

GENEL HATLARIYLA

TÜRK DÜNYASI UYGARLIK TARİHİ

1. CİLT

Türk Adı ve Manas Destanında Türk Kavramı
Türk Dünyasının Tarihi Coğrafyası ve Etnik Bağlantıları
Türklerde Dil ve Yazı
Türklerde Töre, Yasa ve Hukuk Sistemi
Türk Dünyasında İdari Hayat
Ticari ve Ekonomik Hayat
Sosyo - Kültürel Hayat
Dini Hayat
Askerî Teşkilat



GENEL HATLARIYLA TÜRK DÜNYASI UYGARLIK TARİHİ

1.CİLT

Redaktör ve Editörler
Kültür Konseyi Adına
Dr. Metin ERİŞ
Prof. Dr. Korkut TUNA
Prof. Dr. Bırsel KÜÇÜKSİPAHIOĞLU

ISBN: 978-975-451-610-4 (Tk)
978-975-451-611-1 (1.C)

Tasarım
Fatih M. DURMUŞ

1.Baskı, 2022 Temmuz



BOĞAZİÇİ YAYINLARI A.Ş.
Sertifika No : 40700
Alemdar Mah. Çatalçeşme sok. Meriçli Apt. No: 44 Kat: 2
Cağaloğlu - Fatih / İST.
Tel : 0212 520 70 76 Faks : 0212 526 09 77
www.bogaziciyayinlari.com.tr
bogazici@bogaziciyayinlari.com.tr

Baskı, Cilt:
Enes Basın Yayın ve Matbaacılık LTD. ŞTİ.
Sertifika No : 45822
Litros yolu Fatih San. Sit. No:12/210 Topkapı / İST.



Kültür Konseyi Derneği
Barbaros Bulvarı, Günaydın 2 Ap. No: 159/3
Balmumcu, Beşiktaş / İstanbul
Tel: (0212) 516 19 21

Tüm Hakları Kültür Konseyi Derneğine aittir.
© Copyright Kültür Konseyi Derneği

Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Dinî Hayatın Gelişimi

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

Istanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi

1. OSMANLI'DA DİNİ HAYAT

1.1. Osmanlı'da Din-Devlet İlişkileri

Din, Osmanlı siyasî iktidarı için bir toplum değeri yargısı olmasının yanı sıra, başlangıçtan itibaren önemli bir meşruiyet aracı¹ ve güç sembolü olmuştur. Bu sebeple Osmanlı resmî ideolojisinin oturduğu temellerden belki de en önemlisinin "din inancı" olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Osmanlı Devleti, daha kuruluş aşamasındayken din-devlet birlikteliği/dayanışması içinde olmuştur.² Osmanlı Beyliği'nin kuruluş devrinden başlayarak devletleşme sürecinin yaşandığı 14. ve 15. yüzyıllar boyunca, İslâm dinine hizmet ve müslümanları temsil anlamındaki bir gazâ/cihad anlayışının Osmanlılar'da mevcut bulunduğu, devletin gelişmesinde ve meşruiyetini pekiştirmesinde de söz konusu anlayışın önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.³

Genel olarak bakıldığında Osmanlı toplumunda Sünnî anlayışın hâkim olduğu ve devletin kurumsal yapısının da buna göre şekillendiği görülmektedir. Osmanlı Devleti, geniş ülke sınırları içinde hem sünnî, hem de gayr-i sünnî anlayışlar, hatta epeyce gayr-i müslim olmakla birlikte, İslâmiyet'in Sünnî-Hanefî anlayışını benimsemiştir. Bu görünüm, bütün toplum hayatına yansımış, önceki müslümanların devletleri gibi kurumlarını İslâmî esaslara göre biçimlendirmeye çalışmışlardır.⁴ Mahkeme uygulamaları, medrese müfredatı ve dinî kurumlar ağırlıklı biçimde Sünnî-Hanefî anlayışına göre düzenlenmiştir.⁵ Sünnî anlayışın dışında kalan dinî akımlar ve tarikatlar hoş görülmemiş, mensupları siyasî olaylara karıştıkları ve toplum barışını tehdit ettikleri gerekçesiyle takibata uğramıştır. Ancak bu açıdan, Sünnî karakterli hareketlere karşı da farklı

1. Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, Ankara: Lotus, 2005, 79; Ahmet Yaşar Ocak, "XV.-XVI.Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi=The Official Ottoman Religious Ideology in the 15th-16th Centuries and the Problem of Opposition to It", *İslâmî Araştırmalar*, 1990, 4/3, 190-194; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm", *Osmanlı Devleti ve Bozok Sancağı*, 2000, 520-526; Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslâm", Vecdi Akyüz (Hazırlayan), *Osmanlı Din-Devlet İlişkileri*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, 248s, 91-102; Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", Vecdi Akyüz (Hazırlayan), *Osmanlı Din-Devlet İlişkileri*, 103-112; İliber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Lâiklik Hareketleri Üzerine", Vecdi Akyüz (Hazırlayan), *Osmanlı Din-Devlet İlişkileri*, 189-202. Ayrıntılı bir tartışma için bk. Gülbeyaz Karakuş, *Cumhuriyet'in Politik Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2018, 350s., 67-80, 277-278.
2. Din-devlet birlikteliğinin Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u 1453'te fethinden sonra yerleştiği konusunda farklı bir görüş için bk. A. Yaşar Ocak, "XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, 4/3, Temmuz, Ankara 1990, 190-194, s.191.
3. Eyüp Baş, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı (Tarih Yazarı Neşri'nin Anlatılarına Göre)" (kısaltma: *Din Kültürü ve Hayatı*), AÜİFD, 52:2, Ankara 2011, 55-84, s.83; Yılmaz Yurtseven, "Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasî Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XI/1-2, Ankara 2007, 1255-1283, Erişim: http://www.hukuk.gazi.edu.tr/editor/dergi/yilmaz_yurtseven_50.pdf.
4. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur 1985, 178-80; Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, 75-89.
5. Ayrıntı için bk. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihî-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara: Otorite Yayınları, 2015; Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İstanbul: ISAM Yayınları, 115-121.

davranılmamıştır. Şeyh Bedreddin siyasi faaliyetleri sebebiyle 1420'de idam edilmiş, 17. yüzyılda dinden uzaklaştırıldığı ve bid'atlara sapıldığı iddiasıyla toplumdaki gerilime yol açan Kadızâdeliler hareketi mensupları sürgüne gönderilmiştir.⁶ Osmanlı hanedanının ilk yöneticileri yeni bir din veya hukuk sistemi oluşturmuş değildir. Kendilerinden önce Anadolu'ya gelip yerleşmiş bulunan müslüman Türkler'in yaşayış tarzlarını, din, hukuk, ahlâk, iktisat, âdet, örf ve diğer özelliklerini taşımışlar, yüzyıllardır müslüman ve Müslüman-Türk devletlerinde işlemekte olan ve büyük ölçüde müştereklik arz eden bir yapıyı miras olarak almışlardır.⁷

Anadolu Selçuklu Sultanı Alâüddin Keykubâd bin Ferâmürz'den kılıç kuşanan Osman Gâzi (1299-1326), gazâ anlayışı⁸ noktasında ilk tespitlerde bulunabildiğimiz Osmanlı yöneticisidir. Onun, atası Ertuğrul gibi kimseye muhtaç olmadan güç ve geçim kaynağını gazâ ederek elde etme, bununla da hem dünya hem âhireti kazanma şeklinde bir beklentisinin olduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Osman Bey'e ve evlâdına bu yüzden "Gâzi" denilmiştir. İlk dönemlerde, Osmanoğulları'nı diğer sultân ve hükümdarlardan farklı kılan husus, mü'minlerin topraklarına ilişmeyip sırf gazâ ve cihâd anlayışıyla gayr-i müslim beldelere akın etmeleridir.⁹ Osmanlı Beyliği'nin kuruluş devrinden başlayarak devletleşme sürecinin yaşandığı 14. ve 15. yüzyıllar boyunca, İslâm dinine hizmet ve müslümanları temsil anlamındaki bir gazâ/cihâd anlayışının Osmanlılar'da mevcut bulunduğu, Osmanlı Devleti'nin gelişmesinde bu anlayışın önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlılar gazâ anlayışını Beyliğin kuruluşundan itibaren benimsemişler ve gerek Rumeli'deki fetihleri, gerekse daha ileride Anadolu'daki Müslüman-Türk Beyliklerine karşı giriştikleri savaşları, bu kavram çerçevesinde meşrulaştırmaya özen göstermişlerdir.¹⁰

Osmanlı Devleti'nin Beylik olarak kurulduğu ilk dönemden Tanzimat Fermanı'nın ilânına kadar geçen zaman içinde meşruiyetini dinden aldığı, İslâm hukukuyla içiçe geçmiş bir devlet anlayışına sahip olduğu, bu anlamda bir İslâm devleti olduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin, İslâm diniyle yakın ilişkisinden dolayı Osmanlı topraklarına Memâlik-i İslâm; Sultân'a, İslâm Padişâhı; askerlere Asâkir-i İslâm denmektedir. Klâsik dönemde Osmanlı Devleti, İslâm inancının Hanefi versiyonuyla çok sıkı bir ilişki içindedir ve Osmanlı hukuk kurallarının oluşmasında İslâm dininin önemli bir etkisi vardır. Osmanlı Devleti'nin din devleti olma niteliği, özellikle Yavuz Sultan Selim'in halifelik unvanı almasıyla daha da pekişmiştir.¹¹

6. Ayrıntı için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, yeni basım; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, TİMAŞ, İstanbul 2016, 7.B.; Ahmet Yaşar Ocak, "Kutb ve İsyan: Osmanlı Mehdi Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 83, Kış 1999-2000, 48-57; A. Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmî Dinî İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, 4/3, Temmuz, 1990, 190-194; Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdiilik ve Mehdi Hareketler", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, İstanbul: KURAMER, 2017, 17-34.

7. Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 57.

8. Osmanlı sultanlarının gazâ anlayışı konusunda bk. Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 55-68.

9. Neşri, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, Yay. Faik Reşit Ural-M. Alıy Köymen, Ankara: TTK 1995, 1/53; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 58.

10. Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 68.

11. Hande Seher Demir, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi" (kısaltma: *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkileri*), 2013/3, *Ankara Barosu Dergisi*, Ankara 2013, 268-288, s.283; Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 9. baskı, İstanbul, Kubbealtı Yayınları, 2007, 193.

İslâmiyet, Osmanlılar'da devletle toplumu kaynaştıran temel unsurlardan biri olmuştur. Devletin takip ettiği denge siyaseti sayesinde, din ve mezhep farklılıkları toplumdaki çatışma sebebi olmaktan çıkarılmış ve birlikte yaşamak için bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Osmanlı toplumunda din konusu incelenirken yapılan devlet İslâm'ı (resmî İslâm)/halk İslâm'ı, medrese İslâm'ı/tekke İslâm'ı gibi tasnifler, ortak bir inanç temeli üzerinde tezâhür eden aynı din anlayışının farklı toplum kesimleri tarafından farklı düzlemlerde algılanışını ve yaşanışını yansıtmakta, fakat Osmanlı toplumunda dinî hayatı yeterince tasvir edememekte ve zaman zaman marjinal dinî anlayışları öne çıkararak dinin toplumdaki yeri ve etkileri konusunda yanlış kanaatlere yol açmaktadır.¹²

1.2. Dinî Teşkilât ve Görevliler (Din Bürokrasisi)

Kuruluş döneminde Osmanlı toplumunda sosyolojik olarak bir "Merkez-Uç" ayrımı vardı. Uç bölgelerinde devlet teşkilâtı içerisinde yer alan bir dinî teşkilatlanma bulunmamaktadır. Din seçkinleri, tarikatların ileri gelenleri, kamunun örgütlenmesinde görev almış ve önemli işlevler görmüşlerdi.¹³

Daha önceki İslâm devletlerinden farklı olarak Osmanlı Devleti dönemi, eğitim-öğretim faaliyetlerinin ve din hizmetlerinin kurumlaştığı bir dönemdir. Osmanlı devlet bürokrasisinde dinî nitelikli hizmetler Şeyhülislamlığa bağlı kurumlar eliyle yürütülmüştür. Osmanlı Divan-ı Hümayun'u üçlü bir örgüt yapısına sahiptir: Örfi-askerî yapı, mâlî yapı ve kazâî-şer'î yapı. Bu sınıflamada din bürokrasisi kazâî-şer'î bürokrasidir.¹⁴ Osmanlı Devleti'nde "dinî teşkilatlanma", "Şeyhülislamlık" adıyla oluşturulmuştur.¹⁵

Din hizmetlerinin gerçekleştirilmesine yardımcı olmak üzere, Şeyhülislamlığa bağlı geniş bir sekreterler kadrosu bulunmuştur. Şeyhülislamlığın sözü edilen görevleri yerine getiren birimlerinin hiyerarşik yapısı şu şekildedir: Şeyhülislam (Başkent-İstanbul Müftüsü)-Kazasker (Kadıasker/Rumeli ve Anadolu Kadıaskeri)-İstanbul Kadısı-Vilâyet Kadıları, Müftüler ve Müderrisler-Sancak Kadıları-Nâipler-Cami ve mesçidlerdeki din görevlileri.¹⁶

Osmanlı Devleti'nde padişaha vekâleten İslâm'ı ve müslümanları temsil eden en yüksek makam şeyhülislamlıktır. İlmiye teşkilâtının en üst birimi olan şeyhülislamlık, din hizmetlerini yürütmekten ziyâde, özellikle 16. yüzyıldan itibaren idarî ve adlî işlerden sorumlu tutulmuştur. Kazaskerler, kâdılar, kassâm ve muhtesib gibi görevliler

12. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur 1985, 178-80; Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, 75-89.

