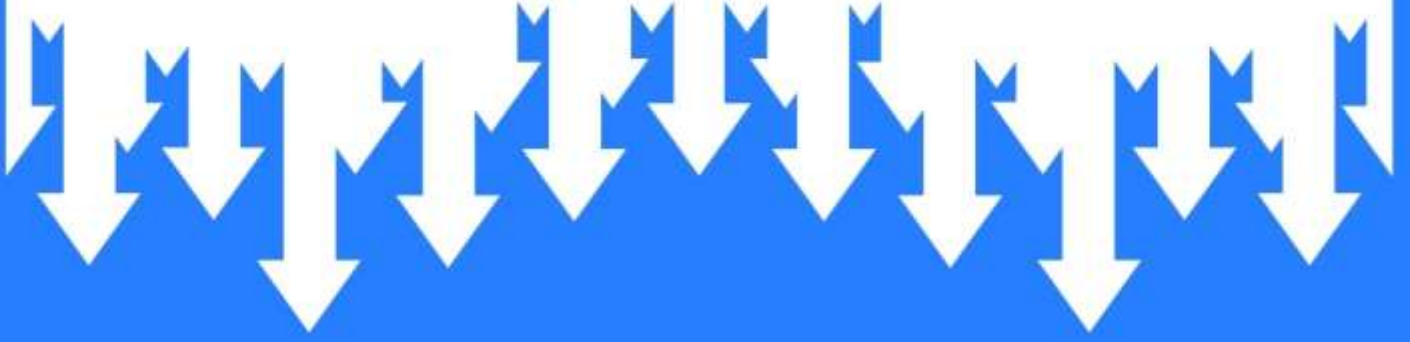


E-ISSN:



JOURNAL OF
**EASTERN ANATOLIA
SOCIAL SCIENCES**
TRENDS

DOĞU ANADOLU SOSYAL BİLİMLERDE EĞİLİMLER DERGİSİ

Cilt/Vol: 5

Sayı/Issue: 1

Yıl/Year:2021





SAHİBİ / OWNER
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ ADINA / ON BEHALF OF INSTITUTE OF SOC. SCI.
PROF. DR. ÖMER PAKIŞ

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF
DR. ÖĞR. ÜYESİ MESUT SERT

EDİTÖR YARDIMCISI
ARŞ. GÖR. DR. GÜLSÜM YILDIRIM
ÖĞR. GÖR. ÇAĞLA PINAR TUNÇER

TÜRKÇE DİL EDİTÖRÜ
ARŞ. GR. DR. TAHA YASİR CEVHER

YABANCI DİL EDİTÖRÜ
OKT. HASAN ALKAN

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Aysel Köksal AKYOL	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Baskın ORAN	Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Berrin AKMAN	Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Çağrı ERHAN	Kemerburgaz Üniversitesi
Prof. Dr. Erel TELLAL	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Georgianna DUARTE	Texas Brownsville University
Prof. Dr. Hacı CAN	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Haluk ALKAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Haluk EGELİ	Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mutlu Nisa Ünalrı ÇORAL	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin KAR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Nizamettin KOÇ	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ömay ÇOKLUK	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Beşir ÇELİK	Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adem DOĞAN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahsun ASLAN	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Cüneyt DİNÇER	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi KARAKAŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KIZILTAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi



BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Nasi ASLAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN	Dicle Üniversitesi
Doç. Dr. Muzaffer DENİZ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut KAYA	Harran Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet AYAS	Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç Dr. Oktay KIZILKAYA	Malatya Turgut Özal Üniversitesi
Doç Dr. Tuğrul YÜRÜK	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesut AKDOĞAN	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Shawish MURAD	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mensure KIZIL	Van Yüzüncü Yıl üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim BİNGÖL	Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nazlı KEYİFLİ	Gümüşhane Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Servet KARDEŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YAŞAR	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Taner AKPINAR	Akdeniz Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Abdulbari AZIZ OTHMAN	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Arş. Gr. Dr Osman ABALI	Hakkari Üniversitesi
Dr. Sinan ATEŞ	

Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi (DASED) (Journal of East Anatolian Social Sciences Trends) (J-EAST), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanan ulusal hakemli online yayın yapan akademik bir dergidir. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, eğitim bilimleri, öğretmen yetiştirme, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, maliye, sosyoloji, psikoloji, tarih, Türk dili ve edebiyatı, felsefe, hukuk ve din bilimleri alanlarında ulusal/uluslararası düzeyde bilimsel bir niteliğe sahip, özgün araştırma makalelerine ve derlemelere yer verir.

DERGİMİZDE YAYINLANAN MAKALELERDE YER ALAN FİKİRLER/DÜŞÜNCELER YAZAR/YAZARLARIN KENDİ GÖRÜŞLERİNİ YANSITMAKTADIR.

“DERGİMİZDE YAYINLANAN MAKALELERDEN DOĞABİLECEK HER TÜRLÜ SORUMLULUK MAKALELERİN YAZAR/YAZARLARINA AİTTİR”.

DERGİMİZİN TARANDIĞI İNDEKSLER



ResearchBib



ASOS Index



Journal Factor



Academic Keys



Rootindexing



Scientific Indexing Services



Eurasian Scientific Journal Index



COSMOS IF



i2or



International Scientific Indexing



infobase index



Science Library Index



DRJI



İÇİNDEKİLER

Editör'den.....	vi
SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ BÖLGESEL KALKINMADAKİ ROLÜ: HAKKARİ İLİNDE BİR ALAN ARAŞTIRMASI.....	1
EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN TASAVVUF FIKIH İLİŞKİSİ: RÛHÛ'L-BEYÂN TEFSİRİ ÖZELİNDE	26
TEK PARTİLİ DÖNEMDE DİN EĞİTİMİ	50
الدستورية جدلية الدين والسياسة في الدولة العثمانية وانعكاساتها على تجربتها	72
العلامة أبو علي القالي وخدمته للغة العربية ياة	89
BEŞ ŞEHRİN TARİHÎ KAYNAKLARINA DAİR (1800-1914) KİTAPLAR DÜZEYİNDE BİBLİYOGRAFİK BİR ÇALIŞMA.....	102
YAYIN İLKELERİ.....	122
YAZIM KURALLARI	123

Editör'den

Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi'nin (DASED) yeni bir sayısı ile siz sayın okurlarımızın karşısına çıkmanın tarifsiz mutluluğu içerisindeyiz. Yeni bir Editör Kurulu ile ancak başlangıçtaki ruh, azim ve heyecanla hazırladığımız 2021 yılının bu ilk sayısı (5. Cilt/1. Sayı) da alanına katkı sağlayacağına düşündüğümüz çalışmalardan oluşmaktadır.

Toplam beş araştırma makalesi ve bir bibliyografya çalışmasından oluşan bu sayımızın Derviş Dokgöz tarafından kaleme alınan "Epistemolojik Açıdan Tasavvuf Fıkıh İlişkisi Rûhû'l-Beyân Tefsiri Özelinde" başlıklı ilk çalışmada yazar İslami ilimler ile tasavvufi anlayışlar arasında ilham, keşf ve rüya gibi bireysel tecrübeye dayalı manevi unsurların birer bilgi kaynağı sayılıp sayılmayacağı yönündeki tartışmaya, İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhû'l-Beyân tefsiri özelindeki incelemesi ile bir açıklık getirmiştir.

Arapça kaleme alınmış "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din ve Siyasetin Diyalektiği ve Anayasal Deneyimi Üzerindeki Etkileri" başlıklı ikinci çalışmada yazar Metin Şerifoğlu Osmanlılarda dinin devlet idaresi ve anayasal sistemin itici gücü olduğu görüşünden hareketle Osmanlı döneminde din ve devlet arasında bir özdeşleşme ve örtüşmeden bahsedilebileceğini ileri sürmüştür.

Sayımıza "Tek Parti Döneminde Din Eğitimi" başlıklı çalışması ile katkı sağlayan Muzaffer Deniz ise Cumhuriyetin erken dönemlerinde yürürlüğe konulan din alanındaki politikalar bütünü içerisinde yerleştirdiği din eğitiminin söz konusu dönemdeki değişim ve gelişimini tarihsel bir süreklilik içerisinde ele almıştır.

Hasan Morad tarafından Arapça olarak kaleme alınmış "Alim Ebu Ali el-Kalî'nin Hayatı ve Arap Diline Hizmeti" başlıklı çalışma ise Ebu Ali el-Kalî'yi gerek yaşamı gerekse Arap diline yapmış olduğu katkılar çerçevesinde okuyucusuna tanıtmaktadır.

Üç yazarlı ve "Sivil Toplum Kuruluşlarının Bölgesel Kalkınmadaki Rolü: Hakkari İlinde Bir Alan Araştırması" başlıklı son araştırma makalemizde Mehmet Dağ, vd. Hakkari ili özelinde sivil toplum kuruluşlarının ilin kalkınmasında oynayacağı önemli roller konusunda öneriler geliştirmişlerdir.

"Beş Şehrin Tarihi Kaynaklarına Dair (1800-1914) Kitaplar Düzeyinde Bibliyografik Bir Çalışma" başlıklı çalışması ile yazar Tarık Ziya Arvas, aralarında Hakkari'nin de bulunduğu Van, Bitlis, Muş ve Ağrı illerine ilişkin Türkçe yanı sıra Batı dillerinde de kaleme alınmış ayrıntılı bir literatür bilgisini bu alanda çalışacak araştırmacıların kullanımına sunmaktadır.

Birbirinden değerli bu yazılarını Dergimizle paylaşan yazarlarımıza, her bir yazıya özenli incelemeleri ve değerlendirmeleri yoluyla katkı yapan hakemlerimize Editör Kurulumuz adına teşekkürlerimi sunarım. Bu sayının ortaya çıkmasındaki özverili çabaları için başta Editör Yardımcımız Dr. Gülsüm YILDIRIM ve Alan Editörümüz Doç. Dr. Davut EŞİT olmak üzere emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Yeni sayımızın okurlarımız ve bilim dünyasına katkı sağlaması umuduyla.

DASED Editör Kurulu Adına
Dr. Öğr. Üyesi Mesut SERT

Geliş Tarihi: 26 Ocak 2021

Kabul Tarihi: 28 Şubat 2021

SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ BÖLGESEL KALKINMADAKİ ROLÜ: HAKKARİ İLİNDE BİR ALAN ARAŞTIRMASI¹

Bereket AKAY* Dr. Öğr. Üye. Semih Serkant AKTUĞ* Doç. Dr. Mehmet DAĞ*

Özet

21. yüzyılda kalkınma kavramı bütün dünyanın neredeyse ortak sorunu haline gelmiştir. Günümüzde sıkça dile getirilen kalkınma kavramı 21. yüzyılda ortaya çıkan bir kavram olmayıp bireylerin varoluşundan bu yana toplumsal bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletler kalkınma problemini çözmek için çeşitli politikalar üretmişlerdir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkisinden sonra devletlerin kalkınmasında sivil toplum kuruluşlarının önemi göz ardı edilmeyecek kadar yüksektir. Bu çalışmada bölgesel kalkınmada sivil toplum kuruluşları (STK) 'nın rolü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada uygulanan anket sonucunda; Hakkari ilinin kalkınması için Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının tanıtım reklam politikalarının doğru ve etkin kullanılmadığı, bundan dolayı şehrin imaj sorununun olduğu, bazılarının halkın çıkarlarını öncelemeyen ve Hakkari ilinin temel sorunlarını göz ardı eden bir anlayışa evrildikleri dile getirilmiştir. Hakkari ilinde kalkınmanın gerçekleşebilmesi için Hakkari 'de bulunan bütün sivil toplum hareketlerinin beraber hareket etmesi ve sivil toplum kuruluşlarının etkinlik sahasının genişletilmesi, halkın refah seviyesini yükseltecek sosyoekonomik projeler meydana getirmesi, devletin güçlü kurumlarından daha fazla destek bekledikleri sonuçları ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bölgesel Kalkınma, Sivil Toplum Kuruluşları, Hakkâri.

THE ROLE OF NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS IN REGIONAL DEVELOPMENT: A FIELD RESEARCH IN HAKKARI

Abstract

In the 21st century, the concept of development has become the common problem of almost the whole world. The concept of development, which is frequently mentioned today, is not a concept that emerged in the 21st century but has been a social problem since the existence of individuals. States have produced various policies to solve the development problem. Especially after the devastating effect of the Second World War, the importance of non-governmental organizations in the development of states is too high to ignore.

In this study, the role of non-governmental organizations (NGOs) in regional development has been tried to be revealed. As a result of the questionnaire applied in the study; It has been stated that the promotion and advertisement policies of the non-governmental organizations in Hakkari province are not used correctly and effectively for the development of Hakkari province, therefore the city has an image problem, some of them have evolved into an understanding that does not prioritize the interests of the public and ignores the basic problems of the province of Hakkari. In order to realize the development in Hakkari province, all the non-governmental movements in Hakkari act together and the non-governmental organizations expand their field of activity, create socio-economic projects that will increase the welfare level of the people, and the results that they expect more support from the strong institutions of the state are revealed.

Keywords: Regional Development, Non-Governmental Organizations, Hakkari.

¹ Bu çalışmada Bereket AKAY tarafından Hazırlanan "Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşlarının Önemi: Hakkari İli Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

* Bilim Uzmanı, Hakkari Üniversitesi e posta: bereketakay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6185-5227

* Dr.Öğr.Üyesi, Siirt Üniversitesi İİBF İktisat Bölümü, e posta: semih.aktug@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9745-0010

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İİBF Maliye Bölümü, e posta: mehmetdag323@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2206-2184

GİRİŞ

Bölgesel kalkınma, II. Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkileri nedeniyle toparlanmak için uğraşan ülkelerin ekonomi politikalarına girmiş ve kalkınma problemi mekânsal boyut kazanmıştır. Kalkınma, önceleri sadece iktisadi gelişme ve büyüme şeklinde ifade edilirken bugün kavramın kapsamı zenginleşerek, gelişmenin dışında bireylerin hayat standartlarının daha iyi duruma ulaştırılması da tanıma ilave edilmiştir. Ülkeler arasında ya da aynı ülkenin çeşitli bölgelerindeki iktisadi coğrafyadan kaynaklı çeşitlilikler kent, köy, kasaba vb. ayrımları meydana getirdikçe bölgesel kalkınmaya verilen önem çoğalmıştır. Buradan yola çıkarak bölgesel kalkınma en sade ifadeyle, bir bölgenin refah düzeyindeki yükseliştir ve bölgesel kalkınmayla bölgeler arasındaki gelişmişlik seviyesindeki eşitsizliğin giderilmesi hedeflenmektedir.

Bölgesel kalkınmayla, şehrin toplumsal yapısı hakkında her türlü hizmet sağlık, eğitim, şehir içi ulaşım vb. o şehir seviyesinde gerçekleştirilmelidir. Zira bu hizmetler, devlet tarafından kişilere sunulan zorunlu kamu hizmetleridir. Fakat iktisadi yapısıyla alakalı şekilde tarım, endüstri, lojistik, enerji vb. dallarda bölgesel bir başarı elde edilebilmesi için şehirlerin, potansiyelleri tespit edilerek, tek odaklı üretimin ve uzmanlaşmanın bölgesel bütünlük ve kalkınma için daha yararlı olacağı bir gerçektir.

Sivil toplumun etkinlik alanının kapsamı hususunda tam bir uzlaşma olmamakla beraber, devletin haricinde bir alan olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Buna göre sivil toplum, kamusal alanda faaliyette olan özerk, gönüllülük esasına bağlı, çoğulcu bir yapısı bulunan ve kişi-devlet müzakeresini temin eden toplumsal örgütlenmelerden meydana gelen bir ara alan şeklinde ifade edilebilir.

20. asırdan beri pek çok dalda önemli etkinlikler sürdüren sivil toplum kuruluşları, bilhassa eğitim, sağlık, sosyal yardım, çevre ve kültürel hususlarda başarılı çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Devletin eksik kaldığı dallarda görülen problemlere çözümler üreten Sivil Toplum Kuruluşları (STK) katılımcılığa ve demokratikleşmeye hizmet sağlamaktadır. Diğer taraftan, yerel ve bölgesel kalkınmanın unsurları de yine STK'lardır.

Hem dünyada hem de Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının sayısı ve çalışma alanları çok fazladır. Fakat yine de makul seviyede olmadığı ifade edilmektedir. Türkiye bakımından incelendiğinde, sayılar ve çalışmalar Avrupa'ya oranla daha azdır. Globalleşmenin etkisiyle devletin hizmet alanının genişlemesi ve AB üyelik süreci, Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarını daha da önemli hale getirmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının kalkınmayı teşvik etme hususunda birçok avantajı vardır. Sivil toplum kuruluşları, bu avantajları faaliyette buldukları alanın yerel/bölgesel seviyede kalkınmasında ele alarak, ulusal kalkınmayı gerçekleştirmede önemli destekler sağlayabilmektedirler.

Hakkâri, turizm açısından barındırdığı yüksek potansiyeli sayesinde iktisadi açıdan dikkat çekici bir gelişmeye sahne olabilecek bir ilimizdir. Bu açıdan bakıldığında yörenin kalkındırılmasında turizm çok daha büyük bir önem arz etmektedir. Son yıllarda artış gösteren ve çeşitlilik arz eden turizm özellikle de alternatif turizm faaliyetleri açısından ise, yöre daha da zengin bir konumdadır.

Bölgesel Kalkınma Kavramı ve Kapsamı

Bölgesel kalkınma, devlet kaynaklarının daha etkin ve daha verimli kullanılması neticesinde ülkede bulunan bölgeler arasındaki dengesizliklerin ortadan kaldırılması veya minimize edilmesi noktasında soysal ve kültürel taraflarının olduğu önemli konuların başında gelmektedir. Buna paralel olarak Adam Smith, ekonomik faaliyetlerin ekonomik kalkınmasının gerçekleştirilebilmesi için belirli bölgelerde olması ve bu bölgelerde enerji ve hammadde kaynaklarının mevcut olması, coğrafi konumun üretime uygun olması, pazara ulaşılabilecek kadar yakın olmasıyla yakından ilişkili olduğunu ifade etmiştir (Ersungur, 2016: 100).

Bir ülke kendine ait ekonomik yapısı ve gelişim koşulları bulunan bölgelerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu bölgeler arasında ekonomik, fiziksel ve

toplumsal yönlerden büyük farklar ortaya çıkmaktadır. Ülkelerin nihai amaçları arasında ise bu farklılıkların ortadan kaldırılması vardır. Çünkü bu farklılıkların giderilmesi ülke ekonomisi bakımından önem taşımaktadır. Bölgesel kalkınmanın ülke ekonomisi açısından sağladığı yararlar aşağıda ifade edildiği gibidir (Yayar ve Demir, 2012):

Ülkenin farklı bölgelerinde yer alan kaynakların iktisadi faaliyet alanında değerlendirilmek suretiyle hızlı bir kalkınma sürecinin gerçekleştirilmesi,

Ülke nüfusu ile kaynaklar arasında dengeli bir dağılımın oluşturulması,

İktisadi bölge ve kentleşme olgularının, ekonomik gelişme ile uygun tertip edilmesi,

Bölgeler arası gelişmişlik düzeyi arasındaki farkların ortadan kaldırılması.

Kalkınma ekonomisi için önemli bir kavram olarak bilinen göreceli üstünlük, sürdürülebilir rekabet gücüne yerini bırakmak zorunda kalmıştır. Kalkınma alanında bir istikrar ve süreklilik elde etmek isteniyorsa bunun altında yatan temel etken yenilikçi gücün varlığı ve yenilikler sonucu elde edilen avantajlardır. Fakat yeniliklerin sağlamış olduğu bu üstünlükleri elde edebilmek için yatırımlardan çok, AR-GE yatırımlarına yönelmek gerekmektedir (Tolunay ve Akyol, 2006).

Bölgesel gelişmişlik farklarını ortadan kaldırmaya ilişkin politikalar dünyada gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin gündemine 1950'li yıllarda gelmiş ve uygulanmaya başlanmıştır. OECD ülkelerinin genelinde bölgesel kalkınma politikaları 1950 ve 1960'lı senelerde uygulanmıştır. Bu dönemler, dünyada genel anlamda güçlü bir iktisadi gelişmenin amaçlandığı ayrıca mali bir genişlemenin meydana geldiği ve işsizlik oranının düşük olduğu bir döneme denk gelmiştir. Bölgesel gelişme politikalarında esas amaç; hızlı bir sanayileşme ile birlikte çoğalan bölgesel gelişmişlik farklarını azaltarak dengeli ve daha adil bir gelişmenin meydana getirilmesine ilişkindir. Bölgesel kalkınma için yeni politikaların belirlenmesi, var olan politikaların yenilenmesi veya daha etkin duruma ulaştırılması için geri kalmış bölgelerin geliştirilmesi, endüstriyel bölgelerin kurulması ve kırsal büyümenin kaçınılmaz olduğu ifade edilmiştir (Gökbunar ve Duramaz, 2015).

Bölgesel Kalkınma Politikasına Genel Bir Bakış

Bölgesel kalkınma iktisadı, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1929 yılında başlayan büyük ekonomik krizle ön plana çıkmaya başlamıştır. Büyük ekonomik kriz siyasi otoritelerin kalkınma politikalarına ve bölgesel kalkınma kavramına yönelmelerine neden olmuştur. Büyük ekonomik krizin baş gösterdiği dönemde hâkim ekonomik anlayış Keynesyen yaklaşımdır. Bundan dolayı bölgesel kalkınma kavramı ve bölgesel kalkınma politikaları milli kalkınmanın temel unsurları olarak algılanmıştır. Yine bu dönemin ulus-devlet anlayışı gereği bölge kavramı ülkenin alt parçaları olarak görülmüş ve hayata geçirilen bölgesel kalkınma politikalarıyla ulus-devletin genel ekonomik gelişmesinin dengeli bir biçimde sürdürülmesi hedeflenmiştir (Karaçay ve Erden, 2005).

Merkez iktisadi noktası haline gelen böylesi bir bölge ülkelerin diğer bölgelerinin gelişmesi noktasında bir hazırlık evresi oluşturmakta ve bu bölgelerin gelişmesi için dinamik unsurları da beraberinde getirmektedir. Ülke nüfusunun bölgelere eşit bir şekilde dağılmadığından dolayı bir bölgede ortaya çıkan ekonomik gelişme, o bölgeye olan göçü tetiklediği için göç alan bölgelerde yatırım oranlarının artmasına ve o bölgenin gelişmesine katkısının olduğu da unutulmamalıdır. Ülkede herhangi bir bölgede meydana gelen böylesi bir ekonomik gelişme bölgelerin dengede kalmasını sağlayıp ve nüfusun bölgelere dengeli bir şekilde dağılmasını sağlamaktadır. Batı Avrupa'da bölgesel politika 40 yıldır varlığını sürdürmektedir. Tüm dünyada olduğu gibi Batı Avrupa'da da bölgelerarası dengesizliklerin varlığından dolayı kalkınma politikalarından da bir süreklilik arz etmektedir ve bu dengesizlikler giderilene kadar da kalkınma politikalarının sürekliliği devam edecektir. Batı Avrupa'da bazı ülkelerde, 1930'ların sonlarına kadar giden büyük buhran, sosyal ve ekonomik birlikleri oldukça etkilemiştir. Takip edilen yıllarda, 1950'den 1970'e kadar, Batı Avrupa ülkeleri bölgesel politikaları öne çıkararak sosyal ve ekonomik politikalara müdahale

etmişlerdir. Bölgesel politika aracıyla hem ekonomiyi hem de sosyo-kültürel yapıyı geliştirmeye çalışmışlardır. 1970'lerin ortalarında, bölgesel politika yavaş büyüyen bir ekonomiyle birlikte değişmeye başlamıştır. (Özer, 2008).

Sivil Toplum Kuruluşları ve Bölgesel Kalkınma

Globalleşen dünyada sivil toplum kurumlarının gerek iktisadi gerekse de sosyo-kültürel anlamda önemi gün geçtikçe yükselerek sürmektedir. Bu kapsamda sivil toplum kuruluşlarını ilk olarak açıklamak gerekmektedir. Sivil toplum kuruluşlarını gerek dar manada gerekse de geniş manada açıklamak mümkündür. (Yıldırım, 2004: 235).

Kavramsal Olarak Sivil Toplum Kuruluşları

Sivil toplum kuruluşları, Batı asıllı elzem bir kavram şeklinde globalleşen dünyada oluşan toplumsal ve politik açıdan asıl problemleri ortadan kaldırmada önemli görevler alan özerk kuruluşlar şeklinde açıklanabilir. Sivil toplum kuruluşları olgusu eski Helenistik döneme kadar dayanmaktadır. Çağdaş toplumlarda serbestliğin olduğu devletin bütün kurumlarında bir biçim haline gelmesiyle birlikte çağdaş toplumlarda teşkilatlı bir yaşam biçimi almıştır. Sivil toplum kuruluşları dönem dönem farklı konseptlerle de ele alınmıştır. Dünya çapında 132 adet organizasyon 1910 yılında birleşerek kendilerinden Uluslararası Kuruluşlar Birliği olarak bahsetmişlerdir. Son zamanlarda kamu ve özel sektörlerin ardından STK'lara üçüncü bir sektör şeklinde daha çok önem verilmiştir (Toman vd., 2013: 4).

Sivil toplum kuruluşlarının farklı bir sektör olarak ele alınmasının nedeni kâr amacı gütmeyen toplumun yararına, gönüllülük esasına dayanarak teşkilatlanmasıdır. Sivil toplum kuruluşları birçok alanda ortaya koyduğu çalışma ve tezler neticesinde profesyonel teşkilatlar olarak da değerlendirilmektedirler (Öner, 2001: 58-59). Geniş anlamda STK'lar toplumun bulunduğu yerlerde çalışmasını meydana getiren, otoriter güçle yani devletle herhangi bir ilişkisi bulunmayan teşkilatlar olarak açıklanmaktadır. Sivil toplum kuruluşları devletin ortaya koyduğu yasalara uyan ve bunun yanında halkın menfaatlerini önceleyen uluslararası meşruiyeti olan kurumlar olarak nitelenmektedir (Demir, 2002).

Sivil bir oluşum olarak ortaya çıkan yapılar sivil toplum kuruluşu olarak nitelendirilmektedir. Ülkemizde sivil toplum kuruluşu olarak adlandırılan örgütlü yapı İngilizcede Non-Governmental Organizations (NGO'S) olarak isimlendirilir. Anlam olarak açtığımızda devlete bağlı olmayan kuruluşlar olarak tanımlanabilir. Sivil toplum kuruluşları eski Helenistik döneme kadar tarihi olmasına rağmen etkinlik derecesi bütün toplumlarda II. Dünya Savaşı'nın bıraktığı derin izler sonucunda dünya gündeminde daha popüler olmaya ve gündeme gelmeye başlamıştır. (Talas, 2011: 391).

Sivil toplum kuruluşları tanımlanırken devlet tarafından kurulmayan devlet dışı kuruluşlar olarak tanımlansa da sivil toplum kuruluşlarının bir toplumda çoğalması ve büyümeleri devletin bu kuruluşlara sağladığı destek ve imkanlar ölçeğinde gerçekleştiği görülmektedir. Günümüzde bazı kuruluşlar kendilerini STK şeklinde gösteren ve kamu kesimiyle herhangi bir yolla bağlantılı olduğu ve bazen de finansman ihtiyaçlarını direkt kamu yardımıyla sağladıkları bilinmektedir. Bundan dolayı devlete karşı göreceli olarak bir bağımsızlıktan söz etmek daha gerçekçi olabilir (Gündüz ve Kaya, 2014: 134).

Vatandaşların toplumda kendileri lehine bir karar alma, vatandaşların kendileri ile ilgili denetim ve danışma noktasında hukuki çerçevede herhangi bir sorunun olmadığı Avrupa Birliği Temel Haklar Bildirgesi'nde yönetim ile ilgili ekte yer almaktadır. Vatandaşların söz konusu bu haklarını kullanmasında yardımcı olan en önemli kuruluşlardan bir tanesi sivil toplum kuruluşları olarak bilinmektedir. Modern ve çağdaş bir dünyada hükümetleri oluşturan otoriter gücün daha açık, şeffaf, topluma karşı hesap verebilirlik bir sistemin oluşabilmesi için ilk başvurulması gereken yapılardan bir tanesi sivil toplum kuruluşlarıdır. Sağlam bir toplumsal yapının ortaya çıkması için bağımsız kuruluşların olması gereklidir. Bunun için de daha güçlü daha bağımsız sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkması, desteklenmesi gereklidir. Sivil toplum kuruluşlarının tanım, işlev ve nitelik gibi özellikleriyle ilgili farklı görüşler ileri

sürülmüştür. Sivil toplum kuruluşları, toplumsal alanda belli hedefleri uygulamak, gönüllülük ilkesine göre örgütlenen, kâr amacı gütmeyen, toplumu yönlendiren ve bilinçlendiren kuruluşlar olarak tanımlanmaktadır. Bununla beraber, “Non-Governmental Organizations (NGO)”, “Gönüllü Kuruluşlar”, “Hükümet Dışı Kuruluşlar”, “Üçüncü Sektör Kuruluşları” şeklinde de tanımlanmaktadır. Söz konusu bu kuruluşlar, toplumda sosyal, kültürel politik, siyasal ve ekonomik alanlarda liderlik ederek toplumun talep ve ihtiyaçlarını kamuya ileten dinamik yapılar şeklinde tanımlanmaktadır (Genç ve Erdoğan, 2010: 173).

Sivil Toplum Kuruluşlarının Bölgesel Kalkınma Açısından Fonksiyonları

Sivil toplum kuruluşlarının işlevlerini esas olarak iki başlık altında ele almak mümkündür. Bunlardan ilki sivil toplum kuruluşlarının hem örgüt içi yapılarıyla hem de gerçekten var olmaları nedeniyle, çoğulcu bir halk yapısının meydana gelmesinde elzem ve etkin bir görevi bulunmaktadır. İkincisiyse, sivil toplum kuruluşlarının, hem devlet aygıtının faaliyete koymaya çalıştığı uygulamalara hem de piyasa ekonomisinin bazı mekanizmalarına karşı halkı koruyucu tampon olma görevi şeklinde önemli bir görevi üstlenmesidir. Devlet aygıtının faaliyetlerine karşı tampon olma görevi, iki şekilde yapılmaktadır. İlk olarak, idare aygıtının faaliyete geçirdiği politikaları halkın özümsemesi, bu politikaların sivil toplum kuruluşlarınca savunulması durumunda oldukça basit hale gelmesidir. Sivil toplum kuruluşları kişilerin aktif olarak desteğini sağlamak şartıyla, bunu piyasadaki metalaşmaya ve egemen pazar değerlerine karşı dengeleyici bir faktör durumuna getirmektedir (Yatkin, 2013: 165).

Sivil toplum kuruluşları kâr amaçlı olmayan yani kendileri ve azalarının bireysel çıkar ve zenginliği amacıyla kâr etmeye uğraşmadan, ekonomik bağlantı ve faaliyetlerin meydana gelmesinde bazı işlemlere sahiptirler. Kalkınmayı hedefleyen sivil toplum kuruluşları sosyal gruplarla direkt ya da dolaylı eylemlerini devam ettirerek, kalkınma program ve projelerinin değerlendirilmesi, tasarlanması, faaliyete koyulması ve incelenmesiyle uğraşmaktadırlar. Modern hale gelen bir toplumda eskiden itibaren devam eden normlar ve adetler değişmeye ve yok olmaya başlamıştır. Milyonlarca bireyin kırsal bölgelerden kentlere göç etmesi sonucunda yeni bir hayat şekli oluşmaya başlamıştır. İnsanların yakın çevreleriyle olan ilişkileri azalmıştır. Dolayısıyla insanlarda, toplumdan bir uzaklaşma ve soyutlanmanın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte insanlar, hayatlarını tek tip bir işle uğraşmakta ve monoton bir hayat tarzını yaşamaya başlamışlardır. Bu şekilde bir monotonluk neticesinde toplumda, siyasi dalda da yabancılaşmanın getirdiği toplumdan ve özgürlüklerden korkma oluşmakta ve bu tip bireyin tek taraflı propagandaya açık ve eğilimli olmasından dolayı da politik baskı sorununun toplumda oluşmaya başladığı söylenebilir. Toplum ve toplumsal yaşamı olumsuz yönde etkileyen bu tür oluşumları ancak sivil toplum kuruluşları aracılığıyla önlenir. Çünkü sivil toplum kuruluşları, bireylerin toplanmasını sağlayarak gerek grupta kendini ve çıkarlarını daha rahat ve güvenle korumalarına olanak sağlamakta, gerekse de birbirleriyle kaynaşmasını sağlayarak birbirleriyle olan sosyal, kültürel ve siyasal ilişkilerinin devam etmesini sağlamaktadır. Sosyal örgütler kişilere toplumda bir aidiyet duygusu aşılıyarak onları tek olma düşüncesinden kurtarıp, bireylerin sosyal sorunlarına çözüm bulup onların tekrardan topluma karışmasını sağlarlar (Özer, 2008: 95-96).

Araştırmanın Amacı

Araştırma kalitatif ve kantitatif bir araştırmadır. Çalışmanın amacı, konuyla ilgili araştırma yapıp yapılan araştırmaların istatistiksel uygulamalar sonucunda nicel verilerle genelde sivil toplum kuruluşlarının bölgesel kalkınmaya, özelde ise Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının Hakkari ilinin kalkınmasındaki katkılarını belirlemektir.

Çalışmanın amacı kapsamında oluşturulan hipotezleri aşağıdaki gibidir;

H_{1A}: Cinsiyete göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H_{1B}: Medeni duruma göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H1c: Yaşa göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H1d: Eğitim durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H1e: Gelir düzeyine göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H1f: İkamet duruma göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

H1g: Meslek durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık vardır.

YÖNTEM

Değişkenler arasındaki ilişkileri tespit etmek ve olası bulguları öngörebilmek amacıyla ilişkisel araştırmadan yararlanılır (Tekbıyık, 2015: 101). Bu çalışma öncelikli olarak ilişkisel desene uygun olarak tasarlanmıştır. Bununla beraber gruplar arası farklılıklar belirlenmeye çalışıldığı için ayrıca nedensel araştırma desenine de uygundur (Fraenkel ve Wallen, 2000).

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini, Hakkari’de ikamet etmekte olan bireyler oluşturmaktadır. Evrenin tamamına ulaşmak zor ve maliyetli olacağından örneklem seçim yöntemine gidilmiştir. Bu kapsamda çalışmaya basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle belirlenen toplam 150 birey katılmıştır. Katılan bireylerin 65’i kadın ve 85’i ise erkeklerden oluşmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Çalışmada veri toplama aracı olarak anket kullanılmıştır. Anket formunda çalışmanın temelinde yer alan değişkenlerin her biri ile ilgili sorular bulunmaktadır. Ankette kullanılan sorular 5’li likert tipinde kullanılmıştır. Katılım düzeyleri, 1= her zaman, 2= sıklıkla, 3= genellikle, 4= nadiren, 5= hiçbir zaman şeklindedir. Ayrıca ankete katılanlarla ilgili demografik bilgiler için sorular da sorulmuştur. Araştırma verilerinin değerlendirilmesinde IBM SPSS 25.0 paket programı kullanılarak analiz edilecektir.

Verilerin Analizi

Verilerin istatistiksel analizi IBM SPSS 25.0 istatistik paket programıyla gerçekleştirilmiştir. Ele alınan demografik özelliklerin frekans ve yüzde değerleri ifade edilmiştir. İki grup arasında arasındaki farklılığın incelenmesi amacıyla t testi ve ikiden fazla grup arasındaki farklılığın incelenmesinde ise ANOVA testi yapılmıştır. Yapılan ANOVA sonucunda anlamlı farklılık olduğu sonucuna ulaşıldığı zaman farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını belirleyebilmek amacıyla Tukey Testi uygulanmıştır.

BULGULAR

Varsayımların Sınanması

Verilerin parametrik koşulları sağlaması için normallik varsayımını ve homojenlik varsayımını sağlaması gerekmektedir. Bu nedenle uygulanan normallik ve homojenlik sınamaları aşağıdaki gibidir.

Normallik Sınaması

Yapılan normallik sınaması sonuçları Tablo 1’de ifade edildiği gibidir;

Tablo 1. Normallik Sınaması Testi

Kolmogorov-Smirnov			Shapiro-Wilk		
Statistic	Df	Sig.	Statistic	df	Sig.
0.95	150	0.2	0.98	150	0.040

Analiz sonucunda elde edilen bulgular ele alınan ölçeklerin normallik varsayımını sağlamadığını ($p < 0.05$) göstermektedir.

Homojenlik Sınaması

Parametrik varsayımlardan homojenlik varsayımı için gerçekleştirilen Levene testi sonuçları ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 2. Levene Test Sonuçları

	Levene Statistic	df1	df2	Sig.
Ortalamaya Göre	2.39	4	145	0.53
Medyana Göre	2.16	4	145	0.76
Medyana göre ve ayarlanmış df ile	2.16	4	129.5	0.77
Kesilmiş ortalamaya göre	2.36	4	145	0.56

Analiz sonucunda elde edilen bulgular ele alınan ölçeklerin homojenlik varsayımını sağladığını ($p>0.05$) göstermektedir. Sonuç olarak ele alınan verilerin parametrik varsayımları sağladığı görülmektedir. Bu nedenle çalışma kapsamında parametrik testler kullanılmıştır.

Güvenilirlik Analizi

Araştırma kapsamında kullanılan anket maddelerine ait güvenilirlik analizleri sonuçları aşağıda yer almaktadır.

Tablo 3. Güvenirlik Analizi

Cronbach's Alpha	Cronbach's Alpha Based on Standardized Items	N of Items
0.69	0.69	17

Yapılan güvenilirlik analiziyle Cronbach Alpha test sonucu 0.691 olarak hesaplanmıştır. Cronbach Alpha değerleri, 0.5 altında olduğunda ölçeğe güvenilmez, değer 0.8 ile 0.9 aralığında ise ölçeğin iyi olduğu, 0.9'dan fazla olduğunda ise mükemmel derecede güvenilirdir. Yapılan analiz sonucunda elde edilen sonuç 0.5'in üzerinde olduğu için anket maddelerinin güvenilir olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 4. Cinsiyet ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Cinsiyet	M	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	Kadın	65	4.21	1.28
	Erkek	85	4.23	1.23
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	Kadın	65	2.81	1.41
	Erkek	85	2.94	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	Kadın	65	2.83	1.46
	Erkek	85	3.16	1.47
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	Kadın	65	3.89	1.31
	Erkek	85	3.82	1.35
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	Kadın	64	3.48	1.20
	Erkek	85	3.36	1.26
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	Kadın	65	2.86	1.46
	Erkek	85	2.75	1.43
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	Kadın	65	2.40	1.33
	Erkek	85	2.44	1.30
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	Kadın	64	2.57	1.33
	Erkek	85	2.54	1.33
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişki vardır.	Kadın	65	2.80	1.47
	Erkek	85	2.62	1.26
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdır.	Kadın	65	2.84	1.37
	Erkek	85	2.81	1.34
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	Kadın	65	2.73	1.30
	Erkek	85	3.04	1.34
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	Kadın	64	2.73	1.42
	Erkek	85	2.56	1.32
	Kadın	65	2.50	1.33

Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	Erkek	85	2.56	1.33
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	Kadın	64	2.98	1.43
	Erkek	84	3.02	1.43
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmeye etkilidir.	Kadın	65	2.86	1.48
	Erkek	85	2.91	1.38
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	Kadın	65	3.70	1.40
	Erkek	85	3.90	1.24
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	Kadın	65	2.53	1.50
	Erkek	85	2.57	1.40

Tablo 4'te katılımcıların cinsiyetine göre sorulara vermiş oldukları yanıtların ortalama ve prob değerleri bulunmaktadır. Tablo 4'te ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması "3" değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, "Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.", "Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişki vardır.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdırlar.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.", "Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmeye etkilidir." ve "Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır." maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3'ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelere katılım sağladığı görülmektedir.

Cinsiyete göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 3.6'da ifade edildiği gibidir;

Tablo 5. Cinsiyete Göre Bölgesel Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Cinsiyet	Kişi Sayısı	Ort.	Std. Sapma	t	df	Sig. (2-tailed)
Kadın	65	2.98	0.55	-0.31	148	0.75
Erkek	85	3.01	0.58			

Tablo 5'te görüldüğü üzere cinsiyete göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.

Medeni Duruma Göre t Testi

Medeni durum değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 6. Medeni Durum ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Med. Dur.	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	Evli	76	4.18	1.21
	Bekar	74	4.27	1.28
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	Evli	76	2.90	1.38
	Bekar	74	2.86	1.44
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	Evli	76	3.03	1.37
	Bekar	74	3.00	1.58
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	Evli	76	3.97	1.26
	Bekar	74	3.72	1.39
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	Evli	76	3.50	1.18
	Bekar	73	3.32	1.29
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	Evli	76	2.81	1.43
	Bekar	74	2.78	1.47
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	Evli	76	2.43	1.31
	Bekar	74	2.41	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	Evli	76	2.38	1.34
	Bekar	73	2.73	1.29
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişki vardır.	Evli	76	2.78	1.33
	Bekar	74	2.60	1.37
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdırlar.	Evli	76	2.78	1.34
	Bekar	74	2.86	1.36
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	Evli	76	2.86	1.22
	Bekar	74	2.95	1.43
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	Evli	76	2.52	1.34
	Bekar	73	2.75	1.39
Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	Evli	76	2.64	1.35
	Bekar	74	2.43	1.30
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	Evli	75	3.06	1.42
	Bekar	73	2.94	1.44
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir.	Evli	76	2.96	1.38
	Bekar	74	2.82	1.46
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	Evli	76	3.90	1.25
	Bekar	74	3.72	1.37
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	Evli	76	2.73	1.39
	Bekar	74	2.37	1.46

Tablo 6'da ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması "3" değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, "Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.", "Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişki vardır.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdırlar.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.", "Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.", "Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir." ve "Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır." maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı

görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3'ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelere katılım sağladığı görülmektedir.

Medeni duruma göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 6'da ifade edildiği gibidir.

Tablo 7. Medeni Duruma Göre Bölgesel Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Medeni durum	N	Ort.	Std. Sapma	t	df	Sig. (2-tailed)
Evli	76	3.03	0.57	0.58	148	0.55
Bekar	74	2.97	0.56			

Tablo 7'de görüldüğü üzere medeni duruma göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.

Yaş Göre ANOVA Testi

Yaş değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 8. Yaş ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Yaş Aralığı	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	15-25 yaş arası	39	4.23	1.06
	26-35 yaş arası	49	4.14	1.39
	36-45 yaş arası	32	4.15	1.40
	45-60 yaş arası	17	4.47	0.87
	61 yaş ve üzeri	13	4.38	1.12
	Toplam	150	4.22	1.24
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	15-25 yaş arası	39	2.66	1.49
	26-35 yaş arası	49	2.91	1.27
	36-45 yaş arası	32	3.03	1.42
	45-60 yaş arası	17	2.76	1.43
	61 yaş ve üzeri	13	3.23	1.69
	Toplam	150	2.88	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	15-25 yaş arası	39	2.87	1.41
	26-35 yaş arası	49	2.95	1.29
	36-45 yaş arası	32	3.12	1.64
	45-60 yaş arası	17	3.35	1.61
	61 yaş ve üzeri	13	3.00	1.82
	Toplam	150	3.02	1.47
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	15-25 yaş arası	39	3.97	1.22
	26-35 yaş arası	49	3.83	1.24
	36-45 yaş arası	32	3.93	1.36
	45-60 yaş arası	17	3.52	1.66
	61 yaş ve üzeri	13	3.76	1.53
	Toplam	150	3.85	1.33
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	15-25 yaş arası	39	3.35	1.34
	26-35 yaş arası	49	3.53	0.91
	36-45 yaş arası	31	3.41	1.28
	45-60 yaş arası	17	3.17	1.74
	61 yaş ve üzeri	13	3.46	1.19
	Toplam	150	3.41	1.23
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	15-25 yaş arası	39	2.84	1.47
	26-35 yaş arası	49	2.79	1.27
	36-45 yaş arası	32	2.93	1.56
	45-60 yaş arası	17	2.82	1.74
	61 yaş ve üzeri	13	2.30	1.37
	Toplam	150	2.80	1.44
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	15-25 yaş arası	39	2.30	1.28
	26-35 yaş arası	49	2.30	1.14
	36-45 yaş arası	32	2.62	1.40
	45-60 yaş arası	17	2.52	1.66
	61 yaş ve üzeri	13	2.61	1.38
	Toplam	150	2.42	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	15-25 yaş arası	39	2.33	1.26
	26-35 yaş arası	49	2.48	1.24

	36-45 yaş arası	31	2.77	1.43
	45-60 yaş arası	17	2.82	1.55
	61 yaş ve üzeri	13	2.61	1.32
	Toplam	149	2.55	1.32
	15-25 yaş arası	39	2.71	1.29
	26-35 yaş arası	49	2.73	1.30
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişkisi vardır.	36-45 yaş arası	32	2.7	1.44
	45-60 yaş arası	17	2.35	1.45
	61 yaş ve üzeri	13	2.92	1.49
	Toplam	150	2.70	1.35
	15-25 yaş arası	39	2.64	1.38
	26-35 yaş arası	49	2.73	1.16
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdırlar.	36-45 yaş arası	32	2.96	1.51
	45-60 yaş arası	17	3.11	1.45
	61 yaş ve üzeri	13	3.00	1.47
	Toplam	150	2.82	1.35
	15-25 yaş arası	39	2.92	1.22
	26-35 yaş arası	49	3.08	1.13
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	36-45 yaş arası	32	2.80	1.5
	45-60 yaş arası	17	2.70	1.72
	61 yaş ve üzeri	13	2.61	1.38
	Toplam	150	2.90	1.33
	15-25 yaş arası	39	2.48	1.37
	26-35 yaş arası	49	2.89	1.12
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	36-45 yaş arası	31	2.44	1.45
	45-60 yaş arası	17	2.29	1.68
	61 yaş ve üzeri	13	3.07	1.44
	Toplam	149	2.63	1.36
	15-25 yaş arası	39	2.66	1.36
	26-35 yaş arası	49	2.61	1.13
Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	36-45 yaş arası	32	2.18	1.49
	45-60 yaş arası	17	2.58	1.54
	61 yaş ve üzeri	13	2.69	1.25
	Toplam	150	2.54	1.32
	15-25 yaş arası	39	3.12	1.57
	26-35 yaş arası	49	2.79	1.27
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	36-45 yaş arası	30	3.26	1.46
	45-60 yaş arası	17	2.82	1.59
	61 yaş ve üzeri	13	3.07	1.32
	Toplam	148	3.00	1.43
	15-25 yaş arası	39	2.66	1.51
	26-35 yaş arası	49	3.00	1.20
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir.	36-45 yaş arası	32	3.00	1.52
	45-60 yaş arası	17	2.58	1.66
	61 yaş ve üzeri	13	3.30	1.37
	Toplam	150	2.89	1.42
	15-25 yaş arası	39	3.71	1.41
	26-35 yaş arası	49	3.93	1.02
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	36-45 yaş arası	32	3.68	1.55
	45-60 yaş arası	17	3.70	1.44
	61 yaş ve üzeri	13	4.15	1.28
	Toplam	150	3.82	1.31
	15-25 yaş arası	39	2.71	1.37
	26-35 yaş arası	49	2.97	1.31
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	36-45 yaş arası	32	2.40	1.52
	45-60 yaş arası	17	1.23	0.75
	61 yaş ve üzeri	13	2.61	1.66
	Toplam	150	2.56	1.43

Tablo 8'de ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması "3" değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, "Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri

Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.”, “Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişkisi vardır.” ve “Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.” maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3'ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelere katılım sağladığı görülmektedir.

Yaşa göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 8'de ifade edildiği gibidir;

Tablo 9. Yaşa Göre Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Yaş Aralığı	N	Ort.	Std. Sapma	F	Sig.
15-25 yaş arası	39	2.95	0.57		
26-35 yaş arası	49	3.04	0.55		
36-45 yaş arası	32	3.02	0.68		
45-60 yaş arası	17	2.87	0.28	0.46	0.76
61 yaş ve üzeri	13	3.10	0.62		
Toplam	150	3.00	0.56		

Tablo 9'da görüldüğü üzere yaşa göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.

Eğitim Durumuna Göre ANOVA Testi

Eğitim durumu değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 10. Eğitim Durumu ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Eğt.Dur.	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	İlkokul	14	4.35	1.08
	Ortaokul	16	3.68	1.30
	Lise	39	4.05	1.43
	Üniversite	71	4.30	1.20
	Lisansüstü	10	5.00	0.00
	Toplam	150	4.22	1.24
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	İlkokul	14	3.28	1.43
	Ortaokul	16	3.43	1.36
	Lise	39	2.87	1.39
	Üniversite	71	2.85	1.37
	Lisansüstü	10	1.70	1.25
	Toplam	150	2.88	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	İlkokul	14	3.42	1.55
	Ortaokul	16	2.68	1.49
	Lise	39	3.15	1.49
	Üniversite	71	2.97	1.39
	Lisansüstü	10	2.80	1.93
	Toplam	150	3.02	1.47
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	İlkokul	14	3.42	1.39
	Ortaokul	16	3.25	1.43
	Lise	39	3.92	1.26
	Üniversite	71	3.98	1.35
	Lisansüstü	10	4.20	0.91
	Toplam	150	3.85	1.33
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	İlkokul	14	3.00	1.17
	Ortaokul	16	2.62	1.14
	Lise	39	3.33	1.28
	Üniversite	70	3.65	1.16
	Lisansüstü	10	3.90	1.19
	Toplam	149	3.41	1.23
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	İlkokul	14	2.85	1.46
	Ortaokul	16	3.31	1.44
	Lise	39	2.92	1.43
	Üniversite	71	2.64	1.39
	Lisansüstü	10	2.50	1.84

	Toplam	150	2.80	1.44
	İlkokul	14	2.85	1.40
	Ortaokul	16	2.56	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	Lise	39	2.51	1.35
	Üniversite	71	2.35	1.25
	Lisansüstü	10	1.80	1.39
	Toplam	150	2.42	1.31
	İlkokul	14	3.07	1.54
	Ortaokul	16	3.25	1.29
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	Lise	39	2.64	1.40
	Üniversite	70	2.28	1.25
	Lisansüstü	10	2.30	0.67
	Toplam	149	2.55	1.32
	İlkokul	14	3.21	1.47
	Ortaokul	16	2.62	1.36
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişkisi vardır.	Lise	39	2.87	1.41
	Üniversite	71	2.64	1.31
	Lisansüstü	10	1.80	0.91
	Toplam	150	2.70	1.35
	İlkokul	14	3.21	1.25
	Ortaokul	16	2.68	1.25
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdır.	Lise	39	2.71	1.55
	Üniversite	71	2.80	1.31
	Lisansüstü	10	3.10	1.19
	Toplam	150	2.82	1.35
	İlkokul	14	3.21	1.47
	Ortaokul	16	3.43	1.26
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	Lise	39	2.97	1.45
	Üniversite	71	2.74	1.19
	Lisansüstü	10	2.60	1.57
	Toplam	150	2.91	1.33
	İlkokul	14	2.92	1.26
	Ortaokul	16	3.12	1.40
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	Lise	39	2.69	1.47
	Üniversite	70	2.61	1.29
	Lisansüstü	10	1.40	0.84
	Toplam	149	2.63	1.36
	İlkokul	14	2.92	1.32
	Ortaokul	16	3.00	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	Lise	39	2.94	1.65
	Üniversite	71	2.29	1.24
	Lisansüstü	10	1.40	0.69
	Toplam	150	2.54	1.32
	İlkokul	14	2.85	1.35
	Ortaokul	16	3.56	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	Lise	37	2.81	1.44
	Üniversite	71	2.98	1.40
	Lisansüstü	10	3.20	1.81
	Toplam	148	3.00	1.43
	İlkokul	14	2.71	1.54
	Ortaokul	16	2.31	1.19
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmeye etkilidir.	Lise	39	3.00	1.48
	Üniversite	71	2.91	1.37
	Lisansüstü	10	3.50	1.64
	Toplam	150	2.89	1.42
	İlkokul	14	3.71	1.20
	Ortaokul	16	3.43	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	Lise	39	3.84	1.36
	Üniversite	71	3.84	1.36
	Lisansüstü	10	4.30	0.82
	Toplam	150	3.82	1.31
	İlkokul	14	2.92	1.81
	Ortaokul	16	2.50	1.46
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	Lise	39	3.20	1.57
	Üniversite	71	2.33	1.17
	Lisansüstü	10	1.20	0.63
	Toplam	150	2.56	1.43

Tablo 10'da ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması "3" değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye

katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.” ve “Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.” maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3’ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelere katılım sağladığı görülmektedir.

Eğitim durumuna göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 10’da ifade edildiği gibidir.

Tablo 11. Eğitim Durumuna Göre Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Eğitim Durumu	N	Ort.	Std. Sapma	F	Sig.
İlkokul	14	3.17	0.53		
Ortaokul	16	3.02	0.60		
Lise	39	3.08	0.67	1.18	0.31
Üniversite	71	2.95	0.52		
Lisansüstü	10	2.74	0.30		
Toplam	150	3.00	0.56		

Tablo 3.13’te görüldüğü üzere eğitim durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.

Gelir Düzeyine Göre ANOVA Testi

Gelir düzeyi değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 12. Gelir Düzeyi ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Gelir Düzeyi	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	0-1000 TL arası	54	4.00	1.27
	1001-1500 TL arası	13	4.23	1.09
	1501-2000 TL arası	8	3.50	1.41
	2001-2500 TL arası	20	4.20	1.47
	2501 TL ve üzeri	55	4.56	1.08
	Toplam	150	4.22	1.24
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	0-1000 TL arası	54	3.01	1.35
	1001-1500 TL arası	13	3.00	1.15
	1501-2000 TL arası	8	3.25	1.48
	2001-2500 TL arası	20	2.90	1.25
	2501 TL ve üzeri	55	2.67	1.57
	Toplam	150	2.88	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	0-1000 TL arası	54	3.09	1.41
	1001-1500 TL arası	13	2.76	1.48
	1501-2000 TL arası	8	3.75	1.03
	2001-2500 TL arası	20	3.05	1.09
	2501 TL ve üzeri	55	2.89	1.69
	Toplam	150	3.02	1.47
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	0-1000 TL arası	54	3.62	1.35
	1001-1500 TL arası	13	3.38	1.32
	1501-2000 TL arası	8	4.12	1.35
	2001-2500 TL arası	20	4.05	1.27
	2501 TL ve üzeri	55	4.07	1.31
	Toplam	150	3.85	1.33
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	0-1000 TL arası	53	3.11	1.15
	1001-1500 TL arası	13	3.38	1.26
	1501-2000 TL arası	8	4.12	0.83
	2001-2500 TL arası	20	3.40	0.94
	2501 TL ve üzeri	55	3.61	1.39

	Toplam	149	3.41	1.23
	0-1000 TL arası	54	3.07	1.47
	1001-1500 TL arası	13	2.61	1.32
	1501-2000 TL arası	8	2.75	1.16
	2001-2500 TL arası	20	3.20	1.00
	2501 TL ve üzeri	55	2.43	1.56
	Toplam	150	2.80	1.44
	0-1000 TL arası	54	2.48	1.28
	1001-1500 TL arası	13	2.46	1.33
	1501-2000 TL arası	8	2.87	1.35
	2001-2500 TL arası	20	2.80	1.39
	2501 TL ve üzeri	55	2.16	1.28
	Toplam	150	2.42	1.31
	0-1000 TL arası	54	2.46	1.34
	1001-1500 TL arası	13	2.61	1.44
	1501-2000 TL arası	8	3.25	1.66
	2001-2500 TL arası	20	2.75	1.25
	2501 TL ve üzeri	54	2.46	1.26
	Toplam	149	2.55	1.32
	0-1000 TL arası	54	2.83	1.39
	1001-1500 TL arası	13	3.07	1.32
	1501-2000 TL arası	8	2.87	1.35
	2001-2500 TL arası	20	2.80	1.15
	2501 TL ve üzeri	55	2.41	1.38
	Toplam	150	2.70	1.35
	0-1000 TL arası	54	2.55	1.39
	1001-1500 TL arası	13	3.15	1.28
	1501-2000 TL arası	8	3.37	1.06
	2001-2500 TL arası	20	2.60	1.23
	2501 TL ve üzeri	55	3.01	1.38
	Toplam	150	2.82	1.35
	0-1000 TL arası	54	3.00	1.28
	1001-1500 TL arası	13	3.07	1.65
	1501-2000 TL arası	8	3.50	1.06
	2001-2500 TL arası	20	2.65	1.13
	2501 TL ve üzeri	55	2.80	1.39
	Toplam	150	2.91	1.33
	0-1000 TL arası	54	2.59	1.35
	1001-1500 TL arası	13	2.92	1.44
	1501-2000 TL arası	8	3.12	1.24
	2001-2500 TL arası	20	3.00	1.25
	2501 TL ve üzeri	54	2.40	1.40
	Toplam	149	2.63	1.36
	0-1000 TL arası	54	2.72	1.29
	1001-1500 TL arası	13	3.00	1.08
	1501-2000 TL arası	8	3.12	1.35
	2001-2500 TL arası	20	2.9500	1.31
	2501 TL ve üzeri	55	2.01	1.28
	Toplam	150	2.54	1.32
	0-1000 TL arası	52	3.00	1.41
	1001-1500 TL arası	13	3.46	1.05
	1501-2000 TL arası	8	3.12	0.99
	2001-2500 TL arası	20	2.90	1.48
	2501 TL ve üzeri	55	2.92	1.57
	Toplam	148	3.00	1.43
	0-1000 TL arası	54	2.75	1.30
	1001-1500 TL arası	13	2.84	1.51
	1501-2000 TL arası	8	3.25	1.58
	2001-2500 TL arası	20	2.85	1.18

	2501 TL ve üzeri	55	3.00	1.59
	Toplam	150	2.89	1.42
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	0-1000 TL arası	54	3.50	1.38
	1001-1500 TL arası	13	3.91	1.03
	1501-2000 TL arası	8	4.00	1.06
	2001-2500 TL arası	20	4.25	0.78
	2501 TL ve üzeri	55	3.92	1.45
	Toplam	150	3.82	1.31
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	0-1000 TL arası	54	2.75	1.43
	1001-1500 TL arası	13	2.92	1.75
	1501-2000 TL arası	8	3.37	1.30
	2001-2500 TL arası	20	2.90	1.33
	2501 TL ve üzeri	55	2.03	1.29
	Toplam	150	2.56	1.43

Tablo 12’de ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması “3” değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.” ve “Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.” maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3’ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelerle katılım sağladığı görülmektedir.

