerlerden biri el-Mâide 33. âyette geçen (و) edatının işlevleri hakkında olup bu kapsamda müfessirlerin bu edatın âyete kattığı anlamlar hakkındaki görüşleri üzerinde durmuştur. Bk. Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 104.

22 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 69, 71-72, 40.

23 el-A'râf 7/31.

bunun yanında salgın hastalıklar bağlamında Hz. Ömer zamanında yaşanan taun hastalığına ilişkin değerlendirmeler yapmıştır.<sup>24</sup>

Müellif, eserinde kullandığı âyetlerin bazen Arapça tam metnine yer verirken bazen de konuyla ilgili kısmını vermekle yetinmiştir. Arapça metinlerinin yanı sıra kullandığı âyetlerin büyük kısmının meallerine yer verirken kimi zaman söz konusu âyetlerin tercümelerine işaret etmemiştir. Çoğunlukla her yazısını ele aldığı konuya uygun bir âyetle bitirmeye çalışmış, mümkün olduğunca yazılarında âyetleri mihver kılarak yazılarını âyetlerin manaları etrafında inşa etmeye çalışmıştır.

Kullandığı her âyeti anlam itibariyle teyit eden bir veya birkaç hadise yer vermeye çalışmıştır. Eserinde yüzden fazla hadisi kullandığını müşahade ettiğimiz Ahmed Mâhir Efendi, önce ilgili hadis metnini vermiş ve daha sonra o hadisin konuya bakan yönünün şerhini ve izahını yapmıştır.<sup>25</sup> Zengin bir hadis kültürüne sahip olduğu anlaşılan yazar kullandığı hiçbir hadisin sahâbe râvîsi dâhil isnâdını zikretmemiş, sadece ilgili hadislerin metnini vermekle yetinmiş, hadislerin sıhhatine ilişkin herhangi bir bilgi vermediği gibi kaynaklarına ilişkin bir bilgilendirme de yapmamıştır.

Müellif üzerinde durduğu meselenin akılda kalıcı olması ve somutlaşması adına ve özellikle de meşrutiyet sisteminin dinî meşruiyetini temellendirmek için sahabenin önde gelen isimlerinden Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre, Muâz b. Cebel gibi tanınmış simaların yönetimle ilgili söylediği sözleri aktarmıştır. Bunun yanında Üsâme b. Zeyd, Sa'd b. Rebî, Alkame el-Atâridî, Süheyl b. Amr gibi isimlerden ve tabîinden Mücâhid b. Cebr gibi simalardan, ayrıca İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi mezhep imamlarının yönetim konularına ilişkin gerek sözlerinden gerekse yaşantılarından örnekler sunmuştur. Yine Şakîk-i Belhî, Bâyezîd-i Bistâmî gibi tasavvuf büyüklerinin özlü ve hikmetli sözlerine, irfânî tevillere yer vermiştir.<sup>26</sup> Söz konusu irfânî teville bir örnek olarak Ahmed Mâhir Efendi'nin Bâyezîd-i Bistâmî'ye atfen aktardığı bir hadiseyi nakletmek uygun olacaktır. Buna göre Bâyezîd-i Bistâmî bir sohbeti esnasında, "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."<sup>27</sup> âyetinin tefsirini yaparken bir inkârcı ortaya çıkar ve yaşadığı gizli baş ağrısı hastalığının çaresinin Kur'ân'da olup

24 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 222, 227.

25 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 17, 23, 27, 28, 29, 33, 34, 36, 39, 45, 52-53, 57, 62-63, 69, 75, 76-77, 81, 98-99, 100, 106-107, 111-112, 114, 121-122, 123, 126, 129-130, 135, 143, 151-152, 156, 160-161, 170-171, 172, 175, 176-177, 185-186, 203, 205, 213, 215, 222, 226-227, 235, 248-249-250, 252, 260.

26 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 67-68, 91.

27 el-En'âm 6/59.

olmadığını sorar. Buna olumlu cevap veren Bâyezîd-i Bistâmî, inkârcıya başını açmasını söyler ve ardından onun ayakkabısını isteyerek ayağından çıkardığı kirli ayakkabıyla inkârcının başının ağrıyan kısmına bir kere vurur. Bunun sonucunda inkârcının baş ağrısı geçer. Bu durumdan hayretler içerisinde kalan adam tedavi yöntemini Kur'ân'ın hangi ayetinden çıkardığını Bâyezîd-i Bistâmî'ye sorunca o da, “Pis kadınlar pis erkeklerle, pis erkekler de pis kadınlara (layık)tır; temiz kadınlar temiz erkeklerle, temiz erkekler de temiz kadınlara (layık)tır...”<sup>28</sup> meâlindeki Nûr sûresinin yirmi altıncı âyetini okur. Devamında ise sokakta kirlenen pis ayakkabıların darbesinin küfür pisliği ile kirlenen inkârcıların baş ağrısına layık bir deva olduğunu belirtir.<sup>29</sup> Ahmed Mâhir Efendi'nin yer verdiği bu hadise bağlamında meseleye bakıldığında Bâyezîd-i Bistâmî bu ince ve akıl dolu cevapla bir taraftan âyetin zahirî manasına gönderme yapmış, özellikle de âyete irfânî ve hikemî bir mana yükleyerek muhatabı susturma yolunu seçmiştir. Ahmed Mâhir Efendi'nin âyetle ilgili Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu irfânî tevili üzerinden verdiği örnek klasik Arap edebiyatında “susturucu cevaplar” anlamına gelen “ecvibe-i müskite” yani özünü muhatabı susturacak nitelikte verilen cevapların oluşturduğu bir ifade üslubu olarak nitelendirilmektedir. Susturucu nitelikteki bu cevaplar, gerek mazmunu gerekse de kullandığı diğer ifade araçlarıyla sözü alelade bir cevap olmaktan çıkarmakta ve verilen cevabı edebî bir forma sokarak muhatap nezdindeki etki gücünü artırmaktadır. Söz konusu ecvibe-i müskite üslubu bu örnekte de görüldüğü gibi zaman zaman vaaz, irşat ve nasihat gibi irfânî ve hikemî teviller için kullanılagelmiştir.<sup>30</sup> Ahmed Mâhir Efendi'nin eserinde bu tür anlatılara yer vermesi onun anlatmak istediği zorlu meseleleri daha kolay bir şekilde izah etme ve örneklendirme yolunu seçtiğini ve bunda da nispeten başarılı olduğunu göstermektedir.

Konuları anlatırken yer yer “sadr-ı İslâm” tabirini kullanmak suretiyle asr-ı saadet dönemine giderek oradan anlattığı konunun bağlamına uygun bazı örnek olaylar aktarmıştır. Sözgelimi “İslâmiyet ve Uhuvvet” bahsinde ensar ve muhacir kardeşliğine gönderme yapan rivayetlere yer vermiş, bu rivayetleri tek tek sıralamak yerine özetleyerek aktarmış, detayları için ilgili siyer kitaplarına işaret etmiştir.<sup>31</sup>

Sonuç itibariyle eserde yer alan konuların âyetler ışığında ele alınması ve değerlendirilmesi, bunun yanında kuru ve teorik bir anlatımdan ziyade yaşanan hayata, ahlâkî ilkelere, güncel toplumsal ve siyasal meselelere sıklıkla yer verilmesi

28 Nûr 24/26.

29 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 91-92.

30 Muhammed Emin Görgün, “Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 311, 338.

31 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 65-66.

söz konusu eserin bir açıdan konulu tefsir diğer bir açıdan ise ictimai tefsir yaklaşımı kapsamında değerlendirilmesini zaruri kılmaktadır. Bunun yanında Ahmed Mâhir Efendi'nin eserde ele aldığı sorunlara ve bu sorunların çözümüne yönelik sunduğu tekliflerin niteliğine bakıldığında çalışmanın aynı zamanda dinî, siyasî ve toplumsal bir ıslah metni özelliğinin bulunduğunu gözler önüne sermektedir.

## 2. Ahmed Mâhir Efendi'nin Kur'ân Tasavvuru

Ahmed Mâhir Efendi Kur'ân'ın insanlığın dünyevî ve uhrevî, maddî ve manevî bütün ihtiyaçlarıyla ilgili konuları ve geçmiş bütün dinlerin zamanın değişmesi ile sabit kalan ahkâmını kapsayan bir kitap olduğuna inanmaktadır.<sup>32</sup> Ona göre Kur'ân'ın her insanı sorumlu tuttuğu ibadetlerde ince hikmetler, birtakım maslahatlar, insanlık ve medeniyet için faydalar bulunmaktadır.<sup>33</sup> Kur'ân beşerin kemâlâtı ve fennî keşifler arttıkça bir kat daha inkişaf edecektir ki bu durum Kur'ân'ın mucizevî yönlerini göstermektedir.<sup>34</sup> Kur'ân her sûresinde ve her cümlesinde derin anlamlar barındırmakta, her kelimesinde binlerce hüküm ve sırlar içermekte, her harfinde pek çok incelik ihtiva etmektedir.<sup>35</sup> Verdiği doğru haberler ve parlak hükümleriyle geçmişte herkesi hayran bıraktığı gibi bugün de her teceddüd fikrini barındırmaktadır.<sup>36</sup> Kur'ân ahlâkî vazifeler, adalet, eşitlik, ceza ve ödül gibi beşerin ihtiyaç duyduğu maddi ve manevî, dünyevî ve uhrevî hususların tamamını kuşatmaktadır.<sup>37</sup>

İkinci hicrî asırdan itibaren tartışıl原因 bir problem olan Kur'ân ayetleri ile bazı hadisler arasında çelişme veya çatışma durumu olup olmayacağı meselesine<sup>38</sup> temas eden Ahmed Mâhir Efendi, Kur'ân âyetleri ile hadisler arasında hiçbir zaman bir ihtilaf olmayacağını kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle ona göre Hz. Peygamber'in sözü veya fiiliyle tebliğ ettiği mesaj arasında çelişme ya da çatışmanın bulunması imkânsızdır. Şayet zahirde bir ihtilaf veya çatışma ortaya çıkarsa bu çatışma gerçekte Kur'ân âyetleri ve hadisler arasında olmayıp âlimlerin ve Müslüman idarecilerin ictihadlarındaki farklılıklarından kaynaklanmaktadır.<sup>39</sup>

32 Ahmed Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 3.

33 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 254.

34 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 4.

35 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 6.

36 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 5-7.

37 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 8-9.

38 Bu meseleyle ilgili çalışmalardan bazıları için bk. Müjdat Uluçam, *Kur'ân Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997); Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

39 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 176.

Ahmed Mâhir Efendi Kur'ân'ın muhtevasındaki mucizeliğin yanı sıra Kur'ân'ın belâgat yönünden de i'câz özelliğine sahip olduğunu, bunun gereği olarak lafızlarında pekçok mananın bulunduğunu ve birçok ilmi ihtiva ettiğini düşünmektedir. Mana yönünden böylesi bir i'câz özelliği sergilediği için onun anlamlarına erişmek ve bunları istihraç etmek için ileri düzeyde düşünmeye ihtiyaç olduğuna dikkat çekmektedir. O, Kur'ân lafızlarının i'câzı gereği pek çok teviller içerdiğini belirtir. Ona göre Kur'ân içinde yaşanan dönemdeki fennî keşifleri, medenî kanunları, sanayideki icatları, toplumsal kuralları bilkuvve olarak içermektedir.<sup>40</sup> Kısaca belirtmek gerekirse Ahmed Mâhir Efendi eserinin muhtelif yerlerinde de belirttiği üzere çok anlamlı bir Kur'ân tasavvuruna sahiptir. Ona göre Kur'ân içerdiği ilimler ve hükümler bakımından sınırsızdır ve bu durum onun i'câzının bir sonucudur.

Ahmet Mâhir Efendi, İslâm'ın yalnız ibadet gibi manevî ihtiyaçları değil medenî ve beşerî ihtiyaçları da gözeten bir din olduğunu düşünmektedir. Bu kapsamda sağlığı korumanın önemine işaret eden bazı hadislerin yanında “Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz.”<sup>41</sup> ayetine yer vermek suretiyle sağlığı korumada israftan uzak durarak dengeli beslenmenin önemine dikkat çekmiştir. Yine bu çerçevede Kur'ân'ın başta domuz eti olmak üzere bazı yiyecek ve içecekleri haram kılmasının hikmetlerini sıralamış, buradan hareketle de Kur'ân'ın her emir ve yasağında mutlaka belirli hikmetler bulunduğuna işaret etmiştir.<sup>42</sup> Bütün bunları Kur'ân'ın mucizevî yönleri içerisinde telakki eden Ahmet Mâhir Efendi, Kur'ân'ın modern dönemde ortaya çıkan bilimsel gelişmelere aykırılık arz etmeyip aksine bilimsel çalışmalara davet ve teşvik ettiğini belirtmiştir. Kısaca o çağdaş dönemdeki pek çok müfessir gibi Kur'ân'ın bilime ışık tuttuğuna, onun akla yön gösteren bir kitap olduğuna dikkat çekerek ilmin yeni yeni ortaya çıkardığı birtakım gerçeklerin on üç asır önce Kur'ân tarafından ilan edildiğini vurgulamıştır. Sonuç olarak Ahmet Mâhir Efendi'nin Kur'ân tasavvurunun önemli bir yönünü de Kur'ân ile bilimin birlikte rehber edinilmesi, Kur'ân ve bilimin iki meşale olarak kabul edilmesi olarak kendini göstermektedir.

### 3. Ahmed Mâhir Efendi'nin Âyetleri Yorumlama Yöntemi

#### 3.1. Âyetleri Güncel Siyasî Olaylarla İrtibatlandırması

Ahmed Mâhir Efendi Mu'cizât-ı Kur'âniyye'de dönemindeki siyasî gelişmelere bigâne kalmamış, bu kapsamda yönetime ve siyasete ilişkin pek çok hususla ilgili

40 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 41.

41 el-A'râf 7/31.

42 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 221-225.

Kur'an perspektifinden çözümler sunmuştur. Sözgelimi kendisi de bir İttihat Terakki taraftarı olduğu için yazılarında hürriyete sık sık övgüde bulunmuş, hürriyetin bir nimet olarak bilinmesini ve şükürünün gerektiğini söylemiştir. Hürriyetin kıymeti bilinmediği takdirde bunun bir küfran-ı nimet olacağına vurgu yapmıştır. Bu durumu Kur'an'dan temellendirerek "Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir."<sup>43</sup> âyetine atıf yapmıştır. Yine çalışmasının bazı yerlerinde hürriyetin önemine ve korunması gerektiğine işaret eden âyetlere yer vermiştir.<sup>44</sup> Buna karşılık istibdadı eleştirerek onu bir kabusa benzetmiştir.<sup>45</sup> Onun bir âyet-i kerime eşliğinde hürriyeti övüp istibdadı eleştirdiği bir ifadesi şöyledir: "...ezcümle sabâhu'l-hayr hürriyetin şaşası uyûnu ârâsıyla nihâyet bulan o şeb-i dehşetengiz istibadda yolunu şaşırarak nereye gittiğini ve nereye basacağını bilmeyen âmâlar gibi başlarımızı duvar-ı zulüm ve i'tisafa vura vura ellerimizi rast gele bir istinadgâh-ı emel bulmak için her tarafa uzattığımız sırada idi ki Kur'an-ı azimüşşandan işbu "Biz, halkı zulme sapmış nice ülkeyi yerle bir ettik, arkasından da başka topluluklar vücuda getirdik"<sup>46</sup> âyeti celîlesini görür görmez güya bizim şu yar ve ağyar-ı ağlatan ahval-i perişanımız neticesiyle müfessir olmak üzere henüz nazil olmuş bir ferman-ı ilahi zannettim."<sup>47</sup> Bu ifadelerinden sonra ise, "...Düşünelim işte bir kavmin yegane sebeb-i beka ve teâlîsi adl ve dâd, mucib-i mahv ve perişaniyesi de zulm ve istibdad olduğu meselesinin vareste-i iştibah bir surette sübutu da mucizât-ı Kur'âniyedendir."<sup>48</sup> diyerek Kur'an'ın adaleti önceleyip istibdadı yermesini Kur'an'ın mucizelerinden biri olarak görmüştür.

İstibdatçı yönetimin görevini iyi yapmak adına her gün bir masumun kanını döktüğünü gördüğünde "Zalimlerin yanında olmayın; sonra ateş sizi de yakar."<sup>49</sup> âyetini daha önce hiç okumamış ve kimseden duymamış gibi olduğunu söylemiş, ardından "...imdi zalimlere meyl ve muhabbetin cezay-ı sezası nar-ı cehennem olunca bizzat safahatı hayatı zulme yardım ve belki zulüm ve itisafı temini ikbal istikbalince medâr-ı muvaffakiyet-i adîdeden erbabı hıyanetin hali ne olacaktır." demekten kendini alamamış, yazısını da, "ibret alın ey basiret sahipleri"<sup>50</sup> âyetiyle sona erdirmiştir.

43 İbrahim 14/7.

44 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 20.

45 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 17-19.

46 el-Enbiyâ 21/11.

47 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 9.

48 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 10.

49 Hûd 11/113.

50 el-Haşr 59/2.

Yönetimde ve devletin işleyişinde istişarenin önemine sık sık işaret eden Ahmed Mâhir Efendi, bu kapsamda Kur'ân'da istişareyi emreden âyetlerden, “Yapacağın işlerde onlara da danış.”<sup>51</sup> ile “Onların işleri kendi aralarında bir istişare iledir”<sup>52</sup> âyetlerine birkaç defa atıf yapmıştır. Bu kapsamda her iki âyetin iniş sebebine işaret etmiştir. Ona göre ilk âyetin yani Âl-i İmrân 159. âyetinin Hz. Peygamber'e, hakkında vahiy olmayan işlerde ve durumlarda sahabe ile istişare etmesinin lüzumuna vurgu yapması gerektiğine ilişkin indiğini, ikinci âyetin ise Müminlerin kendi aralarındaki işlerinde istişare etmelerinden dolayı onları müjdelemek için nazil olduğunu aktarmıştır.<sup>53</sup> Nitekim tefsir kaynaklarına bakıldığında da ilgili âyetlerin iniş hakkında benzer bilgilerin yer aldığını görmek mümkündür.<sup>54</sup> Müellif bunlara dikkat çektikten sonra istişarenin geçmişte nasıl yapıldığını ve sahabenin istişareye verdiği önemi anlatarak İslâm tarihinde istişarenin bilfiil uygulandığını delillendirmeye çalışmıştır.<sup>55</sup>

İslâmiyet ve Yemen Bölgesi adını taşıyan yazısında Kur'ân'da geçen “irame zâtil i'mâd”<sup>56</sup> ve “bi'ri muattale ve kasrin meşîd”<sup>57</sup> tabirlerinin Yemen bölgesine işaret ettiğini belirtmiştir. Arkasından Yemen tarihinden bahsettikten sonra Yemen'de yaşayan Sebe melikesi Belkıs ile Hz. Süleyman kıssasına sözü getirmiştir. Belkıs'ın Hz. Süleyman'dan tevhid dinine davet eden çok önemli bir mektup gelmesi üzerine kavminin ileri gelenlerini toplayıp mektubun muhtevası hakkında onlara bilgi verdikten sonra onların fikirlerini sormasından hareketle o dönemde Yemen'de meşrutî bir hükümet bulunduğunu belirterek meşrutîyet yönetiminin Kur'ânî bir temelini bulunduğunu Hz. Süleyman-Belkıs kıssası üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu yaklaşımını yine sıkça kullandığı ve şûrâ âyeti olarak bilinen Âl-i İmrân 159. âyetiyle de desteklemiştir.<sup>58</sup>

### 3.2. Sebeb-i Nüzûle ve İlgili Tartışmalara Yer Vermesi

Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olayı,

51 Âl-i İmrân 3/159.

52 eş-Şûrâ 42/38.

53 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 42.

54 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423/2002), 1: 310; 3: 772; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin eṭ-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 27: 37.

55 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 49.

56 el-Fecr 89/7.

57 el-Hac 22/45.

58 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 147-150.

durumu ya da soruyu ifade eden sebab-i nüzûl<sup>59</sup>, âyetlerin ve sûrelerin manalarının doğru anlaşılmasındaki hayati aşamalardan biridir. Ahmed Mâhir Efendi'nin âyetleri doğru anlama sürecinde kritik rolü bulunan sebab-i nüzul bilgilerine yeri geldikçe işaret ettiği anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Sözgelimi, Kur'ân'ın yönetime ilişkin yönlendirici âyetlerinden olan Âl-i İmrân 103-104. âyetlerine değindikten sonra onların iniş sebeplerine yer vermiştir. Bu âyetlerin Medine ve civarı ahalisini oluşturan ve cahiliyye zamanında aralarında yüz yirmi senedir devam eden savaşın son bulduğu Evs ve Hazrec hakkında olup onların hicretten sonra kardeş olmaları hakkında indiğini aktarmıştır.<sup>61</sup> Yine “Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin gizli hallerini ve kusurlarını araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın...” mealindeki el-Hucurât sûresinin on ikinci âyetinin sebab-i nüzûlüne ilişkin bilgiler vermiştir. Ardından bu âyetin iniş sebeplerinin müfessirler arasında ihtilafı bir husus olduğunu söyledikten sonra ilgili rivayetleri değerlendirmiş,<sup>62</sup> bu değerlendirmenin ardından söz konusu âyette dile getirilen zan, tecessüs ve gıybet gibi üç kötü huy ve alışkanlığın insana ve topluma verdiği zararları izah etmiştir.<sup>63</sup>

Müellif çalışmasının bazı yerlerinde nüzûl sebebi bilinen âyetin lafzının umum ifade etmesi halinde bu âyetin hükmünün umumi mi, yoksa nüzûl sebebiyle sınırlı mı olduğu tartışmasını gündeme getirmiştir. Bilindiği üzere özellikle fıkıh usulü ve tefsir usulü âlimleri arasında tartışma konusu olan “Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir” kaidesinin<sup>64</sup> anlaşılmasında büyük çoğunluk, sebebe değil lafzın ifade ettiği umumi mânaya itibar edileceğini, dolayısıyla âyetin hükmünün de özel sebeple sınırlı olmayıp umumi sayılması gerektiğini kabul etmişlerdir. Nitekim Ahmed Mâhir Efendi de zaman zaman bu kaideye işaret ederek âyetlerin anlaşılmasında esas olanın özel mana değil umumi mana olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup> Onun konuyla ilgili getirdiği temsil gücü yüksek bir örneği en-Nisâ elli sekizinci âyetin yorumunda görmek mümkündür. Nitekim o, emaneti ehline

59 Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. eş-Şâfi'î ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957); 1: 22-26; Ebû'l-Faḍl Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrîyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974); 1: 92-95; Muḥammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, ts.), 1: 83-86.

60 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 13, 42, 74, 130-131.

61 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 13; İlgili rivayetler için bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil*, 1: 293; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7: 77-91.

62 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 130-132.

63 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 132.

64 Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2:17.

65 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 18-19.

vermenin öneminden bahseden bu âyetin metnine ve mealine yer verdikten sonra nüzûl sebebine işaret ederek nüzûl sebebi özel olsa da bu âyetteki hükmün umumiyet taşıdığını ifade etmiş ve insanlar arasında adaletin temininin önemine dikkat çekmiş, adaletin ne şekilde temin edilmesi gerektiğine ilişkin bazı tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>66</sup> Meseleyi açıklığa kavuşturmak adına burada söz konusu âyetin iniş sebebine yer vermek uygun olacaktır. Şöyle ki, Hz. Peygamber Mekke'yi fethedince burada Kureyş kabilesinin çeşitli ailelerinde bulunan bazı vazifeleri yeniden düzenlemiş, bir kısmını da kaldırmıştı. Kaldırmadığı hizmetler arasında Mescid-i Harâm ve çevresinin hizmetiyle su işleri vardı. Birinci hizmet Osman b. Talha'da, ikinci hizmet ise Hz. Peygamber'in amcası olan Abbas'ta idi. Hz. Peygamber, vazifelerle ilgili yeni bir düzenleme yapmak üzere Kâbe'nin anahtarını Osman'dan almıştı. Amcası Abbas bu hizmetin kendisine verilmesini talep etti. Bunun üzerine emanet âyeti olarak da bilinen en-Nisâ elli sekizinci âyet geldi ve anahtar yine Osman b. Talha'ya teslim edildi.<sup>67</sup> Dolayısıyla burada emanetin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi yönündeki emirlerin muhatapları özel olarak müminler olsa da genel olarak ilgili yöneticiler ve bütün insanlar olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Ahmed Mâhir Efendi'nin bu konuda verdiği bir başka örnek hırâbe(eşkıyalık) âyeti olarak bilinen şu âyettir: “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır.”<sup>68</sup> Müellif bu âyetin asr-ı saadette gerçekleşen bazı üzücü hadiseler<sup>69</sup> üzerine indiğini belirtse de “sebebin hususiyetinin hükmün umumiyetine aykırı olmayacağı” kaidesinden hareketle âyetle öngörülen ceza türlerinin yol kesen silahlı çeteler başta olmak üzere içinde yaşanılan toplumda huzur ve asayiş bozan, ihtilaf ve fitne çıkararak her türlü bozguncu hakkında tatbik ve icra için bir ilke teşkil ettiğini söylemiştir.<sup>70</sup> Böylelikle söz konusu âyetin hem içinde yaşadığı topluma hem de benzer şartlardaki bütün toplumlara yönelik ilkeler barındırdığına dikkat çekmiştir. Çünkü müellifin yaşadığı dönemde meşrû nizama karşı çıkan; hırsızlık, eşkıyalık ve kanunsuzluk yapan, yol kesip insanlara korku

66 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 74-75.

67 Ebû'l-Hasen en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. 'Îşâm b. 'Abdilmuhsin el-Ĥumeydân (b.y.: y.y., 1412/1992), 157-158.

68 el-Mâide 5/33.

69 Bu hadiseler için bk. Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3: 85-92.

70 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 106.

salan, halkın emniyet ve asayişini bozup canlarına, mallarına veya namuslarına tecavüz eden şahıslara sık sık rastlanmaktadır. Bu ve benzeri olayların önüne geçmek için yazar bu konuda Kur'ân'ın hükmünü tekrar dikkatlere sunma gereğini duymuştur.

Aynı şekilde düşmana karşı kuvvet hazırlamayı emreden âyeti<sup>71</sup> söz konusu ettiği "İslâmiyet, Kuvvet Hazırlama" başlıklı yazısında Yüce Allah'ın sadece bu âyetin indiği zamana has silahları hazırlamayı emretmeyip kıyamete kadar düşmana karşı savaş araçları hazırlamayı emrettiğini söylemiştir. Ona göre bu durum âyetin evrensel niteliğini gösterdiği gibi bu yönlendirmenin bin üç yüz sene önceden telmih ve işaret edilmesi Kur'ân'ın mucizevî yanını göstermektedir.<sup>72</sup>

### 3.3. Âyetleri Toplumsal Konularla İlişkilendirmesi

Eserinde ahlâkî ve toplumsal konulara sık sık temas eden Ahmed Mâhir Efendi, önce ele aldığı konuyla ilgili bazı izahlarda bulunmuş ardından o konuyla ilgili olduğunu düşündüğü âyeti konuyu detaylandırırken kullanmıştır. Bunlardan bazılarını kısaca işaret etmek istiyoruz. Bir yazısında sözün eylem ile ilmin de amel ile bütünlük ve tutarlılık arz etmesi gerektiğini vurgulayan Ahmed Mâhir Efendi, bu kapsamda Âl-i İmrân yüz dördüncü âyetinin insan nefsinin terbiye edilmesinin önemine işaret ettiği gibi insanoğlunun irşad ve terbiyeye ihtiyacı olduğunu ortaya koyduğunu söylemiştir. Buradan hareketle âyetteki "emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinden yola çıkarak İslâm'a davet eden kimsede bulunması gereken özelliklere değinmiş, bunların başında söz-fiil uyumu geldiğini söylemiş, gerçek davetçi ve âlimlerin ilmiyle amel olmaları gerektiğine vurgu yapmıştır.<sup>73</sup>

Benzer şekilde ilmin değeri ve âlimlerin önemi konusuna değinirken yine emr-i bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi çerçevesinde bu görevi yerine getirecek âlimlerin özelliklerine temas etmiştir. Âlimlerin bu tebliğ vazifesini yaparken peygamberlerin varisleri olduklarının bilincinde olarak bu görevi yapmaları gerektiğine işaret etmiştir. Bunu Kur'ânî olarak temellendirirken doğrudan ilme ve ilim sahiplerinin sorumluluğuna dikkat çeken "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar."<sup>74</sup>, "Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin."<sup>75</sup>, "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"<sup>76</sup> âyetlerine atıf yapmıştır. Devamında ise İslâm toplumuna Kur'ân'ın

71 el-Enfâl 8/60.

72 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 213.

73 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 16-17.

74 Fâtır 35/28.

75 el-Mücâdele 58/11.

76 ez-Zümer 39/9.

hükümlerini anlatmada ve bu hükümleri haber vermede âlimlerin rolüne, bunların icrası için ise emir sahiplerine görev düştüğünü belirtmiştir.<sup>77</sup>

Toplumu ayakta tutan en önemli değerlerden biri olan adaleti sık sık gündeme getiren Ahmed Mâhir Efendi adaleti, “Bir şeyi yerli yerinde kullanmak ve ifrat ile tefrit arasında orta yolu tutmak” olarak tanımladıktan sonra adaletin gerek şahsi hayatta gerekse her alanda lüzumlu ve değerli olduğunu söylemiştir. Bu kapsamda adaletin önemine vurgu yapan, “Şüphesiz ki Allah adaletli davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabayı görüp gözetmeyi emreder...”<sup>78</sup> âyetini zikrettikten sonra amelde ve ahlâkta adaletin tesisine dikkat çekmiştir. Ona göre amelde adalet ne tamamen dünyayı terk ederek ruhban hayatı yaşayarak ifrata düşmek ne de bütün ilahi sorumlulukları reddederek tefrite düşmektir. İkisi arasında orta bir yol tutmaktır. Ahlâkta adalet ise her türlü davranışta itidal üzere olmaktır.<sup>79</sup>

Müellifin yazılarında zaman zaman vurgu yaptığı konulardan biri de Müslüman toplumunu yakından ilgilendiren cihad meselesi olmuştur. Nitekim erken dönem müfessirlerinden Mâtürîdî (öl. 333/944) cihadı İslâm'ın ve Kur'ân'ın çok önem verdiği bir husus olarak nitelemiş ve onu bedeninin hayatiyetini sağlayan yiyecekler gibi toplum için de zaruri bir vazife olarak görmüştür. Ona göre cihadın terkedilmesi düşmanın hâkimiyet tehlikesini doğurur, canların, dinlerin ve servetlerin yok olmasına götürür.<sup>80</sup> Tıpkı Mâtürîdî gibi Ahmed Mâhir Efendi de cihadı kaçınılmaz bir gereklilik olarak görmüştür. Bu çerçevede Kur'ân'da cihadı emreden en önemli âyetlerden biri olan “Kolay da olsa zor da olsa sefere çıkın ve mallarınızla canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Bilerseniz, bu sizin kendi iyiliğinizdir.”<sup>81</sup> âyetine yer vermiş ve akabinde bu âyeti tefsir etmiştir. Söz konusu tefsirinde bu âyetin cihadın farz-ı kifaye olduğuna işaret ettiği kadar aynı zamanda âyetin cihad edecek orduyu mallarıyla ve maddi yardımlarıyla teçhiz etmeye de delalet ettiğini ve bunun da Kur'ân'ın mucizelerinden biri olarak öne çıktığını vurgulamıştır. Bu âyetin Tebük gazvesi hakkında nazil olduğu bilgisini ekledikten sonra<sup>82</sup> konunun güncel bakan tarafına temas etmiştir. Şöyle ki o sırada savaş halinde bulunan Osmanlı ordusunun artan ihtiyaçlarının giderilmesi için her Osmanlı vatandaşının maddi imkanına göre orduya yardım etmesini cihadın bir parçası olarak nitelendirmiştir.<sup>83</sup>

77 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 36.

78 en-Nahl 16/90.

79 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 30, 269, 271.

80 Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1: 271.

81 et-Tevbe 9/41.

82 İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4: 137.

83 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 54-55.

Halkı askerliğe teşvik etmek ve askerliğin tıpkı cihad gibi kutsal bir görev olduğunu hatırlatmak için kaleme aldığı bir yazısında askerinin ve askerliğin gerekliliğinden bahsederken, "...savaştan geri kalıp evde oturan Müminlerle, mallarıyla canlarıyla Allah yolunda savaşanlar elbette bir değildir. Allah, mallarıyla canlarıyla savaşanları, herhangi bir sebeple savaştan geri kalan kimselerden derece itibarıyla daha üstün tutmuştur"<sup>84</sup> âyetini iktibas ederek askerlik yapmanın cihadla eşdeğer olduğunu, Kur'ân'ın askerliğe ve cihada çok büyük önem verdiğini, yine bunun da Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden biri olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup> Ahmed Mâhir Efendi cihadın önemine ışık tutması amacıyla gerek asr-ı saadette gerekse sonraki dönemlerde cihadın hangi şartlarda ve nasıl gerçekleştirildiğini örnek bazı olaylar üzerinde izah etmeye çalışmıştır.<sup>86</sup>

Ahmed Mâhir Efendi'nin yaşadığı dönemin tartışılan konularından biri de İslâm ve terakki meselesi olduğu için bu konuya değinmekten kendisini alamamıştır. Nitekim o, dönemindeki çoğu âlim gibi İslâm'ın terakkiye mani olduğunu öne süren art niyetli kimseleri eleştirmiş ve onların bu konudaki birtakım iddialarına cevaplar vermiştir. Bu kapsamda İslâm'ın bütün terakki yollarını içeren bir din olduğunu belirtmiş, İslâm'ın ve Kur'ân'ın her alanda çalışmayı emrettiğini, terakkiye mani olmaktan ziyade her alanda terakkiye teşvik ettiğini belirtmiştir.<sup>87</sup> O, İslâm hakikatlerinin bir takım şahsi taassup ve kavmî alışkanlıklar ile kaynaşmasıyla ortaya çıkan durumun yabancılar arasında sanki İslâm dininin insanlığın terakkisi ve medeniyetin tekâmülüne engel olduğu gibi algılandığını ve fakat bunun noksan bilgi ve araştırmadan veya yanlış anlayış ve kötü fikirlerden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>88</sup>

### 3.4. İ'câzü'l-Kur'ân'a Dikkat Çekmesi

Ahmed Mâhir Efendi ele aldığı her konuda mutlaka bir ya da birkaç âyet zikretmiş, bu kapsamda Kur'ân'ın içerdiği her bir hükmün mutlaka mucizevî bir tarafı olduğuna vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir. Müellifin bu yaklaşımı onun Kur'ân'ın teşrî i'câzını bir i'câz vechi olarak kabul ettiğini ve sıkça kullandığını göstermektedir. Bilindiği üzere teşrî i'câz, 'Kur'ân'ın ortaya koyduğu hükümlerdeki mükemmelliği' olarak kabul edilir. Bu yaklaşımda Kur'ân'ın ceza hukuku, aile hukuku, miras hukuku, kadın, yetim ve komşu hukuku, toplumsal meselelerde

84 en-Nisâ 4/95.

85 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 245-246.

86 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 246-247.

87 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 116-120.

88 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 3.

koyduğu prensiplerin insanlığı mutlu edebilecek en güzel prensipler olduğu, bu prensiplerin insanın maddi ve manevi yönleri için gerekli olan tüm hususları göz önünde bulundurduğu kabul edilir. Bu anlayış Kur'ân'da yer alan insan ve toplumun ıslahı, gelişim ve eğitimini içeren bütün âyetleri teşrî i'câz içinde kabul eder.<sup>89</sup> Bu noktada Ahmed Mâhir Efendi'nin yaklaşımlarından bazılarını örnek olarak zikretmek uygun olacaktır. Sözgelimi müellif, el-Hucurât sûresinin çeşitli âyetlerinde insana ve topluma verdiği zararlardan dolayı tefrika ve nifaktan, zan, tecessüs ve gıybetten uzak durulmasının emredilmesini Kur'ân'ın mucizelerinden saymıştır.<sup>90</sup> Aynı şekilde “İslâmiyet ve Casusluk” başlığı altında on üç asır öncesinden el-Hucurât sûresinin on ikinci âyetinde geçen “وَلَا تَجَسَّسُوا” yani “casusluk yapmayın” ifadesiyle casusluk yapmayı yasaklaması ve haram kılmasını Kur'ân'ın mucizevî yönlerinden saymıştır.<sup>91</sup>

Kur'ân'ın muhtevasındaki çeşitliliği bir i'câz vechi olarak gördüğü anlaşılan Ahmed Mâhir Efendi Kur'ân'ın yenilmesini emrettiği ve yasakladığı yiyeceklerde mutlaka insan bedenine ait bir faydayı ya da zararı taşıdığını belirtir. Buna örnek olarak yenmesi yasaklanan domuz etinin muhtemel zararlarına dikkat çeker. Bu çerçevede, “Temiz ve helâl olan rızıklardan yiyin ve dâimâ sâlih ameller işleyin.”<sup>92</sup>, “Temiz ve hoş olan bütün yiyecek ve içecekleri onlara helâl, kötü ve pis olan şeyleri ise onlara haram kılmakta”<sup>93</sup> mealindeki âyetleri gündeme getirerek Kur'ân'ın emir ve yasaklarındaki hikmetlere dikkat çeker, bunlardaki i'câza işaret eder.<sup>94</sup> Yine bu çerçevede “Evet! Hem de özel çizgileriyle birlikte parmak uçlarına varıncaya kadar bizim onu yeniden yaratıp düzenlemeye gücümüz yeter.”<sup>95</sup> âyetini gündeme getirerek insanların parmak uçlarındaki izlerin her şahsa göre değiştiğinin, hiçbir insanın parmak ucunun izinin diğerine benzemediğinin altını çizer. Ona göre âyette, Allah'ın parmak uçlarını bile düzenlemeye kadir olduğu bildirilir ve her insanı ötekinden ayıran en belirgin hususiyetlerden birine işaret edilir. Bu izlerin nasıl bir incelik ve özellik taşıdığına ve ilâhî kudretin bunları nasıl bir mahâretle yarattığına vurgu yapıldıktan sonra burada fenn-i teşrîhin yani anatominin en ince meselelerine dikkatler çekilir.<sup>96</sup>

89 Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 284-289; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 166.

90 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 133.

91 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 156.

92 el-Mü'minûn 23/51.

93 el-A'râf 7/157.

94 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 224-225.

95 el-Kıyâmet 75/4.

96 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 228-229.

### 3.5. Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Çağdaşı olan bazı isimler gibi Ahmed Mâhir Efendi de Kur'ân'ın bilimsel ve teknik gelişmelere ev sahipliği yaptığını düşünmektedir. Nitekim "İslâmiyet, Sanayî-i Hadîdedeki Ehemmiyet" başlıklı yazısında bu anlayışını görmek mümkündür. Zikri geçen yazısında demirin insan hayatındaki önemli işlevlerine ve faydalarına değindikten sonra<sup>97</sup> el-Hadîd sûresindeki, "Bir de demiri indirdik ki onda büyük bir güç ve insanlar için yararlar vardır."<sup>98</sup> âyetine yer vermiş, bu âyetle demirin zikredilmesinin Kur'ân'ın büyük mucizelerinden biri olduğunu belirtmiştir. Bu âyetin hemen başında zikredilen "Andolsun biz peygamberlerimizi açık kanıtlarla gönderdik, beraberlerinde kitap ve adalet terazisini de indirdik ki insanlar hakkaniyete uygun davransınlar." cümlesinin Yüce Allah'ın meleklerle vahyetmek sûretiyle bütün insanların muhtaç olduğu şeylerden olan kitap ve mizanı/adaleti indirdiğini, böylece kullarına demirle beraber üç nimetin verildiğini ve bu tertibin Kur'ân'ın ilahi bir kitap olduğunu gösterdiğini, bunun Kur'ân'ın i'câzını gösteren bir husus olduğunu belirtmiştir.<sup>99</sup>

Benzer şekilde Nahl sûresinin "Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır."<sup>100</sup> anlamına gelen on altıncı âyetinin Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisini oluşturduğunu söylemiştir. Ona göre her ne kadar bu âyeti müfessirlerden bazıları denizde ve karada yaşayan kimi hayvanlar olarak tefsir etse de âyetin siyakından anlaşılanın fennî keşifler ve çağdaş buluşlar olduğunu, bu kapsamda âyetle şimendiferlere, otomobillere, bisikletlere, elektrikli tramvaylara ve bilumum maddi araçlara yani nakil vasıtalarına işaret edildiğini söylemiştir.<sup>101</sup>

Ona göre Kur'ân-ı Kerim ibare, işaret, iktiza ve delâlet itibarıyla insanlığın bütün ihtiyaçlarını, bilimsel gelişmeleri, medeni terakkiyi kapsayan bir kitaptır.<sup>102</sup> Bu çerçevede bilimsel tefsirin Kur'ânî dayanaklarından biri olarak gösterilen "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."<sup>103</sup> âyetine atıf yapan müellif, bilim ve fen ilerledikçe Kur'ân hakikatlerinin birer birer tecelli edeceğini belirtmiş, bugün ortaya çıkan birçok keşfin asırlarca önceden Kur'ân tarafından haber verildiğini

97 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 82-83.

98 el-Hadîd 57/25.

99 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 86-87.

100 en-Nahl 16/8.

101 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 88-89.

102 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 90.

103 el-En'âm 6/59.

söylemiştir.<sup>104</sup> Ona göre Kur'ân hakikatleri delile muhtaç olmayıp aksine fennî keşifler Kur'ân'ın delaletlerine muhtaçtır.<sup>105</sup>

### Sonuç

İnsanlar yaratılışları gereği bilgi ve idrak açısından aynı düzeyde değildir. Dolayısıyla bilgi ve idrakte eşit olmayan insanlara aynı tarzda hitap etmek ve yazmak realiteye uygun değildir. Bu çerçevede çok boyutlu bir anlam katmanına sahip olan Kur'ân'ın mesajlarını muhataplarına iletirken bu farklılığı göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında görebildiğimiz kadarıyla Ahmed Mâhir Efendi Mu'cizât-ı Kur'âniyye'de hem toplumu yöneten emir sahiplerine hem de bizzat toplumun kendisine hitap etmiştir. Bunu yaparken de yol gösterici, ikna edici ve ders çıkarmaya yönelik mesaj yoğunluklu bir üslubu tercih etmiştir. Burada âlimlik vasfına sahip bir kimsenin bir yandan tedrisle meşgulken diğer yandan ülkesini ve diğer İslâm ülkelerini ilgilendiren muhtelif dinî, siyasî ve ictimai konularda kendisini sorumlu hissetmesinin bir tezahürü görülmekte, müellifin Müslümanların karşı karşıya kaldığı meselelerin aşılmasına yönelik aktif bir arayış, ıslah ve yönlendirme çabası içerisinde olduğu hissedilmektedir.