13. Davut Dursun, *Siyasi-İdari Sistemler Açısından Din Bürokrasisi*, İstanbul: İşaret, 1992, 141-142; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Araştırmaları*, 7-8, İstanbul 1988, 273-285.

14. Davut Dursun, *Siyasi-İdari Sistemler Açısından Din Bürokrasisi*, 195.

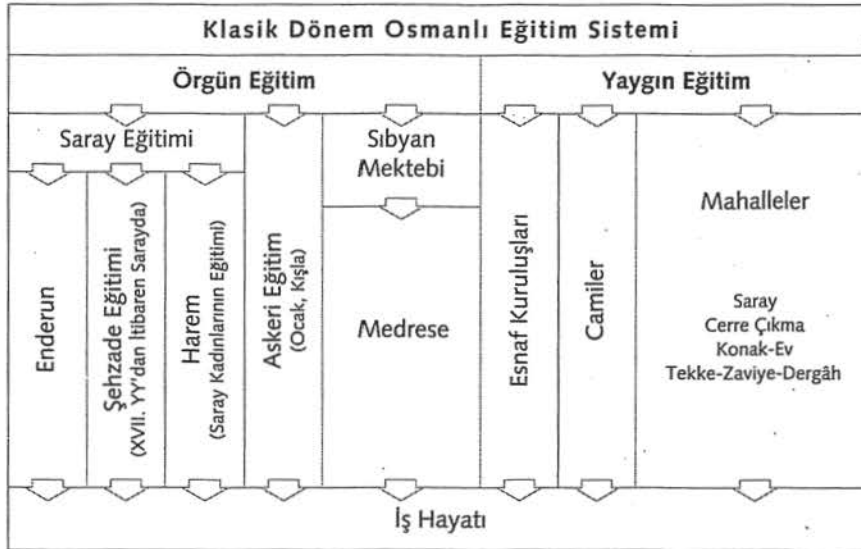
15. Murat Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*, İstanbul 2002; Ekrem Sarıkoğlu "Osmanlı Devleti'nde Dinî İdare: Şeyhülislamlık", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (Sempozyum, 17-18 Haziran 1996)*, Düzenleyen: Türk Ocakları Genel Merkezi/Türkiye İlahiyatçılar Birliği Vakfı/Dinler Tarihi Derneği, Ankara 1996, 151-6; Ekrem Sarıkoğlu, "Şeyhülislamlık Makamı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, Erzurum 1982, 197-218; Ejder Okumuş, *Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi*, 95-127.

16. Davut Dursun, *Siyasi-İdari Sistemler Açısından Din Bürokrasisi*, 152-153.

de, adli görevleri yanında, idarî görev ve sorumluklar da üstlenmiştir. Toplumun dinî hayatına yön veren mekânlar olan mescid, cami, tekke ve zâviyeler, vakıfların mütevellileri tarafından yönetilmiştir.

Osmanlı Din Bürokrasisi		
Görev	Kurum	Görevli
Dinî ve hukukî danışmanlık	Şeyhülislamlık bünyesinde iftâ işlevini gören müftülük,	Dinî ve hukukî danışmanlık hizmetlerini yürüten Şeyhülislâm ve müftüler
Eğitim ve öğretim	Eğitim öğretim (tedrîs) işlevini gören medreseler,	Eğitim ve öğretim hizmetlerini gören müderrisler;
Yargılama ve yönetim	Kaza işlevini gören kâdılık örgütleri yer almaktaydı.	Yargılama ve yönetim hizmetlerini kâdılar.

Genellikle Osmanlılar'da din hizmetlerinin devlet organizasyonunun bir parçası olarak görülmediği ve eğitim, sağlık, imar gibi alanlarda olduğu gibi dinî hizmetler alanında da alt yapıyı vakıfların teşkil ettiği söylenebilir. Ancak son dönemlerde devlet idaresindeki merkezleşme eğilimiyle birlikte devletin yavaş yavaş bu alana da girerek cami, mescid ve tekkelerin işleyişine doğrudan müdahale ettiği görülmektedir. Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti vâsıtasıyla vakıflarla beraber cami ve mescidlerin, Meclis-i Meşâyih vâsıtasıyla da tekkelerin yönetimi¹⁷ kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.



17. Ayrıntı için bk. İrfan Gündüz: Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1984.

İslâm, Osmanlı siyasi geleneği içerisinde belirleyici bir unsur olmakla birlikte, din adamları siyaset ve devlet yönetimine bilinçli bir şekilde dâhil edilmemiştir. Dinî ulemânın başı olan şeyhülislâmın Divân-ı Hümâyûn üyeliğine ve yargı yetkisine sahip olmaması, dinî otoritenin verdiği fetvaların siyasi iktidarı bağlayıcı bir özellik taşınamaması, Osmanlı sisteminin teokratik bir zemine oturmadığının önemli göstergeleridir. Siyasi iktidarın, politikalarına meşruiyet kazandırmak amacıyla zaman zaman fetva kurumuna başvurması, devleti ilgilendiren hemen her konuda (savaş ilânı, dış politika, iktisadî ve sosyal hayata ilişkin düzenlemeler, vs.)¹⁸ dinî otoriteden fetva alınması eğilimi dikkate alındığında, dinin devlet kontrolündeki bu konumu, Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olmadığının göstergesidir. Zira Osmanlı Devleti'nde İslâm, devletin dışında ve devlete hâkim bir konumda değil, devlete bağımlı ve devletin kontrolündedir. Padişahın işlerine meşruiyet kazandırabilecek tek kişi olan Şeyhülislâm, yine padişah tarafından atanır ve görevden alınır. Şeyhülislâm, sadece dinî bürokrasinin en üst makamında oturan ve padişaha bağlı bir devlet memurudur. Papa veya patrik gibi rûhânî bir otoritenin ya da kurumun temsilcisi değildir. Osmanlı Devleti, dini, devlete bağlı ülemâ sayesinde siyasi otoritenin kontrolünde tutmuş, bu yolla dinin ayrı bir güç odağı olmasını engellemiştir. Yavuz Sultan Selim'le birlikte hilâfetin Osmanlı Devleti'ne geçmesiyle padişahın otoritesi daha kutsallaşmış olsa da, bu durum sultanlığın dünyevî bir kurum olma vasfını değiştirmemiştir.¹⁹

Tanzimat Dönemi (1839-1876) öncesinde, dinin işlev ve etkileri azalmaya başlamıştı.²⁰ Osmanlı Devleti'nin laikleşmesi yolunda önemli bir adım olan Tanzimat döneminde din, kamu alanında güç kaybetmiş, dinî-ilmî bürokrasinin eski siyasi etkinliği ve statüsü geriletilerek zayıflatılmıştır.²¹ Böylece, şibh-i lâik (laikimsi) bir dönem başlamıştır. Ancak, söylem ve siyaset düzeyinde başta ferman metni olmak üzere dinin etkisi çok ilerdir.²²

Dinî Bilgi Kaynakları

Osmanlı İslâm düşüncesinin başlangıçta fıkıh-kelâm ağırlıklı Ehl-i sünnet çizgisinde geliştiği, Fatih'le felsefenin devreye girdiği, ancak 17.yüzyıldan sonra felsefî ilimlerin zayıfladığı, naklî ilimlerin de fıkıh alanı içinde kaldığı belirtilir.

Selçuklular döneminde olduğu gibi, Osmanlılar'da da halk kitaplarının yaygın din eğitiminde özel bir yeri vardır. Osmanlı Dönemi'nde, halkın din anlayışının şekillenmesinde toplumun genel bilgi seviyesine hitap edecek şekilde telif edilen özellikle mev'iza, ilmihâl, dua risaleleri, siyer kitapları türündeki eserler önemli rol oynamıştır. Bu eserler, şifâhî kültürün esas olduğu topluunda, bu kültüre dayanak oluşturan ve onu besleyen temel metinlerdir. Osmanlı döneminde de öteden beri

18. Mehmet İpşirli, "Sultan II.Abdülhamid'i Tahta Çıkaran ve Tahutan İndiren Fetvalar", Sultan II.Abdülhamid ve Dönemi, İstanbul 2012, 39-48; Mehmet İpşirli "Osmanlı Fetvaları Üzerine Değerlendirmeler ve Bazı Örnekler", Osmanlı Hukukunda Fetva, İstanbul 2018, 149-166.

19. Hande Seher Demir, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkileri", 281-2.

20. Ejder Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, İstanbul: İnsan, 1999, 576s, 218-221.

21. Ejder Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, 37-42, 257-397.

22. Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, 313-364, 364-371.

Türkler arasında halkın rağbet ettiği kitaplar bulunuyordu: Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân'ın (ö.857/1453) *Muhammediyye'si*, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân'ın (ö.870/1466'dan sonra) *Envârü'l-Âşıkîn'i*, Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö.874/1469-70) *Müzekki'n-Nüfâs'u*, Diyarbakirli Ahmed Mürşidî Efendi'nin (ö.1174/1760-61) *Ahmediyye'si*, müellifi meçhul *Mızraklı İlmihal*, Abdurrahman bin Yusuf Aksarâyî'nin (ö.950/1544'den sonra) *İmâdül-İslâm'ı*, Mehmed bin Pîr Alî Birgîvî'nin (ö. 981/1573) *Vasiyetnâme'si*, ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'si*, Kadızâde Ahmed bin Muhammed Emin İslâmbolî'nin (ö.1197/1783) *Şerh-i Vasiyyeti'l-Muhammediyye'si*, *Delâilü'l-Hayrât*, *Kara Dâvûd*, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, *Şerhu Şîr'atü'l-İslâm* gibi kitaplar, Osmanlı toplumunda halkın yaygın biçimde okuduğu ve etkilendiği eserlerdir. Süleyman Çelebi'nin Mevlid olarak bilinen *Vesiletü'n-Necât'ı* ile Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nin (ö.1194/1780) *Ma'rifetnâme'si* de bu çerçevede zikredilmesi gereken önemli eserlerdir.²³ Ayrıca, *Leylâ ile Mecnûn*, *Ferhat ile Şirin*, *Kerem ile Aslı*, *Tâhir ile Zühre*, *Âşık Garip*, *Yunus Emre Divanı*, *Veysel Karanî*, (*Letâif-i*) *Nasreddin Hoca*, *Ahmed Yesevî Hikmetleri*, *Nefahâtü'l-Üns* (...) de sayılmalıdır. Bu kitaplar, genel halk kültürü yanında, dinî kültürü aktaran ve halk tarafından ilgi gösterilen kitaplardır. Evlerde okunduğu gibi, toplu mekânlarda da okunup dinlenmiştir. Bu kitapların çok önemli katkısı yanında, dinin asliyetine hâlel getiren birtakım menfi yönleri de vardır. Hurafe bilgiler, bu kabildendir. Dine yapılan eklemeler, dini aslı yapısından uzaklaştırmak hayal ürünü, uydurma, gerçek olmayan bir şekle dönüştürebilmiştir.²⁴

Halk eseri tanımlamasına giren bütün bu kitaplar, dinî tutum ve davranışların oluşmasında etkin olup, geleneksel dinî kültürün canlılığını muhafazasında kitleler arasında iletişimi ve etkileşimi sağlayan hepsi de yazılı kaynaklardır. Sayıca fazla olan bu tür eserlerin yaygınlıkları, Anadolu ve Rumeli'de doğması ve okunması, belirli karakteristik niteliklere sahip olması gibi hususlar dikkati çeker. Bu eserler, Osmanlı halkının geleneksel İslâm anlayışını şekillendirmesi bakımından öğretici bir konumdadırlar.

Osmanlı Dönemi'nde halkın dinî bilgi kaynakları, belli kitaplar, çeşitli mekânlarda ve ortamlarda yapılan dinî sohbetler, vaazlar ve hutbelerdir. Halkın din kültürünün oluşmasında şifahî kültürün ve sohbetlerin önemli bir yeri vardır. Özellikle kış gecelerinde ve Ramazan aylarında teravihten sonra yapılan sohbetlerde; *Şaḥîḥ-i Buḥârî*, *Kıṣas-ı Enbiyâ*, *Meṣnevî* şerhleri, evliyâ menkıbeleri, cenk hikâyeleri, çeşitli tarih kitapları yanında mev'iza ve ilmihal kitapları okunurdu.²⁵

1.3. Din Eğitimi ve Öğretimi

a) Örgün Din Eğitimi ve Öğretimi

Kurulan medreseler aracılığıyla İslâmî ilimlerin tedrisinde ilerleme kaydedilmiş, bu durum hem yöneticilerin, hem de halkın dinî eğitimleri bakımından önem kazanmıştır. Halk, çocuklarını buralara göndermeye rağbet etmiştir.²⁶ Osmanlı

23. Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul 2001, 23, 59-60.

24. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Gelenek ve Şifahî Kültür Bağlamında Osmanlı Toplumunda Dinî Değerler: Otodidakt Eğitim Kurumları ve Kaynakları Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi (DED)*, 7-8, İstanbul 2004, 81-126, s.82.

25. Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, 23, 59-60.

26. Neşri, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, 1/153, 163, 309, 361; 2/547-549, 711-713; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayat", 79.

toplumunda temel dinî eğitim, mahalle mekteplerinde verilir, medreselerde çeşitli ilimlerle Arap dili ve edebiyatına dair derslerin yanında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi dinî ilimler okutulurdu. Dârülhadis ve dârülkurâ gibi ihtisas medreselerinde de, dinî ilimlerin temeli olan Kur'an, hadis ve kıraat ilimleri üzerinde ihtisas eğitimi yapılırdı. Dinî hizmetleri ifa eden görevliler, genellikle medrese eğitiminden geçmekle birlikte, bu zorunlu değildi; ancak görevin gerektirdiği asgarî bilgi ve becerilere sahip olmaları istenir, birtakım ahlâkî vasıflar aranırdı. Vakfiyelerde, din hizmetlerinde görevlendirilecek kişilerde aranacak şartlar, ayrıntılı biçimde yer almaktadır.

19. yüzyılda oluşturulan modern eğitim kurumlarında da dinî bilgilerin öğretimine önem verilmiş, ibtidâilerin ders programlarında Kur'an, tecvid, ilmihâl, kıraat gibi dersler bulunurken rüşdiyelerde ilmihâl, mebâdî-i ulûm-i dinîyye, idâdilerde ulûm-i dinîyye, sultânîde ulûm-i dinîyye, fıkıh vb. dersler okutulmuştur. İmam, hatip, vâiz gibi görevlilerin yetiştirilmesine yönelik uzmanlık kurumları oluşturulması düşüncesi, son dönemlerde ortaya çıkmıştır. İmamların eğitimi için, 1883'te açılan Menşe-i Eimme ve Hutabâ adlı mektepler verimli olmadığından 1888'de kapatılmış, vâiz yetiştirmek amacıyla 1912'de Medresetü'l-Vâizîn kurulması için bir nizamnâme neşredilmiş, 1913'te imam ve hatip yetiştirmek maksadıyla açılması düşünülen Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ ise faaliyete geçememiştir. Bunların yerine 1919'da teşkil edilen Medresetü'l-İrşâd, 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla birlikte İmam Hatip Mektebi'ne dönüştürülmüştür.²⁷

b) Yaygın Din Eğitimi ve Öğretimi

Camilerin temel yaygın eğitim kurumu olma özelliği, Osmanlı döneminde de sürmüştür. Gündelik dinî hayatın merkezinde yer alan cami ve mescidler, önemli birer eğitim merkezi olarak da faaliyet göstermekte, her kesime hitap eden çeşitli dersler yapılmaktaydı. Bu amaçla ücretleri vakıflar tarafından karşılanan geniş bir kadroyla hizmet verilmiştir. Camilerde vâizlik, imam-hatiplik, müezzinlik gibi görevlerden başka dersiâmlık, hatiplik, kürsü şeyhliği, Cuma vâizliği, cüzhânlık, salavâthânlık, mesnevîhânlık, mevlidhânlık gibi vazifeler de ihdas edilerek, çok yönlü bir din hizmeti sunulmuş, bu arada tefsir, hadis, fıkıh ve mesnevî dersleriyle halkın eğitimi sağlanmıştır.

Cami İlim Halkaları, Sohbetleri ve Dersleri: Osmanlı kültüründe camiler çok sayıdaki çeşitli görevliler sayesinde çok yönlü yaygın eğitim ve öğretim kurumları hâline gelmişlerdir. Birçok kürsüden muhtelif dersler verilmek suretiyle, halkın katılımına açık eğitim ve kültür hizmetinde bulunulmuştur.

Cami Dersleri: 17. yüzyıldan itibaren ihdâs edilen dersiâmlık vasıtasıyla, camilerde düzenli biçimde dersler verilmiştir.²⁸ Medresede temel dersleri alan öğrenciler, camilerde de daha genel derslere iştirak etmişlerdir. Cami dersleri olarak

27. Ayrıntı için bk. Mustafa Gündüz, *Osmanlı Eğitim Mirası*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013. Zeki Salih Zengin, II. Meşrutîye'te Medreseler ve Din Eğitimi, Ankara: Akçağ, 2002; Yurdağül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838- 1920)*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.

28. Mehmet İpşirli, "Dersiâmlık", *DİA*, 9/185-186.

isimlendirilen bu derslere, halkın yanında, esnaf çocukları ile çıraklar ve bürokrasiye yeni intisap edenler de katılırdı. Dersiâm geleneğinin önderliğini, kural gereği Şeyhülislâm yapmıştır. Bu mâkamda bulunan kimse, her hafta bir gün Beyazıt Camisi'nde halka ve İstanbul cämilerinin vaizlerine, dinî konularda açıklama ve uyarılarda bulunmuştur. 18. yüzyıldan itibaren Şeyhülislâmlar, bu görevlerini "ders vekili" denen kimselere bırakmışlardır.²⁹ Cami dersleri, benzer formatlarla günümüzde de devam etmektedir.³⁰

Cerre Çıkmak: Medrese öğrencilerinin Receb ayının başından Ramazan ayının sonuna kadar cerre çıkarak gittikleri yerlerde halka vaaz ve nasihatte bulunmaları, özellikle kırsal bölgelerdeki halkın din kültürünün şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu gelenek, günümüzde de kısmen sürmektedir.

Osmanlılarda ara eğitim kurumları olarak tekke, zâviye, dergâh ve ocakları sayabiliriz. Bunlar, birer "serbest eğitim kurumları" olarak, bir nevi halk eğitimi işlevini yerine getirmişlerdir. Cami ve mescidlerin dışında dinin sosyal hayata aktarılması, daha çok tasavvuf, tarikat, tekke ekseninde gerçekleşmiştir. Devlet merkezinde ve şehirlerde ülemânın etkisiyle Sünnî eğilimdeki tarikatlar yaygınlık kazanırken, kırsal kesimde ve göçebe unsurlar arasında gayrisünnî akımlar etkili olmuş, bu durum zaman zaman içtimâî ve siyasi hadiselerle yol açmıştır.

1.4.Osmanlı'da Dindarlık

1.4.1. Dindarlık

Osmanlı yöneticilerinin ferdî olarak ve kamu hayatında, dinin inanç ve pratik boyutları şüphesiz çok belirgindir, bu konuda büyük bir hassasiyet gösterilmektedir...

Yahya Kemâl, Türk çocukları için, gündelik hayatta dinî unsurların etkisi hususunda, şunları ifade eder: "Doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler. Mübarek günlerin akşamları, bir minderin köşesinden okunan Kur'an'ın sesini işittiler. Bir raf üzerinde duran Kitâbullâh'ı indirdiler. Küçük elleriyle açtılar, gülyâğı gibi bir ruh olan sarı sayfelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler, kandil günlerinin kandilleri yanarken, Ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, camiler içinde şafak sökerken tekbirleri dinlediler, dinin böyle bir merhâlesinden geçtiler, hayata girdiler."³¹ Gerçeği en güzel şekilde yansıtan bu güzel ifadeler, toplum hayatında müslümanlığın temelleriyle şekillenmiş Osmanlı insanının gündelik dinî yaşantısında bu uygulamaların ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Osmanlı yönetimi altındaki halkın din anlayışı, genel olarak sünnî İslâm anlayışı idi. Ancak, Osmanlı siyasi ve toplum düzenine, bu düzenin arkasındaki resmî ideolojiye

29. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İstanbul'da Dinî Hayat", M.Akif Aydın (Proje Yöneticisi), Antikçağ'dan XXI.Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. 2015, 5/204-239, s.206.

235-36; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", DİA, 7/51.

30. Bu konuda bilgi için bk. İrfan Başkurt, "Dini ve Sosyal Hayata Katılım Projesi Olarak Cami Dersleri", Diyanet İlmî Dergi, XLV/3, Ankara 2009, 23-40.

31. Yahya Kemal, Aziz İstanbul, İstanbul 1985, 121.

karşı, zaman içerisindeki genel değişim çerçevesinde toplumun bazı kesimlerince görüntülen, bazen ferdî, bazen kitlesel çıkışlar şeklinde değişik mahiyette bir dizi olay ve hareket ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, Şeyh Bedreddin'in ortaya attığı İbâhat mezhebi idi. Onun, bu mezhebin temelinde yer alan görüşleriyle, din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helâl saymak, şarabı ve müzik âletleri dinlemeyi mubah addetmek gibi, halktan bir kısım insanların tamah ve hırslarını, dünyevî zevklerini tahrik edecek vaatlerde bulunarak memleketi isyana katılanlar arasında paylaştıracağı propagandasını yaptığı ileri sürülmüştür. Neşri'nin anlatılarına göre, pekçok yerde taraftar bulan sözkonusu görüşler, Şeyh Bedrettin'in öldürülmesinden sonra da müridlerince devam ettirilmiştir.³²

1.4.2. Dindarlığa Atfedilen Önem

• Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmek ve bazı kısa sûrelerini ezberlemek, temel eğitimin ilk basamağını teşkil eder. Bu uygulama, âmin alayı veya besmele cemiyeti adıyla anılırdı.

• Halk, Kur'an hafızlarını, ilim ve irfan sahibi kişileri sever, sayardı.³³ Hafızlar, Kur'an-ı Kerim'e verilen önemin tabîi sonucu olarak örnek alınması gerekli dinî hüviyete sahip kişilerden sayılırdı.³⁴

• Hacılar da dinin en üst vecibelerinden olan Hac farızasını yerine getiren yaşlı, olgun kimseler olarak yaşayışlarıyla toplumda rol model kişiler olarak kabul edilirdi. Bu gibi hafız ve hacı gibi önder zevât mahalle kültüründe sözü dinlenen, düşüncesine başvurulmuş şahsiyetler arasında yer almaktadır.³⁵

• Özellikle kış günlerinde, evlerin misafir ağırlamaya tahsis edilmiş odalarında değişik kitapları okumak üzere sohbet toplantıları yapılması âdettendir. Kışa tesadüf eden Ramazan aylarında, teravihten sonra evlerde toplanılırdı. Bu toplantılarda hadis, evliya hikâyeleri ve cenk masalları yanında coğrafya, tarih ve siyer kitapları gibi birçok eser okunurdu.³⁶ Yakın zamanlara kadar, bu tür toplantılar devam etmiştir, hâlen de farklı tarzlarda devam etmektedir.

• Anlatılarda, erkeklerin sakal bırakmalarına dayanak olarak sünnet oluşundan bahsedilmese de, bir ceza yöntemi olarak sakal kestirmenin kullanılmasından, bunun erkeklerin itibar ve saygınlığı için (dinî ve örfî) önemli bir unsur olduğu anlaşılmaktadır.³⁷

• İçki içmek, gayr-i müslim âdeti olarak görülür, müşlûmana yakıştırılmazdı.³⁸

• Halk içerisinde zina ve fuhşiyâta meyledenler sevilmez, yönetim de bunları cezalarla engellemeye çalışırdı.³⁹

• Güçlü kuvvetli cengâver kişiler, İslâm tarihinin iki önemli şahsiyeti Hz. Hamza ve Hz. Ali'ye benzetilirdi.⁴⁰

32. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/543-547; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

33. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/187; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

34. Hatice Kelpetin Arpağuş, "İstanbul'da Dinî Hayat", 208, 210.

35. Hatice Kelpetin Arpağuş, "İstanbul'da Dinî Hayat", 208; 210.

36. Ahmed Rasim, Ramazan Sohbetleri, 153-154. İrf. Hatice Kelpetin Arpağuş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı, 69. Ahmed Cevdet Paşa'nın yetişmesi örneği için bk. Yusuf Halaçoğlu-M. Akif Aydın, "Cevdet Paşa", DİA, 7/443.

37. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/157; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80.

38. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/293, 333; 2/461, 483; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

39. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/293, 333; 2/841; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

40. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/301; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

• Osmanlı halkının din kültürü içerisinde derviş, âbid ve zâhid kişilerin etkisi büyüktür. Bunlar yer yer din hizmetlerini gördükleri gibi, birer mânevî önder olarak da itibar görürlerdi. Hayatlarını daha çok zâviyelerde geçirirlerdi. Yönetim veya halk, bunların vefatları sonrası kabirleri üzerine bir türbe yaptırır, evlatlarını da korur kollardı.⁴¹

• Dervişler, dua vaktini gözetmeyi bilen ve duaları makbul insanlar kabul edilirdi. Onların duasını almak, bir ayrıcalık olarak görüldüğü gibi, eğer görüşme esnasında bir madde aracılığıyla dua gerçekleşmişse, o maddeye dervişe hürmeten saygı gösterilirdi.⁴²

• Kerâmetleri olduğuna inanılan zâtlar, halk tarafından “evliyâullah” diye isimlendirilir, ölümünden sonra kabirleri üzerine türbe yapılarak orası bir ziyaretgâh hâline getirilir, itikadla türbesini ziyarete gelen hastaların şifa bularak oradan ayrılacaklarına inanılırdı.⁴³

1.5.İbadet Uygulamaları

1.5.1.Kur'an Okuma

Kur'an-ı Kerim için, daha çok Mushaf-ı Şerif ve Kelâm-ı Kadîm şeklinde ifadeler kullanılırdı. Kur'an okumak, bir ibadet olarak algılanırdı. Ayrıca içinde bulunan zor zamanlarda, abdest alıp namaz kıldıktan sonra samîmî olarak, kalpten inanarak Kur'an açılır, açılan sayfada çıkan âyetlerden hareketle kişi yapacağı işe yön ve karar verirdi. Okuyan kişinin aklındaki soruyla Kur'an-ı Kerim'i açmasına, “Kur'an falı açmak/Kur'an tefe'ülü” denirdi.⁴⁴

Evlerde Mushaf-ı şerif (Kur'an-ı Kerim) bulundurmamak, muhtemelen çok yaygın değildi. Din hizmeti-veren imamların ve halktan kimselerin evinde Mushaflar, saygı dolayısıyla duvara asılır veya yüksek bir yerde muhafaza edilirdi.⁴⁵

1.5.2.Namaz

Halkı dinin en önemli farzlarından olan ve direği kabul edilen namaz ibadeti için günde beş defa bir araya toplayan camiler, dinî olduğu kadar, dünyevî işlerin merkezindeki mekânların başında gelmektedir. Bu özellik, camilerin mahallenin çekirdeğini oluşturmasını ve ibadet yanında mülkî, adlî ve beledî işlerin yönetildiği bir birim olmasını da sağlamıştır.

a) Günlük Beş Vakit Namaz

Namaz vakitlerinde camide bulunmak, bütün komşuların orada toplanmasını ve birbirleriyle ülfet etmesini, yeni gelenlerle tanışma ve aralarında sıcak ilişkilerin oluşmasını sağlayacak ortamın doğmasına vesile olmaktadır. Camiye devam edenler, buradaki arkadaşlarını her gün görürler, ancak bulamadıklarında ve üç gün artarda

41. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/73, 83, 169, 171, 203; Eyüp Baş, “Din Kültürü ve Hayatı”, 78.

42. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/169-171; Eyüp Baş, “Din Kültürü ve Hayatı”, 78. Orhan Gazi, bir defasında Geyikli Baba (sürekli olarak bir geyikle dolaşır onunla arkadaşlık etmesiyle tanınmış) diye isimlendirilen bir derviş duasını almak üzere ziyaret etti.

43. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/639-643; Eyüp Baş, “Din Kültürü ve Hayatı”, 78.

44. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/291-293; Eyüp Baş, “Din Kültürü ve Hayatı”, 79.

45. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/73; Eyüp Baş, “Din Kültürü ve Hayatı”, 79.

camiiye gelmediğinde onları merak ederler ve sıkıntısı olabilir düşüncesiyle hâlini hatırlarını sormak için ziyaretine giderler. Eğer hastaysa cemaat hep birlikte geçmiş olsun ziyaretinde bulunur ve sıkıntılı günlerinde moralini yüksek tutarak yalnız kalmamasını sağlar. Maddî açıdan sıkıntısı olanlara da her mahalle camisinde bulunan avâz akçesi sandığından yardım edilir.

Camilerin baş sorumlusu olan imamlar, bir bakıma Hz. Peygamber'e niyâbeten halkın önderliğini üstlenir. Dinî ve manevî lider olarak imamın asıl vazifesi; vaaz etmek, Kur'an-ı Kerim okumak ve okutmak ile kişinin günlük hayatını tanzim edecek dinî bilgilerin öğretilmesine yönelik cami derslerini yapmaktır. Bunun yanında, kâdının izin vermesiyle nikâh kıymak, muhtarlığa benzer bazı beledi hizmetleri yürütmek, imamın mahalle merkezli diğer sosyal vazifeleri arasında yer alır. İmam ve onun yardımcısı durumundaki müezzin, mensubu bulundukları mahallede mülkî ve beledi âmir olarak kâdî efendinin temsilcisi konumundadırlar. İmamın mahalledeki görevi; dinî, toplumsal-ahlâkî, mülkî ve beledi konuları da içine alacak şekilde geniş bir alanı kapsar.⁴⁶ Bu işlerin rahatlıkla yürütülmesi için, mahalle mescitlerinin yanında uygun mekânların bulunması kaçınılmaz olmuştur. Bu oda, mahalleyle ilgili konularda karar vermek için toplanmak yanında imamın görevleri arasında bulunan nüfus kayıtlarının tutulması, nikâhın kıyılması ve nikâh defterlerinin saklanması, boşanma davalarına bakılması,⁴⁷ vefat sonrası mirasın taksimi gibi faaliyetlerin mekânı da olabilmektedir. Mahalle sancağı da bu odada saklandığından savaş zamanı merasimle buradan çıkarılarak mahalle bölüğüne verilmektedir. Aynı oda, mahalleye gelen misafirlerin ağırlanması işlerini de yerine getirir. Osmanlı mahallesinde sorumluluk sahalarına göre bir görev taksimi yapıldığında, kâdî-nâib-imâm sıralaması görülmektedir.⁴⁸ 1245/1829'da muhtarlık teşkilâtı kurulana kadar bu tür görevlerine devam etmişler, teşkilâtın kurulmasından sonra ise görevlerinden bir kısmını devrettikleri muhtarlar beraber çalışmayı sürdürmüşlerdir.⁴⁹

İmamın yardımcısı olan müezzin, salâ ve ezan okumak gibi İslâm'ın şiarlarının ilânı yanında, cami içinde ibadet hayatının direği olan namazın topluca ve düzenli olarak edasını sağlamak üzere kâmet getirmekten başlayarak müezzinlik adıyla anılan vazifelerin tümünü yerine getirir. Ayrıca imamın bulunmadığı zamanlarda, yerine vekâlet eder. Müezzinlerin namazın cemaatle kılınması sırasındaki faaliyetleri,

46. Ayrıntı için bk. Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü (ed.), *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, İstanbul: İlke, 1996, 1/432-3; Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul: Yitik Hazine, 2013, yeni basımı: Pınar (İ.B.), 2018, 360s. (İmamların sosyal hayattaki etkinlikleri ve devlet organları içinde üstlendiği çeşitli vazifeler incelenir. Soğanaga Camii imamının, kendi devrindeki siyasi gelişmeler, azil ve tayinler, mahallesinde olup bitenler ve ailesi hakkındaki kayıtlar, Osmanlı mahalle hayatına ait ilginç hatıraları aktarılır.); İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler*, Ankara 1974, 114. Osmanlı yerel yönetim sisteminde kâdîların görevleri için bk. Mustafa Şentop, "Osmanlı Yerel Yönetiminde Kadılık", Vecdi Akyüz-Seyfettin Ünlü (ed.), *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler*, 1/281-287.
47. Örnek bir uygulama için bk. Alaaddin Aköz, *Bir İmamın Nikah Defteri (Beşiktaş Sinan-ı Cedit Mahallesi)*, Konya: Tablet, 2006, 214s.
48. Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", 1/431-437, özellikle s.435, 436; Adalet Bayramoğlu Alada, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul 2008, 164-165; Mehmet Güneş, *Osmanlı Döneminde Muhtarlık ve İhtiyar Meclisleri (1829-1871)*, Kitabevi, İstanbul 2014.
49. Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi", 1/433.

camî musıkîsi adı verilen bir musıkî formunun meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu usûlün en rafine örnekleri de, İstanbul'da doğmuştur. Ancak, söz konusu musıkîyi, sıradan bir format şeklinde anlamak yanlış olur. Bu usûl, ibadet şevkinin artırılması, dinî duyguların daha etkili bir şekilde ifade edilmesi gibi hususları da barındırır. Nitekim Osmanlı İstanbul'unda motorlu vâsıtalar başta olmak üzere gürültü kirliliğine sebep olan unsurların bulunmadığı zamanlarda namaz vakitlerinde okunan ezanlar, gökyüzüne yükselen ilâhî terennümelerin bütün şehri kuşattığı, müslim, gayrimüslim bütün halkı etkilediği hâtıralara girmiş dikkat çekici birer anekdottur. Sanat yönünden başlıbaşına Türk musıkîsinin şâheser icrâlarından olan ezanda üslûp ve tavır, bu özellikleriyle İstanbul'da ortaya çıkmıştır. Hangi makamda ve hangi perdeyle başlanmışsa, aynı şekilde tamamlanması esasına riâyet edilmek sûretiyle İstanbul minarelerinden okunan sabah ezanları, lâhûtî nağmelerle şehir halkını namaza kaldırır. Mühim gün ve gecelerde İstanbul'un iki, dört ve altı minareli büyük camilerinin ikişer, üçer şerefelerinde okunan ezanların ise şehrin musıkîsine, ritim ve ahengine çok farklı heyecanlar kattığı, yerli yabancı herkesin müttefik olduğu bir husustur. Bir namaz vaktinde, "Sultanahmet Camisi'nden onaltı müezzinin, Süleymaniye Camisi'nden de on müezzinin okuduğu ezanlar" bu ilâhî senfoniye en güzel şekilde hafızalara nakşeden etkili bir hâtıradır.⁵⁰

Mahallede dinî hayatın şekillenişinde bazı görevlerin, zaman zaman imama benzer şekilde hacılar ve hafızlar tarafından yürütüldüğü de bilinmektedir.⁵¹

b) Camiler

Cami ve mescitler, gündelik dinî hayatın merkezinde yer alır. Şehirlerin dokularındaki *külliye camiler*, şehre damgasını vuran âbidevî manzûmeler olduklarından dinî kültürün şehri kuşatan ana sembolü konumundadırlar. Her şehirde bir veya birkaç, ama İstanbul gibi büyük şehirlerde onlarcası bulunan külliye camilerin en ünlüleri, İstanbul'daki fethin hemen ardından Ayasofya, Eyüp Sultan Külliyesi (1454), 1463-1470 yılları arasında inşa edilen Fatih Külliyesi,⁵² Süleymaniye Külliyesi ve Sultan Ahmet Külliyesi'dir (1609-1619). Bu külliyeler, benzer hizmetleri görmeye devam etmektedir.

Külliyeinin merkezinde yer alan cami, devlet ile halk arasındaki haberleşmenin sağlandığı merkez üssü vazifesini görmüş, bazen yanlış bilgilendirmelerin tashihiinde de rol oynamışlardır. Bu mânâda halkın camiler yoluyla elde ettiği habere, Osmanlı bürokrasisinde *camî tembihi* adı verilmiş ve bu tür haberlerin halka bildirilmesinden imamlar sorumlu tutulmuştur.⁵³ Uygulamalar, çoğunlukla cemaat katılımının en yoğun olduğu yatsı namazı sonrası, Cuma ve Bayram namazlarında gerçekleştirilirdi.

Caminin etrafında çocukların eğitime ilk adımı atacakları sıbyân mektebi

50. Hatice Kelpetin Arpağuş, "İstanbul'da Dini Hayat", 206.

51. Hatice Kelpetin Arpağuş, "İstanbul'da Dini Hayat", 208, 210.

52. Ayrıntı için bk. Süheyl Ünver, Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1953.

53. Reşad Ekrem Koçu, "Cami Tenbihi", İstanbul Ansiklopedisi, 6/3358'den Hatice Kelpetin Arpağuş, "İstanbul'da Dini Hayat", 207.

Kur'an-ı Kerim'in okunması ve ezberlenmesini temin eden "dârülkurra" ve "dârülhuffâz; Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olan Hadis ilmiyle alakalı eğitimin yapıldığı "dârülhadis" gibi eğitim birimleri bulunmaktadır. Ancak din ile hayatın beraber devam ettiği gerçeği, caminin yanında kahvehâne, imârethâne ve dârüşşifâ gibi sosyal yardım müesseselerinin de yer almasını kaçınılmaz kılmıştır.⁵⁴ Nitekim Yahya Kemâl, bu durumu, şöyle belirtir: "Bir semtin esası olan cami, yalnız tek binadan ibaret bir ibadet yeri değildir; o camiyi vakfedenin devrini gösterir bir manzûmedir; caminin yanında medrese, imâret, tabhâne, hamam, mektep, muvakkithâne, caminin mihrap tarafında vakfedenin türbesi, akrabasının ve yakınlarının gömüldüğü mezarlık ... Hâsılı cami, bütün şekliyle, vakfedenin adını taşıyan ve devrini temsil eden bir levhadır."⁵⁵ Genel olarak mescitlerin yanına, zâviyeler inşa edilirdi.⁵⁶

Ezan, bir beldenin İslâm kenti olduğunu ortaya koyan en önemli şâirlardan biridir. Nitekim Fatih Sultan Mehmed de şehri fethedince, doğru Ayasofya'ya giderek orada ilk ezanı okutmuş, böylece Konstantinopolis'in artık bir İslâm şehri olduğunu ilân etmiştir.

c) Din Görevlileri

Din hizmetleri, ilk zamanlar din-diyanet bilen kişilerce gönüllülük esasına bağlı yürütülürken, ilerleyen zamanlarda büyük camilere imamlar, hatibler, müezzinler, mühelliller ve hâfızlar tayin edilmeye başlanmıştır.⁵⁷

Din görevlilerinin maaşları, genellikle görevli oldukları kurumların vakıflarından ödenirdi. Kadro (cihet) sahibi olan kişiler, vakıflardan günlük olarak takdir edilen bir ücret (vazife) alırlar, farklı görevler karşılığında da birtakım ek gelirler elde ederlerdi. Ayrıca geçimlerini, muhtelif kalemlerden veya ticarî ve zirai faaliyetlerden sağlayan din görevlilerine de rastlanmaktadır. Vakıfların, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne ilhakıyla birlikte, dinî hizmetlerde istihdam edilen görevlilerin maaşları nezâret bütçesinden verilmeye başlanmış, böylece din görevlileri devlet memuru hâline getirilmiştir.⁵⁸ Evkâf Nezâreti'nin kurulmasıyla dinî hizmetlerin yürütülmesinde de bir merkezleşme eğilimi ortaya çıkmış, vakıf idarelerinin merkezleşmesiyle beraber, bu alanda da paralel gelişmeler olmuştur. Ancak bu gelişme, daha ziyade tayinler ve maaşlar gibi özlük işlerinin yürütülmesi konularında görülmüştür.