Gelir düzeyine göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 13’te ifade edildiği gibidir;

Tablo 13. Gelir Düzeyine Göre Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Gelir Düzeyi	N	Ort.	Std. Sapma	F	Sig.
0-1000 TL arası	54	2.97	0.55	1.67	0.15
1001-1500 TL arası	13	3.10	0.49		
1501-2000 TL arası	8	3.37	0.76		
2001-2500 TL arası	20	3.13	0.56		
2501 TL ve üzeri	55	2.90	0.55		
Toplam	150	3.00	0.56		

Tablo 13’te görüldüğü üzere gelir düzeyine göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.

İkamet Durumuna Göre ANOVA Testi

İkamet durumu değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 14. İkamet Durumu ve Hipotezler Arası İlişkiler

	İkamet Et. Yer	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	Şehir Merkezi	89	4.24	1.29
	İlçe	46	4.00	1.28
	Kasaba ve Köy	15	4.80	0.41
	Toplam	150	4.22	1.24
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	Şehir Merkezi	89	2.77	1.40
	İlçe	46	2.78	1.26
	Kasaba ve Köy	15	3.86	1.59
	Toplam	150	2.88	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	Şehir Merkezi	89	2.93	1.42
	İlçe	46	2.93	1.46
	Kasaba ve Köy	15	3.80	1.69

	Toplam	150	3.02	1.47
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	Şehir Merkezi	89	4.01	1.34
	İlçe	46	3.67	1.21
	Kasaba ve Köy	15	3.46	1.55
	Toplam	150	3.85	1.33
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	Şehir Merkezi	88	3.35	1.26
	İlçe	46	3.54	1.20
	Kasaba ve Köy	15	3.40	1.18
	Toplam	149	3.41	1.23
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	Şehir Merkezi	89	2.66	1.42
	İlçe	46	2.91	1.39
	Kasaba ve Köy	15	3.26	1.70
	Toplam	150	2.80	1.44
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	Şehir Merkezi	89	2.31	1.28
	İlçe	46	2.43	1.24
	Kasaba ve Köy	15	3.00	1.57
	Toplam	150	2.42	1.31
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	Şehir Merkezi	88	2.40	1.20
	İlçe	46	2.52	1.41
	Kasaba ve Köy	15	3.53	1.40
	Toplam	149	2.55	1.32
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişki vardır.	Şehir Merkezi	89	2.50	1.28
	İlçe	46	2.84	1.38
	Kasaba ve Köy	15	3.40	1.50
	Toplam	150	2.70	1.35
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdır.	Şehir Merkezi	89	2.69	1.26
	İlçe	46	2.91	1.42
	Kasaba ve Köy	15	3.33	1.58
	Toplam	150	2.82	1.35
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	Şehir Merkezi	89	2.82	1.26
	İlçe	46	2.91	1.39
	Kasaba ve Köy	15	3.46	1.45
	Toplam	150	2.91	1.33
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	Şehir Merkezi	88	2.60	1.29
	İlçe	46	2.47	1.45
	Kasaba ve Köy	15	3.33	1.39
	Toplam	149	2.63	1.36
Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	Şehir Merkezi	89	2.31	1.40
	İlçe	46	2.67	0.99
	Kasaba ve Köy	15	3.46	1.40
	Toplam	150	2.54	1.32
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	Şehir Merkezi	87	2.79	1.43
	İlçe	46	3.43	1.29
	Kasaba ve Köy	15	2.93	1.62
	Toplam	148	3.00	1.43
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir.	Şehir Merkezi	89	2.85	1.45
	İlçe	46	3.00	1.29
	Kasaba ve Köy	15	2.80	1.69
	Toplam	150	2.89	1.42
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	Şehir Merkezi	89	3.96	1.25
	İlçe	46	3.73	1.20
	Kasaba ve Köy	15	3.20	1.82
	Toplam	150	3.82	1.31
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	Şehir Merkezi	89	2.28	1.27
	İlçe	46	2.76	1.41
	Kasaba ve Köy	15	3.60	1.91
	Toplam	150	2.56	1.43

Tablo 3.16 ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması “3” değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, “Hakkari’de bulunan STK’lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir.” maddesine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3’ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelerle katılım sağladığı görülmektedir.

İkamet durumuna göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 15’te ifade edildiği gibidir;

Tablo 15. İkamet Durumuna Göre Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

İkamet Ettiği Yer	N	Ort.	Std. Sapma	F	Sig.
Şehir Merkezi	89	2.91	0.62	6.30	0.02
İlçe	46	3.03	0.37		
Kasaba ve Köy	15	3.45	0.52		
Toplam	150	3.00	0.56		

Tablo 15’te görüldüğü üzere ikamet durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmektedir. Bu farklılığın hangi ikamet durumlarından kaynaklandığının belirlenmesi amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Yapılan Tukey testi sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 16. Tukey Testi

İkamet		Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.
Şehir Merkezi	İlçe	-0.11	0.09	0.45
	Kasaba ve Köy	-,54	0.15	0.02
İlçe	Şehir Merkezi	0.11	0.09	0.45
	Kasaba ve Köy	-,42	0.16	0.02
Kasaba ve Köy	Şehir Merkezi	,54	0.15	0.02
	İlçe	,42	0.16	0.02

Yapılan test sonucunda görüldüğü üzere şehir merkezinde ikamet edenler ile kasaba ve köyde ikamet edenler arasında anlamlı farklılık olduğu, ilçede ikamet edenler ile kasaba ve köyde ikamet edenler arasında anlamlı bir farklılık olduğu ve kasaba ve köyde ikamet edenler ile hem şehir merkezinde hem de ilçede ikamet edenler arasında anlamlı farklılık olduğu bulgusu elde edilmiştir.

Meslek Durumuna Göre ANOVA Testi

İkamet durumu değişkenine göre ele alınan bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık analizinden önce katılımcıların ortalama analizi yorumlanmıştır.

Tablo 17. Meslek Durumu ve Hipotezler Arası İlişkiler

	Meslek Durumu	N	Ort.	Std. Sapma
Hakkari ilinin kalkınmasında eğitim önceliklidir.	Esnaf	30	3.93	1.38
	Öğrenci	20	3.95	1.39
	Memur	27	4.44	1.28
	Akademisyen	13	4.84	0.55
	Diğer	60	4.23	1.18
	Toplam	150	4.22	1.24
Hakkari ilinin kalkınmasında uygulanan kamu politikaları etkindir.	Esnaf	30	3.30	1.17
	Öğrenci	20	2.85	1.69
	Memur	27	2.77	1.50
	Akademisyen	13	2.00	1.22
	Diğer	60	2.93	1.36
	Toplam	150	2.88	1.41
Sivil toplum kuruluşlarının çalışmaları bölgesel kalkınma politikalarında yeterince önemsenmektedir.	Esnaf	30	3.20	1.27
	Öğrenci	20	3.05	1.63
	Memur	27	2.85	1.48
	Akademisyen	13	2.37	1.75
	Diğer	60	3.15	1.44

	Toplam	150	3.02	1.47
	Esnaf	30	4.00	1.46
	Öğrenci	20	3.90	1.29
Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının etkili ve verimli bir şekilde faaliyette bulunması için eğitim düzeyinin yükseltilmesi gerekir.	Memur	27	4.14	1.13
	Akademisyen	13	4.23	0.92
	Diğer	60	3.55	1.40
	Toplam	150	3.85	1.33
	Esnaf	30	3.00	1.46
	Öğrenci	20	3.20	1.28
	Memur	27	3.77	1.15
Sivil toplum kuruluşları (STK) kamunun destekleyicisidir.	Akademisyen	13	4.15	1.06
	Diğer	59	3.37	1.08
	Toplam	149	3.41	1.23
	Esnaf	30	2.76	1.43
	Öğrenci	20	2.65	1.69
Hakkari ilinde bulunan STK'lar yaptıkları çalışmalarla ülkenin GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla) seviyesini yükseltmektedir.	Memur	27	2.44	1.33
	Akademisyen	13	2.23	1.58
	Diğer	60	3.15	1.33
	Toplam	150	2.80	1.44
	Esnaf	30	2.76	1.47
	Öğrenci	20	2.15	1.42
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.	Memur	27	2.07	1.20
	Akademisyen	13	1.92	1.25
	Diğer	60	2.61	1.19
	Toplam	150	2.42	1.31
	Esnaf	30	2.76	1.45
	Öğrenci	20	2.00	1.29
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.	Memur	26	2.38	1.29
	Akademisyen	13	2.23	1.09
	Diğer	60	2.78	1.29
	Toplam	149	2.55	1.32
	Esnaf	30	2.83	1.41
	Öğrenci	20	2.75	1.33
Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişkisi vardır.	Memur	27	2.37	1.36
	Akademisyen	13	1.76	0.92
	Diğer	60	2.96	1.32
	Toplam	150	2.70	1.35
	Esnaf	30	2.90	1.39
	Öğrenci	20	2.30	1.41
Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdırlar.	Memur	27	2.70	1.38
	Akademisyen	13	2.92	1.32
	Diğer	60	3.00	1.30
	Toplam	150	2.82	1.35
	Esnaf	30	3.13	1.43
	Öğrenci	20	2.45	1.23
Hakkari ilinde bulunan STK'lar demokrasinin gelişmesinde önemli katkıları vardır.	Memur	27	2.66	1.41
	Akademisyen	13	2.30	1.54
	Diğer	60	3.20	1.14
	Toplam	150	2.91	1.33
	Esnaf	30	2.86	1.52
	Öğrenci	20	2.75	1.55
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.	Memur	26	2.46	1.42
	Akademisyen	13	1.53	0.87
	Diğer	60	2.80	1.19
	Toplam	149	2.63	1.36
	Esnaf	30	3.06	1.48
	Öğrenci	20	2.55	1.57
Hakkari ilinde bulunan STK'lar toplumda özgür bir tartışma platformu oluşturmaktadırlar.	Memur	27	1.88	1.18
	Akademisyen	13	1.46	0.77
	Diğer	60	2.80	1.08
	Toplam	150	2.54	1.32
	Esnaf	30	3.06	1.38
	Öğrenci	19	3.26	1.52
Hakkari ilinde bulunan STK'lar turizm, sağlık, sanayi ve ticaret sektörlerinin gelişmesinde etkilidirler.	Memur	27	2.55	1.57
	Akademisyen	13	3.38	1.60
	Diğer	59	3.01	1.30
	Toplam	148	3.00	1.43
	Esnaf	30	2.73	1.50
	Öğrenci	20	2.85	1.69
Hakkari'de bulunan STK'lar toplumun taleplerini kamuya iletmede etkilidir.	Memur	27	2.66	1.51
	Akademisyen	13	3.30	1.43
	Diğer	60	3.00	1.24

	Toplam	150	2.89	1.42
	Esnaf	30	4.03	1.24
	Öğrenci	20	3.55	1.63
Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kalkınması için yerel yönetimlerle sürekli bir iş birliği halinde olmalıdır.	Memur	27	3.81	1.49
	Akademisyen	13	4.00	1.35
	Diğer	60	3.76	1.15
	Toplam	150	3.82	1.31
	Esnaf	30	2.80	1.44
	Öğrenci	20	2.40	1.72
Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.	Memur	27	1.9	1.05
	Akademisyen	13	1.61	1.04
	Diğer	60	2.96	1.40
	Toplam	150	2.56	1.43

Tablo 17'de ele alındığında ankete katılanları cevaplarının ortalaması “3” değerinin üstünde ise katılımcıların soruda yer alan ifadeye katıldıkları, altında ise soruda yer alan ifadeye katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bu kapsamda anket maddeleri incelendiğinde katılımcıların genel anlamda, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin kişi başına düşen milli gelirdeki artışta etkisi büyüktür.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari'deki yoksulluğu azaltmaktadır.”, “Hakkari ilinin kalkınmasında Hakkari'de bulunan STK'lar arasında düzenli bir çalışma ilişkisi vardır.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar halkın bilgilendirilmesi ve eğitimi ile ilgili etkinliklerde yaptıkları çalışmalarda başarılıdır.”, “Hakkari ilinde bulunan STK'lar Hakkari ilinin sosyo-kültürel yapısının gelişmesinde önemli çalışmalar yapmaktadır.” ve “Hakkari'de bulunan STK'lar bireylerin yerel siyasete katılmasında gerekli alt yapıyı oluşturmaktadır.” maddelerine genel anlamda bireylerin katılmadığı görülmektedir. Geriye kalan maddelerin ortalaması 3'ün üzerinde olduğu için bireylerin bu ifadelerle katılım sağladığı görülmektedir.

Meslek durumuna göre incelenen bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasındaki farklılık Tablo 18'de ifade edildiği gibidir;

Tablo 18. Meslek Durumuna Göre Bölgesel Ekonomik Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları

Meslek Durumu	N	Ort.	Std. Sapma	F	Sig.
Esnaf	30	3.12	0.66		
Öğrenci	20	2.86	0.65		
Memur	27	2.82	0.51	3.15	0.16
Akademisyen	13	2.71	0.40		
Diğer	60	3.13	0.49		
Toplam	150	3.00	0.56		

Tablo 18'de görüldüğü üzere meslek durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p < 0.05$) olduğu görülmektedir. Bu farklılığın hangi ikamet durumlarından kaynaklandığının belirlenmesi amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Yapılan Tukey testi sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 19. Tukey Testi

Meslek Durumu		Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.
Esnaf	Öğrenci	0.26	0.15	0.45
	Memur	0.30	0.14	0.23
	Akademisyen	0.40	0.18	0.17
	Diğer	-0.07	0.12	1.00
Öğrenci	Esnaf	-0.26	0.15	0.45
	Memur	0.04	0.16	0.99
	Akademisyen	0.14	0.19	0.95
	Diğer	-0.27	0.14	0.01
Memur	Esnaf	-0.30	0.14	0.23
	Öğrenci	-0.04	0.16	0.99

Akademisyen	Akademisyen	0.10	0.18	0.98
	Diğer	-0.31	0.12	0.08
	Esnaf	-0.40	0.18	0.17
	Öğrenci	-0.14	0.19	0.95
	Memur	-0.10	0.18	0.98
	Diğer	-0.41	0.16	0.06
	Diğer	Esnaf	0.07	0.12
Öğrenci		0.27	0.14	0.12
Memur		0.31	0.12	0.08
Akademisyen		0.41	0.16	0.06

Yapılan test sonucunda görüldüğü üzere öğrenci ile diğer meslek grubunda olanlar arasında; memur ile diğer meslek grubunda olanlar arasında; akademisyen ile diğer meslek grubunda olanlar arasında ve diğer meslek grupları ile öğrenci, memur ve akademisyenler arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmanın Hakkâri ilinin kalkınmasında Hakkâri ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarını rolü üzerinde yapılması sivil toplum kuruluşlarına yönelik özelden genele bir değerlendirme yapmak pek sağlıklı olmayacaktır. Ama özelde sivil toplum kuruluşlarının etkisini değerlendirme noktasında verimli olacağını düşündük. Hakkâri ilinin kalkınmasında sivil toplum kuruluşlarının rolüne yönelik yaptığımız anket çalışmasında, Hakkâri ilinde bulunan 150 kişiye uygulanan çalışmada bireylere ait özellikler aşağıdaki gibidir;

- Çalışmaya katılan bireylerin %43.3'ü kadın ve %56.7'si erkektir.
- Bireylerin %26'sı 15-25 yaş arasında, %32.7'si 26-35 yaş arasında, %21.3'ü 36-45 yaş arasında, %11.3'ü 46-60 yaş arasında ve %8.7'si ise 61 yaş ve üzeridir.
- Bireylerin %50.7'si evli ve %49.3'ü bekârdır.
- Bireylerin %9.3'ü ilkokul, %10.7'si ortaokul, %26'sı lise, %47.3'ü üniversite ve %6.7'si ise lisansüstü mezundur.
- Bireylerin %36'sının gelir düzeyi 0-1000 TL arasında, %8.7'sinin 1001-1500 TL arasında, %5.3'ü 1501-2000 TL arasında, %13.3'ü 2001-2500 TL arasında %36.7'sinin 2501 TL ve üzeridir.
- Bireylerin %20'si esnaf, %13.3'ü öğrenci, %18'i memur, %8.7'si akademisyen ve %40'ı ise diğer meslek gruplarında çalışmaktadır.
- Bireylerin %59.3'ü şehir merkezinde, %30.7'si ilçede ve %10'u ise kasaba ve köyde ikamet etmektedir.

Demografik özellikleri verilen bireylerin anket sorularına verdikleri yanıtlar doğrultusunda aşağıdaki bulgular elde edilmiştir;

- Cinsiyete göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.
- Medeni duruma göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.
- Yaşa göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.
- Eğitim durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.
- Gelir düzeyine göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p>0.05$) elde edilememiştir.
- İkamet durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmektedir. Bu farklılığın hangi ikamet durumlarından kaynaklandığının belirlenmesi amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Yapılan test sonucunda görüldüğü üzere şehir merkezinde ikamet edenler ile kasaba ve köyde ikamet edenler arasında anlamlı farklılık olduğu; ilçede ikamet edenler ile kasaba ve köyde ikamet edenler arasında anlamlı farklılık olduğu ve kasaba ve köyde ikamet edenler ile hem şehir merkezinde hem de ilçede ikamet edenler arasında anlamlı farklılık olduğu bulgusu elde edilmiştir.
- Meslek durumuna göre bölgesel ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşları arasında anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olduğu görülmektedir. Bu farklılığın hangi ikamet durumlarından kaynaklandığının belirlenmesi amacıyla Tukey testi yapılmıştır. Yapılan test sonucunda görüldüğü üzere öğrenci ile diğer meslek grubunda olanlar arasında; memur ile diğer meslek grubunda olanlar arasında; akademisyen ile diğer meslek grubunda olanlar arasında ve diğer meslek grupları ile öğrenci, memur ve akademisyenler arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir.

Çalışmada uygulanan anket sonucunda, Hakkari ilinin kalkınması için;

Öncelikle Hakkari ilinin, tanıtım reklam politikalarının doğru ve efektif kullanılmadığı, bundan dolayı şehrin imaj sorununun olduğu, bu sorunu aşacak çalışmaların sivil toplum kuruluşları tarafından yapılmadığı dile getirilmiştir. Buna ek olarak yerel ve ulusal basında ortaya çıkan olumsuz haberlerin şehrin güvenli olmadığı algısını oluşturarak bölgenin turizm sektöreye uğrattığı vurgusu yapılmıştır.

Hakkari ilinde bulunan sivil toplum örgütlerinin kalkınma sorununun tarafı konumunda olan ve her biri kalkınma yolunda çeşitli görev ve sorumluluklar üstlenmiş kurumlar arasında oluşturulabilecek etkin bir iş birliği, Hakkari’de kalkınmaya yönelik çabaların başarıya ulaşmasında hayati öneme sahip olacaktır. Şehirde bulunan sivil toplum kuruluşlarının böyle bir iş birliğinin tesis edilmesi ve geliştirilmesinde daha etkin bir rol almaları gerekmektedir.

Hakkari’de bulunan sivil toplum kuruluşlarının kuruluş amaçlarından birisi olan özel çıkar elde etmeme ilkesinden uzaklaştıkları gözlemlenmiştir. Hakkari ilinde kalkınmanın gerçekleşebilmesi için Hakkari’de bulunan bütün sivil toplum hareketlerinin birlikte hareket etmesi ve sivil toplum kuruluşlarının etkinlik sahasının genişletilmesi, halkın refah seviyesini yükseltecek sosyoekonomik projeler meydana getirmesi noktasında devletin güçlü kurumlarından destek bekledikleri neticesi ortaya çıkmaktadır.

Hakkari ilinde bulunan sivil toplum kuruluşlarının fazla bilinmediği, sivil toplum örgütlerinin tanınırlığının artması için halkın ihtiyaçlarına göre hareket eden, ihtiyaçlarını önceleyen çalışmalar yürütmesi gerektiği yapılan çalışma sonucunda karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada daha özele inildiğinde uygulanan anket sonucunda; Hakkari’de bulunan sivil toplum kuruluşlarının, Hakkari şehrinin ön plana çıkan potansiyel sektörlerini saptaması ve şehrin büyüme dinamiklerinin buna dayandırması, Hakkari’de yapılabilecek alternatif sporlar olan; kayak, rafting, trekking vb. sporlara yönelik şehrin turizmine katkı sağlayacak çalışmalara daha fazla önem verilmesi gerektiği vurgulanmış ancak şehrin konaklama şartlarının iyileştirilmesinin gerektiği turizme hizmet verme noktasında şehrin bu konuda yol kat etmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Hakkari ilinde, iktisadi faaliyetlerin tek başına kamu sektörü ve özel sektörle yetersiz kaldığı, bunların yanında bir seçenek olarak sivil toplum örgütlerinin olabileceği ve iktisadi çalışmaların yeniden düzenli bir biçimde dağıtılmasında çok önemli bir rol almaları gerektiği vurgulanmaktadır.

KAYNAKLAR

- Demir, O. (2002). Durgun durum büyümeden içsel büyümeye. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(1), 1-16.
- Ersungur, M. Ş. (2016). *Bölgesel iktisat teori, politika ve uygulama*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Genç, F. N. ve Erdoğan, Ü. (2010). *Yerel demokrasi ve kalkınma bağlamında sivil toplum kuruluşlarının rolü: aydın örneği*. Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
- Gökbunar, A. ve Duramaz, S. (2016). Bölgesel gelişmişlik farklılıklarının bir sosyo-ekonomik politika göstergesi olan sağlık verileri kapsamında değerlendirilmesi: TRB1 bölgesi örneği (as a socio-economic policy, researching regional development differences with health datas: trb1 region). *Yönetim ve Ekonomi: Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22 (2), 291-309
- Gündüz, A. Y. ve Kaya M. (2014). Küresel dünyada sivil toplum kuruluşlarının ekonomik kalkınmadaki rolleri üzerine bir değerlendirme. *Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi*, 6(10).
- Karaçay H. ve Erden L. (2004). *Yeni Bölgesel Kalkınma Yaklaşımları ve Kamu Destekleme Politikaları: Türkiye'den Bölgesel Panel Veri Setiyle Ampirik Bir Analiz*. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 6(3).
- Özer, Y. E. (2008). "Küresel Rekabet-Bölgesel Kalkınma Ajansları ve Türkiye" Review of Social, Economic-Business Studies Vol. 9/10, 389-408.
- Talas, M. (2011). *Sivil Toplum Kuruluşları ve Türkiye Perspektif*. TÜBAR-XXIX,
- Tolunay, A., Akyol, A. (2009). Kalkınma ve kırsal kalkınma: temel kavramlar ve tanımlar. *Turkish Journal of Forestry*, 7 (2) , 116-127
- Toman, M. & Akyiğit, H. ve Uysal, A. F. (2013). *Türkiye'de sürdürülebilir sosyo-ekonomik kalkınmada sivil toplum kuruluşlarının rolü: Akşehir ilçesi örneği*. Ulusal Kop Bölgesel Kalkınma Sempozyumu, Konya.
- Yatkın, A. (2013). *Bölgesel Kalkınmada Sivil Toplum Kuruluşları ve Kadın Katılımı: Elazığ Örneği Alan Araştırması*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 23(2).
- Yayar, R., Demir, Y. (2015). Bölgesel Kalkınma ve Yatırım Teşvikleri: Tokat İlinde Bir Uygulama. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 0 (39), 119-146.
- Yıldırım, İ. (2004). *Demokrasi ve Sivil Toplum Kuruluşları ve Yönetişim*. Ankara: Seçkin Yayınevi.

EXTENDED SUMMARY

The study consists of three parts. In the first part, the definition of the concept of development is explained. In the second part, the definition of non-governmental and non-governmental organizations and their relationship with development are explained. In the third part; The Importance of Non-Governmental Organizations in Regional Development: The Case of Hakkari, and lastly, the findings of the analysis of the survey application are included. According to the findings of the study, it can be stated that the promotion and advertisement policies of Hakkari province are not used correctly and effectively, therefore the city has an image problem, and the works to overcome this problem are not carried out by non-governmental organizations. In addition, it was emphasized that the negative news appearing in the local and national media created the perception that the city is not safe and interrupted the tourism of the region. An effective cooperation that can be established between the institutions that are the party of the development problem of the non-governmental organizations in Hakkari and each has undertaken various duties and responsibilities in the development path will be vital for the success of the development efforts in Hakkari. The non-governmental organizations in the city should take a more active role in the establishment and development of such a cooperation. It has been observed that the non-governmental organizations in Hakkari have moved away from the principle of not obtaining special interests, which is one of their founding objectives. The result is that all civil society movements in Hakkari act together in order to realize development in Hakkari province, expanding the activity area of non-governmental organizations and creating socio-economic projects that will increase the welfare of the people, the result is that they expect support from powerful institutions of the state. As a result of the study, we see that the non-governmental organizations in Hakkari are not well known, and in order to increase the recognition of non-governmental organizations, they should carry out activities that act according to the needs of the people and prioritize their needs. As a result of the questionnaire applied when the study is more specific; Determining the prominent potential sectors of the city of Hakkari by non-governmental organizations in Hakkari and basing the growth dynamics of the city on this, which are alternative sports that can be done in Hakkari; skiing, rafting, trekking, etc. It was emphasized that more importance should be given to the activities that will contribute to the tourism of the city regarding sports, but the city should make progress in terms of providing tourism services, where the accommodation conditions of the city should be improved. It is emphasized that economic activities in Hakkari province are insufficient alone with the public sector and private sector, there may be non-governmental organizations as an option, and they should play a very important role in the regular distribution of economic activities.

Geliş Tarihi: 20 Mayıs 2021

Kabul Tarihi: 8 Haziran 2021

EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN TASAVVUF FIKİH İLİŞKİSİ: RÛHÛ'L-BEYÂN TEFSİRİ ÖZELİNDE*

Dr. Derviş DOKGÖZ¹

Özet

İlham, keşf ve rüya gibi bireysel tecrübeye dayalı manevî unsurlar; fıkıh, hadis ve kelam gibi İslamî ilimler nazarında genel olarak bilgi kaynağı olarak görülmezken tasavvufî anlayışta ise bunlar önemli birer bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle tasavvuf ilmi en çok epistemolojik açıdan tartışma konusu olmuştur. Fakihlerin veya diğer ilim ehlinin bu konudaki eleştirilerine karşın mutasavvıfların, ısrarla bu bilgi kaynaklarını savundukları görülmektedir. Bu makalede önde gelen sûfî müfessir İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân adlı tefsiri çerçevesinde tasavvuf anlayışındaki bu bilgi kaynaklarına dair görüşler ortaya konulmuş ve bunlara dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Buna göre ilham ve keşf gibi bilgi vasıtaları birçok mutasavvıf nazarında vahyin bir türü olup, bu nedenle de güvenilir bilgi kaynakları konumundadır. Bu şekilde manevî tecrübeye dayalı bilgi elde etme yöntemleri ile bir kısım gaybî hususlara muttali olunabildiği gibi, bazı ameli/fikhî konularda da bunlara dayalı bilgiler ortaya konulduğu görülmektedir. Bu ve benzer hususlar çalışmada ele alınarak fikhî açıdan değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tasavvuf, Epistemoloji, İlham, Rüya.

THE RELATIONSHIP BETWEEN SUFISM AND FIQH IN TERMS OF EPISTEMOLOGY IN SPECIFIC TO RÛHU'L-BEYÂN TAFSİR

Abstract

While spiritual elements based on individual experience such as inspiration, keshf (exposure) and dream are not generally regarded as sources of knowledge in the sight of Islamic sciences such as fiqh, hadith and kalam; in sufistic understanding, they have been seen as important sources of information. For this reason, the science of sufism has been a discussion topic, mostly in terms of epistemology. Despite the criticisms of the scholars of fiqh or other scholars on this issue, it is seen that Sufis persistently defend these sources of knowledge. In this article, the views on these sources of knowledge in the understanding of sufism have been presented and evaluated within the framework of the interpretation of the leading sufi scholiast İsmail Hakkı Bursevî called Rûhu'l-Beyân. Accordingly, means of information such as inspiration and discovery are a type of revelation in the glance of many Sufis and therefore they are reliable sources of information. In this way, it is seen that some invisible points can be understood with the methods of obtaining information based on spiritual experience, as well as information based on them has been put forth on some practical/fiqh matters. This and similar issues have been discussed within this study and evaluated in terms of fiqh.

Key Words: Fiqh, Tasavvuf (Sufism), Epistemology, Inspiration, Dream.

* Bu makale, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Derviş DOKGÖZ tarafından hazırlanan, “*Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri*” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, ddokgoz44@hotmail.com, ORCID:0000-0002-0891-0696.

GİRİŞ

Manevi terbiye, ahlak ve irşat amacını güden tasavvufun, İslam coğrafyasının her yanında oldukça yaygın bir şekilde kabul gördüğü ve fiilen de yaşanmakta olduğu bir gerçektir. Kendine has özellikleri ile tasavvuf ilmi de İslamî ilimler içerisinde önemli bir yere sahiptir. İslam'ın manevi ve ahlaki yönünü kendine konu edinen tasavvufun, diğer bütün dini ilimlerle bağlantılı ve onları destekler bir konuma sahip olduğu görülür. Örneğin fıkıh ilmi namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle ilgili zahiri hükümler koyarken, tasavvuf ise bu konularda bir takım manevi hususlara dikkat çeker ki, bunlar bu ibadetlerin kâmil manada eda edilmesi konusunda oldukça önemlidir. Mesela tasavvufî anlayışta, namaz kılınırken fikhî hükümlerin uygulanması yanında, namaz sırasında bütün gaflet hallerinden soyutlanarak Allah'a yönelmeye çağrılması aslında namazda huşûyu sağlama açısından çok önemli bir husustur. Abdest ile sadece bedenî temizliğin değil, insanın tüm manevî kirlere de arınması gerektiğinin vurgulanması, Müslümanların yüksek ahlaki değerlere sahip olmalarını da sağlamış olmaktadır. Oruç ibadeti ile de sadece bedensel beslenme ve hazlardan kaçınmakla kalmayıp; gözü haramlardan, dili çirkin sözlerden ve kalbi de kötü haslet ve düşüncelerden korumak amaçlanır ki, böylece orucun gerçekleştirmek istediği amaçlara tam ulaşılmış olur. Bu örnekler göstermektedir ki, normal şartlarda tasavvuf ve fıkıh ilimleri, İslam'ın kâmil manada yaşanmasında birbirini destekleme yönünde çok önemli roller üstlenmektedirler.

Ancak tasavvuf ile diğer ilimlerin ayrıştığı noktalar da bulunmaktadır. Bu farklılığın en belirgin olduğu yönün ise epistemoloji temelinde gerçekleştiği görülmektedir. İslami ilimler içinde bilginin mahiyeti, tanımı, kaynağı ve tasnifi konusu ile en çok ilgilenen bilim dalının kelam olduğu görülmektedir. Kelam ilminin bilgi teorisi diğer ilim dallarında da kullanılmıştır. Örneğin fıkıh usulü eserlerinde de bilgi teorisine dair yer verilen bilgilerin ve bu konudaki açıklamaların, genellikle kelam kitaplarından aktarılan bilgiler olduğu görülmektedir.³ Kelamcılar ise ilim elde etme yollarını; duyular, haber ve akıl olarak ifade etmişlerdir.⁴ Buna göre duyularla elde edilen, deney ve tecrübeye dayalı olduğu için her zaman doğrulanması mümkün olan bilgi, bilimsel bilgidir. Diğer bir bilgi kaynağı da doğru haber olup, onun güvenilirlik ölçüsü ise mütevâtir olmasıdır. Akıl ise, diğer yollardan elde edilen verileri bir araya getirerek, analiz ve sentezini yapar. Bu yöntemlerle daha çok teorik bilgi ve genel hükümlere ulaşılır.⁵ Kelam ilmi, ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını işlerken, akıl ve haber/vahiy kaynaklarını kullanır. Kelam ilminin öncelikli başvuru odağını akıl oluşturur. Akıl ile nasları yorumlayarak onlarla itikadî konuları şekillendirir. Ancak akıllı, yegâne ölçüt olarak kabul etmez ve naslardan bağımsız olarak sadece akıl ile hareket etmez. Akıl ve nas merkezli hareket ederken, sadece akla öncelik tanır.⁶ Elbette konuya ve ekole göre bazı farklılıklar da söz konusudur.

Fıkıh ise haber (vahiy) ve akıl yürütme (içtihat) faaliyetinden kaynağını alır. Vahye dayalı olan Kitap ve sünnet temel metinler olup, içtihat ise bu temel metinler üzerine yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu göz önüne alındığında, Kitap ve sünnet aslî kaynak olmakla birlikte bir noktadan sonra nispeten pasif konumda, içtihadın ise her ne kadar bu temel kaynaklara göre ikincil (fer'î) düzeyde bulunsun da aktif bir rolde olduğu söylenebilir. Zira içtihat, değişen ve gelişen hayatın problemlerini çözüme kavuşturma yönüyle bir dinamizme sahiptir.⁷

³ Asım Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gâyesi* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 41-42.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 69; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011), 55.

⁵ Mahmut Çınar, "Alternatif Bir Teolojinin Banisi Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Epistemolojisi", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/313-314.

⁶ Fatih Kurt, "Bir Kur'an ve Kelam Terimi Olarak "Burhan", *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (Bahar 2019), 218.

⁷ Yunus Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 18-19; Nasî Aslan- Ö. Zâhid Aslan, "Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü- İctihat Kurumu", *5.Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Üsküp/Kuzey Makedonya: 2019), 841-845.

Buna karşın tasavvufî anlayışta ise nazar ve istidlâl gibi aklî metotlardan ziyade, ilahî hakikatleri idrak edebilmek için keşf, ilham ve sezgi gibi manevî bilgi vasıtalarının öne çıktığı görülmektedir. Sûfiler, fiilen yaşadıkları bu manevî hallere bağlı olarak elde ettikleri ve 'marifet' adını verdikleri bu bilgiyi, genelde maddî âlemin dışsal bilgilerini sağlayabildiğini belirttikleri aklî bilgidен üstün tutmuşlardır.⁸ Tasavvufun diğer ilim dallarından ayrıldığı en temel noktalardan birisini işte bu farklı bilgi anlayışı oluşturmaktadır. Zira tasavvuf ilmi için sürekli vurgulanan bir husus, onun bir kâl ilmi değil; hâl ilmi oluşudur. Bu durum tasavvuf fıkıh ilişkisi bağlamında da görüş ayrılıkları ve ihtilafları beraberinde getirmektedir.

Kur'an'da geçen kavramlara yüklenen anlamlar ile kesin bilgiler *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* şeklinde mertebelere ayrılarak sınıflandırılmış, sûfiler ise bu sınıflamada *ilme'l-yakîn* ve *ayne'l-yakîn*'i haber, akıl ve duyulara (gözleme) bağlı delillerle elde edilen kesin bilgiler olarak görürlerken, *hakka'l-yakîn*'i ise bizzat yaşanan manevî müşahede ile elde edilen ve en üst derecede güvenilirliğe sahip bilgi olarak görmüşlerdir.⁹ Burada en üst mertebede görülen ve tasavvuf ehlinin yalnız kendilerinin kalp ile sezerek, basiretle müşahede ederek ve bizzat yaşamak suretiyle elde edebileceklerini düşündükleri¹⁰ bu ilim mertebesi nedeniyle diğer ilim öğrenme yollarının onlara göre geri planda kaldığı görülmektedir.

Bu şekilde mutasavvıflar nezdinde, bilinen bilgi elde etme yolları dışında kalbe doğan bilginin öne çıkması, ilim konusunda da zahir-bâtın ayırımını ortaya çıkarmış; ilimler, zahir/kesbî ilimler ve bâtın/vehbî ilimler şeklinde iki kısımda mütalaa edilir olmuştur. Bu durum karşılıklı eleştiri ve reddiyelere sebebiyet vermiş ve tasavvufun diğer ilimlerden farklı konumlandırılmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada İslami ilimlerde genel kabul gören bilgi kaynaklarından farklı olarak tasavvuf anlayışında var olan bilgi kaynaklarından ilham, keşf ve rüya hakkında bilgiler, mutasavvıf müfessirliği ile öne çıkan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsiri özelinde incelenecektir. Bu bilgi kaynaklarının tanımına, tasavvuf anlayışındaki önemine ve bunlara dayalı olarak elde edildiği belirtilen örnek bilgilere yer verilecektir. Bu bilgilerin bir kısmının da fikhî/amelî hükümlerle ilgili oldukları görülmektedir. Bu nedenle bu şekildeki bireysel manevî tecrübeye dayalı sübjektif bilgi kaynakları vasıtasıyla elde edildiği belirtilen hükümlerin, fikhî açıdan geçerliliği konusunda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. TASAVVUFÎ ANLAYIŞA DAYALI BİLGİ KAYNAKLARINDAN İLHAM VE KEŞF

Tasavvufta da diğer İslami ilimlerde olduğu gibi Kitap ve sünnet, temel dini kaynaklardır. Ancak bunlara ilaveten keşf ve müşahede de tasavvufta bir bilgi elde etme yöntemi olarak kabul edilmiştir. Bu durum tasavvufun bir epistemolojik temelini olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Fıkıh ve hadis gibi diğer ilim mensuplarınınca bu yönde yapılan eleştirilere karşı mutasavvıflar, daima tasavvufu şer'î bir ilim olarak ispat etme gayreti içinde olmuşlar; hatta keşf ve müşâhedeyi, fıkıh ilminin esas işleyiş mekanizması olan 'istinbat' ile aynı epistemolojik zeminde değerlendirmişlerdir. Yani mutasavvıflara göre fikh-ı bâtın olarak nitelenen tasavvuf ilmi, kalbin istinbatı ile hükümler çıkarmıştır.¹¹ Bu bölümde tasavvufî anlayışta bilgi kaynağı olarak görülen ilham ve keşf hakkında bilgiler verilecektir. Öncelikle birbirine yakın özellikler gösteren ilham ve keşfin tanımları ve bilgi değerleri üzerinde durulacak, sonrasında ise bunların geçerliliği hakkında fikhî açıdan değerlendirmeler yapılacaktır.

⁸ Fehmi Soğukoğlu, "Kelâm Ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 535-536; Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Nisan/2013), 89.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Hakka'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/203-204; a.mlf, "İlme'l-Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/137-138.

¹⁰ Fikret Karaman, "Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri", *Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu (Bildiriler)*, (Bursa: 2003), 12.

¹¹ Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2), 173-174.

1.1. İlham ve Keşfin Bilgi Değeri

(م - ٥ - ل) Kökünden türeyen ve sözlük anlamı itibarıyla “yutmak, bir defada yutmak”¹² anlamına gelen ilham kelimesi; ‘kalbe atılan şey’¹³ demektir. İlham’ın ıstılâhî anlamı ise çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan bazılarını aktaralım: Hanefî usulcüsü Debûsî (ö. 430/1039) ilhamı; “الالهام: ماحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بأية ولا نظر في حجة” *Bir ayet ile istidlal olmaksızın veya bir delile dayanmaksızın, seni kendisiyle amel etmeye sevk etme yönünde kalbi harekete geçiren şeydir.*” şeklinde tarif etmektedir.¹⁴ Lisânü'l-Arab’da ise: “الالهام أن يلقي الله في النفس أمرًا يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي، يُخَصُّ الله به من يشاء من عباده إلهام; Allah’ın, bir şeyi yapmaya yahut terk etmeye sevkeden şeyi kulun nefesine/kalbine atmasıdır. Bu vahyin bir türüdür ve Allah onu kullarından dilediğine mahsus kılar.”¹⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Şihâbüddîn es-Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) ise ilhamı, “هو علوم حدث في النفوس المطمئنة الزكية،” *Arunmuş ve mutmaîn olmuş nefislerde ortaya çıkan bilgiler*” olarak tanımladığı nakledilmiştir.¹⁶ Teftazânî (ö. 792/1390) de ilhamı, “إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض” *Feyz yoluyla kalbe mana/bilgi atılmasıdır.*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷ İlhamı dair bir diğer tanım ise, “*fitriyatı selim, ruhu temiz insanların kalbine Allah’ın attığı havâtırdir (duygular/düşüncelerdir). Tıpkı Hz. Musa’nın annesine olan vahiy gibi.*”¹⁸ şeklindedir. Benzer bir tanıma göre ilham, “*evliyanın seçkinlerine mahsus olup, Hak Teâlâ’nın, seçkin velilerin kalplerine indirdiği doğru ve sabit bir ilimdir.*”¹⁹ Bir başka yerde ise ilham; “*Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması*” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰

Görüldüğü üzere ilham, genel anlamda bilgi kaynakları olarak kabul edilen duyular, haber ve aklın dışında, sadece muhatap olan kişinin kalbine doğan ve tecrübî olarak vakıf olunabilecek sübjektif bir bilgi kaynağıdır. Buna rağmen tasavvufta önemli bir bilgi kaynağı olarak yer alır. İlham konusu ele alınırken konu ile ilgisi nedeniyle başka bazı kavramların da üzerinde durulması gereklilik arz etmektedir. Bunlar; ‘keşf’, ‘havâtır’ ve ‘varidât’ kavramlarıdır. Çünkü bu kavramların tasavvuf literatüründe ya ilham kelimesinin yerine ya da ona yakın anlamlarda kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu kavramlar, aralarında anlam farklılıkları olsa da kalbe doğan bilgi olmaları ve genel bilgi kaynakları olan; duyular, haber ve aklın dışında bilgi elde etme yolları olmaları noktasında ilham ile ortak paydaya sahiptirler.

Keşf, kelime olarak ‘perdeyi kaldırma, ortaya çıkarma, bir şeyi örten veya gizleyen şeyi kaldırma’ anlamındadır.²¹ İstılahta ise, “*insanlar için gizli bulunan anlamlara ve hakikat işlerine vücûden ve şühûden vâkıf olmaktır.*” şeklinde tarif edilmiştir.²² Keşif, akıl ve duyularla ulaşılamayan bazı bilgileri kalp gözüyle görmeyi, sezgi aracılığıyla kavramayı ifade eder.²³ Tasavvufî düşünceye göre maddî duyular âleminin tesir ve kiri, kalbin gayb âlemini görmesine engel bir perde oluşturur. Riyâzat, mücâhede ve tasfiye ile bu perdeyi ortadan kaldırıncaya gayb âlemi o kimse için görülmeye başlar ki buna keşf denilir. Mükâşefe ise, bu beden ve his

¹² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), “İlm”, 6/4088; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “İlm”, 1160.

¹³ Ebü Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 5/2037; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, “İlm”, 6/4089. *es-Sihâh* ve *Lisânü'l-Arab*’da: ما يلقي في الروح : الالهام şeklinde geçerken, *el-Müfredât*’ta da benzer şekilde : إلقاء الشيء في الروح : الالهام olarak tanımlanmıştır. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife, ts.), 455. Abdülaziz Buhârî ise, الالهام هو القذف في القلب şeklinde ifade etmektedir. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/304.

¹⁴ Ebü Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 392.

¹⁵ İbn Manzûr, “İlm”, 6/4089.

¹⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Sübki* (Kahire: Mektebetü'l-Kurtuba, 1998), 3/459.

¹⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftazânî, *Şerhü'l-akîdetü'n-Nesefiyye* (Cezayir: Dâru'l-Hüdâ, ts.), 25.

¹⁸ Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî* (Beyrut: Müessesetü'İz'zi'd-Dîn, 1406(h.)), 81.

¹⁹ İzzeddîn Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul, Kurtuba Kitap, 2012), 77.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

²¹ Curcânî, “kşf”, 154, Firuzâbâdî, “kşf”, 849.

²² Curcânî, “kşf”, 55. Tanım metni: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجودا وشهودا

²³ Seyit Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 163.

perdesinin kalkması ile ruh âleminin seyredilmesidir. Keşf ve mükâşefe, sûfinin akıl veya duyu organları ile elde edemediği gayb ve ulûhiyet âlemine dair gizli bilgileri elde etmesini sağlar.²⁴

Bu kavramlardan bir diğeri de ‘havâtır’ kelimesidir. ‘Hâtır’ kelimesinin çoğulu olup, ‘kalbe doğan hitap’²⁵ yahut ‘insanın iç âleminde duyulan ses’²⁶ anlamındadır. Havâtır, insanın iradesi dışında, zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler olup, bunlar iyi veya kötü olabilir.²⁷ Akla ve hatıra gelen fikir ve düşüncelerin tamamı bu şekilde isimlendirildiğinden, havâtır Allah’tan, melekten, şeytandan ve nefisten kaynaklanabilir. Kuşeyrî, havâtır geldiği kaynağa göre şu şekilde adlandırır: “Kalbe gelen düşünce eğer melek tarafından atılmış ise ilham, nefisten gelmiş ise hevâcis, şeytan tarafından gelmiş ise vesvâs, eğer doğrudan Allah tarafından kalbe atılmış ise buna da hâtır denilir.”²⁸ Havâtır bu anlamda ele alındığında, ilham onun alt bir türü olmakla birlikte, nefis ve şeytandan gelen düşünceler dışında Allah’tan ve melekten kalbe doğan bilgiler anlamında ilham, literatürde daha yaygın kullanıma sahip olmuştur. Bu konuda değinebileceğimiz bir diğer kavram ise ‘vâridât’ır. ‘Suya varan, ulaşan’ anlamındaki ‘vârid’in çoğulu olup, vird ve mevrîd kelimeleriyle aynı kökten gelir.²⁹ Vârid, kulun kast ve iradesi olmaksızın, Hak’tan gelen mana, ilham ve feyz hakkında kullanılan bir kavramdır.³⁰ Kuşeyrî ‘vârid’i, “kulun kastı olmaksızın kalbe gelen şey” olarak tanımlamaktadır. Ona göre havâtır cinsinden olmayan mana ve bilgi gibi şeyler de vârid olabilir. Bazı vâridler Hak’tan, bazıları ilimden gelir. Bu nedenle vâridat, havâtırdan daha umumi bir ıstihattır. Zira havâtır bir hitab türü olarak vasıflanmışken, vâridat ise bunun aksine sevinç vâridi, hüznün vâridi, kabz vâridi, bast vâridi gibi manalara da şamil olabilir.³¹ Serrâc (ö. 378/988) da vâridin tecelliden sonra kalbe gelen ve onu kaplayan bir hal olduğunu belirtir.³² Sûfilerin vâridâtlarının anlatıldığı eserler tasavvuf edebiyatında oldukça yaygın olup bunlar bir edebî tür oluşturmuştur. Bunların en meşhuru Şeyh Bedreddin Simâvî’nin (ö. 823/1420) ‘Vâridât’ adlı eseri olup, bunun yanında İsmail Hakkı Bursevî de dâhil olmak üzere bu adla birçok sûfiye ait eserler mevcuttur.³³

Tasavvuf literatüründe ilham kelimesinin yerine veya yakın anlamlı olmak üzere bu sayılanlara ek olarak; hevâcis, firâset, fütûhat, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyât gibi kavramların da kullanıldığı belirtilmiştir.³⁴ Daha önce belirttiğimiz gibi ilham, keşf, havâtır, vârid vb. diğer kavramlar, bilinen bilgi kaynakları dışında bilgi elde etme yolları olma noktasında ortak özelliğe sahip olarak tasavvuf literatüründe yer almakta ve zaman zaman birbirinin yerine, bazen de yakın anlamlarla kullanılmaktadır. Bununla birlikte kimi zaman da bunların anlam farklılıkları vurgulanır. Örneğin, keşf ve ilham kalbe doğan bilgi özelliği arz etmeleri yönüyle anlam yakınlığı içerisinde görülebilir. Ama gerek sözlük anlamları ve gerekse terim anlamlarından anlaşılacağı üzere, keşfte aktif rol oynayan perdeleri kaldırarak duyular ötesine geçen insanın kendisidir. İlhamda ise tam aksi bir durum söz konusu olup, kulun

²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 222.

²⁵ Zeynüslâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016) 177; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004), 531.

²⁶ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 225.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

²⁸ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 177; Ateş, *İslam Tasavvufu*, 531. Burada zikredilen Allah tarafından olan hâtır, gayb batından vasıtasız olarak yakınlık ve huzur ehlinin kalbine konan ilimdir. Melekî hâtır ise, hayırlara ve itaatlara râğbetli kılar, günah ve hilelerden sakındırır. Nefsânî hatırın özelliği ise, acele zevkler isteme ve batıl davalar izhar ettirmedir. Şeytânî hâtır ise nehyedilmiş ve mekruh kılınmış şeylere sevk eder. Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, 103-104.

²⁹ Semih Ceyhan, “Vârid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/519.

³⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 225.

³¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 179.

³² Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Luma’ (İslam Tasavvufu)*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 402.

³³ Ceyhan, “Vârid”, 42/520.

³⁴ Yavuz, “İlham”, 22/98; Ceyhan, “Vârid”, 42/519.

herhangi bir gayretine bağlı değildir, yani Allah'ın veya meleğin kalbe ilkâsına bağlı olarak gerçekleşir.³⁵

Bu anlam farklılıklarına rağmen, konunun çok ayrıntıya boğulmaması ve karışıklığa sebebiyet vermemek için bu çalışmada duyular, akıl ve haberin dışında kalan, insanın manevî tecrübesine dayanan bilgilerin –rüya dışında- hepsi ilham adı altında incelenecektir.

İlham kulun aktif bir durumu olmaksızın doğrudan kendisine yapılan bir ilkâ olarak görülse de bu şekilde ilham alacak kişinin çeşitli yönlerden belli bir mertebeye ulaşmış olması gerektiği vurgulanmıştır. Örneğin İsmail Hakkı Bursevî, ilhama mülakât olacak kişinin taşıması gereken şartları şöyle açıklamaktadır: “*Bütün ilimlerin en faydalısı, ilahî tecelliyât, feyzü’r-rahmanî, Kitap ve nebevî hadis ile teyit olunan rabbanî ilhamlar ile hasıl olan ilahî ilimdir. Bu tecelliyât ilmi, feyiz ve ilhamlar da ancak şu şekilde gerçekleşir: İnsanın tabiatının şeriat ile ıslah edilmesi, nefsin tarikat ile tezkiye edilmesi, kalbin marifet ile mâsivadan arındırılması, ruhun tecelli etmesi ve sırrın hakikat ile tasfiye edilmesi; en mükemmel tevhid, en şâmil tecrid ve en faziletli tefrîd ile Allah’tan gayrisinden sıyrılmak, böylece Allah’tan başka fânî süfliyata talep, kasd, niyet, teveccüh ve muhabbete dair hiçbir şeyin kalpte bulunmaması halinde kişi için rahmanî feyz ve rahmanî ilhamlar hasıl olabilir.*”³⁶ Kısaca söylemek gerekirse, insanın zahirini şeriat, batinını da tarikat ile ıslah etmesi halinde, peygamberlere ve evliyaya verilen bu ilmi almaya müsait olacağı belirtilmiştir.³⁷

Vahyin ve ilhamın tanımlarında ilhamın vahyin bir türü olduğuna değinildiği görülür.³⁸ Örneğin İsfahânî (ö. 502/1108?) vahyi; “*peygamberlere ve velilere atılan ilahî kelime*” olarak nitelendirmektedir.³⁹ Bu durumun mutasavvıflar için ilhamın güvenilir bir kaynak olarak kabulüne bir temel teşkil ettiği söylenebilir. Buradan hareketle vahiyle ilhamın gerçekte aynı şeyler olduğu, ancak peygamberlere atılan ilâhî kelimeye ‘vahiy’, velilere atılan ilâhî kelimeye ise ‘ilham’ denileceği belirtilmiştir.⁴⁰ Bu durum ilham kavramının temellendirilmesinde onun genellikle vahyin bir türü olarak ele alındığını göstermektedir. Bu ise sonuçta haber alma yönüyle Peygamber ve velî kulların benzer konumda olduğu anlayışını gerektirmiştir.

Bursevî, ilhamın vahye benzerliğini açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir: “*Allah hayırları, ya vahiy yoluyla umumî olarak emreder veya ‘rahmanî hâtır (havâtır)’ ile yahut da ‘rabbanî ilham’ ile havâs kullarına emreder. Hâtır (havâtır), melek vasıtasıyla yahut vasıtasız olur. İlham ise, Allah’tan vasıtasız olarak gelen şeydir (الإلهام ما يكون من الله تعالى بغير الوساطة). İlhamın bilinmesi, başka bir bilgiye ihtiyaç duymaz. Meşâyih bunu ‘حدثني قلبي عن ربي / Kalbim bana rabbimden haber verdi’ şeklinde bildirir.*”⁴¹

Peygamberler ve Allah’ın velî kullarının, meleklerin kendilerine haber iletmesi hususunda müşterek oldukları dile getirilmekle birlikte, aralarındaki fark ise şöyle açıklanmıştır: “*İlham meleği, kesinlikle evliyâullaha müstakil bir şeriat, hüküm getirmez. Sadece peygambere tabi olmalarını sağlamak, bir de Peygamberin getirdiği ancak Allah dostunun henüz tam öğrenemediği bir buyruğu ona anlatmak için iner. Bütün feyiz, nur ve sekînet, bunların hepsi bir melek vasıtasıyla veya vasıtasız olarak sadece Allah’tan gelir. Peygamberin konumuyla velînin konumu arasında büyük bir fark mevcuttur. Peygamber hem daha faziletlidir, hem de daha ön plandadır.*”⁴²

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşılmaktadır ki, Allah’tan haber alma yönünden –her ne kadar içeriği ve bağlayıcılığı farklı olsa da- peygamberler ile evliyâ benzer

³⁵ Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 26.

³⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/h.), 4/470.

³⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 6/327.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004) 3/100; İbn Manzûr, “İlm”, 6/4089.

³⁹ Râgıb İsfahânî’nin tanımı şu şekildedir: يقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبياء وأولياءه وحى . İsfahânî, *Müfredât*, 515.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 8/344.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/285.

⁴² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 9/12.

şekilde konumlandırılmakta, Peygamberin Allah ile olan iletişimine vahiy, evliyanınkine ise ilham denilmekte olduğu vurgulanarak, kaynak ve haber aktarımı yönüyle vahiy ve ilham arasında bir fark görülmemektedir. Ancak getirdikleri haberlerin mahiyet olarak farklı olduğu, Peygamberin vahiy ile bir şeriat getirebileceği, evliyanın ilhamında ise böyle bir durum kesinlikle mümkün olmayacağı belirtilmektedir.

İlham konusunda dayanak olarak ayrıca Hz. Peygamberin; "*Muhakkak sizden önce gelip geçen ümmetler içinde 'muhaddesûn' olan kimseler bulunurdu. Eğer ümmetim içinde de bunlardan bir kimse bulunursa, şübhesiz o Ömer'dir,*"⁴³ hadisinin öne çıktığı görülmektedir. Bu hadisteki muhaddes kelimesi, muhaddislerin çoğunluğunca da 'kendisine ilham olunan kişi' anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁴ Daha açık bir ifade ile 'muhaddesun' kelimesi, Allah tarafından kendilerine hadiseler ve vakıalar ilham olunan kimseler olup, bu da nübüvvetin dînunda/alt mertebesinde, bir vahiy ve ilham mertebesini ifade etmektedir.⁴⁵ Buna göre bu insanlar herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'tan kalbine ilham olunan kişiler olmaktadır.⁴⁶

İlham yolu ile elde edilen ve amelî boyutu olan bilgi anlamında Bursevî'den burada iki örneği zikretmek istiyoruz. Necm suresi 3-4. ayetlerde⁴⁷ Hz. Peygamberin beşeriyet nutku ile değil, Hak nutku ile konuşan birisi haline geldiğine işaret edilmiş, onun kelamının şeytanî telkinler ve nefsanî hevâcis türünde olduğunun düşünülmemeyeceği vurgulanmıştır. Bu nedenle âlimler: 'Nebî ma'sûm/günahsız olduğu gibi şeriatla amel edenden sudûr eden de mahfûzdur' demişlerdir. Örnek olarak, evliyâdan birisi hadislerde yer almayan bir vird⁴⁸ vaz' ederse, Allah'a ve Resulüne karşı sû-i edepte bulunmuş olur. Ancak Allah tarafından kendisine ilham yoluyla vird öğretilenler bundan müstesnadır. Zira onlara tüm kelimâtın hususiyetlerini Allah öğretmektedir. O halde böyle kimseler vird icat eden kimseler değil, virdine ittiba edilecek kimseler sayılırlar.⁴⁹ Görüldüğü üzere Bursevî, tasavvufî hayatın en temel uygulamalarından birisi olan virdlerin, Kur'an ve hadislerde yer almasalar bile, evliyâullah tarafından Allah'tan alınan ilhama göre düzenlendiğini ve bunun bid'at sayılmayacağını belirtmektedir.

Bu konuda bir diğer örnek olarak da Reğâib, Berat ve Kadir gecelerinde kılınan ve bu gecelere has olarak kabul edilen namazlar hakkında Bursevî, şeriatla bu namazlara dair sahih dayanaklar olmamasına rağmen bunların hem zahir hem bâtın ilme sahip meşâyih tarafından kılınmış olmasının kendileri için yeterli olduğunu dile getirerek, bu namazların kılınması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre bu şekildeki amelî/fikhî bir konuda da meşâyihin uygulamasını, onların ilham alan kişiler olması nedeniyle dini bir kaynak olarak kabul ettiği görülmektedir.⁵⁰ Ulemanın geneli ise mübarek gecelerde kılınan ve bu gecelere has böyle bir namazın olmadığı ve bu namazların sonradan ihdas edilmiş bidatler olduğu görüşündedir. Zira

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Fedâilü's-Sahâbe", 6. Hadisin Buhârî'deki bir diğer rivayet şekli ise şöyledir: "Peygamber şöyle buyurdu: 'And olsun İsrâil oğullarından sizden evvel gelip geçen insanlar içinde öyle kimseler vardı ki, onlar peygamber olmadıkları halde kendilerine haber ilham olunurdu. Eğer ümmetim içinde bunlardan bir kimse bulunursa, o da Ömer'dir.'" Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 6.

⁴⁴ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis* (Bağdat: Matbaatü'l-Âni, 1997), 1/312-313; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 7/50; Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 15/ 236-237.

⁴⁵ Kamil Miras, *Sahîhi Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 9/352.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/480; 10/300.

⁴⁷ "O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir." *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011), en-Necm 53/3-4.

⁴⁸ Vird, çoğulu evrâd olup, günlük dualar, düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere ayet, hadis veya velî kulların sözlerinden derlenmiş dualar, ahzab, hizip, ezkar ve zikirlerdir. Her tarikatın kendine özgü bir virdi vardır. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 381-382

⁴⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/213.

⁵⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/142.

ne Hz. Peygamber, ne sahabe, ne tabiîn, ne de müçtehit imamlar döneminde bu şekilde namazlar kılınmamıştır. Bu konu ile ilgili rivayetlerin de tamamen uydurma olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Bu örnekler ilham veya keşf yoluyla elde edilen bilgilerin bir takım gaybî bilgiler ile sınırlı olmadığını, bazen şer'î amelî konularda da bu bilgi elde etme yöntemlerinin kullanılabilirliğini göstermektedir.