Tefsir eylemini, müfessirin bilgi ve birikimini olabildiğince Kur'ân'ı anlama uğrunda sarfetmesi olarak düşündüğümüzde toplumsal konularda bilgi ve birikim kazanmış bir müfessir olarak Ahmed Mâhir Efendi de bilgi ve birikimini döneminin sosyal ve siyasal konularını âyetler üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir. Müellif yaşadığı dönemde Müslümanların gündeminde olan hürriyet, meşveret, uhuvvet, ibadet, emanet ve adalet, terakki, ittihâd ve ittifak, ahlâk, cihad, yönetim, siyaset, ticaret, adab-ı muaşeret, tıp, Batı dünyası ile ilişkiler, modernleşme, bilim ve teknik gibi çeşitli konularda oluşan tartışmalara ve bunların gölgesinde gelişen hadiselerle dair âyetler ve hadisler ışığında değerlendirmelerde bulunmuş, gerek âyetlerin ve gerekse de hadislerin meşrulaştırıcı etkisinden olabildiğince istifade etmiştir. Böylelikle Kur'ân ve sünnetin öngördüğü ideal bir ahlak, toplum ve yönetim anlayışını kendi penceresinden ortaya koymuştur. O, yaşadığı dönemin muhtelif sorunlarına çözüm bulmayı öncelerken olabildiğince gelenekten beslenmeye çalışmış, bunun yanı sıra zamanın ruhuna kulak vermeyi de ihmal etmemiştir.

Müellifin Mu'cizât-ı Kur'âniyye'nin geneline yansıyan âyetleri yorumlama yöntemine bakıldığında onun âyetlerin lafız ve mana bütünlüğüne önem verdiği, zaman zaman Arap dilinin inceliklerine ve Kur'ân'ın üslubuna dikkat çektiği, özellikle Kur'ân'ın belâgat ve i'câz yönlerine ayrı bir önem atfettiği görülmektedir.

104 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 91.

105 Mâhir Efendi, *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*, 92-93.

Bundaki amacı ise Kur'ân'ın üslubunun insan sözüyle kıyaslanamayacak kadar üstün olduğunu ispatlamaktır. Yine müellifin zaman zaman âyetlerin tarihsel ve sosyal bağlamına yer verdiği, âyetlerin nüzûl ortamını ve tarihsel arka planını dikkate aldığı müşahade edilmektedir.

Ahmed Mâhîr Efendi, her ne kadar klasik tefsir geleneğine bağlı kalsa da kendi döneminin ihtiyaçlarına uygun yeni yorumlar getirmekten uzak kalmamıştır. Bu, onun tefsir metodunda geleneksel yaklaşımla modern yaklaşımı birleştirdiğini göstermektedir. Öte yandan müellif, Kur'ân'ın bilimle olan uyumunu vurgulayan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu kapsamda Kur'ân'ın fen bilimleri, astronomi, biyoloji gibi alanlardaki gelişmelere aykırılık barındırmadığına dikkat çekmiştir. Onun bu yaklaşımı bir tefsir yöntemi olarak bilimsel tefsir ekolüne sıcak baktığı izlenimini güçlendirmektedir.

Müellifin çalışmasında Medenî âyetlere sıklıkla yer vermesinin ve hatta bazılarını da mükerrer olarak kullanmasının onun daha ziyade âyetlerin pratik hayata yönelik mesajlarıyla ilgilendiğini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle özellikle ahlâkî ve sosyal konularda Kur'ân'ın rehberliğini öne çıkarması tefsir yönteminde toplumsal boyutun ağırlıkta olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Mu'cizât-ı Kur'âniyye'de müellifin temel amaçlarından biri Kur'ân'ın mucizevî yönlerini ortaya koymaktır. Nitekim müellif eserinin genelinde âyetlerin lafız, mana, belâgat ve modern bilim açısından mucize oluşunu olabildiğince izah etmeye çalışmıştır. Bu özelliğiyle eser, kanaatimizce Kur'ân'ın mucizevî yönlerini anlamak isteyenler için önemli bir kaynak olma özelliği taşımaktadır.

Ahmed Mâhîr Efendi tefsir tarihinde pek çok müfessirin dikkat çektiği üzere Kur'ân'ın çoklu bir anlam boyutuna sahip olduğunu kabul etmektedir. Zira o, kitabında hemen hemen ele aldığı her konu çerçevesinde bazen doğrudan bazen dolaylı olarak Yüce Allah'ın Kur'ân'ı gerek tek tek insanların gerekse toplumların problemlerinin çözümü için temel kıldığını belirtmiştir. Ne var ki Kur'ân'daki hükümler bütünüyle açık olmayıp hükümlerin bir kısmına işaret edilmiştir. Kendilerine işaret edilen bu hükümler ise müfessirin dirâyetiyle ortaya konulur. İşte Ahmed Mâhîr Efendi de âyetleri yorumlarken bu dirâyeti olabildiğince kullanmaya çaba göstermiştir.

Son olarak şunu belirtebiliriz ki Ahmed Mâhîr Efendi'nin henüz gün yüzüne çıkmayan iki eseri Mu'cizât-ı Kur'âniyye'nin ikinci cildi ile yirmi bir cilt olduğu söylenen Kur'ân tefsiri yayımlandığında Osmanlı son dönem tefsir birikimi üzerindeki perde biraz daha aralanacak, Cumhuriyet dönemi öncesindeki tefsir çalışmalarının kapsamı daha yakından görülecektir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. "Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. II, 98
- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. "Ahmed Mâhir Efendi'nin İstanbul Hayatı, Verdiği İcazetler ve Üç Eseri ile El Yazısı Hâtıratı Üzerine Notlar". *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Sempozyumu* (Ekim 1988). 71-82. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989.
- Abul, Lamia Levent. *Ahmed Mahir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Sage Yayınları, 2018.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.
- Başer, Hatice Merve Çalışkan. "Kastamonulu Osmanlı Âlimi Ballıklızade Ahmed Mâhir Efendi (1860-1925) Ve Tefsirciliği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 25(62) (2022): 33-58.
- Birinci, Ali. "Ahmet Mahir Efendi". *Üsküdar'a Kadar Kastamonu*. ed. Lütfü Seymen. 271-285. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çiğçi, Fazıl. *Kastamonu Camileri Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Demircioğlu, Ziya. *Kastamonu Evliyalari*. Kastamonu: Doğrusöz Matbaası, 1957.
- Eren, Fatma. "Tanzimat Sonrası Dârülfünûn'da Tefsir Dersleri: 1900-1914 Yılları Arası Bir İnceleme." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Görgülü, Faruk. "Son Devir Osmanlı Ulemasından Kastamonulu Ahmed Mahir Efendi ve 'el-Fâtîha fî-Tefsiri'l-Fâtîha' İsimli Eseri". 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (USVES) Tam Metin Kitabı*. 500-520. Elazığ: Asos Yayınevi, 2021.
- Görgülü, Faruk. "Ballıklızâde Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Adlı Eserinde İşâri Tefsir". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7(2) (2023): 593-616.
- Görgülü, Faruk. Faruk Görgülü, "Bir Osmanlı Âlimi Ahmet Mâhir Efendi ve Mu'cizât-ı Kur'âniyye İsimli Eseri", ed. Osman Erkmen. *Istanbul International Contemporary Scientific Research Congress-VI*. 382-393. İstanbul: Iksad Publishing House, 2024.
- Görgün, Muhammed Emin. "Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023): 307-345.
- Gövsâ, İbrahim Alaeddin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün Neşriyat, 2023.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1420/1999.
- Karaca, Hüseyin. *Ahmed Mâhir Efendi'nin el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem Adlı Eseri (İlk 100 Sayfa)*.

- Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Levent, Lamia. “*Ahmed Mahir Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Mâhir Efendi, Ahmed. *el- Fâtîha fî-Tefsîri'l-Fâtîha*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1331.
- Mâhir Efendi, Ahmed. *Mu'cizât-ı Kur'âniyye*. İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1328.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavaidü't-tedebbüri'l-emsal li-kitâbillahi azze ve celle*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Nalbant, Hamdi. *Nasrullah Camii Hutbeleri: Ahmed Mâhir Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Hutbe Mecmuası*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2022.
- Ozanoğlu, İhsan. *Kastamonu Kütüğü*. İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1952.
- Süyûfî, Ebû'l-Faḍl Celâlüddîn. *el-İṭḳân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm. b.y.: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Uluçam, Müjdat. *Kur'an Ayetleri ve Hadisler Arasında Görülen Tearuz ve Çözüm Yolları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. 'İşâm b. 'Abdilmuḥsin el-Ḥumeydân. b.y.: y.y., 1412/1992.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. eṣ-Şâfi'î. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. b.y.: Dâru 'İḥyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, ts.
- Bir Mutasavvıfın Siyasi Hâtıraları: Ahmed Mahir Efendi'nin Hâtıratı*. haz. Lamia Levent Abul. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.

## Yüksek İlim Tahsilinde Hadis Eğitimi: Osmanlı Dârülhadislerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne\*

### Hadîth Education in Higher Religious Studies: From Ottoman Dâr Al-Ĥadîth to Dâr Al-Funûn Faculty of Theology

Ayşegül Toprak Şahin\*\*

Öz

Bu çalışma, Osmanlı Dârülhadislerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne geçiş sürecini ele alarak dini eğitimin modernleşme bağlamındaki dönüşümünü konu edinir. Temel amacı dârülhadislerdeki geleneksel hadis eğitimi, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ndeki modern eğitimle karşılaştırmaktır. Dârülhadisler, İslam toplumunun ve hukukunun temel unsurlarından biri olan hadis ilmini yaşatan ve öğreten önemli eğitim merkezleridir. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi, Batı bilimleri ile entegrasyonu hedefleyen modernleşme hareketlerinin bir temsili olarak ortaya çıkar ve temel İslami ilimlerin toplumbilimsel bir yaklaşımla öğretilmesini hedefler. Nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yöntemini kullanan bu çalışmada tarihi belgeler, müfredat verileri ve konuyla ilgili akademik eserler üzerinden dârülhadis ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin hadis ilmine yönelik eğitim anlayışları analiz edilmiştir. Çalışmanın kapsamı, dârülhadisler için kurulduğu ilk asır olan on dördüncü yüzyıldan Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'ne bağlandığı 1914 yılına kadar olan süreç; Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi için kurulduğu yıl olan 1924'ten, kapatıldığı yıl olan 1933'e kadarki süreçtir. Araştırmada ulaşılan sonuçlar dârülhadislerin esnek ve bireysel bir eğitim anlayışı benimsediğini, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin ise daha yapılandırılmış, standartlaştırılmış bir müfredatla eğitim verdiğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, din eğitimi, metodoloji, dârülhadis, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi

#### Abstract

This paper examines the transition from Ottoman Dâr al-Ĥadîth institutions to the Dâr al-Funûn Faculty of Theology, focusing on the transformation of religious education in the context of modernisation. Its primary aim is to compare the traditional hadîth education in dâr al-Ĥadîth institutions with modern education at the Dâr al-Funûn Faculty of Theology. Dâr al-Ĥadîth institutions served as significant educational centres that preserved and taught hadîth, a fundamental element of Islamic society and law. The Dâr al-Funûn Faculty of Theology emerged as a representation of modernisation movements aimed at integrating Western sciences while also seeking to teach fundamental Islamic sciences through a sociological approach. This study uses content analysis, a qualitative research method, to analyse the educational perspectives on hadîth in both dâr al-Ĥadîth institutions and the Dâr al-Funûn Faculty of Theology through historical documents, curriculum data, and relevant academic works. The scope of the study covers the period from the 14th century, when dâr al-Ĥadîth institutions were first established, until 1914, when they were incorporated into the Dâr al-Ĥilâfah al-Âliyyah Madrasah; and for the Dâr al-Funûn Faculty of Theology, from its founding year in 1924 until its closure in 1933. The findings of the research reveal that dâr al-Ĥadîth institutions adopted a flexible and individualised approach to education, whereas the Dâr al-Funûn Faculty of Theology provided instruction through a more structured and standardised curriculum.

**Keywords:** Hadîth, religious education, methodology, dâr al-Ĥadîth, Dâr al-Funûn Faculty of Theology

\* Bu çalışmaya olan önemli katkılarından ötürü yazı hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Sorumlu Yazar: Ayşegül Toprak Şahin (Arş. Gör. Dr.), Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Artvin, Türkiye.  
E-posta: aysegultoprak@artvin.edu.tr ORCID: 0000-0002-5569-7779

Atf: Toprak Şahin, Ayşegül. "Yüksek İlim Tahsilinde Hadis Eğitimi: Osmanlı Dârülhadislerinden Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 261–301. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1647150>

## Extended Summary

The Ottoman education system had a strong structure, with madrasas serving as the primary institutions for religious sciences. Among these, Dār al-Ḥadīth institutions held a special status, focusing on the systematic study of ḥadīth. The first Dār al-Ḥadīth in the Ottoman Empire was established in the 14th century in İznik by Çandarlı Halil Hayreddin, laying the foundations for hadith education. Over time, these institutions expanded across Ottoman territories, preserving and transmitting the science of ḥadīth. However, by the 19th century, the need for modernisation in education led to the establishment of Dār al-Funūn Faculty of Theology, which incorporated a Western-style university model alongside traditional Islamic sciences. The aim of this study is to examine the transformation of ḥadīth education within the Ottoman educational tradition. By analysing the shift from Dār al-Ḥadīth to Dār al-Funūn Faculty of Theology, the study highlights differences in methodology, curriculum, and institutional structure, shedding light on the broader modernisation of Islamic education in the late Ottoman period. Dār al-Ḥadīth institutions were among the highest-ranking madrasas in the Ottoman educational system. These centres specialised in ḥadīth studies, where students received training under expert scholars. Education focused on studying and memorising key ḥadīth collections, such as *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī and *Ṣaḥīḥ* Muslim. Additionally, students learned ḥadīth authentication methods, particularly *al-jarḥ wa al-ta'dīl*, which evaluated the reliability of the narrators. A defining characteristic of Dār al-Ḥadīth was its scholar-centred teaching model. The teacher (*mudarris*) determined the curriculum, and lessons were conducted in study circles (*ḥalaqah* system), where ḥadīths were memorised and discussed interactively. Memorisation, debate, and explanation were the core teaching methods. However, there was no standardised curriculum, meaning that the selection of ḥadīth texts and the approach to teaching depended on the individual *mudarris*. Dār al-Ḥadīth institutions functioned within the *waqf* (endowment) system. While some *waqf* donors specified which texts should be taught, most simply required that ḥadīth instruction take place, leaving *mudarrises* to design their own courses. This structure resulted in regional variations in the curriculum and teaching styles. The prestige of different Dār al-Ḥadīth institutions also varied, with Süleymaniye Dār al-Ḥadīth standing out as one of the most esteemed centres for ḥadīth education. The teaching methodology in Dār al-Ḥadīth was text-centred. Classes revolved around major ḥadīth collections such as *Ṣaḥīḥ* al-Bukhārī, *Maṣābīḥ al-sunnah*, *Mashāriq*, and *al-Shifā'* by Qāḍī 'Iyāḍ. These texts were taught alongside their commentaries (*sharḥs*), allowing students to analyse and interpret ḥadīths in depth. The *ḥalaqah* system facilitated close interaction between students and instructors, encouraging deep engagement with ḥadīth texts. However, there was no formal academic standardisation, and the structure of education often depended on the expertise and scholarly interests of the *mudarris*. In Dār al-Ḥadīth, ḥadīth education emphasised both memorisation and analytical study. However, as time passed, the curriculum became increasingly text-based and repetitive, prioritising

traditional works over innovative scholarship. This contributed to the perception that Dâr al-Ḥadīth institutions lacked intellectual dynamism, which later became a justification for modernising religious education. By the 19th century, Western scientific advancements had influenced the Ottoman education system, leading to the establishment of Dâr al-Funûn Faculty of Theology in 1924. This transformation was part of a larger reform effort under the Law on the Unification of Education called “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”. The faculty aimed to modernise Islamic education by introducing systematic and interdisciplinary methods. Unlike Dâr al-Ḥadīth, the Dâr al-Funûn Faculty of Theology adopted a topic-centred approach to ḥadīth education. Rather than focusing solely on memorisation and commentary, ḥadīth was analysed in relation to sociology, psychology, and historical context. This approach encouraged students to study ḥadīth analytically, applying modern research methodologies. Ḥadīth courses lasted six semesters, with three hours per week dedicated to ḥadīth studies. The curriculum covered ḥadīth history, methodology, and textual analysis, integrating Western academic disciplines into traditional Islamic studies. The Dâr al-Funûn Faculty of Theology followed a standardised curriculum, supervised by the Ministry of Education. The courses were systematically updated to include Ḥadīth History, Principles of Ḥadīth, and the Social and Cultural Context of Ḥadīth. The standardisation of ḥadīth education ensured that students followed a structured academic plan although it also limited the flexibility of instructors. Despite its contributions to modernising Islamic education, the faculty was closed in 1933 as part of a broader university reform, and no new theology faculty was established until the Ankara University Faculty of Theology in 1949. The institutional structure, educational approach, curriculum, ḥadīth teaching methods differences between Dâr al-Ḥadīth and Dâr al-Funûn Faculty of Theology is below: Dâr al-Ḥadīth had a flexible, scholar-centred structure, while Dâr al-Funûn Faculty of Theology followed a centralised and standardized academic model. The former was influenced by madrasa traditions, whereas the latter adopted elements of modern university education. Dâr al-Ḥadīth followed a text-based approach, relying on classical ḥadīth collections. Dâr al-Funûn Faculty of Theology adopted a topic-centred approach, analysing ḥadīth in relation to the social sciences, philosophy, and historical context. Dâr al-Ḥadīth had a non-standardised curriculum, where individual scholars determined the content of their courses. Dâr al-Funûn Faculty of Theology implemented a structured, ministry-approved curriculum, ensuring consistency across all students. In Dâr al-Ḥadīth, education was interactive, using ḥalqa study circles, where students memorised, discussed, and analysed ḥadīth texts. In Dâr al-Funûn Faculty of Theology, ḥadīth courses were lecture-based, with an emphasis on research, written assignments, and critical analysis. Ḥadīth education in the Ottoman Empire evolved significantly from the traditional Dâr al-Ḥadīth system to a modern university model. Dâr al-Ḥadīth institutions provided scholar-centred, flexible education, whereas Dâr al-Funûn Faculty of Theology introduced structured and interdisciplinary ḥadīth education that integrated modern scientific approaches. This

transformation marked a fundamental shift from memorisation-based study to analytical research, incorporating historical and sociological perspectives into ḥadīth scholarship. The transition from Dār al-Ḥadīth to Dār al-Funūn Faculty of Theology reflects broader changes in Islamic education, highlighting the challenges of balancing tradition with modernity. While Dār al-Ḥadīth played a crucial role in preserving ḥadīth sciences, Dār al-Funūn Faculty of Theology sought to modernise the study of ḥadīth within an academic framework. Understanding this transformation provides insight into the relationship between traditional Islamic sciences and contemporary academic disciplines. Today, Islamic studies institutions continue to face the challenge of integrating traditional ḥadīth scholarship with modern methodologies. The balance between historical authenticity and academic innovation remains a central issue in the contemporary study of ḥadīth, making this historical transition an essential reference for ongoing debates in Islamic education.

## Giriş

Osmanlı medrese geleneği hem yapısal hem de eğitim anlamında köklü bir geçmişe sahiptir. Bu gelenekteki kurumlar arasında yer alan dârülhadisler hadis ilmiyle ilişkilendirilen önemli merkezler olarak telakki edilir. Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa tarafından 14. yüzyılda İznik'te inşa edilen Osmanlı'nın ilk dârülhadisi, bu kurumların tarihsel gelişiminin başlangıcını simgeler. Zamanla bu eğitim yapıları Osmanlı devletinin geniş sınırlarına yayılmış ve önemli bir eğitim ağı haline gelmiştir. Öte yandan 19. yüzyıla gelindiğinde Batı'daki ilmi gelişmelerin artmasıyla bağlantılı olarak eğitim sisteminde zamanla modernleşme ihtiyacı doğmuş ve ihtiyaç duyulan bu dönüşümün bir sonucu olarak 1924'te kurulan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, Osmanlı'da dini eğitimin çağdaştırılması versiyonunu temsil etmeye başlamıştır. Bu geçiş süreci Osmanlı'daki dini eğitim kurumlarının evrimini ve Batı bilimlerinin etkisiyle yeniden nasıl şekillendiğini ortaya koyar. Bu doğrultuda çalışmanın amacı, Osmanlı Dârülhadisleri ile Dârülfünun İlahiyat Fakültesi arasındaki geçiş sürecini ve eğitimdeki dönüşümü incelemektir. Dârülhadislerin geleneksel hadis eğitimi ile Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki modern eğitim metodolojilerinin karşılaştırılması, bu dönemdeki kurumsal, ilmi ve metodolojik farklılıkları anlamaya yardımcı olacaktır. Bahse konu müesseseler arasındaki kurumsal, ilmi, metodik bağlantıları ortaya koymak yalnızca Osmanlı medrese geleneği için değil; aynı zamanda modern Türkiye'deki eğitim sisteminin şekillenmesindeki temel dinamiklerin ortaya çıkarılması bakımından da önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda dârülhadisler ile Dârülfünun İlahiyat Fakültesi arasındaki farkların hadis eğitimi özelinde derinlemesine incelenmesi, Osmanlı eğitim geleneğinin Batı etkisiyle nasıl şekillendiği konusunda yeni bir perspektif sunacaktır. Bu çalışma sadece akademik anlamda değil; dini ilimler ile modern bilimlerin nasıl harmanlandığını anlamak açısından da önemli bir boşluğu dolduracaktır. Daha önce Osmanlı Medreseleri ve Dârülfünun İlahiyat

Fakültesi'ndeki derslerin genel veya özel olarak konu edildiği<sup>1</sup> ve bu kurumlarda verilen derslerin genel durumunun çeşitli açılardan mukayesesinin yapıldığı<sup>2</sup> çalışmalar olmakla birlikte hadis ilmi özelinde detaylı bir inceleme, değerlendirme ve karşılaştırmanın yapıldığı müstakil bir araştırmanın mevcut olmaması bu çalışmanın önemini ortaya koyan başka bir unsur olarak zikredilebilir. Çalışmanın kapsamı dârülhadisler için Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından 14. yüzyılda inşa edilen ilk Osmanlı Dârülhadisi ile başlar, dârülhadislerin 1914 yılında Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne bağlanmasıyla sona erer. Dârülfunun İlahiyat Fakültesi için Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin ilga edilip yerine Dârülfunun'a bağlı İlahiyat Fakültesi'nin 1924'te açılmasıyla başlar, 1933 yılında Dârülfunun ve ona bağlı bütün fakültelerin kapatılmasıyla sona erer.

Çalışmada nitel bir araştırma yöntemi olan içerik analizi kullanılacak ve Osmanlı Dârülhadisleri ile Dârülfunun İlahiyat Fakültesi'nin tarihi gelişimleri, kurumsal yapıları, ilmi ve fikri altyapıları, metodolojik farklılıkları ve muhteva farklılıklarına dair konular başlıklar halinde ele alınacaktır. Her bir başlık altında öncelikle

1 Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy 1 (2008): 25-46; Ayşe Zişan Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü", içinde *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 121-41; Ayşe Zişan Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler", içinde *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 631-49; Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfunun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, sy 2 (2019): 651-71; Şeyma Ceylan, *Dârülfunun İlahiyat Fakültesi Müderrisleri ve Ders Notları* (İstanbul: İdav Yayınları, 2024). Hızlı'ya ait çalışmada hadis ve hadis ilimlerine yönelik derslere özet bir biçimde yer verilirken (Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 37) Ceylan'ın çalışmasında Dârülfunun müderrislerine ait hadis ilmine ilişkin eserler tanıtılmaktadır (Ceylan, *Dârülfunun İlahiyat Fakültesi Müderrisleri ve Ders Notları*, 222-29). Furat'ın adı geçen araştırmalarında, ilim dalı ayırt edilmeksizin klasik dönem Osmanlı medreselerindeki derslerin ve öğretim metotlarının genel durumu analiz edilirken Yorulmaz'ın araştırmasında İzmirli İsmail Hakkı ve Hüseyin Avni Arapkirî'nin hadis ilmine ilişkin eserlerinin metot ve muhteva açısından inceleme ve değerlendirilmesi yapılmaktadır. Eserlere ilişkin Yorulmaz ve Ceylan'ın çalışmalarındaki tanıtıcı ve değerlendireci bu bilgiler adı geçen kaynaklarda yer aldığı için bu çalışmada ilgili eserlere yönelik bilgilendirmeden ziyade söz konusu kurumlardaki hadis derslerinin araştırılması, incelenmesi, değerlendirilmesi ve elde edilen veriler vasıtasıyla her iki kurumdaki hadis derslerinin ilmi ve fikri alt yapı, metodoloji ve muhteva bakımından mukayesesini amaçlanmaktadır.

2 Ayşe Zişan Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitiminin Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", içinde *Dârülfunun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 133-47; Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, ve Osman Sacid Arı, ed., *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünün'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018).

dârülhadislere; ardından Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne yönelik verilere ve ilgili konuya ilişkin açıklamalara yer verilecektir. Dârülhadisler ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne ait tarihçe, ilmi ve fikri altyapı, ilim anlayışı, öğretim metodolojisi ve ders muhtevaları üzerine yapılan akademik araştırmalar, Osmanlı medrese vakfiyeleri, başbakanlık arşiv belgeleri, vakfiyeler, eğitim müfredatları (*İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberleri*), Osmanlı ilim adamlarına ait otobiyografiler ve ilgili konuda kaleme alınan çeşitli akademik eserler vasıtasıyla bu kurumların işleyişi ve eğitim anlayışı hakkında kapsamlı bir literatür taraması yapılacaktır.

### **Tarihsel Gelişim: Dârülhadislerden Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne**

Osmanlı hükümdarlarından I. Murat'ın veziri Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın emriyle İznik'te inşasına başlanan *Yeşilcamii* yanında yine Hayreddin Paşa'ya ait olduğu anlaşılan bir medrese yaptırılır.<sup>3</sup> Asırlar içerisinde tahribe uğrayıp günümüzde eseri kalmamış olsa da bu medrese tarihi kayıtlara geçen ilk Osmanlı dârülhadisi olarak nitelendirilir.<sup>4</sup> II. Murad'ın, imar ve genişleyen saltanatının başkentine yakışır hale getirmek amacıyla Edirne'de inşa ettiği çeşitli müesseseler arasında yer alan dârülhadis, Osmanlı Devleti'nin ikinci dârülhadisi olarak tarihe geçer. 838/1435-1436 yılında kurulan bu dârülhadis erken dönem Osmanlı medreselerinin en yükseği kabul edilir.<sup>5</sup> Hatta Fatih Sultan Mehmet döneminde de en yüksek pâyeli medrese olarak faaliyette bulunur; zira İstanbul'un fethinden sonra Fatih tarafından tesis edilen Sahn-ı Seman medreselerinde dârülhadis bulunmamasının sebebi Edirne Dârülhadisi'ne gölge düşürmemektir.<sup>6</sup>

Osmanlı medrese sisteminin gelişimini dört ana dönemde ele alan Baltacı'nın anlatımına göre ilk dönem, kuruluşun Sahn-ı Semân'a kadar devam eden süreçtir. İkinci dönem Sahn-ı Semân'dan Süleymaniye Medreseleri'ne kadar uzanır ve bu dönemde medrese sisteminde önemli yapısal değişiklikler ve reformlar yaşanır. Üçüncü dönem Süleymaniye Medreseleri'nden Islahat'a geçiştir; burada medrese eğitiminde modernleşme çabaları ve değişim süreçleri başlar. Son olarak Medrese ıslahatından Cumhuriyet'e kadar olan dönem, medrese sisteminin önemli bir

3 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çandarlı (Cnederli) Kara Halil Hayreddin Paşa", *Belleten* 23, sy 91 (1959): 474-475'ten naklen Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), "Kocaeli Tahrir Defteri" (t.y.), vr. 315b.

4 Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darü'l-hadislerin Yeri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 129.

5 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *Belleten* 66, sy 247 (2002): 879.

6 Ali Yardım, "Dârülhadis", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 530.

dönüşüm geçirdiği ve daha sonra Cumhuriyet dönemi eğitim sistemine temel teşkil eden bir aşamadır.<sup>7</sup> Osmanlı medreselerinin tarihi gelişim seyrini üç ayrı zaman diliminde değerlendiren Yıldırım, bu zaman dilimlerini şu şekilde açıklar: Birincisi Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan II. Murad döneminin sonuna kadar devam eden ilk medreseler dönemi. İkincisi devlet yönetiminde olduğu gibi öğretim kurumlarında da getirilen yeni düzenlemelerle çığır açılan Fatih dönemi. Üçüncüsü medrese sistemine yeni bir çehre kazandıran ve Osmanlılarda medrese sistemini zirveye oturtan Kanuni Sultan Süleyman dönemi.<sup>8</sup> Medreselerdeki bu dönüşüm, Fatih dönemi hariç tutulmak üzere dârülhadislerin tarihi gelişim seyri için de geçerlidir. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi Fatih döneminde kurulan Sahn-ı Seman medreseleri arasında dârülhadis yoktur ve Edirne Dârülhadisi ilgili dönemin en yüksek seviyedeki dârülhadisidir. Fatih döneminden sonra II. Beyazid Amasya'da Abdullah Paşa Dârülhadisi'ni 890/1485 yılında inşa ettirir. Bahse konu olan dârülhadis, günümüze orijinal yapısıyla ulaşabilen ilk dârülhadis olma özelliğini taşır.<sup>9</sup> Bundan sonra Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar daha itibarlı bir dârülhadisin inşa ettirildiğine dair tarihi bir kayıt mevcut değildir. Kanuni döneminde medrese sisteminin zirvesini temsil eden Süleymaniye Medreseleri'ne bağlı olarak 964/1557 yılında Süleymaniye Dârülhadisi açılır ve faaliyetlerine başlar.<sup>10</sup> II. Selim, III. Murad, III. Mehmed, IV. Mehmet dönemleri ve daha sonraki dönemlerde çeşitli yerleşim alanlarında dârülhadisler kurulur<sup>11</sup>; ancak Süleymaniye Dârülhadisi, 20 Şevval 1330 / 2 Eylül 1914 tarihinde medreselerin Dârül'l-Hilâfeti'l-Aliyye'ye bağlanmasına<sup>12</sup> kadarki sürede en saygın dârülhadis olma özelliğini korur.<sup>13</sup>

Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye bünyesinde birleştirilen medreselerin 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği ilga edilmesinin ardından bu medreselerin son seviye tahsil faaliyetini temsil eden Medresetü'l-Mütehassısîn, yeni kurulan

7 Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat - Tarih)* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976).

8 Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 28.

9 Yardım, "Dârülhadis", 530.

10 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 5. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 40.

11 Yardım, "Dârülhadis", 531.

12 Mübahat S. Küttükoğlu, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 507.

13 Salih Karacabey, "XI. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4, sy 4 (1992): 229.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülür.<sup>14</sup> Dârülfünun çatısı altında tesis edilen İlahiyat Fakültesi aracılığıyla henüz bir yıllık olan Türkiye Cumhuriyeti yeni bir yüksek din öğretimi kurumu kazanmış olur. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, kurulduğu 1924 yılından kapatıldığı 1933 yılına kadar ara vermeden sekiz yıl eğitim-öğretim faaliyetlerine devam eder.<sup>15</sup> 1932 yılında Dârülfünun'un kalkınması ve dönüşümünü gerçekleştirmek amacıyla hükümet tarafından bir uzman görüşü alınmak istenir ve İsviçre'den Prof. Dr. Albert Malche, Dârülfünun'un mevcut durumu hakkında bir rapor hazırlaması için Türkiye'ye davet edilir. Prof. Malche raporunda "(...) mezunlarına bir meslek ve maişet vasıtası vaat etmemesi nedeniyle devam eden öğrencinin olmaması." hususunu gerekçe göstererek Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasının daha uygun bir karar olacağını bildirir. "Hayattan ve istikbalden mahrum şartlar arasında tedrisatta bulunmanın cesaret kırıcı"<sup>16</sup> olduğunu belirten Prof. Malche'nin İlahiyat Fakültesi hakkındaki söz konusu raporu dikkate alınarak 31 Temmuz 1933 tarihinde Dârülfünun İlahiyat Fakültesi kapatılır.<sup>17</sup>

### İhtisaslaşma Sorunu ve Kurumsal Dönüşüm

Osmanlı medreseleri nezaretlere bağlı resmî kurumlar değil; şahısların bireysel olarak kendi ekonomik imkânlarıyla yaptırdıkları özerk din eğitimi müesseseleridir. Bu kurumları inşa ettirip faaliyete sokan ve çalışanlara ödenecek günlük akçe miktarlarını tayin edip ödemesini gerçekleştiren kimseler tesis ettikleri medreselere ait birer vakfiye yazarlar. Bu vakfiyeler medreselere ait kurumsal yapının oluşmasındaki en önemli kaynaklardır. Osmanlı medreselerinde hususi hadis öğretiminin yapıldığı müesseseler olarak dârülhadisler de birer vakıf kurumlarıdır ve kurumsal işleyiş bakımından vâkıfların oluşturdukları vakfiyelere tabidirler.<sup>18</sup> Vakıflar aracılığıyla yürütülen söz konusu eğitim faaliyetleri için talebelere herhangi bir ücret istenmez; vakfiyelerde belirtilen şartları yerine getirmeleri karşılığında talebelere günlük belirli bir miktar akçe ödemesi yapılabilir.<sup>19</sup>

14 Zeki Salih Zengin, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi", *Dini Araştırmalar* 5, sy 13 (2002): 98.

15 Hidayet Aydar, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 13 (2006): 28.

16 Utkan Kocatürk, "Atatürk'ün Üniversite Reformu ile İlgili Notları", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sy 6 (1984): 6.

17 Aydar, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", 28.

18 Necmüddin Ebu'l-Mevâhib Muhammed b. Ahmed Gayti, "el-Ferâidu'l-muntazama" (Ankara, t.y.), vr. 12a-12b, İsmail Saib Sencer, Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi.

19 Süleymaniye Vakfıyesi'nin dârülhadis için ayrılan kısmında ilim ve marifet tahsilinde devamlı olmaları karşılığında talebelere günlük iki akçe ücret ödenir (Kemal Edip Kürkçüoğlu, ed., *Süleymaniye Vakfıyesi* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024), 82.

Dârülhadislerin Osmanlı medrese dereceleri arasındaki konumu, eğitim seviyesini ve kurumsal yapısını belirleme noktasında önemli bir unsurdur. İbtidâ-i Hariç > Hareket-i Hariç > İbtidâ-i Dahil > Hareket-i Dahil > Mûsıla-i Sahn > Sahn-ı Semân > İbtidâ-i Altmışlı > Hareket-i Altmışlı > Mûsıla-i Süleymaniye > Süleymaniye > Dârülhadis şeklinde on kademeli bir tedris yolu takip edilen<sup>20</sup> Osmanlı medreselerinde, görüldüğü gibi dârülhadisler son seviyede faaliyet göstermektedir. Söz konusu tedris yolunda son seviyede yer alması dârülhadislerin, Osmanlı eğitim sistemindeki en yüksek ilim tahsili yapılan hadis ihtisas kurumları olarak düşünülmesine neden olmaktadır. Nitekim son dönem Osmanlı âlimlerinden Hüseyin Hüsâmeddin Efendi dârülhadislerde hadis ilminde uzmanlaşmış muhaddislerin görev yaptığını dile getirmektedir. Ancak Amasya ili özelinde yaptığı araştırmalar sonucunda bu tür muhaddislerin 1241/1825 yılına kadar yeterli sayıda bulunsa da zamanla dârülhadislere bazı çocuklar, harf ve zanaat sahipleri hadis öğretmeni ve müderris olarak katıldıkları için daha sonraları bu kurumlar vasıtasıyla nadir bir uzmanlık kazanıldığını itiraf eder.<sup>21</sup> Dârülhadislerin ihtisas kurumları ve yüksek seviyede tahsil yapılan kurumlar olarak nitelendirilmeleri hususu Altuntaş tarafından Süleymaniye Dârülhadisi özelinde farklı bir bakış açısıyla değerlendirilir. Yapılan müderris atamalarından yola çıkarak dârülhadislere yönelik ihtisas nitelemesinin tartışmaya açık olduğunu ima eden Altuntaş, kadılıktan emekli, yaşı ilerlemiş âlimlerin ve görevden alınan kazaskerlerin dârülhadislere müderris olarak atanması veya müderrislikten ayrılan âlimlerin daha sonra kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık gibi bürokratik görevlere getirilmeleri, dârülhadislerde verilen eğitimin esasında ihtisas seviyesinde olmadığını gösterir, şeklinde açıklamada bulunur. Buradan hareketle dârülhadisin, kadılık ve şeyhülislamlık gibi bürokratik vazifelere yapılacak atamalar öncesinde bulunulması gereken bir rütbe medresesi olduğunu ve buradaki müderrislerin diğer medrese müderrislerinden farklı olarak hususi biçimde hadis eğitimine tabi tutulmuş âlimler olmadıklarını ileri sürer. Dolayısıyla Altuntaş'a göre söz konusu müderrislerin dârülhadiste yüksek bir hadis ilmi öğrettiğini söylemek zordur.<sup>22</sup>

Osmanlı medreselerinin kurumsal yapısı, eğitim kalitesi ve seviyeleri, onu yaptıran kimsenin statüsüne, öğretim elemanlarının niteliklerine, faaliyet alanı olan yerleşim biriminin devlet nezdindeki politik ve stratejik önemine göre değişirdi<sup>23</sup>; bu

20 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 2 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947), 2:579; Karacabey, "XI. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", 229.

21 Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, *Amasya Tarihi*, c. 1 (İstanbul, 1911), 148.

22 Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi" (Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 206-8.

23 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş* (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997), 253-54.

nedenle Anadolu ve Rumeli topraklarında tesis edilmiş olan dârülhadisler arasında da seviye farkları bulunurdu. Örneğin vakfiyesinde -diğer dârülhadislerde olduğu gibi- günlüğü elli akçe olarak belirlense de Süleymaniye Dârülhadisi<sup>24</sup> en yüksek kadrolu medrese; Süleymaniye Dârülhadisi müderrisleri de en yüksek rütbeliler olarak kabul edilirdi<sup>25</sup>. Öte taraftan hususi olarak hadis eğitimi yapılan dârülhadislerin Hz. Peygamber'e duyulan saygı gereği medrese hiyerarşisinde en üst sırada yer aldıkları<sup>26</sup> ve birer ihtisas medresesi olarak kabul edildikleri görülmektedir.<sup>27</sup> Hz. Peygamber'e duyulan saygı diğer medreselere göre dârülhadislere iyi bir itibar sağlasa da yukarıda belirtildiği gibi ilgili müesseselerin seviyeleri birçok etkene göre değiştiği için normal medreselerin de kimi zaman dârülhadislerden daha üst sıralara yerleştiğini görmek mümkündür. Örneğin Çiftçi'nin tespitine göre Hâkâniye-i Vefâ, Vâlîde-i Cedîd, Murâdiye ve Sultan Ahmed Medreseleri özellikle kuruldukları dönemde pâye bakımından yüksek ve saygınlık açısından dârülhadis'ten daha üstün gözükmektedir.<sup>28</sup> Bu nedenle dârülhadislerin medrese yapılanmasında -salt dârülhadis oldukları için- her zaman en üst seviyelerde yer aldıkları hususu tartışmaya açıktır. Bununla birlikte devletin merkezinde yer alan medreseler genellikle pâye bakımından diğerlerini geride bıraktığı ve medreselerin artık son hali olarak kabul edilen Süleymaniye medreselerinde yer aldığı için Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılan Süleymaniye Dârülhadisi'nin en yüksek seviyedeki dârülhadis olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dârülhadislerin ihtisas merkezleri olup olmadığı hususuna gelince Nâmık Kemal, Fatih döneminde hadis de dahil olmak üzere çeşitli ilim dallarına hasredilen medreselerin bulunduğunu dile getirerek dârülhadisler vasıtasıyla ilimde ihtisaslaşmaya gidildiğine atıfta bulunur. Hatta bu medrese düzeninin Osmanlı medeniyetinden Avrupa'ya intikal

24 Kürkcüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, 82.

25 Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, 2. bs (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 111. Süleymaniye Dârülhadisi'nin ilk müderrisi olan Emin Kösesi Yahya b. Nureddin günlük yüz akçe ile tayin olmuştur (Nev'izâde Atâî, *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî's-Şağâ'ik (Şekayık Zeyli)*, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1:285-286.

26 Yasin Yılmaz, "Kanûnî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi (Eğitim, Kültür ve Sosyal Yönü - Başlangıçtan 1600'e Kadar)" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 283.

27 Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulî Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümelere", *Atatürk Üniversitesi İslâmî ilimler Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1975): 127; Karacabey, "XI. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", 229.

28 Mehdi Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 124-25. Benzer bir örnek için bk. Karacabey, "XI. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", 230, 25 numaralı dipnot.

ettiğini ima eder.<sup>29</sup> Öte yandan II. Meşrutiyet dönemi muallimlerinden Emin Bey, hususi alanlarda eğitim veren merkezleri bünyesinde barındırması nedeniyle Süleymaniye Medreseleri'ni Avrupa üniversitelerine benzetir.<sup>30</sup> Bu iddia Emin Bey'in de dârülhadislere birer ihtisas merkezi kimliği giydirdiğini gösterir. Söz konusu iddiaları II. Meşrutiyet devrinin fikri planda yaşanan heyecanında aramak gerektiğini ifade eden İhsanoğlu<sup>31</sup>, Nâmık Kemal ve Emin Bey'e ait iddiaların İslam'da medrese ve eğitim geleneklerine ve bu medreseler hakkında temel bilgiler sunan vakfiye hükümlerine de ters düştüğünü söyler. Ardından dini ilimlerin eğitimi için ortaya çıkan medreselerin Avrupa üniversitelerindeki ihtisaslaşmaya benzer bir sürece girmediğini, hadis ilimlerinin ihtisasının yapıldığı dârülhadislerin de Avrupa'daki ihtisaslaşmış mesleki eğitim müesseseleriyle paralellik arz etmediğini ileri sürer.<sup>32</sup> Bununla birlikte İhsanoğlu her ne kadar Avrupa'daki ihtisaslaşmaya benzer bir yapılanma olmasa da dârülhadisleri, bilimler sahasında ihtisaslaşmanın kurumlar bazındaki bir temsili olarak sayar.<sup>33</sup> İhtisaslaşma meselesini farklı bir temellendirmeyle gündeme getiren Yardım, dârülhadislerin kuruluş ve gelişmelerini ihtisas yapma gibi bir sebebe bağlamanın gerçekçi bir değerlendirme olmayacağını savunarak medrese basamaklarının başlangıcından en üst seviyesine kadar her rütbeden müderrisin dârülhadislerde ders okutabildiğini ifade eder. Dolayısıyla Yardım'a göre dârülhadislerin kurumsal yapısının birer ihtisas medresesi olarak değil; hususi medrese veya özel eğitim kurumları olarak tanımlanması gerekir.<sup>34</sup>

Yukarıda ele alınan Osmanlı medreselerinin kurumsal yapısı ve dârülhadislerin konumu, eğitim sistemindeki ihtisaslaşmanın ve kurumsal farklılıkların nasıl şekillendiğini gösterir. Ancak zamanla eğitim anlayışındaki evrim medreselerden daha geniş kapsamlı, disiplinler arası bir yapıya doğru kaymaya başlar. Bu sürecin bir parçası olarak Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, Osmanlı'daki dini eğitim kurumlarının modernleşme yolundaki önemli adımlarından biri olarak ortaya çıkar. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi geleneksel medrese yapısından farklı olarak sadece dini ilimlerin değil; aynı zamanda çağdaş eğitim anlayışının ve akademik disiplinlerin bir arada sunulduğu bir eğitim kurumu olarak tasarlanır. Bu geçiş Osmanlı eğitim sistemindeki

29 Nâmık Kemal, *Evrâk-ı Perîşân*, ed. Raif Karadağ ve Ömer Faruk Harman (İstanbul: Tema Yayınları, 1973), 71-134.

30 Emin Bey Efendi, "Tarihçe-i Tarîk-i Tedrîs", *İlmiye Salnamesi*, sy 1 (1916): 646.

31 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)", *Belleten* 64, sy 240 (2000): 548.