2nci Mahmud döneminde vakıflar bir nezâret altında birleştirilince, imamların tayin-teklifleri Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti tarafından yapılmaya başlanmıştır. 8 Zilkade 1286 (9 Şubat 1870) tarihli Tevcihât-ı Cihât Nizamnâmesi'yle, hitâbet ve imâmet gibi cihetler için imtihan öngörülmüştür. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin hazırladığı 10 Cemâziyelâhîr 1305 (22 Şubat 1888) tarihli yeni bir Tevcihât-ı Cihât

54. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İstanbul'da Dinî Hayat", 207.

55. Yahya Kemal, Aziz İstanbul, 52.

56. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/135; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 78.

57. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/549, 677; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 79.

58. Kemal Beydilli, Osmanlı'da Bir İmamın Günlüğü, İstanbul: Yitik Hazine, 2013, 39.

Nizamnâmesi'nde konu ayrıntılı biçimde ele alınarak imâmet, hitâbet ve müezzinlik tevcih edileceklerin oluşturulacak komisyonlarca imtihan edilmesi kuralı getirilmiştir. 5 Ağustos 1913 ve 4 Haziran 1917 tarihli düzenlemelerle mahalle imamları ve müftülerin tayini için de birtakım esaslar konulmuştur. Bu düzenlemelere rağmen, özellikle mahalle ve köy imamlarının tayinlerinde, belli bir usulün yerleşmediği anlaşılmaktadır.⁵⁹ Din görevlileri askerî zümre mensubu sayılmış, görevlerini sürdürdükleri müddetçe raiyyet rûsûmu ve avânzdan, 1826'ya kadar askerlik hizmetinden muaf tutulmuştur. Dinî hizmetleri yürüten diğer din mensubu kişilerden de cizye v.b. vergiler alınmamıştır.

Mescid ve cami görevlileri, vazifelerini hastalık ve ihtiyarlık gibi sebeplerle başkalarına devredebilirdi. Vefat halinde görev, genellikle vefat edenin oğluna veya bir yakınına verilmekte, ancak bunda ehliyete dikkat edilmekteydi. İmamlık, küçük yerlerde daha çok babadan oğula veya diğer aile fertlerine intikal eden bir görevken, büyük yerleşim yerlerinde bu hususta dinî bilgi ve yeterlilik ön planda tutulmaktaydı. Hatiplik görevi yapacak kişilerin, imamlara nisbetle daha iyi bir eğitim almış olması gerekmekteydi. Askeriyedeki imamlarda da iyi bir eğitimin arandığı anlaşılmaktadır. Cami görevlileri, kâdılarının kontrolü altındaydı. Şikâyetler, kâdılar tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde ceza verilir. İmamların ahlâkî zafiyeti, görevin yerine getirilmesinde ihmâl ve kusurları, liyakatsizliklerinin anlaşılması, ayrıca halkın şikâyetleri ve yolsuzluk gibi sebeplerle görevden alınmaları ve sürgün gibi cezalara çarptırılmaları sözkonusu olabilmekteydi.⁶⁰

d) Cuma Namazı

İnsanlar Cuma öğleye kadar herhangi bir işle meşgul olmayıp namaz için hazırlık yapar, vakti eda ettikten sonra da mevsimine ve meşreplerine uygun şekilde günü değerlendirme yoluna giderdi. Tanzimat Dönemi'yle birlikte, hafta tatili ihdâsı gerekli görüldüğünden, Cuma günü tatil olarak ilan edilmiştir. Cuma namazları, müslüman halkın ibadet hayatında önemli bir yere sahipti. Cuma namazının edası, savaş durumlarında dahi ihmâl ve iptal edilmez.⁶¹ Eğer birtakım engeller yüzünden Cuma namazı kılınamıyorsa, bundan çok derin üzüntü duyulur.⁶²

İlk zamanlar, fethedilen yerlerdeki en büyük kilise, camiye çevrilirdi. Camiye çevrilen bu yeni mabede, "Fetih Camisi" veya "Fethiye" adı verilir. Bu uygulama, muhtemelen mağlup tarafın ezilmişliğini derinleştirmek için yapıldı. Bunlar, genellikle Cuma Mescidi şeklinde isimlendirilirdi. Yeni mescidler inşâ edilinceye kadar, Cuma namazları sadece bu büyük mekânlarda kılınırdı.⁶³ Daha sonraları ise, bizzat büyük Cuma Camileri (Ulucami) inşâ edildi.⁶⁴

İstanbul'un dinî hayatında en önemli merasimlerden biri, Cuma Selâmlığı veya

59. Kemal Beydilli, Bir İmamın Günlüğü, 27-29, 30-31.

60. Kemal Beydilli, Bir İmamın Günlüğü, 4, 6, 21 vd., 32-33, 35.

61. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/351; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı" 77.

62. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/357; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 77.

63. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/163; II, 825; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80.

64. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/203; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80.

Cuma Alayıdır. Cuma gününün öneminden hareketle padişahların cuma namazını saraylarında kılmak yerine, halkın toplanmış olduğu büyük selâtin camilerinden birine bir nevi törenle gidiş gelişlerine Cuma Alayı ve bu sırada cami avlusunda yapılan merasime de Cuma Selâmlığı adı verilmektedir.⁶⁵ Padişahın Cuma Namazını kılmak amacıyla selâtin camilerine gitmesi, halka her hafta devletin en üst kademeleriyle görüşme, bu arada dilek ve isteklerini onlara doğrudan iletebilme imkânını sağlamaktadır. Hutbenin padişah adına okunması, hükümdarın ülkedeki hâkimiyetini ve halka gösterdiği ihtimâmını ortaya koyması açısından önemli olmasının yanısıra, halkın dinleyici olması, hükümdarın hâkimiyetini kabul eden davranışlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁶

Osmanlı ve İstanbul kültüründe, Cuma gününün önemi dolayısıyla halkı aydınlatmak için, Cuma Vaizliği görevi ihdâs edilmiştir.⁶⁷ Bu görevin ilmi ve Dîni hassâsiyetle irtibatı sebebiyle takvâsiyle kitleler üzerinde etkili olacak şeyhlere verilmesi, dikkat çekici bir uygulamadır. Bu, İstanbul Dîni hayatında "Kürsü Şeyhliği" (Ayasofya Kürsü Şeyhliği) gibi adlarla anılan bir irşat teşkilâtının kurulmasıyla neticelendirilmiştir.⁶⁸

Cuma gününün İstanbul dinî hayatına kattığı en önemli kültürel miraslardan birisi de, daha sonra Osmanlı coğrafyasına yayılacak Cuma Salâsı uygulamasıdır. Cuma ezanından önce, hem Hz. Peygamber'e salavât getirmek, hem de cuma namazına hazırlanılmasını hatırlatmak amacıyla salâ okunması, Osmanlı gündelik hayatındaki uygulamalardan birini oluşturmaktadır. Aslında Cuma Salâsı, cuma gününden bir önceki gün ikinci namazında verilmeye başlandığı gibi, o gecenin yatsı ve cuma gününün sabah ezanından önce de icrâ edilirdi.⁶⁹

e) Teravih Namazı

Ramazan'da İstanbul konaklarının hemen hepsinin bir köşesi mescide çevrilirdi. İftardan sonra bu konakların divânhanelerinde ilâhiler eşliğinde teravih kılınması, Ramazan'ın en temel âdetlerindendir. Teravih namazı, günümüzde "Enderun Teravihi" adıyla bilinen usûlde Ramazan ilâhileri eşliğinde kılınır, konak halkı yanında o geceki misafirler ve civardan arzu eden herkesin katıldığı coşkun bir cemaatle eda olunurdu.

İlk dört rekattan sonra sabâ, düğâh veya bestenigâr, ikinci dört rekattan sonra hüzzâm, üçüncü dört rekattan sonra ferahnâk, dördüncüde mutlaka nevâ, beşincide

65. Mehmet Zeki Pakalın, "Cuma Salâsı", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü, İstanbul 1983, 1/304-308; Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi)", Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul: İÜEF, 1991, 459-471; Mehmet İpşirli, "Cuma Selâmlığı", Antikçağ'dan XXI.Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim-2, Demografi, 2015, 3/396-403; Mehmet İpşirli, "Cuma Selâmlığı", DİA, 8, İstanbul 1993, 90-91. Ünlü yazar Knut Hamsun'un "Sultan'ın Cami Ziyareti" başlıklı bir Cuma selâmlığı anlatımı: Knut Hamsun-H.C.

Andersen, İstanbul'da İki İskandinav Seyyah, çev.Banu Gürsaler Syvertsen, İstanbul: Yapı Kredi, 1994, 136s., (Knut Hamsun: 1899 yılında İstanbul'u gezmiş, Mücadeleli Hayat kitabının, Hilâlin Altında bölümü), 42-52.

66. Halil İnalçık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", İstanbul Armağanı: Fetih ve Fatih, Haz.Mustafa Armağan, İstanbul 1995, 74.

67. Mehmet Zeki Pakalın, "Cuma Vaizi", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü, 1/310.

68. Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", DİA, 4/224.

69. Mehmet Zeki Pakalın, "Cuma Salâsı", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü, 1/304.

ise ekseriyetle acem makâmında bestelenmiş ilâhî okunması, imamın okunan ilâhî bestesine uygun olarak tilâvette bulunması, teravih namazlarının kılınması sırasında takip edilen âdetlerden birini oluşturmaktadır.⁷⁰

İstanbul Ramazan'larında dikkat çeken bir uygulama da, özellikle kandil arifeleriyle Kadir Gecesi'nde Hz. Peygamber'in sakal-ı şerifinin ziyaret edilmesidir. Bu gelenek, günümüzde de sürmektedir.

Osmanlı'da özellikle yağmur duası namazı, teravih namazı, bayram namazı gibi toplu namazları veya yolculuk sırasında vakit namazlarını kılmak için açık alanlarda inşa edilmiş olan namazgâhlar vardı. Bu namazgâhlar, günümüzde bile etkilerini sürdürmektedir. Özellikle toplu namazlarla ilgili namazgâhlar, çoğu defa "Hıdırlık" veya "Hıdırlık Tepesi" ⁷¹ denilen yüksekçe arazilerde yer alır. Bu tepeler, Hidrellez kutlamaları yanında, ayrıca yerel birtakım işler için günümüzde dahi kullanılır.

Açık havada namaz kılmak için düzenlenmiş ibadet mekânları olarak tanımlanan namazgâhlar (musallâlar) İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren yapılmıştır. İslâmiyet'te ilk namazgâh, aynı zamanda ilk cami olarak da kabul edilen Hz. Peygamber'in evinin avlusunda yapılmıştır. Namazgâh sözcüğü dilimize Farsça'dan geçmiş olan bir sözcük olup; "açık havada namaz kılmaya mahsus yer" anlamındadır. Açık havada secde edilecek yer mânasında secdegâh sözcüğü de kullanılır. Namazgâh açık havada namaz kılmak üzere yapılmış ve kible yönünde mihrap yerine bir dikili taş bulunan düzenlenmiş meydan, bir çeşit üstü açık mescittir. Arap ve İran mimarisinde açık havada namaz kılmak için yapılmış mimarî eserlere *musallâ* adı verilir.⁷² Namazgâhlar, daha çok seyahatlerde yolcuların dinlenme ve ibadet ihtiyaçlarını karşılamak üzere inşa edilmiştir. Namazgâh, savaş sırasında ordu komutanı ve ordunun ileri gelenlerinin, barış sırasında ise sefere gidenlerin namaz kıldıkları minberi ve mihrabı bulunan üstü ve çevresi açık, bir açık hava camisi olarak tanımlanmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, en güzel ve önemli namazgâh örneklerini görmekteyiz. Türk-İslâm kültüründe ise daha çok yolcuların kullanması amacıyla üstü açık mescitler şeklinde yapılan namazgâhlar, mihraplı ve minberli, çeşmeli, çeşmeli ve mihrap taşlı ve musallâ taşlı namazgâhlar olarak dört farklı tipte inşa edilmiştir. Sadece İstanbul'da 131 namazgâh bulunmaktadır. Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde ise sayısız namazgâh yer almaktadır. İstanbul Okmeydanı, Atmeydanı ve Rumelihisarı Toplarönü namazgâhları, Bursa Umur Bey Namazgâhı, Safranbolu Namazgâhı, Üsküdar Ali Ağa Namazgâhı, Samsun Vezirköprü Köprülü Mehmed

70. Balıkhâne Nâzân Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, Hazırlayan: Niyazi Ahmet Banoglu, İstanbul ty, 32-33; Samiha Ayverdi, İbrahim Efendi Konağı, İstanbul 1999, 106.