1.2. İlham ve Keşfe Uyma Zorunluluğu

Mürşid-i kâmilin kalbine ilkâ olunan ilhama uyulmasına dair Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde dikkat çekici açıklamaları bulunmaktadır. Bursevî, Yusuf suresi 79. ayetinin⁵² tefsirinde, Allah'ın Hz. Yusuf'a vahiy yoluyla kardeşini (Bünyamin'i) yanında tutmasını emrettiğini, bu emrin Allah'ın bildiği bir maslahat üzere olduğunu, Hz. Yusuf'un bunu yapmayıp başkasını yanında tutması halinde vahyin hilafına amel etmiş olacağını ve bunun ayetin ifadesine göre zulüm olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Bu ayette şuna işaret vardır; kendisine gelen ilhamın aksine amel etmek zulümdür. Zira gelen her şey Allah katından gelmektedir. Peygamber ve velînin mutlaka onunla amel etmesi ve onu Allah'ın tayin ettiği yere koyması gerekir. Onlar her hadisede Allah'ın emrini beklerler ve gözetirler. Onlar kendisiyle emir olunmadıkları sürece ve kendisine haber verilmediği sürece onu tasdik etmezler ve ona tabi olmazlar.”⁵³

Yine, “Allah ve Resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”⁵⁴ ayetinin tefsirinde, bu ayetin teslimiyet, kendi ihtiyarını ve itirazı terk etme konusunda asıl/temel hüküm olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “Muhakkak ki hayır, Allah'ın, Resulünün ve Resulün vârisi olan mürşid-i kâmillerin seçtikleri şeydedir. Resulullah fark mertebesinde⁵⁵ haklıdır. Resulullah'ın vârisi olan mürşid-i kâmillerin de kâmil hilâfet içinde oldukları gibi. Resulullah ve onun kâmil vârisleri, kendi iradelerinde fenâ buldukları için asla kendi nefislerinin hevâ-ü hevesleriyle konuşmazlar. Tıpkı Resulullah'ın kendine gelen vahiyle konuştuğu gibi, mürşid-i kâmiller de kendilerine ilham olunanlar ile konuşurlar. Bundan dolayı mürşide düşen vazife, severek veya sevmeyerek de olsa mürşid-i kâmil olan şeyhin emrine teslim olmasıdır.”⁵⁶ Ayetin zahirinden de kolayca anlaşılacağı üzere bu ayette, Allah ve Resulüne itaat ve onların verdikleri hükümleri, Müslümanların kendi arzu ve isteklerine göre kabul etmeme durumunun olamayacağı açıkça vurgulanmıştır. Bursevî ise, yukarıdaki açıklamasından anlaşıldığı üzere, emirlerine sorgulanmaksızın uyulması gereken Allah ve Resulünün konumuna, Resulullah'ın varisleri olarak gördüğü mürşid-i kâmilleri de dâhil etmekte, Resulullah'ın konuştuğu şeylerin vahiy olması yönüyle bağlayıcı olduğu gibi, mürşid-i kâmilin konuştuğu şeylerin de ilham olması yönüyle uyulması gereken şeyler olduğunu ifade etmektedir. Bursevî, büyüklere itiraz edilmeyeceğini bir başka yerde de şöyle temellendirmektedir: “Büyüklere itiraz edilmez. Çünkü onların görünen/zahirî hareketleri, kalplerine gelenlerden kaynaklanır. Bu şekilde kalbine doğanlar ise ilhamlardır ve bunlar Allah'tan gelmektedir. Büyüklerin kendilerinin bunda bir sun'u/etkisi yoktur.”⁵⁷

⁵¹ Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu' fetâvâ* (Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tıbbâati'l-Mushafi's-Serif, 2004), 23/132-135; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbüddin İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990), 3/109; 5/252; 7/16; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-münifî's-sahih ve'z-zâif* (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 83-85.

⁵² “Yūsuf, “Malumızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah'a sığınırız. Şüphesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz” dedi.” Yusuf 12/79.

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/302-303.

⁵⁴ el-Ahzab 33/36.

⁵⁵ Fark makamı, artık eşyanın/varlıkların Hak'la kâim olarak görülmesi, yani Hakkı görmenin varlıkları görmeye, varlıkları görmenin de Hakk'ı görmeye engel olmamasıdır. Bu haldeki sâlikin bütün söz ve davranışları şer'î hükümlere uygundur. Süleyman Uludağ, “Fark”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/171.

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/178.

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/228.

Bursevî'nin, evliyâya ve onların aldıkları ilhama itiraz olamayacağını, onları peygamberlere benzeterek temellendirdiği daha belirgin bir değerlendirmesi de, Enfal Suresi 6. ayetin⁵⁸ tefsirinde geçmektedir. Onun bu konudaki açıklamasını aynen vermek istiyoruz:

واعلم انه كما لا إعتراض على الانبياء في وحيهم وعباراتهم كذلك لا إعتراض على الاولياء في إلهامهم وإشاراتهم وإن السعادة في العمل والاختصاص بآياتهم *“Bil ki, Peygamberlere karşı, vahiyleri ve sözlerinde asla itiraz olmadığı gibi; evliyaya da ilhamları ve işaretlerinde asla itiraz olmaz. Muhakkak ki saadet, onların ayetlerini (Peygambere inen ayetleri ve evliyaya inen ilhamı) almak ve onlarla amel etmektir.”*⁵⁹

Bursevî, *“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resulünün çağrısına uyun...”*⁶⁰ ayetinin tefsirinde ise, Hz. Peygambere icabet etme emrinin içine; âlim, edip ve emin olan evliyâya icabetin de gireceğini belirtmekte, zira bunların Peygamberin vârisleri olduğunu, onların yollarının Hz. Peygamberin yolu olduğunu söylemektedir.⁶¹ Yine bu konuda bir başka yerde şöyle demektedir: Peygamberlerin getirdiği haberlere iman edip kabul ederken, onların varisleri olan alimlerin (mürşid-i kâmillerin) getirdiklerine iman etmemek büyük insafsızlıktır. Çünkü deniz birdir. Evliyânın getirdiklerine iman etmedikleri zaman, hiç olmazsa onları hikâyeye yollu kabul etmelidirler. Peygamberlere gelen akılları hayrete düşürecek şeylere iman ettikleri gibi, korunmuş/mahfuz evliyânın getirdiklerine de iman etmeleri gerekir.⁶²

Buna benzer ifadelerini Fetih suresi 10. ayetinin⁶³ tefsirinde de tekrarlamakta, bey'atın Resule, onun varisi olan şeyhe ve devlet başkanına yapılacağına dair görüşleri aktardıktan sonra, bunlardan resuller ve şeyhlerin asla ma'siyeti emretmeyeceğini belirtmektedir. Peygamberlerin ma'siyetten/isyandan masum oldukları gibi şeyhlerin de mahfuz olduklarını belirterek, sultanların ise şayet şeyhliğe ulaşmışlar ise mahfuz/korunmuş olacaklarını söylemektedir. Bu ayete göre bey'atın ve büyük şeyhlerden telkin almanın sünnet olduğunu, zira onları Allah'ın, ilm-i tecelliden sonra yakînî tecellîye ulaştırarak irşad kutbu kıldığını dile getirmektedir.⁶⁴ Bursevî, kulun Allah'a vâsıl olduğunda Allah'ın kendi katında ona ilim öğreteceği, ona ilhamda bulunacağı, ona hak ile bâtılın arasını temyiz edecek gücü vereceği ve bu kişilerin şeriatın dışında (şeriatı aykırı) bir şey konuşmayacakları konusu üzerinde ehlüllahın hakikaten ittifak ettiklerini de belirtmektedir.⁶⁵

Diğer yandan Allah'ın ayetlerini tasdik ve inkâr durumunun içine, ilhamın da tasdik ve inkârını katmaktadır. *“Sakın Allah'ın ayetlerini yalanlayanlardan da olma! Yoksa zarara uğrayanlardan olursun.”*⁶⁶ ayetinin tefsirinde, ister bu ayetler Kur'an'ın vahiyleri olsun, ister ilahî marifetler (bilgiler) gibi ilham ayetleri olsun, bunları tasdik etmek ile sağlanacak kârın en karlı kazanç, onları yalanlamanın ise insanî kazançların en zararlısı olduğunu söylemektedir. Hatta bazı ariflerin şunu söylediklerini belirtir; bu ilimden yani keşfi ve vehbî ilimlerden nasibi olmayanların kötü bir son (sû-i hatime) ile dünyadan ayrılmalarından korkarız.⁶⁷

Sonuç olarak Bursevî'de, ilhamda hata olmayacağına dair kesin bir kabulün bulunduğu görülmektedir. Bu kanaat, peygambere gelen vahyin korunmuş olduğu gibi belli bir mertebeye ulaşmış mutasavvıfın ilhamının da korunmuş olacağı şeklinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre nasıl ki peygambere gelen vahyi şeytanın değiştirmesinden korkulmaz ise, belli bir

⁵⁸ *“Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlardı.”* el-Enfal 8/6.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/316.

⁶⁰ el-Enfal 8/24.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/332.

⁶² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/407.

⁶³ *“Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.”* el-Fetih 48/10.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/21-22.

⁶⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/91-92.

⁶⁶ Yunus, 10/95.

⁶⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/80.

derecenin hakikatine ulaşmış kişiler de kendilerine ilham olunan şeyler konusunda nefsin etkisinden korkmazlar. Onların ilhamı da nefsin kuruntularından korunmuş olup, bu durum ilhamda hata olmayacağını yani doğruluğunun kat'î olduğunu gösterir. Bu kanaat başka sufilerce de dile getirilmiştir.⁶⁸ Bursevî, bir başka yerde ilhamda hata olmasının mümkün olmadığını şu dikkat çekici örnek ile açıklamaktadır: “*Bil ki bir kuyu kazan kimse ya suya ulaşır veya ulaşamaz. Suyu bulduğu takdirde bu su ya acı veya tatlı olur. Tatlı olması hâlinde bile bu, hiçbir emek sarf etmeden sebepsiz olarak elde edilen yağmur suyu gibi değildir. Yağmur suyu çok güzel, temiz ve saftır. İşte bu durum hakikat ilminin âlimleri ile zahir ilminin âlimlerine benzer. Şüphesiz ki nebîler ve velîler Allah katından ilhama mazhar olmuşlardır. Vahiy ile ilhamda asla hata söz konusu değildir. Bu sebeple deriz ki, mutasavvıfların ilmi tamamen doğru bir ilimdir. Onların ilimleri zâhir ehlinin aksine tezekkürîdir, bir takım ön hazırlıklar yapmaya ihtiyaç duymazlar. Zâhir ilminin âlimlerinin ilimleri ise tefekkürî yani düşünceye dayanır ki, bunlar için bir takım ön hazırlıklara ihtiyaç vardır.*”⁶⁹

1.3. İlimlerde Zahir-Bâtın Ayrımı

Önceki başlıkta mutasavvıfların ilham ve keşf yoluyla elde edilen bâtinî bilgiyi vahiy kapsamında görüp, ona çok önem attediklerine dair bilgiler aktardık. İlham veya mükâşefe yoluyla elde edilen bilgilerin daha üstün ve faziletli olduğu düşüncesi, sonuç olarak bazı sūfîlerde zahirî/kesbî bilgiye bakış açısını değiştirmiş, zahirî/kesbî ilimlerin onlar nezdinde geri plana düşmesine sebep olmuştur. Bu konuda *Rûhu'l-Beyân* tefsirinden aşağıda aktaracağımız ifadeler, çalışmaya bağlı olarak elde edilen kesbî ilimler için hak etmediğini düşündüğümüz nitelermelerdir.

Bursevî'ye göre ilimler; zarûrî ilimler, kesbî ilimler ve keşfe dayalı ilmü'l-hakikat/ilâhî ilimler olarak üçe ayrılır. Bunlardan zarûrî ilimler, herhangi bir çalışma ve çaba olmaksızın, nefis ve akılda hâsıl olan ilimdir ki, elem, lezzet, varlık ve yokluğu tasavvur etmemiz gibi. Kesbî ilimler ise, başlangıçta nefis cevherinde bulunmayıp, kendisine çalışma yoluyla ulaşılan ilimlerdir. Eğer bilinmeyen şeyler bedihî ilimler sayesinde bilinir hale getiriliyorsa bu yol nazarî yoldur. Ama eğer mahallin hazırlanması ve kalbin Allah'tan başkasına meyletmekten tasfiye edilmesi yoluyla ilim elde edilmesi ise keşf yoludur.⁷⁰ Ehlüllahın ilim öğrenmesinin başlangıcı takva ve salih ameller iken, onlardan başkalarının ilim öğrenmelerinin başlangıcı tahsildir, okumaktır. Gayeleri ise vazifeler ve makamlar elde etmek ve dünya malı toplamaktır. Bâtinî ilim, zahirî ilme nisbetle, ruhun cesede, özün kabuğa konumu menzilesindedir. Hiç şüphesiz bâtinî ilim, zahirî ilme göre, nakıs ferde nispetle kâmil olan fert menzilesindedir... Bâtinî ilmin makamı, zatî yakınlık makamı olduğundan, bu zatî yakınlık makamını ifade etmek için ayette “*من لدنا* / *katımızdan*”⁷¹ şeklinde ifade edilmiştir. Yani ‘bizim zâtımızın ehadiyet makamından ve mertebesinden’ demektir. Bundan dolayı tasavvuf ıstılahlarında, bu bâtinî ilim yerine ‘ledünnî ilim’ tabiri kullanılmaktadır. Bu ilim sadece ve sadece Allah'ın öğretmesi ile, yani Allah katından hiçbir ibare vasıtası olmaksızın hâsıl olan ilimdir.⁷²

Bursevî, ilimlerdeki zahir-bâtın ayrımını konusunda ise dinî ilimlerin iki tür olduğunu, birincisinin muamele ilmi, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğunu belirtmekte, muamele ilminin kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı, ondan uzaklaşmadığı ilim olduğunu ve bu ilmin mükâşefe ilminden önce geldiğini dile getirmektedir. Mükâşefenin de kalpte bir nur olup, kişinin onunla gaybı müşahede ettiğini ifade etmektedir.⁷³ Mükâşefe ayrıca; “*Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar.*”⁷⁴ hadisi ile temellendirilmiş, bu hadiste

⁶⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 178.

⁶⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/334.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/271.

⁷¹ el-Kehf 18/65.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/271-272.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/100.

⁷⁴ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü Kudus, 1351(h.), 2/264 (no:2542).

geçen birinci ilmin ders yoluyla elde edilen ilim olduğu, ikincisinin ise mükâşefe ilmi olduğu yorumu yapılmıştır. Buna göre bu ilim, veraset yoluyla elde edilen bir ilimdir ve bu ilim diğer ilimlerden daha yüce ve daha üstündür. Çünkü birinci ilim bunun yanında, cevizin kabuğunun, içinin yanındaki değeri gibidir.⁷⁵ Bu düşüncenin, tasavvuf literatüründe özellikle Ebû Yezid el-Bestâmî (ö. 234/848), Hallâc (ö. 309/922) ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisini izleyen sûfilerdeki hâkim kanaat olan; “*Kalbe gelen duyum, ilham ve keşfin yakîn derecesinde güvenilir bir bilgi olduğu, zahir bilgisinin veya eğitim yoluyla elde edilen bilginin ise zannî olduğu*” kanaatinden kaynaklandığı belirtilmiştir.⁷⁶ Bu anlayışa göre ilham esas olup, akıl ile nakil ise mekan ölçüsünde onu anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalarlardır.⁷⁷

Yukarıda görüldüğü gibi, zahirî ve bâtinî ilimler arasındaki fark konusunda, tasavvufî anlayışta zaman zaman zâhirî ilimleri küçümser şekilde ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu konuda dikkat çeken bir diğer örnek de yaygın olarak zikredilen şu rivayettir: Ebu Yezîd el-Bestâmî bir gün meclisinde dedi ki; “*Miskinler ilimleri, ölümlerden aldılar. Biz ise ilmi diri ve asla ölmeyen Zâtın aldık. O da ledünnî ilimdir. Ledünnî ilim, hiçbir talep ve tekellüf (öğrenme çabası, güçlüğü) olmadan, ilham yoluyla hâsıl olan ilimdir*”.⁷⁸ Bestâmî'nin bu sözü bir başka yerde de; “*Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık*” şeklinde verilmektedir.⁷⁹ Bu sözler ile zahirî ilimlere göre ledünnî ilmin veya marifetullahın daha yüce ilimler olduğu açıkça dile getirilmiş olmaktadır. Zahiri ilimlere bu şekilde bir bakış açısı elbette tartışmaya açık olmakla birlikte bir kısım tasavvuf ehli arasında, aklî ve naklî ilimlerin ancak belli ölçülerde dinî bilgilerin kaynağı olduğu; en ulvî ve kudsî bilgilerin ise keşf ve ilham ile elde edilen bilgiler olduğu düşüncesi yer bulmuştur. Bu düşünceye göre keşf ve ilham doğrudan aracısız bilgiler iken, akıl ve haber ile elde edilen bilgiler ise vasıtaya dayalı bilgilerdir. Bu nedenle iç tecrübe ve manevî müşahedeye dayalı bilgiler, rivayete veya kıyas ve istidlâle dayalı bilgilerden daha değerli ve önemlidir.⁸⁰

Elbette mutasavvıfların hepsinin bu görüşte olduğu da söylenemez. Zira tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinin, tasavvufun şer'î hükümlerle mukayyed olduğu hususunu özellikle vurguladıklarını da burada belirtmeliyiz. Örnek olarak Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) şu sözünü verebiliriz: “*مذهبتنا هذا مقيد باصول الكتاب والسنة Bizim yolumuz, Kur'an ve sünnetin temel kaideleriyle mukayyettir.*”⁸¹ Yine mutasavvıflık yönü de bulunan İzz b. Abdisselam'ın⁸² (ö. 660/1262) bu konudaki değerlendirmesi de dikkat çekicidir: “*İçerisinde birçok hayırları ve faydaları bulunduran şeriatın dış kabuk, hakikat bilgisinin ise öz şeklinde ifade edilmesi caiz değildir. İman ve taata dair emirler nasıl olur da kabuk olarak ifade edilir? Hakikat ilmi olarak isimlendirilen ilim, şeriat ilminin cüzlerinden bir cüzdür. Bu tür ifadeler ancak, cahil ve edepten yoksun kötü niyetlilerin ifadesi olabilir. Bu söz sahiplerinden birisine 'senin şeyhinin sözü*

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/19.

⁷⁶ Muhittin Uysal, “İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi”, *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 126.

⁷⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 129.

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/339. İbnü'l-Arabî'nin de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de dile getirdiği; “*Siz ilmi ölü olarak ölü kimseden aldınız. Biz ise ilmimizi hiç bir zaman ölmeyecek olandan (Allah'tan) aldık*” sözü hakkında değerlendirmeler için bakınız: Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/277-279.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/304. Zahirî ilimlere ve zahir ulemasına karşı mutasavvıfların takındıkları bu menfi tutum hakkında geniş bilgi için bakınız: Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 129-136.

⁸⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 117.

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/194.

⁸² İzz b. Abdisselam, tasavvufî konuları genelde ayet ve hadislerle açıklayan, Kur'an ve sünnet dışında başka alim veya sufînin bu konulardaki görüş ve fikirlerini aktarma ihtiyacı duymayan, gerektiğinde kimi mutasavvıfların görüşlerini şiddetle eleştiren, tasavvufun amelî (zühd) yönünü öne çıkaran, bazı mutasavvıflarda görülen raks, devran gibi uygulamalar ile vahdet-i vücud, ricâlî'l-gayb gibi görüşlerin yer aldığı felsefî tasavvuf anlayışından uzak duran, mutedil bir mutasavvıftır. O, fikh-ı zahir ile fikh-ı bâtin bütünlüğü içerisinde bir tasavvuf anlayışını ortaya koyarken aynı zamanda fakihliği ile de öne çıkan bir âlimdir. Geniş bilgi için bk: Ahmet Ögke, “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) Tasavvuf Yaklaşımı,” *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 7/17 (2003), 133-150.

kabuktur' dense, bunu şiddetle reddeder. Buna karşın kabuk ifadesini şeriat için kullanırlar. Şeriat ise Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetinden başka bir şey değildir."⁸³

Bu konuda Kelebâzî'nin (ö. 380/990) şu tespitinin de oldukça önemli olduğu görülmektedir: "Sûfiyyenin ilimleri 'hâl ilimleri'dir. Bu hâl ilimleri ise ancak sahih amellerin sonucudur. Amellerin sahih olması ise ancak şer'î ahkâma dair ilimlerin ve fıkıh usulünün bilinmesi ile mümkündür. Namaz, oruç, diğer farzlar ile talak, alışveriş vb. konulara dair Allah'ın hükümleri (farz-nedb gibi) bilinmelidir ki, bunları bilmek de ancak çalışmak ile elde edilebilir."⁸⁴ Ayrıca mükâşefe ilmini temellendirmek için delil olarak kullanılan; "Kim bildiği ile amel ederse, Allah onu bilmediği ilimlere varis kılar."⁸⁵ hadisi de ancak dirâset (çalışma) yolu ile öğrenilen kesbî ilimle amel edilmesi halinde manevî ilimlerin elde edilebileceğini açıkça ifade etmektedir. Buna göre ilham ve feraset gibi vehbî ilimlere varis olmanın yolu, kesbî ilimler sayesinde öğrenilenlerle amel etmektir. Bu şekilde çaba ile öğrenilen kesbî ilimlerle amel sayesinde Allah kalbi nurlandırır ve kimin de kalbi nurlanırsa gaybî haller kendisine keşf olunur. Kaldı ki Kur'an, hadis ve dinin ahkâmına dair bilgiler mükâşefe ve benzeri yollarla öğrenilen ilimlerden değildir. Mükâşefe yolu gayba dair konulardaki örtünün kalkmasını sağlar.⁸⁶ Görüldüğü üzere bu tespitler oldukça yerinde ve önemlidir. Zira mutasavvıflarca en üst derecede ilim elde etme yolu olarak görülen keşf ve ilhama ulaşmanın yolunun da ancak şeriatın zahiri ilimlerinin öğrenilmesi ve titizlikle uygulanmasından geçtiği yine önde gelen mutasavvıflar tarafından açıkça ifade edilmiştir.

1.4. İlhamın Bilgi Değeri Konusunda Değerlendirme

İlhamın bilgi değeri taşıyıp taşımadığı hususundaki görüşler genel olarak üç başlık altında toplanabilir: Bunlardan birincisi, ilhamın vahiy gibi hüccet olduğu, ikincisi yalnızca kendisine ilham edilen açısından hüccet sayılacağı, üçüncüsü ise ilhamın ne ilham edilen ne de diğer kişiler bakımından hüccet olmadığı şeklindedir.⁸⁷

Yukarıda aktarılan bilgiler doğrultusunda tasavvufî anlayıştaki düşüncenin ağırlıklı olarak bu gruplamalardan birinci grupta yer aldığı, yani ilhamı vahyin bir türü olarak gören ve uyulması gerekli bir hüccet olduğu görüşünün tasavvufta ağırlıkta olduğu söylenebilir. Peygamberin günahattan masum oluşu gibi, ilhama mazhar olan meşâyihin de mahfuz olduğu belirtilmekle, ilhamın güvenilirliği noktasında herhangi bir şüphe duyulmadığı görülmektedir. Her ne kadar insanın kalbine Allah'tan ve melekten bir ilkâ olabileceği gibi, nefisten ve şeytandan da ilkâ olabileceği dile getirilse de evliyâullahın, bunların ilahî bir ilham mı yoksa nefsanî ya da şeytanî bir ilkâ mı olduğunu, sahip olduğu makam gereği anlayabileceği ve ayırt edebileceği kanaatinin bu anlayışta hâkim olduğu görülmektedir. Bursevî'nin de ilham veya keşf yoluyla elde edildiğini söylediği bir kısım gaybî bilgileri aktardığı gibi, bunun yanında bazı zikir formlarının (virdlerin) oluşturulması, mübarek gecelere has namazların kılınması gibi fikhî-amelî yönü de bulunan hükümlerin meşruluğunun ispatını ya doğrudan ilhama yahut ilhama mazhar olan meşâyihin uygulamış olmasına bağlayarak, amelî konularda dahi ilhamın hüccet olabileceği görüşünde olduğunu açıkça ortaya koyduğu görülmektedir.

Fikhî açıdan değerlendirildiğinde, ilhamın geçerliliği konusunda şu iki noktada genel kabul olduğu belirtilmiştir: 1- Hz. Peygamber'e gelen ilhamın, vahyin üç türünden biri olması nedeniyle, kendisi ve diğer kişiler bakımından bağlayıcı olduğu. 2- Cevaz alanında, iki mubah fiil arasında ilham ile tercihte bulunmanın caiz olduğu. Yani mükellefin, herhangi bir emri veya nehyi hükümsüz kılmadan, iki mubah arasında içine doğan fikre göre tercihte bulunmasının caiz olduğu hususlarında görüş ayrılığı yoktur.⁸⁸ Burada kabul edilebilir olarak görülen ilham

⁸³ İzz b. Abdisselam, *Kitâbü'l-fetâvâ* (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1967), 71-72.

⁸⁴ Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, *Kitâbu't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire:Mektebetü'l-Hânicî, 1994), 58.

⁸⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/264 (no:2542).

⁸⁶ Ebu Bekir Muhammed b. İshak el-Kelebâzî, *Bahru'l-fevâid* (Kahire: Dâru's-Selam, 2008), 1/223-225.

⁸⁷ Mehmet Birsin, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015/6), 75.

⁸⁸ Birsin, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri", 88, 93.

türüne şu da dahil edilebilir: Zahirî deliller arasında tercihte bulunamayan kişinin, -iyi niyetli ve takvalı bir tutum takınmak şartı ile- bu iki fiilden birinin tercihinin kendisine ilham olunmasıdır ki, bu durumda ilham kendisi hakkında delil olabilir. Bu bir şer'î tercih olup, zayıf kıyas veya zayıf istishab gibi delillerden daha kuvvetli görülmüştür.⁸⁹

Bu alanlar dışında ilhamın şer'î bir bilgi kaynağı olarak görülmesi ise mümkün gözükmemektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi, Neseî'nin (ö. 507/114) de özellikle vurguladığı gibi, ilhamın doğru olma ihtimali olduğu kadar yanlış da ihtimali bulunmasıdır. Bu nedenle doğruluğuna dair delil bulunmadığı ve bu konuda bir tespit imkânı olmadığı için, mutlak olarak hiçbir ilhamın doğruluğuna hükmedilemez.⁹⁰ İlk dönem Hanefî usulcülerinden Debûsî de, herhangi bir araştırma ve delile dayanmaması, hak ya da batıl oluşunun ayırt edilememesi, Allah'tan mı şeytandan mı kalbe doğduğunun kesin olarak bilinmemesi ve onu aktaranın doğru mu yalan mı söylediğinin belli olmaması nedeniyle ilhamın şer'î bir delil olamayacağını belirtip, onu saptırıcı/yanıltıcı deliller (hucce-i mudille) kapsamında değerlendirmiştir.⁹¹ Ayrıca Şems suresi 8. ayette de belirtildiği üzere ilham olunan mananın 'fücûr' yani kötülük ve günah içermesi de muhtemeldir. Bunun belirlenmesi ve ayırt edilmesi ise yine nazar ve istidlâle bağlı olmaktadır ki, bu durumda iş artık ilhamdan çıkıp içtihat dairesine girmiş olur.⁹²

İlhamın bir hüccet sayılamayacağını bir diğer göstergesi ise, ilham ile elde edildiği söylenerek ortaya atılan fikirlerin birbiri ile tutarsız oluşudur. Şayet bütün ilhamlar vahiy gibi aynı kaynaktan alınmış olsa idi, ilhama dayalı ortaya konulan görüşlerin de aynı olması gerekirdi. Burada örnek olarak "*Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim de mahlûkâtı yarattım...*"⁹³ rivayeti hakkında değerlendirmeleri zikredebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin, hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet için, keşfen sahih naklen gayr-i sahih dediği nakledilirken; ümmî bir velî olarak tanınan Abdülaziz ed-Debbâğ'ın (ö. 1132/1720) ise, İbnü'l-Arabî'nin keşfen sahih olduğunu söylediği bu rivayet hakkında, kendi keşfi bilgisine göre sahih olmadığını söylediği nakledilmiştir.⁹⁴ Yine; "*Ümmetimin alimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir.*"⁹⁵ şeklindeki rivayeti de Debbâğ kabul etmezken, çağdaşı olan Bursevî'nin, bahsi geçen her iki rivayeti de hadis olarak belirtmesi karşısında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Her ikisi de vehbî ve keşfi ilimlerde söz sahibi olduğu belirtilen kişiler, aynı hadis üzerinde farklı tutumlar sergilemektedir. Bu durum bizi müçtehitlerin içtihatlarındaki farklılıklar gibi velilerin de keşflerinde ihtilaflar bulunduğu sonucuna götürmekte ve böylesi kapalı manevî bir atmosferde hangi keşfin daha doğru olduğunu tespit etmek ise hayli müşkil (hatta imkânsız) bir durum ortaya çıkarmaktadır.⁹⁶

Bu değerlendirmelere göre, ilham yoluyla elde edilen bilginin kesin doğruluğu ve genel geçerliliği söz konusu olamaz. Çünkü bu bilgi objektiflikten yoksun ve göreceli bir durumu gerekli kılmaktadır. Zira biraz evvel belirttiğimiz gibi ilham veya keşfe dayalı görüş bildirdiklerini ileri sürenler arasında aynı konu hakkında aynı şeyi söyleyen iki veya üç kişinin bulunması zordur. Çünkü ilham ferdî bir tavidir veya ferdî bir tecrübedir. Dolayısıyla ilham yoluyla elde edildiği iddia edilen bilgi, çeşitlilik üzerine kaim olduğu gibi, farklı felsefî ve farklı dinlerden devşirme bir durumu da çağrıştırmaktadır.⁹⁷ İlhamın fikhî sahada bir hüküm kaynağı olarak kabulü ise, bid'atlere, İslamî hükümlerde tahrife hatta İslam dışı yeni bir şeriatın ortaya çıkmasına bile yol açacağı ortadadır. Ayrıca müçtehidin içtihadı, Şari'in irade ve hükmünü

⁸⁹ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, haz: Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 191.

⁹⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 151.

⁹¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 388.

⁹² İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 190-191.

⁹³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/132. (no: 2016).

⁹⁴ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", 172,173,179.

⁹⁵ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/64 (no: 1744)

⁹⁶ Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi," 179-180.

⁹⁷ Abdulgaffar Aslan, "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 44.

temsil etmesi açısından, bir fiili helal veya haram kılabilir ve bu müçtehidî kendisine fetva makamı olarak gören herkesi bağlar. Bu nedenle İslam toplumu için itibar edilmesi gereken şey, kişisel manevî tecrübeye dayalı keşf ve ilham gibi sübjektif olgular olmamalıdır. Böylesi bir yöntemin fıkıh usulü açısından geçerliliği olamaz. Çünkü fıkıh usulünde şer'î hükümlerin istinbâtı sırasında sadece şer'î delillerin açık (muhkem) ve objektif manaları ile şeriyyatın temel amaçları esas alınır.⁹⁸ Burada şu tespit yapılabilir: Tasavvufî düşüncede gerek naslara bâtinî anlamlar verilmesi, gerekse de ilhama dayalı bilgilerin delil olarak kullanılması tasavvuf ile fikhın ayrıştığı temel noktalardan birisidir. Fikhî açıdan bakıldığında bu faaliyetlerin, nasların zahirî anlamları ve hükümleri çerçevesinde değerlendirilmesi zorunludur. Bâtinî anlamın ancak zahire uygun olması halinde, ilhamın ise mubah alanda bir tercihte bulunulmasının gerektiği durumlarda sadece kişinin kendisini bağlayıcı olabileceği kabul edilebilir. Bunun dışındaki durumların fikhî açıdan geçerli görülmesi mümkün değildir.⁹⁹

İlhamın bilgi değeri konusunda Nakşibendî'nin Müceddidiyye kolunun kurucusu ve "Müceddid-i Elf-i Sâni" olarak tanınan İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624)¹⁰⁰ görüşleri de gerçekten dikkat çekicidir. O, ledünnî ilimlerin ancak şer'î ilimlere mutabık olması durumunda bir değer ifade edeceğini, Kur'an ve sünnet mihengine uymayan keşf ve ilhamların ise yarım arpa kadar değerlerinin olmayacağını belirtir.¹⁰¹ Doğru olanın, hep ehl-i sünnet âlimlerinin bildirdikleri olduğunu, zira onların bilgilerini nübüvvet kaynağından aldıklarını, nübüvvet bilgilerinin ise kat'î olarak doğru olan vahiy ile bildirilmiş olduğunu belirtir. Mutasavvıfların marifetlerinin ise keşf ve ilhama dayandığını, bunlarda da her zaman hata ihtimalinin var olduğunu, keşf ve ilhamın doğruluğunun göstergesinin ise, yine ehl-i sünnet âlimlerinin ilimlerine uygun olup olmaması olduğunu belirtir. Keşf ve ilhama dayalı bilgi ile şer'î ilimler arasında kıl ucu kadar uyumsuzluk bulunması halinde, bu keşf ve ilhamın doğruluk dairesinden çıkmış olacağını, gerçek ve hak olanın bu olduğunu ve bunun dışında olanın da ancak dalâlet ve sapıklık olacağını belirtmektedir.¹⁰² Mutasavvıfların genel anlayışının kâmil velîlerin sözlerinde hata ve yanılma olmayacağı şeklinde olmasına karşın,¹⁰³ kendisi de önde gelen bir mutasavvıf olan İmam Rabbânî'nin bu değerlendirmesinin oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz.

2. RÜYANIN BİLGİ DEĞERİ VE KAYNAKLIĞI

Bu başlık altında rüya hakkında genel bilgiler aktararak, tasavvufî yaşamda rüyanın önemine değinilecek ve özellikle *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde rüyanın bilgi değeri taşıdığına dair yer alan bazı örneklere yer verilecektir. Sonrasında ise bu konuda bir değerlendirme yapılacaktır.

⁹⁸ Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkıhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 270-271.

⁹⁹ Bu konuda yapılmış bir diğer tespit şu şekildedir: İlhamın kabulüne dair makbul sayılabilecek tek yön, salih kimselere gelen, akli delillere, Kur'an ve sünnete uygun olan ilham, sadece kendisi için delil olabilir. Yani salih kimselere gelen ilham, "kontrollü kullanılacak yardımcı bilgidir". Ahmet Ak, "Mâtürüdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 143.

¹⁰⁰ Hamid Algar, "İmam-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/194. İmam-ı Rabbânî'nin müceddid yönü şu şekilde vurgulanmıştır: "O iki büyük iş başarmıştır: 1- Tasavvufün temiz kaynağını, ruhanlık ve felsefe sapıklıklarından sızmış olan kir ve pisliklerden temizleyip, sağlam ve kök İslam tasavvufunu getirmiştir. 2- Halk arasında yayılmış ve revaç bulmuş ne kadar cahiliyye adet ve merasimi varsa, bunların hepsine amansız bir muhalefet bayrağı açmış, bey'at ve irşad sistemi yardımıyla, şeriata uyma konusunda canlı bir hareket meydana getirmiştir. Hayrettin Karaman, *İmam-ı Rabbânî ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 51.

¹⁰¹ Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî) es-Serhendî, *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Dergah Ofset, 1998), 1/112, 465.

¹⁰² Serhendî, *Mektûbât*, 1/305-306.

¹⁰³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 177.

2.1. Rüya Hakkında Genel Bilgiler

Rüya/الرُّؤْيَا sözlükte “uykuda görülen şey”¹⁰⁴ veya “uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü”¹⁰⁵ şeklinde tanımlanmış olup, rüyaya İslâmî literatürde önemli hususiyetler yüklenmiştir. Kur’an’da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve Hz. Peygamberin görmüş olduğu rüyalarından bahsedilmiş, bunların tabirleri, gereklerinin yerine getirilmesi veya doğru şekilde gerçekleştiği konusunda bilgiler verilmiştir. Kur’an’da rüya anlamını ifade etmek üzere, ‘rü’yâ’, ‘hulm’ ve ‘menam’ kavramları kullanılmıştır.¹⁰⁶ Bunlardan rüya kelimesi genelde, normal, saf, te’vil edilebilen, temyiz, açıklık ve safiyete delalet ederken; hulm kelimesi ise, karmaşık, girift, te’vil edilemeyen, yalan, batıl rüyalar için kullanılmıştır. Bu ayırım hem Kur’an ve hem de hadis metinlerinin bağlamından anlaşılmaktadır.¹⁰⁷ Buna Hz. Peygamberin şu hadisi de delalet etmektedir; “Doğru rüyâ (sadık rüya) Allah’tan, hulm ise şeytandandır.”¹⁰⁸

Hz. Peygamberin; “Mü’minin rüyası, nübüvvetin kırk altı cüz’ünden bir cüz’dür.”¹⁰⁹ hadisi ile, yirmi üç yıllık vahiy müddetinin sadık rüyalar ile gerçekleşen ilk altı ayı kastedilerek¹¹⁰ rüyanın önemli rolüne işaret edilmiş, bir başka hadiste ise; “Mübeşşirâtın başka nübüvvetten birşey kalmadığı belirtilmiş”, sahabenin mübeşşirâtın ne olduğuna dair sorusunu ise Hz. Peygamber, “salih rüyalar” şeklinde cevaplamıştır.¹¹¹ Kur’an’da gerek peygamberler ve gerekse başka kimselerin rüyalarının hayata yansımaları biçimlerinin anlatılması ve Hz. Peygamberin rüyaların önemine işaret eden hadislerinin yanında, vahiy döneminde dinî hayatın belirlenmesinde de rüyaların önemli etkisi olmuştur. Zira İslam dininde büyük önemi haiz bir kısım ibadetler ya doğrudan rüyayla sabit olmuşlar, ya da şekillenmelerinde rüyaların etkisi olmuştur.¹¹² Örneğin ezanın, ilk olarak sahabeden Abdullah b. Zeyd’in rüyasında görüp Hz. Peygambere bunu anlatması ve Hz. Peygamberin de bunun hak bir rüya olduğunu belirtip buna göre ezanın okunmaya başlanması burada zikredilebilir. Yine kurban kesmenin Hz. İbrahim’in rüyasına binaen, Hz. İsmail’i kurban etmeye kalkışması ve Allah’ın Hz. İsmail yerine ona bir koç kesmesini emretmesi olayına binaen, Hz. Peygamberin kurbanı Hz. İbrahim’in sünneti olarak değerlendirmesi de kurban ibadetinin temelinde bir rüyanın yansımalarının olduğu görülür. Şayet miraç olayının rüya da gerçekleştiği görüşü kabul edilecek olursa, beş vakit namazın sabit olmasının da rüya yolu ile olduğu sonucu da ortaya çıkacaktır.¹¹³ Ayrıca kişinin uykusunda gördüğü cinsel içerikli rüyalar nedeniyle ihtilam olması, rüyanın fizyolojik sonuçlar doğuran bir örneğidir. Bu durum, İslam dininde gusül abdesti almayı gerekli kılan bir sonucu ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁴

Bu açıklamalar neticesinde, Kur’an’da anlatılan rüyalarda, bunların belli bir işlevinin bulunduğu ve Hz. Peygamberin fiilî ve kavli sünnetlerinde de rüyalara oldukça ehemmiyet verildiği görülmektedir. Peygamberlerin rüyaları vahiy kapsamında olduğundan, onların rüyalarının bilgi ifade etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Peygamber dışındakilerin rüyaları ise, bu rüyaların şeytanın vesvesesi ve nefsin arzularına binaen gerçekleşmiş olması daima ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle rüya, rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi,

¹⁰⁴ İbn Manzûr, “re’y”, 3/1540; İsfahânî, *Müfredât*, 209.

¹⁰⁵ İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/306.

¹⁰⁶ Örnek olarak, Yusuf 12/5, 43, 100, el-İsra 17/60, es-Saffat 37/105, el-Fetih 48/27. ayetlerde “Rü’yâ” şeklinde; el-Enfal, 8/43, es-Saffat 37/102. ayetlerde “Menam” şeklinde; Yusuf, 12/44. ayette, “Hulum” şeklinde rüya anlamı kastedilmiştir.

¹⁰⁷ Şaban Karasakal, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 194.

¹⁰⁸ Buhârî, “Ta’bir”, 3.

¹⁰⁹ Buhârî, “Ta’bir”, 4. Bu hadisin değişik riyayetleri de vardır: “Salih bir kişi tarafından görülen güzel rüya, peygamberliğin kırkaltı cüzünden bir cüzüdür.” (Buhârî, “Ta’bir”, 2), “Sâlih rüyâ, nübüvvetin kırkaltı cüz’ünden bir cüz’dür.” Buhârî, “Ta’bir”, 4.

¹¹⁰ Çelebi, “Rüya”, 35/307.

¹¹¹ Buhârî, “Ta’bir”, 5.

¹¹² Karasakal, “Kur’an’da Rüya ve Hulm Yakınanlamlılarının Farkları”, 194.

¹¹³ Hidayet Aydar, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 53-55.

¹¹⁴ Aydar, “Kur’an’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, 56.

rüyayı göreni de her zaman bağlamaz. Rüya kişiye has ferdî bir bilgi kaynağı olabilirse de, hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez.¹¹⁵ Normal bir insanın uykusu âlemine sığınıp, her şeyi rüyadan beklemesi ve sadece rüya ile amel etmesi caiz değildir. Görülen rüyaları esas alarak hayat yaşamak, rüyanın sıhhatini tespit mümkün olmadığından sağlıklı bir yaklaşım değildir. Ayrıca sadık rüya sadece mü'minlere de mahsus değildir. Kur'an'da anlatıldığı üzere, Mısır melikinin ve zindandaki mahkûmların gördüğü rüyalar da sadık rüya kapsamındadır.¹¹⁶

2.2. Tasavvufta Rüya

Tasavvufî hayatta ise rüya, marifet, hikmet, vaaz, irşat, uyarı vb. hususların kaynağı sayılmış ve pek çok dinî ve ahlakî hakikate rüyada vakıf olunmuştur. Birçok sûfi, zâhid ve velî gördüğü rüyalara göre hayatına ve davranışına yön vermiştir. Ayrıca tarikat yaşamında rüyalar seyrüsülûkun bir parçası sayılmıştır. Zira mürşidin öncelikli görevlerinden biri de, müridin gördüğü rüyayı tabir etmesidir. Rüyalar, sâlikin eğitiminde mürşide yardımcı olmakta, ayrıca sâlik tarafından kat edilen manevî mertebeyi göstermektedir.¹¹⁷ Bursevî de, seyrüsülûk erbabının rüyalarının şeyh tarafından yorumlanmasının önemine, “*Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, baş başa konuşmanızdan önce bir sadaka verin.*”¹¹⁸ ayetinde işaret bulunduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, bu ayetteki gizli konuşma ile kastedilenin bazı tefsirlerde, ‘gördüğünüz rüya halinin açıklanması için onunla gizli konuştuğunuzda’ şeklinde açıklandığını, buna göre bu ayette insanların tabi oldukları büyüklerine rüyalarını nasıl arz edeceklerine dair bir yol gösterildiğini söylemektedir. Bundan da sâliklerin gördükleri rüyanın ve onun tabir edilmesinin onlar için ne derece önemli olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Öyle ki şeyhi rüyayı tabir etsin veya etmesin, müridin gördüğü her rüyayı şeyhine mutlaka arz etmesi gerektiğine dair ayette işaret bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah’ın “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emrediyor.*”¹¹⁹ buyurduğunu, rüyanın da müridin nezdinde bir emanet olduğunu, gördüğü rüyayı mutlaka mürşidine anlatması gerektiğini ve bunda onun için çok büyük bir fayda, yol almasında destek ve kuvvet bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁰

Rûhu'l-Beyân tefsirinde rüyaların üç çeşit olduğu belirtilerek bunlar şöyle açıklanmaktadır: 1- Nefsin sözleri/telkinleri olan rüyalar. Bir işte veya meslekte çalışan kişinin kendisini o iş üzere görmesidir. Aşığın mâşukunu görmesi ve buna benzer şeyler bu türdendir. 2- Şeytanın insanla oynayarak onu korkutması türünde olan rüyalar. Şeytanın onu üzecek şeyler göstermesi ve kendisiyle oynadığı kişiyi ihtilama düşürerek gusül almak zorunda bırakması gibi. Bu iki tür rüyanın te’vili yoktur. 3- Üçüncüsü ise Allah’tan müjdelere olan rüya. Bu tür rüya, bir meleğin Ümmü’l-Kitap’ta yani Levhi Mahfûz’da yazılı şeylerden bir nüsha/suret getirmesidir. Bu rüya sahil/gerçek olup, bunun dışındaki rüyalar ise, ‘adğâs-ü ahlâm’dır.¹²¹ ‘Adğâs-ü ahlâm’, şeytanın vesvesesi ve nefsin işlerinden olması nedeniyle, karışık, batıl ve yalan olan rüyadır. Bunlar, karışıklığından dolayı te’vili, yorumlanması sahil olmayan rüyalar demektir. Yani bunlar yalan ve hakikati olmayan rüyalarlardır.¹²²

Rüyada görülenlerin hayalden ibaret olduğunu iddia eden Mu‘tezile âlimleri dışında, ulemanın büyük çoğunluğu rüyayı, insanın ruhu ile gördüğü ve aklı ile idrak ettiği bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Rüya, mana âleminden rüyet âlemine semboller şeklinde

¹¹⁵ Uludağ, “Rüya”, 35/310; Serkan Başaran, *Sünnette Rüya* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 97-98.

¹¹⁶ Aysenur Malakçı, *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 83-84.

¹¹⁷ Süleyman Uludağ, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/309-310.

¹¹⁸ el-Mücadele 58/12.

¹¹⁹ en-Nisa 4/58.

¹²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/405.

¹²¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/214-215. Bu üçlü ayırım Buhârî’de geçen; الرويا ثلاث: حديث النفس وتخويف الشيطان وبشرى من الله rivayetindeki sınıflamadır. Buhârî, “Ta’bir”, 26.

¹²² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/217.

indirilmiş ilham olarak da değerlendirilmiştir. Bunun yanında, sûfilerce rüya, uykuda misal âlemini seyreden ruhun gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklanmıştır.¹²³

Tasavvuf ehlinin rüyalara verdiği önem, bu konuda tasavvuf eserlerinde çok sayıda rüyalara yer verilmesi ve yorumlanmasından da anlaşılmaktadır. Burada sadece *Rûhu'l-Beyân* tefsirinde fikhî hükümlere delaleti bulunan birkaç rüyaya temas edilecektir. İlk örnek şudur: “Aliyyü'l-Belhî'nin kızı kendisine, boğaza kadar gelen kustumdan sormuş, babası da bu durumda abdestin yenilenmesi gerektiğine dair fetva vermiştir. Daha sonra Aliyyü'l-Belhî, Hz. Peygamberi rüyasında görmüş, Hz. Peygamber de ona; “*Hayır Yâ Ali! Ağız dolusu olmadıkça abdestin yenilenmesi gerekmez*” demiştir. Bunun üzerine Aliyyü'l-Belhî şöyle demiştir: “*Anladım ki, fetvalar, Hz. Peygambere arz olunur. Bunun üzerine ben de kendi kendime ebediyen bir daha fetva vermemek üzere yemin ettim.*”¹²⁴ Görüldüğü üzere bu nakil, verilen bir fetvanın rüyada Hz. Peygamber tarafından düzeltilmesini içermektedir.

Bursevî'nin kendisinin gördüğünü söylediği ve buna dayalı olarak bir kısım fikhî çıkarımlarda bulunduğu bir rüyaya da şahit olmaktayız. O, rüyasında daha önce vefat etmiş olan şeyhini (Atpazarlı Osman Fazlı Efendi'yi) gördüğünü, şeyhinin gayet rahat bir halde olduğunu belirterek ona ölümle ilgili bazı meseleleri rüyasında sorduğunu, şeyhinin ise bunu şu şekilde cevapladığını aktarır:

“Ben son nefesime kadar, tam bir taharet/temizlik üzere idim. Ruhum kabz olduğunda, içerisinden bir pınarın kaynadığı bir yere girdim. O sudan abdest aldım. Çünkü can verme esnasında abdest bozulması/cünüplük meydana gelmişti. Sonra beni semaya çıkardılar. Sonra tekrar cenazeme döndüm ve cenazemde hazır bulunan cemaatle birlikte kendi üzerime cenaze namazımı kıldım.” Ben (Bursevî), ona bu dünyadaki gibi akıl ve idrak durumunun insanda kalıp kalmadığını sordum. O da bana; ‘evet’ dedi. Daha sonra benim elimi tutarak bana iki kez; “bana itikat et/inan” dedi ve daha sonra şeyhim sanki ona itikadından dolayı sevincini yüzünde belli etti. Ben de daha sonra uyandım.”¹²⁵

Bursevî bu rüyayı anlattıktan sonra bu rüyada bazı işlerin bulunduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“- Can verme anında gerçekten abdest bozulur. Ölüm sonrası cenazenin yıkanması bu sebepten ötürüdür. Bu konuda sahih olan görüş budur.

- Kâmil mü'min hayatında temiz olduğu gibi, ölümünde de temizdir. Mü'min necis olmaz. Abdest bozulması/cünüplük necasetten gayri bir şeydir. Bu kabul olursa bile, noksan kişilere nispetlidir. Özetle kâmil insan da nakıs kişinin yıkandığı gibi yıkanır. Çünkü zahire göre, abdest üzere değildir. Bu hayatta o da zahirî işlerde hüküm olarak nakıs insanların hükmüne tabidir.

- Akıl ve idrak öldükten sonra da, dünyada olduğu hal üzere kalır. Çünkü akıl, iman, velayet ve benzeri hususlar ruhun sıfatlarıdır. Ruh ise ölümle değişmez.

- Kâmil olanın ruhu, kendi cenazesini müşahede eder. Namaz da insanlar için bir örnek olur. Onun kendi üzerine cenaze namazı kılması şuna işarettir ki, o hem secde eden hem de hakikat mertebesinde kendisi için secde edilendir. Onun ibadeti de kendisi içindir başkası için değil. Bunu gerçekten iyi anla. İnsanların onun üzerine namaz kılmaları ise, meleklerin Hz. Adem'e olan secdelerine işarettir. İşte bu büyük sırrın gerçekleşmesi için cenaze namazı mutlak olarak teşri kılındı. Bunlar, cenaze namazının şariat mertebesinde senâ ve dua olmasına aykırı değildir. Çünkü her mertebenin, kendi yanında vukûfuna göre bir sınırı vardır.”¹²⁶

Rüya ile amel konusunda ölmüş bir kişiden, ölümden sonra karşılaştığı haller hakkında haber almaya ve buna göre hüküm vermeye dair Bursevî'nin zikrettiği bir diğer örnek de, ölmüş bir kimsenin arkasından okunan ve ona bağışlanan Kur'an'ın sevabının o kişiye ulaşip

¹²³ Çelebi, “Rüya”, 35/307.

¹²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/91; 4/56. Serahsî'nin *Mebisût*'unda da bu olay, Belh'ten Ali b. Yunus adında birisinden hikâye edildiği belirtilerek aktarılmaktadır. Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebisût* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 1/75

¹²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/461.

¹²⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/461.

ulaşmayacağı ile ilgilidir. Bursevî, Şeyh İzzüddin b. Abdüsselam'ın (ö. 660/1262) hayatta iken; “وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” *İnsan için ancak çalıştığı vardır.*¹²⁷ ayetini delil göstererek, ölmüş bir kimsenin arkasından kendisi için okunan Kur'an'dan istifade edemeyeceğine dair fetva verdiğini belirtir. Bu zat vefat edince dünyadaki sohbet arkadaşlarından birisi onu rüyada görüp niçin böyle bir fetva verdiğini sormak için der ki:

“Sen okunup da hediye edilen Kur'an'ın sevabının ölüye ulaşmayacağını söylüyordun. Peki, şimdi kanaatin nedir?” O ise şöyle cevap verir: “Ben bu sözü, dünyada iken söylüyordum. Ancak şimdi bu fikrimden döndüm. Zira ben anladım ki okunan Kur'an'ın ölüye ulaşması hakır ve Allah'ın keremiyle tahakkuk etmektedir.”¹²⁸

Daha çok riyâzet yapan ve nefsinin kötülüklerden arındıran tasavvuf ehli şahısların muttâlî oldukları, uyku ile uyanıklık arasında veya doğrudan uyanıkken gerçekleşen ‘*yakaza hali*’ adı verilen rüyaya benzer bir durum da mutasavvıflarca sıklıkla dile getirilir. Böyle bir durum, tam uyunmadan gerçekleştiği için rüyadan ayrılırken; bilinen maddi âlemin şartlarından uzak olmasıyla da uyanıklıktan ayrılır.¹²⁹ *Rûhu'l-Beyân*'da uyku ile uyanıklık arasında (yakaza halinde) iken gerçekleştiği beyan edilen bazı olaylardan da fikhî hükümlere varıldığı durumlar görülmektedir. Örnek olarak Bursevî, Şam'da bulunduğu sırada Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile bu halde görüşüğünü aktarmakta, bu görüşmesinde de onun; ‘*Halkın yaprak (tütün) dedikleri dumanın haram olduğunu*’ söylediğini belirtmektedir.¹³⁰ Görüldüğü üzere Bursevî, tütünün haramlığını, manevî âlemde görüştüğü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den öğrendiğini belirterek, yakaza halindeki görüşmeyi fikhî bir fetvaya esas yapmıştır.

Bu örnekler bazı mutasavvıflarca rüyaların, fikhî konularda dahi bilgi edinme yollarından birisi olarak görüldüğünü göstermektedir. Ancak rüyalar, tamamen sübjektif bir yaşantı olması, o an şuurun kapalı olması, sunduğu bilginin incelenme imkânının olmaması ve bilgiyi aktaranın tespit edilememesi gibi nedenlerden dolayı, şer'î bir delil olarak görülemez ve üzerine hüküm bina edilemez. Rüyanın, sadık rüya olması, peygamberliğin bir cüz'ü sayılması ve görülen rüyada Peygamberin bir hüküm bildirmesi de bu durumu değiştirmez. Çünkü rüya gören kişi uykudadır, yani teklifi ortadan kaldıran bir hali yaşamaktadır. Rüya ile şer'î bir ahkâma aykırı olmamak kaydıyla sadece gören kişinin kendisi amel edebilir.¹³¹

¹²⁷ en-Necm 53/39.

¹²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/250. Bir başka yerde ise bu rüyaya şöyle değinmektedir: Halkın müftüsü İzzüddin b. Abdüsselâm vefatından sonra rüyada görülür. Rüyayı gören kendisine sorar: “*Dünyada iken okunan Kur'an'ın sevabından bağışlanan şeylerin ölümlere ulaşacağını kabul etmiyordun. Şimdi ne diyorsun?*” Şeyh şöyle cevap verir: “*Heyhat! Burada meseleyi dünyada iken zannettiğimden başka türlü buldum.*” Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/305.

¹²⁹ İsmail Köksal, “Rüyaların Fikhî Boyutu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 50.

¹³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilename-i Celvetiyye*, çev: Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 176; İsmail Güleç, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruh'u'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 50.

¹³¹ Köksal, “Rüyaların Fikhî Boyutu”, 49-50; Başaran, *Sünnette Rüya*, 97-98.

SONUÇ

İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* tefsiri çerçevesinde, tasavvuf anlayışının epistemolojik yönden incelenmesi amacıyla yapılan bu çalışma sonucunda elde edilen bulgular şöyle özetlenebilir:

Tasavvuf ilmini diğer ilimlerden farklı kılan en önemli yön sahip olduğu epistemolojidir. Buna göre diğer ilim dallarında duyular, haber (vahiy) ve akıl bilgi kaynakları olarak kabul edilip, manevî tecrübeye dayanan ilham ve keşf geçerli ve güvenilir bilgi kaynakları olarak kabul edilmezken; tasavvufta ise bilgi kaynakları olarak ilham ve keşfin öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca fıkıh ve kelam gibi temel İslami ilimlerde akıl ön planda ve aktif olarak kullanılırken, tasavvufta ise bunun yerine ilham ve keşf ön plandadır. İnceleme konusu yaptığımız Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde de tasavvufî bilgi kaynaklarına dair oldukça bol miktarda bilginin yer aldığını görmekteyiz. Bursevî'nin ilham ve keşf ile elde edilen bilgiyi, vahyin bir türü olarak kabul ettiği görülmektedir. Buna göre peygamberlere gelen vahiy ile mürşid-i kâmile gelen ilham, geliş şekli ve kaynağı açısından birdir. Ancak peygambere gelen vahiy, mürşid-i kâmile gelen ise ilham diye isimlendirilir. Aralarındaki fark ise hem vahyi alan peygamber veliden daha faziletlidir, hem de gelen bilgilerin mahiyeti açısından peygambere gelen vahiy daha üstündür. Zira peygamber vahiy ile bir şeriat getirebilir, ancak evliyanın ilhamında ise böyle bir durum kesinlikle söz konusu değildir.

Mutasavvıflar nezdinde keşf ve ilham gibi kalbe doğan bilginin öne çıkması, manevî tecrübeye dayalı bâtın ilmiyle ilişkilidir. Bu durum ise ilimde zahir-bâtın ayrımına sebep olmuş, ilimler zahir/kesbî ilimler ve bâtın/vehbî ilimler şeklinde iki kısımda mütalaa edilmiştir. Tasavvuf ehli mükâşefe ve ilhama dayalı olan ve marifet/hakikat olarak isimlendirdikleri bu bilgiyi, yakînî bilgi olarak nitelemişler ve en üst derece ilmin bu olduğunu savunmuşlardır. Ne yazık ki, bazı mutasavvıflar bu konuda işi o kadar ileri götürmüşlerdir ki, hakikat ilmini öz, diğer zahiri şer'î ilimleri ise kabuk olarak nitelemeye kadar varmıştır. Ancak bütün tasavvuf ehlinin bu düşüncede olmadığını, özellikle İmam Rabbânî, Kelebâzî ve İzz b. Abdisselam gibi âlimlerin, bu tür sınıflamalara ve zahiri ilimlerin küçümsenmesine şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir. Şu da belirtilmelidir ki, manevî ilimleri elde etmenin yolunun, ancak zahiri/kesbî ilimleri öğrenip onlarla amel edilmesi halinde mümkün olabileceği bütün mutasavvıflarca kabul edilen bir durumdur. Buna göre vehbî ilimlere varis olmanın yolu, kesbî ilimler sayesinde öğrenilenlerle amel etmektir.

Fıkıhî açıdan değerlendirildiğinde ise ilham ve keşf, ancak şer'î ilimlere muvafık olması şartıyla veya mubah alanda bir tercihte bulunma şeklinde olması halinde sadece kişinin kendisinin bunlarla amel edebileceği ifade edilmiştir. Bunun dışında keşf ve ilhama bir bağlayıcılık atfedilemez. Mükâşefe sonucunda bir kısım gaybî bilgilere muttalî olunabileceği mümkün görülebilir. Ancak bu tür yöntemlerle şer'î hükümler elde etmeye kalkmak yahut bunları şer'î hükümlere kaynak olarak sunmak mümkün değildir. Buna karşın incelediğimiz örneklerde de görüleceği üzere ilham veya keşfin, mutasavvıflar nezdinde bir takım fikhî/amelî hükümlere dahi kaynaklık ettiği görülmektedir.