32 İhsanoğlu, 550.

33 İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", 878-79.

34 Ali Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", içinde *Osmanlı*, ed. Hasan Celâl Güzel ve Güler Eren, c. 8 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 171.

dönüşümün, dini ilimlerin ötesinde geniş bir bilimsel çerçevede nasıl şekillendiğini de gözler önüne serer.

Dârülfünun'un kuruluşunda Kıta Avrupası üniversite modeli örnek alındığından kurumsal yapının tanımlanabilmesi için öncelikle "üniversite" yapılanmasından bahsetmek gerekir. Wisseman'ın belirttiğine göre üniversiteler bilim insanları ve öğrencilerin yönetici otoriteden korunmak maksadıyla ihtiyaç duydukları yapılarıdır.<sup>35</sup> Söz konusu arka plana sahip bir kurumun ortaya çıkış, adaptasyon ve kalkınma bakımından bulunduğu bölgenin politik, sosyo-kültürel, dini ve toplumsal yapısından etkileneyeceği ve buna göre yapılanmasının değişkenlik göstereceği açıktır. Kıta Avrupası üniversite modeline uygun olarak tesis edilen Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye'deki Medresetü'l-Mütehassısın'den dönüştürülerek oluşturulması da beklenen bu değişkenliğin önemli bir yansımaları temsil eder. Öte taraftan Kıta Avrupası'nda üniversite kurumu, yönetici otoritesinden koruyabilecek özerk bir yapı olarak tavsif edilirken Dârülfünun'un Maarif Nezâreti'ne bağlı olarak tesis edildiği ve ilmi faaliyetler haricindeki<sup>36</sup> kurumsal faaliyetlerin devlet kontrolünde yürütüldüğü görülür.<sup>37</sup> Nitekim Maarif-i Umumiye Nizamnamesi gereği Dârülfünun, Maarif Nezâreti'nin arz etmesi ve hükümdarın emriyle tayin edilen bir nazır tarafından idare edilir.<sup>38</sup> Bu hususlar Osmanlı Devleti'nin kendine özgü eğitim yapısını Dârülfünun'a entegre etme çabaları olarak görülebilir. Bununla birlikte Osmanlı medreselerinden farklı olarak Dârülfünun'da okumak isteyen talebelerden -karşılayamayacak olanlar muaf tutulsa da- üç ayda bir kayıt yenileme ücreti olarak 1 (bir) rubu lira-yı Osmanî öğrenim harcı talep edilmektedir.<sup>39</sup> Bu durum Dârülfünun'un kurumsal yapısının Avrupa üniversitelerindeki uygulamalarla paralellik arz eden ve tamamıyla Osmanlı ilim anlayışına özgü bir tavırla oluşmadığını gösteren bir unsur olarak nitelendirilebilir.

35 Ayşe Zişan Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitiminin Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi", içinde *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 134'ten naklen Hans Johan Gooitzen Wisemma, *Towards the Third Generation University: Managing the University in Transition* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2009), 7-10.

36 Darülfünun, Dârülfünun-i Osmani Nizamnamesi'nin 2. maddesine göre ilmi muhtariyete sahiptir. Dolayısıyla kurum bünyesinde yapılan ilmi faaliyetlerin hiçbirinde kurumun bağlı olduğu Nezaretin herhangi bir müdahalesi söz konusu olmayacaktır (Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitimi", 136.

37 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 522.

38 Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitimi", 137.

39 Furat, 144.

## İlmi ve Fikri Altyapı: Geleneksel Değerler ve Batı Etkisi Arasında Denge Kurma Çabası

Osmanlı medreselerinin ilmi ve fikri arka planını anlamadan dârülhadislerin Osmanlı eğitim sistemiyle nasıl ilişkilendiğini tam olarak kavrayabilmek zordur. Bu nedenle öncelikli olarak medreselerin ilmi ve fikri arka planından söz etmek gerekir. Osmanlı İslam düşüncesinin ve eğitim sisteminin önemli bir yansımasını temsil eden medreseler, ilmi ve fikri açıdan klasik İslam eğitim geleneği ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla Osmanlı medreselerindeki ilim anlayışını, klasik İslam dünyasında olduğu gibi akli ve nakli ilimler olarak iki ana kategoride değerlendirmek mümkündür.<sup>40</sup> Akli ilimler, insan zekâsı ve tecrübesinin ürünleri olarak felsefe, mantık, matematik, astronomi ve benzeri bilimleri içerirken naklî ilimler vahye dayalı olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimleri kapsar. Bu ayırım, Osmanlı ilim anlayışında da oldukça etkili olur; hatta Osmanlı medreselerine gerçekleştirilecek olan müderris tayinlerinde aklıyyât ve nakliyyâtın iyi bilinmesi esas alınır<sup>41</sup> ve Osmanlı ilmiye teşkilatı kapsamında bu ilim tasnifi genellikle âlet ilimleri (علوم آليه) ve ‘âlî ilimler (علوم عاليه) şeklinde isimlendirilir.<sup>42</sup>

Akli ve nakli ilimlerin tahsil edilmesi hususunda Osmanlı uleması, pratik hedefler gözeten; ayrıca akılcı ve felsefî bir karaktere sahip Râzî okuluna büyük oranda bağlılık gösterir.<sup>43</sup> Bu doğrultuda medreselerde Osmanlı âlimlerinin, sonuçları hızlıca görülebilen ve daha kolay bir şekilde faydaya dönüştürülebilen şer‘î ilimlere yoğunluk vermesi Râzî okuluna mensubiyetlerinin bir yansıması olarak açıklanabilir.<sup>44</sup> Diğer taraftan günlük hayatta şer‘î ilimlere daha fazla ihtiyaç duyulması nedeniyle devlet politikası olarak bu ilimlere hususiyetle önem gösterilmesi sonucu Râzî okulu ile medreseler arasında doğal bir yakınlığın gündeme gelmesi de mümkündür. Buradan hareketle Osmanlı medreselerinde ders veren müderrislerin Râzî okulunun gerektirdiği gibi akli ve felsefî yönden güçlü olduklarını; buna bağlı olarak şer‘î

40 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 14.

41 Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, içinde *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, c. 2 (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1998), 238’den naklen *Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1938), 262.

42 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 26.

43 İsmail Cerrahoğlu, “Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 2 (1977): 7-57. Osmanlı ulemasının çoğunluğunun Râzî okuluna mensup olduğuna ilişkin bir temellendirme için bk. Fahri Unan, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 5 (2003): 16-17. Bu hususu destekleyen başka bir çalışma için bk. Müstakim Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 26 (2011): 26.

44 Unan, “Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, 16.

hükümlerle dönemin gerekliliklerini bağdaştırmaya imkân tanıdıklarını ve bu konuda güçlük yaşamadıklarını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım aracılığıyla uygulama alanı geniş ve halkın dini ihtiyaçlarına cevap vermelerini sağlayabilecek tefsir ve fıkıh ilimlerine yönelirler. İlmi faaliyetler açısından da söz konusu ilimlerde derinleşirler ve medreselerde fıkıh ve tefsir ilimlerine yönelik dersler daha yoğun oranda okutulur.<sup>45</sup> Böylece fıkıh ve tefsir ilimlerinin en önemli kaynaklarından olan hadisin ve ona bağlı ilimlerin derinlikli bir şekilde öğrenilmesi ihtiyacı doğar. İşte bu ihtiyacın karşılanması amacıyla ağırlıklı olarak hadis ve hadis ilimlerinin okutulacağı bir dârülhadis fikrinin Osmanlılar özelinde gündeme gelmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Zira Hüseyin Hüsâmeddin Efendi, dârülhadislerin tesis edilmesinde hadis ilminin şer'î ilimler içerisinde özel bir yere sahip olmasının etkili olduğuna dikkat çeker. İlgili doğrultuda Hüsâmeddin Efendi selef âlimlerinin, belirli bir usule dayalı olarak isnatlar yoluyla ravilerin hayatları ve rivayetlerin tenkidi gibi geniş bir ilim alanını temsil ettiğinden hadis ilminin, selef-i kiram tarafından diğer ilimlerden ayrılarak sadece hadis ilminde eğitim verilmesi için özel medreseler ve “dârülhadis” adıyla anılan kurumlar inşa edildiğini ifade eder.<sup>46</sup>

Hadis ilimlerinin bütün yönleriyle öğretilmesi maksadıyla kurulan ilk Osmanlı dârülhadisinin inşa edilmesi hususunda İhsanoğlu, Osmanlı topraklarında hali hazırda on beş medresenin mevcut olması nedeniyle bu mutad medreselere bir yenisini daha eklemek yerine Çandarlı Hayrettin Paşa (ö. 1387)'nin bir dârülhadis inşa etmeye yönelmesi ihtimalinden bahseder.<sup>47</sup> İhsanoğlu söz konusu yaklaşımıyla dârülhadislerin kuruluş gayesini medreselerin sayısal artışı ile sınırlayarak yüzeysel bir akıl yürütme vasıtasıyla dârülhadislerin inşa edilme faaliyetini eğitim-öğretim sistemindeki basit bir ihtiyaca indirgemektedir. Ancak dârülhadis müessesesi misyonu gereği basit bir eğitim yapılanması değil; aşağıda ifade edileceği gibi İslam toplumunun dini ve ahlaki değerlerini koruyan ve yönlendiren bir fonksiyona sahip olan ve şer'î hükümlerin belirlenmesine kaynaklık eden sünnetin etrafıca öğretildiği ve sosyal hayatın işleyişine önemli ölçüde yön veren bir kurumdur. Dârülhadisler kurulmadan önce hadis derslerinin büyük meclislerde toplantı şeklinde gerçekleştirildiğini ifade eden Okiç, hadis öğrenimine olan ihtiyacın önemi daha belirgin hale gelince bahsi geçen toplantıları sistemleştirme gerekliliğinin gündeme geldiğini ve böylece dârülhadis müesseselerinin kurulmaya başladığını vurgular.<sup>48</sup>

45 İhsanoğlu medreselerin kuruluş esasının fıkıh ilmini öğretmek olduğunu ve XI. yüzyılda Nizamiye Medreseleri'nin yalnızca fakih yetiştirmek üzere kurulduğunu vurgular (İhsanoğlu, “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”, 232).

46 Yasar, *Amasya Tarihi*, 1:148.

47 İhsanoğlu, “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, 879.

48 Muhammed Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), 105.

Okiç'in bu düşüncesi dârülhadislerin tesis edilmeye başlanması noktasındaki ilmi ve fikri arka planla uyumlu bir yaklaşım olarak görünmektedir.

Dârülhadisler, hadis ve hadis ilimlerinin tahsilinin yapıldığı kurumlar olarak Osmanlı medreseleri içerisinde özel bir yere sahiptir. Osmanlı medreselerinde verilen eğitimde hadis ilminin önemi, bu ilmin sadece bir bilgi aktarımı olmaktan öte İslam toplumunun dini ve ahlaki değerlerini koruyan ve yönlendiren bir fonksiyona sahip olmasından kaynaklanır. Dârülhadislerin, hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması üzerine yoğunlaşmış olması, medreselerdeki ilmi birikimin genel yapısını da etkileyen bir faktördür; zira hadisler yalnızca birer rivayet olarak değil, aynı zamanda tefsir ve fıkıh gibi nakli ilimlere kaynaklık ederek İslam'ın şariat esaslarını anlamada ve toplumsal sorunlara çözüm aramada temel bir kaynak olarak kabul edilir. Osmanlı uleması, dini ilimlerin sadece birer teolojik bilgi birikimi olmadığına ve toplumun yönetimi ve hukuk sisteminin temellerini oluşturduğuna inanır. Bu nedenle dârülhadisler, hadis metinlerinin ve şerhlerinin okutulduğu yerler olarak sadece dini bilgiler aktarmaktan ziyade toplumsal düzenin sağlanması için gerekli olan birer uygulama alanları olarak telakki edilmelidir. Ayrıca Yardım dârülhadisleri Peygamber sevgisini, saygısını, ahlâkını, tavrını ve üslûbunu her seviyedeki insana ulaştırma gayesiyle kurulmuş müesseseler olarak nitelendirir. Söz konusu niteleme dârülhadislerin misyonunu, dünyevi olmaktan uzaklaştırarak manevi bir ihtiyaca matuf kılar.<sup>49</sup>

İlmi ve fikri arka planı Râzî okulu etrafında şekillenen Osmanlı medreselerinin, güçlü ve ilmi bakımdan geniş görüşlü bir okula mensup olmalarına rağmen bu okulun meşhur İslam âlimleri kadar verimli olamadıklarını ifade eden Unan, Osmanlı ulemasının bu âlimlerin tâbîleri olmaktan öteye gidemediklerini ileri sürer. Temellendirmesini Osmanlı uleması tarafından ortaya konan ilmi ürünlerin genel durumu ve ilgili hususta görülen seyir üzerinden gerçekleştiren Unan<sup>50</sup>, yukarıda bahsi geçen tefsir ve fıkıh ilimlerine duyulan ihtiyaca binaen oluşan canlılığın da güçlü gelenek ve kendini tekrarlama çemberine hapsolmesi<sup>51</sup> nedeniyle zamanla azaldığını ifade eder.<sup>52</sup> Unan ayrıca Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye medreselerinin kuruluşuna kadar önemli bir değişikliğe uğramadığını; bu nedenle statik, kalıpcı ve nakilci bir eğitim yapısının medreselere iyice yerleştiğini vurgular. Ayrıca Unan, bu yapının zamanla eğitimde donukluğa ve umursamazlığa sebebiyet verdiğinden bahisle medreseler hakkında birçok olumsuz

49 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 173.

50 Unan, "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", 17.

51 Benzer bir yaklaşım için bk. Selahattin Yıldırım, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 14 (2004): 154.

52 Unan, "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", 24-28.

değerlendirmenin gündeme geldiğini ve ilgili değerlendirmelerin bir sonucu olarak medrese düzeninin bozulduğuna yönelik anlayışın ortaya çıktığını belirtir.<sup>53</sup> Benzer durumun dârülhadîsler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle ilmi faaliyetler açısından dârülhadîs müderrislerinde yeni, orijinal ve çığır açıcı eserler ortaya koyma noktasında ciddi bir isteksizliğinin olduğu görülür. Söz konusu isteksizliğin önemli sebeplerinden biri olarak yukarıda zikredilen fıkıh merkezli bir ilmi anlayışın dârülhadîs müderrisleri arasında da hâkim olması zikredilebilir. Fıkhi ilimlere ağırlık verilen Osmanlı eğitim sisteminde müderrislerin esas amacı yöneticilik -daha net olarak ifade etmek gerekirse kadılık- hedefini gerçekleştirmek olduğundan onlar, hızlıca medrese aşamalarını geçmek istiyorlardı. Dolayısıyla dârülhadîs müderrisleri de pragmatik bir yaklaşım tercih ederek dersleri pratik bir şekilde işleyebilecekleri meşhur hadis eserlerinden Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ve bunların şerhleri üzerinde çalıştılar.<sup>54</sup> Böylece aynı eserlerin asırlar boyu yeni bir fikir geliştirilmeden ve orijinal çalışmalar üretilmeden okutulmasının<sup>55</sup>, sorgulayıcı zihin yapısının körelmesine neden olarak dârülhadîslerin ilmi ve fikri açıdan ilerlemesine engel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Buna paralel olarak dönemin en saygın dârülhadîsi olan Edirne Dârülhadîsi için II. Murad tarafından felsefi ilimlerle iştilal edilmesine yönelik getirilen yasağın da dârülhadîslerin ilmi anlamda asri bir gelişim gösterememesinde etkili bir beyan olarak değerlendirilebilir.<sup>56</sup> Gelinek noktasında Unan'ın medreselerin gelişim seyri hakkında ileri sürmüş olduğu olumsuz görüşlerin haklılık payının yüksek olduğunu itiraf etmek gerekir. Buna ek olarak dârülhadîs yapılanması için XVI. yüzyılda zirveyi temsil eden Süleymaniye Külliyesi'ndeki dârülhadîs de dahil olmak üzere bu yüzyıldan medreselerin kapatıldığı XX. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde de hadis ilimlerine yönelik faaliyetler açısından zayıf kaldığını, dönemin meşhur âlimlerinin açıklamaları üzerinden müşahade etmek mümkündür. Nitekim hicri VII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Okçuzâde Mehmed Şâhi Bey (ö. 1630), ulemanın hadis ilmi alanında kısır kaldığını belirtirken XIX. yüzyıl Osmanlı âlimi olan Abdullah Ahîskavî (ö. 1813) kendi döneminde ilim öğrenmeye çalışan kimselerin işin ciddiyetinden uzaklaştığını ve önemli çalışmalar yapamadıklarını dile getirir.<sup>57</sup> Her iki âlimin de herhangi bir Osmanlı dârülhadîsini

53 Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi", *Divân İlmi Araştırmalar*, sy 18 (2005): 100-101.

54 Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadîsi (XVI-XVII Asırlar)", 200.

55 Bu hususu destekleyen başka bir açıklama için bk. Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmi", 185-86.

56 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 303-4.

57 Selahattin Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2004): 266.

bu yargılamadan hariç tutmamaları, söz konusu değerlendirmenin eğitim sisteminde zirveyi temsil eden dârülhadîsler için de geçerli olduğunu gösteren önemli bir unsur olarak kabul edilebilir. Sözü geçen iddiayı destekleyen başka bir argüman olarak XX. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Şevketî Efendi (ö. 1934)'nin Süleymaniye dârülhadisi için Medâris-i İslâmiye Islahat Programı'nda yaptığı açıklamalar zikredilebilir. Zira Şevketî Efendi dârülhadisler, tıp ve hendese medreselerinin, Osmanlı eğitim sisteminde uzmanlık alanları olarak ortaya çıkmalarını sağlamış olsa da bu kurumların gerektiği şekilde değerlendirilememesi nedeniyle istenen düzeye ulaşamadığını itiraf eder.<sup>58</sup> Bu eleştiriler ışığında Osmanlı eğitim sistemindeki dönüşüm ihtiyacı ve batıdaki bilimsel gelişmelerin ilerleyişinin etkisiyle yeni yükseköğretim kurumlarının tesis edilmesine zemin hazırlandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Dârülfünun'un kurulması, Osmanlı'nın eğitim anlayışında batı kaynaklı yeniliklerin entegrasyonunu sağlayacak önemli bir adım olarak öne çıkar.

On dokuzuncu asrın ortalarında başlayan Dârülfünun tesis etme teşebbüslerini, Osmanlı'da ilim anlayışının doğudan batıya yönelişin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Zira önemli ölçüde İslami ilimlerin öğretim ve uygulama alanlarını temsil eden medreseler halihazırda faaliyetlerine devam ederken ve ıslah hareketleriyle güçlendirilmeye çalışılırken yeni bir yüksek öğretim kurumu tesis etme fikri, Osmanlı devlet ve ilim adamları arasında batıdaki akli ilimlere yönelik bilimsel gelişmelerin eğitimde yenilikçi bir perspektif oluşturabileceği beklentisiyle yaygınlık kazanmış olmalıdır. Bu düşünceye paralel olarak İhsanoğlu, Dârülfünun'un adında "ilim" kavramının değil, XIX. yüzyıldan itibaren müşahedeye dayalı bilimler için kullanılan "fen" kelimesinin tercih edilmesinden hareketle bu kurumun batı kaynaklı bilimleri öğretmek üzere kurulduğu değerlendirmesinde bulunur.<sup>59</sup> Fen kavramının batı kaynaklı bilimlerle sınırlı tutulması bu yaklaşıma yüzeysel bir mana yüklese de benzer paralelde zikredilen farklı açıklamalar Dârülfünun'un batıdaki bu tarz kurumlardan etkilenecek şekilde tesis edildiği düşüncesini destekler. Bu bağlamda Dârülfünun müderrislerinden Âkil Muhtar, Avrupa'daki bilimsel gelişmelerin takip edilmesi gerekliliğine dikkat çekerek Dârülfünun'da müderris ya da muavin olacak kimseler için başarı ölçütünü Avrupa'daki toplantılara katılmak ve buralarda yayın yapmak olarak kabul eder.<sup>60</sup> Ayrıca Hatiboğlu "(...) batıdaki benzerlerine

58 Şevketî Efendi Eşrefzâde, *Medâris-i İslamiyye Islâhât Programı* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329), 4. Benzer bir yaklaşım ve bunun teyidinin yapıldığı bir çalışma için bk. Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*, 21.

59 İhsanoğlu, "Dârülfünun", 521.

60 Âkil Muhtar Özden, *Dârülfünunumuz Hakkında Bazı Mulahazât* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1340), 16-17.

dayanarak kurulan Dârülfünun (...)” ifadesiyle bu hususu destekler.<sup>61</sup> Dârülfünun fikrinin, Tanzimat döneminde halkın eğitiminin her türlü ilmi kapsayacak şekilde gerçekleştirilmesi çerçevesinde ele alınıp geliştirildiğini ifade eden İhsanoğlu, yetkili kimselerin kuruluş aşamasında Dârülfünun’un mahiyeti hakkında esasında yeteri kadar bilgi ve donanımına sahip olmadıklarını itiraf eder. Zira ilk aşamada nizamnâmesi dahi bulunmayan bu kurumun hedeflerinin neler olduğuna dair bir netliğin olmadığı görülmektedir.<sup>62</sup> Bununla birlikte 21 Temmuz 1846 (27 Receb 1262) tarihli Meclis-i Vâlâ mazbatasında Dârülfünun, ilmi ve ahlaki açıdan mütekmil olmaya, bütün ilimleri ve fenleri tahsil etmeye ve devlet kurumlarında çalışmaya istekli her vatandaşa gerekli bilgi ve donanımı sağlayan bir kurum olarak tasavvur edilir.<sup>63</sup> Dârülfünun’un mahiyetinin ortaya konmasına ilişkin en belirgin adım, 1869 (1286) tarihinde yürürlüğe giren Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi ile atılır. Söz konusu nizamnâmede yer alan Dârülfünun anlayışı öncesine kıyasla daha farklı ve gelişmiş biçimdedir.<sup>64</sup> Artık ilmi ve fikri bakımdan daha somut adımlar atılmaya ve Dârülfünun’da gelişip yaygınlık kazanması beklenen ilmi anlayış şekillenmeye başlar. Bu ikinci Dârülfünun teşebbüsünde fiziki şartları iyileştirmek amacıyla atılan adımlardan biri olan Dârülfünun kütüphanesinin hizmete açılması ilmi ve fikri altyapının oluşması noktasında önemli bir adımdır.<sup>65</sup> Burada yer alan kitapların muhtevaları aracılığıyla ilmi ve fikri altyapıya ilişkin ipuçlarına ulaşılabilir. Örneğin Paris’ten 22 Ağustos 1868 (25 Rebiülahir 1286) tarihinde getirilen muhtelif kitapların listesi<sup>66</sup> incelenecek olursa Avrupa’da yaygın felsefî anlayışlar olan hümanizm ve pozitivistliğe yönelik belli başlı eserlerin tamamının yer aldığı görmek mümkündür. Rum asıllı gayrimüslim bir Osmanlı devlet adamı olan Sava Paşa (1832-1904) tarafından hazırlanan bu listede Avrupa’da yapılan en son araştırmaların yayımlandığı akademik dergiler de bulunmaktaydı. Ancak daha sonra bu dergiler Osmanlı idaresi tarafından söz konusu listeden çıkarılır. İhsanoğlu bu kararı, Osmanlı idaresinde “araştırma” kavramının eksikliği şeklinde yorumlar. Ayrıca mezkûr dönemde batıdan alınması gereken kitapların sadece kültür ve ders kitaplarıyla sınırlı tutulmasının, Osmanlı’nın batı bilimine yönelik bakış açısını ortaya koymak bakımından da önemli bir unsur olduğunu ifade eder.<sup>67</sup>

61 İbrahim Hatiboğlu, “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic Hadîth Studies”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4, sy 2 (2006): 40.

62 Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, *Belleten* 54, sy 210 (1990): 699-700.

63 İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, 713’ten naklen Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), “İrade Dahiliye [İ.DH]” (t.y.), n. 733.

64 İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, 713.

65 İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, 714.

66 İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, 714’ten naklen Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), “İrade Hariciye [İ.HR]” (t.y.), n. 14123.

67 İhsanoğlu, “Dârülfünûn Tarihçesine Giriş”, 718.

Dârülfünun'un 1900 yılında Dârülfünun-i Şahane adıyla üçüncü kez gerçekleştirilen açılışında ilk defa dini ilimlerin okutulacağı bir şube olan Ulûm-i Âliye-i Diniye Şubesi yer alır. Medreselerde olduğu gibi bu şubede de başlangıçta çoğunluğu temel İslam bilimlerinden olan Hadis, Hadis Usulü, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tefsir, Kelam ve Tarih-i Din-i İslam dersleri okutulur. Ardından eklenen Tarihi-i Eryan, Siyer, Tasavvuf, İlm-i Hilaf, Edebiyat-ı Arabiye, Felsefe ve Felsefe Tarihi, Arap Felsefesi gibi yeni derslerle müfredat yapısı değiştirilir. Ancak bu içerikteki bir müfredatın, her ne kadar Dârülfünun'un yukarıda belirtilen misyonuna uygun bir biçimde takip edilse de medreselerde yetişenlerden daha üstün ve modern bir zihniyete sahip talebeler yetiştirmek için zayıf kaldığı itiraf edilmelidir. Öte taraftan söz konusu şubede görevlendirilen müderrislerin çoğu medrese müderrisi<sup>68</sup>; yerleştirilen talebelerin çoğu da medrese talebeleridir.<sup>69</sup> Dolayısıyla verilecek eğitimde yalnızca mekân değişmiş gibidir. Ergin bu değişimi, aradaki farkın talebelerin sıralarda, muallimlerin de rahle başında değil; kürsüde iskemlede oturmaları olarak tavsif eder.<sup>70</sup> Buradan yola çıkılarak her ne kadar batıdaki bilimsel gelişmelerin etkisiyle vücut bulmuş olsa da Dârülfünun'un ilmi ve fikri altyapısının yine Osmanlı'nın kendine has üslubuyla geliştirildiği açık bir şekilde görülür. Kurulduğu tarih 1900'den Islâh-ı Medâris Nizamnamesi gereği Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye medreseleri kurulduğu için gereksiz görülerek 1914'te kapatılana kadar Ulûm-i Âliye-i Diniye Şubesinin Hazırlık sınıfı müfredatına Farsça, Türkçe, Fransızca, Coğrafya, Fizik-Kimya, Kozmografya, Cebir, Hesap, Hendese gibi yeni derslerin eklenmesi için 10 Haziran 1912 (28 Şaban 1328) tarihinde bir teklif sunulduysa da getireceği mali yük nedeniyle Maarif Nezâreti tarafından kabul görmez.<sup>71</sup>

03 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Dârülfünun'da *diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere* kurulan<sup>72</sup> İlahiyat Fakültesi ders programında önceki dini şubelerden farklı olarak İçtimaiyat, İslam Mezhepleri, Akvam-ı İslamiye Etnografyası, Türk Tarih-i Dinisi, Sosyoloji, Psikoloji, Fransızca, Almanca ve İngilizce dersleri yer alıyordu. Mezkûr derslerin İlahiyat Fakültesi ders programında yer alması, Dârülfünun'un kuruluş gayelerine paralel olarak bu fakültenin yükseköğretim seviyesinde bilgi ve donanımına sahip din bilginleri yetiştirmek misyonuna sahip bir din bilimleri fakültesi olduğu izlenimini uyandırır. İlgili bağlamda fakültenin açılışında yaptığı konuşmasında Dârülfünun Emmini İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978)'nun, fakültenin bilimsel temeller üzerine

68 Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitimi", 136.

69 İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş", 718.

70 Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1997), 1223.

71 Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi*, ed. Metin Hasırcı (Ankara: Pınar Yayınları, 1995), 68.

72 Furat, "Darülfünundaki Yüksek Din Eğitimi", 133.

kurulu olduğunu ifade etmesi; ardından 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kurulması hakkında mecliste gerçekleştirdiği konuşmada Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ni "(...) bir nevi sosyoloji fakültesi (...)" olarak tavsif etmesi de yukarıda zikredilen düşünceyi destekler.<sup>73</sup> Bunlara ek olarak Baltacıoğlu, ilahiyat fakültelerinin dini kültür ve dini hayatın metafizikle uğraşan bir tür felsefe fakülteleri olduklarını ve bu fakültelerde tahsil edilecek tüm ilimleri, bilimin verileri vasıtasıyla özellikle dini hayatın metafiziğe yönelen toplumbilimsel faaliyetleri şeklinde nitelendirir.<sup>74</sup>

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ndeki hadis derslerinin ilmi ve fikri altyapısı, Osmanlı'daki eğitim sisteminin batı etkisiyle evrim geçirdiği bir dönemde şekillenir. Başlangıçta Dârülfünûn'un kurulması, batıdaki bilimsel gelişmelerin Osmanlı'daki eğitim sistemine entegre edilmesi amacını taşıırken özellikle modern bilimlerin öğretimi üzerinde yoğunlaşan bir perspektif benimsenir; ancak hadis derslerinin müfredata dahil edilmesi, bu batı etkisinin yanında geleneksel İslami ilimlere duyulan bağlılığın da bir göstergesidir.

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi hakkında yukarıda özetlenen ilmi ve fikri altyapının hadis ilimlerine yönelik derslere ne şekilde yansıdığı hususundan bahsedilecek olursa ilk olarak İlahiyat Fakültesi'nde hadis dersinin, özellikle tefsir dersiyle birlikte zorunlu olarak okutulduğunun<sup>75</sup> altı çizilmelidir. Ayrıca ders programında toplumbilimsel yaklaşımın gereği olarak temel İslami ilimlerin tarihi boyutlarına verilen yoğunluğa<sup>76</sup> rağmen bağımsız bir hadis dersinin bulunması, sünnete olan bağlılığı sürdürme çabasını yansıtır. Diğer taraftan Dârülfünûn'daki hadis derslerinin sadece İslami ilimlerin ana kaynaklarından biri olan sünnete duyulan bağlılıkla değil; aynı zamanda toplumbilimsel bir yaklaşım doğrultusunda öğretildiği sonucuna varmak da mümkündür. Hadis derslerinin, diğer sosyal bilimlerle birlikte bir bütün olarak ele alınması, Dârülfünûn'un dini ilimleri batıdaki modern bilim anlayışlarıyla harmanlama hedefinin bir sonucu olarak görülebilir. Öte yandan hadis dersinin müfredatta bağımsız bir şekilde yer alması, Dârülfünûn'un batı etkisinden ne ölçüde farklı bir yol izlemeye çalıştığını göstermesi açısından önemli bir unsurdur. Batıdan alınan felsefi ve sosyolojik altyapının yanı sıra hadis derslerinin hala İslami

73 İsmail Kara, "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2, sy 1 (2009): 3.

74 Emre Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi", içinde *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul, 2010), 120'den naklen İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım* (İstanbul: Dünya Yayınları, 1998), 297-99.

75 Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlâhiyat Öğretimi", 121.

76 Aşağıda Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'ndeki ders muhtevalarına ilişkin kısımda bu faaliyete yönelik detaylara yer verilecektir.

ilimlerin temel unsurlarından biri olarak korunmuş olması, ilmi altyapının bu dönüşüm sürecinde bir denge kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu durum batı bilimiyle uyumlu bir yaklaşım geliştirilmekle birlikte hadis ilimlerinin geleneksel değerlerinin de göz ardı edilmediğini ortaya koyar. Bu bakımdan Dârülfunun İlahiyat Fakültesi'nde okutulan hadis derslerinin, modernleşme ve gelenek arasındaki ince dengeyi temsil ettiğini söylemek mümkündür.

### Metodolojik Farklılıklar: Eser ve Konu Merkezlilik

Osmanlı eğitim sisteminde müderris merkezli bir öğretim anlayışı hâkim olduğundan<sup>77</sup> dârülhadislerde de dersler müderris kontrolünde yürütülür. Vakfı bağışlayan şahıs, hangi kitapların okutulacağını vakfiyede belirlememişse müderrisin okutulacak eserleri belirleme hakkı vardır. Vakfiyelerde eser ismi zikredilmesi durumunda vakfiyeye bağlı kalınıp bu eserlerin veya bunlara yönelik şerhlerin okutulması gerekir.

Müderrisler dârülhadislerde göreve geldikten sonra genellikle daha üst makamlara tayin edildiklerinden kısa bir müddet görevde kalırlardı; bu nedenle okuttukları eserlerin ancak belirli bir kısmını tamamlayabilirlerdi.<sup>78</sup> İlgili kısımlar dönemlik bir şekilde kitaptaki konu başlıkları baz alınarak okutulurdu. Örneğin Süleymaniye Dârülhadisi'nde müderris olarak görev yapan Şeyhzâde Ahmed, Şam kadılığına atanmadan önce Buhârî'nin *Sâhih*'inden çeşitli dönemlerde önce Salât bölümüne kadar; ardından Salât bölümünün tamamını; sonrasında mezâlim bölümünün alt başlıklarından birine kadar; ardından 'İtk bölümünün alt başlıklarından birine kadar; devamında Şehâdât bölümünün alt başlıklarından birine kadar okuttuğunu belirtir.<sup>79</sup> Hicri 1022 yılında Şam kadılığına atandıktan beş yıl sonra Süleymaniye Dârülhadisi'ne hicri 1027 tarihinde yeniden atanır ve bu görev süresinin sonunda Buhârî'nin *Sâhih*'inin bütün bölümlerini ancak bitirmiş

77 Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü", 124; Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)", 127.

78 Taşköprizâde'nin Anadolu'daki medreselerde *Mesâbih*'i birkaç kere iki defa baştan sonra okuttuğu bilirse de bu okumalar sırasında Taşköprizâde'nin dârülhadislerde değil; genel medreselerde görev yaptığı unutulmamalıdır.

79 Şeyhzâde Ahmed'in söz konusu eserin yukarıda zikredilen kısımlarını dönemlik olarak okuduğuna yönelik tespit, Çiftçi tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki *Sahih-i Buhârî*'nin yazma nüshasındaki Şehzâde Ahmed'in kendisine ait notlardan istifade edilerek ortaya konmuştur (Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)", 140-41. Çiftçi'nin tespitine göre Şeyhzâde Ahmed hicri 1022'de başladığı kadılık görevinin ardından dârülhadise yeniden hicri 1027 tarihinde atanmıştır. Dolayısıyla beş yıllık bu süre boyunca talebelerin farklı bir müderrisle derslere devam ettikleri söylenebilir.

olur.<sup>80</sup> Buradan hareketle Çiftçi, dârülhadis müderrislerinin görev süreleri boyunca -yeniden atanmadıkları sürece- klasik hadis eserlerinin tamamını bitiremediklerini söylemenin mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>81</sup> Üstelik Şeyhzâde Ahmed'in *Sahîh*'in zikredilen bölümlerini kısa bir sürede okutabilmesinin bile şaşırtıcı bir durum olarak görüldüğünü ve kendisinin muasırları tarafından dersleri üstünkörü işlediği için ihmalkârlıkla suçlandığını kaydeder.<sup>82</sup> Bu münferit örnek üzerinden genel yargılara varmak mümkün gözükme de günümüzde kısıtlı imkânlarla ulaşılabilen Osmanlı eğitim sistemindeki metodolojik unsurlara dair önemli bir örnek olan Şeyhzâde Ahmed'in müderrisliği üzerinden dârülhadislerdeki öğretimin mahiyetine ilişkin birtakım yorumlar gündeme getirilebilmektedir. Söz gelimi Şeyhzâde Ahmed örneğinde olduğu gibi ikinci kez dârülhadise ataması yapılmayan müderrislerin görev sürelerinin daha az olduğu göz önüne alındığında dârülhadis müderrisleri arasında bu gibi hadis eserlerinin baştan sona değil; müderrise kolay gelen bölümlerinin seçilerek okutulması durumunun yaygın bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik hadis eserlerinin sadece ana metinleriyle değil; şerhleri ve haşiyeleriyle birlikte okutulması durumunda tamamlanan kısımların daha da az olacağını söylemek mümkündür. Zira aşağıda ders muhtevalarından bahsedilirken görüleceği gibi dârülhadislerde Buhârî şerhleri yaygın bir şekilde okutulmaktadır.

Yukarıda dârülhadis müderrisinin iki ayrı görev süresi boyunca bir hadis kitabına bağlı kaldığı ve dönemlik derslerini bu kitabın bölümlerini baz alarak işlediği görülür. Klasik dönem Osmanlı eğitim sistemindeki bu yaygın uygulama aracılığıyla dârülhadislerdeki hadis öğretiminde de eser merkezliliğin hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Derslerdeki ana materyal olan kitaplara yönelik bu bağlılık zamanla ders isimlerinin eser isimlerine dönüşmesine bile yol açabilmektedir.<sup>83</sup> Eser merkezli öğretim anlayışına uygun olması bakımından Osmanlı medreselerinde yaygın bir şekilde uygulandığı bilinen halka sisteminin<sup>84</sup> dârülhadisler için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira dârülhadislerde de okutulan hadis eserlerinin talebeler tarafından takibi, halka sistemi aracılığıyla daha rahat bir biçimde sağlanmaktadır. Öğretimin

80 Çiftçi, 143.

81 Çiftçi, 144.

82 Bu tespit Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki *Sahîh-i Buhârî*'nin yazma nüshasındaki (Muhammed b. İsmail Buhârî, “el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ” (t.y.), n. 303, Süleymaniye Bölümü, Süleymaniye Kütüphanesi.) Şeyhzâde Ahmed’e ait notun sağ alt köşesinde bulunan Nefeszâde Abdurrahman’a ait bir eleştiri notundan istifade edilerek yine Çiftçi tarafından yapılmıştır (Çiftçi, “Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)”, 143-44.

83 Unan, “Bibliyografya Denemesi”, 97-98.

84 Halka sistemine yönelik detaylı bilgi için bk. Furat, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü”, 124.

ders halkası biçiminde gerçekleştirilmesinin, talebelerin dikkatlerinin dağılmaması, müderrisin kolaylıkla takip edilmesi, talebelerin tartışmalara katılabilmeleri yoluyla birebir etkileşim içerisine girebilmeleri ve ders sürecinin rahatlıkla yürütülebilmesi gibi pek çok pratik sebebi olduğunu belirten Furat, talebelerin bu şekilde derse mübahase ve müzakere yoluyla etkili bir biçimde katılabildiklerini söyler. Ayrıca ders halkalarında hiyerarşiye dikkat gösterilmesi ve yalnızca derslerde başarı sağlayan talebelerin ön saflara geçebiliyor olması durumunu değerlendiren Furat, öğretim esnasında müderris değerlendirmesinin yanı sıra bunun, talebenin öz değerlendirmesinde de süreklilik sağlayan bir durum olduğunu dile getirir.<sup>85</sup>

Halka şeklinde tasavvur edilen dârülhadis öğretim sisteminde müderrisle talebenin etkileşimi yoluyla metin okuma<sup>86</sup>, mütalaa<sup>87</sup>, ezber<sup>88</sup>, takrir, imla, soru-cevap ve tartışma metotların sıklıkla uygulandığı; bazen de derslerin sohbet havasında geçtiği görülür.<sup>89</sup> Hadis metinlerinin işleniş sürecinde müderris ve talebe arasındaki etkileşim sayesinde canlı ders ortamlarının oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu doğrultuda müderrisler, derse konu edilecek metne ilişkin açıklamalar yaparken talebeler metin üzerinde harekeleme, düzeltme veya gerekli notlar ekleme yoluyla imla yaparlar; ardından dersin konusuna ilişkin müzakere aşamasına geçilir. Ders sonrasında müderris yardımcıları olarak nitelendirilen muîdler, dersin özet bir şekilde tekrarını yapar ve varsa talebelerin sorularını yanıtlar.<sup>90</sup>

Osmanlı medreselerindeki eğitim sisteminin mahiyetine ilişkin çeşitli biçimlerde ilim tasnifleri yapılmıştır. Bu tasnifler vasıtasıyla belirli alanlara yönelik ilimler derecelendirilir ve talebelerin seviyelerine göre her bir derece için belirli nitelemeler yapılmış ya da birtakım eserler belirlenmiştir. Söz konusu tasnifler arasında hadis alanına yönelik derecelendirme yapmış olanlar üzerinden dârülhadislerdeki hadis öğretim metodolojisine dair fikir yürütülebilir. Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732)'nin *Tertîbü'l-'ulûm*'u ve anonim bir şekilde yayımlanan *Kevâkib-i Seb'a*<sup>91</sup> eserleri hadis ilmini iktisâr, iktisâd ve istiksâ olmak üzere üç kademede inceleyerek bu derecelerin her birine uygun biçimde telif edilmiş hadis eserlerini

85 Furat, 126.

86 Furat, 124.

87 Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)", 145.

88 Gül, *Darü'l-hadisler*, 129.

89 Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*, 412-17.

90 Ayrıca bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 67; Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü", 128.