71. Hıdırlık, Türk medeniyetinde Hızır İlyas efsanesine bağlı yaygın bir gelenek olarak bazı tepelere verilen addır. Eski halk inançlarına dayanan Hıdırlıklar, Anadolu ve Rumeli'nin birçok yerinde görülmüştür. Örnekler için bk. Kütahya'da (Ara Altun, "Hıdırlık Mescidi", DİA, 17/312); Ankara'da (Semavi Eyice, "Hıdırlık Türbesi", DİA, 17/313; Hikmet Tanyu, Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ankara 1967, 86-93, rs.19-23). Safranbolu Hıdırlık Tepesi, en ünlü Hıdırlık'lardan biridir.

72. Nebi Bozkurt, "Namazgâh", DİA, 32/357-258; Uğur Tanyeli, "Musallâ, İdgâh, Namazgâh: Tanımsız Bir Mimarî Olgu", Üçüncü Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1999, 1/232 vd.

Paşa Namazgâhı, Konya Musallâ Namazgâhı, Malatya Battal Gâzi Ali Baba, önemli namazgâhlardır. Tasavvuf kültürü ve Mevlevihane, türbeler (Saruca Paşa, Hallac-ı Mansur türbeleri vb.) ve camilerden (Gazi Süleyman Paşa, Yazıcızâde, Kadı İskelesi Camii vb.) oluşan dinî mimarî eserleriyle ün yapmış Gelibolu şehrindeki bir diğer önemli dinî mimarî eser türü de açık hava ibadet mekânları olan namazgâhlardır. Azaplar (Azepler) Namazgâh'ı en bilinen namazgâhtır. Mihraplı ve minberli namazgâh tipinde inşa edilen Gelibolu Azaplar Namazgâh'ı, 1407 yılında Hacı Paşaoğlu İskender Bey tarafından inşa edilmiştir. Sefere çıkan deniz erlerinin namaz kılması için yaptırılmıştır. Bir diğer namazgâh ise Bolayır beldesinde yer alan Namaztepe yazıtidir. Bu yazıt ise, Türklerin Avrupa kıyasına geçişte namaz kıldıkları yerdir. Türk mimarisinde genellikle kervansaray yollarında ve mesire yerlerinde yapılan küçük namazgâhların yanısıra, ordugâh namazgâhı olarak yapılmış büyük namazgâhlar da bulunmaktadır. Türkiye'nin ve Osmanlı'nın hüküm sürdüğü birçok yerde çok sayıda namazgâha rastlamak mümkündür.⁷³

f) *Cenaze Namazı, Kabristanlar ve Türbeler*⁷⁴

Ölüm, cenaze salâsıyla duyurulurdu.⁷⁵ Ölünün ardından yedi gün yas tutulur, ruhu için hatimler okutulur, aş dağıtılır, fakir fukaraya yardımlar yapılırdı.⁷⁶ Padişahların ölümünde, büyük cenaze törenleri düzenlenirdi.⁷⁷ Cenazelerin şer'-i şerife (dinî öğretilere) göre defnedilmesine özen gösterilirdi.⁷⁸ Mezarlıkların düzenlenmesine, çok önem verilirdi.⁷⁹ Önemli görülen bazı insanların kabirleri özel olarak korunur, türbe hâline getirilir ve saygı duyulur, kimi zaman da bunlara bazı olağanüstülükler atfedilirdi. Özellikle Osmanlı ailesine veya yönetimine mensup kişilerin gösterdikleri çabalar, onların halk nezdinde hep takdir edildiklerini ortaya koymuştur. Bu gibi durumlar, kimi zaman dinî ve millî hassasiyetlerle oluşmakla birlikte, zamanla halk inancına dönüşmüş gibidirler. Nitekim, Tomanic'deki çarpışmada şehid düşen Osman Gâzi'nin kardeşi Sarı-yatı'nın, hayatını kaybettiği yerde bir çam ağacının olduğu, bunun zaman zaman ışık parıltısı saçtığına görüldüğü, dolayısıyla da halk tarafından Kandilli Çam diye adlandırıldığı belirtilir.⁸⁰

73. Deniz Demirarslan, "Açık Havada İbadet ve Mekân İlişkisi Gelibolu Namazgâhları", TİDSAD-Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4/10, Mart 2017, 40-57.

74. Gilles Verstein (Editör), Osmanlılar ve Ölüm: Süreklilikler ve Değişim (kısaltma: Osmanlılar ve Ölüm), çev.Ela Güntekin, İstanbul: İletişim, 2007, 399s.

75. Nuri Özcan-Mustafa Uzun, "Cenaze Salâsı", DİA, 7/358.

76. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/431, 721; Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

77. Ayrıntı için bk. Y. İzzettin Barış, Osmanlı Padişahlarının Yaşamlarından Kesitler, Hastalıkları ve Ölüm Sebepleri, Ankara: Bilimsel Tıp Yayınları, 2002, 292s; Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti, İstanbul: Yeni Şafak/İz Yayıncılık, ty, 341s, 309-311; Nicolas Vatın-Gilles Verstein, "II.Mehmed'in Ölümü (1481)", "Osmanlı Döneminde İstanbul'da Sur İçinde", Gilles Verstein (Editör), Osmanlılar ve Ölüm içinde, 227-252; Nicolas Vatın-Gilles Verstein, "II.Mehmed'den I.Ahmed'e Osmanlı Padişahlarının Cenaze Törenleri", Osmanlılar ve Ölüm içinde, 253-298.

78. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/573; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82. Osmanlı defin geleneği için bk. Nicolas Vatın, "Osmanlı Döneminde İstanbul'da Sur İçinde", Gilles Verstein (Editör), Osmanlılar ve Ölüm içinde, 189-210.

79. Eyüp Mezarlıklarıyla ilgili ilginç bir inceleme için bk. Jean Louis Bacque Grammont, "Eyüp Mezarlıklarının İncelenmesi Üzerine Düşünceler", Tülay Artan (Editör), Eyüp: Dün/Bugün, 11-12 Aralık 1993, İstanbul: Kültür Bakanlığı/Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994, içinde, 62-105; Nobel Edebiyat-1920 ödüllü Knut Hamsun'un anlatımı: Knut Hamsun-H.C. Andersen, İstanbul'da İki İskandinav Seyyah, 33-35; Amicis'in anlatımı: Edmondo de Amicis, İstanbul, Gravürler:Cesare Biseo, Çev.Filiz Özdem, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, 2.B., 347s, 296-300. Üsküdar/Karacaahmet Mezarlığı'nın ünlü masalcı Andersen'ce anlatımı: Knut Hamsun-H.C. Andersen, İstanbul'da İki İskandinav Seyyah, çev.Banu Gürsaler Syvertsen, İstanbul: Yapı Kredi, 1994, 136s. (H. C. Andersen, 1841 yılında İzmir'den başlayarak İstanbul'u gezmiş, Bir Şairin Çarşısı adlı kitabının Doğu adlı bölümü), 113-115.

80. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/85; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 79.

Yaygın bir şekilde kabir ziyaretlerinde bulunulurdu. Mezarlara saygı göstermek, yatırları ziyaret etmenin pekçok sebebi arasında şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, kısmet açmak, ev sahibi olmak, geçim sıkıntısını aşmak, kan-koca geçimsizliğini ortadan kaldırmak, yağmur duası yapmak gibi örnekler verilebilir.

g) Diğer Namazlar ve Dualar

İnsanların kendilerini sıkıntılı hissettikleri zamanlarda iki rekat hâcet namazı kılma,⁸² sıkıntılarından kurtulduklarında ise şükür secdesi yapma⁸³ uygulamaları vardır. Mürad Han Gâzi, savaş zamanlarında, Allah'tan kendisini müminlerin helâkine sebep kılmaması için duada bulunması, sorumluluk bilincini şekillendiren temel etkenin din olduğunu göstermektedir.⁸⁴ Onun hayatında ibâdet ve duanın derin bir yeri olduğunu gösteren çok sayıda örnek vardır. Özellikle zorluk hissettiği zamanlarda abdest alıp hâcet namazı kılmış, dua ve niyazda bulunmuştur.⁸⁵

1.6.Oruç ve Ramazan Ayı

1.6.1.Ramazan Hazırlığı

Ramazan aylarında gündelik hayatın seyrinde bir değişiklik hissedilirdi. Toplumun her kesimi Ramazan'ı büyük bir coşkuyla karşılar, ibadetin yanında Ramazan ayına mahsus faaliyetler ve eğlenceler düzenlenirdi. Ramazan, Osmanlı kültüründe "onbir ayın sultânı" olarak isimlendirilen ve bütün müslümanlarca diğer aylardan daha fazla hasretle beklenen mağfîret, huzur ve mutluluk kaynağıdır. Ramazan'ın karşılanmasına ait maddî ve mânevî hazırlıklar, aylar öncesinden başlamaktadır. Evlerin temizlenip boya ve badanasının yenilenmesi, Ramazan'da kurulacak sofralar için mutfak malzemelerinin gözden geçirilip eksiklerin giderilmesi, alışveriş yapılması, seccâdelerin, namaz örtülerinin hazırlanması gibi şeyler, Ramazan'la ilgili maddî hazırlıkların önde gelenlerindendir. Üç ayların başlamasıyla birlikte, "Ramazan karşılaması" başlar. Bu amaçla, Recep ayından itibaren Ramazan'ın sonuna kadar üç ay oruç tutmak, kandil günlerinde bazen öneesi ve sonrasıyla üç güne varan oruçları tutmak dinî bir gereklilik olmasa da, özellikle hanımlar arasında yaygın uygulamalardandır. Ayrıca, Ramazan'dan birkaç gün önce "karşılama orucu" tutulurdu.⁸⁶

"Ramazan'la ilgili şiirlere *Ramazaniyye* denir.⁸⁷ Eski Türk edebiyatından güzel bir örnek şudur: Günümüzde bu geleneğe uyarak sadece şiir değil, Ramazan'a ilişkin yazılar toplamına da bu ad verilmiştir.⁸⁸

81. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/605; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

82. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/285-287; 2/665; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 77.

83. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/513; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 77.

84. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/279; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 71.

85. Örnek duası için bk. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/285-287; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 71.

86. Ramazanla ilgili olarak ayrıca bk. Ahmet Rasim, Ramazan Karşılması, İstanbul: Arba, 1990, 127s.; Ahmet Rasim, Ramazan Sohbetleri, İstanbul: Kervan, 1992, 224s.; Halit Fahri Ozansoy, Eski İstanbul Ramazanları, İstanbul: İnkılap ve Akla Kitabevi, 1968, 128s.; Balıkhâne Nâzım Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 1998; Süheyl Ünver, Bir Ramazan Binbir İstanbul, Hazırlayan: İsmail Kara, İstanbul 1997; Adem Çevik, Edebiyatımızda Ramazan, İstanbul: Sütun Yayınları, 2006, 160s.; Taha Uğur Türkmen, Edebiyatçılarımızın Kaleminden Ramazan, İstanbul: Brifing Yayınları, 2018; Bekçi Baba, Ramazan Fasılları, Hazırlayan: Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi, 1998, 168+32s.; 117s.+resimler; Özlem Olgun, Ramazan Kitabı, İstanbul: Kitabevi, 2.B., 374s.

87. Amil Çelebioğlu (Hazırlayan), Ramazan-nâme, İstanbul: Dergah, 2019, 240s. Sabit'in (1650-1712) şiiri için bk. Özlem Olgun, Ramazan Kitabı, 47-52.

88. Fatma Karabiyik Barbarosoğlu, Ramazanname, İstanbul: Timaş, 2002, 151s.

Devlet halkın dinî pratikleriyle ilgili çeşitli tedbirleri alır, Hac ibadeti, beş vakit Namazın cemaatle kılınması, mübârek gün ve gecelerin değerlendirilmesi için uyarılar ve düzenlemeler yaparken, dinî hayatın en yoğun olarak yaşandığı Ramazan ayıyla ilgili olarak da bir dizi faaliyet içerisine girerdi. Halkın ve yer yer devlet görevlilerinin uymaları gereken hususları içeren *Ramazan tenbihnâmesini*,⁸⁹ Hırka-i Şerif ve Topkapı Sarayı'nın en müstesnâ mekânı olan Hırka-i Saâdet (Has Oda) ziyaretini,⁹⁰ Kadir Gecesi kutlamasını, Huzur derslerini⁹¹ ve nihâyet oruç ayının bitişindeki bayram kutlamalarını bu vesileyle hatırlayabiliriz.