Son olarak rüyanın da tasavvufta oldukça önemli bir yere sahip olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle tarikat yaşamının temeli sayılabilecek olan seyrüsülûkta rüyalar oldukça önemli olup, bazı durumlarda seyrüsülûk rüyalar ile şekillenmekte ve sürdürülmektedir. Ayrıca rüyalar yoluyla Hz. Peygamber'den veya vefat etmiş mürşid-i kâmillerden birtakım bilgiler aktarıldığı, hatta bunların fikhî/amelî konularda da olabildiği görülmektedir. Her ne kadar sâdık rüyalar tasavvuf ehli tarafından bilgi edinme yollarından birisi sayılsa da, rüya anında kişinin şuurunun kapalı olması, sunduğu bilginin doğruluğunun incelenme imkânının olmaması, tamamen bireysel bir yaşantı olması vb. sebeplerle şer'î bir delil olarak görülemez.

KAYNAKLAR

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Kuds, 1351(h.).
- Ak, Ahmet. "Mâturûdî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 129-146.
- Algar, Hamid. "İmam-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/194-199. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. *Fıkıhın Kaynakları*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Aslan, Abdulgaffar. "Kelamda İlhamın Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2008/1), 25-45.
- Aslan, Nasi - Aslan, Ö. Zahid. "Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü-İctihat Kurumu". 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Bildirileri)*. 841-845. Üsküp/Kuzey Makedonya: 2019.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Avcı, Seyit. "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 161-193.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Rüyalarda ve Rüyalarda Hayata Yansımaları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 39-60.
- Başaran, Serkan. *Sünnette Rüya*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Birsin, Mehmet. "Fıkıh Usulünde İlham ve Bilgi Değeri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2015/6), 63-98.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihi Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h).
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Silsilene-i Celvetiyye*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Ceyhan, Semih. "Vârid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/519-520. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çınar, Mahmut. "Alternatif Bir Teolojinin Banisi Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Epistemolojisi". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 1/311-321. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Demir, Ahmet İshak. *Mütakaddimin Devri Kelamcılara Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Güleç, İsmail. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhü'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1990.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garibü'l-hadis*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafî'ş-Şerîf, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menârü'l-münif fi's-sahih ve'z-zaîf*. thk. Yahya b. Abdullah es-Sumâlî. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. haz: Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- İzz b. Abdisselam. *Kitâbü'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Abdülfettah. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Karaman, Fikret. "Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri". *Kelam'da Bilgi Problemi Sempozyumu (Bildiriler)*. ed. Orhan Ş. Kologlu. 7-22. Bursa: 2003.
- Karaman, Hayrettin. *İmam-ı Rabbanî ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Karacakal, Şaban. "Kur'an'da Rüya ve Hulm Yakınanlamlarının Farkları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 163-198.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Bahru'l-fevâid*. Kahire: Dâru's-Selam, 2008.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Kitâbu't-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hânicî, 1994.
- Koca, Ferhat. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usul-i Fıkhın Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi İle Olan İlişkisi". *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi. 167-281. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Köksal, Asım Cüneyt. *Fıkh Usulünün Mahiyeti ve Gâyesi*. Ankara: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Köksal, İsmail. "Rüyaların Fıkhî Boyutu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 35-54.
- Köle, Bekir. "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Nisan/2013), 81-96.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12. Basım, 2011.
- Kurt, Fatih. "Bir Kur'an ve Kelam Terimi Olarak "Burhan". *Ekev Akademi Dergisi* 23/78 (Bahar 2019), 205-220.
- Kuşeyrî, Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Malakçı, Ayşenur. *Kelam İlmi Açısından Rüyanın Bilgi Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbü't-tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2001.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Muhammed Reşid Rıza. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beyrut: Müessesetü İ'zzi'd-Dîn, 1406(h.).
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Sahîhi Müslim bi şerhi 'n-Nevevî*. 18 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2. Basım, 1994.
- Ögke, Ahmet. “Bir Fakih Olarak İzz b. Abdisselâm’ın (660/1262) Tasavvuf Yaklaşımı.” *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)* 7/17 (2003), 133-150
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi 'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbü'l-mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serhendî, Ahmed el-Fârûkî (İmam Rabbânî). *Mektûbât*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Soğukoğlu, Fehmi. “Kelâm Ve Tasavvuf'ta Aklın Tasnifi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 513-540.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerhü'l-akîdeti'n-Nesefiyye*. thk. Mustafa Merzûkî. Cezayir: Dâru'l-Hüdâ, ts.
- Uludağ, Süleyman. “Fark”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/171-172. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Rüya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uysal, Muhittin. “İlk Dönem Süfîlerin Nassları Yorumlama Tarzı'nın Müzakeresi”. *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu (Sempozyum Bildiriler)*. ed. Mustafa Öztürk. 121-128. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hakka'l-Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/523-526. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlme'l-Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi' li Tâcuddîn es-Sübki*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kurtuba, 1998.

EXTENDED SUMMARY

Sufism has an important place in Islamic sciences with its unique features. It is seen that sufism, which takes the spiritual and moral aspects of Islam as its subject, has a position that is connected with all other religious sciences and supports them. However, there is also something that sufism and other sciences don't agree. It is seen that the most prominent aspect of this disagreement is realized on the basis of epistemology. Information sources in Islamic sciences such as kalam, fiqh and hadith are expressed as senses, true information and reason. However, in the science of sufism, it is seen that spiritual elements based on individual experience such as inspiration, keshf and dream are included in these sources as well. For this reason, the science of sufism has been mostly a topic of epistemological discussion. While the reason is actively used in the forefront Islamic sciences such as fiqh and kalam; in sufism, inspiration and keshf are at the forefront and reason has remained in the foreground. Despite the criticisms of faqihs and other scholars on this issue, it is seen that sufis persistently defend these sources of knowledge. In this article, it is aimed to present the opinions about these sources of knowledge in the understanding of sufism and to make evaluations about them within the framework of the commentary named *Rûhu'l-Beyân* by the leading sufi commentator İsmail Hakkı Bursevî. Inspiration is defined as "God's delivering the knowledge that inculcates good directly or through an angel to the heart of the human being." Keshf refers to make some information perceptible neither by the sense nor by mind, but only by the heart eye and to grasp it through intuition. In the terminology, it is stated that inspiration is a type of revelation. From this point of view, sufis positioned the revelation coming to the prophet and the inspiration coming to God's saint servants similar in terms of source and way of transferring information. According to this, the revelation sent to prophets and the inspiration coming to the saints are the same in terms of the way of coming and its source. The difference is between them that the prophet who received the revelation is more virtuous than the saint. Also, the revelation of the prophet is superior in terms of the nature of the information. For, the prophet can bring a shari'ah by revelation, but such a situation is absolutely out of the question under the inspiration of the saints. As it is a type of revelation, inspirations are also seen as information from Allah in sufi thought and it is stated that they should be obeyed. Because according to sufis, there can't be any mistake in inspiration. The information based on inspiration and keshf that sufis obtained led to the distinction of zahir and batin in sciences. For this reason, they gave more importance to spiritual (batin) science, and apparent (zahir) science remained in the background. This situation caused harsh discussions between the people of sufism and the scholars of other sciences. In terms of fiqh, the inspiration the prophets got is binding. Because it is a type of revelation. The inspiration that other got isn't a way of obtaining objective knowledge since it is born only in the heart of the person. After all the inspiration is likely to be false as well as to be true. Again, there is no evidence for its accuracy, and there is no possibility of determination in this regard. Since it is not based on any research or evidence, the veracity of any inspiration can not be accepted as certain. Therefore, inspiration and keshf cannot provide reliable information and cannot be attributed to them as binding. It is not possible to obtain religious decrees with such methods. On the other hand, in the examples we have examined, it is seen that inspiration or keshf is the source of some unseen knowledge and fiqh decrees in the eyes of sufis.

Another element that is seen as a source of information in sufism is the dream. Since the dreams of the prophets are in the scope of revelation, there is no dispute about their expressing knowledge. The dreams of the prophet in the Quran indicate that they are within the scope of revelation. Although dreams are considered as one of the ways of obtaining information in the understanding of sufism, they do not provide reliable information due to the unconsciousness at the time of dream. In addition, dreams are a completely subjective life and experience. There



is also no possibility to examine the information it provided. After all it isn't clear by whom the information allegedly obtained in the dream was given.

Geliş Tarihi: 25 Mart 2021

Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2021

TEK PARTİLİ DÖNEMDE DİN EĞİTİMİ

Doç. Dr. Muzaffer Deniz*

Özet

1920'li yıllarda Osmanlı Devleti yıkılmış, yerine Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Cumhuriyetin kurulması bir devrimdir. Osmanlı Devleti dönemine ait birçok kurum tarihe karışmış ve bazılarının yerine yeni kurumlar hayata geçirilmiştir. Bu değişikliklerin içerisinde en çok tartışılanı din alanında yapılan değişikliklerdir. Hatta bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Din eğitimi, toplumsal hayatta Osmanlı dönemindeki önem ve yerini Cumhuriyet'in ilk yıllarında/devrim yıllarında/tek partili dönemde koruyamaz. Yapılan değişikliklerden en çok öne çıkanlar; medreselerin kapatılması, tekkelerin kapanması, okullarda din dersi okutulmasına son verilmesi ile İmam Hatip mektepleri ve ilahiyat fakültesinin faaliyetlerinin sona ermesidir. Bu değişikliklere din ile ilişkilendirilen ve kutsallık yüklenen Arap harflerinin terkedilerek, yerine Latin harflerinin kabul edilmesi de eklenebilir. Bununla birlikte tek partili dönemin sonlarına doğru din eğitimi tekrar hayata geçirilir. Bu durum bir çelişki gibi görünse de temelinde değişen iç ve dış dinamiklerin sonucu olarak tarihte yerini alacaktır. Tabii ki yöneticilerin tavrı da bu gelişmede önemli bir etkidir. Yukarıda bahsedilenler genelde Cumhuriyet dönemi eğitim tarihi çalışmalarında yer almaktadır. Ancak Atatürk'ün tutumu konusuna ya değinilmemekte ya da önyargılı olarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an kursları konusuna hemen hemen hiç yer verilmemektedir. Bununla birlikte tek partili dönem ile çelişkili bir durum yaratan, yaygın eğitim kurumu "Kur'an kursları" ile halka din eğitimi verilmesi dikkat çekmektedir. Bu çalışmanın temel amacı tek partili dönemde din eğitimi alanında yaşanan gelişmeleri incelemektir. Bu alandaki gelişmelerin Türkiye'deki siyasal, kültürel ve toplumsal gelişmelere de ışık tutulacağı düşünülmektedir. Araştırma yöntemi olarak belgesel tarama ve arşiv araştırması kullanılmıştır. Araştırma sonuçları örgün eğitim içerisinde din eğitiminin bir süre tamamen sona erdiğini ancak yaygın eğitim kapsamında din eğitiminin önyargıların tersine kesintisiz devam ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Cumhuriyeti, Tek Partili Dönem, Din Eğitimi

EDUCATION OF RELIGION IN THE PERIOD OF SINGLE-PARTY RULE

Abstract

In the 1920s, the Ottoman Empire collapsed, and the Republic of Turkey was founded. The establishment of the republic was a revolution. Lots of institutions were out of date and new ones were established. There were lots of changes. Among these changes, the ones made on the religious life were heavily discussed and several arguments were brought forward. Even today, those arguments that are related to the changes on religion are still in the air. The education of religion that took a great deal in the life of the people during the Ottoman Empire can not be the same during the first years of the republic or in the years of the revolution or in the period of single-party-rule. Some of the points which came forward were the closure of the "madrasa", stopping the teaching of Islamic Religion, calling for the pray in the Turkish Language instead of Arabic, and banning all of the lodges of dervishes. The use of Arabic letters associated with religion and attributed to holiness was discontinued and Latin letters began to be used instead. This can also be added to these changes mentioned above. However, religious education starts again towards the end of the single-party period. Although this situation seems to be a contradiction, this will take its place in history as a result of changing internal and external dynamics. Of course, the attitude of managers is an important factor in this situation. The subjects mentioned above take place in the studies of history of education in the Republic era. However, Atatürk's attitude is not mentioned or is evaluated with prejudice. On the other hand, courses of Quran are hardly featured. Nonetheless, it is interesting that Quran courses, which were in contradiction with single-party period, continued to serve the public. The main purpose of this study is to examine the progress in the field of religious education in the single-party period. It is considered that the developments in this field will shed light on the political, cultural and social developments in Turkey. Documental review and archive research were used as research methods. The results of the research show that religious education in formal education completely end for a while, however, religious education within the scope of non-formal education continues without interruption contrary to prejudices.

Key Words: Republic of Turkey, Period of Single-Party Rule, Education of Religion

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü, e posta: mdeniz@yyu.edu.tr, ORCID NO: 0000-0001-9331-7012

GİRİŞ

Osmanlı Devleti 20. yüzyılda çok zayıflamış, I. Dünya Savaşı sonunda da kalan topraklarının büyük bölümünde İngiliz, Fransız ve İtalyanlarca sömürgeler kurulmuştur. Ancak bu sömürgeci güçlere karşı Mustafa Kemal önderliğinde bağımsızlık savaşı verilmiş ve başarı ile sonuçlandırılmıştır. Üç yıl süren bu süreçte Osmanlı Sarayı, Millî Mücadele'nin yanında yer almayarak, kendi akıbetini hazırlamıştır. Gerçi Millî Mücadele'yi veren kadro ve bu kadronun önderi Osmanlı Devleti'nin tarihe karışması yönünde bir seçimi tercih etmiştir. Böylelikle Osmanlı'nın külleri üzerinde Anadolu'da yeni bir devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur.

Kurucu kadroya göre bu devlet Osmanlı'nın devamı olmayacaktı. Yeni kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti aynı zamanda bir devrim sonucunda kurulan bir devletti. Devrim de doğal olarak bazı kurum ve yapıları yok edecek, yeni kurum ve yapıları hayata geçirecekti. Bağımsızlığın ve devrimin önderi Mustafa Kemal'in hedefi Batı tipi bir devlet ve toplumsal yapı oluşturmaktı.

Türk devrimi sosyal, siyasal, hukuksal, din ve daha birçok alanda gerçekleşmiştir. Siyasal alanda monarşi yıkılmış ve “egemenlik kayıtsız şartsız milletindir!” sözünde ifadesini bulan halk egemenliğine yerini bırakmıştır. Sosyal alanda bazı unvan ve lakaplar kaldırılmış, şapka devrimi yapılmış, saat ve takvim ile ölçülerde dünya ile bütünleşen devrimler hayata geçirilmiştir. Hukuksal alanda Osmanlı Medenî Kanunu “Mecelle” yerine yeni Medeni Kanun kabul edilmiş, kadınlara seçme seçilme hakkı verilmesi vb. gelişmeler yaşanmıştır. Bu alanların dışında tarımdan eğitime, üniversiteden halkevlerine kadar birçok alanda yeni uygulamalar toplum hayatında yerini almıştır.

Türk devriminin üzerinde en çok tartışılan ve günümüzde tartışmaların sürdüğü alan ise din konusunda yaşanan gelişmelerdir. Bu gelişme, devlet ve toplum hayatında -din alanında kopuş olarak adlandırılmasa da- dinin toplumsal hayattaki önem ve konumunun aşağılara indirilmesi biçiminde cereyan eder. Bu olgu hem toplum hayatında hem de devlet katında yaşanır. Tabii ki hukuksal alanda da bu izleri görmek mümkündür.

Din konusundaki atılan adımların, Batı dünyasının reform hareketini andırdığı görülmüştür. Yalnız bir farkla ki, o da Batı'da, Hristiyan dünyasında reform aşağıdan gelen bir hareketle başlayıp sonuçlandırılmışken, Türkiye'de üst yapı devrimleri biçiminde kendini göstermiştir. Ayrıca Batı'da hareketin önderleri din adamları olmuştur. Türkiye'de ise başta Mustafa Kemal olmak üzere, devrimin yönetici kadroları ve bürokratlar olmuştur. Din alanındaki değişiklikler halkın talebi doğrultusunda değil, yönetici kadronun iradesiyle yapılmıştır.

Bu bağlamda, dünyanın her yerinde her iktidarın kendi ekonomik ve sosyal politikalarını hayata geçirmek için iktidar olduğu kuralını hatırlamak gerekir. Her iktidar hangi niteliklere sahip insanlar/yurttaşlar yetiştireceğine, kendisi karar verir. Bu karar, ülkenin siyasal yönelimine bağlı olarak ekonomi, toplumsal yapı, kültür, eğitim, tarım, vergilendirme vb. alanlarda kendini gösterir. Bu bağlamda ülkenin eğitim sistemini de ulaşılmak istenen hedefler doğrultusunda yapılandırır. Bu yapılandırma ders kitaplarından, öğretim programlarına ve öğretmen yetiştirmesine kadar geniş bir alanı kapsar. Tüm eğitim kurumlarının eğitim öğretim ve ders programları bu yönelimleri gerçekleştirmek üzere yeniden düzenlenir. Din eğitimi konusunu da bu genel resmin içinde değerlendirmek gerekir.

Din konusunda en önemli radikal değişiklikler 3 Mart 1924'te gerçekleşmiştir. O gün hilafet makamı kaldırılmış ve son Halife Abdülmecid Efendi'nin yurt dışına çıkarılması kararlaştırılmıştır. Bundan başka Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmış, yerine Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü kurularak Başbakanlığa bağlanmıştır. Ayrıca Tevhid-i Tedrisat/Öğretim Birliği Yasası çıkarılmış, bir hafta sonra da makalenin konusuyla ilgili olan, temel din eğitim kurumları “medreseler” kapatılmıştır.

Dinî alanda Cumhuriyet döneminde yaşanan gelişmeler bir anda olmamış, sürece yayılmıştır. En son örneği olarak da “laiklik” ilkesinin de yer aldığı Cumhuriyet’in altı ilkesi, 1937 yılında Anayasaya girmiştir.

Din eğitimi alanında da örgün eğitim kapsamında benzer gelişmeler görülmüştür. Dönemin başlarında din eğitimi aşamalı olarak kaldırılmış, dönemin sonlarında ise siyasal kaygılarla yeniden başlatılmıştır. Örgün eğitim alanında bu gelişmeler görülürken, yaygın eğitim alanında Kur’an kursları ve camilerde din eğitimi bütün tek parti dönemi boyunca kesintisiz devam etmiştir.

OSMANLI’DAN CUMHURİYET’E GEÇİŞ SÜRECİNDE DİNİ EĞİTİM

Din eğitimi ile ilgili Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden yapıya bakılacak olursa şu tablo karşımıza çıkar:

Klasik İslâm okulları olarak sıbyan mektepleri ve medreselerle Cumhuriyet’e Kur’an kursu adıyla gelen Kur’an öğretim yerleri Dar’ül-Kurrular Osmanlı döneminde olduğu gibi yeni devlette de eğitim öğretim vermeye devam etmektedir. Klasik İslam okulları dışında Osmanlı yenileşme hareketi süreci içerisinde açılmış olan Batı tipi okullarda din dersleri okutulmaktadır. Bu okullarda ayrıca Arapça ve Farsça dersleri mevcuttur. Tüm bu okullar iki ayrı kurumun, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti ile Maarif Vekâleti idaresi ve denetimi altındadır.

Belirtilmesi gereken bir husus da Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinin ilk yıllarında Mustafa Kemal, din ve din eğitimiye karşı doğrudan hedef alan konuşma ve düzenlemelere gitmemiştir. Hatta din lehinde konuşmalar yapmıştır. Örneğin 1 Mart 1922 tarihinde meclisin üçüncü toplanma yılını açış konuşmasında milli eğitim politikası ile ilgili olarak; “*Millete/köylüye okumak yazmak ve vatanını, dinini, dünyasını tanıtacak kadar coğrafi, tarihi, dini ve ahlaki malumat vermek... maarif programımızın ilk hedefidir.*” der (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I, 2006, s. 140). Yine 2 Şubat 1923 tarihinde İzmir’de halka yaptığı konuşmada; “*Bizim dinimiz en tabii ve en makul dindir.*” beyanatında bulunmuştur (Ayhan, 2014, s. 20). Ancak Cumhuriyet/tek parti iktidarı kökleştikten sonra çok partili döneme geçilinceye kadar bütün tek partili dönem boyunca hem söz ve eylemler hem de eğitim alanındaki yapılanma genelde din eğitimi daraltan, -Kur’an kursları hariç- hatta ortadan kaldıran bir süreçte seyretmiştir.

Din eğitimi alanındaki bütün değişim ve gelişmeler, aynı zamanda maziden kopuştur. Cumhuriyet kadroları, Osmanlı Devleti’nin yıkılmasında eğitim sisteminin de etkili olduğu düşüncesindeydiler. Bir devlet farklı amaçlara yönelmiş, felsefe ve dünya görüşleri tamamen zıt yurttaşlar yetiştirmemeliydi. Yeni eğitim sisteminin temelini ne kozmopolit bir eğitim ne dinî eğitim oluşturacaktı. Yeni eğitim sistemi millî ve laik karakterde olacaktı. Laik eğitim sisteminde de devlet din eğitimi konusunda tarafsız kalacaktı.

TEK PARTİLİ DÖNEMDE DİN EĞİTİMİ ALANINDA YAŞANAN GELİŞMELER

a) 3 Mart 1924 Tarihinde Din ve Din Eğitimi Alanında Yapılan Değişiklikler

3 Mart 1924, yapılacak devrimlerin önünün açıldığı önemli bir gün olarak tarihteki yerini almıştır. Bu tarihte çıkarılan yasalarla devrimlere engel olabilecek kurumlar kaldırılmıştır: “429 sayılı Şer’iye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye-i Umumiye Vekâleti’nin İlgasına Dair Kanun , “430 Sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu” ve “431 Sayılı Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmanî’nin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun”.

Bu yasal düzenlemelerden Öğretim Birliği Yasası konumuzu doğrudan ilgilendirmekte olup kanunun gerekçesine göre; *bir devletin irfan ve maarif-i umumiye siyasetinden milletin fikir ve his itibarıyla vahdetini temin etmek için tevhid-i tedrisat en doğru, en ilmî, en asrî ve her yerde faydaları görülmüş bir ilkedir... Bir milletin fertleri ancak bir terbiye görebilir. İki*

türlü terbiye bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Bu ise duygu ve düşünce birliğine ve dayanışma amaçlarına bütünüyle engeldir.¹³²

Kanunla bütün eğitim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanarak eğitimde mevcut çok yönlülüğe son verilmesinin ilk adımı atılmış oluyordu.

Kanunun çıkmasından sonra ve hatta günümüzde tartışmalar sürerken, kanunun meclisteki görüşmelerinde, hemen hemen hiç itiraz ve karşı görüş olmaz. Bunda, dönemin otoriter havasının da rolünün olduğu unutulmamalıdır. Çok geçmeden lağvedilmeleri için bir yasaya gerek görülmeden bir bakanlık genelgesiyle medreseler kapatılacaktır. Bu noktada öğretim birliği yasasına gösterilmeyen muhalefet medreselerin kapatılmasında kendini gösterir. Zira öğretim birliği yasası ile medreselerin kapatılmayacağı, yalnızca Maarif Vekâleti'ne bağlanacağı beklentisinin etkisi vardır.

Daha önceki yıllarda büyük bölümü iptidailere dönüşmüş olan sıbyan mekteplerinden kalanlar Öğretim Birliği Yasası ile birlikte ya kapatılmış ya da ilkokul bünyesine alınmıştır. Sıbyan mektepleri ile ilgili Osman Nuri Ergin; "*Osmanlı döneminde modernleştirme girişimlerine karşın mutaassıplar Tanzimatçıları bunların yanına yaklaştırmamışlardı.*" demektedir (Ergin, 1977, s. 460).

Bununla birlikte henüz öğretim birliği yasası çıkmamışken, Hamdullah Suphi Tanrıöver Muallim ve Muallimler Birliği'nin bir toplantısında öğretim birliğine işaret ederek; "*Ben bir tek maarif biliyorum, o da devletin maarifidir. İstikamet bir, emir bir, maişet ve terakki bir olmalıdır.*" demektedir (Gökacı, 2005, s. 128). Kazım Karabekir de bu toplantıların birinde öğretim birliğinin zorunluluğuna vurgu yapar (Doğan, 1999, s. 227). Bununla birlikte Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmasından sonra, lehte ve aleyhte tartışmalar devam etmiştir.

Bu tartışmalara cevaben İsmet İnönü 1925'te Muallimler Birliği'nde yaptığı konuşmasında; "*Tevhid-i Tedrisat'ın bazılarınca su-i tefsir ve su-i telâkki edildiğini, bu işin müteşebbislerinin dinsizlik ithamına maruz kalacakları tabiidir... yaptığımız işi dine münafi görmek, yapılan işi görmemektir. Biz şu kanaatteyiz ki yapılan işin dinsizlikle hiçbir münasebeti yoktur, açıklamalarında bulunmak zorunda kalmıştır.*" (Turan, 2011, s. 20)

Tevhid-i Tedrisat Yasası gereğince; Şer'îye ve Evkaf Vekaleti ya da özel vakıflarla yönetilen bütün medrese ve mektepler ile askerî okullar ve Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekâleti'ne bağlı yetimhaneler Maarif Vekâleti'ne bağlandı.

3 Mart günü çıkarılan kanunlar ile bundan sonra yapılacak devrim ve reformların önündeki olası engeller kaldırılmış oldu. Bu tarihten sonra atılacak yeni adımlar ciddi bir direniş ya da muhalefet olmaksızın hayata geçirilecektir.

b) Medreselerin Kapatılması

Dinî eğitim ve medreselerin yetersizliği ile ilgili tartışmalar daha Osmanlı zamanında başlamıştı (Ayhan, 2000, s. 35 vd.). Bunu gidermek için çeşitli çabalara girişilmişti. 1867'de medrese âlimlerinden on beş kişilik bir kurulun hazırladığı raporda medreselerin eski haline döndürülmesiyle medresedeki bozulmanın önleneyeceği sonucu çıkmıştır.¹³³ Yüzyılın sonlarına doğru medreselere pozitif bilimlerin konulmasını savunan görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hatta Mustafa Ergün'ün 2005 yılında düzenlenen *Din Öğretimi Kurultayı*'nda söylediklerine göre, medreseleri Batı tipi okullara dönüştürme çabaları da ortaya çıkmıştır (Ergün, 2005, s. 109-120). Özellikle II. Meşrutiyet döneminde yoğunlaşan medreseleri ıslah çalışmaları ile yeni mekteplerin derslerine uyum sağlamaya çalışılmışsa (Uyanık ve Çam, 2012, s. 247-260) da medreseyi yeni ihtiyaçlara göre yenileyebilmek mümkün olmamıştır. Bu girişimlere rağmen

¹³² Kanununun tam metni için bkz. TBMM *Zabıt Ceridesi*, Devre 2, c. 7, İçtima senesi 1, İkinci içtima. 3 Mart 1924

¹³³ Bu konuda geniş bilgi için: Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darühadislerin Yeri*, TTK Basımevi, Ankara 1997, s. 201, 202; Suat Cebeci, *Din Eğitimi, Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s. 117; Nevzat Ayasbeyoğlu, *İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerimin Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tahlili*, MEB İst. 1991, s. 28; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.5, Nizami Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1983, s. 6.

medreseler değişen şartlara ayak uyduramamış, sonuç itibarıyla Batı tipi okullar yaygınlaşırken, medreseler itibar kaybetmiştir.

Medreselerin ıslahı ile ilgili olarak Osmanlı döneminin dışında 1921 yılında I. Heyet-i İlmiye toplantısı görüşmeleri sürecinde Şer'îye ve Evkaf Vekaleti bir komisyon kurmuştur. Komisyon, dini eğitimi yeni şartlara uyacak düzeye getirmeye çalışarak medreseler için yeni bir düzen tespit etmiştir. Fakat medreselerin bu programa uymuş olması onların kapatılmasını engelleyememiştir.

Bu görüşlere rağmen medreselerin yetersiz olmadığını öne süren değerlendirmelerin de var olduğunu belirtmek gerekir. Mehmet Ali Gökaçtı (2005, s. 128) medreselerin bozulmuş olduğuna katılmayıp; “Medreselerde tahsil görenler, tahsilini gördükleri konuları hiç şüphesiz ki bugün bizlerin bildiği konulardan çok daha iyi düzeyde ve layıkıyla bilmekteydiler. Batılı okulların açılması sürecinde medreselerin de güncel ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yeniden yapılandırılması yoluna gidilmiş ve önce “Mederestü'l-Mütehassisîn”, sonrasında “Darülhilafe Medreseleri” kurulmuştur.”, demektedir.

Medreselerin yetersizliği üzerine olan tartışmalar Osmanlı zamanında başlamışsa da lağvedilmelerinin temel nedeni bu olmamıştır. Lağvedilmesinin temel nedeni, Cumhuriyet'in yetiştirmek istediği insan modeline medreselerin cevap vermek bir yana, tam tersi olarak buraların taassup yuvaları olarak görülmesi olmuştur. Bu görüş doğrultusunda Tevhid-i Tedrisat Yasası'nın ruhuna uygun olarak kapatılmıştır.

3 Kasım 1924'te Tevhid-i Tedrisat Yasası'nın 4. maddesinde; “*Maarif Vekâleti, yüksek din uzmanları yetiştirmek üzere, üniversitede bir İlahiyat Fakültesi ile imamlık ve hatiplik gibi dinsel hizmetlerin yerine getirilmesiyle görevli memurların yetişmesi için ayrı okul küşad eder.*” denilmekte ve yasada medreselerin kapatılacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak bunlara rağmen 11 Mart tarihli Millî Eğitim Bakanlığı'nın bir genelgesi ile medreseler kapatılmıştır. Bahsi geçen genelge aynısıyla aşağıda verilmiştir.¹³⁴

Medreselerin Kapatılması Nedeniyle Tevhidi Tedrisat Esasına Göre Tatbiki Gerekli Maddeleri Sıralayan Maarif Vekâleti'nin Genelgesi

Meclis-i Âlinin 3 Mart 1340 tarihli kanunun tevhid-i tedrisat esasına tevfikan mevadd-ı atı hemen tatbik edilmek üzere ta'mimen tebliğ olunur.

1- Devletin bütçelerinde ve teşkilatının kadrosu ve heyeti ta'limiyye ve programları mevcut ve muayyen olan medaris-i ilmiyenin devamı tedrisatına müsaade edilmez. Binaen aleyh bu emrin vücuduyla beraber vilayetlerin merkez kaza ve köylerinin mevcut olan bu gibi medreseler hemen seddedilecektir.

2- Bu medreselerde mevcut olan talebe ve mahallin ibtidâi mekteplerine veyahut lise ve idadilerin kısm-ı ibtidâilerine behemehal naklolunacaktır.

3- Bu medreselerin müderrisleri arzu ettikleri takdirde mekteplerimizin ulum-u diniye muallimliğine tayin olunacaklardır.

4- Memleketin ibtidâi dersi ve terbiyesinin ancak maarif mekteplerinin te'min edilmesi kanun icabatından olmasıyla eski darul hilaf medreselerinin ibtida-i mekteplerimizin sınıflarına tekabül eden ihzari kısımları ilga edilmiştir. Buradaki talebe mahalli ibtida-i mekteplerine veyahut lise ve idadi kısmı ibtidâilerine behemehal nakledileceklerdir. Bu sınıfların muallimlerinin şeraiti kanuniyyeyi haiz olanlar ibtida-i mekteplerinde tanzim edileceklerdir.

5- Eski darul hilaf medreselerinin ibtida-i hariç ve dâhil kısımları son kanunun dördüncü maddesine tevfikan imam hatip yetiştirilmek üzere vekâletin idaresi altında ibka edilmişlerdir. Ders programları ve kadroları derdesti tanzimdir. İsimleri buldukları mahallin isimlerine izafeten İmam Hatip mektebi olacaktır. Medarisi ilmiyenin ibtidâi dâhil ve hariç kısımları mevcut ise ve arzu ederlerse bunların talebesi imam ve hatip mektebine nakledileceklerdir.

6- Bu emrin hemen tatbiki ve sür'ati işarı mercudur.

Valiliklere gönderilen bu genelge ile birlikte müftülüklere de aşağıdaki yazı gönderilmiştir:

Müftülük Canibi Fazilanesine

¹³⁴ Belgenin bulunduğu arşiv ve künyesi: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivleri (BCA), Medreselerin Kapatılması Nedeniyle Tevhidi Tedrisat Esasına Göre Tatbiki Gerekli Maddeleri Sıralayan Maarif Vekâleti'nin Genelgesi, Tarih: 15.3.1924, Fon kodu: 51.0.0, Yer no: 2.1.31.

Makamı Velayetin mebalığı, Maarif Vekâletinin 11 Mart 1340 tarih ve 624 numaralı telgrafnamesi sureti bâlâdedir. Bervechi emr medresenin bugünden itibaren seddiyle, henüz tahsili ibtidaiyi ikmal etmemiş ve mecburiyeti tahsiliyesinde bulunmuş olanların mektebi ibtidaiye devamlarının temini ve demirbaş eşya ve sair levazımında keza mektebi ibtidaiyeye devri ve neticenin işarı lüzumu tebliğ ve temenni olunur efendim. 15 Mart 1340

Medreselerin kapatılması mecliste ve basında tartışmalara neden olmuştur. Örneğin Halide Edip [Adıvar] ve Antalya mebusu Rasih [Kaplan] Efendi bu durumu açıkça eleştirmiştir. Rasih Kaplan “*tevhid-i tedrisat, ilgayı tedrisat demek değildir.*” diyerek tepkisini göstermiştir (Ayhan, 2000, s. 5-27). Ancak bu eleştiriler sonucu değiştirmemiştir.

Aslında, dönemin Maarif Vekili Vasıf Bey, yasa teklifinin hemen ilk paragrafında bu kapatılmanın ipucunu vermişti: “*Bir milletin fertleri ancak bir eğitim görebilir. İki türlü eğitim bir memlekette iki türlü insan yetiştirir. Bu ise duygu, düşünce ve dayanışma birliği amacına tamamen engeldir.*”¹³⁵

Recai Doğan’ın (1999, s. 227 vd.) aktardıklarına göre; Vasıf Bey ayrıca; medreselerin bir kısmının ilköğretim sınıflarını içerdiğini, dünyanın hiçbir yerinde ilköğretimde küçük çocuklara meslek esaslarına göre ders verilmediğini, bu nedenle bunları ilga ettiğini söyler... Medreselerin üst sınıfları için ise kayıtlı 18 bin öğrencinin ancak 6 bininin okullarda olduğunu, gerisinin, okula kayıt yaptırdıktan sonra esnafılık yaptığını, bazılarının da askerlikten kaçmak için medreselere geldiğini belirttiğinden sonra, Darülhilafe medreselerinin de İmam Hatip mekteplerine dönüşeceğini bildirmekteydi. Darülhilafe medreseleri dışında vilayet köy ve kasabalardaki 479 medresenin belli bir programı ve sınıfı olmayıp, çoğu sağlıksız binalarda eğitim yapmaktadır. Haklarında resmi denetimleri yapılmayan bu medreseler, ilköğretim düzeyinde eğitim veriyorlardı. “Memleket çocuklarının buralara teslim edilemeyeceğinden” 11 Mart 1924’te kapatılma emrini verdiğini söylüyordu. Buraların öğrencileri ilköğretime kaydedilecek, müderrislerinden gerekli niteliklere sahip olanlar da okullarda Ulûm-ı Diniye öğretmeni olabileceklerdi. Maarif Vekâleti ile ilgili 18.10.1924 tarihli bir belgede kapatılan Darülhilafe medreselerinin 4. sınıfını bitirenlerle 5. ve 6. sınıf öğrencileri İmam Hatip mektebi mezunu sayılarak imam ve hatip olarak görev almak isteyenlerin Diyanet İşleri Reisliği’ne başvurmaları istenmişti.

Medreseler kapatılmakla birlikte yerlerine yine din eğitimi verecek olan İmam Hatip mekteplerinin açılması kararlaştırılmıştı. Kapatılan medreselerin yerine Türkiye’nin çeşitli yerlerinde 29 İmam Hatip mektebi açılmıştır. Ayrıca Darülfünun’da bir ilahiyat fakültesi açılmasına karar verilmişti. Ancak açılan İmam Hatip mektepleri uzun ömürlü olmamış, 1930’da bu okullar öğrenci yokluğu gerekçesiyle kapanmıştır. Aynı akıbeti ilahiyat fakültesi de yaşamış, ayrıca bu süreçte okullarda gösterilen din dersleri de aşama aşama kaldırılmış ve 1933’ten itibaren köy ilköğretileri dışında Türkiye’de artık din eğitimi veren bir okul kalmamıştı.¹³⁶

c) İmam Hatip Mektepleri ve İlahiyat Fakültesi’nin Açılıp Kapanması

Daha önce de söylendiği üzere 3 Mart 1924’te Tevhid-i Tedrisat Yasası’nın 4. maddesine dayanılarak, 1924 yılında Darülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi kurulur. Yine aynı kanuna dayanılarak, 29 Darülhilafe Medresesi’nin yerine 29 İmam Hatip mektebi açılır. İmam hatip okulları ile ilgili sayısal veriler şöyledir:

¹³⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre II, c. 7, İçtima Senesi I, 03.03.1340, s. 25.

¹³⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s. 30-34; Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, Önder Yayınları, İstanbul 1995, s. 90-95.

Tablo 1. Tek Parti Döneminde Açılan İmam Hatip Mektepleri¹³⁷

Yıllar	Okul Sayısı	Öğretmen Sayısı		Öğrenci Sayısı		Mezun Olanlar	
		E	K	E	K	E	K
1923-1924	29			2.258			
1924-1925	26	302		1.442		127	
1925-1926	20	244		1.009		165	
1926-1927	2	41		278		121	
1927-1928	2	42		222		91	
1928-1929	2	35		159		41	
1929-1930	2	35		141		67	
Toplam				5.509		612	

Tabloda görüldüğü üzere yıllara göre sürekli azalan okul ve öğrenci sayısı hemen göze çarpmaktadır. Bu yıllar içerisinde toplam 5.509 öğrenci okula devam etmiş ve bunlardan 612'si mezun olmuştur. Devam eden öğrenci-mezun sayısı ilişkisine bakılarak okul başarısının çok düşük olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira okula öğrenciler devam ederken yani henüz mezun olmadan bazı okullar kapanmış, öğrencileri de başka okullara devam etmiştir. Tabloda dikkat çeken bir durum da günümüzden farklı olarak o dönemin sosyal şartları içerisinde bu okulda bayan öğretmen olmadığı gibi kız öğrenciler de yoktur.

Sonuç itibarıyla İmam Hatip mektepleri açıldığı yıldan itibaren kan kaybetmeye başlamıştır. Hem öğrenci sayıları hem de okul sayıları sürekli düşmüştür. Bir süre sonra da hepsi kapanmıştır. Açılan İmam Hatip mekteplerinin kısa bir süre sonra kapanması çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Öncelikle muhafazakâr kesimlerde dini hayatın bundan çok yara alacağı belirtilmiştir. Örneğin muhafazakâr kesimin dini hissiyatlarını yansıtan *Sebilürreşad* Dergisi'nde (c. 25, S. 627, İstanbul 1926, s. 46) de bu konuda; “*İmam ve Hatip Mektepleri lağvediliyor!... Tevhid-i Tedrisattan maksadın ne olduğu tamamıyla ortaya çıkıyor; bütün mesele, dini müesseseleri kapatmak imiş.*” biçiminde eleştirel yazılar çıkmıştır.

İmam Hatip mekteplerinin kapanma gerekçeleri şunlardır:

Medrese döneminde çeşitli vakıflarca maddi yönden desteklenen dinî eğitim veren okullar, İmam Hatip formatında bu olanaklardan yoksun kalmış, parasız yatılı imkânlarının olmaması nedeniyle ilgi azalmıştır. Mekteplere öğrenci ilgisinin azalışında 1928 Harf Devrimi ve dönemin laiklik anlayışı ve uygulamalarının da rolü olmuştur (Ayhan, 2014, s.58). Dört yıllık olan bu mekteplerin ortaokul düzeyinde tutulması ve lise kısmının açılmaması nedeniyle mezunlarının ilahiyat fakültesine devam etme imkânları olmamıştır. Bundan başka teknik ve genel eğitim veren okulların mezunlarının İmam Hatip mezunlarına göre daha kolay iş bulması yüzünden İmam Hatip mektepleri gelecek vaat edememiştir (Arslan, 1995, s. 155-164). Belki bunlardan daha da önemli olanı, 15.12.1927 tarih ve 846 sayılı Şûra-yı Devlet kararı ile din görevliliğinin memur sınıfından çıkarılmış olmasıdır. Bu kararla artık imamlar maaş alamamış ve bu görevin fahri olarak yürütülmeye başlanmış olmasıdır (Öcal, 1994, s. 33; Ünsür, 1995, s. 91). Mevcut medrese öğrencilerinin İmam Hatip mekteplerinde öğrenimlerini tamamlamalarından sonra, bu kurumların öğrenci bulmakta zorlanmaya başlamıştır. Burada İmam Hatip mekteplerinin kapanmasında öğrenci ilgisizliğinin olmadığını öne süren çalışmaların da bulunduğu altı çizilmelidir.¹³⁸

¹³⁷ Oluşturulan tablonun kaynağı için bakınız: Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü (BİUM), *Maarif 1923-1932 İstatistikleri*, Devlet Matbaası, İstanbul 1933, s. 56.

¹³⁸ Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Mustafa Öcal, “İmam Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülakatlar ve Şehâdetname Örnekleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, S. 2, Bursa 2003, s. 51-101.

Ayrıca yönetimin/devletin bu okullara soğuk bakması ve o dönem modernleşme çabaları bağlamında kamuoyunda bu okullarla ilgili oluşan olumsuz görünüm dolayısıyla, genç nesillerin ilgisini çekmemiştir.

İmam hatiplerin kapanma nedenlerinden biri olan ilahiyat fakültelerinin kaynağı olamayışı karşısında, buna çözüm olması düşünülerek 27 Ekim 1925 tarihli ‘Eğitim Alanında Yapılan İşler Hakkında Düzenlenen Rapor’da *İmam Hatip mekteplerinin şimdiki vaziyeti maksada kifayet etmediğinden Darulfünun’a öğrenci kaynağı olacak tam bir lise tahsili veren mektep açılması* planlanmıştı.¹³⁹ Ancak bu plan uygulamaya geçmemiştir.

Cumhuriyet döneminde ilahiyat fakültesinin açılması yukarıda söylendiği üzere Tevhid-i Tedrisat Yasası ile mümkün olmuştur. Yasa ile medreselerin Maarif Vekâleti’ne bağlanması sonucu medreselerin âlî kısmı İstanbul Dârülfünûnu bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi’ne devredilmişti. Böylece eğitim öğretime başlayan fakülte çok geçmeden kapanmak ile yüz yüze kalmıştı. Şöyle ki; 1933 üniversite reformu ile birlikte Darulfünun ve ona bağlı fakülteler 31 Temmuz 1933 tarihinde kapatılmıştır. Böylece Darulfünun’un bünyesinde yer alan İlahiyat Fakültesi de kapanmış oldu. Diğer fakülteler yeniden açılırken ilahiyat fakültesi açılmamıştır. Dolayısıyla ilahiyat fakültesi de İmam Hatip mekteplerinin kaderini paylaşarak kapanmış oldu.¹⁴⁰

1933 yılında kapatılan ilâhiyat fakültesinin yerine edebiyat fakültesine bağlı İslâmî İlimler Enstitüsü kuruldu (Arslan, 1995, s.155-164). Fakat 1936 yılında İslâmî İlimler Enstitüsü de öğrenci yokluğu ileri sürülerek kapatıldı. Bunun yerine Edebiyat Fakültesi programına İslâm Dini ve Felsefesi adlı okunması mecburi olmayan bir ders konuldu. Böylece yükseköğretim düzeyinde de din eğitimi sona ermiş oldu.

İlahiyat fakültesinin kapatılmasının en önemli nedeni öğrenci yokluğudur. Mevcut Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye medresesi öğrencilerinin ilahiyat fakültesinden mezun olmalarından sonra, bu kurumlar öğrenci bulmakta zorlanmaya başlamıştır. Diğer bir neden fakülteye kaynak olacak okulların bulunmayışıdır. İmam Hatip mekteplerinden gelenlerin buraya kabul edilmemeleri, liseden gelen talebenin ilahiyattaki dersleri takip edecek kadar Arapça okumamalarından dolayı burada başarılı olamayacakları veya fakülteyi hiç tercih etmeyecekleri, bu nedenle de ileride ilahiyat fakültesinin öğrencisiz kalacağıdır.

Öğrenci ilgisizliğinden ilahiyat fakülteleri sürekli öğrenci kaybetmektedir diyen Parmaksızoğlu (1966, s. 25) bu tezini istatistiklere dayandırmaktadır: *İlahiyat fakültesi açıldığı yıldan başlayarak 284, 205, 201 gibi öğrenci sayısı azalırken, aynı yıllarda öğrenci sayıları Fen Fakültesinde 137, 633, 466; Hukuk Fakültesinde 428, 509, 469; Tıp Fakültesinde 300, 412, 325 öğrenci gibi sürekli yükseliş göstermektedir.*

Öğrenci ilgisinin azalmasında mezunlarının iş imkanlarından mahrum olması ve din eğitimi veren kurumlara dönemin hâkim bakış açısı dolayısıyla kamuoyu nezdinde itibar kaybetmesi ile 1926’dan itibaren alınan bir kararla ilahiyat fakültesine gidebilmek için lise mezunu olma şartının getirilmesi ve İmam Hatip mezunu olanların bu okulun altyapısı olması gerekirken söz konusu fakülteye kabul edilmemeleri sayılabilir (Gökçaftı, 2005, s. 253-254).

İlahiyat fakültesinin kapanması ile Türkiye’de örgün din eğitim veren hiçbir kurum kalmamıştır. Bunun bir diğer sonucu da Cumhuriyet’in başlangıç yıllarında bütün okullardaki din eğitimi derslerini önceki yıllarda olduğu gibi medreseliler ve az da olsa ilahiyat fakültesi mezunları okutmaktaydı (Aydın, 2000, s. 41). Bu kapanma ile din eğitimi verecek öğretmenlerin yetişmesi de olanaksız hale gelmiştir. Bunda cumhuriyet ideolojisinin dine bakış açısı etkili olmuştur.

¹³⁹ Belgenin bulunduğu arşiv ve künyesi: BCA, Eğitim Alanında Yapılan İşler Hakkında düzenlenen Rapor, Tarih: 27.10.1925, Dosya no: 1419, Fon Kodu: 30.10.0.0, Yer no: 7.64.1.

¹⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Zeki Salih Zengin, “Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun Hazırlanmasından Sonraki İlk Dönemde Uygulamış ve Din Eğitimi”, *Din Araştırmaları*, c. 5, S. 13, Haziran 2002, s. 81-106.

d) Tekke ve Zâviyelerin Kapatılması

Tekkeleri hem birer dinî kurum hem toplumsal kurum hem de birer eğitim kurumu olarak değerlendirmek gerekir. Bu kurumlarda İslami ilimlerin yanı sıra, felsefe, çeşitli bilim dalları, müzik, edebiyat ve özellikle de halk edebiyatı öğrenilirdi. Ayrıca zaman zaman verilen halk konferansı türü etkinliklere büyük ilgi olurdu. Aynı zamanda tekke müdavimleri ahlaklı ve erdemli olmak yönünde teşvik edilirdi.¹⁴¹ Tekkeler yüzyıllardır bu işlevlerini ülkenin geniş coğrafyasında layıkıyla yerlerine getirmekteydi.

Tevhid-i Tedrisat Yasası ile medreseler kapatılmış olduğu halde o zaman tekkelerle ilgili herhangi bir yasal düzenleme yapılmamıştı. Bir Nakşibendi şeyhi olan Şeyh Said'in Türkiye'nin doğu vilayetlerinde 1924'te çıkardığı isyanla devrimlere karşı bazı tekke mensuplarının almış oldukları muhalefet cephesi üzerine tekke ve zaviyeler önce isyan bölgesinde kapatılmıştır. Daha sonra da 30 Kasım 1925'te 677 sayılı "Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgâsına Dair Kanun" ile bütün Türkiye'deki tekke ve zâviyeler ile türbeler kapatılmıştır. Böylece örgün din eğitimi veren medreselerden sonra yaygın din eğitimi veren tekkelerin de işlevlerine son verilmiştir.

Yasada daha sonra yine çok partili döneme geçiş sürecinde 1 Mart 1950'de yasada bir değişiklik yapılarak; *Türbelerden Türk büyüklerine ait olanlarla büyük sanat değeri bulunanlar Kültür Bakanlığınca umuma açılabilir* şerhi ile bazı türbelerin açılmasına izin verilmiştir.

Tekkelerin kapatılmasında Şeyh Said'in bir tarikat şeyhi olmasının önemli rolü olmuştur. Çünkü Atatürk; Şeyh Said isyanında Cemiyet-i Hafiye-i İslamiye Teşkilatı, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Nakşibendi tarikatı mensuplarının katkısının olduğunu Nutuk'ta (1970, s. 892) dile getirmektedir.

Tekkelerin kapatılmasının tek nedeni Şeyh Sait İsyanı değildir. Zira Atatürk'e göre modern Türkiye'de bu kurumların yeri yoktur:

Efendiler, tekke ve zaviyelerle, türbelerin kapatılması ve bütün tarikatlarla şeyhlik, dervişlik, müritlik, çebeilik, falcılık, büyücülük ve türbe bekçiliği ve vb. gibi birtakım sanların yasaklanıp kaldırılması da Takrir-i Sükûn Kanunu döneminde yapılmıştır. Bu konudaki yürütüm ve uygulamaların, toplumumuzun, boş inanlara bağlı, ilkel bir halktan oluşmadığını göstermek bakımından, ne denli gerekli olduğunu çok iyi bilirsiniz.

Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çebeilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen, kaderlerini ve canlarını falcıların, büyücülerin, üfürükçülerin, nüshacıların eline bırakan insanlardan oluşan bir topluluğa, uygar bir millet denebilir mi? Milletimizin gerçek niteliğini, yanlış bir yolda gösterebilen ve yüzyıllar boyunca göstermiş olan bu gibi adamların ve kurumların, Yeni Türkiye Devletinde, Türk Cumhuriyetinde çalışmalarına göz yumulmalı mıydı? Buna önem vermemek, ilerleme ve yenileşme adına, en büyük ve giderilemez yanlış olmaz mıydı? İşte biz, Takrir-i Sükûn Kanununun yürürlükte oluşundan yararlandıkça, bu tarihsel yanlışlığa düşmemek için, milletimizin alnını olduğu gibi açık ve temiz göstermek için; milletimizin bağınaz ve Orta Çağlara yaraşır kafada olmadığını kanıtlamak için yararlandık (Nutuk, s. 897).

Tekke ve zaviyeleri kapatan kanun, bütün tarikatlarla birlikte; şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik seyitlik, çebeilik, babalık, emirlik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük, gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak amacıyla muskacılık gibi, eylem, unvan ve sıfatların kullanılmasını, bunlara ait hizmetlerin yapılmasını ve bu unvanlarla ilgili elbise giyilmesini yasaklamıştı. Ancak bunların bir kısmı o dönemde de gizli olarak faaliyetlerini sürdürdükleri gibi yasanın günümüzde de yürürlükte olmasına karşın tarikatlar yarı açık yarı gizli olarak faaliyetlerine bugün de devam etmektedirler.

Yasanın çıkması ve uygulanmasında tepkiler görülmez. Bunun nedenini o dönemin havasında aramak gerekir. O dönemde devlete ve Cumhuriyet devrimlerine karşı oluşumları

¹⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Mustafa Ülger, "19. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatındaki Yeri Bakımından Tekkeler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:2, 2013, s. 45-52; Mustafa Kara, "Bursa Tekkeleri ve Tasavvufi Hayat üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, s. 2, 1987, s. 77-88; Osman Ergin: *age*, c. 1-2, s. 229.

önlemede başvuru olan iki yapılanma olan Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri ile olası tepkileri önlemiştir.

e) Okul Programlarından Din Derslerinin Çıkarılması

Medreseler, İmam Hatip mektepleri ve ilahiyat fakültesinin kapanması sürecine paralel olarak okullardan din dersleri kaldırılmıştı. Bu uygulama için herhangi bir yasal düzenleme yapılmamış, idari düzenlemelerle din dersleri aşamalı olarak okul ders programlarından çıkarılmıştır (MEB, 1999, s. 23-34). Yaşanan gelişmeyi laikliğin eğitim alanında uygulanması olarak değerlendirmek gerekir. Tabii ki bu politikada, bu yıllardaki siyasal iradenin yönelimi etkili olmuştur. Bu politikaya göre, laik bir devlet din konusunda tarafsız olmalı ve çocuklara herhangi bir dini öğretmemeli anlayışı egemen olmuştur.

Din derslerinin okullardan çıkarılması daha 1925'te tartışılmaya başlanmıştı. Sadrettin Celal (*Son Telgraf*, 23 Temmuz 1340) "Muallimler ve Cumhuriyet" adlı makalesinde; "Din derslerini mekteplerden kaldırmak, dini terbiyeyi tamamen ailelere bırakmak laik Cumhuriyet'in zorunlu bir sonucudur." demektedir. Daha önceleri mekteplerde dini terbiye verilmesini savunan *Tanin* Gazetesi yazarı Kazım Nami de "laik devlet, laik millet" adlı yazısında "din eğitiminin tamamıyla mekteplerden çıkarılmasını" savunmaktaydı (Doğan, 1999, s. 253-254).

Uzun süre Millî Eğitim Bakanlığı yapan Hasan Ali Yücel (Yücel, 1994, s. 236) okullardan din derslerinin çıkarılması hakkında şunları söylemektedir:

"Laisizmin ilanından sonra din dersleri devletin mesuliyetine mevzu olmaktan çıkarılmıştır. Vatandaşlar bu vicdani duyguyu istedikleri gibi evlatlarına telkin edebilirler. Fakat bunu fert olarak kendileri yaparlar. Devletin bir kurumu olan okul, devlet gibi bütün dinler ve manevi telakkiler karşısında tamamıyla bitaftır. Onunla alakadar olamaz."

Din eğitimi ile ilgili devrimler/reformlar yalnızca dinî okulların kapatılması ve okullardan din derslerinin kaldırılması ile sınırlanmamalıdır. Aynı zamanda ders kitabı içerikleri ve öğretim programlarında laik uygulamaların yer almasını da bu sürece eklemek gerekir.

O dönemde ders programlarında, ders kitaplarında ve okul hayatında öğrencinin cumhuriyetçi, ulusçu, halkçı, devletçi, laik ve devrimci olarak yetişecek surette bir terbiye ve karakter almasına azami derecede önem verilmiştir (Ergin, 1977, s. 1786-1788). Özellikle laiklik tek seçenek olarak görülmüştür.

Din derslerinin okul programlarından çıkarılması şöyle bir seyir izlemiştir:

Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e birinci sınıflarda ilkokullarda/iptidailerde haftada 1; iki, üç, dördüncü sınıflarda haftada 4; beşinci ve altıncı sınıflarda haftada 3 saat olan din dersleri/Kur'an-ı Kerim ve Mâlumat-ı Diniye dersleri (Binbaşıoğlu, 2005, s. 397-398) Cumhuriyet'le birlikte, Cumhuriyet'in ilk ilkokul programında (1924) iki, üç, dört ve beşinci sınıflarda haftada iki saat olarak okutulmuştur. Din dersleri 1926'da ilkokulların 3., 4. ve 5. sınıflarında haftada birer saat olmak üzere toplam 3 saat; 1930'da 5. sınıf öğrencilerine ihtiyari olarak haftada yarım saat okutulmuştur. Bu ders 1931-1949 yılları arasında program dışına çıkarılmış (MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı; Cumhuriyet Döneminde Eğitim II, Ankara 1999, s. 23), Köy ilkokullarında ise 1939'a kadar haftada yarım saat okutulmuş, aynı yıl düzenlenen Birinci Maarif Şûrası ile köy ilkokullarının da beş yıla çıkarılması ile köy ilkokullarından da din dersleri çıkarılmıştır.

Ortaokullarda 1924'te birinci ve ikinci sınıflarda haftada birer saat yer alan din dersleri, 1927 değişikliği ile programdan kaldırılmıştır (MEB, *Ortaöğretim Programındaki Yönelmeler (1924-1970)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s. 110 vd). Liselerde ise 1924 Programı'nda din dersi yer almamaktaydı. İlköğretmen okullarının programında ise 1931'e kadar görülen bu dersler, bu yıl programdan çıkarılmıştır (Kafadar, 2002, s. 378-379).

Bu arada Arapça ve Farsça dersleri de kısmen din dersleri, kısmen eski dönem ile ilişkilendirilerek aynı akıbete uğramışlardır. Liselerde haftada 2 saat Arapça, 1 saat Farsça dersi işlenirken (MEB, *Ortaöğretim Programındaki Yönelmeler (1924-1970)*, Milli Eğitim

Basımevi, İstanbul 1972, s. 119-120) harf devrimi sonrasında bu dersler programdan kaldırılmıştır.

Kur'an kursları dışında din eğitiminin resmi alanda bütünüyle sona erdiği bu dönemde, gayri resmi olarak üç kategoride din eğitimi verilmiştir. Bunlardan birincisi ve etkinlik alanı en geniş olanı, Said-i Nursi'nin önderliğinde yürütülen Nurculuk hareketidir. İkinci olarak Süleyman Hilmi Tunahan'ın Süleymancılık hareketidir. Bu iki hareketin dışında organize bir yapıya sahip olmayan ülkenin hemen her yerinde etkinlik gösteren medrese ve tarikat kökenli eski ilmiye mensuplarının cami, mescit veya evlerinde yürüttükleri faaliyetlerdir.

3- Kur'an Kursları

Medreseler, İmam Hatip okulları ve ilahiyat fakültesi gibi örgün eğitim kurumlarının akıbetine bakılarak Kur'an kurslarının da -kapatılmak gibi- benzer bir akıbetle karşılaşması düşünülebilir. Ancak yaygın eğitim alanında cami ve mescitlerle Kur'an kurslarında din eğitimi tek parti dönemi boyunca varlığını korur. Din eğitimi konusundaki tartışmalarda, din eğitiminin, hatta Kur'an'ın tamamen yasaklandığını dile getiren savlar vardır. Yukarıda söylenen okulların kapanmış olmasının bu görüşte/savda etkili olduğunu akla getirmektedir.