91 Bu eser 18. yüzyılda Fransa'nın İstanbul Elçisi Marquis de Villeneuve'nin isteği üzerine medrese eğitimi konu alan bir eser meydana getirmek amacıyla yazılır (İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", 245.

yerleştirir. Sırasıyla başlangıç, orta ve ileri düzey olarak değerlendirilebilecek bu sistemde *Kevâkib-i Seb 'a*'nın belirlemiş olduğu hadis eserleri, başlangıç olarak Zeynüddin Irâkî (ö. 806/1404)'nin *Elfiyye*'si, orta seviyede Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti 'l-fiker* isimli şerhiyle birlikte İbn Hacer'e ait *Nuhbetü 'l-fiker*'idir. İleri seviye bundan daha fazlasına güç yetirebilmek şeklinde tanımlanır. Saçaklızâde söz konusu seviyeler için başlangıçta Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerini, orta seviyede *Müsned* türü eserleri, ileri seviyede bundan daha fazlasını ve rical bilgisini zikreder.<sup>92</sup> Bahse konu eserlere göre iktisâd, herhangi bir ilmin en meşhur konularını bilmek ve delil kullanılan bir ilimse delile başvurmaksızın bunları beyan edebilecek kadar bilgiye sahip olma seviyesidir. İktisâd herhangi bir ilmin meşhur konularını bilmek ve eğer delil kullanılan bir ilimse bazı delilleri beyan edebilecek kadar bilgiye sahip olma seviyesidir. İstiksâ herhangi bir ilmin detay içeren konularını bilmek ve eğer delil kullanılan bir ilimse muhalif delilleri reddedebilecek seviyeye sahip olmaktır.<sup>93</sup>

Hadis ilmine yönelik getirilen tasnifte görüldüğü gibi *Kevâkib-i Seb 'a*'nın tasnifi usul-i hadise; Saçaklızâde'nin tasnifi hadis metinlerine yöneliktir. Dârülhadislerin yüksek ilim tahsili yapılan yerler oldukları göz önüne alındığında bu kurumlarda usul-i hadiste en aşağı *Nuhbetü 'l-fiker* seviyesinde; hadis metinleri konusunda da en aşağı *Müsned* türü eserler seviyesinde eğitim verilmiş olmalıdır. Ancak aşağıda da zikredileceği gibi dârülhadislerde en sık okutulan eserlerden biri Buhârî'nin *Sahih*'idir. Saçaklızâde'nin ilimler tasnifine göre başlangıç seviyesinde sayılan bu eserin dârülhadislerde okutulması noktasında iki varsayım gündeme getirilebilir. Birinci varsayım: Dârülhadisler esasında ileri seviye eğitim veren kurumlardır; ancak Buhârî'nin eserinin Osmanlı ilim anlayışında itibarlı bir konumda olmasından<sup>94</sup> ötürü dârülhadislerin çoğunluğunda Buhârî okutulması artık gelenek haline gelmiştir. İkinci varsayım dârülhadislerdeki ilmi yaklaşım söz konusu tasnifler dikkate alınarak oluşturulmamıştır. Öte yandan dârülhadislerin kurumsal yapısından söz ederken kısaca değinildiği üzere bu kurumlarda zaten ileri seviye bir hadis eğitiminin verilmemiş olduğu iddiası gündeme gelir. Dârülhadislerin Osmanlı eğitim anlayışını büyük ölçüde yansıttığı ve ilimler tasnifi yapan bahse konu eserlerin de Osmanlı

92 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 74; Nazife Nihal İnce ve Rıfât Atay, "Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4, sy 4 (2019): 516.

93 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler*, 76; İnce ve Atay, "Tertibu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine", 512.

94 Osmanlı ilim dünyasında Buhârî'nin *Sahih*'i o kadar kıymetli sayılmıştır ki sadece medreselerde değil; cami türbe ve muhtelif alanlarda Buhârî okuyanlara Buhârîhân denmiş ve böylece Buhârîhânlık geleneği bile oluşmuştur. Bk. Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8, sy 1 (2010): 33-67.

medreselerindeki ilim seviyelerini tasvir etmeleri göz önüne alınacak olursa söz konusu iddianın güçlendiği ayrıca belirtilmelidir.

Osmanlı dârülhadislerinde haftalık olarak eğitim-öğretim yapılan günler ve gün sayıları vakfiyelerindeki şartlara uygun olarak bir dârülhadisten diğerine farklılık gösterir. Çeşitli dârülhadis vakfiyeleri dikkate alınarak yapılan bir tespite göre Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftada iki gün; Pazar, Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftada üç gün; Salı, Perşembe ve Cuma günleri tatil olmak üzere diğer dört gün; günleri belirtilmeksizin haftada dört gün, yine günü belirtilmeksizin haftada bir gün bile ders yapılan dârülhadisler vardır.<sup>95</sup>

Maarif Nezâreti tarafından yürürlüğe konan İstanbul Dârülfünunu Talimatnamesi'ne bağlı olan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde müessese merkezli bir öğretim anlayışı söz konusudur. İstanbul Dârülfünunu Talimatnamesi'nin sekizinci maddesi gereğince fakültede sömestr usulü uygulanır ve tahsil müddeti altı sömestr olmak üzere üç yıl olarak belirlenir.<sup>96</sup> Toplam altı sömestr içerisinde Hadis ve Hadis Tarihi dersleri 1924-1925 eğitim-öğretim yılı içerisinde altı sömestr boyunca haftada üç saat okutulmaktadır.<sup>97</sup> Fakültenin kurulduğu yıl öğrenim süresinin tamamında hadis alanına yönelik derslerin yer aldığı görülür. Üstelik fakültenin ilk kuruluşunda ders seçimi usulü uygulanmasına rağmen talebeler Tefsir ve Hadis derslerini zorunlu olarak haftada üç saat olacak şekilde görürler.<sup>98</sup> Fakat bir sonraki eğitim-öğretim yılında hadis dersleri altı sömestrden dört sömestre düşürülerek yine haftada üç saat okutulur.<sup>99</sup> Ardından 1927 yılında yeni kayıt yaptıran öğrenciler için uygulanmak amacıyla yeni bir yönetmelik devreye sokulur. Bu yönetmelik aracılığıyla üç yıllık eğitim bir + iki yıl olmak üzere iki döneme ayrılır. Bu yönetmeliğe göre birinci dönem dersleri talebelerin ilimlere ilişkin genel bilgilerini ikmal etmek ve genişletmek şeklinde tavsif edilirken ikinci dönem ihtisasa yönelik dersleri kapsayacaktır. Bu programa uygun olarak birinci dönem derslerinin zorunlu; ikinci dönem derslerinin ise seçimli olmasına karar verilir Söz konusu yönetmeliğe göre Hadis Tarihi dersi birinci dönemde haftada iki saat olacak şekilde görülür. İkinci dönem ise birinci dönemdeki derslerin ihtisas kısımlarını kapsar.<sup>100</sup> Buna göre ikinci dönemde hadis ilmi kapsamında tarihi bilgiler dışındaki ilimlerin öğretilceği

95 Ekrem Yücel, "Osmanlı Devri Dârü'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 240-42.

96 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925* (İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.), 105; *T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsâiyat Mecmuası* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 6.

97 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925*, 106-7.

98 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925*, 106.

99 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1925-1926* (İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.), 120.

100 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1927-1928* (İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.), 145.

anlaşılır. 1930 yılına kadar haftada üç saat görülen hadis dersleri 1930-1931 eğitim-öğretim yılında haftada iki saate düşürülür.<sup>101</sup>

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde 1924-1925 eğitim-öğretim yılında hadis ve hadis tarihi dersleri Pazartesi günleri 11.30-12.30 ve 13.45-14.45; Salı günleri 13.45-14.45 saat aralıklarında<sup>102</sup>; 1925-1926 eğitim-öğretim yılında Pazartesi günleri 10.15-11.15, Perşembe günleri 10.15-11.15 ve 11.30-12.30 saat aralıklarında<sup>103</sup>; 1926-1927 eğitim-öğretim yılında Cumartesi günleri 11.30-12.30 ve 13.45-14.45, Pazartesi günleri 10.15-11.15 saat aralıklarında<sup>104</sup>; 1927-1928 eğitim-öğretim yılında Pazartesi günleri 11.00-11.55; Çarşamba günleri 10.00-10.55 ve 11.00-11.55 saat aralıklarında saat aralıklarında ders programında yer almaktadır.<sup>105</sup>

### Hadis Eğitiminde Muhteva Farklılıkları: Esneklik ve Standardizasyon

Osmanlı dârülhadislerinde hadis ilmi üzerine verilen eğitimin muhtevasına yönelik esaslar vakıf bağışçıları tarafından sistematik olarak belirlenmediği için söz konusu kurumlara ilişkin standardize edilmiş bir eğitim programından bahsetmek mümkün değildir. Zira vakfiyelerin çoğunluğunda belirli bir kitabın takip edilmesi değil; hususi olarak hadis okunması şart koşulmaktadır.<sup>106</sup> Dolayısıyla derslerde işlenecek konu başlıkları ve takibi yapılacak eserler, müderris merkezli bir eğitim anlayışı benimsendiği için bir dârülhadisten diğerine göre farklılık arz eder. Dârülhadis müderrisleri, kurumsal yapının bir gereği olarak diğer medreselerde eğitim gören ve buralarda eğitim veren kimseler arasından seçildikleri ve dârülhadislerin de kendilerine özgü keskin hatlarla belirlenmiş bir eğitim programı bulunmadığı için müderrislerin derslerde işlenecek konuları ve takip edilecek eserleri, eğitim görüp verdikleri diğer medreseleri baz alarak oluşturdıklarını kabul etmek mümkündür. Söz konusu içeriği oluştururken -vakfiyede açıkça belirtilmediği müddetçe- diğer medreselerde okutulan hadislerle alakalı dersleri dikkate almak durumundalardı. Bu noktadan hareketle dârülhadislerde işlenen derslerin ve takip edilen eserlerin mahiyetinin, genel medreselerdeki hadis derslerinin muhtevasıyla paralellik arz ettiğini söylemek mümkündür. Osmanlı medreselerinde hadis ve usul-i hadis olmak üzere iki konu başlığı altında aşağıda zikredilecek eserler üzerinden hadis dersleri işleniyordu. Klasik hadis metinlerinden en fazla Buhârî (ö. 256/870)'nin

101 Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 119.

102 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925*, 107.

103 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1925-1926*, 123.

104 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1926-1927* (İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.), 131.

105 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1927-1928*, 147.

106 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 171-72.

*es-Sahîh*'i, Begavî (ö.516/1122)'nin *Mesâbîhu's-sünne*'si, Kâdî İyâz (ö.544/1149)'ın *eş-Şifâ*'sı ile *Meşâriku'l-envâr*'ı, Sâgânî (ö. 650/1252-53)'nin *Meşâriku'l-envâr*'ı ve Nevevî (ö.676/1277)'nin *el-Erba'in*'i; hadis şerhlerinden de en fazla Kastallânî (ö. 923/1517)'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhi *İrşâdü's-sârî* eserleri takip edilirken usul-i hadisten İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)'in *Câmi'u'l-usûl*'ünde yer alan hadis usulüne ilişkin bölümler, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)'in *Ulûmu'l-hadis*'i ve İbn Hacer (ö. 852/1449)'in *Nuhbetu'l-fiker* eserleri okutuluyordu.<sup>107</sup>

Ders içeriklerinin belirlenmesinde vâkıfların vakfiyede belirttikleri hususlara riayet edildiği bilinmektedir. Vakfiyede derslerle ilgili herhangi bir kaide bulunmadığında beldenin örfüne göre hareket edildiği de görülür<sup>108</sup>. Nitekim dârülhadis müderrisi olan Necmeddin el-Gaytî (984/1576), Şeyhûniye Medresesi'nde görev yaparken herhangi bir hadis kitabını okumak ve hadis metinlerinin çeşitli yönleri üzerine açıklamalar yapmaktan ibaret olan bölgedeki yaygın uygulamaya riayet ettiğini ifade eder. Ayrıca diğer hadis kitaplarına göre üstünlüğü sebebiyle bu dârülhadiste okutmak için Buhârî'nin *Sahîh*'ini seçtiğini dile getirir.<sup>109</sup>

Otobiyografisi, Osmanlı medreselerindeki ilim anlayışının tespitine büyük ölçüde ışık tutan Taşköprizâde Anadolu ve Rumeli'de müderris olarak görev yaptığı otuzlu, kırklı ve Hâriç ellili<sup>110</sup> medreselerin tamamında *Mesâbîh* ve *Meşârik* (*Saganî*) eserlerini kimi zaman üst üste iki kez kimi zaman da belirli bölüm aralıkları seçerek okuttuğunu belirtir.<sup>111</sup> Ayrıca Dâhil ellili ve Sahn müderrisliği yaptığı dönemlerde Buhârî'nin *Sahîh*'ini hem iki kez üst üste hem de belirli ciltlerini seçerek okuttuğunu dile getirir.<sup>112</sup> Osmanlı medreselerinde 'âli ilimlerin tahsiline yönelik yapılan hadis derslerinde Uzunçarşılı'nın araştırmalarına göre yukarıdaki eserlere ilave olarak erken döneme ait hadis metinlerinden İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797)'in *Zühd ve'r-rekâik* eserinin de takip edildiği görülür.<sup>113</sup> Bunlara ek olarak Osmanlı medreselerinde okutulması amacıyla padişah tarafından gerekli görülen eserlerin listesini ihtiva eden bir belgede Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Kirmânî (ö. 786/1384)'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhi olan *Kevâkibu'd-derârî*'si, Aynî (ö. 855/1451)'nin *Umdetü'l-kârî*'si, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si, Begavî'nin

107 Çiftçi, "Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)", 129.

108 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler", 175, 91 numaralı dipnot.

109 Gaytî, "el-Ferâidu'l-muntazama", vr. 12a-12b.

110 Medrese dereceleri hakkında detaylı bilgi için bk. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler*, 1:35-40.

111 Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâ'iku's-Şakâ'ik Mecdî'nin Şakâ'ik Tercümesi*, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 1384.

112 Mecdi Mehmed Efendi, 2:1385.

113 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 28.

*Mesâbilu's-sünne*'si ve şerhleri, İbnü'l-Esîr'in *Câmi 'u'l-usûl*'ü, Nevevî'nin *Sahîh-i Müslim* şerhi olan *Minhâc*'ı yer almaktadır.<sup>114</sup> Belgenin tespitini gerçekleştiren araştırmacılar bu listede ulum-i hadis ya da hadis alanının metodolojik yönüyle ilgili herhangi bir eserin yer almamış olmasının dikkat çekici olduğunu söylerler.<sup>115</sup> Çalışmada dikkat çekilen bu husus dârülhadislerdeki derslerin muhtevasına ilişkin yeni fikirlerin gündeme gelmesini sağlayabilir. Zira yukarıda bahsi geçen öğretim metodolojilerinden de çıkarsanabileceği gibi Osmanlı medreselerinde hadis alanının metodolojik yönleri, genellikle hadis metnlerinin anlaşılması ve şerh edilmesi sürecinde doğrudan pratiğe dayalı bir eğitim şeklinde yer buluyor olabilir. Üst seviyedeki medreselerde ve özellikle dârülhadislerde, hadis ilmindeki teorik temeller ve metodolojik bilgiler, hadis metnlerinin şerhlerine ve rivayetlerin incelenmesine entegre bir şekilde öğretiliyor olabilir. Bu da belirlenen listede daha ziyade metin odaklı hareket edildiğini ve usul-i hadis veya hadisle ilgili diğer metodolojik ilimlerin belki de temel hadis metnlerinin güvenilirliklerini belirleme noktasında yardımcı kaynaklar olarak görüldüğünü; bu nedenle listeye dahil edilmediğini gösterebilir. Öte taraftan söz konusu araştırmacıların listedeki eserlerin en üst seviyedeki medreselerde okutulduğunu dile getirmeleri<sup>116</sup> çalışmadaki dikkat çekici başka bir unsurdur. Aşağıda görüleceği üzere çeşitli kaynaklardan edinilen verilere göre dârülhadislerde okutulan eserlerle -bire bir olmasa da- söz konusu listede yer alan eserlerin büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Kaynaklarda dârülhadislerle ilgili zikredilmeyip bu listede yer alan diğer eserlerin de Buhârî ve Müslim'in şerhleri olduğu hususu göz önüne alındığında bahsi geçen araştırmacıların haklılık payının yüksek olduğu kabul edilebilir. Zira kurumsal yapısı incelenirken dârülhadislerin, medreseler arasında en üst seviyede yer aldığı ifade edilmişti. Öte taraftan bahse konu araştırmacıların bu yöndeki kanaatleri doğru olsa bile temellendirmelerinin oldukça zayıf kaldığı itiraf edilmelidir ve Furat'ın da belirttiği gibi böyle bir değerlendirme, üzerinde daha detaylı araştırma yapmayı gerektirmektedir.<sup>117</sup>

Dârülhadislerle genel medreselerin hadis ilmine yönelik ders muhtevalarının birbirine paralel olduğunu gösteren bir unsur olarak Süleymaniye Vakfiyesi'ndeki dârülhadisle ilgili kısımda yer alan açıklamalar zikredilebilir. Zira söz konusu vakfiyede Buhârî ve Müslim'in hadislerini nakletmek hususunda uzman kimselerin Süleymaniye Dârülhadisi'nde müderris olabileceği yazar. Ayrıca bahse konu

114 Ahmed Sahab ve Filipovic Nenad, "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermân of Qânûnî I Süleymân", *Studia Islamica* 98, sy 99 (2004): 199-202.

115 Sahab ve Nenad, 213.

116 Sahab ve Nenad, 207.

117 Furat, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler", 631, 2 numaralı dipnot.

dârülhadiste görev alabilecek müderrisleri nitelemek maksadıyla “mesâbîh-i pür-tâb” ve “meşârik-i aftâb” kelimeleri kullanılarak yukarıda zikredilen *Mesâbîh* ve *Meşârik (Saganî)* eserlerine vurgu yapılır.<sup>118</sup> Bu niteleme için “mesâbîh” ve “meşârik” kelimelerinin rastgele seçilmediğini ifade etmek gerekir. Zira Süleymaniye Medreseleri yapılmadan önce faaliyet gösteren Sahn-ı Semân medreselerinde derse başlanılmadan önce bahse konu olan iki eser ile Buhârî ve Müslim’den hadis nakledilmesi şart koşulmaktadır.<sup>119</sup> Dolayısıyla *Mesâbîh* ve *Meşârik (Saganî)* eserleri halihazırda hadis ile ilgili okutulan eserlerden oldukları için Süleymaniye Vakfıyesi’nde de dârülhadise ilişkin ilgili eserlere atıf yapılmış olması yüksek bir ihtimal olarak gözükmektedir. Yukarıda zikredilen eserlere ek olarak Çiftçi’nin yapmış olduğu bir tespiti göre Kirmânî’nin *Kevâkibu’-d-derârî*’nin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki yazma nüshasının üzerinde Süleymaniye Dârülhadisi müderrislerinden Ahîzâde Hüseyin’in bir notu mevcuttur.<sup>120</sup> Bu notta kendisi Süleymaniye Dârülhadisi’nde görev yapmaktayken *Kevâkibu’-d-derârî*’yi öğrencilerle karşılıklı olarak tahlil ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Kirmânî’nin söz konusu eseri de dârülhadislerde okutulan eserler arasında sayılmalıdır.

Osmanlı medreseleri ve dârülhadislerde okutulacak eserlere bakıldığında yalnızca hadis değil; hadis ile bağlantılı ilimlerin de öğretildiği müşahede edilir. İlgili doğrultuda II. Murad’ın Edirne Dârülhadisi için hadis ve hadis ile ilgili diğer ilimlerin öğretilceğine dair getirmiş olduğu kayıt<sup>121</sup> gündeme getirilebilir. Söz konusu kayda paralel olarak Anadolu’da faaliyet gösteren dârülhadislerde de yalnızca klasik hadis metinlerinin değil; hadis ilimlerinden usul-i hadis, ravi tabakaları ve rical tenkidi konularına yönelik eserlerle de eğitim verildiği<sup>122</sup>; usul-i hadisten Nevevî’nin *Takrîb*’i ve Süyûtî (ö. 911/1505)’nin *Takrîb* şerhi olan *Tedribü’-r-râvî*’nin okutulduğu ifade edilir.<sup>123</sup> Öte yandan II. Murad dârülhadisler için bu doğrultuda bir karar çıkardıysa da yalnızca hadis metinlerini ihtiva eden eserlerin, hadis eğitiminde tercihe şayan kabul edildiklerini itiraf etmek gerekir. Zira araştırmada ulaşılan kaynaklara göre dârülhadislerde hadis metinlerini ihtiva eden eserlerin diğer hadis ilimlerine nazaran yoğunlukta olduğu kolaylıkla görülebilir.<sup>124</sup>

118 Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfıyesi*, 82.

119 Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 125; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 33.

120 Çiftçi, “Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)”, 144.

121 Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 229-33.

122 Yasar, *Amasya Tarihi*, 1:148.

123 Yasar, 1:186.

124 Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâ’iku’ş-Şakâ’ik Mecdi’nin Şakâ’ik Tercümesi*, 2:1384-85. İshak b. Hasan el-Tokadî’nin medreselerde okutulan kitaplarla ilgili aktardığı bilgiler için bk. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler*, 78-79. Uşşâkî’nin medreselerde okutulan kitaplarla ilgili aktardığı bilgiler için bk. İzgi, 94-97.

Yukarıda zikredilen hadis ilmine yönelik eserler arasında en fazla okutulanların şerhleriyle birlikte Buhârî'nin *Sahîh*'i ile *Mesâbih* ve *Meşârik* eserlerinin olduğunu görmek mümkündür; hatta okutulan bu eserlerin de yüzyıllar boyunca neredeyse hiç değişmediği görülür. Özellikle Saganî'nin *Meşârik* eserinin ulema nezdindeki önemine ilişkin hususi beyanlarda bulunulur. Bu beyanlara göre *Meşârik* rivayetlerde yalnızca sahabenin isimlerini kaydedip senetleri zikretmemesi, kelimelerin uyumuna dikkat ederek başlıkları buna uygun şekilde kelimelerle ilişkilendirmesi ve benzeri birçok açıdan tedris edilmeye uygun kabul edilmektedir.<sup>125</sup> Buna ek olarak *Mesâbih*'in tercih edilmesinin önemli sebeplerinden biri olarak fıkhi hükümlerin asli delillerini bulmak konusunda kolaylık sağlaması zikredilebilir. Öte taraftan Osmanlı dârülhadislerinde okutulan eserlerin amacı, talebelerin hadis ilminde derinlemesine bilgi sahibi olmalarını sağlamaktı. Bu bağlamda *eş-Şifâ*, Kâdî İyâz'ın otorite olarak kabul edilen eserlerinden biri olarak hadis rivayetlerinin sıhhatleri ve muhtevalarını yorumlama açısından Osmanlı dârülhadislerinde önemli bir kaynak olmalıdır. Eserin muhtevası Zehebî tarafından bazı rivayetlerin zayıf ve uydurma hadislerle karıştırılmış olduğu belirtilerek tenkit edilse de Ali el-Kârî, Kâdî İyâz'ın otoritesinin ve hadisleri doğru aktarma yeteneğinin sağlam olduğuna işaret eder.<sup>126</sup> Bu noktada *eş-Şifâ*'nın, Osmanlı dârülhadislerinde hadis tenkidi konularına dair farkındalık geliştiren bir uygulama alanı olarak okutulduğu söylenebilir.

Dârülhadislerdeki ders muhtevalarının ve takip edilen eserlerin, genel medreselerdeki hadis derslerinin muhtevasıyla paralellik arz ettiği açıkça görülmektedir. Bu noktada hatırlanacağı üzere Altuntaş, dârülhadis müderrislerinin diğer medrese müderrislerinden farklı olarak hususi biçimde hadis eğitime tabi tutulmuş âlimler olmadıklarını; dolayısıyla söz konusu müderrislerin dârülhadiste yüksek bir hadis ilmi öğrettiğini söylemenin zor olacağını ifade etmişti.<sup>127</sup> Dârülhadislerdeki hadis derslerine yönelik yukarıda yer verilen bilgilere göre Altuntaş'ın haklılık payının yüksek olduğunu itiraf etmek gerekir. Zira yukarıda yer verilen bilgilerden hareketle dârülhadislerle genel medreselerin hadis derslerine yönelik muhtevaları arasında önemli oranda benzerlik söz konusudur. İlgili doğrultuda dârülhadislere ilişkin ilmi ve fikri altyapının oluşumunu destekleyen unsurlar akla gelmelidir. Hatırlanacağı üzere dârülhadisler fıkhi hükümlerin oluşmasına kaynaklık teşkil etmesi nedeniyle hadis öğrenimine duyulan ihtiyaç ve Peygamber sevgisini, saygısını, ahlâkını, tavrını ve üslûbunu her seviyedeki insana ulaştırma gayesiyle kurulmuş müesseseler olarak nitelendirilmektedir.

125 Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmî", 185-86.

126 M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 130.

127 Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmî", 206-8.

Bahsi geçen nitelemeye göre esasında salt hadis aktarımının gerçekleştirilmesi durumunda bile bu kurumların misyonuna uygun hareket eden kurumlar oldukları görülecektir. Öte taraftan hususi bir hadis eğitime tabi tutulmamaları durumu, dârülhadis müderrislerinin hadis ilmine ilişkin uzmanlıklarının olmadığı şeklinde hatalı bir kanaat oluşturmamalıdır. Söz konusu müderrisler hadis ilimlerinin birçok alanında derinleşmiş âlimler olmalıdır. Zira Taşköprizâde'ye göre medreselerde eğitim veren ulemanın hadis ilmine ilişkin şerh, hadislerin vürûd sebebi, zamanı ve yeri, hadislerin ilgası, Hz. Peygamber'in sözlerinin yorumu, Hz. Peygamber'in sözlerinin işaretleri ve nadir kelimeleri, hadise dil uzatmayı reddetmek, hadis uydurulması, hadis nakledenlerin ahvali ve Hz. Peygamber'in tıbbı ait hadisleri meselelerine vakıf olmaları gerekir.<sup>128</sup> Bütün bu konulara vakıf olan bir müderrisin hadis alanında uzman kabul edileceği açıktır. Bahse konu ilimler listesinin toplumda okunan, okutulan ve tedavülde olan ilimleri gösterdiğini ifade eden Atay, bunların bir kısmının resmi medreselerde kesin olarak okutulduğunu dile getirir.<sup>129</sup> Zikredilen iddiada yalnızca dârülhadislere girebilmek için müderrislerin özel bir eğitime tabi tutulmadıkları ve diğer medreselerde aldıkları eğitime dayanılarak göreve getirildikleri ileri sürülmektedir.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Maarif Nezâreti tarafından yürürlüğe konan İstanbul Dârülfünunu Talimatnamesi'ne bağlı olduğu için ilmi faaliyetler bakımından medreseler gibi tam bir muhtariyete sahip değildir. Dolayısıyla fakülte'deki ders isimleri ve muhtevaları müderrisler tarafından değil; müessese merkezli bir kurum olduğundan<sup>130</sup> bağlı olduğu talimatnameye göre belirlenirdi. İstanbul Dârülfünunu Talimatnamesi'nin sekizinci maddesi gereğince uygulanan İlahiyat Fakültesi müfredatı eğitim-öğretimde standartlaşmayı hedefleyen bir kurum olarak öğretimi yapılacak dersleri açık bir şekilde belirlemek durumundaydı. Bu fakülte'deki ders listesi söz konusu talimatnameye göre Tefsir-Tefsir Tarihi, Hadis-Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelam Tarihi, Mâbadü'ttabiyyât, Tasavvuf Tarihi, Tarih-i Edyân, İçtimaiyât,

128 Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, ed. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr (Kahire, 1968), 1:25. Taşköprizâde'nin hadis ilmine yönelik geliştirmiş olduğu yaklaşımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Taha İmamoğlu, "Taşköprizâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâfî'n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili", içinde *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper ve Müstakim Arıcı, 2015, 127-46.

129 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 95. Dârülhadislerde okutulduğu kesin olarak bilinmemekle beraber medreselerde hadis eğitimi verilirken istifade edildiği düşünülen eserler arasında Osmanlı müelliflerine ait hadis ilmine yönelik telif edilmiş eserler zikredilebilir. Bu eserlere ilişkin detaylı bilgi için bk. Yunus Macit, "Osmanlı Gerileme Döneminde Hadis Öğretimi", içinde *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-hadisler*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun, 2011).

130 İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", 873.

Rûhiyât, Ahlâk, İslam Felsefesi Tarihi, İçtimâî Rûhiyat, Tarih-i Felsefe, Türk Tarih-i Dînisi ve İslam Tarihi şeklindedir. Bu dersler arasında yer alan Hadis ve Hadis Tarihi dersleri üniversite reformunun gerçekleştiği 1933 yılında kapatılana kadar olduğu biçimde kalır.<sup>131</sup>

Hadis alanına konu olan bu derslerden Hadis Tarihi'nin ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde hadis derslerine giren müderrislere ait ilmi eserlerin de yine *Hadis Tarihi*<sup>132</sup> şeklinde isimlendirilmesi, Osmanlı ilim anlayışındaki yaygın kullanıma aykırı olarak görülebilir. Bu doğrultuda “İlmi ve Fikri Altyapı” başlığında da belirtildiği gibi Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde “yükseköğretim seviyesinde bilgi ve donanımına sahip din bilginleri yetiştirmek” gayesine uygun bir şekilde dini ilimlerin yalnızca tarihi boyutlarına indirgenerek ele alınacağı endişesini gündeme getirebilir. Zira Hatiboğlu bahse konu isimlendirmeyi, dönemin ilmi, sosyo-kültürel ve politik koşullarından kaynaklanan hassas dengelerin gözetilmesine bağlar. Ayrıca yalnızca hadis alanında değil; diğer alanlarda eser telif eden muasır âlimlerin de Tasavvuf Tarihi, Kelam Tarihi, Tefsir Tarihi ve Fıkıh Tarihi isimlerini kullandıklarını; dolayısıyla bu ortak tavrın bilinçli bir yaklaşımın ürünü olduğunu kaydeder.<sup>133</sup> Ayrıca Ünal bizatihi “hadis tarihi” kavramının değil hadis tarihini,

131 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 42.

132 İsmail Hakkı İzmirli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Dârü'l-Hadis, 2002); Hüseyin Avni Arapkirî, *Bugyetü'l-hasîs fî târihi ilmi'l-hadis*, ed. Nilüfer Kalkan Yorulmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022). Hüseyin Avni Arapkirî'ye ait hadis usulü eseri olan *Bugyetü'l-hasîs*'in iki farklı neşri mevcuttur. Bunlardan biri Akalın tarafından (İsa Akalın, “Hüseyin Avni Arapkirî'nin Arapça Usulü'l-Hadis Elyazması Ders Notları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15, sy 2 (2017): 115-43); diğeri Yorulmaz tarafından neşredilmiştir. Akalın'ın neşrinden sonra Yorulmaz tarafından yayımlanmak üzere hazırlanan söz konusu eserin elyazması, Akalın'ın kullandığı elyazmasından hem kodikolojik açıdan hem de muhteva bakımından farklıdır. Yorulmaz'ın bu farklı yazmalar üzerine gerçekleştirdiği geniş kapsamlı araştırma neticesinde Akalın'ın neşretmiş olduğu elyazmasının, Arapkirî'nin ders notlarından müteşekkil hadis usulü eseri olmadığı tespit edilmiştir. Akalın'ın kullandığı yazmanın üzerindeki “Hüseyin Avni Arapkirî” ifadesinin de ilgili esere ilişkin bir temellük kaydı olabileceği dile getirilmiştir (Nilüfer Kalkan Yorulmaz, “Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, sy 2 (2019): 657). Öte yandan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi müderrisleri ve ders notlarına ilişkin çalışmasında Ceylan'ın, Arapkirî'ye ait hadis usulü eserinin günümüzde yapılmış bir neşri olarak Akalın'a ait çalışmayı zikrettiği ve Yorulmaz'ın neşrine herhangi bir atıf yapmadığı görülmektedir. Yorulmaz'a ait söz konusu tespiti yönelik olumlu veya olumsuz bir açıklamaya yer vermemesine ve Yorulmaz'ın tespitini gerçekleştirdiği araştırmadan beş yıl sonra çalışmasını yaptığı göz önüne alınırsa Ceylan'ın, bu önemli tespiti gözden kaçırmış olması mümkün gözükmemektedir (Şeyma Ceylan, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Müderrisleri ve Ders Notları* (İstanbul: İdav Yayınları, 2024), 224).

133 İzmirli, *Hadis Tarihi*, 22, 15 numaralı dipnot.

hadisin yerine yerleştirmenin problem teşkil ettiğine işaret eder.<sup>134</sup> Bununla birlikte ders programında görüldüğü gibi fıkıh, kalam, tasavvuf gibi İslami ilimler sadece tarih ismiyle kayıtlanmışken tefsir ve hadis ilimleri için bağımsız dersler de bulunmaktadır. Öte yandan fakülte müderrislerinin yazdıkları *Hadis Tarihi* eserleri incelendiğinde yalnızca hadis tarihine ilişkin konuların değil; usul-i hadis konularının da yoğun olarak ele alındığı görülür.<sup>135</sup> Dolayısıyla isimlendirmeye yönelik bu tavrın sathi bir düzeyde kalması gereken bir durum olduğu ifade edilmelidir. Zira Kızıl da aynı paralelde programda yer alan hadis tarihi dersine gereğinden fazla mana yüklediğini söylemenin mümkün olacağından söz eder.<sup>136</sup>

Daha önce belirtildiği gibi Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin eğitim müfredatı Maarif Nezâreti'nin çıkarmış olduğu talimatnameye göre belirlenmektedir. Bu talimatnameye göre hazırlanan İlahiyat Fakültesi müfredatında bütün derslerin muhtevalarına ilişkin detaylı bilgi bulmak mümkündür. Bahse konu müfredatta Hadis ve Hadis Tarihi olmak üzere hadis alanında iki ders bulunur. 1924-1925 eğitim-öğretim yılı kış sömestrinde Hadis Tarihi dersi için belirlenen içerik, vahiy ve çeşitleri, kudsi hadis, merfu hadis, hadislerin toplanması, hadis ıstılahları, en sahih isnatlar, altın silsile<sup>137</sup> ve en zayıf isnatlara yönelik konulardan oluşurken hadis dersi için temel hadis kitaplarından birinin okutulması yeterli görülür. Yaz sömestrinde Hadis Tarihi dersinde cerh-tadil, hadis münekkitleri, hadis hafızı tabakaları, müdellis, meşhur ve yalancı ravi tabakaları ve hadis külliyatlarına (devâvîn) yönelik konular işlenirken Hadis dersinde yine temel hadis kitaplarından biri okutulur.<sup>138</sup> 1925-1926 eğitim-öğretim yılı müfredatında kış ve yaz sümestri şeklinde ayrıma gidilmeden konular bütün eğitim-öğretim yılını kapsayacak şekilde yer alır. Buna göre Hadis Tarihi dersinde Türkçe hadis ıstılahları, birinci-ikinci-üçüncü devir muhaddisleri, zabt ve sübutu tespit etme yollarına ilişkin konular ele alınır. Ayrıca söz konusu müfredatta Hadis ve Hadis Tarihi dersinin bütünleşik bir şekilde işlenmesi amacına matuf olarak temel hadis eserlerinden alınan hadislerin usul-i hadis kaidelerine tatbik edilmesi şeklinde bir ders içeriği yer alır.<sup>139</sup> 1926-1927 eğitim-öğretim yılı müfredatında Hadis Tarihi dersinden hadis tarihine giriş ve muhaddis tabakaları;

134 Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, sy 21 (2013): 306'dan naklen Yavuz Ünal, *Modern Dönemde İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı* (24-25 Mart 2012) (Samsun: Ceylan Ofset, 2012), 66.

135 İzmirli, *Hadis Tarihi*; Arapkirî, *Bugyetu'l-hasis fî târihi ilmi'l-hadis*.

136 Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", 306.

137 Altın silsile, bir hadis ıstılahı olarak en güvenilir isnat anlamında kullanılan bir tabirdir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Silsiletü'z-Zeheb", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

138 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925*, 106.

139 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1925-1926*, 123.

Hadis dersinde Buhârî'nin *Sahîh*'inden seçme hadislerin okutulması kararlaştırılır.<sup>140</sup> 1927-1928 eğitim-öğretim yılı müfredatında Hadis Tarihi dersinden sahâbe ve tâbiîn devrinde hadis rivayetlerine ilişkin araştırma ve tarihsel bilgiler işlenirken Hadis dersinden yine Buhârî'nin *Sahîh*'inden seçme hadislerin okutulur.<sup>141</sup> 1930-1931 eğitim-öğretim yılı müfredatında Hadis Tarihi dersinde meşhur muhaddislerden (huffâz-ı seb'a) Dârekutnî, Abdülgani Ezdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Beyhakî, İbn Abdülber, Kurtubî, Hatîb el Bağdâdî konu edinilirken Hadis dersinden Buhârî'nin *Sahîh*'inden seçme hadislerin okutulması kararlaştırılır.<sup>142</sup> 1931-1933 eğitim-öğretim yılları arasındaki müfredata göre Hadis Tarihi dersinde tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin hadis rivayetleri hakkındaki telakkileri, yaklaşımları ve bu devirlerdeki meşhur muhaddisler incelenir. Hadis dersinde de Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Edeb bölümündeki ahlaki ve içtimai hadisler okutulmaktadır.<sup>143</sup> Her bir eğitim-öğretim yılı için yenilenen bu müfredatlar aracılığıyla dersler ve muhtevalarına ilişkin bir standartlaştırma hedefine ulaşılmaya çalışıldığını görmek mümkündür.

### Sonuç

Dârülhadisler ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, Osmanlı eğitim sisteminde farklı kurumsal yapıları temsil etseler de her ikisi de dini ilimlerin öğretimi açısından önemli rol oynarlar. Dârülhadisler özellikle hadis ilimleri üzerine yoğunlaşan merkezler olarak eğitim verirken Dârülfünun İlahiyat Fakültesi daha geniş bir akademik çerçevede ilahiyat alanında disiplinler arası bir eğitim anlayışı benimser. Bu geçiş zamanla eğitim sisteminde ihtisaslaşmanın ve farklı bilim dallarının bir arada sunulmasının önem kazandığını gösterir. Her iki kurum da dönemin ihtiyaçlarına göre şekillenen yapılarıyla Osmanlı eğitim geleneğinin evrimindeki önemli adımları simgeler.

Dârülhadisler hadis ve ona bağlı ilimlerin öğretildiği şer'î ahkâmın belirlenmesinde önemli bir rol oynayan kurumlar olarak öne çıkarlar. Bu kurumlar sadece hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına odaklanmakla kalmaz, aynı zamanda İslam toplumunun dini ve ahlaki değerlerini koruma ve yönlendirme amacını güderek toplumsal düzenin sağlanmasında etkin bir fonksiyon üstlenir. Öte taraftan Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Osmanlı eğitim sisteminin Batı etkisiyle evrim geçirdiği bir dönemde kurulur. Bu kurum, ilgili döneme ait modern bilimleri öğretme amacını taşıırken geleneksel İslami ilimlerin korunması prensibine göre

140 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1926-1927*, 131.

141 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1927-1928*, 147.

142 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1931-1932, 1932-1933* (İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.), 135.

143 *İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1931-1932, 1932-1933*, 158.

hareket eder. Buna göre Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'nin kuruluş amacı, Batı'daki bilimsel gelişmelerin Osmanlı eğitim sistemine entegre edilmesi ve bu süreçte dini ilimlerin sosyal bilimlerin yardımıyla yenilikçi bir bakış açısıyla öğretimini sağlamaktır. Bu amaca bağlı olarak fakültede hadis eğitiminin toplumbilimsel bir bakış açısıyla öğretilmesi öngörülür.

Dârülhadislerdeki hadis öğretim faaliyetleri ile Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'ndeki hadis dersleri arasında metodik açıdan kurulacak ilişki, yukarıda her iki kuruma ilişkin açıklanan öğretim modellerindeki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda ortaya anlamlı bir sonuç çıkaracaktır. Bu ilişki hadis öğretiminin hem kurumsal hem de bireysel bir biçimde nasıl şekillendiği hususuna dairdir. Şöyle ki: Osmanlı dârülhadisleri, özellikle hadis ve hadise bağlı ilimlerin derinlemesine öğretilmesine odaklanır ve müderrisler tarafından yürütülen eğitimde genellikle eser merkezli bir yaklaşım benimsenerek hadis metnlerinin ve şerhlerinin detaylıca okutulması beklenir. Bu bağlamda hadis metinleri üzerinde yapılan karşılıklı tartışmalar dârülhadislerdeki öğretimin önemli bir özelliğidir. Zira bu kurumlarda eğitim, ders halkalarıyla desteklenen etkileşimli bir süreci temsil eder ve talebelerin hadis metinleri ve şerhleri üzerinde aktif bir biçimde çalışmaları sağlar. Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'nde ise hadis dersleri daha sistematik bir müfredat çerçevesinde öğretilir ve müfredat bazlı olarak belirli konulara göre organize edilir. Talebeler hadis tarihinden başlayarak hadis ilmine dair temel bilgileri öğrenirler; ancak burada eser merkezli değil, konu merkezli bir yaklaşım hâkimdir ve hadis dersleri belirli bir müfredat çerçevesinde haftalık olarak işlenir. Dârülhadislerde hadis ilmi, müderrisin ve öğrencilerin birebir etkileşimi ile detaylandırılırken Darülfünün'da dersler daha kurumsal ve akademik bir yapıda müfredatın yönlendirdiği çerçevede işlenir. Her iki kurumda da hadis ilminin öğretilmesi temel amaçlar arasında olsa da dârülhadislerdeki eğitim genellikle bireysel etkileşim ve hadis metnlerinin analizi üzerinden yapılırken Darülfünün'daki eğitim müfredatın ve akademik süreçlerin yönlendirdiği daha sistematik bir yapı içerisinde gerçekleştirilir. Her iki kurumda da hadis öğretiminde önemli bir rol oynamış olsa da dârülhadislerdeki eğitimin daha esnek ve özgür bir ortamda; Darülfünün'daki eğitimin ise müfredat odaklı ve daha kısıtlayıcı bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Bu iki farklı kurum arasındaki ortak nokta olarak incelenen hadis eğitimindeki metodoloji mukayesesi, esasında klasikten moderne geçiş sürecini yansıtır ve nihayetinde hadis öğretiminin hem kurumsal hem de bireysel bir biçimde nasıl gerçekleştirildiğini gösterir.