1.6.2. Ramazan'ın Başlaması: Rüyet-i Hilâl

Ramazan içerisindeki her türlü faaliyetlerin başlatılması ve bitirilmesi açısından, hiç şüphesiz Ramazân ve Şevvâl aylarının başlangıçlarının belirlenmesinin özel önemi vardı. Ramazan ve Bayramın başlangıcının tespitinde dinî bir esas olarak hilâlin gözle görülmesi esas alınmış ve bu durum resmî bir etkinlik hâline getirilmiştir. Hilâlin gözlenmesi işi, İstanbul Kâdılığı'nın vazifeleri arasındadır.⁹²

Osmanlılar'da yılın ayları ve günlerini gösteren takvimler yapılır, özellikle kamerî ayların başlama zamanları gurrenâmelerle gösterilirdi. Fakat Ramazân ve Şevvâl gurreleri (oruca başlama ile bayram yapmak) için esas olan, hilâlin gözlenmesiydi. Bu nedenle, Osmanlı döneminde, Ramazan ve Şevvâl hilâllerinin tesbiti, bir grup üst düzey görevlinin dikkatli çalışmasını gerektiren bir faaliyetti. Bunun için, en alttan başlamak gerekirse, bizzat gözetleme yapan kişiler (râsıdlar), İstanbul Kâdısı, Şeyhülislâm, Sadrazam ve Padişâh'a kadar uzanan bir zincirin halkaları hatırlanabilir. Rü'yet taşrada ise, bu takdirde de mahallin kâdısı hilâlin gözetlenmesi ve bununla ilgili mahkeme ilâmının düzenlenmesinde en önemli görevi üstleniyordu.⁹³ İstanbul'da hilâlin gözlenmesi ve sonunda durumun bir mahkeme ilâmı hâline getirilerek Sadaret kanalıyla Padişaha sunulmasında ve tasdikinde en önemli görev, başkentin kâdısına düşmektedir. Kâdî ve maiyetindeki görevliler yevm-i şekte,⁹⁴ yani gözetlemenin yapılacağı Şaban'ın 29. günü akşamında Şeyhülislâm Kapısı'nda bulunacaklarından, onlara ve diğer davetlilere mükellef bir ziyafet hazırlama görevi de İstanbul Kâdısı'na düşmektedir.⁹⁵ Mahkemenin safahâtı ve sonuçta ulaşılan hüküm, bir ilâm şeklinde

89. Özlem Olgun, *Ramazan Kitabı*, 15-23.

90. Tahsin Öz, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Emânât-ı Mukaddese*, İstanbul 1953; Hilmi Aydın, *Hırka-i Saâdet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, İstanbul 2004; Zeynep Tarım Ertuğ, "Osmanlı Devlet Teşrifâtında Hırka-i Şerif Ziyareti", *İÜ Tarih Enstitüsü Dergisi*, 16, İstanbul 1988, 37-45; Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", *Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti*, İstanbul: Yeni Şafak/İz Yayıncılık, ty, 341s, 298-299; Kasım Kufralı, "Hırka-i Şerif", *İA*, V/1, İstanbul: MEB, 1986, 450-452; Rene Basset, "Bürde", *İA*, II, İstanbul: MEB, 1982, 837-8; Ömer Faruk Yılmaz, "Padişahlığın, Peygamber Efendimiz'e ve Hırka-i Saâdet'ine Hürmeti: Hırka-i Saâdet'in Dört Asır Devam Eden Ziyâret Merâsimi", *Yedikata*, İstanbul/Eylül 2008, 9-14; Raphaela Lewis, *Osmanlı'da Gündelik Yaşam*, çev. Adile Runa Orhunsoy, Ankara 2009, Alter Yayıncılık, 192s., 118; farklı bir çeviri: Raphaela Lewis, *Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat*, çev. Mefkure Polay, İstanbul 1973.

91. Ebulula Mardin, *Huzur Dersleri*, 3c, İstanbul 1951-66; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *DİA*, 18, 1998, 441-444, ayrıca: Özlem Olgun, *Ramazan Kitabı*, 315-320; Mehmet İpşirli, "Ramazanda Huzur Dersleri", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 5, 2008, 40-45; Kemal Öncel, "Ramazân-ı Şerif'te Sarayda Kurulan İlim Meclisi: Huzûr-ı Humâyûn Dersleri", *Yedikata*, İstanbul/Eylül 2008, 7-9.

92. Ayrıntı için bk. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Dinî Hayatından Bir Kesit: Rü'yet-i Hilâl Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 1999, cilt: XXXV/1, Özel Sayı, 55-82.

93. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey'in hatıralarında, 1296/1879 Ramazan hilâlinin gözlenip tesbit edilmesi ve ilân aşamasına kadar yapılan işlemler ayrıntıyla açıklanır: Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, 148-152.

94. Yevm-i Şek: Şüpheli gün; Ramazan'dan olması muhtemel olan Şaban ayının sonuncu günüdür.

95. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Dinî Hayatından Bir Kesit: Rü'yet-i Hilâl Meselesi", 59-60.

düzenlenerek mahkemenin özel siciline kaydedilir. Bunu müteâkip, gurre-i Ramazân'ın bi'r-rû'yet sabit olduğu, ertesi günün Ramazân olacağının Padişah'a bildirilmesi için diğer bir ilâm tanzim edilir ve Kâdı Efendi tarafından mühürlenir. Bütün bu işlemler bittikten sonra, kapıların açılmasına ruhsat verilir ve Mahyacıbaşı, Fetvâhâne'nin binek taşından elindeki tahta kandille Süleymâniye minaresinde kendisini bekleyen kandilcilere işaret verir. İşareti alan Süleymâniye Camisi Kandilcileri, minareleri aydınlatırlar; bunu gören diğer camilerin görevlileri de kendi kandillerini yakarlar. Bu sırada duyurunun eksiksiz yapılabilmesi için, bekçiler davullarını çalarlar ve sübût -ı Ramazân'ı ilân ederler.⁹⁶ Hava kapalı olup da hilâl görölmezse, Şaban ayı otuza tamamlanarak oruca başlanırdı, buna da ikmâl-i selâsin denilir.⁹⁷ Avustralya sefiri Ogier Ghiselin de Busbecq, kandil geleneğinin kış günlerinde bulutlu gökyüzünde iftar vaktinin tespitinin zor olmasından ötürü başvurulan bir yöntem olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Ramazanın başlangıcı, bitişi ardından bayramın ilânı, iftar vakti ve sahurun bitişi, topla duyurulurdu.

1.6.3. Ramazan Yaşantısı

Camilerde Kandillerin Yakılması ve Mahyalar: Ramazan başlamadan önce, camiler temizlenir ve aydınlatılır, minarelere mahyalar kurulurdu. Ramazan gecelerinde, kandillerde, bayram akşamları ve sabahlarında camilerin, mescitlerin, tekke ve türbelerin içini ve dışını, husûsen minare, şerefe ve kubbelerini, kapı başlarını ve avlularını aydınlatmak eski bir gelenektir. İlk defa İstanbul'da ve Türklere has bir âdet olarak ortaya çıkmış mahya; kandil, Ramazan ve bayram gecelerinde çifte minareli camilerde iki minare arasına gerili iplere kandiller asma sûretiyle şekil resmetmeye ve yazı yazmaya verilen addır.⁹⁹ Mahyalarda, zaman zaman resimler yapılır, zaman zaman da yazılar yazılırdı. Resimlerde cami, minare, çiçek, köprü, ay ve yıldız, kılıç gibileri ekseriyette olurdu. Mahyalarda Fetih Süresi'nin ilk âyeti, besmele, "onbir ayın sultanı", "hoş geldin ya Ramazan", ve "mâşallah" gibi ifadeler yanında, Ramazan'ın başında "ya Gufrân", "ya Kâdir", "ya Ali", "ya Kerîm", "merhaba ey Şehr-i Ramazân!" veya "safa geldin ya Şehr i Ramazan!"; onbeşinden sonra da "elveda" ve "el-firâk" gibi ifadeler yer alırdı.¹⁰⁰ Mevlit ve Regâip gecelerinde minarelerde kandil yakılması, 2. Selim'in saltanatı döneminde İstanbul'da ortaya çıkmıştır. Berat ve Miraç gecelerinde kandil yakılması da 1577'de 3. Murad döneminde Koca Mustafa Paşa Dergâhı Şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'nin başlattığı bir uygulamadır.¹⁰¹ Ramazan boyunca kandil yakılması âdeti ise, 1. Ahmed zamanına (1610) denk gelmektedir. Bu âdet, zamanla

96. Nesimi Yazıcı, "Osmanlı Dinî Hayatından Bir Kesit: Rû'yet-i Hilâl Meselesi", 61; François Georçon, Osmanlıdan Cumhuriyete/Osmanlı İmparatorluğu'ndan Çağdaş Türkiye'ye İstanbul'da Ramazan (İsالتها: Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan), çev. Alp Tümtertekin, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2018, 282s., 85-108.

97. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 38-41; Erol Özbilgin, Bütün Yönleriyle Osmanlı, İstanbul 2007, 480-481.

98. Ogier Ghiselin de Busbecq, Türkiye'yi Böyle Gördüm, Haz. Aysel Kurutluoğlu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 147.

99. Mehmet Zeki Pakalın, "Mahya", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 2/387; Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul, 216-217. Günümüzde de süren mahya konusunda geniş bilgi ve zengin görsellikte ilginç uygulamalar için bk. Yusuf Çağlar (editör)-Proje Danışmanı: İsmail Kara, Göklere Yazı Yazma Sanatı Mahya (The Art of Writing on the Sky Mahya), İstanbul: İstanbul 2010 Geleneksel Sanatlar Yönetmenliği/İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenü, 2010, 167s, ISBN: 978-605-60853-3-8.

100. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 92.

101. 1578'de İstanbul'a gelen Salomon Schweigger'in seyahatnâmesinde, mahya resimleri bulunmaktadır. (Ogier Ghiselin de Busbecq, Türkiye'yi Böyle Gördüm, 147).

gelişerek Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır. Bir diğer âdet ise, mahya asılamayan minareler baştan ayağa kandillerle süslenirdi, buna "*kaftan giydirmek*" denilirdi. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey'e göre Bayramlarda, Ramazan'da ve Kadir Gecesi'nde İstanbul'un tek minareli camilerine kaftan giydirilmesi usûlü yaygındır.¹⁰²

Aile hayatı çok düzenli olmayan kişilerde ve aile reisinin içki içtiği ya da kumar oynadığı ailelerde geçici de olsa bu aya has düzen ve huzurun sağlandığı gözlenmektedir. Ramazan'ın gelmesiyle kötü alışkanlıklarından vazgeçip "içki veya kumar orucu" tutmaya başlayan bu kimseler, Ramazan vâsıtasıyla olumlu yönde etkilenmekte ve nefes alacak imkânı yakalamaktadır.¹⁰³

Ramazan Yardımları: Ramazan ayında halka ve medrese öğrencilerine, tekkelere ve medreselere para ve erzak yardımı yapılırdı.¹⁰⁴ Bu ayda, hali vakti yerinde olanların başta medrese ve tekkelere *ramazâniye* adıyla yiyecek ve erzak göndermeleri âdettir. Bundan başka, çevredeki ihtiyaç sahibi yakınlarla, komşuya, dul ve yetimlere bir hafta önceden erzak gönderilmesi de ramazan hazırlıklarındandır. Bu tür hazırlıklar, aynı adla veya "*ramazan kolisi/paketi*" adıyla çoğu defa günlük olarak sürdürülür.

Camilerde Ramazan: Selâtin camilerinin avlularında tesbih, mushaf, kitap vb. eşya ile iftarlıklardan oluşan sergiler açılırdı.¹⁰⁵ Camilerde Kur'an tîlâveti yanında, tefsir dersleri de verilir, vaazlar yapılırdı. Düzenli olarak vakit namazları dışında okunan Kur'an ve mukâbelelerin takibi ile camideki öğle ve ikindi namazı öncesi ve sonrası ile teravih namazı öncesindeki vaaz ve sohbetlerin takibine de riâyet edilmektedir.¹⁰⁶

İftardan sonra da her gece bir başka camiye teravih için gidilirdi.¹⁰⁷ Mukâbele, genellikle Ramazan'da cami, mescit ve evlerde, çoğu kere hâfızların sabah, öğle ve ikindi namazlarından önce veya sonra Kur'an-ı Kerim'i baştan sona kadar okumalarına ve cemâatin de okunan Kur'an'ı ellerindeki mushaflardan takip etmek sûretiyle hatim yapmasına verilen addır.

Hız Peygamber'in (s.a.) vefatından sonra sahâbenin de bu gelenekten hareketle aile fertlerini toplayarak onlara Kur'an okuduğu nakledilmektedir.¹⁰⁸ Osmanlı döneminde, Hız Peygamber'in bu sünneti Ramazan'da camilerde, evlerde ve konaklarda mukâbele okutularak titizlikle sürdürülmüştür. Ramazan öncesinde başlayan mukâbele, büyük bir çoğunlukla Kadir Gecesi ikindiden sonra bitirilirdi.¹⁰⁹

102. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 18.

103. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İstanbul'da Dini Hayat", 206. 222; Nesimi Yazıcı, "Maarif Dergisi Penceresinden Osmanlı Başkentinden 1892 Ramazanına Bir Bakış", İSTEM, 1/1, Konya 2003, 58.