Günümüzde de bu yanılısamanın etkileri ile halk arasında kulaktan kulağa aktarılan bilgiler, çeşitli kitap ve dergiler ile basında zaman zaman Kur'an-ı Kerim'in ve Kur'an kurslarının yasaklandığı ile ilgili bilgi ve haberler yer almaktadır.¹⁴² İnternet sitelerinde ise bunun onlarca örneği bulunmaktadır. Bu tür haber ve yazılar yeterince araştırma yapılmadan ortaya konmakta ve okurlarca da doğru kabul edilmektedir. Tabii ki ideolojik yaklaşımla yazılan makale, kitap vb. yayınların varlığını da belirtmek gerekir. Ancak bütün tek parti dönemi boyunca Kur'an kurslarının açık kalmış olduğu tarihsel bir gerçektir. (Deniz, 2016, s. 1-16)

Bir yanılısama da Arap harfleri yerine Latin alfabesine geçişin geri dönülemez biçimde yerleşmesi amacıyla, Arap harflerinin kullanılmasının yasaklanmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an kurslarının kapatıldığı ya da kursların yasaklandığı hakkındaki önyargılarda, 23.12.1931 tarih ve 12073 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı'nda yer alan "Arap Harfleriyle Tedrisat Yapmak İçin Gizli veya Aleni Dershane Açanlara Dair Talimatname"nin (*Resmî Gazete*, Tarih: 04.01.1932, Sayı: 1993) etkili olduğu düşünülmektedir. Hâlbuki Arap alfabesinin yasaklanmasına ve Kur'an'ın da Arap harfleri ile yazılmış olmasına karşın, Kur'an'ın yasaklanması gündeme gelmemiştir. Zira yurttaşları Müslüman olan bir ülkede bunu yapmak büyük olasılıkla mümkün olmazdı.

Ancak bazı işgüzar memurların Kur'an kurslarını engelleyici tutumları konusunda zaman zaman çeşitli basın yayın organlarında ve yayınlarda söz edilmektedir.

Devlet kurumlarının açtığı kurslar iki ayrı kurum eliyle olmuştur. Bunlar; Diyanet İşleri Reisliği'nce açılan kurslar ve Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılan kurslardır.

Diyanet İşleri Reisliği'nce (Diyanet İşleri Başkanlığı, Resmî Yazı, 28.07.2015) açılan kurslar 1925'te başlamış ve 1950'ye kadar kesintisiz devam etmiştir. İncelenen dönemde toplam 734 Kur'an kursu açılmıştır. Bu kurslardan binlerce kişi yararlanmışır. Açılan kurs sayılarının 1931-1934 yılları dışında hep artmış olduğu dikkat çekmektedir. Çok partili döneme geçildiği 1946'dan sonra ise kurs sayılarının neredeyse her yıl katlanarak arttığı göze çarpmaktadır. Bunda, değişen iç ve dış koşulların etkili olduğu muhakkaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı dışında Millî Eğitim Bakanlığı'na açılan Kur'an kursları da mevcut olup bunlar 1932'de başlamıştı.

Yalnız Millî Eğitim Bakanlığı verileri ile Diyanet İşleri Başkanlığı verileri arasında bazı yıllarda büyük farklılıklar varken bazı yıllarda açılan kurs sayısının aynı ya da birbirine yakın olması kafaları karıştıran bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, Millî Eğitim İstatistik verileri Diyanet İşleri Başkanlığı'na açılan kursları göstermektedir yargısına götürürken, aynı

¹⁴² Bakınız: ahaber tv, 01.04.2012; *Radikal*, 19.06.2015; *Yeni Akit*, 03.07.2015; *Yeni Şafak* 01.04.2012; <http://www.risalehaber.com/tek-partide-duvara-kuran-asmak-bile-suctu-140577h.htm>.

zamanda her iki listedeki bazı yıllarda farklı kurs sayıları bu tezi çürütmektedir. Örneğin 1934-35 öğretim yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde açılan kurs sayısı 7 iken, aynı yıl Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde açılan kurs sayısı 19'dur. Yine 1941-1942 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde açılan kurs sayısı 28 iken, aynı öğretim yılında Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde açılan kurs sayısı 65'tir (Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü [BİGM], *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1945-1946, 1947*).

Yukarıdaki değerlendirmeye göre bu konuda yeni araştırma ve bilgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Yeni belge ve bilgilerle durum net olarak aydınlatılabilecektir.

Millî Eğitim Bakanlığı'nca açılan Kur'an kurslarının sayısında da genel olarak her geçen yıl artış olduğu görülmektedir (Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü [BİGM], *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1945-1946, 1947*, s. XXXIV). Kurs sayılarında 1939-1942 yılları ile çok partili döneme geçilen 1946-1950 yıllarında sıçramalı bir artış görülmektedir. Çok partili dönemdeki artışı açıklamak/yorumlamak için değişen dünya şartları ve iç politik duruma bakmak gerekirken, 1939 ve sonrasındaki artışı açıklayacak argüman bulmak çok kolay değildir. Bunun açıklayabilecek argümanı, Atatürk'ün ölümü sonrasında iktidarı elinde tutan İsmet İnönü'nün politik tutumunda aramak gerekir. İnönü, iktidara gelir gelmez ilk yaptığı işlerden biri içişleri ve dışişleri bakanlarının değiştirilmesi (*Cumhuriyet*, 12 Kasım 1938), bir diğer icraatı ise Atatürk döneminde yasaklı olan siyasal aktörlerin tekrar onurlarının iade edilmesidir. Bu yumuşama ortamından Kur'an kursları ve din eğitiminin de nasibini aldığı yargısına gidilebilir.

İncelenen dönem boyunca Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak toplam 883 Kur'an kursu açılmıştır. Bu kurslara da 33.009'u erkek, 9.795'i kadın olmak üzere toplam 42.804 kursiyer katılmıştır. Kurslardan mezun olup diploma alan öğrenci sayısı ise 6.411'i erkek, 2872'si kadın toplam 9.283 öğrenci mezun olmuştur. Bu kurslar için toplam 454.608 lira harcanmıştır.¹⁴³

Belirtilmesi gereken bir husus daha vardır. Çeşitli dinî kurum ve okulların kapatılmasına/kapanmış olmasına karşın Kur'an kurslarının açık kalması çelişki gibi görünebilir. Bu çelişki, önyargıya neden olmaktadır. Şöyle ki; okullardan din dersleri aşamalı olarak kaldırılmış, medreseler kapatılmış, Arapça yazı yazmak yasaklanmış ve takibe uğramış, tekke ve zaviyeler kapatılmış, dinin siyasete alet edilmesini engelleyen bir yasanın çıkarılmış olduğu bir dönemde ve ortamda Kur'an kurslarının açık kalması bir çelişki olarak görüldüğü gibi bunların da kapatılmış olması gerektiği yanılısamasını da beraberinde getirmektedir. Ancak Kur'an kurslarının kapatılmasıyla ilgili ne bir yasal düzenleme yapılmış ne de oldu bittiyle bu kurslar kapatılmıştır. Bu da tarihî bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır.

Sonuç itibarıyla tek partili dönem din eğitimi üzerinde çalışan az sayıda araştırmacı kesimin dışında bahsedilen dönemde Kur'an'ın yasaklandığı görüşü yaygındır. Bu dönemde Kur'an kurslarının yasaklandığı yönündeki tartışmalar günümüzde devam etmektedir. Bu konuda tek partili dönemdeki devlet erkine büyük suçlamalar yöneltilmektedir. Yöneticiler konusunda ise aşırı uçlar dışında Atatürk'ü doğrudan suçlamama yoluna gidildiği gözlenmektedir. Eleştiriler, daha çok dönemin şartlarına bağlanmaya çalışılmaktadır. Tabii bazı uç değerlendirmeler de yok değildir. Onlarca örneği olan bu tür yayınlarda dönem ağır suçlamalara maruz kalmaktadır.

¹⁴³ Bu veriler için bkz. BİUM, *Maarif İstatistikleri 1940-41*, Yayın No: 199, Ankara Basım ve Ciltevi, Ankara 1943; BİGM (Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü), *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1945-1946*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1947; BİGM, *Millî Eğitim İstatistikleri 1942-1943*, Ankara 1945; BİGM, *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1946-1947*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1948; BİGM, *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1947-1948*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1949; BİGM, *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1948-1949*, Türkiye Gazetecilik ve Matbaacılık AO Yeni Matbaa, Ankara 1950; BİGM, *Millî Eğitim Meslek, Teknik ve Yükseköğretim İstatistikleri 1949-1950*, Doğu Ltd O Matbaası, Ankara 1952.

Kurslarla ilgili sonsöz olarak araştırmacının içinde hissettiği bir şüpheyi de paylaşmak gerekir: Bu da -daha önce vurgulandığı üzere- açılan kurs sayılarının bazı yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı verileri ile Millî Eğitim verilerinin birbirine yakın/aynı olması, TÜİK arşivlerinde bulunan Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü (BİGM) verilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılan kursların da burada gösterilip gösterilmediği kaygısına neden olmuştur. Gerçi BİGM verilerinde Millî Eğitim Bakanlığı dışında açılan kurslar için hangi kurumca açılmışsa dipnot düşülerek o kurumca açıldığı bilgisi verilmekte iken Kur'an kurslarıyla ilgili böyle bir not düşülmemiştir. Yine Diyanet İşleri Başkanlığı verileriyle karşılaştırıldığında bazı yıllarda ise Millî Eğitim Bakanlığı kurslarının Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılan kurs sayılarının iki üç katı kadar olduğu da görülmektedir. İleride başka araştırmacıların bulacağı yeni bilgi ve belgelerle bu durumun netleştirileceği umulmaktadır.

ÇOK PARTİLİ DÖNEME GEÇİŞ SÜRECİNDEKİ GELİŞMELER

a) Çok Partili Dönemin İklimi, CHP'nin Tutumu ve Din Eğitimi Hakkındaki Rapor

Tek parti döneminde egemen ideoloji Kemalizm'di. Ancak, 1946'da çok partili döneme adım atılmasıyla birlikte iktidarda aynı parti bulunmasına rağmen önemli politik ve ideolojik değişimler yaşandı.

Bu yıllarda, Atatürk dönemi kadrolarının bir bölümünün etkinliğini yitirmesi, İkinci Dünya Savaşı sonrası dış dünyanın etkisinin artması ile değişen iç ve dış dengelerle birlikte Kemalizm yeniden yorumlanmıştı. Resmî ideolojinin yine Kemalizm/Atatürkçülük olmasına karşın, dış politikadan, savunmaya, dış borçlanmadan laikliğin yeni bir yorumuna kadar önemli yapısal değişimler yaşanmıştı. Hemen her alanda Batı'nın ve ABD'nin etkisi artmıştır. Türkiye'de 1946 sonrası demokratik hayattaki gelişmelerin İkinci Dünya Savaşı sonrasında bütün dünyada görülen insan hakları, din ve vicdan hayatındaki yeni yaklaşımların etkisiyle din eğitimi konularında yeni arayışlara girilmişti.

Dışarıda bu gelişme ve yaklaşımlar görülürken içeride Millî Eğitim Bakanı ve üst düzeyde görev yapan bürokratlar değişmişti. Ayrıca Başbakan Hasan Saka parti içinde çoğunlukta olan din eğitime karşı çıkanlara “*Efendiler eğer biz dinî tedrisatı kabul etmezsek gelecek seçimde Halk Partisi bir oy bile alamayacaktır.*” diyordu (Kafadar, 2002, s. 354). Aynı zamanda içeride bazı milletvekillerince din eğitimi alanında bir ihtiyaç/boşluk olduğu dile getirilmekteydi.

Çok partili dönemde din eğitiminin yeniden gündeme gelmesine kadar devletin din eğitimi konusunda tutumu daha önce de verildiği üzere bakan Hasan Ali Yücel'in (1994, s. 236) ifade ettiği gibi “*Artık Türkiye’de laikliğin ilanından sonra din dersleri devletin sorumluluğu olmaktan çıkmış, dolayısıyla okullarda da okutulması uygun görülmemiştir.*” Ancak 1945 yılı sonrasında çok partili döneme geçilmesiyle birlikte CHP'ye rakip olan partiler CHP'yi dinsizlikle suçlamaya yönelmişlerdi. Bu durumda iktidar partisinde gelecek seçimler için iyi bir sonuç alınamayacağı kaygısı başladı (Mumcu, 2005, s. 303-317). Ayrıca içeride görülen bir olgu da çok partili döneme geçişle birlikte bazı partilerin programlarına din eğitim ve öğretimiyle ilgili maddeler koymaları ile dindar halkın bu partilere meyletmelerine neden olduğunu söylemek gerekir (Bilgin, 1980, s. 50).

Çok partili dönemde bu gelişmelerin oluşmasını hazırlayan nedenlerden biri de laikliğin Türkiye modeli olarak Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun bulunması ve devletin din adamı yetiştirme görevini üzerine almış ve bunu beyan etmiş olmasına karşın bu ödevini yapmamış olmasıdır. Tek partili dönemin sonlarında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ahmet Hamdi Akseki'nin (1951, s. 104) bu dönemin bitiminden sonra dini durum konusunu kaleme aldığı 1950 tarihli raporunda şu görüşlere yer vermektedir:

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, uygulamada İslam Dinine ait her türlü din kurumunu ilga etmekle sonuçlanmıştır. Okullardan din öğretimi kaldırılmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile yetiştirmeyi taahhüt ettiği yüksek din adamları ile imam ve hatip gibi elemanları yetiştirmemiştir. Bu suretle Diyanet İşleri Başkanlığının muhtaç olduğu din adamlarından, hatta namaz kıldırarak din adamlarından ülkeyi mahrum bırakmıştır.

Dönemin ünlü simalarından Falih Rıfkı Atay bu duruma gerçekçi bir yorum getirmektedir:

“Yüzbinlerce milyonlarca kişinin arkasında namaz kıldığı veya minberden vaazını dinlediği imam ve hatiplerin kendiliğinden yetişmesine imkân yoktu. Fakat devrim taze olduğundan İmam Hatip mektepleri açılırsa bunun arkasından Arap alfabesi ve medrese meselelerinin çıkmasından, din işine dokunulursa gene hemen şeriatçılık tahriklerinin uyanmasından korkulmakta idi.” (Doğan, 1999, s. 247).

TBMM’de, parti kurultaylarında, basında yapılan laiklik uygulaması ve din öğretimi konularında en kapsamlı görüşmeler, 1947 sonlarında toplanan CHP 7. Kurultayı’nda yapılmıştı. Kurultay sonrasında mecliste ve basında yapılan tartışmalar din eğitimi konusunda beklentiler oluşturmuştur. 1947’de yapılan kurultaydan sonra, CHP meclis grubunun 10 Şubat 1948 tarihli toplantısında, Başbakan’ın teklifi üzerine, din eğitimi ve din görevlisi yetiştirilmesi konularını araştırıp bir rapor hazırlaması için bir komisyon kurulmuştu.

Hazırlanan ve CHP meclis grubunca 19.02.1948’de kabul edilen rapora göre; 10.02.1948 tarihli parti grubunda Başbakan’ın teklifi üzerine ilkökul öğrencilerine seçmeli olarak din dersi verilmesinin, laikliğe aykırı olmadığı sonucuna varılarak ilkökullarda tahsil gören çocuklara ihtiyari olarak velilerin isteği şartıyla, ilkökulların son iki sınıflarında okul içinde ve ders saatleri dışında din dersi verilmesi; Müslüman vatandaşların imamlık ve hatiplik gibi dini hizmetlerini yerine getirecek elemanlara da ihtiyaç olduğundan imam ve hatip gibi din adamları yetiştirmek için İmam Hatip kursları açılması ve ayrıca bir de yüksek alan bilginleri yetiştirmek üzere üniversitede, bir İslam ilahiyat fakültesi kurulması gerekli görülmüş ve kabul edilmiş ve sonrasında da uygulamaya konmuştu.¹⁴⁴

Böylece “laik olan aynı ülkede” kesintiye uğramış olan din eğitimi veren okullar yeniden açıldığı gibi okullarda da din dersleri yeniden okutulmaya başlanmıştır.

b) Okullarda Din Derslerinin Yeniden Okutulmaya Başlanması, İmam Hatip Kursları ve İlahiyat Fakültesinin Yeniden Açılması

Okullarda din derslerinin yeniden okutulmaya başlanması, İmam Hatip kursları ve ilahiyat fakültesinin yeniden açılmasının temel dayanağını 19 Şubat 1948 tarihli dinî eğitim konularını incelemek üzere kurulan CHP Meclis Grubu Komisyon Raporu oluşturmaktadır.

Daha önce söylendiği üzere değişen iç ve dış dengeler nedeniyle demokratik adımlar atıldığı gibi, oy kaygısıyla din eğitiminin okullarda yeniden başlaması gündeme gelmiştir. Ayrıca bunlara ek olarak çok partili döneme geçişle birlikte din derslerinin yeniden okullara konulmasının gündeme gelmesinde komünizme karşı panzehir olacağı tezinin de payı vardır. İkinci Dünya Savaşı’nın sona erdiği o yıllarda Avrupa’da komünizm rüzgârları esmektedir. Din derslerinin bu tehlikeye karşı bir önlem olabileceği düşünülmektedir (Bilgin, 2001, s. 59). Bu düşünce ve bu yönde öneriler Recep Peker hükümeti zamanında getirilmiş olsa da dönemin başbakanı Recep Peker *komünizm denilen toplumsal zehiri en az onun kadar öldürücü olan bir başka zehirle mi tedavi edeceğiz* diyerek teklife karşı çıkmıştır.

Recep Peker hükümeti düşüp yerine 20 Eylül 1947’de Hasan Saka Hükümeti gelince din eğitimi yeniden gündeme gelmiştir. Hasan Saka ise parti içinde çoğunlukta olan din eğitimine karşı çıkanlara gelecek seçimlerde oy alınamayacağı uyarısında bulunmuştur. CHP’nin Aralık 1947’deki 7. kurultayında konu görüşülmüş ve din eğitimi ile ilgili bir yukarıda bahsedilen komisyon oluşturulmuştur. Bu komisyonun hazırladığı raporda din eğitimine geçilmesi önerilmiştir (Gökçağı, 2005, s. 170-171).

Söz konusu raporun birinci maddesinde çocuklara din bilgisi verilmesi konusu ele alınmıştır. Buna göre ilkökul öğrencilerine seçmeli olarak din dersi verilmesinin laikliğe aykırı olmadığı sonucuna varılmış ve velilerin isteği şartıyla ilkökulların son iki sınıflarında okul içinde ve ders saatleri dışında din dersi verilmesi kararı alınmıştır. Din derslerini okutacakların ilkökul öğretmenlerinden ve gerekirse bu özelliklere sahip kimselerden seçilmesi, köy

¹⁴⁴ Raporun tam metni için bkz. BCA, Tarih: 31.5.1948, Dosya: C 1, Fon Kodu: 30.1.0.0, Yer No: 42.251.17.

okullarında ise bu dersin okutulması için köy enstitülerinin hazırlık sınıflarına din dersi konulması uygun görülmüştür.

Tek parti döneminin son Başbakanı Şemsettin Günaltay hükümeti zamanında din eğitimi raporu doğrultusunda 1949 yılında ilkokullara yeniden din dersi konulması üzerine MEB tarafından valiliklere gönderilen 1 Şubat 1949 tarih ve 70/54-26 sayılı genelge şöyledir:

15 Şubat 1949'dan itibaren ilkokullarımızda ihtiyari olarak din dersleri gösterilecektir. Mevzunun hassasiyeti dolayısıyla aşağıda işaret ettiğim cihetleri göz önünde bulundurarak bu derslerin tatbikatı ile bizzat alakadar olmanızı rica ederim denilen genelgede şu hususlar vurgulanmıştır:

Din dersleri çocuklara okullarda ve okulun kendi öğretmeni tarafından verilecektir. Verilecek ders okul programındaki mevcut ders saatlerinin sayısını azaltmamak kaydı ile okulun bulunduğu yerin şartlarına göre çocukların devamını mümkün kılacak saatlerde gösterilecektir. Dersler isteğe bağlı olup hiçbir öğretmen ve öğrenci bu dersleri okumak ve okutmak hususunda zorlanmayacaktır. Öğrenci velileri çocukların din derslerine katılmak istediklerini okul yönetimine yazılı olarak bildireceklerdir.

Din dersleri, ilkokulların 4., 5. sınıflarına haftada ikişer saat gösterilecektir. Bu derslerin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda toplanan özel bir komisyonda hazırlanmış ve Talim Terbiye Heyeti'nce uygun görülmüş programı ekte gönderilmiştir. Çocuklarını din dersine gönderen ve göndermeyen aileler arasında herhangi bir tartışmaya yer verilmeyecektir. Özel okullar da bu uygulamaya tabi olacaktır. Din dersleri notla değerlendirilmeyecektir. (MEB *Tebliğler Dergisi*, c. 11, S. 524, 7 Şubat 1949)

Din eğitimi ile ilgili raporun ikinci maddesi ise İmam Hatip mektepleriyle ilgiliydi. Müslüman vatandaşların imamlık ve hatiplik gibi dini hizmetlerini yerine getirecek elemanlara ihtiyaç olduğu ve bunları yetiştirecek öğretim kurumlarının kurulması gerektiği ve bu tür öğretim kurumlarının rejimimizin ve anayasamızın laiklik ilkeleri ile çelişmeden devlet yardımı ile kurulabileceği belirtilmişti. Böylece İmam Hatip kursu açılması kararı uygulamaya konulmuş ve 30 Aralık 1948'de Maarif Vekilliği Milli Talim ve Terbiye Heyeti'nin 247 sayılı kararı ile 10 ilde 10 haftalık İmam ve Hatip Yetiştirme Kursları açılması kararlaştırılmıştı. Nihayet 15 Ocak 1949'da önce İstanbul ve Ankara, daha sonra da Afyon, İzmir, Isparta, Kayseri, Kastamonu, Adana, Trabzon ve Urfa'da 10 ay süreli İmam Hatip kursları açılmıştı.¹⁴⁵

İmam hatip kurslarına gidebilmek için nüfus cüzdanlarıyla beraber adaylardan şu şartlar aranmaktaydı: *En az, ortaokul veya ortaokulun muadili olan meslek okullarını bitirmiş olmak; 18 yaşını ikmal etmiş bulunmak ve iyi hal sahibi olduğunu belli eden bir kâğıt getirmek.* (Yeşil Antalya, 5 Mart 1949).

Adı geçen raporun üçüncü maddesi yüksek din eğitimi ile ilgilidir. Buna göre yüksek alan din bilginleri yetiştirmek üzere üniversitede bir İslam ilahiyat fakültesi kurulması gerekli görülmüş ve kabul edilmiştir. İlahiyat fakültesi, aydın ve yüksek din adamlarını ve müftüleri, vaizleri, imam ve hatip hocalarını ve bu fakültenin doçent ve asistanlarını yetiştirmek gibi esaslı amaçları kapsamaktadır.

İlahiyat fakültesinin yeniden açılması ile ilgili ilk girişim bir grup milletvekilinin 14 Ocak 1948'de meclis başkanlığına ilahiyat fakültesi kurulması yönünde verdikleri bir kanun teklifi ile gündeme gelmiştir. Çeşitli görüşme ve tartışmaların ardından 4 Haziran 1949 ve 5424 sayılı kanunla Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulması mecliste kabul

¹⁴⁵ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Münir Koştaş, "Türkiye'de Laikliğin Gelişimi-(1920'den Günümüze Kadar)", 2. *Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998)*, C.1, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003; Ahmet Turan Arslan, "Türkiye'de Din Eğitimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7-8-9-10 (1989-1990-1991-1992), İstanbul 1995, s. 155-164; Abbas Çelik, *Din Eğitimi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2013, s. 113.

edilmiştir (*Resmî Gazete*, Tarih: 10. 06.1949, Sayı: 7229). 21 Kasım 1949’da da öğretime başlamıştır (Öcal, 1986, s. 111-121; Gökaçtı, 2005, s. 259-261).

Sonuç itibarıyla dönemin sonlarına doğru, devletin, iktidarın laiklik anlayışında değişiklikler olmuştur. Halkın din eğitimine olan gereksinimi düşünülerek İmam Hatip kursları ve ilahiyat fakültesi açılmış, din dersleri ilkokullarda yeniden okutulmaya başlanmıştır. Hatta henüz İmam Hatip kursları açılmamışken İmam hatip kursları ya da ilk olarak söylendikleri adlarıyla “Özel Din Dershaneleri’nde okutulmak üzere Millî Eğitim Bakanlığı Yayın Müdürlüğü’nün 06.04.1948 günlü ve 82/5643 sayılı emriyle “*Müslüman Çocuğun Kitabı*” (Haz. Artam-Sevin, 1948) adlı kitap 25.000 adet basılmıştır.

Yalnız bu gelişmeler herkesçe aynı cepheden değerlendirilmemiştir. Din derslerinin okullarda yer almadığı dönemlerde dini ellerinde tutarak hizmet vermiş gayri resmî kuruluşlar, laikliği, dinsizlik olarak yorumlarken, okullara yeniden din derslerinin konulmasını hoş karşılamayanlar ise bu yeni uygulamayı Atatürk ilkelerinden dönme ve irtica olarak yorumlamışlardır. Din derslerinin devlet eliyle verilmesini dine müdahale olarak değerlendirenler de vardır. Bunlara göre herkes istediği dini, dinin istediği mezhebini kendi seçtiği yolla çocuğuna verebilmelidir. Devlet buna karışmamalıdır. (Bilgin, 2001, s. 73)

SONUÇ

1- Türkiye Cumhuriyeti bir devrim sonucunda kurulan bir devlettir ve bu aynı zamanda Osmanlı'dan kopuştur. Yeni devletin kurulması ile Osmanlı Devleti yalnızca siyasal bir yapı olarak ortadan kalkmamış, onun kurumları da aynı akıbeti izlemiştir. Diğer alanlarda olduğu gibi din eğitimi alanında Osmanlı'dan farklı olarak tamamen ayrı bir yönelim yaşanmıştır. Osmanlı'da güçlü bir baskı grubu olmasına karşın Cumhuriyet döneminde artık ilmiye sınıfından söz edilmez.

2- En önemli gelişmeler 3 Mart 1924 tarihinde gerçekleşmişti. Bu tarihte, Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak başbakanlığa bağlı birer genel müdürlüğe dönüştürülmüştü. Öğretim Birliği Yasası çıkarılmış ve bu yasayla bütün eğitim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanılmıştı. Hilafetin ilgasına dair kanun ile halifelik kaldırılmıştı. Böylece ileride yapılması planlanan devrim ve gelişmelerin önünde ciddi bir engel kalmamıştı.

3- Tekke ve zaviyeler kapatılmış, böylece bu kurumun bütün ülke genelinde verdiği eğitim ve kültürleşme faaliyetleri de sona ermişti.

4- Tek partili dönemdeki bütün devrim ve gelişmelerin hemen hepsinde Atatürk vardır. Onun arzusuna aykırı bir gelişme olmaz. Adı üzerinde "tek partili dönem"de CHP aynı zamanda devlettir. CHP kurultaylarında alınan kararların hemen hepsi devletin yapılanmasında kendine yer bulmuştur.

5- Atatürk'ün ölümünden sonra İnönü de Atatürk'ün din eğitimi alanındaki politikalarını bir süre devam ettirdi ise de dönemin sonlarına doğru din eğitimi alanında Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki radikal değişimlerden geri adımlar atılmıştı. Bu bağlamda okullarda din dersleri yeniden başlamış, İmam Hatip kursları açılmış, ilahiyat fakültesi de yeniden üniversitede yerini almıştı. İşin ilginç tarafı bunların yapıldığı dönemde de mevcut ideoloji yine "Kemalizm" idi. Ancak çok partili dönemin havası ve Atatürk kadar güçlü olmasa da erki elinde bulunduran İnönü'nün tavrı din eğitimi alanında Cumhuriyet devrimlerinden geri adım sayılabilecek gelişmelerde etkili olmuştur.

6- Atatürk'ün düşüncesindeki Türkiye, batılı anlamda bir devlet modelidir. Din ve din eğitimi alanında yapılan bütün gelişmeleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Din ve din eğitimi konusunda Atatürk Batı'nın 500 yıl önceden başlayarak yaptığı reformu bir İslam ülkesi olan Türkiye'de yapmak istemiştir. Yaşadığı dönemde yasal anlamda bunda başarılı da olmuştur. Ancak halk katında bunun başarıldığını söylemek mümkün değildir. Bunda İnönü döneminde atılan "geri adımlar"ın da rolü vardır.

8- Tek parti döneminde klasik İslam okulları olan sıbyan mektepleri ve medreseler kapatılmıştı. Medreselerin yerine açılan İmam Hatip mektepleri de bir süre sonra öğrenci yokluğundan kapanmak zorunda kalmıştı. Bunda öğrenci yokluğu/ilgisizliği tek neden olmayıp dönemin siyasal ve toplumsal havasının da bu kapanmada etkili olduğu bir gerçektir. Yine tek parti döneminde açılan ilahiyat fakültesi de İmam Hatip'lerin kapanma nedenlerine benzer şekilde kapanmıştı. Bu gelişmeler sonunda artık Türkiye'de örgün din eğitimi veren bir kurum kalmamıştı.

9- Okullardan din dersleri kaldırıldı. Aynı zamanda okul müfredat programları da ülkede yapılan devrimler doğrultusunda şekillendirildi. Bu gelişmelerle din hem kurumsal olarak hem de içerik olarak eğitimden tamamen dışlanmıştı.

10- Sekiz ve dokuzuncu maddelerde verilen gelişmelere karşın yaygın eğitim kurumu olan Kur'an kursları -tek parti dönemiyle çelişkili bir şekilde- dönem boyunca açık kalmıştı.

11- Din ve din eğitimi alanında yapılanlar hakkında o dönemde başlamış olan tartışmalar günümüzde "artarak" devam etmektedir.

12- Tek partili dönem boyunca yapılan devrim ve gelişmelere karşı Şeyh Said İsyanı dışında büyük bir muhalefet görülmez. Bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi; Atatürk'ün mutlak otoritesi ve Millî Mücadele'nin kahramanı ve yeni devletin kuruculuğundan gelen karizmasıdır. İkincisi olarak da döneme egemen olan otokratik havadır.



13- Tek partili dönemde din ile kurulan ilişki biçimi din eğitiminin önemini azaltma ve kontrole alma yönünde bir seyir izlemiştir.

KAYNAKLAR

- Akseki, A. H. (1951). Din tedrisatı ve dinî müesseseler, *Sebilürreşad*, V/104.
- Arslan, A. T. (1995). Türkiye’de din eğitimi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-8-9-10 (1989-1990-1991-1992), 155-164.
- Atatürk, M. K. (1970). *Nutuk*, İstanbul: MEB.
- Ayasbeyoğlu, N. (1991). *İslamiyetin eğitimimize getirdiği değerler ve Kurani Kerimin eğitim ile ilgili ayetlerinin tahlili*, İstanbul: MEB.
- Aydın, M. Ş. (2000). *Cumhuriyet döneminde din eğitimi, öğretmeni yetiştirme ve istihdamı (1923-1998)*, Kayseri: İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı.
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye’de din eğitimi*, İstanbul: dem.
- Ayhan, H. (2000). Cumhuriyet dönemi din eğitimine genel bir bakış: Atatürk’ün İslam dini ve din eğitimi hakkındaki görüşleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 5-27.
- Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü (BİGM). (1947). *Millî eğitim meslek, teknik ve yükseköğretim istatistikleri 1945-1946*, İstanbul: Pulhan.
- BİGM. (1945). *Millî eğitim istatistikleri 1942-1943*, Ankara.
- BİGM. (1948). *Millî eğitim meslek, teknik ve yükseköğretim istatistikleri 1946-1947*, İstanbul: Pulhan.
- BİGM. (1949). *Millî eğitim meslek, teknik ve yükseköğretim istatistikleri 1947-1948*, İstanbul: Pulhan.
- BİGM. (1950). *Millî eğitim meslek, teknik ve yükseköğretim istatistikleri 1948-1949*, Ankara: Türkiye Gazetecilik ve Matbaacılık AO Yeni Matbaa.
- BİGM (1952). *Millî eğitim meslek, teknik ve yükseköğretim istatistikleri 1949-1950*, Ankara: Doğu Ltd O.
- Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü (BİUM). (1933). *Maarif 1923-1932 istatistikleri*, İstanbul: Devlet Matbaası.
- BİUM (1943). *Maarif istatistikleri 1940-41*, Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi.
- BCA, Tarih: 15.3.1924, Fon kodu: 51.0.0, Yer no: 2.1.31.
- BCA, Tarih: 27.10.1925, Dosya no: 1419, Fon Kodu: 30.10.0.0, Yer no: 7.64.1.
- BCA, Tarih: 31.5.1948, Dosya: C 1, Fon Kodu: 30.1.0.0, Yer No: 42.251.17.
- Bilgin, B. (2001). *Eğitim bilimi ve din eğitimi*, Ankara: Gün.
- Bilgin, B. (1980). *Türkiye’de din eğitimi ve liselerde din dersleri*, Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi Ltd. Şti.
- Binbaşıoğlu, C. (2005). *Türkiye’de eğitim bilimleri tarihi*, İstanbul: MEB.
- Cebeci, S. (1996). *Din eğitimi, bilimi ve Türkiye’de din eğitimi*, Ankara: Akçağ.
- Cumhuriyet*, 12 Kasım 1938.
- Çelik, A. (2013). *Din eğitimi tarihi*, İstanbul: Arı Sanat.
- Deniz, M. (2016). Tek partili dönemde açılan Kur’an kursları. *Turkish Studies*, 11/6, 1-16.
- Diyaret İşleri Başkanlığı, Stratejik Planlama ve Yönetimi Geliştirme Daire Başkanlığı verileri (Resmî Yazı, 28.07.2015).
- Doğan, R. (1999). Cumhuriyet’in ilk yıllarında Tevhid-i Tedrisat çerçevesinde din eğitim-öğretimi ve yapılan tartışmalar. *Cumhuriyet’in 75. yılında Türkiye’de din eğitimi ve öğretimi ilmi toplantısı tebliğleri*, 4-6 Aralık 1998 İzmir, Ankara: Türk Yurdu.
- Ergin, O. (1977). *Türkiye maarif tarihi*, İstanbul: Eser Matbaası.
- Ergün, M. (2005). Medreseler ve imam hatip liseleri. *Din öğretimi kurultayı*, 7-9 Nisan 2005, Malatya: İnönü Üniversitesi, 109-120.
- Goloğlu, M. (1972). *Devrimler ve tepkileri (1924-30)*, Ankara: Başnur Matbaası.
- Gökacı, M. A. (2005). *Türkiye’de din eğitimi ve imam hatipler*, İstanbul: İletişim.
- Gül, A. (1997). *Osmanlı medreselerinde eğitim-öğretim ve bunlar arasında darülhadislerin yeri*, Ankara: TTK.

- Kafadar, O. (2002). Cumhuriyet dönemi eğitim tartışmaları. *Modern Türkiye’de siyasal düşünce*, c. 3, İstanbul: İletişim.
- Kara, M. (1987). Bursa tekkeleri ve tasavvufi hayat üzerine genel bir değerlendirme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 2/2, 77-88.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı tarihi*, c.5, Ankara: TTK.
- Koştaş, M. (2003). Türkiye’de laikliğin gelişimi-(1920’den Günümüze Kadar)”, *2. Din şurası tebliğ ve müzakereleri (23-27 Kasım 1998)*, c.1, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (1999). *Cumhuriyet döneminde eğitim II*, Ankara: MEB.
- MEB. (7 Şubat 1949). *Tebliğler Dergisi*, 11/524.
- MEB. (1948). *Müslüman çocuğun kitabı*, Haz. Artam, N-Sevin, N. İstanbul: MEB.
- MEB. (1972). *Ortaöğretim programındaki yönelmeler (1924-1970)*, İstanbul: MEB.
- Miser, R. (2005). İrdelenmeyen boyutlarıyla imam hatip liseleri”, *Din öğretimi kurultayı*, 7-9 Nisan 2005, Malatya: İnönü Üniversitesi, 444-462.
- Mumcu, A. (2005). Din öğretiminin hukuksal boyutu. *Din öğretimi kurultayı*, 7-9 Nisan 2005, Malatya: İnönü Üniversitesi, 303-317.
- Öcal, M. (1994). *İmam hatip liseleri ve ilköğretim okulları*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Öcal, M. (1986). İlahiyat fakültelerinin tarihçesi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1/1, 111-121.
- Öcal, M. (2003). İmam hatip mektepleri, mezunlarından bazıları ile yapılan mülakatlar ve şehadetname örnekleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 12/2, 51-101.
- Parmaksızoğlu, İ. (1966). *Türkiye’de din eğitimi*, Ankara: MEB.
- Resmî Gazete*, Tarih: 04.01.1932, Sayı: 1993.
- Resmî Gazete*, Tarih: 10. 06.1949, Sayı: 7229.
- Sadrettin Celal. (1924). Muallimler ve cumhuriyet. *Son Telgraf*, 23 Temmuz 1340.
- Sebilürreşad*. (1926). 25/627.
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, c. 7, İçtima senesi 1, İkinci içtima. 3 Mart 1924.
- Uyanık, E. ve Çam, İ. D. (2012). II. meşrutiyet döneminde medreselerde ıslahat tartışmaları. *Medrese geleneği ve modernleşme sürecinde medreseler sempozyumu*, 5-7 Ekim 2012, Muş: Alparslan Üniversitesi, 247-260.
- Turan, M. (2011). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Tevhid-i Tedrisat. *Türk yurdu*, 100/288.
- Ülger, M. (2013). 19. Yüzyıl Osmanlı fikir hayatındaki yeri bakımından tekkeler. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 18/2, 45-52.
- Ünsür, A. (1995). *Kuruluşundan günümüze imam-hatip liseleri*, İstanbul: Önder.
- Yeşil Antalya*. (5 Mart 1949). İlan: İl Millî Eğitim Müdürlüğü’nden. 4/312.
- Yücel, H. A. (1994). *Türkiye’de ortaöğretim*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Zengin, Z. S. (2002). Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun hazırlanmasından sonraki ilk dönemde uygulaması ve din eğitimi. *Din araştırmaları*, 5/13, 81-106.

EXTENDED SUMMARY

The Ottoman Empire was very weak in the 20th century. At the end of World War I, colonies were established by the British, French and Italians in most of their lands. However, the war of independence was fought against these colonial powers under the leadership of Mustafa Kemal and concluded successfully. During this three-year period, the Ottoman Palace did not stand by the National Struggle and shaped its own fate. Those who were a part of National Struggle and the leader of them chose the Ottoman Empire to vanish. Thus, the Republic of Turkey in Anatolia as a new state was founded on the ashes of the Ottoman Empire.

According to the founders this state would not be a continuation of the Ottoman Empire. Republic of Turkey, which is a newly established state was founded as a result of a revolution. The revolution would naturally destroy some institutions and structures and bring new institutions and structures into life.

The main goal of the leader of the revolution, Mustafa Kemal, who successfully concluded the National Struggle and ensured the independence of the country, was to create a Western-style state and social structure.

The Turkish revolution took place in social, political, legal, religious and many other fields. Among the changes made in Republic of Turkey, which was founded instead of the Ottoman Empire, the most discussed one was the changes made in the field of religion. In fact, these discussions continue today. Religious education cannot preserve its importance and place in social life like it was in the Ottoman period in the first years of the Republic / revolution years / single-party period. The most prominent changes made in the field of religious education are; the closure of madrasas and the opening of imam hatip schools and faculty of theology in their place to fill this gap, the closure of dervish lodges, the termination of teaching religion lessons in schools, and later the imam hatip schools and theology faculty stopped working after a short period. The use of Arabic letters associated with religion and attributed to holiness was discontinued and Latin letters began to be used instead. This can also be added to these changes mentioned above.

Another issue associated with the Republic's revolution and reforms in the field of religion is that besides teaching the Quran, the Qur'an itself is prohibited. However, the Qur'an Courses continue their education and training activities throughout the single-party period. Along with the number of courses opened, the number of those attending the courses, the data of the teachers, and detailed information about how much salary they receive are available in official documents and archives. Despite this, some publications, magazines and books contain information contrary to this situation. It is assumed that such publications distort historical facts for ideological purposes.

In reality, despite the regressions experienced in the field of religious education, neither the Qur'an nor the teaching of the Quran is prohibited. During the single-party period, the public was provided with religious education in the Quran courses opened by both the Directorate of Religious Affairs and the Ministry of National Education. During the single-party period, while various legal regulations were made in areas such as religious education, imam hatip schools, religious courses to be taught in schools, and faculty of theology, there were no special legal regulation was made regarding the Quran courses.

In a period and environment where various religious institutions and schools are closed, the fact that the Quran courses remain open brings the illusion that they should have been closed, as it seems as a contradiction. This illusion also causes prejudice. But for some reason, neither a legal regulation is made regarding the closure of the Quran courses, nor is these courses has closed. This is revealed as a historical reality.

However, religious education starts again towards the end of the single-party period. Changing internal and external dynamics after the Second World War and the conditions brought by the multi-party era lead the CHP, which is in power, to change policy in the field of religious education. First, a committee appointed from within the party prepares a "Report on Religious Education". Later, in line with this report, decisions such as starting to teach

religion lessons in schools again, reopening imam hatip courses and the faculty of theology are taken and implemented.

Although this situation seems to be a contradiction since there is the same party in power, this situation will take its place in history as a result of changing internal and external dynamics. Of course, the attitude of managers, especially Inonu, is an important factor in this situation.

Geliş Tarihi: 4 Şubat 2021

Kabul Tarihi: 17 Mayıs 2021

جدلية الدين والسياسة في الدولة العثمانية وانعكاساتها على تجربتها الدستورية

د. متين شريف أوغلو*

الملخص

شكلت العلاقة بين الدين والسياسة عنصرا أساسيا في بنية الدولة العثمانية على مدار تاريخها السياسي وحتى نهايتها، فقد كان الإسلام القوة الحقيقية المحركة للعقل السياسي العثماني في إدارة الدولة والمجتمع وفي ملامح تجربتها الدستورية والقانونية. وقد استطاع العثمانيون على مدار قرون طويلة أن يؤسسوا مشروعاً سياسياً إسلامياً مختلفاً ومتميزاً. غير أن هذه العلاقة القوية بين الدين والدولة في المشروع السياسي العثماني لم يولد من فراغ، بل إن العثمانيين استفادوا أيضاً من التجارب الإسلامية السابقة مثل التجربة السلجوقية التي اعتمدت هي بدورها على ربط الدين بالدولة، حيث كان الدين هو المحرك الأساسي لإدارة الدولة ومنظومتها الدستورية. لقد وصلت العلاقة بين الدين والدولة في العهد العثماني إلى حد التماهي والتداخل، فقد اكتسبت الدولة هويتها من المرجعية الإسلامية، كما أصبح تشكيل مؤسسات الدولة مبنياً على هذه العلاقة التفاعلية بين الدين والسياسة. أما على مستوى المنظومة التشريعية فقد كانت جل القوانين والتشريعات صادرة عن المنظومة الفقهية الإسلامية، ويتضح ذلك من خلال قانون نامه الذي أصدره محمد الفاتح بعد فتحه للقسطنطينية، حيث مثل هذا القانون تجربة دستورية جديدة تشكلت وفق الضوابط الشرعية الإسلامية، كما استفادت هذه التجربة من تجارب الدول الإسلامية السابقة، خصوصاً في المسائل التي تتعلق بالأقليات الدينية من غير المسلمين.

وفي هذا الإطار حاولت أن أتناول هذا البحث من خلال أربعة محاور: المحور الأول: تأثير الإسلام في الوعي السياسي للشعوب التركية / المحور الثاني: تأثير الإسلام في العقل السياسي العثماني / المحور الثالث: جدلية الدين والدولة في المشروع السياسي العثماني / المحور الرابع: تأثير الإسلام في التجربة الدستورية العثمانية.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، السياسة، العثمانيون، الدولة، الدستور، القانون.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DİN VE SİYASETİN DİYALEKTİĞİ VE ANAYASAL DENEYİMİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Özet

Din ve siyaset arasındaki ilişki, siyasi tarihi boyunca ve sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin yapısında önemli bir unsurdur. İslam, devleti ve toplumu ve onun anayasal ve hukuk deneyimini yönetmede Osmanlı siyasi zihninin gerçek itici gücüydü. Osmanlılar, yüzyıllar boyunca farklı ve farklı bir İslami siyasi proje oluşturmayı başardılar. Ancak, Osmanlı siyasi projesinde din ve devlet arasındaki bu güçlü ilişki zayıf havadan doğmamış, daha ziyade Osmanlılar, daha sonra dini devletle bağlamaya dayanan Selçuklu deneyimi gibi önceki İslami deneyimlerden de faydalanmıştır. Din, devlet idaresinin ve anayasal sisteminin ana itici gücüydü. Osmanlı döneminde din ve devlet arasındaki ilişki bir özdeşleşme ve örtüşme noktasına ulaştı. Devlet kimliğini İslami referanstan aldı ve devlet kurumlarının oluşumu din ve siyaset arasındaki bu etkileşimli ilişkiye dayandırıldı. Yasama sistemine gelince, yasa ve mevzuatın çoğu İslami içtihat sistemi tarafından çıkarılmıştır. Bu, Fatih Sultan Muhammed'in Konstantinopolis'i fethinden sonra çıkardığı kanun nameda gösterilmiştir. Bu yasa, İslam hukukuna uygun olarak kurulmuş yeni bir anayasal deneyimdir. Ayrıca bu deneyim, özellikle gayrimüslim dini azınlıklarla ilgili konularda önceki İslam ülkelerinin deneyimlerinden de yararlandı. Bu bağlamda, bu araştırmaya dört eksen üzerinden yaklaşılmaya çalıştım:

- Birinci eksen: İslam'ın Türk halklarının siyasi bilinci üzerindeki etkisi
- İkinci eksen: İslam'ın Osmanlı siyasi zihni üzerindeki etkisi

* Dr.Öğr. Üyesi, Metin Şerifoğlu, Mardin Artuklu Üniversitesi, ORCID:000-0002-5828-2157

- Üçüncü eksen: Osmanlı siyasi projesinde din ve devlet diyalektiği
 - Dördüncü eksen: Osmanlı anayasal deneyiminde İslam'ın etkisi
- Anahtar Kelimeler:** İslam, Osmanlı Devleti, Anayasa, Hukuk, Siyaset.

THE DIALECTIC AND CONSTITUTIONAL EXPERIENCE OF RELIGION AND POLITICS IN THE OTTOMAN EMPIRE

Abstract

The relationship between religion and politics was an important element in the structure of the Ottoman state throughout its political history and until the end. Islam was the real driving force of the Ottoman political mind in ruling the state and society and its constitutional and legal experience. The Ottomans have managed to create a distinct and different Islamic political project over the centuries. However, in the Ottoman political project, this strong relationship between religion and state did not arise from a weak air, but rather the Ottomans also benefited from previous Islamic experiences, such as the Seljuk experience based on linking religion with the state. Religion was the main driving force of the state administration and constitutional system. During the Ottoman period, the relationship between religion and state reached a point of identification and overlap. It borrowed its state identity from the Islamic reference and the formation of state institutions was based on this interactive relationship between religion and politics. As for the legislative system, most of the law and legislation has been passed by the Islamic jurisprudence system. This is shown in the name of the law that Fatih Sultan Mohammed enacted after the conquest of Constantinople. This law is a new constitutional experiment established in accordance with Islamic law. In addition, this experience has also benefited from previous Islamic countries' experience, especially in matters relating to non-Muslim religious minorities.

In this context, I tried to approach this research on four axes:

- *First axis: the influence of Islam on the political consciousness of the Turkish peoples*
- *Second axis: the influence of Islam on the Ottoman political mind*
- *Third axis: dialectics of religion and state in the Ottoman political project*
- *Fourth axis: the influence of Islam on the Ottoman constitutional experience*

Keywords: *Islam, State, Ottoman, Constitution, Law, Politics.*

المقدمة:

نشأ الأتراك مثل بقية الأمم قبائل بدوية، لهم ميزتهم الطبيعية والقومية الخاصة بهم، وتواجدوا في منطقة آسيا الوسطى بين الصين والتبت، وبالخاذاة مع سيبريا وجنوب الهملايا وجبال ألثاي وابلونوي غربا، وجبال كنجان وكوكونور شرقا. وهي مساحة محدودة بستة ملايين كلم²، تشتمل على الجبال والهضاب. حيث كانوا جماعة عرقية ولغوية، ضمت المغول والتانغوت التي تنتمي إلى الجنس الطوراني، وتواجدوا في المناطق الواقعة بين نهر سيحون وجيخون، أو ما يسمى ببلاد ماوراء النهرين. وكانوا يدينون بالديانة الشامانية التي تعتقد بوجود إلهين: واحد للأرض والآخر للسماء، كما انتشرت فيهم البوذية والزرداشتية والمناوية وكذلك النصرانية النسطورية. وقد تميز الأتراك بخاصية البداوة بسبب البيئة التي عاشوا فيها، واتصفوا بالشجاعة والغلظة والشراسة والصبر والذود عن الأسرة والعشيرة. وقد وصفهم الجاحظ بأنهم أعراب العجم مثلما أن هذيانا أكراد العرب. فقد كانوا منشغلين بالغزو والغارة وركوب الخيل ومحاربة الأبطال وطلب الغنائم، ولم يهتموا بالسياسة أو الهندسة أو التجارة أو الصناعة أو الفلاحة مثل بقية الأمم الأخرى. حيث كان الأتراك قبائل رحل، ينتقلون إلى الأماكن التي يوجد فيها الكأ والغيث، وكانوا يغيرون على بعضهم البعض، ويسبون أبناءهم، وكانوا لا يخضعون إلى أي سلطة أو ملك (اوزتونا، 2005، الصفحات 130-160).

لم يكن الأتراك يملكون وعيا سياسيا يطمح لتشكيل دولة تحمل مشروعا حضاريا، وذلك بسبب هيمنة الوعي القبلي الذي لا يهتم إلا بمصلحة القبيلة فقط، ويركز على المناطق الخصبه لمواشيهم، ويعتمدون على الترحال والتنقل وفق خريطة تواجد هذه المناطق الخصبه. لقد كانت القبيلة هي النواة الوحيدة الجامعة لأفرادها ولمن ينتمون إليها. وكانت القبائل التركية تتناحر فيما بينها، وتتصارع على المواطن الخصبه، ولم يكن تملك وعيا سياسيا ناضجا، فقد كانت ثقافة القبيلة هي التي تحرك قناعات هذه القبائل بشكل ضيق، لا يتجاوز حدود الطعام والصيد ومواطن الكأ. ظهر الأتراك على المسرح السياسي في القرن 3 ق م، وتشكلت علاقات غير مباشرة بينهم وبين العرب قبيل ظهور الإسلام، حيث كان كلاهما يعملان في الجيوش الفارسية والبيزنطية. وقد اشترك الأتراك والعرب في الحرب الأهلية التي جرت بين بهرام جوبين وكسرى أبرويز (590-628م)، حيث ساند الأتراك بهرام، في حين ساند العرب كسرى. ساهم هذا الاحتكاك بين الأتراك والفرس وبيزنطة في تطوير العقل السياسي التركي، وفتحت له آفاقا أوسع، نتج عنه التفكير في تكوين كيان سياسي على غرار الدول المجاورة، وتوسيع نطاق الحدود القبلية الضيقة إلى فضاء سياسي أوسع (اوزتونا، 2005، الصفحات 130-160).

بدأ هذا الوعي السياسي الجديد لدى الأتراك البدو ينضج شيئاً فشيئاً، وباتت الرغبة ملحة لدى الكثير منهم في لعب دور سياسي بارز في تلك المناطق، والقضاء على هذا التشتت القبائلي الذي جعلهم منغلقيين عن عوالمهم، وأفقدتهم كل المقومات الحضارية والسياسية. وكان هذا الوعي السياسي يفتقد إلى قوة فكرية وعقدية محرمة له، باستثناء الجانب القومي والقبائلي الذي شكل المرجعية الفكرية والسياسية لهذا الوعي السياسي الجديد. إن هيمنة الوعي القبائلي وتجذره في الذهنية التركية آنذاك هو الذي ساهم في تبطئة حركة الوعي السياسي، وعدم ظهور كيان سياسي جامع بينهم. ورغم هذا البطء بالوعي السياسي. إلا أن هذه القبائل التركية بدأت تميل إلى ضرورة التوحد فيما بينها بدلا من التقاتل والتشتت، وبدأ يبرز دور سياسي لجملة من الكيانات تتقارب حيناً، وتتنافر أحياناً أخرى. وازداد الدور السياسي التركي منذ القرن 6م، وبدؤوا يضغطون على المناطق الحدودية الفارسية (بحر الخزر وبحر قزوين والبحر الأسود...) حيث قاومتهم الدولة الفارسية، ووضعت قلاعاً وحصوناً تمنعهم من التمدد، غير أن ذلك لم يوقف التمدد التركي نحو الغرب (اوزتونا، 2005، الصفحات 149-155).

في القرن السادس الميلادي مكن خانات الأتراك من التوحد، وتشكيل كيان سياسي تطور شيئاً فشيئاً، ونجحوا في مناطق توحيد آسيا الوسطى التي تقطنها القبائل التركية المشتتة، وشكلوا دولة بعد أن هزموا دولة الهياطلة والعناصر الطورانية. غير أن هذه الدولة

لم تمتلك مقومات الدولة بالمعنى العميق على غرار الدولة البيزنطية والدولة الساسانية، حيث كان شغلهم الشاغل هو التوسع في مناطق أكثر، دون أن يعوا أن دولتهم مازالت تحتاج إلى إرساء مقوماتها، وتوحيد صفوفها الداخلية، وتقوية أواصر التقارب مع هذه القبائل التركية التي مازالت تهيمن عليها عقلية الانتصار إلى القبيلة لا إلى الدولة الوليدة. وقد تحالفوا مع الدولة البيزنطية للقضاء على الدولة الساسانية، إلا أنهم فشلوا، وانقسمت دولتهم في ق8م إلى مملكتين شرقية وغربية. لكن منذ أواسط القرن السابع دخل الوعي السياسي التركي في منعطف جديد، بعد ظهور الإسلام ووصول الفاتحين إليهم ونشر معالم الدين الجديد بينهم، وتعد هذه المرحلة منعطفًا مهما وجوهريا في تشكل العقل السياسي التركي الذي سيجد في الإسلام المساحة الأفضل للتحرك والانخراط في الدورة الحضارية العالمية (وزتونا، 2005، الصفحات 130-160).

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية بحثنا هذا في محاولة فهم السياق التاريخي والعلاقة الجدلية بين الدين والسياسة في المشروع السياسي العثماني، وفهم محورية الدين وحضوره في المنظومة القانونية والتشريعية العثمانية. وفي هذا الإطار سنحاول ما أمكن الإجابة عن جملة التساؤلات التالية: إلى أي مدى أثر الإسلام في الأتراك؟ وكيف كانت علاقة الدين بالدولة في المشروع السياسي التركي بشكل عام و في المشروع العثماني بشكل خاص؟ وكيف انعكس الإسلام على الوعي الدستوري والتشريعي للعثمانيين؟

منهجية البحث:

اعتمدنا في تحليلنا لهذا البحث على منهجية تحليلية تعتمد على أربعة محاور أساسية وهي كالتالي:

المحور الأول: تأثير الإسلام في الوعي السياسي للشعوب التركية

المحور الثاني : تأثير الإسلام في العقل السياسي العثماني

المحور الثالث: جدلية الدين والدولة في المشروع السياسي العثماني

المحور الرابع: تأثير الإسلام في التجربة الدستورية العثمانية.

1- تأثير الإسلام في الوعي السياسي للشعوب التركية

تعود العلاقات بين الأتراك والمسلمين إلى حقبة الفتوحات الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب. فعندما فتح المسلمون بلاد فارس أصبحوا وجها لوجه مع القبائل التركية التي كانت تسكن بلاد ماوراء النهرين، وكانت قبائل متناحرة فيما بينها. وقد رأى المسلمون أن الوضع السياسي لهذه الإمارات سيشكل إزعاجا كبيرا للمسلمين الذين أصبحوا على نفس حدود خراسان مع هذه الإمارات التركية، فقرروا السيطرة عليها وإخضاعها للدولة الإسلامية ونشر الإسلام فيها. وبدأت القبائل التركية من خلال احتكاكها بالمسلمين وبالبدعة المسلمين الذين انتشروا في تلك المناطق، ويدعون إلى توحيد الخالق، وإلى الحرية والعدالة، ونصرة المظلومين. وقد تأثر الأتراك بهذه القيم الإسلامية الجديدة وأعجبوا بها، ووجدوا فيها الطمأنينة لإنهاء حالة الاقتتال الدائر بينهم، وباتت هناك ملامح تأثير واضح للإسلام في عدد من هذه القبائل التركية التي كانت وثنية، وتفتقد إلى أي منظومة قيمية وأخلاقية وفكرية سوى الانتصار إلى القبيلة والاقتتال المستمر بينها. وقد ساهم الإسلام في تغيير عقلية جزء كبير من الأتراك الذين حرصوا على معرفة أصول هذا الدين وأهم قيمه وملامحه الفكرية والسياسية، وعرفوا أن الإسلام هو القوة الأساسية المحركة للدولة الإسلامية ولهذه الفتوحات القادمة

من جزيرة العرب إلى مناطق خراسان وآسيا الوسطى. حيث كان الهدف الأساسي للفتوحات الإسلامية في العهد الأموي هو نشر الإسلام، ووضع حد للنزاعات الدائمة بين الإمارات التركية. وبدأ الوعي الجمعي التركي في مرحلة الإسلام يتغير شيئاً فشيئاً، كما بدأت فكرة التعايش مع بقية الشعوب، خصوصاً مع الشعوب المسلمة تتشكل لدى عامة القبائل التركية (اوزتونا، 2005، الصفحات 151-152).

وقد أثر اندماج الأتراك مع العرب خصوصاً في عهد الدولة العباسية على العقل السياسي التركي الذي بدأت تتشكل ملامحه ومفرداته وبناءه. حيث تحول الأتراك في هذه الحقبة الزمنية إلى أهم عنصر فاعل في الفعل السياسي داخل الدولة العباسية، كما استفادوا من تجارب الشعوب الأخرى التي دخلت في الإسلام، وجلبت معها ثقافات وعادات وطرق تفكير مختلفة عن نمط التفكير القبلي التركي) يلماظ (2005، s. 154). وقد نجح الأتراك في آسيا الوسطى في تأسيس دول إسلامية، لعل أبرزها الدولة الغزنوية التي كانت عاصمتها غزنة في أفغانستان، ولعبت دوراً مهماً في تجميع القبائل التركية المتناحرة وإدخالها إلى الإسلام، كما نجحت في تشكيل وعي قومي يجمع بين هذه القبائل التركمانية المتنافرة. كما شهدت منطقة خراسان في القرن العاشر الميلادي موجات هجرة كبيرة للقبائل التركمانية من منطقة آسيا الوسطى نحو منطقة خراسان، ونحو منطقة الأناضول، الأمر الذي جعلهم يحتلّون بعدة أجناس وعرقيات أخرى، مما سيؤثر على طريقة تفكيرهم السياسي بشكل فعال (اوزتونا، 2005، الصفحات 130-160).