Osmanlı Dârülhadisleri ve Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'ndeki hadis eğitimi muhtevaları, belirli benzerlikler ve farklılıklar gösterir. İki kurumun hadis eğitimi muhtevaları arasındaki benzerliklerin başında hadis derslerinin büyük ölçüde klasik hadis metinleri üzerinden takip edilmesi geleneği gelir. Osmanlı medreselerinde

olduğu gibi Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde de Buhârî'nin *Sahîh*'ine yönelik yaygın bir kullanım alanı mevcuttur. Öte taraftan Osmanlı dârülhadislerinde hadis eğitimi daha esnek ve yerel özelliklere dayalı bir yapıya sahiptir. Dârülhadislerde müderrislerinin tercihin ve vakfiyelerde belirtilen şartlara göre farklı ders içerikleri takip edilebiliyordu. Eğitim programları standardize edilmemişti ve ders içerikleri, müderrislerin kişisel tercihlerine göre değişkenlik gösteriyordu. Bunun bir sonucu olarak Osmanlı dârülhadislerinde hadis derslerinin muhtevası, öğretim sürecinin doğası gereği merkezi olmayan bir yapı arz ediyordu. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ise daha sistematik ve kurumsal bir yapıya sahiptir. İstanbul Dârülfünunu Talimatnamesi'ne bağlı olarak belirlenen müfredat, hadis derslerinin içeriğini açıkça tanımlıyordu. Bu müfredat derslerin ve konuların standartlaştırılmasını sağlar ve öğretim süreci, medrese usullerinin aksine daha merkezîyetçi bir şekilde planlanırdı. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde hadis ve hadis tarihi dersleri, yalnızca metin odaklı değil, aynı zamanda usul-i hadis gibi metodolojik konuları da içerecek şekilde kapsamlı bir müfredatla veriliyordu. Sonuç olarak Osmanlı Dârülhadisleri ile Dârülfünun İlahiyat Fakültesi arasındaki hadis eğitimi özelindeki temel fark eğitim anlayışında ve müfredat yapısındadır. Dârülhadislerde eğitim daha çok bireysel tercihlere ve yerel geleneklere dayanırken Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde eğitim, modernleşme hamlesinin bir sonucu olarak merkezi bir kurumsal yapıya ve standardize edilmiş bir müfredata dayanmaktadır.

Çalışmanın sınırlılıkları kapsamında dârülhadislerdeki hadis öğretimine yönelik detaylı bilgilerin günümüze ulaşmamış olmasından bahsetmek gerekir. Bu eksiklik dârülhadislerdeki hadis eğitiminde uygulanan metotların ve ders muhtevalarının belirlenmesinde zorluk yaşanmasına neden olmuş ve bu konulara ilişkin değerlendirmeler ulaşılabilen kısa bilgiler aracılığıyla tahmin yürütülerek yapılmıştır. Öte yandan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne ait *Talebe Rehberlerinde* yer alan 1928-1929 ve 1929-1930 eğitim-öğretim yıllarına ait müfredat bilgisine ulaşamaması da çalışmadaki başka bir sınırlılık olarak zikredilmelidir. Söz konusu müfredat bilgilerine ulaşılmasıyla daha bütüncül değerlendirmelerin yapılabileceği ve bu değerlendirmelerin ulaşılan sonuçları kısmen de olsa değiştirebileceği unutulmamalıdır.

Dârülhadisler ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin eğitimini hadis dersleri özelinde inceleyen bu araştırma ilgili konunun teorik çerçevesini ortaya koyar. Zikredilen sınırlılıklar da göz önüne alındığında söz konusu kurumlarda verilen hadis eğitiminin günümüzdeki yansımalarının ortaya konması hem daha güvenilir sonuçlar ortaya koyar hem de bu çalışmanın tashih ve tekmil edilmesini sağlar. İlgili doğrultuda günümüzde hem medrese hem de İlahiyat Fakültesi eğitimi almış kimselerle yapılacak görüşmeler aracılığıyla ve bu çalışmanın verileriyle mukayese

edilmek suretiyle gerçekleştirilecek bir saha çalışması hem hadis alanına hem de din eğitimi alanına önemli bir ilmi katkı sunabilir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** Bu çalışmaya olan önemli katkılarından ötürü yazı hakemlerine teşekkürlerimi sunarım.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Acknowledgement:** I would like to thank the referees for their significant contributions to this study.

---

## Kaynakça/References

- Akalın, İsa. “Hüseyin Avni Arapkirli’nin Arapça Usûlü’l-Hadis Elyazması Ders Notları”. Hadis Tetkikleri Dergisi 15, sy 2 (2017): 115-43.
- Akgündüz, Hasan. Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı Döneminde Hadis İlmi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Altuntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”. Hadis Tetkikleri Dergisi 8, sy 1 (2010): 33-67.
- Arapkirî, Hüseyin Avni. Bugyetu’l-hasîs fî târîhi ilmi’l-hadîs. Editör Nilüfer Kalkan Yorulmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Arıcı, Müstakim. “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”. İslâm Araştırmaları Dergisi, sy 26 (2011): 1-37.
- Atâî, Nev’izâde. Hadâ’îku’l-Hakâ’îk fî Tekmîleti’ş-Şakâ’îk (Şekayık Zeyli). C. 1. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin. Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Ankara: Atay Yayınları, 2018.
- Aydar, Hidayet. “Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 13 (2006): 23-43.
- Ayhan, Halis. Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Aynî, Mehmet Ali. Dârülfünun Tarihi. Editör Metin Hasırcı. Ankara: Pınar Yayınları, 1995.
- Baltacı, Cahid. XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri (Teşkilat - Tarih). İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. Hayatım. İstanbul: Dünya Yayınları, 1998.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). “İrade Dahiliye [İ.DH]”, t.y.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). “İrade Hariciye [İ.HR]”, t.y.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). “Kocaeli Tahrir Defteri”, t.y.
- Bilge, Mustafa. İlk Osmanlı Medreseleri. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. “el-Câmi‘u’s-Şâhîh”, t.y. Süleymaniye Bölümü. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 2 (1977): 7-57.
- Cevdet Paşa, Ahmet. Târîh-i Cevdet. 2. bs. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Ceylan, Şeyma. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Müderrisleri ve Ders Notları. İstanbul: İdav Yayınları, 2024.
- Cihan, Sadık. “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü’l-fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümeler”. Atatürk Üniversitesi İslâmî ilimler Fakültesi Dergisi, sy 1 (1975): 127-36.
- Çiftçi, Mehdi. “Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII Asırlar)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Dölen, Emre. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Darülfünun’da İlâhiyat Öğretimi”. İçinde Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri, 105-23. İstanbul, 2010.
- Emin Bey Efendi. “Tarihçe-i Tarîk-i Tedrîs”. İlmiye Salnamesi, sy 1 (1916): 642-51.
- Ergin, Osman Nuri. Türk Maarif Tarihi. İstanbul: Eser Matbaası, 1997.
- Eşrefzâde, Şevketî Efendi. Medâris-i İslamiyye Islâhât Programı. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1329.
- Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1938.
- Furat, Ahmet Hamdi, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, ve Osman Sacid Arı, ed. Sahn-ı Semân’dan Dârülfünun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVIII. Yüzyıl. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Furat, Ayşe Zişan. “Darülfünundaki Yüksek Din Eğitiminin Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Anlayışı Açısından Değerlendirilmesi”. İçinde Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri, 133-47. İstanbul, 2010.
- Furat, Ayşe Zişan. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler”. İçinde Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans, editör Fuat Aydın, Mahmut Zengin, Kübra Cevherli, ve Yunus Kaymaz, 631-49. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Furat, Ayşe Zişan. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Tedris Usulü”. İçinde Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans, editör Fuat Aydın, Mahmut Zengin, Kübra Cevherli, ve Yunus Kaymaz, 121-41. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Gayti, Necmüddin Ebu’l-Mevâhib Muhammed b. Ahmed. “el-Ferâidu’l-muntazama”. Ankara, t.y. İsmail Saib Sencer. Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi.
- Gül, Ahmet. Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darü’l-hadislerin Yeri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Transmission of Western Hadîth Critique to Turkey: On the Past and the Future of Academic Hadîth Studies”. Hadis Tetkikleri Dergisi 4, sy 2 (2006): 37-53.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17, sy 1 (2008): 25-46.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Dârülfünun Tarihçesine Giriş”. Belleten 54, sy 210 (1990): 699-738.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Dârülfünun”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 8:521-25. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri”. İçinde Osmanlı Devleti ve

- Medeniyeti Tarihi, editör Ekmeleddin İhsanoğlu, C. 2. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1998.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu". Belleten 66, sy 247 (2002): 849-904.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)". Belleten 64, sy 240 (2000): 541-82.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Taşköprüzâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâfî'n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili". İçinde Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar, editör Ömer Mahir Alper ve Müstakim Arıcı, 127-46, 2015.
- İnce, Nazife Nihal, ve Rıfat Atay. "Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine". Türk Akademik Araştırmalar Dergisi 4, sy 4 (2019): 505-19.
- İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1924-1925. İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.
- İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1925-1926. İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.
- İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1926-1927. İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.
- İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1927-1928. İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.
- İstanbul Dârülfünunu Talebe Rehberi: 1931-1932, 1932-1933. İstanbul: Yeni Matbaa, t.y.
- İzgi, Cevat. Osmanlı Medreselerinde İlim Riyazi İlimler. 2 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Hadis Tarihi. İstanbul: Dârü'l-Hadîs, 2002.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23, sy 2 (2019): 651-71.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 39:134-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, İsmail. "Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Dinî Kurumlar mı, Laik Kurumlar mı?" Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2, sy 1 (2009): 1-19.
- Karacabey, Salih. "XI. ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4, sy 4 (1992): 227-35.
- Kemal, Nâmık. Evrâk-ı Perîşân. Editör Raif Karadağ ve Ömer Faruk Harman. İstanbul: Tema Yayınları, 1973.
- Kızıl, Fatma. "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 11, sy 21 (2013): 303-31.
- Kocatürk, Utkan. "Atatürk'ün Üniversite Raformu ile İlgili Notları". Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, sy 6 (1984): 3-95.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edip, ed. Süleymaniye Vakfiyesi. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2024.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 8:507-8. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Macit, Yunus. "Osmanlı Gerileme Döneminde Hadis Öğretimi". İçinde Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-hadisler, editör Muhittin Düzenli. Samsun, 2011.
- Mecdi Mehmed Efendi. Hadâ'îku'ş-Şakâ'ik Mecdi'nin Şakâ'ik Tercümesi. C. 2. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslâm ve İlim. Çeviren İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Okiç, Muhammed Tayyib. Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959.

- Özden, Âkil Muhtar. Dârülfünunumuz Hakkında Bazı Mulahazât. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1340.
- Sahab, Ahmed, ve Filipovic Nenad. "The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermân of Qânûnî I Süleymân". *Studia Islamica* 98, sy 99 (2004): 193-218.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. Miftâhu's-saâde. Editör Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr. 3 c. Kahire, 1968.
- T.C. Maarif Vekaleti 1925-1926 Ders Senesi İhsâiyat Mecmuası. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Unan, Fahri. "Osmanlı Medrese Uleması: İlim Anlayışı ve İlmî Verim". *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3, sy 5 (2003): 14-34.
- Unan, Fahri. "Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya Denemesi". *Divân İlmî Araştırmalar*, sy 18 (2005): 79-114.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Çandarlı (Cnederli) Kara Halil Hayreddin Paşa". *Belleten* 23, sy 91 (1959): 457-78.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı. 5. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Tarihi. C. 2. 4 c. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1947.
- Ünal, Yavuz. Modern Dönemde İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitimi ve Araştırmaları Çalıştayı (24-25 Mart 2012). Samsun: Ceylan Ofset, 2012.
- Ünver, Süheyl. Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Wisemma, Hans Johan Gooitzen. Towards the Third Generation University: Managing the University in Transition. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2009.
- Yardımlı, Ali. "Dârülhadis". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 8:529-32. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yardımlı, Ali. "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler". İçinde Osmanlı, editör Hasan Celâl Güzel ve Güler Eren, 8:163-75. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Yasar, Hüseyin Hüsameddin. Amasya Tarihi. C. 1. 12 c. İstanbul, 1911.
- Yıldırım, Selahattin. "Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Yıldırım, Selahattin. "XIX. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2004): 263-315.
- Yıldırım, Selahattin. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 14 (2004): 151-82.
- Yılmaz, Yasin. "Kanûnî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi (Eğitim, Kültür ve Sosyal Yönü - Başlangıçtan 1600'e Kadar)". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Yücel, Ahmet. "Silsiletü'z-Zeheb". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 37:208-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yücel, Ekrem. "Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Zengin, Zeki Salih. Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Zengin, Zeki Salih. "Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulanışı ve Din Eğitimi". *Dini Araştırmalar* 5, sy 13 (2002): 81-106.



## Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi: Mustafa Şekip Tunç'un Yöntemi ve Katkıları

### Philosophy of Religion in the Faculty of Theology of Dârülfünun: The Method and Contributions of Mustafa Şekip Tunç

Hande Nur Bozbuğa\*

Öz

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde modern eğitim sistemi ile İslâm bilim geleneğini birleştirmeyi amaçlayan bir yükseköğretim kurumudur. Bu fakülte dinî ve felsefî tartışmaları bilimsel bir zeminde ele almayı hedefleyen bir yaklaşım benimser. Bu makale, Mustafa Şekip Tunç'un (öl. 1958) fakültede verdiği din felsefesi derslerindeki metodolojisini ve katkılarını incelemektedir. Dârülfünun'da din felsefesi dersleri Cumhuriyet döneminden itibaren vardır ve 1926-1933 yılları arasında bu dersi Tunç okutur. Tunç'un bu derslerinde kullanmak için hazırladığı *Felsefe-i Din* adlı eseri, Türkiye'de din felsefesi alanındaki ilk eserdir. *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eseri ise bazı dergilerde yayımlanan makalelerinin derlemesinden oluşan önemli bir çalışmadır. Tunç, dinî konuların ancak felsefî bir zeminde değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve kendine özgü bir felsefî metodoloji geliştirir. Bu metodolojisinde Henri Bergson'un (öl. 1941) sezgiciliğinden etkilenen Tunç, rasyonel ve sezgisel bir yöntem geliştirerek din felsefesine önemli bir katkıda bulunur. Tunç'ta akıl ve sezginin uyumu, felsefe ve psikolojinin etkileşimi çerçevesinde gerçekleşir. Dolayısıyla ona göre psikoloji, din felsefesine önemli katkılar sağlayan bir alandır. Onun psikoloji ve felsefe arasında kurduğu bu etkileşim, eserlerinde yer verdiği *dinî şuur*, *dinî duygu*, *tekâmül*, *oluş* ve *hayat hamlesi* gibi kavramlarda somut olarak görülebilir. Tunç, bu kavramlar üzerinden ontoloji ve epistemoloji tartışmalarına katkıda bulunmaktadır. Bu makalede Tunç'un din felsefesindeki metodolojisi, görüşlerinin oluşmasında etkili olan kaynaklar ve din felsefesinde ele aldığı Tanrı'nın varlığının delilleri, ilâhî sıfatlar ve dinî tecrübe gibi konular ana hatlarıyla incelenmektedir. Sonuç olarak Tunç, Cumhuriyet döneminde bir yükseköğretim kurumunda din felsefesi dersleri vermiş ve özgün bir felsefî metodolojiyle bu alana katkı sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, Sezgi

#### Abstract

The Faculty of Theology of Dârülfünun is a higher education institution that combines the modern education system with the Islamic scientific tradition in Republican Turkey. This faculty adopted an approach that addressed religious and philosophical issues on a scientific basis. This article examines the methodology and contributions of Mustafa Şekip Tunç (d. 1958) in the philosophy of religion courses he taught at the faculty. Philosophy of religion courses in Dârülfünun has been available since the Republican period, and Tunç taught this course between 1926 and 1933. Tunç's *Felsefe-i Din*, which he prepared for use in these courses, was the first work in the field of philosophy of religion in Türkiye. His *Bir Din Felsefesine Doğru* is an important work that is a compilation of his articles published in some journals. Tunç argues that religious issues should only be evaluated on a philosophical ground and develops a unique philosophical

\* **Sorumlu Yazar:** Hande Nur Bozbuğa (Dr. Öğr. Üyesi), Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Balıkesir, Türkiye. E-posta: hbozbuga@bandirma.edu.tr ORCID: 0000-0003-3927-8088

**Atrf:** Bozbuğa, Hande Nur, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi: Mustafa Şekip Tunç'un Yöntemi ve Katkıları." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 303–328. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1576374>

methodology. Influenced by Henri Bergson's (d. 1941) intuitionism in his philosophical methodology, Tunç makes an important contribution to the philosophy of religion by developing a rational and intuitive method. In Tunç, the harmony of reason and intuition occurs within the framework of the interaction between philosophy and psychology. Therefore, according to him, psychology is a field that makes important contributions to the philosophy of religion. The interaction he established between psychology and philosophy can be seen concretely in the concepts such as *religious consciousness*, *religious feeling*, *tekâmül* and *élan vital* that he includes in his works. Tunç contributes to the debates on ontology and epistemology through these concepts. In this article, Tunç's methodology in the philosophy of religion, the sources that influenced the formation of his views, and the topics he deals with in his philosophy of religion such as the proofs of God's existence, the relationship between religion and philosophy, divine attributes and religious experience are examined in outline. As a result, Tunç taught the philosophy of religion at a higher education institution during the Republican period and contributed to this field with an original methodology.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Dârülfünun Faculty of Theology, Mustafa Şekip Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, Intuition

## Extended Summary

Dârülfünun was a higher education institution established and systematised in the Ottoman Empire in the 19th century in the Western style. In this educational institution, the branch where religious courses were taught was first opened in 1900 under the name Ulüm-i Aliye-i Diniyye, and in 1913 the name was changed to Ulüm-i Şer'îyye Branch. However, in 1914, this branch was closed and the madrasas in Istanbul that offered religious education were gathered under a single roof. In this faculty, which was reopened in 1924 under the name the Faculty of Theology, philosophy courses were taught in the Philosophy Department of the Literature Branch. This practice continued until the permanent closure of the Faculty of Theology in 1933.

In 1924, philosophy of religion courses were added to the education program of the Dârülfünun. This was also the first time that the philosophy of religion was taught in an institutionalised educational institution in Türkiye. In the Republican period, philosophy of religion courses were added to the education programme of Dârülfünun in order to discuss religious issues on a philosophical basis. This situation is also important for the Religious Reform Project of this period. Tunç himself took part in this project and included the necessity of religious reform in his works. According to Tunç, religious issues should be discussed a philosophical basis. In Dârülfünun, the Faculty of Theology's philosophy courses were taught at the Faculty of Literature, while the philosophy of religion course was taught at the Faculty of Theology. Mehmet Emin Erişirgil was the first to teach the philosophy of religion at Dârülfünun. Erişirgil taught this course between 1924 and 1926, and Mustafa Şekip Tunç was the instructor of this course after this date. Tunç's contribution to the philosophy of religion was his teaching activities and the works he wrote in this field. His works are among the first examples of publications in the field of philosophy of religion in Türkiye. He wrote his book *Felsefe-i Din* in 1927 to be used in

philosophy of religion classes. In addition, after Tunç's death in 1958, some of his articles in the field of philosophy of religion were brought together and published under the name *Bir Din Felsefesine Doğru* in 1959. The importance of this work is that it is one of the first works in the field of philosophy of religion. This study is based on the analysis of Tunç's works using the textual analysis method and the evaluation of the concepts and discussions in these works.

Some studies have been conducted on Tunç's intellectual personality and his contributions to the scientific field. A work for this study is *Mustafa Şekip Tunç*, prepared by Hayrani Altıntaş in 1989. The others are postgraduate studies on Tunç's views on philosophy and the philosophy of religion. Apart from these, there are many articles and books published on Tunç's views. These studies will also be included in this article.

After studying psychology in Geneva, Tunç taught psychology, spirituality and ethics at the Philosophy Department of the Faculty of Literature of Dârülfünun between 1919 and 1953. He reflected his psychology-based worldview to all branches of science in which he was interested. For example, according to him, the general method of philosophy consists of analyses in the fields of epistemology, psychology, sociology and ethics. Today, philosophy and the working methods and discussions of these are clearly separated from each other. According to Tunç, the discipline of the philosophy of religion is carried out within the framework of the methods of philosophy. With this view, Tunç made moral and psychological evaluations in his philosophy of religion studies.

Henri Bergson's thoughts were influential in shaping the concepts Tunç used in psychology and philosophy and the discussions he included. Bergson's concept of intuition in epistemology and his understanding of evolution in ontology are the basic building blocks of Tunç's philosophy of religion. Therefore, Tunç, as an important follower of Bergson, was an influential figure in the dissemination of Bergson's views in Türkiye. However, he was not a blind follower of Bergson's philosophy and method but, adopted a unique perspective blended with his own worldview and Islamic teachings.

Tunç's adoption of an intuitionist attitude in epistemology does not mean that he advocated irrationality. Tunç attaches importance to rational inferences in the scientific field, but he argues that there are fields of study that cannot be reached by reason, such as spiritual fields, and that these fields can be reached intuitively. Tunç also applied his intuitive methodology to his understanding of ontology. With the Bergsonian influence, he states that all beginnings other than God proceed in a state of becoming, and therefore it is impossible to make a complete definition of the nature of being. His view of evolution, which he expressed as the theory of evolution, was an understanding of existence that was not accepted by some Dârülfünun instructors. Although there were some differences in opinion among these intellectuals, they generally protected Islamic values and teachings against the anti-religious movements of the age. This attitude was the main mission of

Izmirli İsmail Hakkı, Babanzāde Ahmed Naim, Rıza Tevfik Bölükbaşı and many other Dārūfūnun instructors. They determined the axis of many of their discussions in their works within the framework of this mission.

The concept of God is not one of the main discussion concepts of Tunç's philosophy of religion. According to him, since God is a concept belonging to the field of belief, it should be evaluated in the context of belief. Therefore, he argues that God cannot be known by reason. He criticises arguments for the existence of God in the fields of theology and philosophy in terms of being rational activities. In his philosophy of religion, he considers God an object of his psychological and ontological analyses. For example, regarding religious experience, which he evaluated from a psychological perspective, he presented God as an experienced being, and from an ontological perspective, he designated God as an initiator of the evaluation process. As a result, Tunç laid the foundations of the philosophy of religion in Türkiye with his concepts and discussions in the philosophy of religion and made original and innovative contributions to the field.

## Giriş

Dârülfünun, 19. yüzyılda Batılı tarzda eğitim veren bir yükseköğretim kurumudur. Çeşitli gerekçelerle pek çok defa açılıp kapanma süreci yaşayan Dârülfünun, 1900 yılında Dârülfünun-i Şâhâne adıyla kalıcı olarak eğitim faaliyetlerine başlar.<sup>1</sup> Bu dönemde ilk defa teolojik ilimlerin okutulduğu şube açılır ve bu şube, Ulûm-i Âliye-i Dîniyye adını alır.<sup>2</sup> Dolayısıyla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kökleri 1900 yılına kadar götürülebilir.<sup>3</sup>

1913 yılında Dârülfünun'da dinî ilimlerin okutulduğu şube, Ulûm-i Şer'iyeye Şubesi adını alır ve bu şubenin felsefe dersleri Edebiyat Şubesi'nde verilir.<sup>4</sup> 1914 tarihinde ise Dârülfünun'un dinî eğitim veren kısmı kapatılır.<sup>5</sup> Ancak 1924'te Tevhîd-i Tedrisat Kanunu ile Dârülfünun'da dinî ilimlerin okutulduğu bölüm, İlahiyat Fakültesi adıyla yeniden açılır.<sup>6</sup> Dârülfünun'da din felsefesi dersleri ilk defa 1924'ten sonra müfredata dahil edilir. Diğer felsefe grubu dersleri Edebiyat Şubesi'nde okutulmaya devam ederken din felsefesi dersi, İlahiyat Fakültesi'nde verilmektedir. Ancak 1933 yılında üniversite reformuyla İlahiyat Fakültesi'nin tamamı, Edebiyat Fakültesi'nin ise İslâm felsefesi, ahlâk ve metafizik dersleri kaldırılır. Böylece İslâmî ve geleneksel düşüncenin okutulduğu dersler ilga edilir.<sup>7</sup>

Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi eğitiminin mahiyeti daha önce Bayram Dalkılıç tarafından ele alınmıştır.<sup>8</sup>

- 1 Detaylı bilgi için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs", *Belleten* 54/210 (1990), 699-738; Ömer Mahir Alper, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", *İstanbul'un Fethi ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yılı Sempozyumu* (24 Aralık 2003) (İstanbul: y.y., 2004), 141.
- 2 Hidayet Aydar, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 303.
- 3 Bazı kaynaklarda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin köklerini 1900 yılına dayandıran kaynaklar için bk. Alper, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", 144.
- 4 Aydar, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine", 304.
- 5 Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 37; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 144.
- 6 Hamit Er, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 70-71.
- 7 Alper, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", 146-147.
- 8 Bayram Dalkılıç, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Din Felsefesi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 281-292; a.mlf., "Daru'l-fünun İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi", *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 353-356. Bu konuda hazırlanmış yüksek lisans tezi için bk. Muharrem Buruk, *Mustafa Şekip Tunç'ta Din Felsefesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

Dalkılıç, Dârülfünün'daki bu dersleri tarihsel açıdan genel bir değerlendirmeye tabi tutar. Bu çalışmada ise Türkiye'deki din felsefesi çalışmalarının ilk örneğini sunan Tunç'un bu alana katkısı incelenmektedir.<sup>9</sup> Tunç, 1919-1953 yılları arasında Dârülfünün Edebiyat Şubesi Felsefe Bölümü'nde rûhiyat, terbiye ve felsefe derslerini okutur.<sup>10</sup> Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'nde ise 1926-1933 yılları arasında din felsefesi derslerini verir. Bu bağlamda onun din felsefesi görüşleri ile iç içe geçmiş olan psikolojik tahlillerinin yer aldığı *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eseri bu makale kapsamında incelenmektedir.<sup>11</sup>

Tunç, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı entelektüelleri arasında belirginleşen ve Batı düşüncesinde etkili olan pozitivist ve materyalist akımlar karşısında eleştirel bir duruş sergiler. Tunç'un bu tutumu, Dârülfünün'da çağdaşı olan Babanzâde Ahmed Naîm (öl. 1934), Mehmet Ali Ayni (öl. 1945), İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Yusuf Ziya Yörükân (öl. 1954), Mehmed Şemsettin Günaltay (öl. 1961) ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1978) gibi öğretim üyelerinin akademik hedefleriyle benzerdir. Onların ortak noktası, Batı düşüncesinin İslâm öğretisi ile çatışan unsurlarını İslâm düşüncesi ile uyumlu bir biçimde değerlendirme çabalarıdır. Söz konusu entelektüeller, Batı'da ortaya çıkmış düşünce akımlarına eleştirel yaklaşıp da bazı Batılı düşüncelerden metodolojik açıdan faydalanır. Örneğin, Tunç ve Rıza Tevfik Bölükbaşı (öl. 1949) epistemolojide Henri Bergson'un sezgiciliğini takip eder. Bu bağlamda Dârülfünün İlahiyat Fakültesi'ndeki din felsefesi derslerinin temellerini ve içeriğini incelemek, dönemin entelektüel eğilimlerini anlamak açısından önemlidir.

## 1. Darülfünün İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi Derslerinin Doğuşu

Dârülfünün'da İslam filozofları, ahlâk, tarih-i felsefe, mâ ba'de't-tabîa ve

- 9 Tunç'un felsefî görüşleri hakkında çalışmalar için bk. Hayrani Altıntaş, *Mustafa Şekip Tunç* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989); Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); a.mlf., "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 19 (2011), 11-51; Mustafa Cem Oğuz, "Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2015), 90-109.
- 10 Süleyman Hayri Bolay, *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri: Cumhuriyet'ten Günümüze Bilimsel ve Felsefî Düşünce Temsilcileri* (Ankara: Nobel, 2015), 4-A/2076-2077.
- 11 Sıdika Albayrak, *Mustafa Şekip Tunç'ta Din Psikolojisi* (Konya: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); a.mlf., "Mustafa Şekip Tunç'un Bir Din Felsefesine Doğru Eserinde Din Psikolojisi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 1/2 (2001), 151-168; M. Kazım Arıcan, "Din, Psikoloji ve Felsefe: Mustafa Şekip Tunç'ta Din Felsefesi Din Psikolojisi İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 127-142; Ümit Horozcu, "Darülfünün İlahiyat Fakültesindeki Psikoloji Çalışmaları: Mustafa Şekip Tunç Örneği", *Darülfünün İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 399-403.

içtimâiyât gibi felsefe dersleri Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okutulur. Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde felsefe derslerinin olması, fakültenin din-felsefe etkileşimini sağlama ve dinî meselelerde aklî tahlillere alan açma amacını yansıtmaktadır. Bu derslerinde Batı felsefesi, İslâm öğretisi ve düşüncesi dikkate alınarak işlenir. Bu derslerin hocaları modern Batı felsefesi ile İslâm düşüncesi arasında bir köprü kurmaya çalışır.<sup>12</sup> Sonuç olarak Batı'nın felsefî gelişmelerinden yararlanmakla birlikte İslâm öğretisi muhafaza edilir.

Cenevre'de psikoloji eğitimi alan Tunç, 1919-1953 yılları arasında Dârülfünun Edebiyat Fakültesi psikoloji kürsüsünde görev yapar<sup>13</sup> ve burada rûhiyat, felsefe ve terbiye dersleri verir. 1926-1933 yılları arasında ise İlahiyat Fakültesi'nde felsefe-i din olarak bilinen din felsefesi derslerini okutur.<sup>14</sup> 1953'te emekli olana kadar Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çalışır. Bazı kaynaklarda ise Tunç'un 1933'te İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması ile birlikte üniversite ile ilişkisinin kesildiği ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Ancak kaynaklarda, Tunç'un bu tarihinden sonra da Edebiyat Fakültesi'nde bazı dersleri vermeye devam ettiğine dair bilgiler yer almaktadır.<sup>16</sup> Sonuç olarak Tunç'un Dârülfünun'da uzun bir dönem felsefe ve psikoloji dersleri okuttuğu ifade edilebilir.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde 1924 yılında eğitim iki ayrı seviyeye ayrılır. İlk seviyede dinî ve felsefî bilimler hakkında giriş dersleri verilir. Bu dersler arasında İslâm felsefesi, felsefe tarihi, sosyoloji, psikoloji ve ahlâk gibi dersler yer alır. İkinci seviye ise, aralarında din felsefesi dersinin de bulunduğu ihtisas dersleridir.<sup>17</sup> Tunç'un 1933 yılına kadar okuttuğu felsefe-i din dersinin müfredata

12 Örnek olarak şu çalışmalara bakılabilir: İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Ülâ*, nşr. Eşref Hudrî (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911); Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Felsefe Dersleri* (İstanbul: Kader Matbaası, 1330/1911); Babanzâde Ahmed Naim, *Felsefe Dersleri*, haz. Cahid Şenel – M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).

13 Fırat Mollaer, “Mustafa Şekip Tunç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/382.

14 Mustafa Öcal, “Darul-fünun İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi Ders Programı ve Mezuniyet Belgesi Örnekleri”, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 189.

15 Metin Ünver – Hüseyin Sarıkaya, *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022), 206.

16 Mollaer, “Mustafa Şekip Tunç”, 41/382.

17 Alper, “Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi”, 146; Emre Dölen, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi”, *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 122.

ilk dahil edildiği tarihin 1924,<sup>18</sup> 1926<sup>19</sup> ya da 1927<sup>20</sup> yılları olduğu yönünde farklı görüşler vardır.

Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi dersleri Tunç'tan önce 1924-1926 yılları arasında Mehmet Emin Erişirgil (öl. 1965) tarafından okutulur. Bu dönemde haftada dört saat olarak planlanan bu dersler, Erişirgil'in Maârif Vekaleti Müsteşarlığı görevi nedeniyle Tunç'a verilir ve Tunç tarafından İlahiyat Fakültesi'nin kapatıldığı 1933'e kadar okutulur.<sup>21</sup> Bazı kaynaklarda Dârülfünun'daki bu dersin 1926'dan itibaren Tunç tarafından okutulduğu ifade edilerek Erişirgil'den bahsedilmez.<sup>22</sup> 1928-1929 eğitim öğretim dönemine kadar dört saat olarak yürütülen din felsefesi dersleri, 1929-1930 eğitim döneminden 1933 yılına kadar iki saat olarak planlanır.<sup>23</sup> Türkiye'de din felsefesi dersinin ilk defa 1976 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin müfredatında yer aldığına yönelik bilgiler vardır.<sup>24</sup> Bu görüşte Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde verilen din felsefesi eğitimi göz ardı edilir.

Tunç, din felsefesi tartışmalarını epistemoloji, psikoloji ve ahlâk konuları çerçevesinde değerlendirir.<sup>25</sup> Tunç, din felsefesinin manevî hayatta dinle ilgili ortaya çıkan meselelerle önem kazandığını düşünür. Ona göre manevî hayatı politika, din, ekonomi ve ahlâk tartışmaları şekillendirir. Yaşadığı dönemde bu alanlarda görülen sıkıntılar dinî konularda pek çok tartışmayı gündeme getirmiştir. O, bu meselelerin dinî ilkeler üzerinden çözülmesini mümkün görmez. Bu nedenle dinî meselelerin felsefî bir zeminde tartışılmasını gerekli görür ki bu zeminin din felsefesi olduğunu düşünür.<sup>26</sup> Tunç'un din felsefesini epistemolojik tartışmalar, psikoloji ve ahlâk temelinde ele alması, dinin birey ve toplum üzerindeki etkilerini

18 Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, 94; Er, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", 71.

19 Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Eskiye, 2012), 20.

20 Öcal, "Darul-fünun İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi Ders Programı ve Mezuniyet Belgesi Örnekleri", 186.

21 M. Cüneyt Kaya, "Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Dârülfünun Hocası", *Kutadgubilig* 18 (2010), 165; Ayni, *Dârülfünun Tarihi*, 74, 94; Alper, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi", 147; Dalkılıç, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Din Felsefesi", 285.

22 Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 20.

23 Hamit Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Hoca ve Yazarları* (İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı Yayınları, 1993), 13. Ayrıca bk. Kifayet Dağ, *İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Çalışmaları* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 35-36.

24 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), I.

25 Er, *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Hoca ve Yazarları*, 26.

26 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 18.

anlamada değerli bir yaklaşımdır. Ancak dinî meselelerin yalnızca dinî ilkeler üzerinden çözülmesini savunması, eleştiriye açıktır. Yine de Osmanlı düşüncesine katkı sağlama hedefi oldukça önemlidir.

Tunç'un Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi alanına katkısı sadece verdiği derslerle değil, eserleriyle de olmuştur. Tunç, 1925-1933 yılları arasında yirmi beş sayı olarak çıkan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın yayın kadrosunda yer alır.<sup>27</sup> Bu dergide psikoloji ve felsefe alanında çeşitli telif ve çeviri makaleler yayımlar.<sup>28</sup> Ayrıca 1921-1923 yılları arasında Mehmet Emin Erişirgil, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Fuad Köprülü (öl. 1966) gibi hocalarla birlikte *Dergâh* dergisini çıkarır. Bu dergide pozitivizm karşıtlığı temel bir misyon olup daha çok Bergson'un görüşlerinin tanıtılması hedeflenir.<sup>29</sup> Tunç'un *Dergâh* dergisinde Bergson felsefesine dair birçok makalesi bulunmaktadır.<sup>30</sup> O, bu dergilerin bazılarında düşünce dünyasının temel kaynağı olan Bergson felsefesine yöneltilen eleştirileri kritik etmiştir. Örneğin Tunç, Mehmet İzzet'in Bergson'un felsefesini eleştirmesine karşılık, *Hayat* dergisinde Bergson'u müdafaa eden bir yazı yayımlamıştır.<sup>31</sup>

Tunç'un psikoloji ve felsefe alanlarında toplam on bir telif ve on dört tercüme eseri bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli dergilerde 800'den fazla yayını vardır.<sup>32</sup> O, din felsefesi ders notlarını *Felsefe-i Din* adıyla 1927 yılında kitap olarak yayımlar.<sup>33</sup> Onun bu kitapta yer verdiği ders notları, 1956-1967 yılları arasında *Din Yolu* dergisinde 17 makale olarak yayımlanır. Tunç'un bu makalelerini bir kitap formatında tekrar yayımlama amacını eşi 1959 yılında *Bir Din Felsefesine Doğru* başlıklı bir kitap

27 Er, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme", 77.

28 Bk. Théodule Ribot, "His Dini", çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1 (1925), 120-141; Emmanuel Leroux, "Fransız Lisanıyla Konuşulan Memleketlerde 1914'den 1925'e Kadar Din Felsefesi", çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/5-6 (1927), 57-77; Théodule Ribot, "Mistik Muhayyile", çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/17 (1930), 1-8.

29 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 552-553.

30 Yakup Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 29.

31 Recep Alpyağılı (der.), *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler 2* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 607.

32 Tunç'un çalışmalarının tamamı için bk. Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, 337-369.

33 Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe-i Din* (İstanbul: İstanbul Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1927). Osmanlıca olan bu eser transliterasyonu için bk.: Fatih Taştan, *Felsefe-i Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2022).

ile gerçekleştirir.<sup>34</sup> Onun bu çalışması, makalelerinin bir araya getirilmesiyle oluştuğu için konuların sıralanışında günümüz din felsefesi çalışmalarındaki gibi bir içerikle karşılaşmamaktadır. Bu çalışma din-felsefe ilişkisi, ilâhî sıfatlar, Tanrı'nın varlığının delilleri ve dinî tecrübe konularını tartışır. Ayrıca din felsefesinin muhtevası, ilmî açıklama ile dinî açıklamanın mukayesesi, dinî şuur, dinî şuurun zaman ve mekân telakkisi, dinî fikirlerde materyalizmden idealizme geçiş, Tanrı ve dünya kavramları, dinde düşünce ve muhayyilenin rolleri ve din felsefesinin psikolojik açıdan ele alınması konularını ihtiva etmektedir.

Tunç, Dârülfünun Edebiyat ve İlahiyat fakültelerinde okuttuğu rûhiyat, terbiye ve felsefe dersleri için ders notlarından oluşan *Rûhiyat: Felsefe Dersleri*,<sup>35</sup> *Psikolojiye Giriş*<sup>36</sup> ve *Psikoloji Dersleri*<sup>37</sup> başlıklı eserler telif eder. Tunç'un psikoloji eğitimi onun din felsefesi görüşlerinin şekillenmesinde etkili olur. Din felsefesi ile psikolojiyi uyumlu hale getiren yaklaşımı günümüzde bile yeniliğini ve özgünlüğünü koruyan bir yaklaşımdır. Nitekim günümüzde ihtisaslaşma ile birlikte bilimler birbirinden daha belirgin bir şekilde ayrılmış ve her bilimin kavram ve tartışmaları daha spesifik bir hale gelmiştir. Bu nedenle Tunç'un bu yaklaşımlarının yöntemsel temeli ayrıntılı olarak ele alınmalıdır.

## 2. Mustafa Şekip Tunç'un Din Felsefesi Yöntemi

Tunç, din felsefesi yaklaşımında Batı'daki çağdaş gelişmeleri İslâm düşüncesiyle ilişkilendiren özgün bir bakış açısı sunar. Onun bu bakış açısı özellikle Bergsonculuk ve psikoloji temelli yaklaşımlar aracılığıyla din-felsefe ilişkisine yeni yorumlar kazandırır. Bu bağlamda onun din felsefesi metodolojisinin özgün yönlerini ve yönteminin kaynaklarını incelemek önem arz etmektedir.

Tunç, din felsefesinin mahiyeti, amacı ve hitap ettiği kitleyi tanımlarken bu alanı, "din meselesini metodlu bir düşünce ve muhakeme ile aydınlığa çıkarmağa, iz'an haddesinden geçirmeğe çalışır. Bilhassa aydınlığa hitap eder"<sup>38</sup> ifadesiyle değerlendirir. Ona göre din felsefesi, özellikle aydınların ilgisini çekebilecek ve dinî meselelerin çözümüne katkı sağlayacak dinamik bir disiplindir.<sup>39</sup> Tunç'un dinî konuların dinin ilkelerinden değil, felsefî bir açıdan tartışılabileceği görüşü

34 Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 20.

35 Mustafa Şekip Tunç, *Ruhiyat: Felsefe Dersleri* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1926).

36 Mustafa Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1949).

37 Mustafa Şekip Tunç, *Psikoloji Dersleri: Terbiye Bakımından* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1950).

38 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, mukaddime.

39 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 12-14.

göz önünde bulundurulduğunda ona göre dinî meselelerin aydınları ilgilendirdiği sonucu çıkarılabilir. O bu düşüncesiyle dinî meselelerin sadece inananlar arasında değil, geniş bir entelektüel çerçevede tartışılmasını gerekli görür. Böylelikle din felsefesini düşünsel bir dinamizmle buluşturarak bu alanı kendi döneminde özgün bir konuma yerleştirmektedir.

Tunç, din felsefesinin ruh ve dinî tecrübe gibi insanın manevî yönünü ilgilendiren konularında psikoloji alanına müracaat etmektedir. Ona göre dinî inanç ve kavramların bireysel algılar üzerindeki etkisi, psikolojik temelde ele alınmalıdır.<sup>40</sup> Böylelikle o, din felsefesine psikolojik bir boyut kazandırarak bu alanın sadece teoloji ve metafizik ile sınırlandırılmayacağını göstermektedir. Ayrıca dinî deneyimlerin bireysel ve içsel yönlerini anlamaya odaklanmakta, bu sayede dinin öznel ve duygusal boyutlarını bilimsel bir zeminde ele almaktadır.

19. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan materyalist ve pozitivist düşünceler bu yüzyılın sonlarında Beşir Fuad (ö. 1887), Ahmed Mithat (ö. 1912), Bahâ Tevfik (ö. 1914), Tevfik Fikret (ö. 1915), Abdullah Cevdet (ö. 1932) gibi Osmanlı entelektüelleri tarafından benimsenmiştir. Dârülfünun'un özellikle Edebiyat ve İlahiyat fakültelerindeki hocalar, dinleri bütünüyle eleştiren bu görüşlere karşı eleştirel bir yaklaşım benimser. Bu yaklaşım, Batı düşüncesini toptan reddetmek yerine İslâm öğretisiyle çelişen fikirlerin eleştirilmesi ya da onlara cevap verilmesi yoluyla olur. Osmanlı döneminde bu düşünce akımlarına karşı çıkanların takip ettiği Batılı düşüncelerden biri, Bergsonculuktur. Bergsonculuk Türkiye'de 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başında etkili olur. Bergson, sezgi yöntemiyle materyalist ve pozitivist düşüncelerin hakikati reddeden tavrına karşı hakikatin ulaşılabilir olduğunu savunur.<sup>41</sup>

Tunç'un din felsefesine önemli katkılarından biri, Bergsoncu sezginin epistemolojik önemine dikkat çekerek bilginin oluşumunda yalnızca akıl ve mantığın yeterli olmadığını düşünmesidir. Ona göre Tanrı kavramı gibi metafizik meseleler sadece rasyonel olarak tam anlamıyla kavranamaz. Bu tür konular sezgi ve rasyonalitenin birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak ele alınmasını gerektirir. Dolayısıyla Tunç, rasyonalitenin sınırlarını çizmekle birlikte hakikatin kavranmasında sezginin de düşünce sistematığı içindeki önemine dikkat çeker.<sup>42</sup>

1919 yılında Bergsoncu düşünceyle tanışan Tunç, sezgi yöntemini dinî meselelere uygular. Tunç'un *Bir Din Felsefesine Doğru*'da psikolojik tahlillerinde yer verdiği

40 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 7.