انعكست هذه التجارب الإسلامية في المنطقة على الوعي الجمعي التركي والسياسي، خصوصاً في عهد السلاجقة الذين ورثوا الدولة الغزنوية، وأسسوا دولة السلاجقة العظام في خراسان، ثم دخلوا إلى بغداد، لينطلقوا منها إلى منطقة الأناضول، بعد انتصارهم على البيزنطيين في معركة ملاذكرد سنة 1071م. وقد مثلت هذه الفترة بداية منعطف جديد في العقل السياسي والوعي الجمعي التركي الذي وجد في منطقة الأناضول منطقة خصبة لتأسيس مشروع سياسي إسلامي سني تركي، واستفادوا من حالة الضعف التي تمر بالدولة البيزنطية. وقد أثرت القيم الإسلامية في السلاجقة، حيث نجحوا في إدارة التنوع الديني والعرقي في هذه المناطق الشاسعة، كما نجحوا في خلق مزيج حضاري تركي إسلامي بيزنطي، مما نتج عنه حالة تعايش حضاري متميزة، كما انعكس هذا بشكل كبير على الذهن السياسية التركية في تلك المرحلة. لقد شكلت التجربة السياسية السلجوقية مرجعية متقدمة بالنسبة إلى أغلب القبائل التركمانية والإمارات التركية التي تشكلت في مناطق مختلفة من الأناضول، وحصل انصهار بين الثقافة التركية القادمة من آسيا الوسطى والمنتشرة بقيم الإسلام، وبين تجارب السكان الأصليين في منطقة الأناضول (Turan, 2003, s. 138-143).

2- الإسلام وتأثيره في العقل السياسي العثماني

لا يختلف العثمانيون عن بقية القبائل التركمانية، فهم ينتمون إلى قبيلة قايي إحدى قبائل الأوغوز التي قدمت من آسيا الوسطى ضمن موجات هجرة القبائل التركمانية التي عرفتها منطقة الأناضول في زمن السلاجقة، حيث أصبحوا يسيطرون على قسم كبير من هذه المناطق، وأسسوا فيها دولة. وكانت قبيلة قايي التركمانية خاضعة لها وتدين لها بالولاء، حيث تأثرت كغيرها من القبائل التركمانية بالقيم الإسلامية وبالتجربة السياسية السلجوقية. فلم يكن انتقالها إلى منطقة الأناضول بعد أن دخلت الإسلام انتقالاً على مستوى المكان فقط، بل كان انتقالاً أيضاً على مستوى الأفكار والوعي والمعتقد، مما أثر بشكل جذري على طريقة التفكير وإدارة القبيلة بمفاهيم جديدة وبأساليب مختلفة، ستتطور لاحقاً مع المؤسس الحقيقي للدولة العثمانية عثمان بن أرطغرل (طوقوش، 1995، الصفحات 20-23).

استقرت القبيلة في أحد الأماكن الواقعة بين الدولة البيزنطية والدولة السلجوقية، مما جعلها تتابع تجربتين سياسيتين. وقد انعكست هذه التجارب على وعيها السياسي الذي كان منغلقة على ثقافة العشيرة والقبيلة، وكان اهتمامها الأساسي يتمحور حول فكرة حماية العشيرة، والبحث لها عن مواطن خصبة للرعي وللعيش منها. فأصبح العثمانيون بعد ذلك يفكرون في الاستقرار بمكان معين، وتأسيس كيان سياسي مستقر، يخرج القبيلة من حالة اليتيم السياسي نحو الوجود السياسي الفعلي، والمشاركة في الفعل الحضاري

داخل منطقة الأناضول (طقوش، 1995، الصفحات 20-23). وكانت مرحلة أرطغرل مرحلة الانتقال من الوعي القبلي إلى الوعي السياسي، ولعل هذا الانتقال يعود بالدرجة الأولى إلى حالة التعايش والتنوع في الأناضول، حيث استفاد منها أرطغرل بن سليمان شاه، لتتطور فيما بعد إلى شكل مشروع سياسي مع ابنه عثمان غازي الذي ترعرع في وسط هذا المناخ المتنوع، وعاش هذه الصراعات السياسية بين القبائل التركمانية المنتشرة في المنطقة (حرب، 2012، الصفحات 13-15).

أ- تشكل العقل السياسي العثماني في السياق التاريخي:

لم يتشكل العقل السياسي العثماني من فراغ أو من الصدفة، بل كانت هناك تراكمات وتجارب مختلفة ساهمت في تشكيله. وكانت القيم الإسلامية عاملاً أساسياً في تشكيل الوعي السياسي والاجتماعي المنفتح لدى العثمانيين، كما كان للطرق الصوفية الدور الفعال في تشكيل هذا الوعي، بما ينسجم وخصوصية التنوع في منطقة الأناضول. فمثلما كانت آيات الجهاد متناغمة مع شجاعة العثمانيين وطبيعتهم الميالة إلى الحروب، كانت الآيات القرآنية التي تتحدث عن السياسة والدولة والتعايش والتعارف بين الشعوب عاملاً أساسياً في تشكل بنية العقل السياسي العثماني، وتشكيل مفرداته وقاموسه السياسي (حرب، 2012، الصفحات 16-17).

من جهة أخرى تعتبر الفتوحات الإسلامية التي حققها العثمانيون في عدة مناطق من الأناضول، خاصة في عهد عثمان غازي تطوراً كبيراً للإمارة العثمانية، حتى أصبحت تسيطر على مناطق شاسعة، ووصلت إلى مشارف بحر مرمرة. لكن في الآن نفسه كانت هذه الفتوحات انفتاحاً جديداً للعثمانيين على تجارب سياسية وثقافات جديدة وعلى إثنيات وعرقيات مختلفة، ستساهم بشكل مباشر في صياغة مفردات العقل السياسي العثماني الذي أصبح بدأ يستوعب ثقافة التعايش والحوار ويتقبلها بما ينسجم مع قيمه الإسلامية والقرآنية. لذلك تعامل العثمانيون مع الخارطة الدينية والعرقية المتنوعة بذكاء ونجاح، ولم يمارسوا أي سياسة إبادة عرقية أو تطهير ديني في المناطق التي سيطروا عليها في الأناضول (آيدن، 1999، الصفحات 10-17). فالعثمانيون كلما دخلوا مدينة جديدة وفتحوها، أعطوا الأمان لأهلها، وتعهدوا بعدم التعرض إلى أعراضهم وحرياتهم ومعتقداتهم الدينية. وقد أثر هذا السلوك على أهالي تلك المناطق، واعتنقوا الإسلام، وأصبحوا عنصراً فاعلاً في نشره في منطقة الأناضول. ويذكر المؤرخ التركي خليل إيناجليك في هذا السياق أن العثمانيين في مرحلة التأسيس كانوا كلما دخلوا مدينة جديدة، واستولوا عليها منحوا أهلها "أمان نامه"، أي منحوا عهد أمان يلتزم فيه العثمانيون أخلاقياً وتشريعياً وسياسياً بحماية أعراض أهل تلك المناطق وحرياتهم ومعتقداتهم. وظلت سياسة "أمان نامه" من أهم الأسس السياسية والتشريعية للعقل السياسي والتشريعي العثماني، وقد دأب عليها العثمانيون في كل فتوحاتهم التي قاموا بها على مدار عمر الدولة العثمانية (آيدن، 1999، الصفحات 12-15).

عندما دخل السلطان مراد مدينة أدرنة، واستولى عليها، لم يمارس أي عدوانية أو ظلم تجاهها. ورغم شراسة المعركة عند فتحها فقد كان السلطان مراد نموذجاً إيجابياً في تمثل القيم الإسلامية السمحة، وتشبعه بثقافة الحرية والتعايش التي انتقلت إليه من أسلافه السلاجقة والعثمانيين. لقد انعكست قناعات السلاطين النابعة من ثقافة التعايش على الوعي الأهلي والمجتمعي، فحدث انسجام مجتمعي وتناغم بين هذه التركيبات المتناقضة والمختلفة فيما بينها. واستمرت سياسة التسامح في العهد العثماني الأول حتى فتح مدينة القسطنطينية سنة 1453، حيث ستتحوّل فكرة التسامح والتعايش إلى أحد أهم أسس النظام السياسي العثماني في مرحلة ما بعد فتح القسطنطينية، وسيشهد العقل السياسي العثماني تطوراً مهماً بعد استيعابه لعدة تراكمات وتجارب سياسية في المنطقة (طقوش، 1995، الصفحات 38-45).

3- علاقة الدين بالدولة في المشروع السياسي العثماني:

استمرت العلاقة بين الدين والدولة في العهد العثماني منذ بداية تأسيس الدولة إلى نهايتها، وظل الإسلام القوة الأساسية المحركة والفاعلة في إدارة الدولة العثمانية على كافة مستوياتها السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية. كما تشكل العقل السياسي العثماني والتشريعي وفق المرجعية الإسلامية، وانبثقت منها جملة من القوانين والقرارات الدستورية النابعة من الفهم العثماني للإسلام،

ومستفيدة من الموروث السياسي الإسلامي على مدار المراحل السابقة. ورغم الحس القومي الذي كان يغلب على الشعوب التركية التي تعتر بانتماؤها القومي والعربي إلا أن الإسلام استطاع أن يصل هذه الأحاسيس، وحوّلها إلى أحاسيس لم تتصادم مع بقية القوميات الأخرى، وظلت سياسة التعايش والتسامح هي الغالبة على إدارة الدولة العثمانية، وهو ما سينتق عنه بعد تجارب طويلة ظهور نظام سياسي إسلامي، ينظم علاقة الدين بالدولة، وله القدرة على استيعاب كل المتناقضات المجتمعية المختلفة، ويتفاعل معها بشكل حيوي وإيجابي (Uzunçarşılı, 1984, s. 520-530).

لقد كان الإسلام بشرائه وقيمه هو القوة الأولى التي تحرك الدولة، وتصدر من خلالها القوانين والاتفاقيات الداخلية والخارجية في نفس الوقت. لذلك ومنذ انطلاقة العثمانيين كإمارة ظلت الشريعة الإسلامية هي المرجعية الأساسية الفاعلة في تشكيل الوعي السياسي العثماني. فلم نجد واحدا من سلاطين آل عثمان قد تجرأ على الدين، أو حاول إبعاده عن إدارة الدولة، بل كان أغلبهم حريصين على حماية الدين، وتحكيمه في كل القضايا التي تعترض الدولة على كافة المستويات. ولعل هذا ما يفسر قوة الدولة العثمانية ونجاحها منذ مرحلة القبيلة إلى الامبراطورية، بأن كان الدين أحد العوامل الرئيسية في استمراريتها لقرون طويلة. لذلك كان السلاطين العثمانيون يولون أهمية كبرى لعلماء الدين، ويجعلونهم، ويجعلونهم أئمة إجمالية، ولم تذكر المصادر التاريخية أن واحدا من علماء الدين قد تعرض إلى الظلم وإلى الجور من قبل الدولة العثمانية، بل كانوا دائما حاضرين في المشورة والاستئناس بأرائهم ومواقفهم (Uzunçarşılı, 1984, s. 520-530).

لم يترسخ مفهوم علاقة الدين بالسياسة لدى العثمانيين من فراغ، وإنما تشكل هذا الفهم من خلال تجارب الدول الإسلامية السابقة، خصوصا دولة السلاجقة التي كانت تجربة سابقة ومتقدمة في القدرة على الجمع بين الدين والسياسة في إدارة الدولة والمجتمع. ولعل كتاب سياست نامه للوزير السلجوقي نظام الملك يعد أهم المراجع التي تعكس علاقة الدين بالسياسة في عهد السلاجقة، حيث يعتبر هذا الكتاب أحد أهم المصادر الإسلامية في التشريع السياسي والإداري، ويمثل رؤية متقدمة في التنظير لعلاقة الدين بالسياسة، ويؤصل لمفهوم الدولة الإسلامية العادلة، ورصيدها مهما في تشكل أدبيات الفكر السياسي لدى العثمانيين الذين عايشوا هذه التجربة المتميزة عن بقية تجارب الدول الإسلامية الأخرى. لذلك وفي ظل هذا المناخ بدأت تتشكل بنية العقل السياسي العثماني، كما استطاع شيوخ الطرق الصوفية الجهادية في الأناضول أن يساهموا في نحت هذا العقل السياسي، وترسيخ مفهوم علاقة الدين بالسياسة وإنضاجه بشكل أكثر نضجا، خصوصا لدى السلاطين العثمانيين. وكان الشيخ أحمد يسوي الذي يعد أحد أهم هؤلاء الشيوخ الذين نجحوا في نشر الإسلام بين العثمانيين، واستطاعوا أن يجذروا مفهوم ارتباط الدين بالسياسة، ويقنع العثمانيين بأن الساسية ركن أساسي في الدين، وأن هذه العلاقة أصيلة ومحورية في القرآن الكريم وفي السيرة النبوية الشريفة (Uzunçarşılı, 1984, s. 530).

كما كان للشيخ آدبالي صهر مؤسس الدولة العثمانية الغازي عثمان الدور الكبير في نشر مفهوم ارتباط الدين بالسياسة، حيث كان عثمان غازي أحد تلاميذه الذين تأثروا بفكره وبدعوته الإسلامية، وقد استمر السلاطين العثمانيون يتوارثون مثل هذه المفاهيم حتى نهاية الدولة العثمانية. لقد بدأ الشيخ آدبالي دعوته في منطقة الأناضول في نهايات الدولة السلجوقية التي كان يعارض سياستها، وينظر إليها على أنها دولة فارسية النظام، وتحاول جعل الفارسية والنمط الفارسي هو النمط الغالب على حياة الأتراك المسلمين الذين بدأ قسم منهم يفقد هويته القومية، ويتعد عن منابع الدين الإسلامي ونصوصه المركزية المكتوبة بالعربية. وكان الشيخ آدبالي يحلم بتأسيس دولة إسلامية سنوية توازن بين الدين والسياسة، وتستوعب كل الشعوب الإسلامية المتواجدة في العالم. وقد وجد الشيخ آدبالي في عثمان غازي زعيم إمارة العثمانيين النموذج الأفضل لتأسيس حلمه وأفكاره. لذلك زوجه ابنته، وأصبح قريبا منه، يشجعه ويحثه على تأسيس الدولة الإسلامية الموعودة التي ستحكم العالم بأسره (Ocak, 2011, s. 85).

منذ ذلك الوقت بدأ العقل السياسي العثماني يتشكل، ويتطور في أديباته الفكرية والسياسية على أساس مركزية العلاقة بين الدين والسياسة. كما أضحى هذا المفهوم الجديد للإسلام يتطور وينضج أكثر لدى العثمانيين الذين تحولوا في فترة قصيرة إلى قوة إسلامية مؤثرة في طبيعة التوازنات، سواء بين الامارات العثمانية المنتشرة في الأناضول، أو بالنسبة إلى الدولة البيزنطية التي تراجعت وفقدت مساحات كبيرة من أراضيها أمام جهاد العثمانيين وفتوحاتهم المتواصلة. لقد مثلت أخلاق الفاتحين العثمانيين المنبعثة من القيم الإسلامية سببا مهما في أسلمة العديد من المناطق البيزنطية التي فتحوها، ودخل أهلها إلى الإسلام عن طواعية جراء سياسة التسامح التي مارستها الدولة العثمانية تجاههم (Ocak, 2011, s. 46). كان العثمانيون يؤمنون بمشروع دولة إسلامية سنوية معاصرة وقوية سياسيا وعسكريا وعلميا واقتصاديا، لذلك عملوا على تأسيس عدة مدارس وتكايا تعليمية، وعينوا فيها علماء ينشرون العلم، يدرسون الفقه والعلوم الشرعية وفق الأدبيات الفكرية والسياسية والمذهبية التي تعلمها العثمانيون من الشيخ المؤسس آدبالي. وقد لعبت هذه المدارس والتكايا دورا مهما، خصوصا في مرحلة سقوط الدولة العثمانية في معركة أنقرة سنة 1402م أمام التيموريين، وانقسمت الدولة بين أبناء بايزيد الأول الذي مات أسيرا عند تيمور لنك. لكن هذه المدارس وهذه التكايا ظلت تحاول ترميم الوعي السياسي الإسلامي ونشره بين أفراد الدولة العثمانية المشتتة (Akdag, 2010, s. 409).

وقد نجح العديد من الشيوخ والعلماء في حث محمد شليبي أحد أبناء بايزيد على ضرورة إعادة تأسيس الدولة العثمانية على نفس الأدبيات الفكرية والسياسية والمذهبية التي تمت بها مرحلة التأسيس الأولى. وانطلقت فكرة التأسيس من جديد على نفس الأسس، لكن هذه المرة سيكون تأسيسا يتمحور حول مركزية الدولة والدين في نفس الوقت، واعتبار أن بقاء الدولة والحفاظ عليها هو حفاظ على الإسلام والمسلمين، وأن غيابها هو غياب للإسلام. ولعل هذه النظرية هي التي بررت لقتل محمد شليبي إخوته الذين كانوا سببا في تقسيم الدولة، بعد وقوع والدهم السلطان بايزيد الأول في الأسر ووفاته عند التيموريين. وبغض النظر عن النقاشات التي أثرت حول مدى شرعية وأخلاقية مسألة قتل الأخوة وتحولها عادة لدى العديد من السلاطين العثمانيين القادمين فيما بعد، إلا أنه يمكن أن نفهم هذه المسألة من زاوية الوضعية التاريخية الذي مرت بها الدولة العثمانية وسقوطها، وتبين للعثمانيين المسلمين أهمية الدولة في الحفاظ على الأمة وعلى الدين، لذلك كان التأسيس الثاني قائما على مركزية الدولة بالدرجة الأولى، لأنه بغياها يغيب الدين وتغيب الأمة. لذلك حافظ السلاطين العثمانيون في مرحلة التأسيس الثانية على العلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة، ولم ينفصل أحدهما عن الآخر، بل إن السلاطين العثمانيين كانوا حريصين جدا على تقوية العلاقة بين الدين والدولة حتى فتح القسطنطينية على يد محمد الفاتح، لتشهد العلاقة بين الدين والدولة مرحلة جديدة، سيكون لها الأثر الأكبر في مسار انتقال العثمانيين من مرحلة الدولة إلى مرحلة الامبراطورية الإسلامية الحاكمة للعالم، والفاعلة في طبيعة التوازنات الدولية (Turan O. 2., 2006, s. 244).

4- تأثير الإسلام في التجربة الدستورية العثمانية:

عندما فتح السلطان محمد الفاتح مدينة القسطنطينية، واستقرت له الأوضاع فيها، حولها إلى عاصمة للدولة العثمانية، وبدأت مرحلة جديدة ليست في تاريخ العثمانيين فحسب، بل في التاريخ العالمي بشكل عام. واعتبر ذلك الحدث عصرا تاريخيا جديدا، تشكل فيها نظام عالمي جديد، وكانت فيه الدولة العثمانية أكثر الدول الفاعلة في خريطة التوازنات الدولية. كما كان هذا الحدث التاريخي انتقالا جديدا في العقل السياسي العثماني في صناعة الدورة الحضارية الجديدة بقيادة العثمانيين. وسيكون لها التأثير الكبير على كل الأصعدة، خصوصا في إدارة الدولة، وكيفية العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع بمكوناته وتركيباته. وكان أول قرار اتخذه محمد الفاتح أنه سن حزمة قوانين جديدة أطلق عليها اسم " قانون نامه"، وهي عبارة عن دستور ينظم طبيعة المرحلة الجديدة في القسطنطينية، ويأخذ بعين الاعتبار كل المتغيرات وكل المكونات الموجودة في المدينة وفي المجتمع العثماني الجديد بكافة مكوناته العرقية والدينية والمذهبية. كان السلطان محمد الفاتح يدرك بشكل كبير هذا التنوع الذي تتسم به مدينة استانبول، لذلك كانت صياغة

قانون نامة منسجما ومتوافقا مع خصوصية المدينة، بل كان هذا التنوع في الفلسفة السياسية لمحمد الفاتح حالة صحية وفرصة كبيرة للاستفادة من كل هذه الطاقات المختلفة، وصهرها ضمن رؤية سياسية، ستكون بمثابة المحرك الأساسي لانطلاق المشروع الحضاري العثماني. (İnalçik, 1987, s. 107-136)

أ- إصدار قانون نظام الملة لحماية الأقليات

بالإضافة إلى القوانين التي تنظم حياة المسلمين في الدولة العثمانية، احتوى هذا الدستور الجديد لمحمد الفاتح على جملة من الفصول القانونية والتشريعية تخص الطوائف غير المسلمة، وقد سمي بنظام الملة، وتحول فيما بعد إلى مؤسسة قائمة بحد ذاتها، وهي مؤسسة نابعة من مبادئ الإسلام لتنظيم شؤون غير المسلمين في الدولة، ويتم منحهم حق الاستقلال بانتخاب رؤسائهم الدينيين، وحق رئاسة شؤونهم الخاصة في التعليم والقضاء والضرائب تحت إدارة رؤسائهم. كما يعد نظام الملة مؤسسة واسطة بين الدولة وأهل الملل الأخرى، إذ يقوم رئيس كل طائفة باستقبال فرمانات والأوامر السلطانية، ويبلغ بما جماعته، ويتابع تنفيذها، وفي المقابل يقوم أتباع الطوائف بتبليغ رؤسائهم الدينيين بمطالبهم التي يرغبون في تلبيتها لهم من قبل الدولة. (İnalçik, 1987, s. 107-136)

قام محمد الفاتح بجعل نظام الملة مؤسسة تخضع لسياسة الدولة، ووضع لها كل القواعد والأسس، مما يجعلها جزءا من مؤسسات الدولة التي لا يمكن التعدي عليها أو التصرف فيها دون أوامر من الدولة، ودون وجود قرار أو فرمان من السلطان العثماني الذي كان يعد السلطة التنفيذية العليا، وإليه يعود اتخاذ القرار النهائي. لم يكن هذا النظام " نظام الملة" نظاما جديدا، فهو نظام قديم سمي آنذاك بأهل الذمة، حيث يعود إلى عهد الخلفاء الراشدين، خصوصا في عهد الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب الذي توسعت في عهده رقعة الدولة الإسلامية، ودخلت تحت نفوذها عدة شعوب غير مسلمة. لكن الشيء الذي يميز نظام الملة العثماني عن نظام أهل الذمة أن نظام الملة تحول إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة، ووضعت له تشريعات وقواعد تنظمه، وهو مراقب من قبل الدولة، على العكس من نظام أهل الذمة الذي بقي في مستواه البسيط، ولم يكن مؤسسة قائمة الذات، ولم يتمتع باستقلالية إدارية تحت رقابة الدولة. (İnalçik, 1987, s. 107-137)

من جهة أخرى نجح السلطان محمد الفاتح من خلال قانون نامة في تنظيم علاقة الدين بالدولة، ووضع لها أسسا وتشريعات وآليات دستورية. وكما حدد الآليات التشريعية التي تنظم العلاقة بين المكونات المتنوعة داخل المجتمع العثماني الجديد من ناحية ثانية. وقد نتج عن هذا ظهور نظام سياسي جديد في الفكر السياسي الإسلامي يؤمن بفكرة التعايش، ومنفتح عن بقية المكونات المجتمعية، بل يعتبرها جزءا أصيلا من الدولة، ويتحمل المسؤولية في حمايتها، وكذلك في مراقبتها ومحاسبتها. وقد خلق هذا النظام حالة من الاطمئنان لدى كل الطوائف الدينية غير المسلمة، وخلق حيوية ودينامية لهذه الأقليات الدينية، وجعلها تتخرب بشكل طبيعي في المشروع السياسي العثماني الذي بات يسيطر على مساحات شاسعة من العالم. كما انعكس هذا النظام السياسي العثماني الجديد على خلق استقرار مجتمعي، وأدار حالة التنوع والتعدد بشكل فعال وبشكل إيجابي، سيكون بمثابة البوصلة التي سيواصل على منوالها بقية السلاطين العثمانيين في إدارة الدولة وفي التعامل مع مختلف هذه المكونات المتعددة والمتنوعة (آيدن، 1999، الصفحات 27-28).

ب- انعكاسات قانون نظام الملة على الوضع السياسي والاجتماعي:

كان نظام الملة أحد إفرازات قانون نامة الذي أصدره السلطان محمد الفاتح بعد فتحه للقسطنطينية، وقد عكس حالة التطور الهائلة التي عرفتها ثقافة التعايش الفكري والديني لدى العثمانيين، فمستوى نضج العقل السياسي لهم خلال مرحلة الإمارة ليس نفسه خلال مرحلة تأسيس الدولة، كما إن ثقافة القبول بالآخر لم تكن هي نفسها في مرحلة وجودهم في منطقة الأناضول، وليست نفس الحالة التي أصبحت عليها بعد فتحهم لاستانبول التي تعيش حالة فسيفسائية من التنوع الديني، والتلون الثقافي، وتعدد الأعراق فيها. (Akça, 2007, s. 57-76)

لعب نظام الملة دورا مهما في تحويل مسألة علاقة الدين بالدولة من البعد التجريدي إلى البعد المحسوس والملموس، ومن بعدها الثقافي المجتمعي إلى بعدها المؤسساتي، حتى أصبحت هذه القوانين آلية من آليات إدارة الدولة. وفي الحقيقة يعد هذا التطور منعطفًا جديدًا في العقل السياسي الإسلامي، بل في العقل السياسي العالمي. حيث طبق العثمانيون نظامًا سياسيًا جديدًا قائمًا على الاعتراف بالآخر، بل وتشريكه في إدارة الدولة الإسلامية، والتفاعل معه، والاستفادة من خبراته وتجاربه وثقافته، دون أي إقصاء أو تطهير أو حرمان. وهذا الأسلوب لم يكن موجودًا في تلك الحقبة في أي دولة من دول العالم، لا الأوروبي، ولا حتى في بعض الممالك الإسلامية الموجودة في تلك الفترة، مثل دولة المماليك أو الصفويين. (Ataöv, 1987, s. 53)

مرت المسألة الدستورية عند العثمانيين بحالة تطور على مستويين كبيرين: المستوى الأول هو المستوى المكاني، حيث شكل انتقال العثمانيين من مكان إلى مكان انتقالًا إلى واقع جديد، يتميز بخصوصيات وأبعاد ثقافية واجتماعية مختلفة عن الواقع السابق، مما يستوجب ثقافة دستورية وقانونية تنسجم وحالة التنوع في المناطق الجديدة، الأمر الذي ساهم بشكل عملي في إنضاج فكرة التفاعل مع الآخر والتعايش معه، على أساس ما يقتضيه الواقع الجديد، حتى تتم عملية الاندماج والتفاعل بشكل سليم، وتجنب التصادم. أما المستوى الثاني من الانتقال فهو انتقال على مستوى المفاهيم للنصوص الدينية، ومحاولة تنزيلها بشكل سليم مع حالة التنوع والتعدد في الواقع المكاني الجديد. وقد ساهم هذا النوع من الانتقال في تطوير مستوى وعي العثمانيين السياسي والفكري، كما ساعدهم أيضًا بشكل كبير في تطوير الآليات التشريعية والقانونية بشكل يساعد على استيعاب هذا التنوع والتفاعل معه، واكتشاف آليات جديدة لربط جسور التواصل مع الأديان والشعوب المختلفة معهم. وقد يفسر هذا قدرة العثمانيين على التوسع في مناطق واسعة من العالم، واستمرارية دولتهم لمدة زمنية طويلة. (Akça, 2007, s. 57-76)

لذلك استطاعت مؤسسة نظام الملة أن تحسم حالة التصادم بين كل هذه المكونات الدينية المختلفة، ونجح محمد الفاتح بعمق تفكيره ونضجه السياسي والديني أن يخلق حالة من الانصهار أو المزج بين مختلف هذه المكونات المتناقضة، ليفرز منها منتجًا متناغمًا اجتماعيًا وحضاريًا وسياسيًا. فإلى جانب الاعتراف بالحقوق والحريات الدينية للأقليات الدينية الأخرى، والتي تعتبر حقًا دينيًا تفرضه شرائع الإسلام، قام الفاتح بتوسيع هذه الدائرة إلى تشريك هذه الأقليات في الفعل السياسي وفي إدارة الدولة، واستفاد من خبراتهم وإمكاناتهم الاقتصادية، وأدمجهم ضمن مشروعه السياسي والحضاري الجديد، فتحولوا إلى قوة فاعلة، ساهموا بشكل كبير في تطوير الدولة العثمانية على كافة المستويات (Ataöv, 1987, s. 53-57).

ج- مؤسسة شيخ الإسلام ودورها في تفعيل الحالة التشريعية والدستورية

ظهرت مشيخة الإسلام في عهد مبكر من قيام الدولة العثمانية، عندما فهم العثمانيون أهميتها التشريعية في إصدار القوانين المنظمة لكل المجالات في الدولة، وجعلوها أحد أهم مؤسسات الدولة التي تتبنى الإسلام مرجعية لها في إدارة شؤونها السياسية والاجتماعية، وبناء علاقات دبلوماسية، والتعامل مع الدول الأخرى الإسلامية منها وغير الإسلامية. وكان شيخ الإسلام يحظى باحترام كبير من قبل رجال الدولة العثمانية، ومن قبل المجتمع العثماني على اختلاف تركيباته المتنوعة. ولم يكن السلطان العثماني يستطيع أن يصدر قرارًا أو فرمانًا إلا باستشارة شيخ الإسلام، ومعرفة الموقف الشرعي من ذلك، ومدى مطابقته لقوانين الإسلام وتشريعاته. (Düzenli, 2018, s. 425-427).

كانت مشيخة الإسلام مؤسسة دينية وقانونية وإدارية، تهتم بعدة قطاعات ومجالات في الدولة العثمانية مثل: التعليم والفتاوى وإدارة المحاكم والمساجد والتكايا والزوايا وغيرها. غير أن دور المشيخة الإسلامية لم يقتصر فقط على المجالات والقطاعات التي تخص المسلمين، بل كانت تهتم أيضًا بشؤون الطوائف والأقليات الدينية الأخرى، وتقدم لهم المساعدات اللازمة، وتنظم حياتهم الدينية والحياتية والقانونية والتشريعية، وذلك من خلال تعيين ممثل لكل طائفة يتحدث باسمها، ويقدم لها المشاكل التي تعيشها الطائفة،

ويقوم شيخ الإسلام بالإجابة عن الأسئلة الدينية والتشريعية الواردة من مختلف ولايات الدولة العثمانية المترامية. (Düzenli, 2018, s. 427-430)

لعبت المشيخة الإسلامية دورا مهما وإيجابيا في ضبط العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين من ناحية، وبين الدفاع عن حقوق كل طرف، وتوفير الحرية له من ناحية أخرى. وقد انعكس هذا بشكل إيجابي على إحداث توازن كبير بين هذه الطوائف الدينية، ورسخ ثقافة التعايش والتقارب بينها، وخلق حالة من التجانس والتناغم داخل البنية الكلية للمجتمع العثماني. وقد استطاع العثمانيون من خلال مؤسسة شيخ الإسلام أن يضبطوا هذا التنوع الديني والعرقي والمذهبي داخل بنية المجتمع العثماني في كامل أنحاء الدولة العثمانية. حيث تمكنت هذه المؤسسة من خلال فتاويها أن ترسي جملة من الضوابط والقواعد لتنظيم العلاقات بين هذه الأديان والجماعات الدينية، وذلك من أجل حماية الحريات الدينية والثقافية، والدفاع عن حقوق الجميع، وترسيخ ثقافة التعايش والتسامح بين الدولة والمجتمع من ناحية، وبين هذه المكونات المختلفة في النسيج الاجتماعي العثماني من ناحية ثانية. (Düzenli, 2018, s. 425-436)

د- دور التشريعات العثمانية في ترسيخ الحريات الدينية:

لاشك أن سياسة التسامح التي مارسها العثمانيون تجاه الأقليات الدينية والحريات التي منحوها لهم لعبت دورا كبيرا في خلق مناخ سياسي ومجتمعي، تسوده ثقافة التعايش والحوار والتعارف التي تعد أهم المبادئ الأساسية التي طبقها الإسلام منذ العهد النبوي، مروراً بعدة تجارب لدول إسلامية أخرى اتبعت نفس المنهج النبوي في ترسيخ ثقافة التعايش بين مكونات المجتمع الإسلامي المختلفة. لذلك ساهمت جملة التشريعات العثمانية في تحقيق الحريات الدينية التي منحها العثمانيون لأصحاب الديانات الأخرى، وفي خلق تجانس وتناغم بين المسلمين وغير المسلمين، وشكلت جسرا قويا في ضبط هذه العلاقات من خلال جملة القوانين التي أصدرها العثمانيون لتحقيق العدالة المجتمعية والمساواة بين كل شرائح المجتمع العثماني. (Kütükoğlu, 1994, s. 574). كما ساهمت هذه القوانين والتشريعات العثمانية بشكل إيجابي في انحراط أغلب هذه الأقليات في حركة المجتمع، والمساهمة في توفير مناخ سياسي واجتماعي مستقر، بعيدا عن النزعات الطائفية والدينية التي تعد أخطر العوامل في تفكيك الدول واندثارها. لقد كان اعتراف الدولة العثمانية بالحريات الدينية والعقدية لغير المسلمين منذ تأسيسها سببا في انتشارها وتوسعها في عدة مناطق مختلفة من العالم. كما أن سياسة التسامح التي أبدتها العثمانيون في المدن التي فتحوها، وعدم التعرض الى هتك أعراض أهلها، وعدم سلب أموالهم وممتلكاتهم، وعدم منعهم من ممارسة شعائرهم الدينية، كان له الأثر الكبير في اعتناق عدد كبير منهم الإسلام، وبقي الآخرون ينظرون بإعجاب إلى هذه السلوكيات والأخلاق الإسلامية التي تحلى بها الفاتحون العثمانيون، مقارنة بما كانت تعانيه هذه الشعوب من ظلم وقهر واستعباد من قبل حكامهم المسيحيين. (İnalçik, 1987, s. 184).

ه- الأبعاد التشريعية لعهد الأمان :

رغم أن مدينة القسطنطينية قد فتحت عنوة بالحرب سنة 1453 على يد السلطان العثماني محمد الفاتح، إلا أن هذا الأخير قد أبدى سلوكا تسامحيا كبيرا، قل مثيله في التاريخ من قبل قائد منتصر تجاه أهل القسطنطينية التي كانت تعيش تنوعا دينيا وعرقيا ومذهبيا كبيرا. منح السلطان محمد الفاتح أهل القسطنطينية عهد الأمان على ممتلكاتهم وأعراضهم ومعابدهم وكنائسهم. وقد كتب الفاتح وثيقة الأمان كخطوة تشريعية عملية نحو الحفاظ على السلم الاجتماعي و الحريات الدينية، وترسيخ ثقافة التسامح والعفو، بدل ثقافة الانتقام والتطهير الديني مثلما فعل الإسبان تجاه المسلمين في الأندلس. (Şener, 2010, s. 138). وكان السلطان محمد الفاتح يدرك جيدا أن سياسة الانتقام لا تنفع، ولا تحقق أي استقرار، ثم إن سياسة الانتقام منافية لروح القيم الإسلامية التي تدعو إلى التسامح والعفو، خصوصا وأن السلطان محمد الفاتح الذي تحققت فيه بشرى الرسول صلى الله عليه وسلم

بفتح القسطنطينية، عليه أن ينتصر وفق سلوك نبي الإسلام التسامحية والقائمة على الحب واللين مع الآخر. كما أن سياسة الانتقام أيضا ستخلق مناخا متوترا وعدائيا في مدينة القسطنطينية. وقد كان الفاتح يحمل مشروعا إسلاميا وحضاريا، ويحرص على دعوة هذه الشعوب الجديدة للدخول إلى الإسلام، والاستفادة من تراكماتهم الحضارية. لذلك فلن ينتج عن سياسة الانتقام إلا نتائج عكسية وسلبية، لن تقدم أي إضافة إلى المشروع العثماني الإسلامي الذي يحتاج أن يرسخ نفسه في عمق القارة الأوروبية (Karataş, 2006, s. 267-284)

- وثيقة عهد الأمان التي منحها محمد الفاتح إلى أهل استانبول وأبعادها الدستورية:

هناك عدة موثائق كتبها السلطان محمد الفاتح لأهل القسطنطينية من رهبان وقساوسة، إلا أن وثيقة الصلح لمنطقة غلطة تعد من أهم الوثائق التي يمكن من خلالها يمكن أن نقرأ ملامح الذهنية العثمانية السياسية والتشريعية، ومدى إيمانها العميق بفكرة التعايش مع الآخر، وثقافة التسامح والتفاعل مع من يختلف معها ممن لا ينتمون إلى نفس الحقل العقدي الديني والمعرفي. تتناول هذه الوثيقة مسألة الحريات الدينية لغير المسلمين، ومنحهم الأمان على معيادهم وكنائسهم، وتعتبر أي تعد عليها هو تعد على الدولة نفسها. كما يعكس نص الوثيقة مدى جدية السلطان محمد الفاتح في الالتزام بعهد الذي أعطاه لأهل غلطة. ويتضح ذلك من خلال القسم واليمين الذي قطعه على نفسه.

تقول الوثيقة ما يلي: " هذا عهد لذيبي غلطة، عاهدتهم عليه أبو الفتح السلطان محمد خان عندما فتح استانبول، وقد كتب باللغة الرومية، وختمه السلطان بالطغراء: "أنا السلطان الكبير والشاه العظيم السلطان محمد خان ابن السلطان مراد، أقسم بالله خالق السماوات والأرض، وبحق روح جدي، وبحق روح أبي، وبحق حياتي، وبحق حياة أولادي، وبحق السيف الذي أتم نطقه، عندما أرسل أهل غلطة مفتاح القلعة الكبرى مع بابلان براوزين وماركيزده فرانكو وترجمانهم نيكروز باي طالبين السلم مع العتبة العلية و معلنين الطاعة والانقياد لي فأني أتعهد لهم بما يلي:

- أن يقيموا عبادتهم وطقوسهم وشعائرتهم على الوجه المعهود، ووفق أنماطهم القديمة في عاداتهم وشعائرتهم، وأن لا أهاجمهم لهدم قلعتهم أو تخريبها.
- أن تظل أموالهم وأرزاقهم وأملاكهم ومخازنهم وبيساتينهم وطواحينهم وسفنهم وقواربهم وكافة أمتعتهم تحت تصرفهم، وأن لا أتعرض لشيء، وأن لا أكرههم على شيء في ذلك.
- أن يمارسوا أعمالهم بكل حرية، وأن يسافروا برا وبحرا مثلما هو الأمر في سائر ممالكهم، فلا يمنعهم أحد أو يزاومهم فيه، وأن يكونوا آمنين وسالمين.
- وأن يدفعوا الجزية عاما بعد عام، وأن أراعهم برعايتي الشريفة، وأحميهم مثل بقية ممالكهم الأخرى.
- أن تكون كنائسهم تحت تصرفهم، وأن يقرؤوا فيها طقوسهم، بشرط أن لا يدقوا جرسا أو ناقوسا، وأن لا أستولي على كنيسة لهم لأجعلها مسجدا، وأن يلتزموا هم بعدم بناء كنائس جديدة.
- أن يسافر تجار جنوة، ويعودوا برا و بحرا، وأن يلتزموا بدفع رسوم الجمارك على الأسلوب القديم المعمول به، وأن ولا يعتدي عليهم أي أحد.
- أن لا يؤخذ أولادهم لتأدية الخدمة العسكرية في الجيش الانكشاري، وأن لا يجبروا على الدخول إلى الإسلام بغير رضاهم، وأن يختاروا من بينهم ممثلا لهم أو صاحبا يرعى مصالحهم.

- أن لا يستولي على دورهم سقار (فرقة من فرق الجيش) أو تابع (موظف في إحدى مؤسسات الدولة)، وأن يعفى أهل القلعة المذكورة وتجارها من عمل السخرة.

- أن يعملوا بهذه البنود بمقتضى هذا الوجه، وأن يعتمدوا على ختمي الشريف.

حرر في أواخر جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وثمانمائة 875هـ/1453م (كوندوز، 2014، صفحة 314).

هذه الوثيقة التي منحها السلطان محمد الفاتح إلى أهل غلطة، وتعهد لهم فيها بحرياتهم الدينية، وبحمية أرواحهم و أعراضهم وكنائسهم وممتلكاتهم، وحرية تنقلهم، وإعفائهم من الخدمة العسكرية تعكس النضج السياسي والقانوني والدستوري لدى محمد الفاتح، وتشبعه بثقافة التنوع التي يؤمن بها وتسامحه، وإيمانه أيضا بفكرة التعايش مع الآخر، من أجل بناء مشروع حضاري، يشمل الجميع دون أي إقصاء أو تهميش أو تطهير عرقي، أو إبادة مثلما رأينا في الأندلس، وما قام به الإسبان من محاكم تفتيش، وتطهير عرقي وديني قتل فيها الآلاف من المسلمين، وتشرذم الآلاف في كل أصقاع الدنيا. والحقيقة إن هذه الوثيقة مندمجة ضمن روح قانون الملة، حيث منح فيه محمد الفاتح عهد الأمان لغير المسلمين، وجعل هذا النظام إحدى أهم مؤسسات الدولة. فنتج عن ذلك استقرار اجتماعي، وانخرطت هذه الأقليات الدينية في المشروع الحضاري العثماني، وصاروا أحد العناصر الفاعلة فيه، وشهدت استانبول نخضة اقتصادية وعمرانية وعلمية كبيرة، جعلت نابليون بونابارت يقول: لو حكمت كل العالم لجعلت عاصمته استانبول (كوندوز، 2014، الصفحات 314-316).

- أهمية عهد الأمان الذي منحه السلطان سليم الأول إلى أهالي القدس:

يقول المؤرخ التركي خليل إينالجيك في معرض حديثه عن فتح العثمانيين للمدن: " رغم دخول العثمانيين إلى بعض المدن بالقوة إلا أنهم بمجرد الدخول إلى إحدى هذه المدن يعطون الأمان إلى أهلها، ويصدرون "أمان نامه" أي عهد أمان. كما يضيف إينالجيك قائلاً: " إن عهود الأمان لم تكن فحسب ثقافة إسلامية أخذتها الدولة العثمانية من دين الإسلام ومن التجارب الإسلامية السابقة، وإنما كانت أيضا منهجا سياسيا وإداريا لإدارة الدولة، ولتحقيق الاستقرار فيها". (İnalçik H. 2., 2005, s. 30-32)

ويتبين صحة مقولة خليل إينالجيك من خلال السلوك الذي قام به السلطان ياووز عندما فتح القدس سنة 1516م، حيث التقى بوفد مسيحي ممثلين عن أهل القدس ومنحهم عهد أمان تحفظ أرواحهم وأعراضهم وممتلكاتهم وكنائسهم، وتلتزم بكل البنود التي وردت في العهدة العمرية التي منحها الخليفة عمر بن الخطاب وكذلك بعهد صلاح الدين الأيوبي. وقد أورد المؤرخ التركي أحمد آق كوندوز نص هذه الوثيقة في كتابه "الدولة العثمانية المجهولة (كوندوز، 2014، الصفحات 218-220).

ويتبين من خلال نص هذه الوثيقة مدى عمق الوعي السياسي والتشريعي للسلطان سليم الأول بأهمية هذه المواثيق، وبعهد الأمان في تحقيق الإستقرار في كافة ولايات الدولة العثمانية، وحفظ الأمن المجتمعي بين مختلف شرائحه، وتنوع مذاهبه وطوائفه. ويبدو أن عهود الأمان هذه، إضافة إلى كونها تشريع إسلامي طبقه الكثير من الحكام المسلمين في المراحل القديمة، إلا أنها بالنسبة إلى الدولة العثمانية تحولت إلى ثقافة ووعي بمدى أهميتها في إدارة الدولة، وتحقيق الاستقرار فيها وفي كل المناطق التابعة لها. وما هذه الوثيقة إلا دليل على ثقافة التنوع والتعدد والتعايش التي يؤمن بها السلطان ياووز سليم، ويعكس الفلسفة السياسة للدولة العثمانية التي حكمت أماكن شاسعة تعيش عليها عدة أمم وأعراق وملل ومذاهب مختلفة. ولعل هذا ما يفسر استمرار الدولة العثمانية قرابة 700 سنة. وهنا يمكننا أن نعقد مقارنة ولو بسيطة بين دخول السلطان ياووز سليم إلى القدس ومنحه الأمان لأهلها، وحفظ أعراضهم وممتلكاتهم وعقائدهم، وبين شكل الصليبيين الذين دخلوا إلى القدس سنة 1099م، وما قاموا به من جرائم، وتطهير ديني وعرقي، واستباحة أعراض أهلها وممتلكاتهم (العقائبة، 2017، الصفحات 203-225).

لقد كانت هذه المواثيق تحمل في داخلها أبعادا سياسية وتشريعية، عكست نضجا كبيرا في العقل السياسي والتشريعي لدى العثمانيين، كما عكست قدرة العثمانيين في التعامل مع النصوص الدينية وتنزيلها في سياقها الواقعي، بما ينسجم مع خصوصية المكان والزمان والحال. وقد نتج عن هذا انسجام مجتمعي تحت إدارة الدولة الإسلامية التي أحسنت إدارة العلاقة بين الدين والسياسة، وفق متطلبات الواقع وخصوصياته. ويمكن القول إن العقل السياسي العثماني على مدى مراحل تطوره مثل نقلة نوعية، انتقلت بالسياسة الشرعية من البعد النظري إلى البعد العملي الواقعي، مما منح للدولة العثمانية عمرا طويلا وانتشارا أوسع.

الخلاصة:

نخلص في نهاية هذا البحث إلى النتائج التالية:

- شكّل الإسلام القوة الأساسية المحركة للتجربة السياسية التركية عموما، وللمشروع السياسي العثماني خصوصا. وظلت العلاقة بين الدين والسياسة علاقة متواصلة على مدار عمر الدولة العثمانية.
- تشكلت مفردات العقل السياسي العثماني ضمن هذا السياق التاريخي، ونحت هوية الدولة العثمانية، ومنحها دينامية وحيوية، تحولت فيه خلال وقت قصير إلى أكبر قوة سياسية عالمية، ورقما صعبا في معادلة التوازنات الإقليمية والدولية.
- كانت التجربة الدستورية العثمانية تجربة ثرية، مثل فيها الإسلام أهم أسسها سواء على مستوى سن القوانين التي تخص المسلمين، أو القوانين التي تمم الأقليات غير المسلمة.
- نجح العثمانيون في إصدار جملة من القوانين التي تميز بالشمولية وبحرصها على حماية الحقوق المدنية والحريات الدينية للجميع دون أي اختلاف، وساهمت في ترسيخ ثقافة التسامح والتعايش بين مكونات المجتمع العثماني المتنوع عرقيا ودينيا.
- مثل قانون نامة وقانون الملة اللذين أصدرهما السلطان محمد الفاتح نموذجين متقدمين في التجربة الدستورية العثمانية.
- يتضح من هذا البحث مدى حرص العثمانيين على الالتزام بالإسلام كمرجعية سياسية من ناحية، وكمرجعية تشريعية من ناحية أخرى.

قائمة المراجع

- آق كوندوز أحمد. (2014). الوثائق تنطق بالحقائق. استانبول: منشورات وقف البحوث العثمانية
- آيدن محمد عاكف. (1999). الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (المجلد 1). استانبول: مركز إرسیکا
- حرب حمد. (2012). العثمانيون في التاريخ والحضارة (المجلد 1). دمشق: دار القلم
- طقوش محمد سهيل. (1995). العثمانيون من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة. بيروت: دار النفائس
- العقابنة عبد القادر. (2017). موقف الدولة العثمانية من أهل الذمة في مطلع القرن 18م (القدس نموذجا). مجلة كلية الآلهيات بجامعة هيتيت، 16(31)
- يلماز أوزتونه. (2005). مدخل إلى التاريخ التركي. بيروت: الدار العربية للموسوعات
- Akça Gürsoy, Osmanlı Millet Sisteminde Dönüşümü, Doğu Anadolu Araştırmaları, 2007.
- Akgündüz Ahmed, 700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı, İlim Yayma Vakfı, İstanbul, 1999.
- Akdağ Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010.
- Ataöv Türkkaya, "Azınlıklar Üstüne Bazı Düşünceler", A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Ankara 1987, c XLII, no.1-4.
- Pehlul Düzenli, Meşihat-ı İslamiye Fetvaları Işığında Osmanlı İstanbul'unda Müslim-Gayrimüslim Sosyal İlişkileri, e-Şarkiyat İlim Araştırmalar Dergisi, Nisan 2018, C.10, Sayısı: 1
- Halil, İnalçık, Türk-İslam-Osmanlı Şehirciliği, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C3, S6, 2005.
- İnalçık Halil, Fatih Devri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987.
- Mübahat, S Kütükoğlu, "Osmanlı İktisadi Yapısı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1994
- Ocak Ahmet Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim, İstanbul 2011.
- Özbilgen Erol, Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyye, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Şener Aktürk, Osmanlı Devletinde Dini Çeşitlilik: Farklı Olan Neydi?, Doğu Batı Dergisi, Doğubank Yayınları,
- Şerifoğlu Metin, Beşeri Bilimler Açısından bir Arada Yaşama Kültürü ve Biçimleri, Sonçağ Akademi, Ankara, Nisan 2020.
- Turan Osman, Selçuklular Tarihi ve Türk –İslam Medeniyeti, Ötüken Neşriyat A.Ş., 20. Baskı, İstanbul 2003.
- Turan Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Ötüken Yay., İstanbul 2006.
- Saydam Abdullah, Osmanlı medeniyet tarihi, kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2015.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, C.I, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Bu araştırma, Osmanlı döneminde din ve devlet ilişkisini ele almaktadır. Bu ilişki çok karmaşıktır ve tarihçiler tarafından net ve nesnel bir şekilde okunmamıştır. Bu konunun önemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun temel direğinin din olduğu gerçeğinde ortaya çıkmaktadır. Zira din ve siyaset arasındaki ilişki, siyasi tarihi boyunca ve sonuna kadar Osmanlı Devleti'nin yapısında önemli bir unsurdur. İslam, devleti ve toplumu ve onun anayasal ve hukuk deneyimini yönetmede Osmanlı siyasi zihninin gerçek itici gücüdür.

Osmanlı siyasi aklı bir boşluktan veya tesadüfen oluşmamış, oluşumuna katkı sağlayan çeşitli birikimler ve deneyimler olmuştur. Osmanlıların açık siyasi ve toplumsal bilincinin oluşmasında İslami değerler kilit bir faktör olmuş ve Anadolu bölgesindeki çeşitliliğin özgünlüğü doğrultusunda bu bilincin oluşmasında tarikatlar etkin rol oynamıştır. Cihat ayetleri Osmanlı'nın cesareti ve savaşa meyilli yapısıyla uyum içinde olduğu gibi siyaset, devlet, halklar arası bir arada yaşama ve tanışma buyuran Kur'an ayetleri de Osmanlı siyasi yapısının şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur.

Öte yandan Osmanlı'nın özellikle Osman Gazi döneminde Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde elde ettiği İslam fetihleri, Osmanlı Beyliği için büyük bir gelişme olarak değerlendirilmektedir. Bundan sonra, bu emirlik geniş alanları kontrol etti ve Marmara Denizi'nin eteklerine kadar ulaştı. Haddi zatında bu fetihler, Osmanlılar için yeni siyasi deneyimlerle ve kültürlerle tanışmasını sağladı. Bu fetihler, Osmanlı siyasi aklının kelime dağarcığının oluşmasına doğrudan katkıda bulunmuştur. Osmanlı, İslâmî değerler doğrultusunda bir arada yaşama, diyalog kültürünü kavrama ve kabul etmeye başladı. Bu nedenle Osmanlılar, farklı dinî ve etnik haritayı akıllıca ve başarılı bir şekilde ele aldılar ve Anadolu'da kontrol ettikleri bölgelerde herhangi bir etnik imha veya dinî temizlik politikası uygulamamışlardır.

Osmanlılar yeni bir şehre girdiklerinde ve onu fethettiklerinde, halkının güvenliğini sağladılar. Halkın onurunu, özgürlüklerini ve dinî inançlarını tehlikeye atmayacaklarına söz verdiler. Bu davranış o bölgelerin insanlarını etkilemiştir. Bu halklar İslamiyet'i benimsemiş ve Anadolu bölgesinde İslâm'ın yayılmasında etkin bir unsur haline gelmişlerdir.

Hoşgörü politikası, Osmanlı'nın ilk dönemlerinden 1453'te Konstantinopolis'in (İstanbul) fethine kadar devam etti. Daha sonra Osmanlı siyasi sisteminin en önemli temellerinden biri haline geldi. Osmanlı siyasi aklı da bölgedeki çeşitli birikimleri ve siyasi tecrübeleri özümledikten sonra önemli bir gelişmeye tanık olmuştur.

Öte yandan, Osmanlı döneminde din ve devlet ilişkisi, devletin kuruluşunun başlangıcından sonuna kadar devam etmiş ve İslâm, Osmanlı Devleti'nin tüm siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik faaliyetlerinin yönetilmesinde ana itici güç ve etkili olmuştur. Osmanlı siyasi ve yasama aklı da İslâmî referansa göre şekillenmiştir. Osmanlı İslam anlayışından kaynaklanan ve önceki aşamalardaki İslâmî siyasi mirastan da yararlanan birtakım kanunlar ve anayasa kararları ortaya çıkmıştır. Millî ve etnik aidiyetleriyle övünen Türk halklarına hâkim olan millî duyguya rağmen İslâm, bu hisleri saflaştırmış, diğer milletlerle çatışmayan duygulara, bir arada yaşama ve yaşama politikasına dönüştürmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetiminde hoşgörü hâkim olmaya devam etti.

Bu Osmanlı tecrübesi, din ve devlet arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve tüm çeşitli toplumsal çelişkileri özümleme ve onlarla dinamik ve olumlu bir şekilde etkileşime girme yeteneğine sahip bir İslami siyasi sistemin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. İslam, kanunları ve değerleri ile devleti hareket ettiren, kanunların, iç ve dış anlaşmaların aynı anda çıkarıldığı ilk güç olmuştur. Bu nedenle, Osmanlı'nın bir devlet olarak başlangıcından bu yana İslami kurallar, Osmanlı siyasi bilincini şekillendirmede ana etkili referans olarak kalmıştır.

Dini benimsememeye cüret eden veya onu devlet yönetiminden uzaklaştırmaya çalışan Osman ailesinin padişahlarından bir tanesine rastlamadık, ancak çoğu dini korumaya hevesliydi. Devletin çeşitli düzeylerde karşı karşıya olduğu tüm konularda dini yönettiler. İslam dini, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir beylikten imparatorluk haline gelene kadar gücünü ve başarısını koruyan temel unsurlardan biriydi. Bu nedenle Osmanlı padişahları din âlimlerine

büyük önem vermiş, onlara hürmet ve büyük bir hürmetle hürmet etmişlerdir. Tarihî kaynaklar, bir din âlimlerinden birinin Osmanlı Devleti tarafından haksızlığa ve zulme maruz kaldığından bahsetmemiş, bilakis her zaman onların görüş ve duruşlarını nasihat ve istişarelerde bulunmuşlardır.

Kısacası, Osmanlılar, yüzyıllar boyunca farklı ve farklı bir İslami siyasi proje oluşturmayı başardılar. Ancak, Osmanlı siyasi projesinde din ve devlet arasındaki bu güçlü ilişki zayıf havadan doğmamış, daha ziyade Osmanlılar, daha sonra dini devletle bağlamaya dayanan Selçuklu deneyimi gibi önceki İslami deneyimlerden de faydalanmıştır. Din, devlet idaresinin ve anayasal sisteminin ana itici gücüydü. Osmanlı döneminde din ve devlet arasındaki ilişki bir özdeşleşme ve örtüşme noktasına ulaştı.

Devlet kimliğini İslami referanstan aldı ve devlet kurumlarının oluşumu din ve siyaset arasındaki bu etkileşimli ilişkiye dayandırıldı. Yasama sistemine gelince, yasa ve mevzuatın çoğu İslami içtihat sistemi tarafından çıkarılmıştır. Bu, Fatih Sultan Mehmed'in Konstantinopolis'i (İstanbul'u) fethinden sonra çıkardığı kanun-namede gösterilmiştir. Bu yasa, İslam hukukuna uygun olarak kurulmuş yeni bir anayasal deneydir. Ayrıca bu deneyim, özellikle gayrimüslim dini azınlıklarla ilgili konularda önceki İslâm devletlerinin deneyimlerinden de yararlandı. Bu bağlamda, İslâm'ın Türk halklarının siyasi bilinci üzerindeki etkisi, İslâm'ın Osmanlı siyasi zihni üzerindeki etkisi, Osmanlı siyasi deneyiminde din ve devlet diyalektiği, Osmanlı anayasal deneyiminde İslam'ın etkisi araştırılmaya çalışılmıştır.

Geliş Tarihi: 11 Mart 2021

Kabul Tarihi: 4 Haziran 2021

ياة العلامة أبو علي القالي وخدمته للغة العربية

Hasan Morad¹

ملخص

أبو علي القالي عالم وأديب من منطقة ديار بكر ولد ونشأ بها، سافر إلى بغداد وطال مقامه بها، وتلقى معظم علومه وآدابه بها، وسمع من كبار علمائها وأدباءها، كالأخفش الأصغر" ت.315هـ" وابن الأنباري" ت.328هـ"، وابن دريد" ت.321هـ"، وغيرهم من العلماء الفطاحل في اللغة والأدب. استدعاه ملك الأندلس عبد الرحمن الناصر" ت.350هـ" إليها، فأكرم وفادته، وأحسن مقامه، وأفاض عليه بالعتاء. نقل أبو علي علوم المشرق من الأدب واللغة والأخبار والأشعار والدواوين إلى الأندلس، والتقى بعلمائها فأخذوا منه، واتخذوه إماماً وحجة، وأملى كتبه الكثيرة بها، فكان قدومه إليها يمثل نهضة كبيرة في الدراسات اللغوية والأدبية. توفي أبو علي القالي بقرطبة بعد سنوات من العطاء المستمر، في سنة 356هـ، شهد له علماء عصره، وقرأوا عليه، واستفادوا منه، وأثنوا عليه بقصائدهم الكثيرة.

الكلمات المفتاحية: القالي، الأدب، اللغة، الدراسات، ديار بكر.

ÂLİM EBÛ 'ALÎ EL-KÂLÎ'NİN HAYATI VE ARAP DİLİNE HİZMETİ

Özet

Ebû 'Alî el-Kâlî Diyarbakır yöresinde doğup büyüyen edebiyatçı bir âlimdir. Bağdat'a gitmiş ve uzun süre orada ikamet etmiştir. İlim ve edebiyat bilgisinin büyük çoğunluğunu orada dil ve edebiyatta ileri derecede bilgi sahibi olan Ahfeş el-Asğar (v. 315), İbnü'l-Enbârî (v. 328), İbn Düreyd (v. 321) ve onlar gibi büyük alimlerden öğrenerek elde etmiştir. Endülüs hükümdarı Abdurrahman Nasır (v. 350) onu Endülüs'e davet edip kendisine misafirperver davranarak bol ikramda bulunmuştur. Ebû 'Alî, Doğu'nun dil, edebiyat, şiir, tarih ilimlerini ve divanlarını Endülüs'e taşımıştır. Oradaki âlimler yanına gelerek bu ilimleri ondan öğrenip kendisini önder ve hüccet kabul etmişlerdir. Ebû 'Alî eserlerinin çoğunu orada kaleme almıştır. Onun Endülüs'e gelişi dil ve edebiyat çalışmalarında bir reform olarak kabul edilmiştir. Yıllarca aralıksız ders verdikten sonra hicri 356 yılında Kurtuba'da vefat etmiştir. Çağdaşı olan âlimler onun bilgisine tanıklık edip, ondan ders alarak istifade etmiş ve pek çok kaside ile ondan övgü ile bahsetmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Ebû 'Alî el-Kâlî, Arap Edebiyatı, Dil Bilimleri, Araştırmalar, Diyarbakır.

THE SCHOLAR ABU 'ALÎ AL-KALÎ'S AND HIS SERVICE TO THE ARABIC LANGUAGE

Abstract

Ebû 'Alî al-Kâlî is a literary scholar who was born and raised in Diyarbakır. He went to Baghdad and lived there for a long time. Most of his knowledge of science and literature was obtained by learning from great scholars such as Ahfeş el-Asğar (d. 315), İbnü'l-Enbarî (d. 328), İbn Düreyd (d. 321) and them, who had advanced knowledge in language and literature. Andalusian ruler Abdurrahman Nasır (d. 350) invited him to Andalusia and treated him hospitably and offered him plenty of treats. Ebû 'Alî brought the language, literature, poetry, historical sciences and divans of the East to Andalusia. The scholars there came to him and learned these sciences from him and accepted him as a leader and proof. Abu 'Alî wrote most of his works there. His arrival in Andalusia was considered a reform in the study of language and literature. He died in Cordoba in hijr 356 after giving lectures for years. Scholars who were his contemporaries witnessed his knowledge, benefited by taking lessons from him, and praised him in many odes.

Keywords: Ebû 'Alî el-Kâlî, Arabic Literature, Language Sciences, Research, Diyarbakır

¹ Doktora Öğrencisi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID ID: 0000-0001-9179-574X, hsnmrad159@gmail.com.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وأما بعد: فإن منطقة ديار بكر خرجت منها كثيراً من العلماء الأفاضل، الذين كانوا لهم باع طويل في العلم والأدب، وخاصة بعد الفتح الإسلامي لها، ومن هؤلاء العلماء إسماعيل بن القاسم أبو علي القالي صاحب الأمالي والنوادر والبارع وغيرها من الكتب النفيسة، التي قدمت نخصة كبيرة في اللغة والأدب، وكانوا ممن قدموا بما لديهم من العلم والأدب خدمة عظيمة للغة العربية وآدابها وبلاغتها. فأردت أن أبين صفحات من حياة هذا العالم الجليل وما قام به من خدمة في اللغة العربية، ومنشأه ونسبه ومولده، وحياته العلمية، متمثلة في معرفة شيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ومعرفة ما قدمه من خدمة للغة العربية وآدابها، ودوره في تأسيس المدارس اللغوية في الأندلس، ونبذة عن بعض من الفوائد اللغوية في بعض كتبه، وبعض من أخباره ومدح العلماء له في أشعارهم، وكتبهم، وسنة وفاته، مبيناً ذلك كله بما من الله علينا، ومعرفة ذلك من خلال الخطوات الآتية:

1. حياته

أولاً: اسمه ونسبه ومولده: أبو علي القالي؛ هو إسماعيل بن القاسم بن عيذون، بن هارون بن عيسى بن محمد بن سليمان، القاضي اللغوي الأموي موالمهم، سبب مولده أن جده سليمان هذا كان مولاً من موالي عبد الملك بن مروان، ولد بميفارقين في جمادى الآخرة لسنة مائتان وثمانون للهجرة "280هـ"، وهي جزء من أرض الجزيرة من ديار بكر، لكنه عندما انتقل إلى بغداد وصحب جماعة من أهل قرية قالي قالوا "بين طرابزون ومنازجرد"، فانتسب إليها، وهي قرية من قرى مناكرد، من إقليم أرمينية، ويقال لها أيضاً (منازجرد) كما قال عنها الحميدي ونسب مولد إليها،² ولعل الأصح ما قاله ابن كثير رحمه الله: من أنه بعد أن مضى إلى قرية قالي قالا، وسكنها فمضى عليه اسم القالي³. فيكون ميفارقين مولده ومنشأه، ومناكرد منتسبه.

ويؤكد هذا الرأي قوله عن نفسه عندما سأله أبو بكر محمد بن الحسين الزبيدي النحوي عن نسبه تحدث قائلاً: "عندما اتجهنا بغداد كنا في رفقة جماعة حيث كان فيها أهل قرية قالي قالا، وهي من قرى منازجرد وكانوا يكرمون ملكناهم من الثغر، فلما دخلنا بغداد نسبت إلى هذه الجماعة لأنهم، وجدوني معهم فثبت ذلك النسب عليّ"⁴.

ثانياً: نشأته: نشأ أبو علي القالي في مناكرد، ثم إنه رحل إلى بغداد سنة ثلاث وثلاث مائة "303هـ"، فأقام بالموصل، ثم دخل إلى بغداد سنة خمس وثلاث مائة "305هـ"، وأقام بها إلى سنة ثمان وعشرين وثلاث مائة "328هـ"، يكتب فيها الحديث، ثم سافر إلى الأندلس سنة ثلاثين وثلاث مائة "330هـ"، وبعدها إلى قرطبة في شهر شعبان لثلاث بقين منه سنة ثلاثين وثلاث مائة "330هـ"⁵.

2. مسيرته العلمية:

² الحميدي، أبو عبد الله بن أبي نصر، محمد بن فتح، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 164م، ج1/1966 بدون ط،

³ 264/11م، 1986م ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، بدون ط،

⁴ 232م، 1967م ابن عميرة، أحمد بن يحيى بن أحمد، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون ط،

⁵ ، وينظر أيضاً: القفطي، أبو الحسن جمال الدين بن علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، المكتبة العنصرية، بيروت، 1/239 هـ، ج1، 1424، ط

⁵ 243، 1/242 القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج

سبق أن قلنا: إن أبا علي القالي رحمه الله نشأ في إحدى القرى التابعة لجزيرة ديار بكر، وارتحل منها إلى بغداد وسكنها وتعلم فيها، وذهب إلى غيرها من البلاد ابتغاء طلب العلم والمدارسه حيث التقى بكثير من العلماء والبلغاء وأخذ منهم العلم، وأخذوا منه، وصحب بعضاً من أهل بغداد في سفره إلى المغرب فدخل إليها أيام حكم الملك عبد الرحمن الناصر، واستوطنها، وكان ولده الأمير حكم بن عبد الرحمن، الملقب بأبي العاص أكثر ملوك الأندلس محباً للعلم، وأكثرهم عملاً به، وحريصاً عليه، فرحب به أيما ترحيب، وواجهه بالجميل، حيث أعجب به، وقرب منه، وبالغ في وفادته، وأحبه الحكم، وقيل؛ أنه أرسل إليه، ورغبه في اللجوء إليه، والإقامة عنده، وكان ينشطه على التأليف ويوسع عليه في العطاء، ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام، وكان أهل المغرب يلقبونه بالبغدادي لحيته من بغداد إليهم 6، أو لكثرة مكوثه في بغداد وإقامته بها. أما شيوخه وتلامذته فسنستعرف عليهم في الفقرة التالية:

أولاً: شيوخه: سمع من عبد الله بن عبد العزيز البغوي أبو القاسم، ومن الحسن بن علي بن زكريا بن يحيى بن صالح بن عاصم بن زفر العدوي الملقب بأبي سعيد، و سمع من عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني أبي بكر، وتلقى الأدب عن محمد بن حسن أبي بكر بن دريد الأزدي، ومن محمد بن القاسم بن بشار المعروف بابن الأنباري الملقب بأبي بكر، ومن الشيخ عبد الله بن إبراهيم عرفه نفظويه، ومن عبد الله بن جعفر بن درستويه أبو محمد، ومن محمد بن السري أبي بكر، المعروف بابن السراج، ومن إبراهيم بن السري الزجاج أبو إسحاق، وأبي جعفر أحمد بن عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، وأبي عمر الزاهد محمد بن عبد الواحد المطرز، علي بن سليمان الأخفش أبي الحسن، وغيرهم، وأخذ من أحمد بن علي بن المثنى (أبي يعلى) الموصلي الحديث 7.

ثانياً: تلاميذه: أخذ عنه العلم كثير من طلاب العلم ونقلوا منه رواية، منهم: عبد الله بن الربيع بن عبد الله التميمي الملقب بأبي محمد، و بن سعيد أحمد بن أبان، و محمد بن الحسن أبو بكر الزبيدي النحوي، صاحب كتاب مختصر العين وأخبار النحاة وكان في ذلك الوقت إماماً في الأدب، ولكنه عرف مقام العلامة أبي علي القالي فمال إليه، والتزم به، حيث استفاد من علمه وأقر له بالفضل، وأبو حيان النحوي، صاحب كتاب "المقصود والممدود" وابن الصنع، ومحمد بن عاصم المعروف بالعاصي وحكم بن منذر بن سعيد والقزاز والقاضي ابن مغيث وآخرون 8.

ثالثاً: مؤلفاته: كتاب "الأمالي" وكتاب "البارع في اللغة"، وكتاب "المقصود والممدود"، وله أيضاً "في الإبل ونتاجها" وله مؤلف؛ "في حلي الإنسان، والخيل وشياتها" وكتاب "فعلت وأفعلت" وله "مقاتل الفرسان"، وأيضاً له كتاب؛ "تفسير السبع الطوال" وكتاب "شرح فيه قصائد المعلقات"، وكتاب "حكايات أندلسية"، وله كتاب "تعليقات على شرح أدب الكتاب" لابن قتيبة، وله غيرها من الكتب، وفي قرطبة أملى كتابه "الأمالي" 9. فهذه بعض كتبه وسنأتي على تفصيلها وفيما ألفت لاحقاً.

3. خدمته للغة العربية

322، 1/ 321م، 2002، 15 الزركلي، خير الدين بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 6

م، 2000 الصفدي، ابن خليل بن أبيك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، ت: نزار الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار التراث العربي، بيروت، بدون ط، 7
165/1،. والحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، 115، 9/ 114

114 والصفدي، الوافي بالوفيات، 1/ 44م، 1960، 1 عباس، إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثقافة، بيروت، ط 8
9، 115.

ابن خلكان، شمس الدين بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار 9
1/ 226م، 1900، 1 صادر، بيروت، ط

لقد مرَّ سابقاً أنه طال بأبي علي البقاء في بغداد لتلقي العلوم والمعارف، وكانت بغداد آنذاك تعج بالكثير من الأعلام والأدباء، وهذا ما فتح الطريق أمامه لكي يلتقي بهم ويأخذ عنهم ويعطيهم، وكانت بغداد ساحة الحوار والنقاش بين كل من مدرستي الكوفة والبصرة، فأخذ من كلتا المدرستين، وإن كان كثير من المصادر تذكر تعصب أبو علي القالي للبصريين، فكان من العلماء والأدباء الحاذقين في العلوم العربية، ولما تأدب ببغداد ووجد بأنه ليس له رزق في العراق، قصد بلاد المغرب العربي، فوافاها في أيام الملقب بالحكم المستنصر، فأكرمه الحكم وفضل عليه كثيراً، فأبدع أبو علي هناك وأملى عليه أكثر كتبه عن ظهر غيب، فمنها كتابه الأمالي، المعروف بين عامة الناس بفوائده الكثيرة، وهي غاية في معناه، قال ابن حزم أبو محمد: كتاب نوادر لأبي علي القالي مبارٍ للكتاب المبرد "الكامل" الذي جمعه صاحبه، فإن كان كتاب أبي العباس أكثره نحواً وخبراً، فإن كتاب أبي علي القالي؛ أكثر لغة وشعراً، وتأليفه؛ "الممدود والمقصور" فإنه رتبته على التفعيلة، وعلى مخارج الحروف من الحلق، مستقصى في باب لا يغادر منه شيء في معناه، لم يؤلف مثله في بابه. وله "الإبل ونتاجها" وما تصرف معها، وكتاب "حلي الإنسان والخيال وشياتها"، وكتاب "فعلت وأفعلت"، وله كتاب "مقاتل الفرسان"، وكتاب "تفسير السبع الطوال"، وأما كتابه "البارع" في اللغة فقد رتبته على حروف المعجم، وجمع فيه معظم كتب اللغة، ويشتمل على ثلاثة آلاف ورقة، قال العلامة الزبيدي: "لا نعرف أحداً من المؤلفين القدامى ألف على منواله، كما قال الشيخ الإمام ابن العربي: إن كتاب البارع لأبي علي القالي يضم أكثر من مائة جزء، ولم يصنف مثله في الإحاطة والاستيعاب، فكان أعلم بنحو البصريين وأرواهم للشعر مع اللغة"¹⁰.

وفي أيامه في الأندلس بث علمه هناك، وكان قد قرأ عن العلامة ابن درستويه كتاب سيبويه، ودقق النظر وانتصر للبصريين وأملى كتبه من حفظه¹¹. وهذا يدل على كثرة ما صحب معه من الكتب في هجرته إلى بلاد المغرب العربي، وما فيها من الدواوين العدد الكثير، وخاصة دواوين الجاهليين والأمويين والمجموعات الشعرية الهامة كالمفضليات، وشعر المهذلين والنقائض ومن هذه الدواوين التي أدخلها؛ منها دواوين الشعر: شعر عمرو بن قميئة، والخطيئة وشعر ذي الرمة، والناطقة الذيباني، وجميل وأبي النجم وعلقمة بن عبدة، والناطقة الجعدي، وعروة بن الورد والمغيرة بن حبناء، والشماخ والأعشى، وكثير عزة وأوس بن حجر والقطامي والأخطل، وغيرهم كثير ممن ألف في دواوين الشعراء، كما انه أخذ معه كتباً كثيرة؛ في الأخبار والفنون المختلفة¹².

فكان يغلب بطبعه ميلاً إلى اللغة العربية وعلوم الأدب، فأبدع فيها، وأكثر في التأليف فيها، وكان علامة في علم اللغة بارعاً فيها، متقناً لها، فاستفاد منه الناس، ومالوا عليه، وأخذوه إماماً وحجة فيما نقله إليهم، وكانت كتبه في غاية من الإتقان والتقييد والضبط، كما ألف في علمه الذي اشتهر به واختص فيه من تأليفات مشهورة، تدل على سعة روايته، وكثرة إشرافه، وكتابه "النوادر" يتضمن فيه من الأخبار والأشعار واللغة¹³.

4. نبذة من الفوائد اللغوية في بعض كتبه

¹⁰ نقلاً عن الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين بن ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، 137/2، ط1

¹¹ 226، وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 1/ 9/ 114 ينظر الصفدي، الوافي بالوفيات، 11

¹² 45/1. د. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 12

¹³ 165/1، والحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، 115، 9/ 114 الصفدي، الوافي بالوفيات، 13

عرف العلماء القدماء قدر كتاب "النوادر"، وقدموه كما يقول ابن خلدون: "إن أصول وأركان هذا الفن؛ أربعة دواوين وهي: أدب الكتاب لابن قتيبة، وكتاب "الكامل" للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ" وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها"¹⁴. أما كتاب الأمالي فقد نقل أشعار العرب وأخبارهم وكان عمدة في اللغة والأمثال، وفيه شواهد من القرآن والحديث الشريف وتفسيرهما، فيعد من كتب اللغة بامتياز، ويمتاز بفصاحة لغته فيذكر اشتقاقات الألفاظ وتصريفاتها، فقد التمس الصحة والسلامة في الفصاحة من خلال ألفاظ عند الجاهليين والإسلاميين، فكثيراً ما يستشهد بالقرآن فمن ذلك قوله: "والردء: العون، قال الله تعالى في محكم كتابه: { فأرسله معي رداء يصدقني } [سورة القصص: 34]"¹⁵، وبالنسبة للسنة المطهرة فمن ذلك في معنى العرض وأنه يأتي بمعنى الجسد مستندلاً بالحديث قائلاً: "عرضه: جسده، حيث استشهد بحديث النبي صلى الله عليه وسلم في صفة أهل الجنة: "لا يبولون ولا يتغوطون إنما هو عرق يجري من أعراضهم مثل المسك يعني من أبدانهم"¹⁶.

وبأمثال العرب وهو كثير، مثلاً؛ قال: "وقال الأصمعي: من أمثال العرب: ذكّرني الطّعن وكنت ناسياً، يضرب مثلاً للرجل يسمع الكلمة فيتذكر بها شيئاً"¹⁷. ويستشهد بالدرر من الشعر العربي كقوله: "والأبلق لا ينتج، والعرب أخذوا هذا ضرباً للمثل لشيء لا ينالونه فيقولوا:

طلب الأبلق العقوق فلما فاته أراد بيض الأنوق"¹⁸.

وأما بالنسبة للغة فإنه يستعمل الترادف والألفاظ المشتركة وقد يعالج اللفظة الواحدة ويصحح الأخطاء، ويستعمل التضاد في الألفاظ وينقل ذلك كله بدقة وروية وغيرها كثير مما أفاد به أبو علي القالي في هذا الكتاب¹⁹.
وأما كتابه "البارع" فقد اشتهر هذا المعجم مع اشتهار صاحبه، فقد رتب المعجم ترتيباً مخرجياً كما فعل الفراهيدي في معجمه، ويوافق ترتيبه، ويخالف في بعض الحروف كما في ترتيب حروف التالفة ل ر ن " قبل " ظ ذ ث " أما الخليل فقد وضع هذه الأحرف بعد "ظ ذ ث" وكذلك القالي وضع "ط د ت" قبل "ص ز س" مخالفاً للخليل، وهذا المعجم يعد أول معجم ظهر في الأندلس، ويكفي ثناء عليه من تلميذه أبي بكر الزبيدي القائل: "إن هذا القاموس واسع يشمل اللغات كلها" أي اللهجات، وذكر العلامة الزبيدي أن كتاب البارع فاق كتاب العين بأربعمائة "400" ورقة، كما أن أبو علي القالي ذكر فيه بعض أصول حيث وضّح أنها مستعملة، وكان الفراهيدي في كتاب العين قد قال: أنها مهملة. ومن العلماء القدرين الذين أثنوا على كتاب البارع منهم الإمام السيوطي حيث قال: "إن من أصح القواميس التي رأيتها البارع للقالي وموهب للقياني. ولكن اللغويين المتأخرين لم يميلوا إلى استعمالهما وتركوهما إلى محكم ابن سيده، وصحاح الجوهري...، أما ترتيب المفردات في البارع فهو على

¹⁴ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،¹⁴

764، 1/763م، 1988، 2: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط

1/95م، 1926، 2: أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون، الأمالي، ت: محمد عبد الجواد، دار الكتب المصرية، مصر، ط¹⁵

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، الأولى، 1422هـ،¹⁶ ج4/132، رقم الحديث، 3327. والمسلم، صحيح مسلم، ج4/2179، رقم الحديث، 2834.

أبو علي القالي، الأمالي، ج1/192.¹⁷

أبو علي القالي، الأمالي، ج1/128.¹⁸

232.. 227م، ص 2005، سنة 23حمادة، مثنى يوسف، قراءة لغوية في كتاب الأمالي لأبي علي القالي، مجلة الفتح، ع: 19

وجه الإجمال كترتيب العين مع مراعاة التقليلات، والأبجدية الصوتية، وتقسيم الكلمات من حيث الكمية "العدد الحروف" إلى ثنائي وثلاثي، ورباعي وخماسي. ولكن ترتيب الأبجدية الصوتية عند القالي لا يتفق تماماً مع أبجدية الخليل، ولكن يختلف عنها اختلافاً قليلاً. وبمقارنة الترتيبين هكذا يمكن معرفة مدى ارتباطهما" 20.

5. دوره في تأسيس المدارس اللغوية في الأندلس

كان قدوم العرب إلى الأندلس بتراثهم الأدبي الأصيل دور كبير في فتح الأفق أمام الأدباء فيها، فقد امتزج أدب المشرق بالمغرب وبطابع جديد، بطابع أندلسي، وقد ساعد في بناء المدارس اللغوية، حب الحكام في الأندلس للعلم، فقد مرّ سابقاً أن الناصر وابنه الحكم شجعا العلماء والأدباء في القدوم إلى الأندلس وكان ممن دعاهم الناصر أبو علي القالي، فأكرم وفادته، وجعله مؤدباً لابنه الحكم، فنهضت الأندلس علمياً في كافة ميادين العلم والأدب.

أما أبو علي القالي رحمه الله كان ممن تتقف ثقافة واسعة في المشرق، وعاصر كبار علماء اللغة، وأخذ منهم كأمثال ابن دريد والأخفش، فجمع بين اللغة والشعر والأخبار، فعندما قدم الأندلس وسكن القرطبة نشر علمه بما فلجأ إليه الناس وسمعوا منه وأخذوا عنه وتأثروا به، وحمل معه أيضاً الكثير والكثير من أدب المشرق متمثلاً في دواوين امرئ القيس وزهير والخنساء والناطقة والأخطل وجريز وغيرهم، وهذا بالإضافة إلى كثير من الأخبار واللغة، وألف في الدراسات اللغوية، وأملى من حفظه على طلبته الأندلسيين. كما أن مساجد الأندلس أصبحت مركزاً لحلقات دروس ومحاضرات لأبي علي القالي، وأقبل عليه أهل الأندلس للتعلم والتأديب، فكان يلقي في المسجد الجامع بالزهراء في القرطبة دروسه كل يوم خميس، وكان أبو علي القالي واسع العلم في باب الأدب واللغة، وهذا مما شهد له علماء عصره، وسمعوا منه وقرأوا عليه، فاستفادوا منه كثيراً. فكان مجيء أبو علي القالي إلى المغرب الغربي؛ يمثل نهضة كبيرة في المؤلفات اللغوية والأدبية، لذلك اتخذوه حجة فيما ينقل وعولوا عليه 21.

6. أقوال بعض علماء اللغة في مدحه

قال الأمير منذر بن سعيد البلوطي أبو الحكم، لقد كتبت إلى أبي علي القالي أستعير منه كتاباً من الغريب،

وقلت:

بحث ريم مهفهف وصدغه المتعطف

ابعث إليّ بجزء من الغريب المصنف

فقضى حاجتي وأجابني بقوله من المجتث:

، وعبد الله، يسري عبد الغني عبد الله، 32، 1/31 الفراهيدي، خليل بن أحمد، درويش، العين، مكتبة الشباب، بيروت، بدون ط، بدون ت، 20

www.alukah.net، م، 2013/5/6 البارع لأبي علي القالي، مقالة على موقع الألوكة، تاريخ الإضافة

بتصرف عن: علي باقر وسيد مهدي وشهلا زماي، الدور الحضاري لأبي علي القالي في الأدب الأندلسي، مقالة في مجلة إيرانية، جامع 21

121..118م، 2012، 6، ع2 علوم إنساني، تحت باب إضاءات نقدية، سنة

وحق در تألف
بفیک أي تألف
لأبعثنَّ بما قد
حوى الغریب المصنف
ولو بعثت بنفسی
إلیک ما كنت أسرف

ومدحه ابن هارون يوسف الرمادي بما يأتي ذكره في بابه من الحرف بقصيدة أولها من الكامل:

من حاكم بيني وبين عدولي
الشجو شجوي والوعيل عويلي
في أي جارحة أصون معذبي
سلمت من التنقيص والتنكيل
إن قلت في بصري فثم مدامي
أو قلت في كبدي فثم غليلي

ثم خرج من ذلك إلى مدح أبي علي القالي قائلاً:

روض تعاوده السحاب كأنه
متعاهد من عهد إسماعيل
قسه إلى الأعراب تعلم أنه
أولى من الأعراب بالتمصيل
حازت قبائلهم لغات فرقت
فيهم وحاز لغات كل قبيل
فالشر خال بعده وكأنه
ما نزل الخراب بربعه المأهول
فكأنه شمس بدت في غربنا
وتغيبت عن شرقهم بأفول
يا سيدي هذا ثنائي لم أقل
زورا وال عرضت بالتنويل
من كان يأمل نائلا فأنا امرؤ
لم أرح غير القرب في تأميلي²².

7. وفاته رحمه الله تعالى:

توفي أبو علي في مدينة قرطبة في شهر ربيع الآخر، وقيل: كان وفاته في جمادى الأولى، سنة ثلاث مائة وستة هـ " ليلة السبت في السادس من الشهر المذكور، وصلى عليه العلامة الجبيري أبو عبد الله. ودفن بمقبرة "356 وخمسين متعة في مدينة قرطبة، رحمه الله تعالى²³.

وقال المقرئ: " بعض المؤرخين يزعمون أن قدوم أبو علي القالي إلى الأندلس، كان في خلافة السلطان الحكم المستنصر بالأندلس، وليس في الخلافة السابقة؛ أي أبيه الناصر، والصواب أن قدومه في أيام السلطان الناصر، هذا ما

²² 9/ 115.الصفدي، الوافي بالوفيات،

²³ 1/ 227.ابن خلكان، وفيات الأعيان،

قاله أكثر من واحد من المؤرخين انه ارتجل عليه الكلام، أي " حصره وعيه" عندما كان يخطب في الاحتفال الذي أقامه الحكم الناصر لقدم رسول الإفرنج عليه كما ذكرناه في مكان آخر غير هذا المكان"²⁴.

وقد قال ابن خلكان: " ودخل أبو علي القالي إلى قرطبة السابع والعشرون من شعبان سنة ثلاث مائة هـ"، وهو مما يدل على أن قدمه كان في أيام السلطان ناصر، وليس في أيام ابنه السلطان الحكم، وقد وثق ثلاثون " ذكر ذلك الصفدي في كتابه الوافي قائلاً: " عندما دخل أبي علي القالي الأندلس قصد سلطان الأندلس ناصر الدين بن عبد الرحمن، فأكرم وفادته، حيث كتب له ولابنه الحكم تصانيف، ومؤلفات نشر علمه في المغرب العربي (الأندلس)"²⁵.

الخاتمة

لقد طفت في حقائق من كتب التراجم والتاريخ والأدب لأتزوّد من رحيق سيرة الإمام أبي علي القالي، فوجدتها مليئة بما ينعش الفؤاد، ويريح النفس، وأخذت منها خالصة مما يمكن أخذه، وقد توصل بي البحث إلى النتائج التالية:

- أبو علي القالي هو إسماعيل بن القاسم اللغوي القاضي الأموي، ميفارقين مولداً ومنشأً، القالي والبغدادي منتسباً، ولد سنة ثمانين ومائتين، نشأ وعاش في بداية عمره في إحدى القرى التابعة لجزيرة ديار بكر، ثم انتقل بعدها مع بعض من أهل قالي قالاً إلى بغداد، وطال به المقام في بغداد، تلقى معظم علومه وآدابه بها.

- سمع أبو علي القالي من كبار علماء والأدباء كأمثال: البغوي، والعدوي، وأبي داود السجستاني، وابن دريد، وابن الأنباري، ونفطويه، وابن درستويه، وابن السري، وابن السراج، والزجاج، وابن قتيبة، ومحمد المطرز، والأخفش، وأبي يعلى الموصلي، وغيرهم، وسمع منه جماعات كثيرة، وحدثوا عنه كأمثال: ابن التميمي، وابن أبان، ومحمد بن الحسن الزبيدي النحوي المشهور، وابن الصنع، والعاصي، والقزاز، وابن مغيث، وغيرهم.

- ألف أبو علي القالي كتباً كثيرة في اللغة والأدب والأخبار منها: كتاب الأمالي، والنوادر، والبارع، والمقصور والممدود والمهموز، ومقاتل الفرسان، وتفسير السبع الطوال، وغيرها، فالأما في كان كثير الفوائد غاية في معناه، والنوادر كان مبارياً لكتاب الكامل للمبرد، فهو أكثر لغة وشعراً، والمقصور لم يوضع مثله في بابه، والبارع معجم لم يؤلف مثله في

المقري، شهاب الدين بن أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ت: 24

م، 1 / 73. 1997، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط

1 / 227. وابن خلكان، وفيات الأعيان، 9 / 115. ينظر الصفدي، الوافي بالوفيات، 25

الإحاطة والاستيعاب، هذا وغيره مما نقله أبو علي القالي من بلاد المشرق إلى الأندلس معه، وأملى بها على طالبه، فكان أبو علي القالي بحق مدرسة - جامعة بين علم البصريين والكوفيين - بجد ذاته نقل علوم المشرق إلى بلاد الأندلس وما فيها من الدواوين الجاهليين والأمويين والمجموعات الشعرية الهامة والأخبار والفنون المختلفة.

- كان أبو علي القالي ميالاً بجبلته إلى اللغة العربية وعلومها وآدابها، فأبدع فيها، وأكثر منها، فأصبح علامةً في علم اللغة العربية بارعاً مبدعاً فيها، متقناً وضابطاً لها، فأخذ منه الناس واستفادوا منه، وعولوا عليه، وأخذوه إماماً، وحجة لهم، حيث كانت مؤلفاته غاية في الضبط والإتقان، والتقييد. فكان قدومه إلى الأندلس يمثل نهضة كبيرة في الدراسات اللغوية والأدبية.

- توفي أبو علي القالي بقرطبة بعد سنوات من العطاء المستمر من الدروس، والمحاضرات في مساجد الأندلس، هـ، مما شهد له علماء عصره، وقرأوا عليه، واستفادوا منه، وأثنوا عليه بقصائدهم الكثيرة، فرحمه الله 356 ووفاته سنة تعالى من عالم ملأ على الناس بالعلم والأدب والشعر.

المصادر والمراجع

- هـ، ديوان 808. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، توفي: المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، م.1988، ط2
- . ابن خلكان، أبو زيد شمس الدين بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، أبو زيد ابن خلكان البرمكي م.1900، 1هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط681الإريلي المتوفى: هـ، بغية الملتبس في تاريخ رجال 599. ابن عميرة، أحمد بن يحيى بن أحمد، يكنى، بأبي جعفر الضبي ت: م.1967أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون ط، هـ، البداية والنهاية، دار 774. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، القرشي البصري توفي: م.1986الفكر، بيروت، بدون ط، م.1960، 1. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، دار الثقافة، بيروت، ط ، سنة 23 حمادة، مثنى يوسف حمادة، قراءة لغوية في كتاب الأماي لأبي علي القالي، مجلة الفتح، ع: م.2005
- هـ، معجم 626. الحموي، أبو عبد الله، شهاب الدين بن ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي المتوفى: م.1993، 11الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط . الحميدي، أبو عبد الله بن أبي نصر، محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد، الأزدي الحميدي المتوفى: م.1966هـ، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، بدون ط، 488 . الفراهيدي، خليل بن أحمد، العين، ت: عبد الله درويش، مكتبة الشباب، بيروت، بدون ط، بدون ت. هـ، 1396. الزركلي، ابن محمد بن علي بن فارس اسمه خير الدين بن محمود، الزركلي دمشقي ت: م. 2002، 15الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط هـ، الوافي بالوفيات، 764. الصفدي، ابن خليل بن أيك بن عبد الله الصفدي، اسمه صلاح الدين توفي: م.2000ت: نزار الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار التراث العربي، بيروت، بدون ط، هـ، الأعلام، 1396. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي المتوفى: م.2002، 15دار العلم للملايين، بيروت، ط . عبد الله، يسري عبد الغني عبد الله، البارع لأبي علي القالي، مقالة على موقع الألوكة، تاريخ الإضافة م.2013 /5/6 . www.alukah.net
- . علي باقر وسيد مهدي وشهلا زماني، الدور الحضاري لأبي علي القالي في الأدب الأندلسي، مقالة في م.2012، 6، ع2مجلة إيرانية، جامع علوم أنساني، تحت باب إضاءات نقدية، سنة هـ، 356. القالي، أبو علي؛ إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان توفي: م.1926، 2الأماي، ت: محمد عبد الجواد، دار الكتب المصرية، مصر، ط هـ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، 646. القفطي، أبو الحسن جمال الدين بن علي بن يوسف، المتوفى: هـ.1424، 1المكتبة العنصرية، بيروت، ط

هـ، **نفع الطيب من غصن 1041**. المقرئ، ابن محمد المقرئ التلمساني أسمه شهاب الدين بن أحمد، توفي:
م. 1997، الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط
. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري** ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار
طوق النجاة، بيروت، ط1، الأولى، 1422هـ.

GENİŞLETİMİŞ ÖZET

Diyarbakır yöresi, ilçe ve çevre vilayetleriyle özellikle İslam fetihlerinin ardından, birçok âlim ve edîbin yetiştiği bir yer olmuştur. Bu yöreden çok sayıda âlim ve edîp çıkmıştır. İlim ve edebiyatta köklü bir geçmişe sahip olan bu âlimlerden biri de başta *El-Emâlî*, *en-Nevâdir* ve *el-Bâri* olmak üzere daha bir çok eserin müellifi olan Ebû ‘Alî İsmâ‘îl b. el-Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî’dir. Ona ait kitaplar gerek dil gerekse edebiyatta yeni bir yükselişe öncülük etmesi bakımından kaynak eserlerdir. Bu eserleriyle Ebû ‘Alî el-Kâlî, ilmî ve edebî açıdan Arap diline ve belagatına büyük hizmetlerde bulunmuştur.

Ebû ‘Alî el-Kâlî, aslen Diyarbakır yöresindedir. Hicri 280 yılının Cemaziyelâhir ayında Meyâfarkin’de (Silvan’da) doğmuş ve yine Diyarbakır’ın Dicle-Fırat arasında bir konumu olan bu yerde büyümüştür. Daha sonra Trabzon ve Malazgirt arasında olduğu söylenen, Ermeni yerleşkesi sayılan Malazgirt köylerinden biri olan Kâlî köyünden gelen bir grup insana katılarak, onlarla beraber Bağdat’a yolculuk yapmıştır. Bağdat’a geldiğinde ise uzun bir süre (h. 303 yılına kadar) burada ikamet etmiş daha sonra Musul’a yerleşmiştir. Bir süre sonra tekrar (h. 328 senesine kadar) Bağdat’ta ikamet etmeye başlamıştır. Bu arada ilim öğrenmeye devam etmiş ve ilim tahsili amacıyla diğer memleketlere gitmiştir. Buralarda pek çok âlim ve ediple tanışıp onlardan ilim öğrenmiş ve hadis yazmıştır. Ahfeş, Enbârî, İbn Dûreyd gibi dil ve edebiyatta alanında üst düzeyde bir yeri olan âlimlerden ders almıştır.

Ebû ‘Alî el-Kâlî’nin hocaları arasında şunlar bulunmaktadır: Ebû Kâsım Abdullah b. Abdülaziz el-Bağavî, Ebû Said lakabıyla anılan el-Hasan b. Ali b. Zekeriya b. Yahya b. Salih b. Asım b. Zafer el Adeviye, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Davûd Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistanî ile yine Sicistanî’nin talebeleri de yanlarında ilim tahsil ettiği hocaları arasında anılabilir. Diğer yandan onun talebesi olup ondan birçok ilimleri alan alimler de bulunmaktadır. Başta Abdullah et-Temimî b. Said Ahmed b. Aban ve Muhammed b. el-Hasan Ebû Bekir ez-Zubeydî en-Nahvî’nin de dahil olduğu çok sayıda ilim talebesi ondan rivayet nakledenler arasında bulunmaktadır.

Yazmış olduğu eserlere gelince, *El-Emâlî* adlı kitabı bilinen en meşhur eseridir. El-Emâlî onun Endülüs’te vermiş olduğu ders notlarını içermektedir. *El-Bâri* ‘fi’l-luğâ Endülüs’te yazılmış olan ilk sözlüklerden biri olma özelliğine sahiptir. *El-Maksûr vel-memdûd* eseri ise maksûr ve memdûd isimleri gösteren bir sözlük olarak temayüz etmiştir. Onun bu kitapları bilinen ve okunan kaynaklar arasında yer almakta ve sıkça referans kaynağı olarak kullanılmaktadır. Bunların yanında *Tefsirü’s-seb‘a* ve *Tefsirü’l-Kasâ’idi’l-Mu‘allakât* adlı eserleri cahiliye dönemi şiiri hakkında önemli birer kaynak oluşturma hüviyetini taşımaktadırlar. *Kitâbu hikâyeti’l-Endulusiyye* adlı kitabı ve İbn Kuteybe’nin *Edebü’l-Küttâb* adlı kitabına yazmış olduğu *Ta’likât alâ Şerhi Edebi’l-Küttâb* adlı şerhi de öne çıkan çalışmaları arasında yer almaktadır. Ebû Ali’nin yazdığı eserler bunlarla sınırlı olmayıp başka eserleri de bulunmaktadır.

Ebû ‘Alî el-Kâlî’nin yaşadığı dönemde Bağdat’ta Kûfe ve Basra gramer ekolleri/okulları arasında söyleşi ve tartışmaların yapıldığı bir münazara ortamı oluşturulmuştu. Çoğu kaynak Ebû ‘Alî el-Kâlî’yi Basra ekolü mensupları arasında zikretmektedir. Ancak o her iki ekolden de ders almış, Arapça ilimlerde zeki ve parlak edebiyat alimlerinden biriydi.

Bağdat’ta iyi bir tahsil aldıktan sonra Irak’ta geçim sıkıntısının baş göstermesiyle oradan ayrılmaya niyet etmiştir. Bu nedenle Kuzey Afrika’ya yani Mağrib’e yönelmiştir. Bunun üzerine Ebû ‘Alî el-Kâlî’yi, el-Hakem el-Müstensir unvanına sahip Endülüs emiri huzuruna çağırmıştır. Emir, ona cömertçe davranıp bol ikramda bulunmuştur. Onu iyi bir konuma yerleştirdikten sonra daha fazla öneri sunmuştur. Onu oğlu Hakem’e öğretmen yapmıştır. Ebu’l-‘Âs lakabına sahip olan oğlu Hakem b. Abdurrahman, Endülüs’ün ilmi seven herkesten çok onunla amel eden ve ilme tutkulu bir emirdi. Ona karşı ayrıca bir hayranlığı vardı ve onu güzelce karşıladı ve son derece abartılı bir yakınlık göstermiş oldu. Hakem onu sevmişti.

Yazma konusunda teşvik ederek, aşırı bir cömertlik ile onun kalbine ferahlık vermiştir. Fashlar Ebû 'Alî el-Kâlî'ye Bağdat'tan geldiği için *El-Bağdâdî* nispetini vermişlerdi.

Ebû 'Alî el-Kâlî dil, şiir ve divanlardan oluşan doğu ilimlerini Endülüs'e aktararak Endülüs'ün ilim ve edebiyatın her alanında ilmî olarak yükselmesini sağladı. Âlimler ile görüşmelerinde onlarla karşılıklı olarak bilgi aktarımı sağladı. Onu imam ve hüccet saymışlar, o da birçok kitabını onlarla beraber kaleme almıştır. Ebû 'Alî el-Kâlî'nin Endülüs'e gelişi dil araştırmaları ve edebiyat için büyük bir yükselişi temsil etmekteydi. Aynı zamanda beraberinde çok fazla doğu edebiyatını temsil eden İmruülkays, Zuheyr, Hansa, Cerîr ve daha birçok başka şairlerin divanlarını taşımıştı. Bunun yanı sıra ahbâr (Araplarla ilgili tarihi rivayetler) ve dil ile ilgili çalışmalara ilişkin yazılar telif etmiş ve bunları ezberleyen Endülüslü öğrencilerine onları yazdırmıştır. Ebû 'Alî el-Kâlî'nin Batı Mağrib'e gelişi; dilbilim ve edebi literatür açısından büyük bir kalkınmayı temsil eder. Bundan dolayı bir hüccet olarak kabul edilmiş ve kaynak olarak referans gösterilmiştir. Ebû 'Alî el-Kâlî yıllarca ara vermeksizin ilim yolunda hizmette bulunmuştur. Daha sonra Kurtuba'da 356/967 yılında vefat etmiştir. Kendi döneminin alimleri ona tanıklık etmiş, eserlerini okumuş, onlardan yararlanmış ve onun şiirlerinin çokluğuyla övünmüştür.

Geliş Tarihi: 4 Mart 2021

Kabul Tarihi: 19 Mart 2021

BEŞ ŞEHİRİN TARİHİ KAYNAKLARINA DAİR (1800-1914) KİTAPLAR DÜZEYİNDE BİBLİYOGRAFİK BİR ÇALIŞMA

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Ziya ARVAS¹

Özet

Bu çalışmada Van, Bitlis, Muş, Ağrı ve Hakkâri şehirlerini kapsayan bölgenin yakınçağ dönemine dair bilgi veren kitapların künyelerine yer verilmiştir. Kitap isimleri bibliyografik bir usulle verilerek araştırmacıların bu eserlere daha hızlı ve kolay ulaşması amaçlanmıştır. Çalışmada sadece kitaplara yer verilmiştir. Türkçe dışında İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerindeki farklı kitaplar da çalışmaya dâhil edilmiştir. Van, Bitlis, Hakkâri, Muş ve Ağrı şehirlerinin seçilmesinin nedeni bunların sosyal, kültürel ve ekonomik olarak birbirine benzer özellikler göstermesidir. Çalışmada konuyla alakalı 463 adet kitap ismine yer verilmiştir. Yer verdiğimiz ve temel kaynaklar olarak nitelendirilebilecek kitaplar; resmi istatistikler, seyahatnameler, askerî-siyasî incelemeler ve misyoner hatıratlarıdır. Diğer kitapların ise yine arşiv belgeleri ile yukarıda zikredilen temel kaynaklara dayandırılarak yazıldığı görülmektedir. Künyelerine yer verdiğimiz kitaplar bölgenin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısına dair bilgi vermektedir. Bilhassa seyahatname türündeki eserlerin iktisadî ve içtimâî konularda zengin bir muhtevaya sahip olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Bibliyografya, Van, Bitlis, Hakkâri, Muş, Ağrı.

A BIBLIOGRAPHIC STUDY AT THE LEVEL OF BOOKS ON THE HISTORICAL SOURCES (1800-1914) OF FIVE CITIES

Abstract

In this study, the tags of the books give information about the recent period of the region including the cities of Van, Bitlis, Muş, Ağrı and Hakkâri were included. By giving the titles of the books in a bibliographic method, it is aimed for researchers to reach these works faster and easier. Only books were included in the study. Different books in English, German and French languages besides Turkish were also included in the study. The reason for choosing the cities of Van, Bitlis, Hakkâri, Muş and Ağrı is that they have similar social, cultural and economic characteristics. 463 titles of books related to the subject were included in the study. The books we have included and can be described as basic resources; official statistics, travel books, military-political reviews, and missionary memoirs. It is seen that other books were written on the basis of archive documents and the basic sources mentioned above. The books we have included in the tags provide information about the political, social, cultural, and economic structure of the region. It can be stated that especially the works of travel book type have a rich content in economic and social issues.

Keywords: Bibliography, Van, Bitlis, Hakkâri, Muş, Ağrı.

¹ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Tarih Anabilim Dalı, tzarvas@hotmail.com, 0000-0003-4991-7082

GİRİŞ

Tarihin iyi bir şekilde araştırılması, pek çok konunun açıklığa kavuşması, bugün güncelliğini koruyan konuların daha iyi açıklanabilmesi, ancak tarihin kaynaklarına inmekle mümkündür. Yakınçağ Doğu Anadolu tarihi ile çeşitli düzeylerde ilgilenen araştırmacıların eksikliğini duydukları hususlardan biri de bölgenin siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik tarihi üzerine gerek zikredilen dönemde gerekse de daha sonra kaleme alınan çalışmaları sistematik biçimde sıralayan bir bibliyografyanın bulunmayışıdır. Tarihi geçmişleri itibarıyla önemli birer yerleşim merkezleri olan Van, Bitlis, Hakkâri, Muş ve Ağrı şehirlerine dair bilgi veren pek çok kaynak ve çalışma mevcuttur. Bu kaynak ve çalışmalar yalnızca zikredilen şehirlerin merkezlerine ilişkin değil kaza ve köyleri ile ilgili de önemli bilgiler vermektedir. Osmanlı arşivlerinde çalışmamızın konusu olan şehirlere dair faklı fonlarda on binlerce belge mevcuttur. Bunun yanında şer'iyeye sicilleri toplum, ekonomi ve hukuk tarihi için önemli kaynaklardır. Birtakım istatistikî ve genel bilgilere yeren devlet salnâmeleri, nezâret ve vilâyet salnâmeleri ile yabancı arşivler, misyoner kayıtları, yerli-yabancı gazeteler, seyahatnameler, hatıratlar, resmi raporlar da konuyla ilgili ana kaynaklardır. Yine bu şehirler üzerine yapılan tezler ve makaleler de dönemi aydınlatacak kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bunların tümüne yer verilmesi makale niteliğindeki bir çalışmanın hacmini şüphesiz aşmaktadır. Böyle bir çalışma ancak kitap düzeyinde ele alınabilecektir. Dolayısıyla bizim yalnızca kitaplara yer vermemiz hem yaptığımız çalışmanın özelliği hem de hacmiyle ilgili.

Kaynak taraması yaptığımız şehirler içerisinde Van hariç diğer şehirler özelinde bibliyografik bir çalışma tespit edilmemiştir. Bunun yanında çalışmamız ile benzerlik gösteren Van ile ilgili birtakım önemli yayımların da olduğunu ifade etmek gerekir. Bunlardan Aydın Talay'ın *Bizim Eller Van* isimli eserinin son kısmındaki "Van Bibliyografyası" isimli bölüm; *Van Kütüğü* isimli çalışmanın XII. bölümünde Dursun Öztürk'ün kaleme aldığı "Bibliyografya" kısmı ve Zeki Tekin'in 2005 yılında yayımlanan "Van Şehir Tarihi Bibliyografyası" isimli makalesi bu alandaki kıymetli çalışmalardır. Ancak isimleri zikredilen çalışmalar sonrasında Van ve diğer şehirlere dair birçok kitap yayımlanmıştır. Bu itibarla bizim yaptığımız çalışma muhteva olarak yukarıda isimlerine yer verilenlerden büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Bunun yanında Van'a dair yapılan bibliyografik çalışmalarda da zaman aralığı veya çağ tasnifi söz konusu değildir. Yine Türkçe olan ve olmayan eserler şeklinde bir tasnif yapılmadığını görüyoruz. Bu hususların da önemli olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu çalışma ile zikredilen şehirleri kapsayan bölgenin yakınçağ tarihine dair kitaplar düzeyinde ve yeni yayımları da içine alan müstakil bir eser ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Bu araştırmadaki veriler katalog tarama ve eser inceleme yöntemleri kullanılarak elde edilmiştir. Katalog taramasında bilhassa üniversite ve araştırma kütüphanelerinin toplu katalogu olan Ulusal Toplu Katalog'tan yararlanılmıştır. Bunun yanında Millî Kütüphane, İSAM, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı Kütüphanesi, Ankara Üniversitesi Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kütüphanesi gibi kütüphanelerin toplu katalogları incelenmiştir. Yabancı kaynakların taranmasında ise Avrupa, Amerika ve Kanada ülkelerindeki kütüphanelerin veri tabanına sahip Archive ve Jstor isimli dijital kütüphanelerden faydalanılmıştır. Tarama ve daha sonra incelemeler neticesinde konumuzla bağlantılı ulaşılabilen eserlerin künyelerine yer verilmiştir. Çalışmaya konu olan eserlerin büyük kısmı Türkçe olmasına mukabil yabancı kitaplara da azımsanmayacak sayıda yer verilmiştir. Çalışmamızın sınırları içinde yer aldığı tahmin edilen fakat içeriğine ulaşamayan bilhassa yabancı dildeki kitaplara yer verilmemeye itina edilmiştir. Tarama esnasında önemli sayıda eser ismine yer verilmesine mukabil hazırladığımız bibliyografyanın ancak ulaşabildiklerimizden oluştuğunu ifade etmek gerekir. Bunun yanında tespit edilemeyen veya bu çalışma esnasında yayıma hazırlanan veyahut yayımlanan eserlerin de olduğu muhakkaktır.

Türkçe Kaleme Alınmış Kitaplar

- AHMED LÜTFİ EFENDİ, *Vak'anüvîs Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.
- AKÇORA, Ergünöz; *Van ve Çevresinde Ermeni İsyancıları (1886-1916)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1994.
- AKGÜL, Suat; *Musul Sorunu ve Nasturi İsyancıları*, Berikan Yayınları, Ankara 2001.
- AKPINAR, Alişan; *Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997.
- AKPINAR, Alişan-ROGAN, Eugene L.; *Aşiret, Mektep, Devlet: Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Aram Yayıncılık, İstanbul 2001.
- AKTER, Ahmet; *Ermeni Göçü-Tehcir Öncesi Anadoludan Amerika'ya (1834-1915)*, Q Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007.
- ALBAYRAK, Kadir; *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- ALİ SAİB, *Coğrafya-yı Mufassal-ı Memalik-i Devlet-i Osmaniye*, Ebuziya Matbaası, İstanbul 1304.
- ALİKILIÇ, Dünder; *İrisan Beyleri-Abbasi Devleti'nden Hakkâri Beyliği'ne*, Tarih Düşünce Kitapları, İstanbul 2005.
- ALKAN, Mehmet (Haz.); *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Modernleşme Sürecinde Eğitim İstatistikleri, 1839-1924*, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Tarihi İstatistikler Dizisi Cilt 6, Ankara 2000.
- ALPASLAN, İsmet; *Her Yönüyle Ağrı*, Ankara 1995.
- ALPER, Cengiz; *Çeşitli Yönleriyle Van*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara 1983.
- ALTINOK, M.; *Van Tarihi*, 1960.
- ANDERSSON, Stefan; *Asurlar*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.
- ANZERLİOĞLU, Yonca; *Nasturiler ve 1924 İsyancıları*, Tamga Yayıncılık, Ankara 2000.
- ARFA, Hassan; *Kürtler-Tarih&Politika*, Avesta Yayınları, İstanbul 2006.
- ARİSTOVA, Tatvana F.; *Kürtlerin Maddi Kültürü*, (Çev. İbrahim Kale, Arif Karabağ), Avesta Yayınları, İstanbul 2002.
- ARMAOĞLU, Fahir; *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi*, Alkım Yayınları, İstanbul 2010.
- ARTİNİAN, Vartan; *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasasının Doğuşu 1839-1863*, Aras Yayınları, İstanbul 2004.
- ARVAS, Tarık Ziya; *Hakkâri'de Hıristiyan Bir Topluluk-Nasturiler (1836-1936)*, Hâkim Yayınları, Ankara 2015.
- _____; *Sultan II. Abdülhamid Döneminde Van Vilayeti*, Van Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Van 2018.
- ARVAS, İbrahim; *Tarihi Hakikatler*, Biyografi.net Yayınları, İstanbul 2007.
- ARVASI, Seyid Ahmet; *Doğu Anadolu Gerçeği*, İstanbul 1986.
- ATAÖV, Türkkaya (Ed.), *Osmanlı'nın Sön Dönemlerinde Ermeniler*, Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2002.
- AVAGYAN, Arsen-MİNASSİAN, Gaidz F., *Ermeniler ve İttihat ve Terakki*, Aras Yayıncılık İstanbul 2005.
- AVERYANOV, P. I.; *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, (Çev. İbrahim Kale), Avesta Yayınları, İstanbul 2010.
- AYDIN, Sıtkı; *Bitlis Tarihi*, Acar Matbaası, İstanbul 1967.
- AYDIN, Mithat; *Bulgarlar ve Ermeniler Arasında Amerikan Misyonerleri*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2008.
- AYDIN, Ayhan; *Doğu İsyancıları*, Togan Yayıncılık, İstanbul 2012.
- AYDOĞAN, Erdal; *İttihat ve Terakki'nin Doğu Anadolu Politikası*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2005.
- AYKAN, Güven; *Tarihte Muş ve Muş'ta Tarih*, Muş Valiliği ve Doğu Anadolu Kalkınma Ajansı, Ankara 2015.

- AZAP, Eralp Yaşar; *Osmanlı Belgelerinde Bitlis*, Betav Yayınları, İstanbul 2015.
- BALCI, Ramazan, *Osmanlı'nın Doğu Siyaseti*, Yitik Hazine Yayınları, İzmir 2010.
- BARKLEY, Henry C.; *Anadolu ve Ermenistan'a Yolculuk*, (Çev. Nil Demir), Kesit Yayınları, İstanbul 2007.
- BASMACIYAN, Krikor Hagop; *Şark'ta Toplumsal ve Dinsel Hayat*, Aras Yayınları, İstanbul 2005.
- BAŞAK, Tolga; *İngiltere'nin Ermeni Politikası (1830-1923)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- BEKİRHAN, M. Fatih; *Van Gölü Havzası ve Erciş Tarihi*, Star Ofset, Konya 2012.
- BENDER, Cemşid, *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1992.
- BEYAZIDİ, Mella Mahmudé; *Kürtlerin Örf ve Adetleri*, Peri Yayınları, İstanbul 1998.
- BİÇE, Hayati; *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, Ankara 1991.
- BİÇER, Bekir; *Kürtler*, Çizgi Kitabevi, Konya 2014.
- Binbaşı, M. Nasrullah-Kolağası M. Rüşti; *Osmanlı Atlası*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- BİNGÖL, Nevzat; *Bitlis İsyanı ve Şeyh Selim*, Do yayınları, Ankara 2013.
- BOİS, Thomas; *Folklorları Işığında Kürtlerin Ruhunu*, (Çev. A. Karaçoban), Mezopotamya Yayınevi, Sweden 1995.
- BOURNOUTIAN, George A.; *Ermeni Tarihi: Ermeni Halkının Tarihine Kısa Bir Bakış*, (Çev. Ender Abadoğlu ve Ohannes Kılıçdağı), Aras Yayıncılık, İstanbul 2011.
- BOZARSLAN, M. Emin; *İslamiyet Açısından Şeyhlik ve Ağalık*, Ankara 1964.
- _____ ; *Doğunun Sorunları*, Ankara 1966.
- BRANT, James; *1838 Yazında Kürdistan*, (Çev. A. Celil Kaya), Rupel Basım Yayın, İstanbul 2014.
- BRAUER, Erick-PATAI, Raphael; *Kürdistanlı Yahudiler*, (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul 2005.
- BRUINSEN, Martin; *Van, Ağa, Şeyh, Devlet*, (Çev. Banu Yalkut), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- _____ ; *Kürtlük, Türklük, Alevilik-Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- _____ ; *Kürdistan Üzerine Yazılar*, (Çeviren: Nevzat Kıracı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.
- BURNABY, Fred; *At Sirtında Anadolu*, (Çev: F. Taşkent), İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- BURKAY, Kemal; *Geçmişten Günümüze Kürtler ve Kürdistan*, Deng Yayınları, İstanbul 1997.
- BULUT, Faik; *Dar Üçgende Üç İsyân*, Belge Yayınları, İstanbul 1992.
- _____ ; *Ehmede Xani'nin Kaleminden Kürtlerin Bilinmeyen Dünyası*, Berfin Yayınları, İstanbul 2011.
- _____ ; *Ortadoğu'nun Solan Renkleri*, Berfin Yayınları, İstanbul 2003.
- CAMPANİLE, R.P. Giuseppe; *Kürdistan Tarihi*, (Çev. Heval Bucak), Avesta Yayınları, İstanbul 2009.
- CELİL, Celile; *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*, (Çev. Mehmet Demir), Özge Yayınları, Ankara 1992.
- _____ ; *1880 Şeyh Ubeydullah Nehri Kürt Ayaklanması*, (Çev. M. Aras), Peri yayınları, İstanbul 1998.
- _____ ; *Kürt Tarihinden 13 ilginç Yaprak*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2007.
- _____ ; *Kürt Aydınlanması*, Avesta Yayınları, İstanbul 2000.
- CHIRGUH, Bletch; *Kürt Sorunu Kökeni ve Nedenleri*, Avesta Yayınları, İstanbul 2009.
- CIRIK, Bülent; *Doğu Anadolu'da Türk-Kürt-Ermeni İlişkileri*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2015.

- _____ ; *Üç Devirde Bir Kürt Aşireti Reisi Hacı Musa Bey (1853-1928)*, Değişim Yayınları, İstanbul 2015.
- CONTENSON, Ludovic De; *Anadolu'da Islahat "Ermeni Meselesi-Suriye Meselesi"*, (Mütercim: Ragıp Rıfki), İstanbul 1329.
- ÇABUK, Fehminaz; *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı-İran İlişkilerinde Kürt Aşiretleri Meselesi*, Iksad Publications, Ankara 2019.
- ÇADIRCI, Musa; *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, TTK Yayınları, Ankara 1997.
- ÇAĞLAYAN, Ercan (Ed.); *"Dünyada Van"-Nüfus, Etnisite, Tarih ve Toplum*, İletişim Yayınları, Ocak 2019.
- _____ ; *Burası Muş'tur-Tarih, Toplum, Kültür ve Edebiyat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2019.
- ÇAKMAK, Şefik; *Van: Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, Ankara 1990.
- ÇARIKÇIYAN, Rahip G.; *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler*, Kesit Yayınları, İstanbul 2006.
- ÇELEBYAN, Antranik; *Antranik Paşa*, (Çev. Mariam Arpi ve Nairi Arek), İstanbul 2003.
- ÇELİK, Hüseyin; *Görenlerin Gözüyle Ermeni Mezalimi*, Cedit Neşriyat, Ankara 2005.
- ÇETİN, Atilla; *Sultan II. Abdülhamid Han-Devlet ve Memleket Görüşlerim*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2011.
- ÇETİN, Mahmut; *Kart Kurt Sesleri-İsyancı Bedirhan Bey'in Yaramaz Çocukları ve Bir Kardeşlik Politikası*, Biyografi.net, İstanbul 2005.
- DABAĞYAN, Levon Panos; *Türkiye Ermenileri Tarihi*, İstanbul 2003.
- DALYAN, Murat Gökhan; *XIX. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkâri Günlüğü 1830-1870*, Öncü Kitap, Ankara 2012.
- _____ ; *XIX. Yüzyılda Gelenekten Batı Kültürüne Geçişte Ermeni Yaşamı*, Öncü Kitap 2011.
- DEDEYAN, Gerard (Der.); *Ermeni Halkının Tarihi*, (Çev. Şule Çiltaş), Ayrıntı Yayınları Şubat 2015.
- DELİORMAN, Altan; *Türklere Karşı Ermeni Komitecileri*, İstanbul 1983.
- DEMİREL, Muammer; *Sultan İkinci Abdülhamid İle Erzurum Vilayeti Arasındaki Yazışmalar (1894-1904)*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2007.
- _____ ; *Ermeniler Hakkında İngiliz Belgeleri (1896-1918)*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.
- DEMİROĞLU, Faiz; *Van'da Ermeni Mezalimi (1895-1920)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1985.
- DEMİRTAŞ, Mehmet; SUBAŞI, Oktay; *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Van Gölü Denizcilik Tarihi*, Mega Basım, Bitlis 2015.
- _____ ; *Vangölü Havzası: Van-Bitlis*, Günışığı Yayınları, İstanbul 2004.
- DERVİŞ PAŞA; *Tâhdid-i İraniye ye Memur Derviş Paşa Layihası*, Matbaai Amire, İstanbul 1287.
- DEYROLLE, Theophile; *1869'da Trabzon'dan Erzurum'a Seyahat*, (Çev. Reşat Ekrem Koçu), Çığır Kitabevi, İstanbul 1939.
- DÜNDAR, Fuat; *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- _____ ; *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- DURMA, Abdülhalim; *Evlialar Şehri Hakkâri*, Erol Ofset Matbaacılık, Samsun 2014.
- DOKTOR FRİÇ; *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, (Çev: Tuba Akekmekçi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014.
- EİCKSTEDT, Egon Von; *İlkçağlardan Günümüze-Türkler Kürtler İranlılar*, (Çev. Haydar Isık), Pêri Yayınları, İstanbul 2010.