41 Ali Osman Gündoğan, *Bergson* (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 49.

42 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*, 127-128.

*dinî duygu* ve *dinî şuur* gibi kavramlar, Bergson'un tesirinin bir örneğidir.<sup>43</sup> Bergsoncu felsefesinden kendisinden sonra pek çok kişi etkilenir. Örneğin, Hilmi Ziya Ülken (öl. 1974), Türk mistisizmi alanındaki araştırmalarında Tunç'un görüşlerinden yararlandığını ifade eder.<sup>44</sup> Sonuç olarak Tunç'un sezgici anlayışı, Türk düşüncesinde kendisinden sonra da takip edilmiştir.

Tunç'un felsefî düşüncelerinde yalnızca Bergson ve onun aracılığıyla Batı felsefesi etkili değildir. O, felsefe ile bilim ilişkisi konusunda İslâm düşüncesinden Fârâbî (öl. 339/950), İbn Sînâ (öl. 428/1037), Gazzâlî (öl. 555/1111) ve İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) önemine işaret eder.<sup>45</sup> Ayrıca Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda delil-i kevnîyi kelâmcıların bir öğretisi olarak ele alır.<sup>46</sup> Bu konuda spesifik olarak Gazzâlî'nin ismine yer verir.<sup>47</sup> Bununla birlikte Tunç, İslâm düşüncesine referansta bulunsa bile *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eseri başta olmak üzere çalışmalarında daha çok Antik Yunan düşüncesinden modern döneme kadar Batı düşüncesinin fikrî gelişimi baskındır.

Tunç, aklın hakikate ulaşmada yetersiz olduğunu savunur. Aynı zamanda tüm bilgiyi tecrübî olarak açıklayan empirist yaklaşımları da eleştirir. Tunç'a göre hakikati tam anlamıyla kavrayabilmek için sezgi zorunlu bir yöntemdir.<sup>48</sup> Bu bağlamda *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde sezgisel epistemoloji çerçevesinde materyalizm, rasyonalizm, pozitivizm ve mekanizmi eleştirir.<sup>49</sup> Örneğin, Auguste Comte'un (öl. 1857) üç hal yasası teorisinde insanlık tarihinin teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek dinî olguların yerini pozitivistliğe bıraktığı yönündeki iddialarını eleştirir. Tunç'a göre Comte'un bu iddiasının geçersizliği, dinlerin günümüzde hala var olmasından anlaşılabilir.<sup>50</sup> Görüldüğü gibi Tunç'un din felsefesindeki görüşleri hem rasyonel hem de sezgisel bir boyut taşımaktadır. Böylelikle o, felsefî ve teolojik meselelerin daha geniş bir çerçevede ele alınmasına imkân tanımaktadır. Ayrıca onun sezgici yaklaşımı her ne kadar Bergson'dan beslense de İslâm düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ epistemolojisinde sezgi, bilgi elde etme sürecinde oldukça önemli

43 Tunç'un dinî şuur ve dinî duygu kavramları hakkında görüşü için bk. Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 27-30, 65-68.

44 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2007), 10.

45 Mustafa Şekip Tunç, *Felsefe Dersleri: Ruhîyat* (İstanbul: Maarif Vekaleti Neşriyatı, 1340/1924), 14

46 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 32-33.

47 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 53.

48 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*, 55.

49 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*, 103.

50 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 21.

bir kaynak olarak görülür.<sup>51</sup> Bu açıdan Tunç, sezgi anlayışında İslâm düşünürlerine referansta bulunmasa da sezgi, İslâm düşüncesinde önemli bir bilgi edinme aracıdır.

Tunç'un *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde epistemolojik ve psikolojik tartışmalar, ontolojik meselelerden daha yoğundur. Tanrı, evren, kötülük-varlık ilişkisi gibi tartışmalar onun din felsefesinde ikinci plandadır. Bu durum, Tunç'un din felsefesinde psikolojik meseleleri ve tahlilleri öne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin dinî tecrübe konusuna oldukça geniş bir yer ayırır. Ontolojik tartışmaları büyük oranda, *tekâmül*<sup>52</sup> kavramıyla ifade ettiği evrim teorisi çerçevesinde ele alır.

Cumhuriyet dönemi inkılaplarını destekleyen bir düşünür olarak Tunç, 1928 yılında Dârülfünun İlahiyat Fakültesi tarafından hazırlanan *Dinde Reform* projesinde yer alır. Bu proje, Türkiye'de millî değerlerle uyumlu bir din anlayışını hedefleyerek din dilinin Türkçe olarak ifade edilmesini ve dinî alanda birtakım reformların yapılmasını gerekli görüyordu.<sup>53</sup> Tunç'a göre Türkiye Cumhuriyeti dinle ilgili modern meselelerle ilgilenebilecek kadar yeterlilikte din adamına sahip değildir. O, Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği inkılapların yanı sıra dinî hayatın da güncellenmesi gerektiğini savunmaktadır. Tunç'un bu projede yer alması, dönemin ihtiyaçlarına uygun reformları desteklediğini gösterir. Ona göre millî birlik ancak felsefî bir yaklaşımla sağlanabilir.<sup>54</sup> Bu bağlamda Tunç da dahil olmak üzere bu projede kelâm ve tasavvuf, İslâm'da düşünsel alanın canlanması için yetersiz alanlar olarak görülür. Bu projede din konusunda felsefî mülahazaların önemi ön plana çıkarılır. Ancak Bayram Dalkılıç bu tür bir projenin din felsefesi ile ilişkilendirilmesinin din felsefesinin objektiflik ilkesinden taviz vermesiyle mümkün olabileceğini ve din felsefesinin bu reformların amaçları dışında kaldığını ileri sürerek eleştirel bir görüş geliştirir.<sup>55</sup> Bu tür reform projelerinin dini bir yandan modernleşme sürecine uyumlu hale getirmeye çalışırken diğer yandan İslâm'ın geleneksel bilgi kaynakları olan kelâm ve tasavvufu ihmal etmesi eleştirilebilir. Bu durum, dinin yalnızca bir modernleşme aracı olarak görülme riskini taşımakta ve dinin ontolojik ve metafizik boyutlarını göz ardı etmektedir. Ayrıca Dalkılıç'ın bu projeye yönelik "objektiflik ilkesinden taviz verilebileceği" eleştirisi, reformların ideolojik bir perspektifle ele

51 Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nader (Beyrut: y.y., 1986), 101-104; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: İntişârât-ı müessese-i mütâlaât-ı İslâmî, 1363/1943), 116.

52 Mollaer, "Mustafa Şekip Tunç", 382.

53 Hidayet Aydar, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2012), 23, 43, 37.

54 Alpyağıl (der.), *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler* 2, 607.

55 Dalkılıç, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Din Felsefesi", 286-287.

alındığını düşündürmekte, bu da din felsefesinin özerkliğini zedeleyebilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilmektedir. Tunç'un bu bağlamda bir denge arayışı içinde olup olmadığı ise daha fazla tartışmayı gerektiren bir meseledir.

Tunç, Batılılaşmayı hedefleyen reform çalışmalarında yer almasına rağmen Batılılaşmayı körtü körtüne savunmaz. O, gelenekle kurulan bağın korunmasının önemine dikkat çeker: “Din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin arası olan Doğu yüksek bir medeniyetin yuvasıdır. Batı'nın bugünkü üstünlüğü Hazret-i İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan aldığı nurdan dolaydır.”<sup>56</sup> Bu bağlamda o, Batıyı taklit etmenin özgürlük kavramına engel oluşturacağını dile getirir: “Taklit değil, tekevvün edersek hür olacağız. Canlı ve müessir yaşamazsak madde üzerine müessir olacak kuvveti hiçbir zaman teklif edemeyeceğiz.”<sup>57</sup> Bu görüşler Tunç'un düşünsel yöntemini şekillendiren temel unsurlar hakkında fikir vermektedir. Ayrıca onun Batılı gelişmeleri takip etmekle birlikte dinî esaslardan taviz vermemeyi savunan bakış açısı, Dârülfünun'da çağdaşı pek çok düşünürle benzerdir. Dolayısıyla Tunç, yaşadığı toplumun dünya görüşüne benzer bir yaklaşımı takip etmektedir.

Tunç'a göre Türkiye'de din üzerine felsefî düşünme ihtiyacı dinî alanda manevî ahengin bozulması sonucunda ortaya çıkar. Bu bağlam o, dinin bir tartışma konusu olarak ortaya çıkışını İslâm düşüncesini iki döneme ayırarak açıklar: saadet devri ve ihtilaf dönemi. İslâm'ın *saadet devri* bilimsel gelişmelerden önceki dönemdir ve ona göre bu dönemde hayatın her alanı din çerçevesinde açıklandığı için dinî tartışmalar yoktur. Dinî tartışmalar Tunç'un *ihtilaf dönemi* olarak adlandırdığı rasyonel faaliyetlerin yoğun olduğu dönemde belirginleşir. Onun dinî tartışmaları ihtilaf dönemi ile başlatması, İslâm'ın erken dönemlerinde itikâdî meselelerde ortaya çıkan tartışmaları ve mezhepleşmeyi göz ardı ettiğini gösterir. Bu durum Tunç'un din felsefesinin felsefesini güncel tartışmalara mahsus kıldığı konusunda ipucu vermektedir. Ayrıca bu tavır, inançla ilgili tartışmaların inanç alanının kendi içerisinde yani teolojik zeminde çözülmesi gerektiği görüşü ile uyumludur.<sup>58</sup> Dolayısıyla Tunç'un bu yaklaşımından saadet devrindeki dinî tartışmaları teolojinin konusu olarak gördüğü sonucu çıkarılabilir. Onun bu görüşü, din felsefesinin problem alanını kısıtlamaktadır.

Tunç'a göre dinin bir mesele haline gelmesi, dine baskı yapılması ve sınırlandırılmasıyla gerçekleşir. İhtilaf döneminde karşılaşılan bu durum manevî ortamın bozulmasına ve dinin kıymetinin azalmasına yol açar. Tunç, Türkiye'de bu bozulmaların 19. yüzyılın sonlarında materyalist ve pozitivist akımların etkisiyle

56 Mustafa Şekip Tunç, “Sanatın İç Yüzü (Sanat Yazıları)”, *Dergâh* 1/1 (1921), 3-4.

57 Mustafa Şekip Tunç, “Hakiki Hürriyet (İhtimaiyat, Siyaset ve Ekoller)”, *Dergâh* 1/3 (1921), 9.

58 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 59.

ortaya çıktığına dikkat çeker. Ona göre Türkiye’de bu bozulma karşısında iki farklı tutum gelişir. Bir kesim durumu olduğu gibi kabul ederek tartışmalara dahil olmaz, diğer bir kesim ise bu meseleleri ele alarak çözüm arayışına girer. Tunç, ikinci tutumu benimseyerek çözüm aranmasının gerekli olduğunu savunur. Ancak çözüm arayışının objektif bir perspektifle yapılması gerektiğini ve bunun yalnızca din felsefesi disipliniyle mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>59</sup> Onun Türkiye’de din üzerine felsefî düşünme ihtiyacını manevî ahengin bozulması ve dinî eleştirilerin artmasıyla ilişkilendirmesi, dönemin modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle uyumlu bir analizdir. Ancak Tunç’un çözüm arayışında yalnızca din felsefesi disiplinine vurgu yapması, disiplinlerarası bir yaklaşımın gerekliliğini göz ardı ediyor gibi görünebilir. Bu bağlamda Tunç’un analizleri değerli olmakla birlikte çok boyutlu bir perspektifin eksikliği açısından eleştirilebilir.

Sonuç olarak Tunç, din felsefesinde yöntem açısından rasyonalitenin yanında sezgiyi öne çıkaran epistemoloji anlayışı ile yaşadığı dönemdeki din eksenli tartışmaları takip eder ve bu konuda eleştirel bir tavır takınarak dine karşı çıkan Batı kaynaklı düşünce akımlarına mesafeli durur. Bununla birlikte İslâm’ın manevî yönünü felsefî açıdan tartışmaya imkân veren Batılı filozoflardan Bergson’un psikoloji ve felsefesini, fikirlerinin merkezine yerleştirir. Bergson’un görüşlerini; Tunç’un sezgisel epistemolojisinde, tekâmüle dayanan ontolojisinde, dinî şuur ve duygu ile harmanlanmış ahlâkî görüşlerinde ve bireysel din anlayışının önemli bir unsuru olan dinî tecrübe anlayışında görmek mümkündür.

### 3. Tunç’un Din Felsefesine Katkıları

#### 3.1. Din ve Felsefe İlişkisi

Aydınlanma döneminde temelleri atılan rasyonalist bakış açısı, 19. yüzyılda pozitivist analizlerle desteklenir, 20. yüzyılın başlarında ise mantıkçı pozitivismle devam eder. Bu yaklaşımlar çerçevesinde, bilimin konusu yalnızca deney ve gözlemle açıklanabilecek unsurlarla sınırlandırılır. Din ve metafizik bilimsel gelişmelerin dışına çıkarılır.<sup>60</sup> Tunç din, bilim ve felsefenin kendi sınırlarında kalması gerektiğini savunması bakımından pozitivist yaklaşımlarla benzer bir görüşü savunur.<sup>61</sup> Ancak Tunç’un bu ayrım ve sınırlamayla amacı, pozitivist düşünceden farklıdır. Tunç’un bu konudaki yaklaşımı, Ludwig Wittgenstein’in (öl. 1951) *Philosophical Investigation* adlı eserindeki “dil oyunu” metaforu ile ilişkilendirilebilir. Wittgenstein, mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesine uymadığı gerekçesiyle reddettiği dinî

59 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 9.

60 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Penguin Books, 1990), 16-18.

61 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 23-25.

önergelerin, var olan pek çok dil oyunundan biri olduğunu ve her alanın kendi sınırları içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>62</sup> Wittgenstein'in bu ifadesine göre din ve metafizik alan kendi mantığı içerisinde değerlendirileceği için mantıkçı pozitivistin dine karşı reddiyeci tavrından farklıdır. Tunç da felsefe, bilim ve din hakkında benzer bir bakış açısını benimser.

Tunç, din felsefesi çalışmalarında, özellikle *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde felsefe ve bilim arasında ayrışmacı bir yaklaşım benimser.<sup>63</sup> Diğer bir ifade ile felsefe ve bilimi birbirinden ayrı olmaları gereken iki alan olarak görür. Ancak bu ayrılık, iki alanın çatışması değil, iki farklı diskur oluşturmalarıyla ilgilidir. O, felsefeyi bilimden farklı kılan temel noktanın metodolojik fark olduğunu belirtir. Ayrıca felsefenin bir bilim olamayacağını savunur ve onu bilimlerin en yücesi olarak gören yaklaşımlara karşı çıkar.<sup>64</sup> Oysa Tunç'un çağdaşları arasında felsefeyi bilim kategorisine yerleştirenler de vardır. Örneğin, İzmirli İsmail Hakkı, felsefenin bir alt dalı olan metafiziği "eşrefü'l-ulûm ve hem es'abü'l-ulûm" olarak değerlendirir.<sup>65</sup> Bununla birlikte Tunç, felsefenin bir bilim olmasa da bilimsel verilere ihtiyaç duyduğunu ve bilimin ulaştığı sonuçları insanla ilişkilendirmenin felsefenin görevi olduğunu vurgular. Ona göre felsefe ve bilim arasında yalnızca metodolojik değil, faaliyet alanı ve konu bakımından da farklılıklar vardır. Özellikle hayat, ruh, evrenin amacı ve insanın varlık değeri gibi manevî alanlara yönelik meseleler felsefenin gündemini oluşturur.<sup>66</sup> Tunç, insanın bilimsel açıdan yalnızca maddi özellikleriyle açıklanmasını eleştirir ve felsefi açıdan duygusal, itikâdî ve manevî yönlerine de dikkat çekilmesi gerektiğini savunur.<sup>67</sup> Tunç'un felsefeye yüklediği sezgisel ve eleştirel rol, felsefeyi bilimden ayırma noktasında önemli bir katkı sunmaktadır. Özellikle insanın manevî yönünü merkeze alması felsefenin yalnızca materyalist yaklaşımlarla sınırlı kalmaması gerektiğini düşündürür. Tunç'un manevî alanı merkeze alarak insana dair bütüncül bir bakış açısı sunması değerli bir katkıdır, ancak bu yaklaşımın bilimle iş birliğini tamamen dışlamaması gerekir.

Tunç, din ve felsefenin bir arada ele alınmasını ve dinin felsefi açıdan incelenmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. Din felsefesinde din meseleleri felsefi bir mesele olarak ele alınmaktadır. Tunç'a göre din felsefesinin tartışma konuları, felsefe ve

62 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis, 2017), 27-28.

63 Mustafa Şekip Tunç, "Memlekette On Senelik Felsefe", *Varlık* 8 (1933), 120.

64 Tunç, *Felsefe Dersleri: Ruhîyat*, 6-7.

65 İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Ülâ*, 274.

66 Tunç, *Felsefe Dersleri: Ruhîyat*, 10.

67 Mustafa Şekip Tunç, "Ruh nerede? IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)", *Büyük Doğu* 8/7 (1954), 6.

bilimdeki gelişmelerin manevî hayatı olumsuz etkilemesiyle ortaya çıkmıştır: “Din bir mesele haline gelmeseydi onun felsefesi de doğmazdı. Dinin bir mesele haline gelmesi beşeriyetin kaçınılmaz manevî gelişmelerinden doğduğu gibi din felsefesi de bu gelişmelerin zaruri bir neticesi olmuştur.”<sup>68</sup> Ona göre modern dönemdeki dinî meseleler yalnızca rasyonel açıklamalarla çözümlenemez. Aynı zamanda sezgisel yöntem de bu konuda oldukça önemlidir. Sezgi, bir dinin manevî yönünün anlaşılması için gereklidir. Dolayısıyla onda rasyonalite ve sezgi, din felsefesi disiplininde bir araya gelmektedir. Ona göre bu yöntem ancak aydınlar tarafından uygulanabilir. Aydınlar dinin derinliğine vakıf olabilmek için dine felsefî açıdan yaklaşmalıdır.<sup>69</sup> Tunç’un bu fikirleri, din felsefesini yalnızca teorik bir disiplin olarak görmediğini ve bu alanı insanın manevî dönüşümüyle ilişkilendiren bir bakış açısı benimsediğini gösterir. Sonuç olarak Tunç, din felsefesinde özgün yöntem ve ilkeler belirlemiştir.

### 3.2. Evrimsel Ontoloji Anlayışı

II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı düşünce tarihinde evrim teorisine olan ilginin yoğunlaştığı bir dönemdir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Subhi Edhem, Memduh Süleyman ve Muallim Necmeddin gibi isimler evrimle ilgili önemli çalışmalar ortaya koymuştur.<sup>70</sup> Tunç, Dârülfünun’da görev alan çağdaş birçok düşünürden farklı olarak evrim düşüncesini benimseyen bir isimdir. Örneğin, Dârülfünun’da İslâm filozofları ve mâ ba’de’t-tabîa dersleri veren İzmirli İsmail Hakkı, evrim düşüncesine karşı çıkarken<sup>71</sup> Tunç, evrimi varlığın bir olgunlaşma süreci olarak görür. Ancak Tunç’un evrim anlayışı ateist ya da deist yaklaşımlarda olduğu gibi yaratıcı Tanrı fikrine bir alternatif değildir. Onun görüşleri, Bergson’un *tekâmül* kavramına dayanır.<sup>72</sup> Bu bağlamda Tunç’a göre evrim, Bergson’un ifade ettiği gibi, fizyolojik bir süreçle başlar ve insan düzeyine ulaştığında ruhsal bir boyuta geçer. Bergson evrim sürecinin başlangıcını *şuur* kavramıyla açıklar ancak bu şuurun kaynağından bahsetmez. Tunç ise evrendeki sürekli oluş sürecini *pankreasyonizm* olarak adlandırır ve varlıkların bir yaratıcılık birliği içerisinde meydana geldiğini ifade eder. Bununla birlikte Tunç’un evrimle ilgili çalışmalarında açık bir şekilde Tanrı kavramına yer verdiği söylenemez.<sup>73</sup> Ancak bazı kaynaklar, onun yaratıcılık

68 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 21.

69 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 7-9, 21.

70 Recep Alpyağıl (der.), *Evrimsel ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 356.

71 İzmirli İsmail Hakkı, *Muhtasar Mâ ba’de’t-tabîa* (İstanbul: y.y., t.y.), 122.

72 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: M.E.B. Yayınları, 1947), xxxii-xxxviii.

73 Mustafa Şekip Tunç, “Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)”, *Bilgi* 76 (1953), 8.

birliği ve şuur anlayışını Tanrı düşüncesine bir gönderme olarak yorumlamaktadır.<sup>74</sup> “Bu bağlamda onun evrim anlayışını ilâhî bir süreç bağlamında değerlendirmek mümkün olsa da çalışmalarında bu konuda net bir ifade bulunmamaktadır. Diğer yandan evrimi materyalist bir süreç olarak görmeyip insanın ruhsal boyutunu da kapsayan bir tekâmül olarak değerlendirmesi, onun rasyonalizm ve sezgi yöntemini birleştiren yaklaşımını ortaya koyar. Ancak evrim anlayışında Tanrı kavramına dair net ifadelerden kaçınması onun felsefî sisteminde yorumlanabilir bir alan bıraktığını gösterir.

Tunç evrimi sadece biyolojik bir süreç olarak görmeyerek dünyanın bir oluşu olarak değerlendirir. Bu bağlamda evrim fikrini toplum, ahlâk ve tarih gibi her alanda benimser.<sup>75</sup> Felsefe tarihinde evrim teorisini biyolojik bir sürecin ötesinde görüp toplumsal hayata uygulayan düşünürler olmuştur. Örneğin 19. yüzyıl düşünürü Herbert Spencer (öl. 1903), Darwin'in biyolojik evrim görüşünü sosyal alanlara genişletir ve toplumsal ilerlemeyi *doğal seçim* kavramı etrafında izah eder. Toplumsal ilerlemenin daha güçlü ve başarılı olan kişilerin zayıf olanları doğal seçimle elemesiyle sağlanabileceğini savunur.<sup>76</sup> Bu yaklaşım, evrim teorisinin yalnızca biyolojik bir çerçevede ele alınamayacağını, onun toplumsal ve ahlâkî gelişim gibi geniş bir yelpazede uygulanabilir bir ilke olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Tunç, evrimi materyalist bir süreç olarak değerlendirmez. Bu konuda Bergson'un spiritüalist evrim anlayışı etkili olmuştur. Bergson *Creative Evolution* adlı çalışmasında hayat hamlesi (*élan vital*) kavramı ile evrimi mekanik değil yaratıcı bir süreç olarak açıklar. Bu eser, Tunç tarafından *Yaratıcı Tekâmül* başlığı ile Türkçeye çevrilir.<sup>77</sup> Ona göre hayat bir hareket ve oluştan meydana geldiği için yaratıcı tekâmül, olmuş bitmiş bir durum değildir ve sürekli olmaktadır.

Tanrı da tam bir oluşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon, bir hürriyettir. (...) Şimdi dışardan bakan ve ancak olmuş bitmiş kavriyan zekânın göziyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan ve demek caizse istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh göziyle görmeyi deniyelim. Derhal her şey yeniden harekete başlayacak (...)<sup>78</sup>

Hayat hamlesi kavramı Bergsoncu evrim anlayışının itici gücü olup bu kavramla evrim teorisinin mekanist bir süreç olarak açıklanamayacağını ifade eder: “Bu

74 Bolay, *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri*, 4-A/2086; Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefî Görüşleri*, 176-178.

75 Tunç, “Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)”, 8.

76 Herbert Spencer, *İlk Sebepler II*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1947), 10-13.

77 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: M.E.B. Yayınları, 1947).

78 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 321, 324.

harikayı sadece fizik ve şimik faaliyetlerin yapabileceğine inanmak güçtür. Eğer bu işi yapan derin bir bilgi ise böyle maddesiz bir suret vasıtası ile suretsiz bir madde üzerinde yapılmış bir tesiri anlamak nasıl kabil olur?"<sup>79</sup> Bergson tarafından maddi ve olmuş bitmiş bir şey olarak açıklanamayacak varlık, ileriye doğru sürekli bir yaratıcı hamle ile varlık kazanır. Tunç'un Bergsoncu evrim anlayışı, din felsefesi ile modern bilim arasındaki çatışmayı uzlaştırıcı bir yaklaşım, pozitivist ve spiritüalist açıklamalar arasında bir bağ kurma girişimi olarak değerlendirilebilir.

Tunç varlık, dış evren ve ruh gibi ontolojik meselelerde mekanizm ve materyalizmi eleştirir. Ona göre materyalistler ve mekanistler her şeyi madde ile açıklamakta ancak madde ile hayat arasında bir ilişki kurmamaktadır. Ayrıca hayatın tek başına pozitivism ya da spiritüalizmle açıklanamayacağını savunur.<sup>80</sup> O, varlığın var olup olmamasıyla ilgilenmez, varlığın görünüş biçimlerini ele alarak bu konuda evrimci bir yaklaşım benimser. Ona göre gerçekte madde değil süreç vardır ve bu sürecin işleyişi dinamik olan ve varlığın temelinde bulunan hayat hamlesi ile açıklanır. Tüm canlı varlıklarda bulunan hayat hamlesi, bu varlıklarda tekâmülü sağlamakta, yeni tür ve cinsleri meydana getirmektedir. Tunç'un hayat hamlesi kavramıyla desteklediği tekâmül düşüncesinin dinamik evren anlayışı, Bergsoncu evrimden beslenir.<sup>81</sup> Evrendeki evrimsel oluş Bergson'un epistemolojisindeki sezgi kavramı ile bilinmekte olup bu süreç rasyonalite ve sabit ilkelerle açıklanamaz görülür.<sup>82</sup> Bundan dolayı Bergson'un epistemoloji ve ontolojisini takip eden Tunç'ta bu alanlar birbiri ile uyumludur.

Tunç'un evreni oluş kavramı ile ifade etmesi John Hick'in (öl. 2012), din felsefesi literatüründe kötülük problemine karşı bir teodise olarak değerlendirilen ruh yapma teodisesi (soul-making) ile benzer iddialara sahiptir. Hick'in teorisinde de tekâmül önemli bir kavramdır. Bu anlayışa göre insan başlangıçta tekâmüle ermemiş bir varlık olarak yaratılmıştır. Evren sürekli oluş içerisinde bir yer olarak insanın gelişerek olgunlaşmasını sağlar. Hick'e göre insanın evrende çeşitli acı ve sıkıntılarla sınanması manevî ve ruhsal gelişimi içindir.<sup>83</sup> Tunç'un oluş anlayışının bu teori ile ortak noktası, her ikisinde de daha iyiye doğru ilerlemeci bir varlık anlayışının olmasıdır. Bu çerçevede onun evrim görüşü ilkel varlıklardan insana giden ilerlemeci bir anlayıştır. Diğer yandan hem Tunç hem de Hick, bu tekâmül

79 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 322-323.

80 Mustafa Şekip Tunç, "Hayat Yapısı (İnceleme)", *Büyük Doğu* 2 (1945), 6.

81 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, 337-339.

82 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, LI, LII.

83 John Hick'in ruh-yapma teodisesi hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Alpyağılı (der.), *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 768-779.

ve ilerlemenin temeline Tanrı'yı yerleştirir. Sonuç olarak Tunç'un teist bir Türk düşünürü olarak evrim teorisine yer vermesi, İslâm düşüncesindeki yaratılış anlayışına yeni bir yorum katmaktadır. Nitekim İslâm düşüncesinde Câhiz (öl. 255/869) ve İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) gibi âlimlerin evrim düşüncesine işaret eden ifadelerle yer vermiş olmaları, Tunç özelinde evrim yaklaşımının entelektüel bir süreklilik taşıdığını göstermektedir.

### 3.3. Tanrı Kavramı ve Tanrı Kanıtlamaları

Tunç'un Tanrı hakkındaki görüşleri hayatının sonlarına doğru ortaya koyduğu çalışmalarında yoğunluk kazanır.<sup>84</sup> Tanrı'nın varlığının akılla değil ancak sıfatları aracılığıyla bilinebileceğini savunur.<sup>85</sup> Bunun için Tanrı ile ilgili tartışmaları inancın bir konusu olarak değerlendirir ve Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak ispatlamayı amaçlayan argümanları eleştirir. Örneğin, evren ve Tanrı ilişkisi konusunda saat-saatçi benzetmesini tenkit eder. Saat-saatçi ile evren-Tanrı analogisi, İngiliz ahlâk felsefecisi William Paley'in (öl. 1805) *Natural Theology* başlıklı eserinde yer verdiği, Tanrı'nın varlığının teleolojik açıdan kanıtlanmasında önemli bir analogidir.<sup>86</sup> Tunç'a göre evren ile saat arasında birbiriyle mukayese edilmelerine engel olacak farklılıklar vardır. Saatin mahiyeti açık bir biçimde bilinebilirken evren hakkındaki bilgimiz kısıtlıdır. Bu durum evren ve saat arasında analogik bir değerlendirmeye engel olur. Tunç, evren ile Tanrı ilişkisinin daha derin ve geniş bir açıdan ele alınması gerektiğini savunur. Onun saat-saatçi analogisine yönelik eleştirisi, Tanrı'nın varlığını açıklama konusunda indirgemeci yaklaşımların sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu eleştirinin Tanrı'nın varlığına dair daha derin ontolojik sorulara cevap sunmak yerine, yalnızca mekanik bir benzetmenin eleştirisiyle sınırlı kalması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Tunç'a göre Tanrı kanıtlaması konusunda en yaygın olan argüman, kozmolojik argümandır ve bu argüman hareket ile sebep ilkelerine dayanır. Tunç, Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak ispatlanamayacağını düşündüğü için kozmolojik delili de eleştirir. Bu argümanda Tanrı, varlıkların hareketlerinin ardında onları hareket ettirecek ilk sebep olarak kurgulanır. Bu delilin temeli, Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettirici" teorisidir. Tunç'a göre kozmolojik delilde varlıktaki hareket, sebepler zinciri ile ele alınmakta ve Tanrı'ya ilk sebep olarak işaret edilmektedir. Kozmolojik delilin kurgusuna göre ilk sebep olmadan diğer sebepler ortaya çıkamaz. Ancak Tunç'a göre sebepler zincirinin sonsuz olamayacağı görüşü dogmatik bir görüştür. Hangi teori ortaya atılırsa atılsın dogmatik tavır yerine

84 Yıldız, *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*, 178-179.

85 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 59.

86 Alpyağıl (der.), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1*, 392-294.

septik bir tutum benimsenmelidir. Onun bu eleştirisi, onun evrime dayalı varlık anlayışıyla ve ontoloji düşüncesinin temel kavramı olan “oluş”la açıklanabilir. Bu anlayışa göre evren devamlı olarak bir oluş içerisinde. Tanrı ise sürekli değişim içerisinde olan bir şeyle açıklanamaz. Bu nedenle Tanrı’nın rasyonel yollarla değil, yine kendisiyle açıklanması gerekir. Tanrı’yı rasyonel açıdan açıklamak Tanrı hakkında dogmatik bir yargıda bulunmaktadır.<sup>87</sup> Tunç’un kozmolojik delile bu yaklaşımı, metafizik tartışmaların merkezindeki nedensellik ve hareket sorunlarını yeniden düşünmeye yönlendirmektedir.

Tunç’un yer verdiği önemli Tanrı kanıtlamalarından bir diğeri ise dinî tecrübeyi. O, dinî tecrübeyi Tanrı’nın rasyonel bir delili olarak görmediği için eleştirmez ve dinî tecrübeyi sezgisel olarak açıklar. Din felsefesinde William James (öl. 1910) gibi düşünürler bireysel olarak yaşanan dinî tecrübeleri Tanrı’nın varlığının bir ispatı olarak değerlendirir.<sup>88</sup> Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde dinî tecrübeyi psikolojik tahlillerle ele almakta, bu konuyu din felsefesi kavram ve tartışmalarından farklı bir zeminde incelemektedir. Bu yaklaşımını, “dini tecrübeyi sadece psikolojik bakımdan tasvir etmek burada başlıca gayemiz olacaktır” ifadesinde görebilmek mümkündür. Tunç, insanların en şiddetli ruh tartışmalarının dinî tecrübe alanında olduğuna işaret eder. Onun bu bakış açısında dinî tecrübeyi yalnızca bireyin kendisi için bağlayıcılık taşıyan bir tecrübe olarak tanımlaması etkili olmuş olabilir.<sup>89</sup> Bu yaklaşımı, Tanrı’nın varlığının rasyonel açıdan kanıtlanamayacağı görüşü ile uyumludur. Din felsefesi çalışmalarında dinî tecrübenin tartışma zemininin psikolojiden farklı olarak ele alınması Tunç’un dinî tecrübe konusundaki görüşlerini tartışmaya açık bir hale getirir. Tunç’un dinî tecrübeyi psikolojik açıdan ele alması dinî deneyimin öznel doğasını vurgulamak açısından dikkate değerdir. Ancak bu yaklaşım, dinî tecrübenin yalnızca bireysel psikolojiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda insanın varoluşsal kaygılarına ve metafizik arayışlarına da cevap verdiğini göz ardı etme riski taşır. Dinî tecrübeyi tamamen öznel bir alana hapsedmek, onun ortak anlam yaratma kapasitesini açıklamakta yetersiz kalabilir.

Tunç’un Tanrı’nın akıl yoluyla bilinmeyeceği ve onun bilgisinin inanç alanına ait bir mesele olduğu görüşü, Kant’ın rasyonel Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştirilerine benzerdir. Kant, insan aklının Tanrı’nın varlığı gibi metafiziksel gerçeklikleri kesin olarak kavrayamayacağını ifade eder. Kant’a göre insan aklı, bilgi elde ederken deneyimlerden yararlanır. Tanrı’nın varlığı deneyimin ötesinde

87 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 32-34.

88 Bk. Alpyağıl (der.), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1*, 489; Abdüllatif Tüzer, “Dini Tecrübe, İbadet ve Dua”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: BİLAY, 2018), 173-180.

89 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 61-62, 64.

olduğu için akılla ispatlanamaz.<sup>90</sup> Tunç da Kant gibi akıl ile inancın alanlarını ayırarak Tanrı'nın varlığının ispatının akıl ile değil inançla mümkün olduğunu ifade eder ve bu konudaki rasyonel çabaları aklın sınırlarının zorlanması olarak değerlendirir.<sup>91</sup> Diğer yandan Tunç'un genel olarak din anlayışında Kantçı bir perspektifin olduğunu savunan çalışmalar da vardır.<sup>92</sup> Ancak yine de Tunç'un sezgiye dayanan epistemolojiyi savunması açısından tam anlamıyla Kant'ı takip ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Tunç'un bu ifadelerinden Tanrı'yı inancın bir konusu olarak görmesinde teizmi sınırlandıran bir bakış açısının olmadığı, aksine aklı inanç alanında yetersiz gördüğü sonucu çıkarabilir.

Sonuç olarak Tunç'un düşüncesinde Tanrı'nın mahiyetinin ve varlığının felsefi açıdan incelenmesi güçtür. Bununla birlikte din ve Tanrı'yla ilgili ortaya çıkan modern tartışmaların ancak felsefi bir zeminde ele alınabileceğini ve bunun da din felsefesinde mümkün olduğunu düşünür. Ayrıca, Tanrı'nın bir kavram ve hakikat formunda din felsefesine konu olamayacağını, Tanrı ve dinle ilgili sadece ahlâk, psikoloji, epistemoloji ve ontoloji tartışmalarının değerlendirilebileceğini savunur. Dolayısıyla Tanrı, Tunç'un çalışmalarının bir objesi değildir. Din felsefesi Tanrı'yla dolaylı olarak ilgili olan tartışmaları ele alır.

### Sonuç

Dârülfünün İlahiyat Fakültesi, dinî ve felsefî tartışmaların ele alındığı bir yükseköğretim kurumudur. Bu fakültede 1924 yılı itibarıyla okutulan din felsefesi dersleri, dinî meselelerin felsefi bir zeminde tartışılması imkânını sunması açısından oldukça önemlidir. Bu dersleri 1926'dan itibaren M. Şekip Tunç vermiştir. Tunç, psikoloji tahsilinin etkisiyle din felsefesi derslerinde psikoloji, felsefe ve ahlâk çerçevesinde interdisipliner bir yaklaşım benimser. Onun tercih ettiği bu yaklaşım, bugün bile din felsefesi alanı için özgünlüğünü korumaktadır. Örneğin, *Bir Din Felsefesine Doğru* adlı eserinde geniş bir yer ayırdığı dinî tecrübe konusunun bireysel insan tecrübesi olarak psikolojinin bir konusu olduğunu ifade eder ve dinî tecrübenin metafizik temellerini incelemeyi. Dinî tecrübeyle ilgili bu yaklaşımı, din felsefesi açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilse de bu alana psikolojik bakış açısının dahil edilmesi bir zenginlik olarak görülebilir. Çünkü onun psikolojik verilere yer vermesi, rasyonel değerlendirmeleri tek başına din felsefesi için yetersiz bir metodoloji olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Bergsoncu sezgiciliği

90 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer – Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), A594-595, A601, B622-623, B629.

91 Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, 10, 39.

92 Arıcan, "Din, Psikoloji ve Felsefe: Mustafa Şekip Tunç'ta Din Felsefesi Din Psikolojisi İlişkisi", 142.

benimsemesinin de bu konuda etkisi bulunmaktadır. O, bazı dinî meselelerin rasyonel süreçlerle çözülemeyeceğini düşünür. Örneğin Tanrı kavramı, Tunç için bir inanç meselesidir ve rasyonel olarak ele alınamaz. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Tanrı'nın varlığının rasyonel açıdan araştırılmasına karşı çıkar. Ona göre dinî meselelerin felsefî açıdan incelenebileceği konular dinle ilgili güncel tartışmalardır.

Tunç din felsefesi meselelerini İslâm ve Batı düşüncesi etkileşiminde ele almaktadır. Onun bu yaklaşımı özellikle yaşadığı dönemde Dârülfünun Edebiyat ve İlahiyat fakülteleri hocalarının genel bir tutumudur. Ancak yine de Tunç'un, İslâm düşüncesine açıkça atıf verdiği çalışmaları oldukça azdır. O, daha çok Batılı düşünürlerin görüşlerini detaylı ve açık bir biçimde ele alır. Örneğin, Tunç'un sezgisel epistemoloji anlayışı, İslâm düşüncesinde 9 ve 10. yüzyıllarda Fârâbî ve İbn Sînâ epistemolojisinde de savunulur. Ancak Tunç, sezgi kavramına dair görüşlerini Bergson'un felsefesiyle şekillendirmiş, bu konuda yalnızca Bergson'a referansta bulunmuştur. Tunç'un bu yaklaşımı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinden haberdar olmadığını göstermez. Ancak onlara bir referansta bulunmaması, bu konudaki olası tartışmalara neden olabilir.

Tunç, epistemolojide benimsediği Bergsoncu tavrı ontolojide de devam ettirmektedir. Tanrı'nın varlığını ve Tanrı ile evren ilişkisini Bergsoncu bir dinamizm ve oluş süreci olarak değerlendirir. Tanrı dışındaki varlıkların tamamında görüldüğüne inanılan Bergson'un evrimci oluş düşüncesi, Tunç'un ontolojisinin temelini oluşturur. Tunç bu evrim anlayışını tekâmül kavramıyla ifade ederek bu konuda dinî şuur, dinî bilgi, hayat hamlesi ve oluş kavramlarını öne çıkarır. Bununla birlikte onun ontoloji konusunda İslâm düşünürlerine atıfta bulunmaması dikkat çekilmesi gereken bir tutumdur.

Tunç, din felsefesinin tartışma konularını, Batı'da bilimsel gelişmelerin ortaya çıktığı 17. yüzyıl ile başlatmaktadır. İhtilaf dönemi olarak adlandırdığı bu dönemden önce dinî alanda tartışmaların olmadığını savunur. Bu düşüncesini Türkiye Cumhuriyeti'nin *Dinde Reform* projesine yaptığı katkılarında da görebilmek mümkündür. O, dinin karşılaştığı sorunların dinde reforma giderek çözülebileceğine inanır. Onun bu yaklaşımı, dinin sadece bilim ve modern gelişmelerle yaşadığı sorunları bir problem olarak gördüğünü gösterir. Bu yaklaşımından İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren inanç alanında ortaya çıkan tartışmaları ve bu tartışmalar sonucunda gerçekleşen mezhepleşmeleri bir problem olarak görmediği sonucu çıkarılabilir. Tunç inançla ilgili bu konuların teolojik açıdan ele alınması gerektiği gibi bir düşünceyle böyle bir ayrıma gitmiş olabilir. Çünkü Tanrı gibi inanç konularının teolojinin bir meselesi olduğuna dair bir görüşe sahiptir. Bu görüşünde Tanrı'nın varlığının inançla ilgili olması açısından rasyonel açıdan tartışılmasını

doğru bulmaz. Dolayısıyla Tunç'un saadet devrine ait dinî problemleri felsefî açıdan bir sorun olarak görmemesi dinin tarih boyunca şekillenen farklı yorumlarını yeterince dikkate almadığı ya da dinle ilgili güncel tartışmalara yoğunlaştığı şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Tunç, kendisinden önceki bilgi kaynaklarından yararlanmakla birlikte onlara kendi dünya görüşünü tatbik ederek özgün bir yöntem geliştirmiştir. Din felsefesi özelinde psikolojik ve ahlaki tahlilleriyle ortaya koyduğu yöntem, onun düşüncesinde tutarlı ve uyumlu bir bütünlük oluşturmuştur. Gelecekteki çalışmalarda Tunç'un din felsefesi alanındaki katkıları Dârülfünün'da felsefe dersleri veren diğer düşünürlerle karşılaştırmalı olarak ele alınabilir. Böylece Darülfünün'daki felsefe derslerinin temel kavram, kuram ve tartışmalarının ne olduğu konusunda kapsamlı bir teori geliştirilebilir. Bu teori, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinin ilk örneği olan Dârülfünün'daki felsefî tartışmaların mihverinin belirlenmesine katkı sağlayabileceği gibi günümüzdeki din felsefesi tartışmalarına bir zemin oluşturabilir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Alper, Ömer Mahir. "Dârülfünün İlahiyat Fakültesinde Felsefe Eğitimi". *İstanbul'un Fethi ve İstanbul Üniversitesi'nin Kuruluşunun 550. Yılı Sempozyumu (24 Aralık 2003)*. İstanbul: y.y., 2004, 139-166.
- Alpyağıl, Recep (der.). *Evrin ve Tasarım: Gelen-eksel ve Çağdaş Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alpyağıl, Recep (der.). *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar 1*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2014.
- Alpyağıl, Recep (der.). *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler 2*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Arıcan, M. Kazım. "Din, Psikoloji ve Felsefe: Mustafa Şekip Tunç'ta Din Felsefesi Din Psikolojisi İlişkisi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 127-142.
- Aydar, Hidayet. "Darulfunun İlahiyat Fakültesinden İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 297-311.
- Aydar, Hidayet. "Dârülfünün İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2012), 23-43.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi, 13. Baskı, 2014.