- ELDEM, Vedat; *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, TTK, Ankara 1994.
- ENGELHARDT; *Tanzimat ve Türkiye*, (Çev: Ali Reşad), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- ERBENGİ, T-KUTLUĞ, E.; *Müşir Mehmet Zeki Paşa ve Belgelerle Ermeni olayları*, Kastaş Yayınları, İstanbul 2005.
- ERDOĞAN, Dilşen İnce; *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896)*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.
- ERDOST, M. İlhan; *Şemdinli Röportajı*, Onur yayınları, Ankara 1993.
- ERGÜL, Cevdet; *İkinci Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, Çağlayan Yayınları, 1997.
- ERKAN, Süleyman; *Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Araştırma Merkezi Yayınları, Trabzon 1996.
- FIRAT, M. Şerif; *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, İstanbul 1961.
- FOGGO; Hacer Yıldırım; *Kırmızı Püskül 1843-1846 Nasturi Katliamı*, Chiviyazilari Yayınevi, İstanbul 2002.
- GAUNT, David; *Katliam, Direniş, Koruyucular; I. Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Müslüman-Hıristiyan ilişkileri*, Belge Yayınları, İstanbul 2007.
- GEDİK, İ.-ŞAŞMAZ, M.-CANATAN, Y.; *Yakın Dönem Ermeni Hadiselerinde Van*, Siyasal Kitabevi, Ankara 1993.
- GENCER, Fatih; *Amerikan Yakındoğu Yardım Komitesi*, Alternatif Yayınları, İstanbul 2006.
- _____ ; *Bitlis ve Muş'un Son Beyleri: Alaaddin Paşazadeler*, Libra Kitap, İstanbul 2019.
- _____ ; *İngiliz Konsolos James Brant'ın Gözüyle Doğuda Değişim Yılları (1836-1852)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018.
- GEORGEON, François; *Sultan Abdülhamid*, (Çev. Ali Berktaş), Homer Kitabevi, İstanbul 2006.
- GEZİCİ, AYTEKİN; *Kürt Tarihi*, Tutku Yayınevi, Ankara 2013.
- GÖYÜNÇ, Nejat; *Türkler ve Ermeniler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1995.
- GUEST, John S.; *Yezidilerin Tarihi*, (Çev: İbrahim Bingöl), Avesta Yayınları, İstanbul 2007.
- GÜLLÜ, Ramazan Erhan; *Ermeni Sorunu ve İstanbul Ermeni Patrikhanesi (1878-1923)*, TTK Yayınları, Ankara 2015.
- GÜRAN, TEFVİK; *19. Yüzyıl Osmanlı Tarımı Üzerine Arastırmalar*, Eren Yayınları, İstanbul 1998.
- GÜRAN, TEFVİK (Haz.); *Osmanlı Devleti'nin İlk İstatistik Yıllığı 1897*, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 1997.
- _____ ; *Osmanlı Dönemi Tarım İstatistikleri 1909, 1913 ve 1914*, Tarihi İstatistikler Dizisi, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, Ankara 1997.
- GÜREL, Ahmet; *Yabancı Belgeler Işığında Türk-Ermeni İlişkileri Dünü ve Bugünü*, Şenocak Yayınları, İzmir 2009.
- GÜRÜN, Kamuran; *Ermeni Dosyası*, TTK Yayınları, Ankara 1983.
- HACİBEKİROĞLU, Erol; *Van Yöresi Derlemesi*, Ankara 1992.
- HAKAN, Sinan; *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri (1817-1867)*, Doz Yayınları, İstanbul 2007.
- _____ ; *Müküs Kürt Mirleri Tarihi ve Han Mahmut*, Peri Yayınları, İstanbul 2002.
- HALFİN, N. A.; *19.Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, Komal Yayın, İstanbul 2008.
- HANCI, Hanifi; *Seyyahların Gözüyle Erzurum*, Ervak Yayınları, İstanbul 2009.
- HASAN SIRRI; *Muhtasar Osmanlı Coğrafyası*, İstanbul 1309.
- HASSANPOUR, Amir; *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil*, (Çev, İbrahim Bingöl, Cemil Gündoğan), Avesta Yayınları İstanbul 2005.

- HATUNOĞLU, Yalçın-GÜL, Abdulkadir; *Ağrı ili ve Havalisi Tarihi*, Ağrı Valiliği Kültür Yayınları, Ağrı 1999.
- HAYDAROĞLU, İlknur Polat; *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- HECKMANN, Lale YALÇIN; *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- HÜSEYİN NAZIM PAŞA; *Ermeni Olayları Tarihi I-II*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1998.
- _____ ; *Siyasi Hatıralarım, "Ermeni Olaylarının İç Yüzü"*, Selis Kitapları, İstanbul 2003.
- HOVANNİSİAN, Richard G (Ed.); *Tarihi Kentler ve Ermeniler-Bitlis ve Muş*, Aras Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____ ; *Tarihi Kentler ve Ermeniler-Van*, Aras Yayıncılık, İstanbul 2010.
- İŞİK, İbrahim; *A'dan Z'ye Kürtler Kişiler-Kavramlar-Kurumlar*, Nubihar Yayınları, İstanbul 2013.
- İŞİK, İrfan; *Birlikte Olduğumuz Halklar Keldani-Assuri-Süryani-Ermeni*, Sorun Yayınları, İstanbul 2000.
- İLTER, Aziz Samih-RAYDER, C. H. D; *Osmanlı-İran Sınırından Anılar*, (Haz: Ali Murat Kurşun), ORDAF Yayınları, 2014.
- İLTER, Erdal; *Ermeni Meselesinin Perspektifi ve Zeytin İsyanları (1780-1880)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1988.
- IZADY, R. Mehrdad; *Kürtler-Bir El Kitabı*, (Çev: Cemal Atila), Doz Yayınları, İstanbul 2011.
- JABAR, F. A.-DAWOD, H. (Ed.), *Aşiretler ve İktidar: Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- JWAIDEH, Wadie; *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, (Çev. İsmail Çekem-Alper Duman), İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- KAFTAN, Kaws; *Baban Botan Soran*, Nujen yayınları, İstanbul 1996.
- KAHRAMAN Ahmet; *Kürt İsyanları Tedip ve Tenkil*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2004.
- KANSU, Aykut; *1908 Devrimi*, (Çev: Ayda Erbal), İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- KARABIYIK, Osman; *Türk-Ermeni Münasebetlerinin Dünü ve Bugünü*, Hizmet Limited Şirketi Yayınları, İstanbul 1984.
- KARACA, Ali; *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa 1838-1899*, Eren Yayınları, İstanbul 1993.
- KARADEMİR, Nihat; *Osmanlı'nın Son Yüzyılında Kürtler: Modernleşme, Merkezîyetçilik ve İsyan*, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2017.
- _____ ; *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*, Nubihar Yayıncılık, İstanbul 2016.
- _____ ; *Korku ve Umut: II. Abdülhamid Dönemi Kürt-Ermeni İlişkileri*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015.
- KARAL, Enver Ziya; *Osmanlı İmparatorluğunda Ermeni Meselesi*, Dışişleri Akademisi Yayınları, Ankara 1971.
- KARATAŞ, Yakup; *Bayezid Sancağı ve İdarecileri (1700-1914)*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2014.
- KARDAM, Ahmet; *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyan Yılları*, Dipnot Yayınları, Ankara 2011
- KARPAT, Kemal H; *Osmanlı Nüfusu:1830-1914*, (Çev. Bahar Tırnakçı), Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- KARTAL, Kinyas; *Erivan'dan Van'a Hatıralarım*, Anadolu Basın Birliği Merkezi Genel Başkanlığı, Ankara 1987.

- KARS, Zafer; *1908 Devriminin Halk Dinamiği*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997.
- KAYAÇELEBİZEDE, Kaya; *Doğu'nun Yıldızı Van*, Zafer Matbaası, İstanbul 1990.
- KAYAOĞLU, Celâl; *Bitlisi Tanıyalım*, Yeni Desen Matbaası, Ankara 1967.
- KEÇİK, Bülent; *Bizim Kürtler Bizim Ermeniler*, Ankara 2015.
- KELEŞ, Erdoğan; *Kırım Harbi'ne Dair Notlar*, TTK Yayınları, Ankara 2013.
- KEMAL, Kadri; *Anadolu'nun Doğu ve Cenup Doğusu*, İstanbul 1927.
- KEVORKİAN, Raymond H.-PABOUDJIAN, Paul B.; *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, (Çev. Mayda Saris), Aras Yayınları, İstanbul 2012.
- KIESER, Hans Lukas; *İskalanmış Barış-Doğu Vilâyetleri'nde Misyonerlik Etnik Kimlik Ve Devlet-1839-1938*, (Çev. Atilla Dirim), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- KLEIN, Janet; *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, (Çev. Renan Akman), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- KOCABAŞ, Süleyman; *Türkiye ve İngiltere-Hindistan Yolu ve Petrol Uğruna Yapılanlar*, Vatan Yayınları, İstanbul 1985.
- KOCABAŞOĞLU, Uygur; *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Misyoner Okulları*, Arba Yayınları, İstanbul 1989.
- _____; *Majestenin Konsolosları: İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz Konsoloslukları (1580-1900)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- KOCADAĞ, Burhan; *Doğu'da Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul 1997.
- KOÇAŞ, Sadi; *Tarih Boyunca Ermeniler ve Türk Ermeni İlişkileri*, Altınok Matbaası, Ankara 1967.
- KODAMAN, Bayram; *Şark Meselesi Işığında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, Orkun Yayınevi, İstanbul 1983.
- _____; *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, TTK, Yayınları, Ankara 1999.
- KOMİSYON; *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Osmanlı Devri, 1877-1878 Osmanlı Rus Harbi, Kafkas Cephesi Harekâtı*, Gnkur. Basımevi, Ankara 1985.
- KRAYBLİS, Nikerled; *Rusya'nın Şark Siyaseti*, Aktif Yayınları, İstanbul 2001.
- KREYENBROEK, Philip G.-SPERL, Stefan, (Ed.), *Kürtler*, (Çev. Yavuz Alagon), Cep Kitapları, İstanbul 1992.
- KUNERALP, Sinan; *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922) Prosopografik Rehber*, İSİS, İstanbul 1999.
- KURAN,ERCÜMENT; *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, TDV, Ankara 1997.
- KURAT, Akdes Nimet; *Türk-Amerikan Münasebetlerine Kısa Bir Bakış (1800-1959)*, Doğuş Matbaası, Ankara 1959.
- KUTLAY, Naci; *İttihat Terakki ve Kürtler*, Dipnot Yayınları, Ankara 2010.
- _____; *Osmanlıdan Günümüze Kürtler*, Dipnot Yayınları, Ankara 2019.
- KÜÇÜK, Cevdet; *Osmanlı Diplomasisinde Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı 1878-1897*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- LALAYAN, E. A., *Van Bölgesinde Asurlar*, (Çev. Edip İhsan Polat), Tiflis 1914.
- LAYARD, Austen Henry; *Ninova ve kalıntıları*, Avesta Yayınları, (Çev. Zafer Avşar), İstanbul 2000.
- LAZEREV, M.S; *Kürdistan Tarihi*, Avesta Yayın, İstanbul 2007.
- MALEVİLLE, Georges De; *Sözde Ermeni Trajedisi*, (Çev. Galip Üstün), Yılmaz Yayınları, İstanbul 1991.
- MALMİSANİJ, Mehmet; *Cızıra Botanlı Bedirhaniler ve Bedirhan Ailesi Derneği'nin Tutanakları*, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2000.
- MATFİYEF, K.P.; *Asurlar ve Modern Çağda Asur Sorunu*, (Çev. Murat Kara), Kaynak Yayınları, İstanbul 1995.

- MATOSSIAN, Mary Kilbourne-VİLLA, Susie Hoogasian; *1914 Öncesi Ermeni Köy Hayatı*, (Çev. Altuğ Yılmaz), Aras yayıncılık, İstanbul 2006.
- MAYESVRİY, Vladimir Teofiloviç; *19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı ve Kürt-Ermeni İlişkileri*, (Çev. Haydar Varlı), Sipan Yayıncılık, İstanbul 1997.
- MAYEWSKİ; *Van ve Bitlis Vilayetleri Askeri İstatistikî*, (Çev. Karargâh-ı Umumi İstihbarat Şubesine Memur Süvari Binbaşısı Mehmet Sadık), Matbaa-i Askeriye, Süleymaniye, İstanbul 1330.
- _____; *Doğu Anadolu Raporu Van ve Bitlis Vilâyetleri Askerî İstatistikî*, (Haz. Hamit Pehlivanlı), Van Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, Van 1997.
- MAZICI, Nurşen; *Uluslararası Rekabette Ermeni Sorunu'nun Kökeni 1878-1920*, Pozitif Yayınları, İstanbul 1987.
- MCCARTHY, Justin; *Müslümanlar ve Azınlıklar*, (Çev: Bilge Umar), İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998.
- _____; *Ölüm ve Sürgün*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1998.
- MCDOWAL David; *Modern Kürt Tarihi*, (Çeviren: Nuşenur Domaniç), Doruk Yayıncılık, Ankara 2004.
- _____; *Kürtler*, (Çev. Zeki İnanç), Avesta Yayınları, İstanbul 1996.
- MEHMED ARİF BEY; *Başımıza Gelenler*, Babîali Kültür Yayıncılığı, İstanbul 2006.
- MEHMED HURŞİD PAŞA; *Seyahatname-i Hudûd*, (Çevrimyazı: Alaattin Eser), Simurg Yayınları, İstanbul 1997.
- MEHMED SÜREYYA; *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşahir-i Osmaniye*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1995.
- MENEKŞE, Nureddin; *Bitlis (Tarih, San'at ve Tabiat Beldesi)*, Metin Matbaası 1965.
- MENTEŞAŞVİLİ, A. M; *Dünden Bugüne Kürtler*, (Çev: Ayşe Hacıhasanoğlu), Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2004.
- MERCAN, M. Salih; *Arşiv Belgelerinde Van Ermeni İsyancıları (1896-1916)*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016.
- METİN, Halil; *Türkiye'nin Siyasi Tarihinde Ermeniler ve Ermeni Olaylar*, İstanbul 1997.
- MİLLİNGEN, Frederick; *Kürtler Arasında Doğal Yaşam*, (Çev: Nuray Mestci), Doz Yayınları, İstanbul 1998.
- MİNORSKY, V.-BOİS, T.-KENZİE, Mac D.N.; *Kürtler ve Kürdistan*, Doz yayınları, İstanbul 2004.
- MİNORSKY, V. -BOİS T., *Kürt Milliyetçiliği*, Örgün Yayınevi, İstanbul 2008.
- MOLTKE, Helmuth Von; *Türkiye Mektupları, Remzi Kitabevi*, (Çev: Hayrullah Örs), İstanbul 1999.
- MORIER, James; *İsfahan'dan İstanbul'a Hacı Baba'nın Maceraları*, (Çev. Nihal Yeğınobalı), İmge Yayınları, Ankara 2006.
- MUGERDİTCHİAN, Thomas-MUGERDİTCHİAN, Esther; *Ermenilerin Kaleminden Kürtleşen Ermeniler*, (Haz. Kaya Ataberk), Tarih&Kuram, İstanbul 2015.
- Musul- Van, Musul-Halep Seyahatleri*, (Çev. Yusuf Ziya), İstanbul 1331.
- MUTLU, Şamil; *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları*, İstanbul 2005.
- MÜNİR SÜREYYA BEY; *Ermeni Meselesinin Siyasi Tarihçesi*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2001.
- NATALİ, Denise; *Kürtler ve Devlet*, (Çev: İbrahim Bingöl), Avesta Yayınları, İstanbul 2009.
- NASİRİ, Muhammad Rıza; *Nâsireddîn Şah Zamanında Osmanlı-İran Münasebetleri (1848-1896)*, Tokyo University Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo 1991.
- NASKALİ, Emine Gürsoy-ŞEN, Mesut (Ed); *Tuz Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- NASKALİ, Emine Gürsoy (Ed); *Tütün Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.

- NİKİTİN, Basil; *Kürtler-Sosyolojik Tarihi İnceleme*, (Çev: E. Karahan, H. Akkuş, N. Uğurlu), Örgün Yayınevi, İstanbul 2010.
- NOEL, Edward William Charles; *Kürdistan 1919-Binbaşı Noel'in Günlüğü*, (Çev. Bülent Birer), Avesta Yayınları, İstanbul 2014.
- OLSON, Robert; *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, (Çev: Bülent Peker-Nevzat Kıracı), Özge Yayınları, Ankara 1992.
- OMARKHALİ, Khanna (Haz.); *Kürdistan'da Dini Azınlıklar*, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2014.
- ORTAYLI, İlber; *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Osmanlı Arşivi Yıldız Tasnifi- Ermeni Meselesi*, Tarihi Araştırmalar ve Dökümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı, İstanbul 1989.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Rus İlişkileri I-II-III*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2006.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Fransız İlişkileri I (1879-1918)*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2002.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni İngiliz İlişkileri I-II-III-IV*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2005.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyanları (1878-1895) I-II-III-IV*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2008.
- Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri I-II*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2012.
- Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Amerikan İlişkileri (1896-1919) I-II*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2007.
- ÖĞÜN Tuncay; *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2010.
- ÖRİKAĞASIZÂDE Hasan Sırrı; *Sultan Abdülhamit Devri Hatıraları ve Saray İdaresi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.
- ÖKE, Mim Kemal; *Yüzyılın Kan Davası Ermeni Sorunu*, Aksoy Yayınları, İstanbul 2000.
- ÖZBEK, Nadir; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- ÖZCAN, Hekimoğlu Süleyman; *Kürt Tarihi Aşiretler ve İsyanlar*, akiskitap Yayınları, İstanbul 2009.
- ÖZCOŞAR, İbrahim-VALİ, Shahab (Ed.), *Osmanlı Devleti ve Kürtler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017
- ÖZDEMİR, Ali Rıza; *101 Soruda Kürtler*, Kripto Basım Yayın, Ankara 2016.
- ÖZDEMİR, Bülent; *Süryanilerin Dünü Bugünü-I. Dünya Savaşı'nda Süryaniler*, Ankara 2009.
- ÖZER, Ahmet; *Doğu'da Aşiret Düzeni ve Brukanlar*, Elips Yayınları, Ankara 2003.
- _____; *Beş Büyük Tarihi Kavşakta Kürtler ve Türkler*, Hemen Kitap Yayınları, İstanbul 2009.
- ÖZOĞLU, Hakan; *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, (Çev. Nilay Özok Gündoğan-Azat Zana Gündoğan), Kitap Yayınevi, İstanbul 2005.
- PALMER, Alan; *Osmanlı İmparatorluğu Bir Çöküşün Tarihi*, Bilgin Yayıncılık, İstanbul 1995.
- PARVUS EFENDİ; *Cihan Harbine doğru Türkiye*, (Derleyen ve Hazırlayan: Masis Kürkcügil-Şeyda Oğuz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.
- PETROSYAN, Yuriy Aşatoviç; *Sovyet Gözüyle Jön Türkler*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1974.
- PUŞKİN, Aleksander Sergeyeviç, *Erzurum Yolculuğu*, (Çev: Recep Şükrü Güngör), Timaş Yayınları, İstanbul 2003.
- QUATAERT, Donald; *Osmanlı İmalat Sektörü*, (Çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- _____; *Anadolu'da Osmanlı Reformu ve Tarım-1876-1908*, (Çev: Nilay Özok Gündoğan&Azat Zana Gündoğan), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2008.

- RAMİZ, Lütfi; *Emir Bedirhan*, bgst Yayınları, İstanbul 2006.
- RİŞVANOĞLU, Mahmut; *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1992.
- Sadettin Paşa'nın Anıları-Ermeni-Kürt Olayları (Van, 1896)*, (Haz. Sami Önal), Remzi Kitapevi, İstanbul 2004.
- SAKARYA, İhsan; *Belgelerle Ermeni Sorunu*, Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Bakanlığı Askeri Tarih Yayınları, Ankara 1984.
- SALMAZZEM, Mehmet (Ed.); *Tarihî ve Kültürel Dokusuyla Koğak*, Çizgi Kitapevi, İstanbul 2019.
- SAN, M. Salih; *Doğu Anadolu ve Muş'un İzahlı Kronolojik Tarihi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1982.
- SARAÇOĞLU, Hüseyin; *Doğu Anadolu Bölgesi*, MEB Yayınları, Ankara 1989.
- SARAL, Ahmet Hulki; *Ermeni Meselesi*, Genel Kurmay Basımevi, Ankara 1970.
- SARIKÇIOĞLU, Melike; *Osmanlı-İran Hudut Sorunları (1847-1913)*, TTK Yayınları, Ankara 2013.
- SASUNİ Garo; *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, (Çev: Bedros Zartaryan, Memo Yetkin), Med Yayınları, İstanbul 1992.
- SAYDAM, Abdullah; *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, TTK, Ankara 1997.
- SBORNİK, A.M.; *JönTürk Hareketi Öncesinde Doğu Anadolu'da Ayaklanmalar*, Moskova 1958.
- SERDAR, Mehmet Törehan; *Bitlis Tarihinde Ermeniler*, I-II, Bitlis Valiliği Kültür Yayınları, Bitlis 2018.
- _____ ; *Dünden Bugüne Bitlis (İnsan, Zaman ve Mekânın Sayfalarda Buluşması)*, Bitlis Valiliği Kültür Yayınları, Ankara 2009.
- _____ ; *Bitlis'te Ermeniler ve Ermeni Mezalimi*, YYÜ Yayınları, Bitlis 1996.
- SERTÇELİK, Seyit; *Rus ve Ermeni Kaynakları Işığında Ermeni Sorununun Ortaya Çıkış Süreci 1678-1914*, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ankara 2009.
- SEVER, Erol; *Asur Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.
- SEVGİN, Nazmi; *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Türk Beylikleri-Osmanlı Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1982.
- SEZEN, Tahir; *Osmanlı Yer Adları*, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2006.
- SHAW, Stanford J.-Shaw, Ezel KURAL; *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, (Çev: Mehmet Harmanlı), e Yayınları, İstanbul 2010.
- SİNNO, Abdurrauf; *Osmanlı'nın Sancılı Yıllarında Araplar, Kürtler, Arnavutlar*, Selenga Yayınları, İstanbul 2011.
- SOYLU, Kerem; *Osmanlı Belgelerinde Bitlis ve Civarı*, İstanbul Kürt Enstitüsü, İstanbul 2017.
- SÖNMEZ, Mustafa; *Doğu Anadolu'nun Hikâyesi Kürtler-Ekonomik ve Sosyal Tarih*, Arkadaş Yayınları, Ankara 1992.
- STROHMEIER, Martin, YALÇIN-HECKMANN, Lale; *Kürtler: Tarih, Siyaset, Kültür*, (Çev. Atilla Dirim), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2014.
- SURMA HANIM, *Ninova'nın Yakarışı*, (Çev: Meral Barış), Avesta Yayınları, İstanbul 1996.
- SÜLEYMAN SABRİ PAŞA; *Van Tarihi ve Kürtler Hakkında Tetebbular*, Altınoluk Matbaası, Ankara 1960.
- SÜSLÜ, Azmi; *Ermeniler ve 1915 Tehcir Olayı*, YYÜ Yayınları, Ankara 1990.
- _____ ; *Van, Bitlis, Muş ve Kars'taki Ermeni Katliamları-Gazilerle Mülakat*, YYÜ Yayınları, Ankara 1994.
- _____ ; *Türk Tarihinde Ermeniler*, Levent Yayınları, Ankara 1995.
- ŞAHBAZYAN, Hagop; *Kürt-Ermeni Tarihi*, (Çev. Ferit M. Yüksel), Kalan Yayınları, Ankara 2005.

- ŞAHİN, Gürsoy; *Osmanlı Devleti'nde Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri*, Gökkuşe Yayınları, İstanbul 2018.
- ŞAFAK, Nurdan; *Osmanlı Amerikan İlişkileri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.
- ŞAŞMAZ, Musa; *Kürt Musa Bey Olayı (1883-1890)*, Kitabevi, İstanbul, 2004.
- _____ ; *İngiliz Konsolosları ve Ermenilerin Katliamı İddiaları (1878-1914)*, Ankara 2013.
- ŞİMŞİR, Bilal N; *Ermeni Meselesi 1774-2005*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2005.
- _____ ; *İngiliz Belgelerinde Osmanlı Ermenileri 1856-1880*, (Çev. Şinasi Orel), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1986.
- _____ ; *Kürtçülük (1787-1923)*, Bilgi Yayınları, Ankara 2007.
- TAHİNCİOĞLU, Yakup; *Tarihleri, Kültürleri ve İnançlarıyla 5500 Yıldır Bu Topraklarda Yaşayan Süryaniler*, Butik Yayıncılık, İstanbul 2011.
- TALAY, Aydın; *Bizim Eller Van*, Van Belediyesi Yayınları, Ankara 1998.
- _____ ; *Yıkılan Bir Şehrin Anatomisi*, Van Belediyesi Yayınları, İstanbul 1996.
- _____ ; *Salnâmelerde Van*, Van Belediye Yayınları, Van 1999.
- TAŞ, Necati Fahri, *Osmanlı-Ermeni İlişkileri 1912-1914 (Vilayat-ı Şarkıyye Islahatı)*, Erzurum 2006.
- TAŞĞIN, A-TANRIVERDİ, E.-SEYFELİ, C. (Haz.); *Süryaniler ve Süryanilik I*, Orient Yayınları, Ankara 2005.
- TAYYAR, Muhammed; *İrisan Beylerinin Tarihçesi*, (Osmanlıcaya Çev. Hüseyin Hilmi Işık), İstanbul 1954.
- TEKELİ, İlhan; *Göç ve Ötesi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2008.
- TEKİN, Rahmi; *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Van*, Van Büyükşehir Belediye Başkanlığı Yayınları, Van 2019.
- TERMEN, R.İ.; *1906'da Van Bölgesindeki Hakkâri Dağlarına Düzenlenen Bir Gezi ile İlgili Rapor*, (Çev. Edip İhsan Polat), Tiflis 1910.
- TEXIER, Charles; *Küçük Asya, Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*, (Çev: Ali Suat), (Çevrimyazı; Kazım Yaşar Koprıman, Musa Yıldız), Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, Ankara 2002.
- TOP, Mehmet (Ed.) ; *Hakkâri*, Hakkâri Valiliği Yayınları, Hakkâri 2010.
- TOPLU, Abdülhadi; *Tarih içinde Anadolu Sakinleri ve isyanlar, Ayaklanmalar*, Ocak Yayınları, Ankara 1996.
- TORİ; *Asiretten Millet Olma Yapılanmasında Kürtler*, Doz Yayınları, İstanbul 2005.
- TURAN, Abdulkadir; *Kürtlerde İslamî Kimliğin Gelişmesi*, Dua Yayıncılık, İstanbul 2011.
- TÜRKMEN, Zekeriya, *Vilayat-ı Şarkıyye (Doğu Anadolu Vilayetleri) Islahat Müfettişliği 1913-1914*, TTK, Ankara 2006.
- UBUCINI, M. A; *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı (Eserin Asıl Adı: Lettres Sur La Turquie)*, Timaş Yayınları, İstanbul 1998.
- UĞURLU, Nurer ve bşk; *Rus Devlet Arşivi Gizli Belgeleri-Türkiye'nin Parçalanması Ve Rus Politikası (1914-1917)*, Örgün Yayınevi, İstanbul 2004.
- ULUÇAM, Abdüsselam; *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı I* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- ULUGANA, Sedat; *Alman ve İngiliz Ajanların Kürdistan Seyahati*, Do Yayınları, İstanbul 2013.
- UMAR, Bilge; *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1993.
- URAL, Gültekin; *Ermeni Dosyası*, Kamer Yayınları 1998.
- URAS, Esat; *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Belge Yayınları, İstanbul 1987.
- UŞAK, Hasan, *Kürdistan'da Asiretçilik ve Milliyetçilik*, Ram Yayınları, İstanbul 2005.

- WİGRAM, W. A-Wigram, Edgar T. A; *İnsanlığın Beşiği-Kürdistan'da Yaşam*, (Çev: İbrahim Bingöl), Avesta Yayınları, İstanbul 2004.
- VAHAPOĞLU, M. Hidayet; *Osmanlı'dan Günümüze Azınlık ve Yabancı Okulları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1992.
- VALİ, Abbas; *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Avesta Yayınları, İstanbul 2005.
- Van Kütüğü*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayını, (Yayın Kurulu: Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Mehmet Yiğit, Bekir Oğuzbaşaran), Ankara 1992.
- Van Vilayet Salnâmesi 1315 (1899)*, Van Belediye Başkanlığı Yayınları, Acar Matbaası, Ankara 1995.
- VANLI, İsmet Şerif; *Batılı Eski Seyyahların Gözüyle Kürtler ve Kürdistan*, (Çev. M. Demirci), Avesta Yayın, İstanbul 1997.
- VARTANOV, Eliya; *Sibirya Sürgünü Asurîlerin Anıları*, (Çev: H. Topuzoğlu), Yaba Yayınları, İstanbul 2005.
- YALÇIN, Osman; *Siirt-Bitlis*, Özyürek Yayınevi, İstanbul 1961.
- YAZGAN, İlhami (Der.); *Batılı Gezginlerin Seyahatnamelerinde Kürtler*, Aspaş Yayınları, İstanbul 2000.
- YILDIRIM Cemal; *Tarihi Belgeler Işığında Bayazıd'da Ermeni Mezalimi*, IQ. Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2003.
- YILMAZ, Arif; *Tutak Tarihi, 1071-1921 Siyasi ve Kültür Tarihi*, Cilt I, Ankara 2006.
- YOHANNAN, Abraham; *Mezopotamya'nın Kayıp Halkı Nasturiler*, (Çev. Meltem Deniz), Beybün Yayınları, İstanbul 2006.
- YONAN, Gabriele; *Asur Soykırımı*, (Çev: Erol Sever), Pencere Yayınları, İstanbul 1999.
- ZÜLFİKAR, Ömer; *Bitlis Tarihi*, Ensa Ofset Yayıncılık, İzmir 2005.
- Diğer Dillerde Yazılmış Kitaplar**
- ABOONA, Hirmis; *Assyrians, Kurds, and Ottomans, Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, New York 2008.
- ADLER, L. L.-GIELEN, U. (Ed); *Migration: Immigration an Emigration in International Perspective*, Westport: Praeger/Greenwood, 2003.
- AİNSWORTH, William, *Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia*, John Parker, London 1842.
- ANDERSON, Rufus D.; *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Congregational Publishing Society, Boston 1872.
- ARMSTRONG, T. B.; *Travels in Russia and Turkey intended as an itinerary through the South of Russia, the Crimea, Georgia and through Persia, Koordistan and Asia Minor to Constantinople*, London 1838.
- ARPE, Leon; *The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860*, Chicago 1909.
- ASLAN, Kevork; *Armenia And The Armenians, From The Earliest Times Until The Great War (1914)*, New York 1920.
- ATEŞ, Sabri; *The Ottoman-Iranian Borderlands: Making a Boundary, 1843-1914*, Cambridge University Press, 2015.
- BACHMANN, Walter; *Kirchen Und Moscheen in Armenien Und Kurdistan*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1913.
- BADGER, G. Percy; *The Nestorians and Their Rituals*, Volume I, London 1852.
- BEAUJOUR, Felix; *Voyage Militaire Dans L'Empire Othomanou Description de Ses Frontières*, Chez Firmin Didot Libraire, Paris 1829.
- BEHESNİLİAN, Kirkor; *In Bonds: An Armenian's Experiences*, London 1895.
- BİANCHI, Alessandro de; *Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan*, Milano 1863.
- BİGHAM, Clive; *A Ride Through Western Asia*, Macmillan, London 1897.

- BİNDER, Henry; *Au Kurdistan En Mésopotamie Et En Perse*, Maison Quantin, Paris 1887.
- BİRD, Ísabella L; *Journeys in Persia and Kurdistan-Including a Summer in The Upper Karun Region and a Visit The Nestorian Rayahs*, Vol II, London 1891.
- BLİNCOE, Robert; *Etnic Realities and the Church: Lessons from Kurdistan: A History of Mission Work, 1668-1990*, Presbyterian Center for Mission Studies, California 1998.
- BOÍS, Thomas; *The Kurds*, Khayat Book Publications, Beirut 1966.
- BOURNOUTIAN, George A.; *History of the Armenian People. vol. II: 1500 A.D. to the Present*, Mazda Publishers, California 1994.
- BAİBOURTIAN, Vahan; *The Kurds, The Armenian Question and the History of Armenian-Kurdish Relations*, Ottawa 2013.
- BORE, Eugène; *Correspondance et Mémoires d'un Voyageuren Orient*, Tome II, Oliver Fulgence Libraire, Paris 1840.
- BROWNE, William Henry-MACLEAN, Arthur John; *Catholicos of the East and his people, being the account of five years's work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission". An account of the religious and secular life and opinions of the Eastern Syriac Christians of Kurdistan and Northern Persia*, Society from Promoting Christian Knowledge, London 1892.
- BURNABY, Captain Fred; *On Horseback Through Asia Minor*, Vol II, London 1877.
- BURNEY, C.-LANG, D. M.; *The Peoples of The Hills: Ancient Ararat and Caucasus*, London 1971.
- BUXTON, Neol; *Travel And Politics In Armenia*, London 1914.
- CAMPBELL, William; *Memoir of Mrs. Judith S. Grant, Late Missionary to Persia*, J. Winchester, New York 1844.
- CHANTRE, M. Ernest; *Recherches Anthropologiques Dans L'Asie Occidentale, Mission Scientifique Transcaucasie, Asie Mineure et Syrie 1890-1894*, Henri Georg, Lyon 1895.
- _____ ; *Mission scientifique de Mr Ernest Chantre, Sous-Directeur du Museum de Lyon, dans la Haute Mésopotamie, le Kurdistan et le Caucase. Photographies de Mr Le Capitaine Barry*, 1881.
- CHALIAND, Gerard (Ed.); *People Without A Country: The Kurds and Kurdistan*, Zed Book London 1993.
- CHESNEAU, Jean; *Le Voyage de Monsieur d'Araman, Ambassadeur pour le Roi en Levant*, Édité par Ernest Leroux, Paris 1887.
- CHOÏSY, Auguste; *L'Asie Mineure et Les Turcs en 1875, Souvenirs de Voyage*, Libraire de Firmin-Didot, Paris 1876.
- CHOLET, Armand-Pierre; *Voyage en Turquie d'Asie. Arménie, Kurdistan et Mésopotamie*, Librairie Plon, Paris 1892.
- COAKLEY, J. F.; *The Church of the East and the Church of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- COAN, Frederick G.; *Yesterday in Persia and Kurdistan*, Saunders-Studio Pres, California 1939.
- COLE, ROYAL M.; *Interior Turkey Reminiscences: Forty Years in Kourdistan (Armenia)*, Amherst College Special Collections, 1910.
- CONTENSON, Ludovic De; *Chretiens et Musulmans, Voyages et Études*, Libraire Plon, Paris 1901.
- _____ ; *Les Réformes en Turquie D'Asie, La Question Arménienne La Question Syrienne, Deuxième Édition*, Librairie Plon, Paris 1913.
- CORA, Y. T.- DERDERDİAN, D.- SİPAHİ, A. (Ed.); *The Ottoman East in the Nineteenth Century: Societies, Identities and Politics*, I.B. Tauris, London and New York 2016.
- CREAGH, James; *Armenians, Koords and Turks*, II, Samuel Tinsley & Co, London 1880.

- CUINET, Vital; *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative, Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de L'Asie Mineure*, c. II, Paris 1892.
- CURZON, Robert; *Armenia, a Year at Erzerum and on the Frontiers of Russia, Turkey and Persia*, Harper and Brothers Publishers, New York 1854.
- CUTTS, Edward. L; *Christians Under the Crescent in Asia*, London 1878.
- DADRİAN, Vahakn N; *The History of the Armanian Genocide: Ethnic Conflict From The Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Berghahn Books, Providence & Oxford 1995.
- DEMİR, Neşide Kerem; *The Armenian Question in Turkey*, Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, Manisa 2000.
- DRİAULT, Edouard; *La Question d'Orient, Depuis ses Origines Jusqu'à nos Jours*, Librairie Felix Alcan, Paris 1898.
- DRİVER, Godfrey Rolles; *A Report On Kurdistan And Kurds*, Royal Anthropolological Institute Publications, London 1919.
- DÜNDAR, Fuat; *Crime of Numbers: The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, New Brunswick, Transaction Publishers, London 2010.
- DWİGHTE, Harrison G.; *Christianity in Turkey: A Narrative of the Protestant Reformation in the Armanian Church*, James Nisbet and Co., London 1854.
- EMHARDT, William Chauncey-LAMSA, George M.; *The Oldest Christian People: A Brief Account of the History and Traditions of the Assyrian People and the Fateful History of the Nestorian Church*, AMS Press, New York 1970.
- FİLİAN, George H.; *Armenia and Her People*, Hartford 1896.
- FRASER, James B.A; *A Winter's Journey From Constantinople to Tehran*, Vol. II, Richard Bentley, London 1838.
- _____ ; *Travels in Koordistan and Mesopotamia, Including an Account of Parts of Those Countries*, Vol I, Richard Bentley, London 1840.
- FREDE, Pierre; *Voyage En Arménie*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1885.
- GABRİEL, M.S. (Ed.); *Facts about Armenia, Sassoon as Reported by a Native. - Mr. Gladstone's Speech and Dr. Dillon's Article on Armenia*, E. Scott Co., New York 1895.
- GAİDZAKİAN, Ohan; *Illustrated Armenia and the Armenians*, Boston 1898.
- GARNİER, Ernest Henri; *Voyage en Perse, Arménie, Mésopotamie, Chaldée, Kurdistan, Arabie, Etc*, Mame et Cie, Tours 1845.
- GATTEYRİAS, Joseph A.; *L'Arménie et Les Arméniens*, Librairie Leopold Cerf, Paris 1882.
- GERARD, M. G.; *Notes of a Journey Through Kurdistan in the Winter of 1881-82*, Superintendent of Government Printing, India: Calcutta 1883.
- GLÜCK, Heinrich; *Die Kunst der Seldschuken in Kleinasien und Armenien*, Leipzig 1928.
- GRABİLL, L., Joseph; *Protestan Diplomacy and the Near East: Missionary Influence on American Policy, 1810-1927*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971.
- GRANT, Asahel; *The Nestorians Or The Lost Tribes*, London 1841.
- GREENE Frederick Davis; *The Armenian Crisis in Turkey: The Massacre of 1894, Its Antecedents and Significance*, G.P. Putnam's Sons, New York 1895.
- GUNTER, Michael M.; *Historical Dictionary Of The Kurds*, The Scarecrow Publications, Oxford 2004.
- HEAZAL, F. N.-MARGOLİOUTH, M.A.; *Kurds&Christians*, London 1913.
- HELL, Xavier; *Voyage en Turquie et En Perse*, Tome I-IV, P. Bertrand Librairie Éditeur, Paris 1854-1860.
- HEPWORT, George H.; *Through Armenian On Horseback*, London 1898.
- HODGETTS, Edward Arthur Brayley; *Round about Armenia: The Record of a Journey Across the Balkans Through Turkey, the Caucasus and Persia in 1895*, Sampson Low, Marston and Company, London 1896.

- HUBBARD, Gilbert Ernest; *From the Gulf to Ararat: an expedition through Mesopotamia and Kurdistan*, Dutton, New York 1917.
- ISSAVERDENS, James; *Armenia and the Armenians*, St. Lazarus Prints, Venice 1874.
- JAUBERT, Pierre, *Voyage en Arménie et en Perse, Fait dans les Années 1805 et 1806*, Pelicier Neveu etc, Paris 1821.
- JOSEPH, John; *The Nestorians And Their Müslim Neighbors*, Princeton 1961.
- KİNNEİR, John M.; *Journey Through Asia Minor, Armenia and Koordistan in The Years 1813 and 1814*, London 1818.
- KNAPP, Grace H.; *The Mission at Van*, 1913.
_____; *The Tragedy of Bitlis*, New York 1919.
- KOCH, Karl Heinrich Emil; *Wanderungen im Oriente während der Jahre 1843 und 1844*, II, Weimar 1846.
- KRİKORİAN, Mesrob K; *Armenians in the Service of Otoman Empire 1860-1908*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1977.
- KURKJİAN, Vahan M.; *A History of Armenia*, The Armenian General Benevolent Union, New York 1964.
- LAURİE, Thomas; *Dr. Grant and Mountain Nestorians*, Gould and Lincoln, Boston 1853.
- LAVALEE, Théophile; *Histoire De L'Empire Ottoman*, Garnier Libraires-Éditeur, Paris 1855.
- LAYARD, Austen Henry; *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, With Travels in Armenia, Kurdistan and The Dessert*, John Murray, London 1853.
- LEE, Ki Young; *Ermeni Sorununun Doğuşu*, T.C. Kultur Bakanlığı Başvuru Kitapları, Ankara 1998.
- LEHMANN-HAUPT, Carl Friedrich; *Armenien einst und jetzt. Reisen und Forschungen II/2*, Berlin 1931.
- LENNEP, Henry J. Van; *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor*, I-II, John Murray, London 1870.
- LYNCH, H. F. B; *Armenia Travels and Studies*, Vol I-II, Longsman, Green And Co, London&Newyork 1901.
- MACGİLLİVARY, G. J., *Through The East to Rome*, New York 1932.
- MALEK, Yusuf; *The Assyrian Tragedy*, Annemasse, Switzerland: Granchamp 1934.
- MALEVİLLE, Georges De; *La Tragédie Arménienne de 1915*, Paris 1988.
- MARSH, Dwight Whitney; *The Tennessean in Persia and Koordistan: being scenes and incidents in the life of Samuel Audley Rhea*, Presbyterian Board of Publication, Philadelphia 1869.
- MCCARTHY, Justin; *Turks and Armenians: A Manual on the Armenian Question, Committee on Education.*, Assembly of Turkish American Association, Washington 1989.
- MCCARTHY, J-TURAN, Ö-TAŞKIRAN, C.; *Sasun: The History of an 1890s Armenian Revolt*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2014.
- MEİSELAS, Susan; *Kurdistan in the Shadow of History*, New York 1997.
- MİLLİNGEN, Major Frederick; *Wild Life Among The Kurds*, London 1870.
- MİLLER, William; *The Ottoman Empire 1801-1913*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.
- MONTEITH, Lieut-General W.; *Kars and Erzeroum: with the campaigns of Prince Paskiewitch in 1828 and 1829; and an account of the conquests of Russia beyond the Caucasus from the time of Peter the Great to the Treaty of Turcoman Chie and Adrianople*, Longman, Brown, Green, and Longman, London 1856.
- MORGAN, Jacques de; *The History of the Armenian People: From the Remotest Times to the Present Day*, Boston 1918.
- MORIER, James; *A journey through Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople, in the years 1808 and 1809*, London 1812.

- _____ ; *A Second Journey through Persia, Armenia and Asia Minor, to Constantinople, between the years 1810 and 1816*, London 1818.
- MULLER-SIMONIS, Paul; *Du Caucase au golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie, suivie de notices sur la géographie et l'histoire ancienne de l'Arménie par H. Hyvernat*, Université catholique d'Amérique, Washington D.C. 1892.
- NALBANDIAN, Louise, *The Armenian Revolutionary movement: The development of Armenian political parties through the nineteenth century*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1963.
- NANSEN, Fridtjof; *Armenia and the Near East*, Duffield Company, New York 1928.
- NEBEZ, Jemal; *The Kurds History and Culture*, (Trans. Hanne Kuchler), WKA Publications, London 2004.
- NOLDE, Eduard; *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien 1892*, Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig 1895.
- OLIVIER, G. A.; *Voyage Dans L'Empire Othoman, L'Egypte et la Perse*, Tome I, H. Agusse Imprimeur Libraire, Paris 1804.
- ORBELLİ, İ. A.; *Lı Mukse*, Nubihar Yayınları, İstanbul 2011.
- OUTENDIRCK, Frans; *La Turquie à Propos de l'Exposition Universelle de 1867*, Typographie de Ad. Laine et J. Havard, Paris 1867.
- PAYASLIAN, Simon; *The History Of Armenia: From The Origins To The Present*, Palgrave Macmillan 2007.
- PERCY, Earl; *HIGHLANDS OF ASIATIC TURKEY*, London 1901.
- POUJOLAT, M. Baptistin; *Voyage a Constantinople Dans L'Asie Mineure, En Mesopotamie A Palmyre, En Syrie, En Palestine et en Egypte*, Tome I, Ducollet Libraire-Éditeur, Paris 1840.
- PROTHERO, G. W. (Ed.); *Armenia And Kurdistan*, Historical Section of the Foreign Office, H.M. Stationery Office, London 1920.
- RADDE, Gustav Ferdinand Richard; *Reisen in Hoch-Armenien*, Petermanns Mitteilungen, c. XXI, 1874.
- RASSAM, Hormuzd; *Asshur And The Land Of Nimrod, Being an Account of the Discoveries Made in the Ancient Ruins of Nineveh, Asshur, Sepharvaim, Cauh, Babylon, Borsippa, Cuthah, and Van, Including a Narrative of Different Journeys in Mesopotamia, Assyria, Asia Minor, and Koordistan*, Eaton&Mains, New York 1897.
- RECLUS, Elisee; *Nouvelle Géographie Universelle, La Terre et les Hommes*, Tome IX L'Asie Antérieure, Libraire Hachette, Paris 1884.
- REID, James J.; *Crisis of the Ottoman Empire: Prelude to Collapse, 1839-1878*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000.
- RICH, Claudius James; *Narrative of a Residence in Koordistan and on The Site of Ancient Nineveh*, Vol I-II, James Duncan-Paternoster Row, London 1836.
- RILEY, Athelstan; *Narrative Of A Visit To The Assyrian Chirstians İn Kurdistan Undertaken At The Request Of The Archbishop Of Canterbury İn The Autumn of 1884*, London 1888.
- ROGAN, Eugene L.; *Frontiers of the State in the Late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*, Cambridge Middle East Studies, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- ROHRBACH, Paul; *Vom Kaukasus zum Mittelmeer. Eine Hochzeits- und Studienreise durch Armenien*, B. G. Teubner, Leipzig & Berlin 1903.
- ROMBERT, Louis; *Notes et Impressions de Turquie, L'Empire Ottoman Sous Abdulhamit II, 1895-1905*, Édition Atar, Paris 1926.
- SAFRATISIAN, Arshak; *Kurds and Kurdistan*, London 1948.
- SAINTE-ANTOINE, Jean; *Memoire sur L'Arménie*, Paris 1818.
- SALT, Jeremy; *Imperialism, Evangelism and the Ottoman Armenians, 1878-1896*, Frank Cass, Portland 1993.

- SCHOPOFF, A; *Les Réformes et la Protection des Chrétiens en Turquie 1673-1904*, Libraire Plon, Paris 1904.
- SIMONIS, Müller-HYVERNAT, Henry; *Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie*, Delhomme et Briguet, Paris-Lyon 1892.
- SMITH, Eli-DWIGHT, Harrison; *Missionary researches in Armenia: including a journey through Asia Minor, and into Georgia and Persia with a visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*, George Wightman, London 1834.
- STONE, Frank Andrews; *Academies for Anatolia: A Study of the Rationele Program and Impact of the Educational Institutions Sponsored by the American Board in Turkey, 1830-2005*, Published by Caddo Gap Press, California 2006.
- SONYEL, Salahi; *The Ottoman Armenians: Victims of Great Power Diplomacy*, K. Rustem & Brother, London 1987.
- SOUTHGATE, Horatio; *Narrative of a Tour Through Armenia Kurdistan Persia and Mesopotamia*, Vol I, Newyork 1840.
- STANLEY, Brian; *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Apollos, Leicester 1990.
- STRONG, William E; *The Story of The American Board (1810-1910)*, The Pilgrim Press, Boston 2010.
- SYKES, Mark; *Through Five Turkish Provinces*, Bickers and Son, London 1900.
- _____; *Dar-ul-Islam – A Record of a Journey Through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*, London 1904.
- _____; *The Caliphs' Last Heritage-A Short History of The Turkish Empire*, London 1915.
- ŞAŞMAZ, Musa; *British Policy and the Application of Reforms for the Armenians in Eastern Anatolia*, TTK Yayınları, Ankara 2000.
- TEXIER, Charles; *Description de L'Arménie, La Perse et La Mésopotamie, Publiée Sous Les Auspices Des Ministres de L'Intérieur et de L'Instruction Public, Deuxième Partie*, Typographie de Firmin Didot Frères, Libraires, Imprimeur de L'institut de France, Paris 1852.
- TOZER, Henry Fanshawe; *Turkish Armenia And Eastern Asia Minor*, Longmans & Green and Co., London 1881.
- TSCHIHATSCHOFF, P. Von; *Reise in Kleinasien und Armenien*, Gotha: Justus Verlag, 1867.
- UN, Philarmene; *La Vérité sur les Massacres D'Arménie Document Nouveaux ou Peut Connus, Rapport de Témoins Oculaire-Extraits de Journaux*, P.V. Stock Éditeur, Paris 1896.
- USSHER, D. Clarence-KNAPP, H. Grace; *An American Physician in Turkey: A Narrative of Adventures in Peace and in War*, Cambridge University Press, 1917.
- USSHER, John; *A Journey From London to Persepolis, Including Wandering in Dagestan, Georgia, Armenia, Kurdistan, Mesopotamia, and Persia*, Vol I, London 1865.
- WAGNER, Moritz; *Travels In Persia, Georgia And Kurdistan With Sketches Of The Cossacks And The Caucasus*, London 1856.
- WALPOLE, F; *The Ansayri and the Assassins, with Travels in the Further East In 1850-51 Including A Visit To Ninevah*, II, London 1851.
- WARKWORTH, Lord; *Notes from a diary in Asiatic Turkey*, Edward Arnold, London 1898.
- WEEKS, Edwin Lord; *From the Black Sea through Persia and India*, Harper & Brothers Publishers, New York 1896.
- WESTARP, Eberhard Joachim; *Unter Halbmond und Sonne; im Sattel durch die asiatische Türkei und Persien*, Hermann Paetel Verlag, Berlin 1913.
- WILBRAHAM, Richard; *Travels in the Trans-Caucasian provinces of Russia, and along the southern shore of the lakes of Van and Urumiah, in the Autumn and Winter of 1837*, J. Murray, London 1839.

WHITMAN, Sydney; *Turkish Memories*, London 1914.

XİMENEZ, Saturnino; *Kurds and Armenians*, The Dore Printing Company, London 1895.

SONUÇ

Bu çalışmada Van, Bitlis, Muş, Ağrı ve Hakkâri şehirlerini kapsayan bölgenin yakınçağ dönemine dair bilgi veren kitapların künyelerine yer verilmiştir. Bu kitaplarda bölgedeki insanların yaşamları, tabii zorluklar, bölgedeki beylik ve aşiret yapısı ve bu yapının insanlar üzerindeki tesiri, Müslümanların birbirleriyle ve gayrimüslimlerle münasebetleri, insanların geçimi ve geçim kaynaklarına dair bilgiler yer almaktadır. Bilhassa istatistikler, seyahatnameler, askeri-siyasi incelemeler ve misyoner hatıratları dönemin sosyal ve ekonomik vaziyetine dair kıymetli bilgiler vermektedir. Fakat araştırmacıların bu kaynakları kullanırken ihtiyatlı olmaları ve mümkünse mukayeseli bir çalışma yapmaları gerektiği kanaatindeyiz. Zira kitaplarda yer alan bilgiler arasında göz ardı edilemeyecek derecede farklılıklar hatta çelişkiler bulunmaktadır. Bilhassa nüfus yapısı ve gayrimüslimlerin devlet ve Müslümanlarla ilişkileri hususunda bu farklılıklar öne çıkmaktadır. Bu hususlar göz önüne alındığında bazen mukayeseli bir çalışma da yetmeyebilir. Bu durumda bazı önemli noktaları tespit etmek için yerinde gözlem yapmak gerekecektir. Mesela bir köy için verilen insan nüfusu ve beslenen büyükbaş hayvan sayısının yakın olasılığı için sözü edilen yeri görmek bizi doğru bilgiye götürme bakımından önemli bir fikir verebilecektir. Bu açıdan mukayese ve bazı durumlarda alan incelemesi araştırmacıya yazılı kaynaklarla birlikte gerekli olacak hususiyetlerdir.

KAYNAKLAR

Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi
Beyazıt Devlet Kütüphanesi
Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi
Internet Archive (Archive)
İSAM Kütüphanesi
İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi
Journal Storage (Jstor)
Milli Kütüphane
Türk Tarih Kurumu Başkanlığı Kütüphanesi
Ulusal Toplu Katalog
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kütüphanesi

YAYIN İLKELERİ

1. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi (J-EAST), Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanan ulusal hakemli, online yayın yapan akademik bir dergidir.
2. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, eğitim bilimleri, öğretmen yetiştirme, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, maliye, siyaset bilimi, sosyoloji, kamu yönetimi, psikoloji, tarih, Türk dili ve edebiyatı, felsefe, hukuk alanlarında ulusal/uluslararası düzeyde bilimsel bir niteliğe sahip, özgün araştırma, kitap değerlendirme, editöre mektup ve derlemelere yer verir.
3. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, Açık Erişim ilkeleri gereği, makale yollama, değerlendirme ve yayınlama süreçlerinde yazarlardan hiçbir ücret talep etmemektedir.
4. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisinde makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere iki dilde yayınlanabilir. Türkçe dilinde yayınlanan makaleler için İngilizce genişletilmiş özet istenmektedir. Derginin tüm sayılarına online (Dergi Arşivi bölümünden) ulaşılabilir.
5. Dergiye gönderilen makalelerin başka bir yerde yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere aynı anda başka bir dergiye gönderilmemiş olması gerekmektedir. Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi yayınlanmak üzere kabul edilen makalelerin tüm yayın haklarına sahiptir.
6. Dergiye gönderilecek makalelerin sadece journalofeast.hu.edu.tr adresindeki "Makale Gönder Sistemi"nde açılan hesaba yüklenmesi gerekmektedir. Editöre ya da Yayın Kurulu üyelerine ve posta ve e-posta olarak gönderilen makaleler resmi başvuru olarak kabul edilmemektedir.
7. Dergiye gönderilen yazılar Editör ve Yayın Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilir. Ön incelemede uygun bulunmayan makaleler hakemlere gönderilmeden reddedilir. Süreç konusunda hakemler sistem yoluyla bilgilendirilir.
8. Ön inceleme sonucunda uygun olduğuna karar verilen çalışmalar bilimsel açıdan değerlendirmesi için alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisinin de olumlu rapor vermesi durumunda eser yayınlanır. İki hakemden biri olumlu diğeri olumsuz rapor sunarsa makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına kararı, alan editörüne bırakılır. Gerek duyulması durumunda çalışmalar, hakemlerden gelen eleştiri ve öneriler doğrultusunda önerilen düzeltmelerin yapılması için yazarlara sistem üzerinden geri gönderilebilir.
9. Hakkari Üniversitesi öğretim üyeleri dergimizin doğal hakemleridir.
10. Dergiye gönderilen çalışmaların içeriğinden yazarlar sorumludur. Ayrıca yazarlar dergide yayınlanan eserlerin açık erişimini kabul ederler.
11. Dergimize gönderilen çalışmalar öncelikli olarak intihal programlarında kontrol edilmektedir. **İntihal oranı % 20'nin üzerinde olan çalışmalar değerlendirmeye alınmamaktadır.**

YAZIM KURALLARI

1. Makalenin tamamı Times New Roman, 12 punto, tek satır aralığında yazılmalıdır. Makalenin sayfa yapısı üst, alt, sağdan ve soldan 2.5 cm olmalıdır.
2. Paragraflar arası boşluk önce ve sonra 0 nk olmalıdır. Paragrafın girintisi 1.25 cm olmalıdır.
3. Makalenin başlığı bütün harfleri büyük, koyu ve ortalanmış olarak yazılmalıdır. Başlıktan sonra çalışmanın yazıldığı dile göre özet yazılmalıdır. Özet 250 kelimeyi geçmemelidir.
4. Özet 10 punto ve italik olmalıdır. Özeten sonra en çok 5 kelimededen oluşan Anahtar kelimeler eklenmelidir.
5. Çalışmanın diğer dildeki başlığı (ana başlık Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçedir), özeti ve anahtar kelimeleri aynı şekilde yazılmalıdır.
6. Çalışmanın ana başlıkları koyu ve tamamı büyük harflerle, alt başlıkları ise sadece ilk harfleri büyük ve koyu olarak yazılmalıdır.
7. Giriş bölümü yeni sayfadan başlamalıdır. Sonraki başlıklar ise bir satır atlanarak devam etmelidir.
8. Tablo içi metinler önce ve sonra 0 nk ve 10 punto olmalıdır. Tablolarda dikey çizgilere yer verilmeyerek tabloların sayfanın ortasına hizalanmasına dikkat edilmelidir.
9. Sonuç ve Kaynakça bölümleri de yeni sayfadan başlamalıdır.
10. Makaleler, 10000 sözcüğü geçmemelidir.
11. Türkçe makalelerde Türk Dil Kurumu'nun sözlükleri ve yazım kılavuzu dikkate alınmalı ve mümkün olduğunca Türkçe sözcükler kullanılmalıdır. Alana özgü yabancı dildeki kavramın/terimin Türkçe karşılığı kullanılırken ilgili kavramın/terimin ilk kullanıldığı yerde yabancı dildeki karşılığı parantez içinde verilmelidir.
12. Makalede 'Kaynakça' kısmından sonra 750-1000 sözcükten oluşan bir özet bulunmalıdır. Makalenin dili Türkçe ise geniş özet İngilizce, İngilizce ise Türkçe olmalıdır. Geniş özet, 12 punto büyüklüğünde, "Times New Roman" karakteri kullanılarak hazırlanmış olmalıdır. Bu özet alt başlıklar içermemeli ve tek sütun halinde belirtilen uzunlukta olmalıdır.
13. Makalelerin APA6 formatına göre hazırlanması gerekmektedir. **Yazım kurallarına ve APA6 ya uygun hazırlanmayan çalışmalar doğrudan reddedilecektir.**