- Ayni, Mehmet Ali. *Darülfünun Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books, 1990.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Eskiye, 2012.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. Mustafa Şekip Tunç. Ankara: M.E.B. Yayınları, 1947.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşünürleri: Cumhuriyet'ten Günümüze Bilimsel ve Felsefî Düşünce Temsilcileri*. 7 cilt. 4-A/2073-2116. Ankara: Nobel, 2015.
- Collins, Francis C. *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*. çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Dağ, Kifayet. *İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesinde Felsefe Çalışmaları*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dalkılıç, Bayram. "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Din Felsefesi", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 281-292.
- Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 105-123. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Er, Hamit. "Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 69-100.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Hoca ve Yazarları*. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. nşr. Albert N. Nader. Beyrut: y.y., 1986.
- Gündoğan, Ali Osman. *Bergson*. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: İntişârât-ı müessese-i mütâlaât-ı İslâmî, 1363/1943.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar Felsefe-i Ülä*. nşr. Eşref Hudrî. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329/1911.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhtasar Mâ ba'de'l-tabîa*. İstanbul: y.y., t.y.
- Kafadar, Osman. *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. trans. and ed. by Paul Guyer – Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kaya, M. Cüneyt. "Mehmet Emin Erişirgil: Bergsonculuktan Pragmatizme Bir Dârülfünun Hocası". *Kutadgubilig* 18 (2010), 129-180.
- Mollaer, Fırat. "Mustafa Şekip Tunç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öcal, Mustafa. "Darülfünun İlahiyat Fakültesinin Öğretim Süresi Ders Programı ve Mezuniyet Belgesi Örnekleri". *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu: 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. 183-205. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Spencer, Herbert. *İlk Sebepler II*. çev. Selmin Evrim. İstanbul: M.E.B., 1947.
- Tunç, Mustafa Şekip. *Bir Din Felsefesine Doğru*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1959.
- Tunç, Mustafa Şekip. *Felsefe Dersleri: Ruhîyat*. İstanbul: Maarif Vekaleti Neşriyatı, 1340/1924.
- Tunç, Mustafa Şekip. "Hakiki Hürriyet (İçtimaiyat, Siyaset ve Ekoller)". *Dergâh* 1/3 (1921), 8-10.
- Tunç, Mustafa Şekip. "Hayat Yapısı (İnceleme)". *Büyük Doğu* 2 (1945).
- Tunç, Mustafa Şekip. "Memlekette On Senelik Felsefe". *Varlık* 8 (1933), 20-21.

- Tunç, Mustafa Şekip. "Müşahhas İnsan ve Bünyesi (Konferans)". *Bilgi* 76 (1953), 5-8.
- Tunç, Mustafa Şekip. "Ruh nerede? IV: Ruh, Beden, Sanat (İnceleme)". *Büyük Doğu* 8/7 (1954).
- Tunç, Mustafa Şekip. "Sanatın İç Yüzü (Sanat Yazıları)". *Dergâh* 1/1 (1921), 3-5.
- Tüzer, Abdüllatif. "Dini Tecrübe, İbadet ve Dua". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: BİLAY, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2007.
- Ünver, Metin – Sarıkaya, Hüseyin. *Üç Devir Bir Fakülte: Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis, 4. Baskı, 2017.
- Yıldız, Yakup. *Mustafa Şekip Tunç ve Felsefi Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yıldız, Yakup. "Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları* 19 (2011), 11-51.

# darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Yeni Bir Kelam Denemesi; Şerefeddin Yaltkaya (1880-1947)'nın İctimâî İlm-i Kelam Projesi Üzerine Bir Değerlendirme

A New Attempt at Theology in the Theological Faculty of Dârülfünun; An Evaluation  
of Şerefeddin Yaltkaya's (1880-1947) Project of İjtimâî İlm-i Kelam

Hakan Yıldızhan 

### Öz

Osmanlı Devleti'nin oldukça çalkantılı olan son döneminde yaşamış olan Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Bu sebeple birçok alanda kendisini yetiştirmiş ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin kapanışına kadar burada müderrislik yapmıştır. Batıdaki çeşitli gelişmeler ve İslam dünyasının birçok alanda geri kalması sebebiyle dönemin birçok alimi gibi bu duruma çözüm bulmaya çalışmıştır. Bundan dolayı o, "İctimâî İlm-i Kelam" projesini geliştirerek kelamın sosyoloji verileriyle açıklanabileceğini savunmuştur. Çalışmamızda öncelikle Yaltkaya'nın hayatı ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalık görevi incelenmiş, ardından İctimâî İlm-i Kelam projesi incelenerek tahlil edilmiştir. Çalışma sonucunda Yaltkaya'nın projesini tam olarak geliştiremediği müşahade edilmiştir. Bunun temel nedeninin Émile Durkheim'den yoğun bir şekilde etkilenmesi ve kelam ilmini sosyolojik verilerle açıklamaya çalışırken dinin ilahi yönünden daha çok beşerî yönünü ön plana çıkardığı, bunun da temel sebebinin dönemin şartları ve ihtiyaçları dolayısıyla olduğu tespit edilmiştir. Özellikle kutsalın mahiyetini toplumun genel kabulüyle ilişkilendirmesi, kelam projesinin en problemli yönünü oluşturmaktadır. Aynı zamanda Batıdaki pozitivist ve materyalist akımların da Yaltkaya üzerinde yoğun bir baskı oluşturduğu müşahade edilmiş ve ictimâî kelam projesinin çeşitli problemlerinin ortaya çıkmasına neden olduğu saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Dârülfünun, Mehmet Şerefeddin, Yaltkaya, İctimâî

### Abstract

Mehmet Şerefeddin Yaltkaya, a figure from the late Ottoman Empire, which was characterised by significant turbulence, possessed a multifaceted personality. Consequently, he engaged in self-education across numerous disciplines and pursued a career as a professor at the Faculty of Theology at Dârülfünun until its closure. In response to the prevailing developments in the West and the Islamic world's subsequent lag in various domains, he endeavoured to identify a solution to this circumstance, akin to many scholars of that era. In this regard, he initiated the project entitled "İjtimâî İlm-i Kelam", which posited that theological concepts could be elucidated through the lens of sociological data. In this study, an analytical approach was adopted, starting with a comprehensive examination of Yaltkaya's life and his role as a faculty member at the Faculty of Theology at Dârülfünun. Subsequently, a meticulous examination of his "İjtimâî İlm-i Kelam" project was undertaken. The study's findings indicated that Yaltkaya was unable to fully develop his project. However, the most problematic aspect of his theological project is his association of the nature of the sacred with the general acceptance of society. The positivist and materialist movements in the West exerted intense pressure on Yaltkaya, causing various problems to emerge in the social theology project.

**Keywords:** Kelam, Dârülfünun, Mehmet Şerefeddin, Yaltkaya, İjtimâî

\* **Sorumlu Yazar:** Hakan Yıldızhan, TC. Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye. E-posta: hknyldzhn16@gmail.com ORCID 0000-0001-9223-8611

**Atrf:** Yıldızhan, Hakan. "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Yeni Bir Kelam Denemesi; Şerefeddin Yaltkaya (1880-1947)'nın İctimâî İlm-i Kelam Projesi Üzerine Bir Değerlendirme." *darulfunun ilahiyat* 36, 'Darulfunun İlahiyat' Özel Sayısı (2025): 329–354. <https://doi.org/10.26650/di.2025.36.1.1621012>

## Extended Summary

Mehmet Şerefeddin Yaltkaya was an influential scholar who lived during the late Ottoman period and the early years of the Republic of Turkey, a time of immense political and intellectual transformation. A polymath, Yaltkaya cultivated expertise in multiple disciplines and held a professorial position at the Dârülfünun Faculty of Theology until its closure. His career coincided with the most challenging period of the Ottoman Empire and the transition to the modern Republic. His contributions were not only academic but also administrative, as he later served as the Deputy President and then the second President of the Directorate of Religious Affairs. Like many intellectuals of his time, Yaltkaya was deeply concerned with the stagnation of the Islamic world and sought ways to address its intellectual and social backwardness, particularly considering Western advancements.

During the late 19th and early 20th centuries, Western thought dominated by positivist and materialist philosophies, which reshaped discussions about religion and society. Concepts such as the nature of the sacred and the origins of religion are being increasingly interpreted through human-centred and naturalistic perspectives. These intellectual movements found their way into the Ottoman and later Turkish intellectual landscape, significantly influencing scholars like Yaltkaya. Faced with these new currents, he sought to redefine the discipline of Kalam (Islamic theology) in a manner that could engage with contemporary sociological thought. His most significant intellectual contribution in this regard was his proposal of "İjtimâî İlm-i Kelam" (Sociological Science of Kalam), which sought to explain Kalam using sociological methods and data. The originality of this project is evident in that Yaltkaya was the first to both name and outline its framework.

Yaltkaya's project significantly shaped by the ideas of Émile Durkheim and Ziya Gökalp, two major figures in sociology. Durkheim's work on the sociology of religion, particularly his concept of societal sanctity, played a crucial role in Yaltkaya's thought process. Similarly, Gökalp's emphasis on national identity and social structures influenced the development of the İjtimâî İlm-i Kelam project. Yaltkaya's approach fundamentally revolved around the concept of sacredness as a social construct. His efforts aimed to modernise Islamic thought by integrating sociological insights into theological discourse, a task he saw as essential for engaging with the contemporary world.

However, Yaltkaya's approach was not without its challenges. The primary issue with his project was the potential conflation of divinely sourced sanctity with societal sanctity. Durkheim's theories suggest that religious beliefs and practices emerge as expressions of collective social consciousness rather than divine revelation. Yaltkaya's adoption of this framework raised concerns about whether his project inadvertently reduced the divine aspect of religion to a mere social function. It remains unclear whether Yaltkaya was fully aware of this implication or whether he deliberately overlooked it. Nonetheless, this conceptual tension hindered the broader acceptance and development of his thesis.

Additionally, various intellectual movements in the early Republican period, particularly those advocating for religious reform, reflected elements of Yaltkaya's ideas. However, these initiatives often faced resistance and struggled to gain traction. One of the main criticisms of Yaltkaya's project was that it seemed to depart from a transcendental conception of God by grounding religious beliefs in social structures. This shift challenged traditional theological perspectives and invited scrutiny from scholars who argued that it compromised the metaphysical foundations of Kalam. Furthermore, Yaltkaya's project lacked a systematic structure, making it difficult to establish a comprehensive theological framework.

Despite these critiques, Yaltkaya's sociological insights into religion, morality, and faith were significant contributions. He attempted to make Islam more comprehensible to modern society by engaging with contemporary intellectual trends. His work demonstrated an awareness of the challenges posed by positivism and materialism, yet his attempt to integrate sociological methods into Kalam ultimately fell short of creating a fully developed theological system.

To understand Yaltkaya's intellectual endeavour, it is crucial to consider the historical context in which he was working. The late Ottoman and early Republican periods characterised by efforts to reconcile Islam with modernity. Scholars and reformers sought ways to address the perceived stagnation of Islamic thought and institutions. Yaltkaya's İjtimâî İlm-i Kelam was one such attempt, reflecting the broader intellectual trends of the time. However, his reliance on Durkheimian sociology led to conceptual challenges that prevented his project from achieving a lasting impact.

Given these challenges, further research is needed to refine and develop Yaltkaya's ideas. Although his project was incomplete, it provides a valuable foundation for exploring the social dimensions of religion. Future studies could benefit from incorporating insights from disciplines such as psychology, anthropology, and historical methodology to create a more comprehensive approach to Kalam. By broadening the scope of analysis beyond sociology, scholars may be able to address the limitations of Yaltkaya's framework and develop new perspectives on contemporary theological issues.

In conclusion, Mehmet Şerefeddin Yaltkaya's İjtimâî İlm-i Kelam was an ambitious attempt to modernise Islamic theology by integrating sociological insights. However, due to its conceptual ambiguities and its heavy reliance on Durkheimian thought, the project remained an unfinished endeavour. Yaltkaya's association of sacredness with societal consensus was particularly problematic, as it risked reducing the divine aspect of religion to a social construct. Additionally, the strong influence of Western positivist and materialist currents on Yaltkaya's thought contributed to the shortcomings of his project. A more productive approach would involve analysing traditional conceptions of the sacred through sociological perspectives without fully adopting positivist frameworks.

Despite its flaws, Yaltkaya's work remains relevant for contemporary discussions on Islam and modernity. His attempt to bridge the gap between theology and sociology highlights the importance of interdisciplinary approaches in religious studies. While his specific framework may not have provided a systematic Kalam model, the broader questions he raised about the role of religion in society continue to be of scholarly interest. By critically engaging with his ideas and addressing their limitations, future research can build upon his efforts to develop a more robust understanding of the relationship between religion and society in the modern world.

Ultimately, Yaltkaya's project serves as a reminder that theological inquiry must evolve in response to changing intellectual landscapes. Although his *Ijtimâi İlm-i Kalam* did not achieve widespread acceptance, it represents an important step in the ongoing dialogue between Islam and contemporary thought. The challenges he faced underscore the difficulties of integrating sociological methods into theology, but they also highlight the potential for interdisciplinary approaches to enrich our understanding of religion. By revisiting and refining his ideas, scholars can continue to explore new ways of addressing the intellectual and social challenges facing the Islamic world today.

## Giriş

Hız. Peygamberin vefatı sonrası ortaya çıkan çeşitli problemlere Müslümanlar Kur’an ve hadis ekseninde çözümler bulmaya çalışmışlardır. Özellikle hicri ilk asırda meydana gelen Cemel ve Sıffin Savaşları, mürtekeb-i kebirenin (büyük günah işleyen kimsenin) durumu, fetihler dolayısıyla karşılaşılan diğer din müntesiplerinin tenkitlerine cevap verilmesi amacıyla kelam ilmi ortaya çıkmıştır. Bu ilim tarihsel seyir içerisinde kümülatif olarak ilerlemiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde Batıda çeşitli alanlardaki ilerlemeler ve İslam dünyasının bilimsel ve teknolojik alanlarda geri kalması gibi durumlar Müslüman aydınları çeşitli önlemler almaya sevk etmiştir.<sup>1</sup>

Söz konusu gelişmeler dolayısıyla Batıya yoğun bir yöneliş başlamıştır. Osmanlı Türkiye’sinde Batıya teveccühün artması ve klasik eğitim anlayışında meydana gelen değişimler sebebiyle, medreseler dışında yeni bir yükseköğretim müessesesi ihtiyacı hasıl olmuş ve 19. yüzyılda medrese dışında bir müessese kurulmuştur. Bu yeni kuruma deney ve gözlem yoluyla elde edilen bilgilere “fen/fünûn” denilmesi ve o dönem için medreselerden farklı olduğu düşüncesinin ortaya konulması amacıyla “dârü’l-fünûn” adı verilmiştir. Bu ismin konulmasından da anlaşılacağı üzere Batı kaynaklı bilimler ekseninde eğitim verilecek bir müessese olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Birkaç defa yapılan denemeler sonucu yeterli mesafe kat edilememekle birlikte II. Abdülhamid (1842-1918) döneminde Dârülfünun-ı Şâhâne adıyla 31 Ağustos 1900 tarihinde üçüncü bir teşebbüs olarak yeniden kurulmuştur. Dârülfünun-ı Şâhâne Edebiyat ve Hikmet (Felsefe) Şubesi, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîyye (Fünûn) Şubesi ve Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (İlâhiyat) Şubesi şeklinde üç fakülte olarak planlanmış, Hukuk ve Tıbbiye bölümlerinin de resmi olarak bağlanmamakla birlikte Dârülfünun’un tabii kolları olarak kabul edilmesi sebebiyle Osmanlı’nın modern tarzdaki beş fakülteli ilk üniversitesi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup>

Modern dönemde Batıda ortaya çıkan çeşitli fikir akımları ve yeni dünya görüşü pek çok bölgeyi olduğu gibi İslam dünyasını da etkilemeye başlamış, bu sebeple kelam ilminin vesâilinde yenilenme ihtiyacı hissedilmiştir. Dolayısıyla bu dönem “Yeni İlm-i Kelam Dönemi” olarak adlandırılmıştır.<sup>3</sup> Kelam tarihi incelendiğinde mesâilin daima sâbit kaldığı, ancak vesâilin dönemin şartlarına göre değişiklik gösterdiği görülmektedir. Nitekim bu değişimlerin en büyüğü Gazzâlî’den sonra

1 Geniş bilgi için bkz. Süleyman Toprak ve Şerafettin Gölcük, *Kelam & Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2021), 25-32.

2 Dârülfünun’un kuruluşuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Dârülfünun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 521-25.

3 M. Sait Özervarlı, *Kelam’da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: İsam/İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 8-10.

felsefenin kelama dahil edilmesi ve ilerleyen süreçte de kelamın felsefeleşmesi sonucunu doğurmasıdır. Bu durum kelam ilminde kısır tartışmalara girilmesine ve dinin duygu boyutunun ihmal edilmesine sebep olmuştur. Ancak bilindiği gibi insanın hem akıl hem de duygu yönü bulunmaktadır.<sup>4</sup> Bu durumun önemine dikkat çeken 19. yüzyılın önemli ilim adamlarından Mehmet Şerefeddin Yaltkaya İslam dinindeki ibadetlerin sadece bireysel bir anlamının olmadığını, bu ibadetlerin aynı zamanda toplumsal bir karaktere sahip olduğunu belirtmektedir. Cemaatle yapılan ibadetler, insanların bir araya gelerek ortak bir amaca yönelik hareket etmelerini sağlamaktadır. Bu durum hem bireylerin psikolojik olarak güçlenmesine hem de toplumun daha dayanışmacı bir yapıya kavuşmasına katkı sağlar. Özellikle namaz gibi ibadetlerin cemaatle kılınması, hatta savaş meydanında bile bunun emredilmesi<sup>5</sup>, Müslümanlar arasında birlik ve beraberlik duygusunu pekiştirir. Hac ibadeti ise tüm dünyadan Müslümanların bir araya gelerek kardeşlik duygularını yaşamalarına imkân tanır. Ona göre sahabe ve tâbiîn döneminde çeşitli problemler yaşanmasına rağmen, onlar dini hem akıl hem de duygu yönüyle yaşadıkları için bu sorunlar sebebiyle geniş çaplı ve uzun süreli itikadi bunalımlara düşmemişlerdir.<sup>6</sup>

Bu girizgahtan sonra M. Şerefeddin Yaltkaya'nın ictimâî kelam tezine geçmeden önce hayatı hakkında bilgi vermek iktiza etmektedir. Zira bir düşünce adamının doğduğu çevre ve yaşadığı kültür onun fikir dünyasının şekillenmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu itibarla biz de öncelikle Yaltkaya'nın hayatı hakkında bilgi vereceğiz.

## 1. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya'nın Hayatı

05 Ekim 1879'da İstanbul'da Kâdiri şeyhlerinden olan Mehmet Ârif Efendi'nin ve Atiye Hanım'ın oğlu olarak dünyaya gelen Mehmet Şerefeddin, öncelikle babasından Kur'ân-ı Kerim ve tasavvuf terbiyesi almış ve dokuz yaşında hıfzını tamamlamıştır. O, İstanbul Fîruz Ağa Sıbyan Mektebi'nde başlayan tahsil hayatını, sırasıyla Dâvud Paşa Rüştîyesi ardından da Dârülmualimîn okullarında 1899'da tamamladı. Yirmi yaşında buradan mezun olduktan sonra başta Arapkirli Hüseyin Avni Efendi (1864-1954) ve Manastırlı İsmâil Hakkı Efendi (1846-1912) gibi önemli Dârülfünun hocaları olmak üzere dönemin pek çok aliminden dersler okuyarak

4 Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 231.

5 en-Nisâ 4/102.

6 M. Şerefeddin Yaltkaya, "Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslam Mecmuası*, 1330, 435.

hem mektep hem de medrese eğitimini tamamladı.<sup>7</sup>

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Yaltkaya, Tıp Fakültesi'nin de bazı derslerini tahsil etti. Dârülfünun da eğitim verdiği sırada aldığı tıp derslerindeki birikim dolayısıyla bazı klasikleşmiş tıp kitaplarını latinize ederek sadeleştirdi. Yaltkaya'nın yaşamının hem Osmanlı'nın en çalkantılı dönemlerine denk gelmesi hem pozitif bilimleri(mektep) ve İslami ilimleri(medrese) tedris etmiş olması hem de babasından tekke ve zâviye kültürünü almış olması kendi dönemindeki eğitim müktesebatının tamamını yaşayarak tecrübe etmesini sağlamıştır. Aynı zamanda bu birikimini, eğitim aldığı bu kurumlarda hocalık yaparak işlevselleştirmesi, ıslâh-ı medâris başta olmak üzere eğitimle alakalı modernizasyona önemli katkılarda bulunmasına kaynaklık etmiştir.<sup>8</sup> Çeşitli kurumlarda kâtiplik, başöğretmenlik ve başmuâvinlik görevlerinde bulunan Yaltkaya, 1914'ten itibaren ıslâh-ı medâris çalışmalarına katılarak medreselerde tefsir, Arap edebiyatı, mantık ve hitâbet dersleri verdi. Ardından Cumhuriyet döneminde İstanbul Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nde 1924 yılında Kelam Tarihi, İslâm Dini ve Felsefesi müderrisliği yapmaya başlayan Yaltkaya, üniversite reformu dolayısıyla Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi'nin 1934'teki kapatılışına kadar burada ders vermeye devam etti. Dârülfünun'un önemli simalarından İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ve M. Şemseddin Günaltay (1883-1961) ile mesai arkadaşlığı yapan Yaltkaya İstanbul İlahiyat Fakültesi dergisinde başta kelam olmak üzere, İslam felsefesi, mezhepler tarihi Arap edebiyatı ve tasavvuf alanında çeşitli çeviri ve telifler neşretti.<sup>9</sup> 1933'teki üniversite reformuyla kapatılan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin yerine İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde İslam Tetkikleri Enstitüsü açıldı. Buraya yönetici olarak tayin edilen Yaltkaya, enstitüye öğrenci kaydedilmemesi dolayısıyla Edebiyat Fakültesinde bazı derslere girmeye başladı. Bir yandan ilmi çalışmalara devam eden Şerefeddin Yaltkaya bir yandan da ilk Diyanet İşleri Reisi M. Rıfat Börekçi'nin (1860-1941) muâvinlik görevini yerine getirmeye başladı. Rıfat Börekçi'nin 1941'de vefatı dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı görevine tayin edildi. 23 Nisan 1947 tarihindeki vefatına kadar da bu görevi sürdürdü.<sup>10</sup>

7 İsmail Kara, "Mehmet Şerefettin Yaltkaya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/308-10; Aykut Kazancıgil, "Ord. Prof. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947) Hayatı ve Çalışmaları", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 10 (2001): 237-38. Ayrıca Yaltkaya'nın biyografisi ve düşünceleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Birgül Bozkurt, *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya-Hayatı Eserleri ve Düşünce Dünyası* (İstanbul: Divan Kitap, 2017).

8 Aykut Kazancıgil, "Mehmet Şerefeddin Yaltkaya", *Felsefe-Bilim-Tarih Dergisi*, 1 (1991): 113-42; Kara, "Mehmet Şerefettin Yaltkaya", 309.

9 Emre Dölen, *Osmanlı Döneminde Darülfünun 1863-1922 Türkiye Üniversite Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010), 278.

10 Kazancıgil, "Ord. Prof. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947) Hayatı ve Çalışmaları", 240.

Oldukça çok yönlü bir kişiliğe sahip olan ve yaşadığı dönem itibariyle büyük değişimleri müşahade eden Yaltkaya'nın hayatıyla ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra, onun en önemli çalışması olan "İctimâî İlm-i Kelam" projesini incelemek gerekmektedir. Bu itibarla biz de onun hem Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yaparken hem de uzun yıllar boyunca yazdığı makaleler, verdiği dersler ve katıldığı tartışmalarla şekillendirdiği bu projeyi inceleyeceğiz.

## 2. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya'nın İctimâî İlm-i Kelam Projesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Batı'dan yapılan çevirilerle sosyoloji, Türk aydınları arasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Ziya Gökalp (1876-1924) ve Prens Sabahattin (1878-1948) gibi önemli düşünürler, sırasıyla Emile Durkheim (1858-1917) ve Le Play (1806-1882)'in fikirlerinden etkilenecek kendi sosyoloji anlayışlarını geliştirmişlerdir. Her iki düşünür de toplumun ilerlemesi için Batı'dan alınacak sosyal bilimlerin gerekli olduğunda hemfikir olmuşlardır. Metot farklılıklarına rağmen, Şark'ta henüz gelişmemiş olan sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin Batı'dan aktarılması gerektiği konusunda her ikisi de ortak bir görüşe sahiptiler.<sup>11</sup>

19. yüzyılın sonları, Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ve Batılılaşma hareketlerinin zirve yaptığı, pozitivist bilim anlayışının büyük ilgi gördüğü bir dönemdir. Bu dönemde, ilim anlayışı konusunda yaşanan belirsizlik ve tereddütler, Osmanlı aydınlarını Doğu-Batı, İslâm-bilim sentezi arayışına itmiştir. Bu arayışın bir sonucu olarak, İslâmî ilimlerin metot ve muhtevası üzerinde yoğunlaşmış ve özellikle kelam ve fıkıh ilimleri bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Zira Batıda büyük ilerlemeler kat edilmiş olmasına rağmen, Osmanlıda gerileme süreci yaşanmaktaydı. Ayrıca kelam ve fıkıhın tartışma konusu yapılmasının sebepleri hem sosyal yönlerinin ağır basması hem de Batıdan tevârüs eden dini tartışmalarda kilit rol oynamalarıdır. Zira Aydınlanma döneminde hem dini değerler hem de vahiy hakkındaki sorgulamalar ve bununla birlikte varlık hakkındaki bilimsel izahlar Osmanlı aydınları tarafından bu şüpheleri ortadan kaldıracak bir kelam oluşturma çabasını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla mütekaddim ve müteahhir kelimadan sonra üçüncü bir dönem olarak kelimada bir yenilik hareketinin başladığı tespitleri yapılmıştır.<sup>12</sup>

Mehmet Şerefeddin Yaltkaya dışında kalan ve kendilerini Yeni İlm-i Kelamcılar olarak tanımlayan kelamcılar, görüşlerini geçmiş dönemlerde kendilerine cevap

11 Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 83-84.

12 Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, "İslam'da Felsefe; Yeni İlmi Kelam", *Sebilürreşad*, 1333, 43; Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 17-36.

verilen ve reddiyeler yapılan gruplarla uğraşmanın günümüz şartlarında gereksizliği ve Batıda Aristo mantığının geçerliliğini yitirmesi sebebiyle ortaya çıkan yeni bilimsel gelişmelere göre şekillendirmek istiyorlardı. Zira geçmiş dönemde Seneviyye ve Berâhime gibi düşünce gruplarıyla yapılan kelami tartışmalar, bugün pozitivist ve materyalist düşünce akımlarıyla yapılmak durumundadır.<sup>13</sup> Bu dönemde, kelam ilmini güncelleştirme amacıyla iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, M. Şerefeddin’in katılmadığı, Abdullatif Harpûti (1842-1916) ve İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) tarafından savunulan “Yeni İlm-i Kelam” hareketidir. Bu hareket, kelam ilminin geleneksel yapısını koruyarak onu güncelleştirilmeye çalışsa da Batı düşüncesi ve modern bilime aşırı bir güven duymuştur. Bu hareketin yenilik olarak sundukları, kelam ilminin modern bilim ve felsefenin verilerini kullanması ve yeni mantık ve metodolojilerden yararlanmasıdır.<sup>14</sup> Diğer taraftan İctimâi İlm-i Kelam projesi ise Yaltkaya’nın üzerinde titizlikle durduğu bir çözüm önerisidir. İlk defa Mehmet Şerefeddin Yaltkaya tarafından ortaya konulan “ictimâi kelam” kavramı, kelam ilminin sosyoloji/sosyal bilimlerle ilişkilendirilerek bireysel ve toplumsal problemlere yönelik yeni bir dil ve metot geliştirme amacına matuftur.<sup>15</sup>

Yeni ilmi kelamcılar genel olarak kelamın yenilenmesi konusunda onun felsefe ile irtibatı üzerinde dururken Yaltkaya ictimâiyyât (sosyoloji) üzerinden bunu gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. O, klasik felsefi kelamdaki reddiyeler, nazari istidlaller, cedel gibi tartışmaların itikat başlığı altında bulunmasının uygun olmadığını düşünmektedir. Aynı zamanda kendi döneminde yeni ilmi kelamı, felsefe ve modern bilimlerle irtibatlandırmaya çalışan kelamcıları da eleştirmiş, din ve iman alanına ait hususların bilimsel ve felsefi yaklaşımlarla irdelenmesini tenkit etmiştir. Onun muasırlarıyla arasındaki tartışma konularından birisi de isbât-ı vâcib meselesidir. Bu konuda bir kelamcı olmaktan öte bir mutasavvıf gibi davranan Yaltkaya, Allah’ın varlığının isbâtı için insanın fıtratı, vicdânı ve kâinattaki intizâmın yeterli olduğunu söyleyerek, diğer kelamcıların ortaya koydukları delilleri tenkit etmiştir.<sup>16</sup>

Yaltkaya’nın belirttiğine göre klasik kelam geleneğindeki amelin imandan bir cüz olup-olmadığı tartışmaları İslam’ın pratikleri ve ahlaklı bireyler yetiştirme

13 Bu konudaki teklifler için bkz. Muhammed Sâdık, “Açık Mektup: Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine”, *Sırât-ı Müstakîm*, 1329, 165; Ahmed Nazîf Dardağanzâde, “Yeni İlm-i Kelâm’a Lüzum Var mı, Yok mu?”, *Sebilürreşâd*, 1342, 119; İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 13.

14 Özervarlı, *Kelam’da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*, 86-94.

15 Bkz. M. Sait Özervarlı, “Yeni İlm-i Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 427-28.

16 M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 9.

misyonunu akâmete uğratmıştır. Bu sebeple onun ictimâî kelam projesi ile gerçekleştirmek istediği hedeflerinden birisi de din ile ahlak arasındaki irtibatı yeniden geliştirerek dinin emirlerini yerine getiren ahlaklı bireyler yetiştirmektir.<sup>17</sup>

Yaltkaya'nın günümüz İslam düşünürleri tarafından dile getirilen bazı problemleri kendi dönemi için ictimâî kelam projesi ekseninde irdelemeye çalışması ileri görüşlülüğünü göstermekte ve aynı zamanda bu ilimle ilgili günümüzde yapılan tekliflere de rehberlik etmesini sağlamaktadır.<sup>18</sup> Zira özellikle son zamanlarda kelam âlimleri, teolojik çalışmaların insan boyutu üzerinde daha fazla durması gerektiği vurgusunu yaparak “sosyal teoloji” veya “sosyal kelam” gibi yeni alanlara yönelmektedirler. Bu çalışmalar, geleneksel ilah merkezli yaklaşımların sosyal sorunlara yeterince cevap veremediğini iddia ederek, inançla sosyal hayat arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Kelam literatüründe, tanrı merkezli teolojilerin insanın sosyal ve toplumsal boyutunu göz ardı ettiği eleştirileri sıklıkla dile getirilmektedir. Bu eleştirilere karşılık olarak ortaya çıkan “sosyal teoloji” akımı, dinin sadece bireysel inançları değil, aynı zamanda toplumsal hayatı da şekillendirici bir güç olduğunu savunmaktadır.<sup>19</sup> Yaltkaya'nın ictimâî kelam projesi, günümüzde dillendirilmeye başlayan sosyal kelam düşüncesiyle bazı konularda benzerlikler göstermekle beraber, bazı farklarının da bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla ictimâî ilmi kelamın, günümüzdeki sosyal kelamın/teolojinin teşekkülünü tamamlayamamış bir prototipi olduğunu söylemek mümkündür.

Birçok alanda makale, telif ve tercümesi bulunan Şerefeddin Yaltkaya, çalışmamızla ilgili olan “İctimâî İlm-i Kelam Projesi”ni İslam Mecmuası Dergisi'nde geniş bir şekilde ele almıştır. Yaltkaya'nın ictimâî kelam projesini peyderpey yayınladığı İslam Mecmuası, 1914-1918 yılları arasında ayda iki defa yayınlanan bir kaynaktır. Yaltkaya'nın yanı sıra Dârülfünun hocalarından Ziya Gökalp (1876-1924), Mehmet Şemseddin Günaltay (1883-1961) ve Mehmed Fuad Köprülü

17 İslam'ın bu konudaki amaçlarıyla ilgili bkz. İmam Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi 'd-Din*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, c. 3 (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2008), 49.

18 M. Şerefeddin Yaltkaya, *Vaazlar* (İstanbul: Diyanet İşleri Neşriyatı, 1944), 62; M. Şerefeddin Yaltkaya, *Hatiplik ve Hutbeler* (Ankara: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1946), 216.

19 Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji-İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara: Otto, 2018), 5. Nitekim son dönemde “Günümüz Kelam Problemleri” adıyla birçok eserin kaleme alınması da bu düşüncüyü desteklemektedir. Konu hakkındaki bazı eserler için bkz. Kolektif, *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000); Selim Özarslan, *Günümüz Kelam İnanç Problemleri* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2016); Kolektif, *Günümüz Kelam Problemleri* (Ekin Yayınları, 2017); İbrahim Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri* (Kitap Dünyası, 2020); Mehmet Evkuran ve Harun Çağlayan, *Günümüz Kelam Problemleri* (Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2021).

(1890-1966) gibi önemli simalar da aynı dergide çeşitli yazılar kaleme almıştır.<sup>20</sup>

Onun projesinin anlaşılabilmesi için akıl ve dinden ne anladığına da değinilmesi iktiza etmektedir. Zira Yaltkaya’nın dini aklî değil ma’kûl olarak belirtmesi ve aynı zamanda akıl-vahiy hakkındaki düşünceleri, kutsiyetin kaynağını ictimâ da aramasının en önemli sebeplerinden birisidir. Onun projesinde aklî esaslara uygunluğun öncelikli olmadığı müşahede edilmektedir. Ona göre ma’kûliyet dini konuları izahta yeterli bir kıstastır.<sup>21</sup> Buradan hareketle o, Allah’ın varlığını klasik kelam düşüncesindeki delillerle ispat etmek yerine, fitrattan gelen vicdanla ilişkilendirmiştir. Toplumla ilgili konularda müşterek(kamu) vicdanın inançlar üstündeki etkisine dikkat çeken Yaltkaya, bireysel manadaki Allah’ı bilme durumunu kişinin kendi vicdanıyla ilişkilendirmiştir.<sup>22</sup> O fitraten insanın bir ilah inancına sahip olduğunu bu sebeple de dışarıdan aklî delillere ihtiyacının olmadığını belirtir. Aynı zamanda mezhep farklılıklarının da ortadan kaldırılması gerektiğini düşünen Yaltkaya “*nükûl-i sahîha-i İslâmiyye ‘ukûl-i sarîha-i insaniyyeye*” ile uyumlu olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın ortaya koyduğu deliller naklî olmasının yanında aynı zamanda akılla da uyumludur.<sup>23</sup> Onun bu görüşlerinden hareketle, kelamın yenilenmesini talep ettiği ve geleneksel delilleri eleştirerek Kur’an merkezli yeni bir metot geliştirme çabasında olduğu ifade edilebilir. Yaltkaya’nın bu düşüncesinin Batıdaki pozitivist ve natüralist akımlara da zımnen bir eleştiri içerdiğini söylemek mümkündür. Zira bu akımların insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul etmeleri ve akla geniş yetkiler vermelerine karşılık, Yaltkaya İslam’ın berrak/selim akılla uyumlu olduğunu söyleyerek bu düşüncelerin bir anlamda yanlışlığına işaret etmektedir.

O, kelam teklifinde izah ve temellendirme noktasında kelam geleneğini tenkit etmektedir. Onun anlayışına göre dinin temel ve en güçlü burhânı olan Kur’an-ı Kerim dururken, İslam’a dış âlemden bir kuvvet ve burhân aranmasına ihtiyaç yoktur. Kelamcıların tarih boyunca İslam inancını savunma amaçlı fen ve felsefeden destek alarak ortaya koydukları deliller faydadan çok zarara sebebiyet vermiştir.<sup>24</sup> Ancak bu anlayışta Yaltkaya’nın din ile bilim arasına mesafe koymanın ne gibi sonuçlar doğuracağını tam olarak dikkate almadığı söylenebilir. Zira dinle bilim

20 Mustafa Göleç, ed., *İslam Mecmuası (1914-1918)*, c. 1 (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 50-53.

21 M. Şerefeddin Yaltkaya, “İntikada Cevab”, *İslam Mecmuası*, 1330, 330, 428, 429.

22 Yaltkaya, “Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir”, 434-36.

23 M. Şerefeddin Yaltkaya, “Mesel-i A’la”, *Mihrab*, 1340, 81. Ayrıca bkz. İbrahim Bayram, “Şerefeddin Yaltkaya’nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16, 3 (30 Eylül 2018): 622, <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.465754>.

24 M. Şerefeddin Yaltkaya, “Dinin Fen ile Tevkifi”, *İslam Mecmuası*, 1334, 1110-11.

arasında benzerliklerin olması kadar farklılıkların olması da son derece olağan ve beklenen bir durumdur. Bununla beraber din ve bilim arasındaki genel ayrımın derinleşmesinin sekülerleşme tehlikesini doğuracağı da gözden uzak tutulmamalıdır.<sup>25</sup> Onun uluhiyeti izah ve ispat sadedinde “meçhûliyet içinde ma'lumiyet” şeklinde tamamen soyut bir ilah anlayışına dayanan tanrı tasavvuru da sosyal hayatın din üzerindeki etkisine bakışını göstermesi açısından dikkate değerdir.<sup>26</sup> Bununla beraber Batı'nın her şeyi akılla açıklamaya çalışan ve maneviyata dair her şeyi arka plana atan düşünce yapısına karşın, onun Allah'ın bilinebilirliği hususunda sezgiyi ön plana çıkarması, hatta buna “*Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir*” makalesiyle cevap vermesi ve “*Allah ziyâyı ebediyetiyle her şeye muayyeniyet veren bir meçhûl-ü mutlak*” demesi oldukça önemlidir.<sup>27</sup> Dolayısıyla onun bu tavrından akla biçtiği rolden ziyade derûni/sezgisel bilgiye verdiği önem ortaya çıkmaktadır. O, bu yaklaşımıyla hem Batı düşüncesini hem de klasik kelam geleneğinde isbât-ı vâcib için ortaya konan delilleri tenkit etmektedir. Bu da onun aynı zamanda hem kelamcı duruşunu hem de bir kelam metodolojisi ortaya koyma çabası olarak okunabilir. Bizce onun sezgiyi aklı istidlalden daha fazla öne çıkarmasının temel sebeplerinden birisi, daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvuf geleneğiyle iç içe yetişmiş olmasından ileri gelmektedir. Aksi halde, kelam ilmiyle alakalı geniş müktesebata sahip bir alimin Allah'ın bilinebilirliğini sezgiyle açıklamasını izah etmek güç olsa gerektir.

Aynı zamanda Yaltkaya'nın isbât-ı vâcib konusunda sezgiyi ön plana çıkarmasının, Batıda ortaya çıkan pozitivist ve materyalist akımlara bir tepki hareketi olduğunu söylemek mümkündür. O, bu akımların bilgi edinme kaynağı olarak deney ve aklı ortaya koymalarına karşılık, sezgiyi bir alternatif olarak sunmuştur. Ancak her ne kadar insanın kendi iç benliğine yönelmeyi salık veren sezgi yöntemini benimsemesi takdirle karşılanacak olsa da geçmiş dönem kelamcılarının kullandıkları isbât-ı vâcib delillerini ihmal etmesi nedeniyle bu düşüncesinin ictimâî kelam projesinin başat zaaflarından olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber sezgiye yüklediği anlamın yanında bilgi edinme yöntemlerinden birisi olan burhân konusunu geri planda bırakması eleştirilebilir. Burhânı ihmal edip sezgiyi öncesinin temel sebeplerinden birinin, projesini geliştirirken oldukça faydalandığı sosyoloji ilminin önceleri felsefenin bir alt dalyken zaman içerisinde felsefeden koparak müstakil bir ilim haline gelmesi olduğu düşünülebilir.

25 Nevzat Güle, “Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 79.

26 Yaltkaya, “Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir”, 436. Ayrıca bkz. Büşra Küçükkayış, “Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerafeddin Yaltkaya” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014), 14.

27 M. Şerafeddin Yaltkaya, “İctimâî İlm-i Kelam-1”, *İslam Mecmuası*, 1332, 436.

Yaltkaya'nın projesinin arka planının anlaşılabilmesi için dine ve akla bakışını da oldukça önemlidir. O, öncelikle kaynak itibarıyla nelerin vahye ve akla dayandığı hususları üzerinde durmaktadır. Yaltkaya, itikat ve ibadetin kaynağının vahiy dolayısıyla da din olduğu, fen ve iktisadın dayanağını ise akıl olarak görmektedir. Onun yaptığı önemli tespitlerden birisi de yaşadığı dönemin bilimini sebep ve sonuçları tamamlanmış, böylelikle nihayete ermiş bir disiplin olarak görmemesidir. Zira bazı ayetlerin günümüz bilimi ile paralellik arz ediyor olması, ona göre bu uygunluğun nesnel bir amaç taşımasını gerekli kılmamaktadır. Çünkü bilim subjektif sonuçlar verebilir. Bu düşüncesini isbât-ı vâcib örneği ile destekleyen Mehmet Şerefeddin, dinin esasının vahiy değil de salt akıl ve bilim olduğu kabul edildiğinde yeryüzündeki hiçbir akıl sahibinin ilahi varlığı inkâr etmemesi gerekirdi düşüncesindedir. Ancak böyle bir durumun da imtihan sırrını ortadan kaldıracağı ve dinin temel esaslarından olan gayba iman<sup>28</sup> ilkesiyle çelişeceği malumdur.

Yaltkaya'ya göre din, insanların inanç ve ibadetlerini konu edinmektedir. Bilimin akla dayalı olmasının aksine, din doğrudan vahye dayanmaktadır. Kur'an'da bazı bilimsel izahlar bulunmakla beraber, bu açıklamalardan hedeflenen bilimsel izahlar da bulunmak değil, bilakis bireyin imana giden yolunu açmaktır.<sup>29</sup>

Yaltkaya, din ile bilimi uzlaştırmaya çalışan alimlerin, bunu yapmaya çalışırken iki alandan birinden bazı fedakarlıklarda bulunmalarının zorunluluğunu dile getirmektedir. Bununla beraber bilimin sürekli kümülatif olarak ilerlemesi dolayısıyla güncellenmesi, vahiy ile aynı düzlemde incelenmesinin çeşitli problemler doğuracağını belirtmektedir. O, İslam akâidini ispat sadedinde pozitif bilimlerden deliller getirmenin de aynı mahzurları doğuracağını ileri sürmektedir. Toparlamak gerekirse Mehmet Şerefeddin'in din-bilim ilişkisine dair düşüncesi önceliğin vahye ait olduğu, ardından vahyin belirlediği sınırlar çerçevesinde reyin söz sahibi olacağı ilkesine dayanır. Dolayısıyla o, nakil eksenindeki akli söz sahibi kılmaktadır.<sup>30</sup> Onun konu hakkındaki görüşlerini detaylandığı yazısına "*Din Akli Değil Ma'kuldür*" adını vermesi de konuya bakışını özetlemektedir. Ancak bunun yanında onun bir taraftan akli bilimlere mesafeli yaklaşmasına rağmen, ictimâi kelam teklifinde Batı'da özelde Hristiyanlık genelde ise tüm dinlere karşı kurumsallaşmış toplumbilim teorilerine başvurmaktan da geri durmadığı gözlenmektedir. Yaltkaya'nın çözüm arama gayretinde samimi olmasını takdirle karşılamakla beraber, bu durumun aynı zamanda onun dönemin şartlarından etkilendiğini göstermesi açısından oldukça

28 el-Bakara 2/2.

29 Yaltkaya, Kâdî Beyzâvî ve Fahreddin Râzî gibi kelimacıları, ayetleri kendi dönemlerindeki bilimsel verilerle izah etmelerini eleştirmektedir. (M. Şerefeddin Yaltkaya, "Din Akli Değil Ma'kuldür", *İslam Mecmuası*, 1333, 652.)

30 Yaltkaya, 653.

dikkat çekicidir. Bununla beraber onun sadece Batı'dan etkilendiğini ileri sürmenin insaf sınırlarını aşmak olduğunu da belirtmek gerekir. Zira İctimâiyyat denince sadece akla Batı'nın gelmesi bizce bir eksiklik. Yaltakaya'nın da projesinde birçok defa değindiği gibi İslam sosyal yönü oldukça baskın bir dindir. Bunun yanında İslam düşünce tarihinde İbn Haldun gibi sosyoloji bilimine önemli katkılarda bulunan alimlerin olması da onun kelimâ İctimâiyyat ekseninde ele almasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Batı'dan aldığı sosyolojik verilerin dine karşıtlığını<sup>31</sup> temelde Hristiyanlığa münhasır olduğu hüsnü zannıyla hareket ettiği ve bu nedenle bu verileri kendi projesinde kullanmakta bir beis görmediğini de ifade etmek gerekir. Diğer taraftan onu Batı'daki fikir akımlarını olduğu gibi kabul eden bir şahsiyet olarak kabul etmek gerekir ki bunun Yaltakaya'yı pozitivist bir alim olarak telakki etmekle aynı anlama geleceği ortadadır. Böyle bir kabulün ise insaf sınırlarını aşan bir düşünce olduğu kanaatindeyiz.

Şerefeddin Yaltakaya ictimâî kelimâ projesinde toplumların inanışlarıyla güçlü bir bağ kurduklarını göstermek için yaptığı izahlarda konuyu, kutsallık ve rûhânîlik ekseninde ele almıştır. O “*Her ictimâdan bir rûhâniyyet doğar; bir mukaddesiyyet zuhûr eder*”<sup>32</sup> demektedir ve bu görüşünü bayrak örneği üzerinden temellendirmektedir. Buna göre bayrağın temel öğelerini oluşturan bez ve direğin kendi başlarına bir kutsallığı bulunmamakta, toplumun vicdân-ı umûmisinin bayrakta tecelli etmesi nedeniyle kutsal kabul edilmektedir. Aynı şekilde Kâbe'nin kutsallığının ve rûhâniyetinin de toplum vicdân-ı umûmisinde bu şekilde telakki edilmesi sebebiyle bu kutsiyeti kazandığını savunmaktadır. Bu durumun bir yansıması olarak Hz. Peygamberin ashâbının namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerdeki ictimâları sebebiyle kutsalın tecellilerini hissettiklerini belirtir. O, “*bütün kudsiyyetlerin rûhu, mevlid-i ictimâdır*”<sup>33</sup> ve “*Ulûhiyyetin sûreti telakkisi eşkâl-i ictimâiyyeye göre değişir*” diyerek toplumun kutsallığa etkisine verdiği önemi ileri bir boyuta taşımaktadır.<sup>34</sup> Yaltakaya görüşünü temellendirmek için İslam öncesi Arap toplumu, Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Peygamberden sonra teşekkül eden ekolleri örnek vererek inançların ortaya çıkmasında toplumun etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Yaltakaya İslam öncesi Arap toplumunun hem kendi kabilelerine has putlar edinmeleri hem de Allah'ın varlığını reddetmeyen düalist bir ilah anlayışını benimsemelerini iki ayrı

31 John J. Macionis, *Sosyoloji*, çev. Vildan Akan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 487.

32 Yaltakaya, “İctimâî İlm-i Kelam-1”, 436.

33 Yaltakaya, bu görüşünü evlilikle doğan mahremiyet, hac, cemaatle namaz gibi dini uygulamalarla da temellendirmektedir. (M. Şerefeddin Yaltakaya, “İctimâî İlm-i Kelam-2”, *İslam Mecmuası*, 1333, 490-91.)

34 M. Şerefeddin Yaltakaya, “İctimâî İlm-i Kelam-3”, *İslam Mecmuası*, 1333, 506.

toplum düzenine sahip olmalarına bağlamaktadır.<sup>35</sup> Ona göre cahiliye Araplarının putlara tapmalarının sebebi her kabilenin kendi dar alanında yaşamaları nedeniyledir. Dolayısıyla kabilenin üyelerini diğer kabilelerden gelebilecek tehlikelere karşı koruma ihtiyacı ve aynı zamanda bu tehlikelere karşı kabile içinde oluşan birliktelik rûhu her kabilenin kendisini koruyan bir ilah türetmesine neden olmuştur. Bu ilah tasavvurunun bir yansıması olarak haram ayları örnek veren Yaltkaya, yılın dört ayında haram aylar dolayısıyla Arap toplumunun bir araya gelerek çeşitli edebi ve ictimâî faaliyetlerde bulunmalarını, kabilecilikten toplum olma haline dönüşmelerinin temel sebebi kabul etmektedir. Ancak bu durumun senenin dört ayında sürüyor olması ve bazı derin ihtilafların bu barışı bozması, pagan kültürün daha baskın olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup> Bununla beraber Yaltkaya İslam dininin geldiği toplumu üçlü bir gruplandırmaya tâbi tutmakta ve bu durumu toplumun dini değişim üzerindeki etkisine dayanak olarak kabul etmektedir. Onun İslam öncesi Arap toplumu, Hz. Peygamber dönemi ve mezheplerin teşekkül devri şeklinde yaptığı üçlü tasnif, Durkheim'in toplumun değişmesi ile din anlayışının da değişeceği teziyle örtüşmektedir. Zira Mehmet Şerefeddin, toplumun gücü açısından Avustralya yerlilerinin kendi inançları üzerinde yaptığı etki ile büyük tek tanrılı din mensuplarının kendi dinleri üzerindeki etkilerini özdeşleştirmeye çalışan Durkheim'in yaklaşımını cahiliye toplumu, peygamber dönemi ve peygamber sonrası dönem üzerinden tatbik etmeye çalışmaktadır.<sup>37</sup>

Bununla beraber o, kendi tezine Hz. Peygamberin faaliyetlerini de örnek vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber cahiliye Araplarının inanç sistemlerini reddederek, bölgede bulunan tüm Arap toplumunun tek çatı altında toplanmasını sağladı. Ayrıca kabilecilik, asabiyet ve kan davaları gibi düşmanlıkları da ortadan kaldırarak bir barış toplumu inşa etti. Böyle bir durumun da ancak kapsamlı bir ictimâî daire içerisinde gerçekleşebileceği âşikârdır.<sup>38</sup> Hz. Peygamberin Medine'ye hicretten kısa süre sonra ensar ve muhaciri kardeş ilan etmesi, mü'minlerin birbirlerini

35 Yûnus 10/31; el-Mü'minûn 23/86, 87; el-Ankebût 29/61; Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9, 87.

36 Mehmed Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 64-73; Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal* 11, 1 (12 Nisan 2016): 19-20, <https://doi.org/10.17131/milelnihal.10321>.

37 Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Eskiye Yayınları, 2011), 39-71.

38 M. Sait Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in 'İctimâî İlm-i Kelâm'ı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999): 157-70, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isad/issue/68870/1086976>.

sevmelerini ve Müslümanların birbirlerine selam vermelerini tavsiye etmesi<sup>39</sup> gibi hususlar ictimâî kelimelerin projesinin örnek alındığı durumlardır. Ancak Hz. Peygamber ve sahabe arasındaki bu örneklerin yanı sıra sonraki dönemlerde Kaderiyye ve Haricilik gibi fırkalar başta olmak üzere birbirlerini tekfir eden grupların ortaya çıkması, bu ictimâî bağların zayıflamasına sebep olmuştur. Aynı şekilde ona göre Emevîlerin Mürcie'nin günahın imana zarar vermeyeceği düşüncesini hoş karşılamaları, kendilerinden sonra iktidara gelen Abbasilerin de Mutezile'yi himaye etmeleri toplumsal ihtiyaçlar dolayısıyla doğrudan ictimâîyyâtla ilişkilidir.<sup>40</sup>

Bizce burada Yaltkaya'nın kendi tezine dayanak bulması isabetli değildir. Zira Hz. Peygamber geldiği toplumda bir inşa faaliyeti gerçekleştirmiştir. Ancak bu inşa faaliyetinin tümünü, toplumun sosyolojik durumuna bağlamak hem ilahi vahyi hem de vahyin tebliğcisini sıradanlaştırma tehlikesini gündeme getirir. Bununla beraber hem Kur'an-ı Kerim'deki çeşitli ayetler hem de Hz. Peygamberin yaptığı uygulamaların bazı yerlerde topluma rağmen bazı yerlerde ise toplumla beraber gerçekleştirildiğini belirtmek gerekir. Söz gelimi Kur'an'ın özellikle Mekke döneminde en fazla üzerinde durduğu konular müşrik Arapların Hz. Peygambere yoğun tepki göstermelerine neden olan tevhit ve ahiret konusundaki inançlarıdır.<sup>41</sup> Ayrıca inanç boyutunda İslam dininin cahiliye Arap telakkisiyle oldukça zıt bir karakter ortaya koyduğu, tevhit ve ahiret gibi konularda İslam öncesi topluma şiddetli tenkitlerin yapıldığı da ortadadır. Yaltkaya'nın iddiasının kabulü durumunda Kur'an'ın sosyolojik çevreye göre bir tavır belirlemesi gerekirdi. Ancak nüzul sürecinin başlangıcından itibaren Kur'an'ın özellikle inanç konusunda oldukça net bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. Bununla beraber Kur'an'ın ilk muhatap kitlenin kültürüne kayıtsız kalmadığı da bir vâkıdır. Öte taraftan Yaltkaya'nın hakkını teslim etmek sadedinde onun Kur'an'daki sosyal ikazları öncelemesi ictimâî kelimelerin projesinin oluşumunda etkili olmuş isabetli bir yaklaşım olarak görülebilir. Zira bakıldığında Kur'an'daki çoğu ayette sosyolojik ikazlarda bulunduğu görülmektedir. Kur'an tarihte birçok toplumun başına gelen sosyal olayları örnek vererek öğüt alınmasını istemektedir. Aynı zamanda ayetlerin özellikle fıkıh alanında

39 Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburî el-Müslim, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), blm. Kitabü'l-İman, 113; Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007), blm. Et'ime 45, Kıyamet 56; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), böl. Mukaddime 9, Edeb 11.

40 Yaltkaya, "İctimâî İlm-i Kelâm-1", 435-36. Bahsi geçen mezhepler için bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 83-108, 321-64.

41 Bkz. en-Nisâ 4/116; el-Enbiyâ 21/22; Yâsîn 36/78. Ayrıca bkz. el-Müslim, *Sahih-i Müslim*, böl. İmân 32-36.

hüküm koymada tedrici bir süreç izlemesi de Yaltkaya’nın ictimâi ilmi kelam projesinde bu ayetleri sosyolojinin argümanlarıyla yorumlamasına kaynaklık etmiştir.<sup>42</sup>

M. Şerefeddin’in ictimâi kelam projesinde topluma kutsallık atfedilmekte ve aynı zamanda da dinin kaynağı hususunda hem Durkheim’den<sup>43</sup> hem de Ziya Gökalp’ten etkilendiği anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Yaltkaya’nın kutsallığın kaynağıyla ilgili verdiği bayrak benzetmesinin Durkheim’in bayrak örneğiyle oldukça benzer olduğu görülmektedir. Nitekim Durkheim’e göre Avustralya yerlilerinin “*Churinga*” adını verdikleri ahşap veya taştan imal edilen ve totemi temsil ettiğine inandıkları nesne ile modern insanın basit bir bez parçası olan bayrağa veya biyolojik olarak hayvandan farkı olmayan insana atfettiği anlam birbirine oldukça benzerdir.<sup>45</sup> Yaltkaya, Durkheim’in sosyolojik mirasından hareketle dini, toplumsal bir yapıyı bir arada tutan ve canlılık veren kolektif bilincin bir tezahürü olarak görür. Bu bağlamda, İslam dininin Müslüman toplumlar için bir yaşam tarzı olmasının ötesinde, bir toplumsal enerji kaynağı olduğunu vurgular.<sup>46</sup>

Ancak Yaltkaya’nın kutsalla ilgili bu yorumu bir anlamda dini olanla milli olanın eşdeğer kabul edilmesi manasına gelmektedir. Bu nitelik farkının görmezden gelinmesi vahyin gölgede bırakılmasına sebep olmaktadır. Bununla beraber belirtmek

42 Söz gelimi içkinin tedrici olarak haram kılınmasıyla ilgili Kur’an’ın tutumu için bkz. el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91; en-Nahl 16/67. Ayrıca konuyla alakalı bir değerlendirme için bkz. Necdet Ünal, “Kur’an’ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9, 2 (16 Ağustos 2011): 149-82, <https://doi.org/10.18317/kader.26901>.

43 Durkheim’e göre toplumlar fertlerinin dışında, kendilerine ait bir yaşam gücüne sahiptirler. Diğer bir ifadeyle toplum bireyi şekillendirmekte ve farklılığın varlığından bağımsız olarak kendi varlığını devam ettirmektedir. İnsanlar ise dini faaliyetlerini yerine getirerek kendi toplumlarının güç ve kudretini yüceltirler. Durkheim topluma yüklediği bu misyonu “kolektif bilinç” ve “dayanışmacı hukuk” ifadeleriyle kavramlaştırmaktadır. (Macdonis, *Sosyoloji*, 489.)

44 Ziya Gökalp’in İctimâi Usûl-i Fıkıh anlayışında, toplum merkezi bir konumdadır. Ona göre fıkıhın toplum üzerindeki geniş etkisin önemi sebebiyle, fıkıhın Durkheim’in sosyolojik argümanlarıyla yenilenmesi gerekmektedir. Yine ona göre Kur’an ve Sünnetten alınan deliller yorumlanırken toplumun temel dinamikleri olan gelenek, görenek, örf ve âdetlerin göz önünde bulundurulması gerekir. Gökalp, Ebu Yusuf’un (738-798), “nass ile örf teâruz (birbirine zıt düşerse) ederlerse bakılır: Eğer nass, örften mütevellit (doğmuş) ise, örf’e itibar edilir” görüşünü temel alarak, İctimâi Usûl-i Fıkıh projesini şekillendirir. (Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Kapra Yayıncılık, 2021), 22-32.) Ayrıca bkz. Birgül Bozkurt, *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 131.

45 Aynı şekilde Ziya Gökalp de sancağa ek olarak, milli lisân, fes ve hilâlin ictimâi vicdan (toplum) tarafından kutsallaştırıldığını belirtir. (Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimâiyyât”, *İslam Mecmuası*, 1330, 41.)

46 Yaltkaya, “İctimâi İlm-i Kelam-2”, 490-91; Yaltkaya, “İctimâi İlm-i Kelam-3”, 506.

gerekir ki semâvi dinlerdeki kutsallık anlayışı, zaman içerisinde sosyolojik yöneliş sonucu gerçekleşmemekte, aksine ilahi emirler vasıtasıyla teşekkül etmektedir.<sup>47</sup> Kur'an'a bakıldığında kutsallığın Allah'a nispet edildiği görülmektedir. Söz gelimi Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuştuğu vâdi ile ilgili olarak Hz. Mûsâ'nın dahi bir peygamber olarak vâdinin kutsal olduğunu bilmemesi ve Allah tarafından uyarılması kutsallığın ilâhi olduğunu göstermektedir.<sup>48</sup> Kutsalın kaynağı açısından Yaltkaya'nın ictimâî kelam girişimine bakıldığında, dinin ve Allah inancının kaynağını beşerî düzlemde arayan pozitivist düşünceden etkilendiği görülmektedir. Ancak gerçek kutsiyet, meşruiyeti kaynağından alan kutsiyettir. Yaltkaya'nın verdiği bayrak örneğinden hareket edecek olursak tarihsel süreç içerisinde birey veya toplum tarafından oluşturulan kutsiyetlerin, bu yüceliklerini bulundukları tarihsel süreçler ve şartlar dolayısıyla aldıkları malumdur. Ancak bu durum ilahi kaynaklı kutsiyetlerle sonradan oluşturulan sûn'i kutsiyetlerin eşdeğer kabul edilmesi ve bir şekilde toplumsal kabule dayandırılmasını gerekli kılmaz.

İlahi olanı yalnızca toplumsal bir olguya indirgeyerek kutsallığı topluma bağlamak, dinlerin sosyal yönünün olmadığı, din ile toplum arasında bir ilişki bulunmadığı ve dinlerin tarihi gelişim süreçlerinin göz ardı edildiği anlamına da gelmektedir. M. Şerefeddin gibi kimi düşünürler, din ile tedeyyün/dini anlayış arasındaki farkı gözetmeksizin, toplum içindeki dini uygulamaların değişmesiyle dinin kendisinin değiştiğini düşünmüşlerdir. Oysa din ve kaynakları sabittir, değişen insanların din anlayışıdır. Bu nedenle, dinin şekil olarak nasıl algılandığı üzerinde durmaktan ziyade, bu algılamaların nedenleri ve dayanakları üzerinde düşünmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

M. Şerefeddin'in "İctimaî İlm-i Kelam" tezi, dinin sosyal boyutuna yaptığı vurguyu aşarak, dinî inançların toplum tarafından şekillendiğini iddia etmesi açısından problemlidir. Onun özellikle İslam'ın ilk dönemini örnek göstererek, dinin ilahi yönünü göz ardı eden bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Bu durum, M. Şerefeddin'in yaşadığı zaman diliminde oldukça etkin olan pozitivist düşüncenin ve dönemin bilimsel arayışlarının etkisi altında kaldığını gösterir. Aslında Yaltkaya, İslam tarih ve ilimlerini bilimsel bir çerçeveye oturtmak istese de kullandığı teorinin temellerini ve sonuçlarını tam olarak değerlendiremediği söylenebilir. Ancak Batıdaki din karşıtı fikirlerin ve aynı zamanda yaşadığı topraklardaki kargaşa ortamının onun zihin dünyasının da karmaşık bir teori üretmesine sebep olduğu söylenebilir. Burada Yaltkaya'nın samimi bir niyetle yaptığı teklifi takdir etmekle beraber ortaya çıkan sonuçların ilahi vahiy ve kutsallığın ilahi boyutuyla uyuşmadığını da belirtmek gerekir.

47 Kâmil Güneş, *İslam Düşüncesinde Kutsallık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 135-37.

48 Tâhâ, 20/12; en-Nâziat 79/16.; "el-Ardü'l-mukaddese" ifadesi için bkz. el-Mâide 5/21

Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliye'ye aktif bir şekilde katılan Şerefeddin Yaltkaya, aynı zamanda Batı düşüncesine müsbet bakan aydınlar da yakın durmuştur. Onun hem modernist duruşu hem de kelamı Batı düşüncesinden mülhem bir düşünceyle yenileme fikri, Cumhuriyet döneminde oldukça etkin olmasını sağlamıştır. Zira yarım kalmış bir teşebbüs olan ve kamuoyunda büyük tartışmalara neden olan Dini Islah Beyannamesi'nde imzasının bulunması<sup>49</sup> ve Türkçe ibadet konusundaki tavrı gibi hususlar onun Cumhuriyet döneminde oldukça ön planda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.<sup>50</sup>

Bilindiği gibi Şerefeddin Yaltkaya kendi dönemindeki kelamcılarının aksine İslam dininin akâid alanını inceleyen kelam ilmini Osmanlının son döneminde rağbet görmeye başlayan ictimâiyyât ilminin verileriyle temellendirme yolunu seçmiştir. Ancak buradaki temel açmaz ictimâiyyâtın dinin kaynağını ilahi olmaktan ziyade beşere dayandırma ve onu kontrol etme amacıyla ortaya konulmuş teorilere dayanıyor olmasıdır. Bu sebeple ictimâiyyât ilminin verileriyle kelamın bağdaştırılmaya çalışılması hem bu ilim hem de inançların menşei açısından birçok problem doğurmaktadır. Yaltkaya'nın teklif ettiği İctimâî İlm-i Kelam projesinde kelam, sosyoloji argümanlarıyla uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Ancak projenin açmazlarından birisi pozivist hedeflere mâtuf bir teorinin kıstas olarak alınmış olmasıdır. Böylelikle hem klasik kelamdan hem de İzmirli ve Harpûti'nin teklif ettikleri Yeni İlm-i Kelam projesinden ayrılmaktadır. Özetle topluma kutsiyet atfeden ve bununla beraber inançları toplumsal değişimle açıklamaya çalışan ictimâî ilmi kelamın önemli problemleri de mündemiç olduğu ortadadır. Bu problemlerden birisi de pozitivist ve materyalist bir bakış açısıyla ortaya konan, dolayısıyla ön

49 20-21 Haziran 1928 tarihli Son Posta ve Vakit gazetelerinin “Dini Islah” adıyla neşrettikleri bu belgeye göre dini alanda çeşitli reformlar yapılması teklif edilmektedir. Bu çalışmada özet olarak camilere sıralar ve müzik aletleri konulması, ayakkabıyla girilmesi, ibadet dilinin Türkçe olması, Kur'an'ın kelam ve tasavvuf ilmiyle değil felsefe ile incelenmesi gerektiği şeklinde öneriler bulunmaktadır. Belgede Dârülfünun İlahiyat Fakültesi hocaları İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Fuad Köprülü, Halil Halid, İsmail Hakkı İzmirli, Halil Nimetullah, Şerefeddin Yaltkaya, Mehmed Ali Aynî, Arapgirli Hüseyin Avni, Hilmi Ömer, Yusuf Ziya Yörükân'ın imzaları bulunmaktadır. Beyannamenin tamamı için bkz. Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, (Ankara: Eser Neşriyat, 1977), 5/1258-65. Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya-Hayatı Eserleri ve Düşünce Dünyası*, 295-316.

50 Cumhuriyetin ilanının hemen ardından 1924 yılında kurulan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapması, fakülte dergisinde birçok yazı kaleme almış olması ve Rıfat Börekçi'nin ardından Diyanet İşleri Başkanlığı görevine getirilmiş olması onun etkinliğine örnek verilebilir. Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/507-508. (Bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 507-8. Cumhuriyet Dönemi'nde dine bakış ve uygulamalar için bkz. Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (Bursa: Dergah Yayınları, 2016), 153-57.

kabullerden hareketle dinin kaynağını bulmaya çalışan Durkheim'in yorumlarının Yaltkaya tarafından mutlak ve nihai nesnel veriler kabul edilerek, projesinin bu düşünce üzerine bina edilmesidir. Aynı zamanda Mehmet Şerefeddin'in Batı'nın toplumbilimsel paradigmalarına olan ilgisi, kelam ilmine yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirmesinde etkili olmakla birlikte, bu ilmi indirgemeci bir sosyal bilim anlayışına hapsedme riskini de beraberinde getirmiştir. Bizce kelamın zengin tarihsel ve metodolojik birikimini göz ardı eden Yaltkaya, dini fenomenleri salt sosyal etkileşimler üzerinden açıklamaya çalışarak, dinin ilahi boyutunu ihmal etmiştir. İslam'ın sosyal yönünün vurgulanması, bu yaklaşımı cazip kılsa da dinin özünü insanî faktörlere indirgeme çabası, kelamın temel amaçlarından uzaklaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla kelamın vesâilinin değişmesi iddiasıyla yola çıkan Yaltkaya'nın yeni bir vesâil üzerine bina etmesi hatta kimi yerde kelamı ictimâiyâtın vesâline getirmesi son derece problemlili bir yaklaşımdır. Bununla beraber Mehmet Şerefeddin, Batıdaki bu teorilerin arka planında dine bir kaynak arama, onu insan mahsulü, sosyolojik bir olguya dönüştürme çabasının olduğunu ya görmezden gelmiş ya görememiş ya da Batı'daki bu anlayışın Hristiyanlık özelinde gerçekleştiğini düşünerek bir hüsnü niyet beslemiş olmalıdır.<sup>51</sup> Çünkü İslam dünyasının oldukça çalkantılı olduğu bir dönemde önemli görevlerde bulunmuş ve İslam dini hakkında geniş bir müktesebata sahip olan Yaltkaya'nın bu çabasını bir sû-i niyet olarak okumak hakşinaslık olmasa gerektir.

İctimâî İlm-i Kelam, bir anlamda Ziya Gökalp'in İctimâî Usûl-i Fıkıh teklifinin de dayanağı olan sosyoloji ilmiyle İslam Akaid Usûlü'nü bağdaştırma çabasının bir sonucudur. Ayrıca bu proje, Osmanlı düşünce tarihindeki Batılılaşma ve modernleşme arayışlarının bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Bu tezin köklerini, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin İslamî ilimleri Batılı sosyal bilim teorileriyle birleştirme çabalarında bulmak mümkündür. Ziya Gökalp'in "*Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak*" üçlemesi, dönemin aydınları arasında büyük yankı uyandırmış ve İslam'ın modern dünyaya uyum sağlaması konusunda önemli bir tartışma zemini oluşturmuştur. Gökalp'in fıkıh ve ictimâiyât arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışmalar ve İslam hukukunun toplumsal değişime açık bir yapıya sahip olduğunu savunması, bir anlamda geleneksel fıkıh anlayışına bir meydan okumadır. Özellikle

51 Bu konuda Auguste Comte'un "üç hal kanunu" örnek vermek mümkündür.

Auguste Comte (1798-1857)’un “*üç hal kanunu*”<sup>52</sup> ve Émile Durkheim (1858-1917)’in sosyal evrim teorisi, Gökalp’in düşüncelerinde önemli bir yer tutmuştur. Gökalp’e göre, fıkıh ikiye ayrılır: Naklî fıkıh (Kur’an ve sünnete dayalı) ve İctimâî fıkıh (toplumsal hayata dair hükümler). İctimâî fıkıh, toplumun değişen ihtiyaçlarına göre sürekli olarak yeniden yorumlanmalıdır. Gökalp ve takipçilerinin bu görüşü, İslam dünyasında büyük bir tartışma yaratmıştır. Yeni İlm-i Kelam akımının önde gelen isimlerinden İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler bu yaklaşımı eleştirerek, İslam’ın temel ilkelerine aykırı olduğunu savunmuşlardır. Bu tartışmalar, İslam düşüncesinin modern dönemdeki gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir.<sup>53</sup>

Makalelerinin isimlerinden de anlaşıldığı üzere Ziya Gökalp’in bayraktarlığını yaptığı ictimâîyyâtçıların Yaltkaya üzerinde büyük bir tesirinin bulunduğu görülmektedir. Çünkü kelam ilminin ictimâîyyât ekseninde ele alınması demek aynı zamanda İctimâî İslami İlimler projesinin tatbikini de kolaylaştıracak bir adımdır. Zira İslam inancının kendisiyle savunulduğu ve eşrefü’l-ulûm olarak addedilen kelam ilmi dahi ictimâîyyât verileriyle uyumlu hale getirilebiliyorsa ve savunulabiliyorsa diğer İslami ilimlerin bu verilerle uyumlu hale getirilmesi pekâlâ mümkündür.

Yaltkaya’nın ictimâî ilmi kelam projesi tam olarak teşekkül etmemiş olsa da günümüze yansımalarını görmek mümkündür. Zira 19. yüzyılda Batıdaki gelişmeler ve İslam dünyasında çeşitli alanlarda yaşanan gerilemeler dönemin İslam alimlerini çeşitli çareler aramaya sevk etmiştir. Yaltkaya da bu değişim rüzgarına katılmış, ancak projesini tam olarak sağlam bir zemine oturtamamıştır. Bununla beraber günümüzde ortaya konan bazı farklı yorumların da hem ictimâî ilmi kelam projesi hem de

52 Auguste Comte, insanlık tarihinin teolojik, metafizik ve pozitif olarak üç aşamadan geçtiğini savunmaktadır. Teolojik aşamada insanlar, doğadaki olayları doğaüstü güçlerin eserleri olarak kabul etmişlerdir. Metafizik aşamada ise bu doğaüstü güçlerin yerine soyut güçler ikâme edilmiştir. Son evre olan pozitif aşamada insanlar, doğa olaylarının nedenlerini aramaktan vazgeçip, bu olayların işleyişini yöneten yasaları keşfetmeye yönelmişlerdir. Comte’ye göre bu ilerleme, bireylerin değil, tüm insanlığın bir çabasıdır. İnsanlık, büyük bir varlık olarak kabul edilmekte ve evrenle birlikte bir bütün oluşturmaktadır. Comte, pozitivizmi hem bir bilim hem de bir din olarak tanımlamış ve bu dinin yöneticilerinin filozoflar olacağını söylemiştir. Bkz. İlhami Kutluer, “Pozitivizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 335-39.

53 Ziya Gökalp’in yazıları için bkz. Gökalp, “Fıkıh ve İctimâîyyât”, 40-44; Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası*, 1330, 84-87; Ziya Gökalp, “Örf Nedir?: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle”, 1330, 290-95. Bu yazıları destekler mahiyette Hâlim Sâbit ve Mustafa Şeref tarafından da aynı dergide makaleler kaleme alınmıştır. Recep Şentürk tarafından latineze edilerek yayınlanan bu makaleler için bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler-VIII*, ed. Fatih Tuncer (İstanbul, 1982), 16-35.

Batıdaki pozitivist düşüncelerden etkilendiği görülmektedir. Zira Batıda ortaya çıkan bu akımlar öncelikle kutsal kitabın mitolojiden arındırılması (demitolojizasyon) iddiasıyla ön plana çıkmış, bu durum İslam dünyasını da etkileyerek Kur'an'da bahsedilen mu'cize gibi birtakım olağanüstü durumlar ve Kur'an kıssalarındaki bazı hadiselerin alegorik olduğu düşüncesinin dillendirilmesine neden olmuştur.<sup>54</sup>

Şerefeddin Yaltkaya'nın İctimâi İlm-i Kelam projesini topluma kutsallık atfeden ve onu dinin kaynağı olarak gören Durkheimci bir yaklaşımla ele alması, dinin kaynağını teşkil eden vahyin gücünün göz ardı edilmesi, dolayısıyla da ilahi kaynaklı kutsallıkla milli/örfi kutsallığın özdeşleştirilmesi anlamına gelmektedir. Ancak ilahi olanın kutsallığıyla milli veya örfi kutsallığın birbiriyle eş değer tutulması son derece hatalıdır. İlk gruptaki kutsallık anlayışının değişmediği tarihsel tecrübe ile sabit olmakla beraber, milli veya örfi kutsallığın zaman içerisinde şekil değiştirebildiği veya kökten değişime uğradığı bir vâkıdır. Bununla beraber ilahi kaynaklı olan kutsalın toplum kaynaklı olduğu iddia edildiğinde bu kutsalın da zaman içerisinde değişmesinin mümkün olması gerekmektedir. Ancak İslam düşüncesinin on dört asırlık tarihsel sürecine baktığımızda, vahye dayalı kutsalın birbirinden çok farklı millet ve kültürler de dahil olmak üzere cârî olmasına rağmen, değişime uğramadığı müşahade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle böyle bir kabul, ilahi vahye dayalı kutsalın toplumbilim(ictimâiyyât) verilerine kurban edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak her ne kadar onun ortaya koyduğu teklifte vahiy kaynaklı tüm kutsalların inkâr edilme tehlikesini gözden kaçırdığı sabit olsa da "Dini Islahat Beyannamesi" olarak bilinen ve kamuoyuna sızdırılan belge hakkında yaptığı izahlar, aslında onun İslami müktesebatın toptan reddine hoş bakmadığını göstermektedir. Fakat hem yaşadığı dönemde birçok kargaşanın bulunması hem de dine bakıştaki değişim ve siyasi konjonktürdeki gelişmeler onun dini alanla ilgili farklı düşünceler ortaya koymasına zemin hazırlamıştır. Bununla beraber Yaltkaya'nın çabasının nihayete erdiği de söylenemez.

### Sonuç

Osmanlı Devleti'nin oldukça çalkantılı bir döneminde yaşamını sürdüren Şerefeddin Yaltkaya, Batıdaki gelişmeler ve İslam dünyasındaki çeşitli problemlerin çözümü için İctimâi İlm-i Kelam projesi adıyla bir teklifte bulunmuştur. Bu projesini ictimâiyyât ekseninde şekillendirmeye çalışan Yaltkaya, kendi döneminde Batıda ortaya çıkan pozitivist düşüncelerin tesirinde kalmıştır. Bu sebeple de projesinin temelini toplumun kutsallık anlayışı üzerinden şekillendirme yoluna gitmiştir. Hiç şüphesiz böyle bir düşüncenin ilahi kaynaklı kutsallığı toplum eksenli kutsallıkla

54 Konu hakkında bkz. M. Ahmet Halefullah, *el-Fennu'l-Kasasi fi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire, 1972); Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*.

eşdeğer görmeye sebep olacağı kaçınılmazdır. Şerefeddin Yaltkaya, her ne kadar bu durumu görmemiş veya görmezden gelmiş olsa da ictimâi kelam düşüncesinin bu tür problemleri barındırmasının bu tezin gelişimine engel olduğu söylenebilir. Ancak sosyoloji verilerinin herhangi bir değişiklik yapılmaksızın kelam ilmine tatbik edilmek yerine, özellikle milli veya örfi kutsala sosyolojik açılardan bakılarak çeşitli yorumlar yapılması elbette ki yorum zenginliği sağlayacaktır. Fakat belirlediğimiz alanın dışına çıkılması durumunda pozitivist düşüncenin hedefine ulaşılmasını kaçınılmaz kılacaktır.

Yaltkaya’nın İslam dinini modern çağın insanına daha kolay aktarabilmek amacıyla giriştiği bu çabayı takdirle karşılamakla birlikte, çeşitli açmazları olması sebebiyle de tenkit edenlerin çoğunlukta olduğu müşahede edilmiştir. Bu itibarla İctimâi İlm-i Kelam projesinde topluma kutsiyet yüklenmesi, inançların kaynağını toplumsal bir zemine dayandırma gayesi, dolayısıyla da Allah inancını aşkın bir düşünce olmaktan çıkarma tehlikesi gibi hususlar bu projenin temel sorunlarıdır. Bununla beraber Yaltkaya’nın teklifi tüm yönleriyle ele alındığında sistematik bir kelam projesi olmaktan uzak olduğu görülmektedir. Ancak onun dinin sosyal yönüne, iman, ahlak ve amele dair yaptığı sosyolojik tespitler önemlidir. Her ortaya konan fikrin doğduğu zaman ve zeminde ele alınması gerektiği düşüncesinden hareketle Mehmet Şerefeddin Yaltkaya’nın da yaşadığı dönem itibarıyla kelamı sosyolojik açıdan ele alma yoluna gittiği, ancak bu teşebbüsün sağlam bir zemine oturan, tamamlanmış bir teşekkül olmadığı müşahede edilmiştir. Bununla beraber onun kelam ilmi için yaptığı teklif üzerinde daha fazla araştırmanın yapılması, daha önce bahsettiğimiz problemlerin çözümlenerek dinin sosyal yönünün ön plana çıkarılması gerektiği kanaatindeyiz. Böylelikle bu projenin özellikle günümüz sosyal kelam/teoloji alanına da katkı sağlaması mümkündür. Ayrıca Yaltkaya’nın tezine ek olarak kelam ilminin sosyolojinin yanında psikoloji, antropoloji ve tarih metodolojileriyle de iletişimde bulunarak günümüz problemlerine çözüm üretilebileceğini düşünmekteyiz. Sonuç olarak bu teşebbüse çağın insanının idrakine İslam dininin yaklaştırılması amacıyla girişilmiş, ancak hem barındırdığı problemler hem de tüm yönleriyle kelam ilmini kapsamadığından dolayı yarım kalmış bir girişimdir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Alpyağıl, Recep. “Taksîm-i ulum Gelenek-inin Kayıp bir Halkası Olarak Emrullah Efendi’nin İlm-i Hikmet/Felsefe Adlı Eseri”. *Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. İstanbul: Çizgi, 2022, s. 257-268.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Manzûme fî Tertîbî’l-kütüb fî el-Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, sy.1, s.97-110.
- Bayram, İbrahim. “Şerefeddin Yaltkaya’nın İsbât-ı Vâcib Anlayışı.” *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16, no. 3 (2018): 597–628. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.465754>.
- Bozkurt, Birgül. *Mehmet Şerefeddin Yaltkaya: Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Bozkurt, Birgül. *Mehmet Şerafeddin Yaltkaya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akaid ve Kelam Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020.
- Dölen, Emre. *Osmanlı Döneminde Darülfünun, 1863–1922: Türkiye Üniversite Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çeviren Fuat Aydın. İstanbul: Eskiye Yayınları, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni*. Ankara: Otto, 2018.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. Cilt 5. Ankara: Eser Neşriyat, 1977.
- Evkuran, Mehmet, ve Harun Çağlayan. *Günümüz Kelam Problemleri*. İstanbul: Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), 2021.
- Gazzâlî, İmam. *İhyâ-u Ulûmî’-d-Din*. Çeviren Mehmed A. Müftüoğlu. Cilt 3. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2008.
- Gökalp, Ziya. “Fıkıh ve İctimâiyyât.” *İslam Mecmuası*, 1330.
- Gökalp, Ziya. “İctimâî Usûl-i Fıkıh.” *İslam Mecmuası*, 1330.
- Gökalp, Ziya. “Örf Nedir?: İctimâî Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle.” *İslam Mecmuası*, 1330.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler-VIII*. Editör Fatih Tuncer. İstanbul, 1982.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021.
- Göleç, Mustafa, ed. *İslam Mecmuası (1914–1918)*. Cilt 1. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Güle, Nevzat. “Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği.” Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Güneş, Kâmil. *İslam Düşüncesinde Kutsallık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Halefullah, M. Ahmet. *el-Fennu’l-Kasasi fî’l-Kur’ani’l-Kerim*. Kahire, 1972.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünen-i İbn Mâce*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Dârülfünun.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8 (1993): 521–25. İstanbul: TDV Yayınları.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “İslam’da Felsefe; Yeni İlmi Kelam.” *Sebilürreşad*, 1333.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü’l-keîlâm ve’l-hikme*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336.
- Kara, İsmail. “Mehmet Şerefettin Yaltkaya.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 43 (2013):

- 308–10. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kazancıgil, Aykut. “Mehmet Şerefeddin Yaltkaya.” *Felsefe-Bilim-Tarih Dergisi* 1 (1991): 113–42.
- Kazancıgil, Aykut. “Ord. Prof. Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879–1947) Hayatı ve Çalışmaları.” *Tıp Tarihi Araştırmaları* 10 (2001): 237–65.
- Kolektif. *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000.
- Kolektif. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kolektif. *Günümüz Kelam Problemleri*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhami. “Pozitivizm.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34 (2007): 335–39. İstanbul: TDV Yayınları.
- Küçükkayış, Büşra. “Sosyoloji Olarak İlahiyat: M. Şerefeddin Yaltkaya.” Yüksek lisans tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014.
- Küttükoğlu, Mübahat S. “Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8 (1993): 507–8. İstanbul: TDV Yayınları.
- Macionis, John J. *Sosyoloji*. Çeviren Vildan Akan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâburi. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. Bursa: Dergah Yayınları, 2016.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Özarslan, Selim. *Günümüz Kelam İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu–XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İSAM/İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Özervarlı, M. Sait. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in ‘İctimâi İlm-i Kelâm'ı.’” *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 157–70. <https://dergipark.org.tr/pub/isad/issue/68870/1086976>.
- Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 43 (2013): 427–28. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sâdık, Muhammed. “Açık Mektup: Şeyhülislâm Efendi Hazretlerine.” *Sırât-ı Müstakîm*, 1329.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri.” *Milel ve Nihal* 11, no. 1 (2016): 9–50. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.10321>.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünen-i Tirmizi*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2007.
- Toprak, Süleyman, ve Şerafettin Gölcük. *Kelam & Tarih: Ekoller–Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2021.
- Ünal, Necdet. “Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma.” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9, no. 2 (2011): 149–82. <https://doi.org/10.18317/kader.26901>.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir.” *İslam Mecmuası*, 1330.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İntikada Cevab.” *İslam Mecmuası*, 1330.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İctimâi İlm-i Kelam-1.” *İslam Mecmuası*, 1332.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “Din Akli Değil Ma'kuldür.” *İslam Mecmuası*, 1333.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İctimâi İlm-i Kelam-2.” *İslam Mecmuası*, 1333.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İctimâi İlm-i Kelam-3.” *İslam Mecmuası*, 1333.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Dinin Fen ile Tevkifi." *İslam Mecmuası*, 1334.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Mesel-i A'la." *Mihrab*, 1340.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. *Vaazlar*. İstanbul: Diyanet İşleri Neşriyatı, 1944.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. *Hatiplik ve Hutbeler*. Ankara: Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1946.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. *Dini Makalelerim*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.