104. François Georjeon, Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan, 64-70.

105. Özlem Olgun, Ramazan Kitabı, 237-8; François Georjeon, Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan, 71-73.

106. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 49-50.

107. Cahit Kara, "1950'ye Kadar Gerede'de Dini ve Sosyal Hayat", dergilabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), 2-2/4, 21-38, 35.

108. Nebi Bozkurt, "Mukabele", DİA, 31/100.

109. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 34, 38, 64.

Sahur: Sahur için hazırlıklar yapılır ve misafirler ağırlanırdı. Bütün Osmanlı coğrafyasında olduğu gibi sahur vakti, mahalle aralarında davulcular mâni söyleyerek gezer ve para toplarlardı.¹¹⁰

İftar Sofraları ve İftar Davetleri: Ramazan'da yapılan iftar davetleri yaygındı. Hayır sahipleri, her gün sofralara ek yapılması ve fazladan yemek yapmak gibi hususlar yanında, bir de mahalledeki ihtiyaç sahibi komşulara "sofralık gönderilmesi" âdeti vardır.¹¹¹ Ramazan akşamlarında vezir ve eşraf konaklarında, mükellef iftar sofraları kurulur, gelen misafirlere ayrıca çeşitli hediyeler verilirdi. Bir Ramazan akşamı, evlere iftar yemeği için mahalle camisinin hocası, müezzini ve mukâbele okuyan hâfızlar davet edilirdi. Bir diğer akşam ise, mahalledeki dullar ve fakir komşular iftara davet edilirdi. Akrabalar da Ramazan süresince birbirlerine iftar yemeğine giderlerdi.¹¹² İftar edenlere diş kirası adı altında hediyeler veya bir miktar bahşiş verilmesi de İstanbul'da doğmuş iftar âdetlerindendir.¹¹³

Cami iftarları adı verilen başka bir davranış modeli vardı. Bu tür yardımlar, eve davet etme yönteminin dışında başvurulacak yollardır ki iftara yakın cami avluları ziyaret edilip ihtiyaç sahiplerine pide, hurma ve zeytin gibi oruçlarını açacakları yiyecekleri dağıtmak sûretiyle gerçekleştirilmektedir.¹¹⁴ Kadir Gecesi ve Bayram günlerinde kafeslerle kuş, halkın toplandığı mahallere getirilerek, hayır sahiplerince parası ödenip "azat buzat" denilerek serbest bırakılır, özellikle çocuklar bu yolla hayra alıştırılırdı.¹¹⁵

Ramazan Eğlenceleri: Ramazanlarda özellikle 19. yüzyılda Batı tesiriyle yeni bir zihniyetin ortaya çıkmasından sonra Karagöz ve orta oyunları gibi eğlenceler de tertip edilir,¹¹⁶ İstanbul halkının bir kısmı iftardan sonra Direklerarası'nda yapılan eğlencelere katılırdı.¹¹⁷

1.7. Zekât, Fitre ve Diğer Maddî Yardımlar

Ramazan, aynı zamanda zekât ve fitre ayıdır. Aslında zekât, her mükellef için ayrı bir zaman diliminde ödenebilir, ama yaygın gelenek, Ramazan ayı içinde ödenmesidir. Fitre, Ramazan ayına has bir sadaka türüdür. Bu sayede, Ramazan ayını yaşamayan ve oruç tutmanın bir şükür nişânesi olarak Ramazan'ın sonuna kadar, o yılın zekâtı dağıtılmış olur. Ramazan'ı sağ sâlim bitiren kişinin bunun

110. Cahit Kara, "1950'ye Kadar Gerede'de Dinî ve Sosyal Hayat", 21-38, 35. Çok yaygın bir mâni örneği şöyledir: Besmeleyle çıktım yola/Selâm verdim sağa sola/Benim mürüvvetli efendim/Devletiniz dâim ola. Başka örnekler için bk. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 44-45; Özlem Olgun, Ramazan Kitabı, 133-136; Abdullah Andoru, Bir Bayramdır Ramazan, İstanbul: Nesil, 2004, 127s., 65-70.

111. Ahmed Rasim, Ramazan Sohbetleri, İstanbul: Kervan Yayınları, ty, 139.

112. Cahit Kara, "1950'ye Kadar Gerede'de Dinî ve Sosyal Hayat", 21-38, 35.

113. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 32; Erol Özbilgen, Bütün Yönleriyle Osmanlı, 480; Ozansoy, 26-27; Abdullah Andoru, Bir Bayramdır Ramazan, 49-50.

114. Ahmed Rasim, Ramazan Sohbetleri, 76-80.

115. Firdevs Çetin, "XVI. Asır Alman Seyyahlarına Göre Osmanlı Toplumuna (Müslüman Davranış ve Törenleri ile Dinî Mekanları)", Vakıflar Dergisi, 31, Ankara 2010, 29.

116. François Georgeon, Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan, 73-74.

117. Özellikle Ramazan geceleri için bk. Mehmet Tevfik, İstanbul'da Bir Sene, İstanbul: İletişim, 1991, 186s, 125-151; Raphaela Lewis, Osmanlıda Günlük Yaşam, 119-26; François Georgeon, Osmanlıdan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan, 74-83; Özlem Olgun, Ramazan Kitabı, 167-209.

sevinci ve bedeli olarak bir müslüman kardeşinin günlük ihtiyacını karşılayacak şekilde vermesi gereken paraya da fitre denilir. Bayramdan önce ödenmek sûretiyle, zekâtın dışında fakir fukaranın bayram ihtiyaçları da karşılanmış olurdu. Halkın maddî durumu zayıf olanları, hayır hasenât maksadıyla inşa edilmiş olan imâretlerin desteğiyle yiyecek ve giyecek temin ederlerdi.¹¹⁸ Maddî durumu zayıf olanlar, padişahların Cuma namazları sonrası dağıttıkları sadakalardan yararlanırlardı.¹¹⁹

Sadaka Taşı: Sadaka taşı adı verilen ve ahlâkî normlarını İslâm'dan alan yardımlaşma, toplumun eşsiz uygulamalarından birini göstermektedir. Sadaka taşları, fakirin dilenmesine meydan vermez, hâli vakti yerinde olanın da gösteriş ve riyâyâ bulaşmaksızın yardım edebilmesine vesile olmaktadır. Fakirler ihtiyacı olduğunda gelip buradan ihtiyacı kadar parayı almakta, gerisini de diğer fakirlere bırakmaktadır.

Halkın, vakıf uygulamaları konusunda bilgisi ve hassâsiyeti vardı. Bu konuda uygunsuz davranışları şikâyetle bulunurlardı.¹²⁰ Murad Han Gâzi, imaretler, medreseler, mescitler inşa ettirmiş, muhabbet duyduğu dervişlere zaviyeler yaptırmıştı. 2.Sultan Murad Han Gâzi, Mekke ve Medine'deki fakirlere dağıtılmak üzere her yıl 3500 filori göndermesi, bazı köylerin gelirlerini bu iki kutsal şehre vakfetmesinin de dinî hassâsiyetinden kaynaklandığı aşîkardır.¹²¹ Sultan Çelebi Mehmed'in, her yıl Hac mevsiminde Mekke'deki fakirlere dağıtılmak üzere malzemeler göndermesi; Peygamberimiz Hz.Muhammed'e (s.a.) hürmeten Medine'deki ihtiyaç sahiplerine kendi vilâyetinden mülkler vakfetmesi; her Cuma fakirlere sadaka dağıttırması kayda geçmiş hayır ve hasenâtlarıdır.¹²²

Zimem Defterleri: Ramazan günlerinde çoğunlukla kılık-kıyafet değiştirmiş zenginler, hiç tanımadıkları mıntıkalara giderler, bakkal manav dükkânlarına girerler, تنها zamanları seçerek sorarlarmış: "Zimem defteriniz var mı?" Zimem defteri, o esnaftan borcuna (veresiye) mal alan mahalle sâkinlerine ait hesap defteridir. Borçlu ile borcunun miktarı yazılı olan defter.. Esnaf bu defteri çıkarınca, gelen zengin şöyle dermiş: "Lütfen baştan, ortadan veya sondan şu kadar sahifenin yekûnunu yapınız." Esnaf, bu kadar sahifenin toplamını yapar, söyler; gelen, kesesini çıkarır, öder: "Silin borçlarını.. Allah kabul etsin." der, çeker gidermiş. Borcu ödenen, borcunu ödeyenin kim olduğunu; borcu sildiren, kimi borçtan kurtardığını bilmezmiş. Çünkü hepsi, sadece ve yalnızca Allah rızası içinmiş.. O günlerin söyleyişiyle, "rızây-ı ilâhî, emr-i celîlini ifâ için.." ¹²³

1.8. Hac

Hacı Uğurlama ve Hacı Tehniyeleri/Tebriklemeleri (hacı karşılaması): Maddî imkânları yetip Hacca niyet edenlerin huzur ve mutluluğuna ortak olmak amacıyla

118. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/163; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80.

119. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/309; II, 551; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

120. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/789; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

121. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/679; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 74.

122. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/551.; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 73.

123. Taha Uğur Türkmen, Edebiyatçılarımızın Kaleminden Ramazan, İstanbul: Brifing Yayınları, 2018, 18; Metin Turan, Halk Deryasından Damlalar, Ankara: Ürün Yayınları, 2011, 198s, 93.

yola çıkışlarında uğurlama¹²⁴ ve dönüşlerinde de karşılama törenleri yapılır. Bu gelenek, günümüzde de sürdürülmektedir. Başkent İstanbul'da toplanan hacılar, Surre Alayı denilen hac kervanıyla birlikte, resmî bir törenin ardından Medine ve Mekke'ye doğru yola çıkarılırdı.¹²⁵ Hac yolculuklarını, Haremeyn ve Hz.Muhammed (s.a.) hasretini dile getiren hac ve kurbana özgü ilâhiler vardır.¹²⁶

Hac güzergâhları ve kara, deniz,¹²⁷ hava yoluyla hac yolculukları, İslâm geleneğinde olduğu gibi Osmanlılarda ve günümüzde de özel bir edebiyat türünün doğuşuna vesile olmuştur. Edebiyatımızda Menâzil-i Hac adıyla anılan eserlerin bir kısmı, İstanbul-Medine-Mekke güzergâhını tanıtan bir tür oluşturmıştır. Hacıların sağlığını korumak, Hac yolu güvenliğini sağlamak başta olmak üzere her yönüyle Hac organizasyonu, Osmanlı Devleti'nin çok önemli ve itibarlı bir göreviydi.¹²⁸

Hacca gitmiş olmak, çok önemli bir saygınlık ve güvenilirlik vesilesi olarak görülürdü.¹²⁹ Bu yolculuğu sağlık ve âfiyetle bitirip geri dönerek "hacı" sıfatını kazanan kişilerin karşılanması da düğün bayram gibi coşkulu bir şekilde gerçekleşir. Düzenlenen karşılama törenlerine, "Hacı bayramı/tebriği/tebriklemesi" anlamında "Hacı tehniyesi" adı verilmektedir.¹³⁰ Hacı tehniyesi günlerinde misafirlerin oturacakları odaya, "tehniye odası" adı verilir; burası, duruma göre önceden ipek halılar, seccâdeler ve yumuşak minderlerle düzenlenmiştir. Hacdan gelen zembem ve hurmaların dağıtılması yanında, gülyağı ve gül suyu ikramı yapılır.

1.9.Bayramlar

Bayramlar, bir şenlik havasında kutlanır, bayram süresince şehir kandillerle süslenir, geceleri yalılar aydınlatılır ve gece donanmaları düzenlenirdi. Halk, bayramları kendi geleneklerince kutlardı.

Bayram merâsimleri, sarayda şu şekilde icrâ edilirdi: Padişah, arefe günü öğle veya ikindi namazını Hırka-i Saâdet Dairesi'nde kıldıktan sonra, Arz Odası'nda arefe divanı toplanır ve arefe selâmlığı denilen bir merâsim icrâ edilirdi. Bayram günü Hırka-i Saâdet Dairesi'nde veya saray mescidinde sabah namazının ardından, Enderun ağalarının katıldığı "muâyede-i havâs" denilen bir bayramlaşma yapılırdı. "Muâyede-i umûm" adı verilen bayramlaşmada ise devlet erkânı, ilmiye mensupları ve diğer ricâl, padişahla sırayla bayramlaşırdı. Daha sonra düzenlenen alayla Sultanahmet veya Ayasofya camisine giden padişah, burada Bayram namazını

124. Raphaela Lewis, *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, 117-8.

125. Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", 299-300.

126. Mustafa Özdamar, *İslâmbol Geleneğinde Sivil Merasimler ve Doğumdan Ölümüne Musıkı*, İstanbul: Kırk Kandil, 1997, 232s, 188-209.

127. İstanbul'dan gemiyle yapılan hac yolculukları hakkında bk. Cenab Şahabeddin, *Hac Yolunda*, İstanbul 1325 [1909] (yolculuk mektupları); Hüseyin Vassâf, *Hâtıra-i Hicâziyye* (Hicaz Hatıraları), Yay. Mehmet Akkuş, İstanbul 2012.

128. Osmanlı Devleti'nin hac hizmetleriyle ilgili ayrıntı için bk. Surâiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev.Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

129. Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 1/257; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80.

130. Osman Zeki Pakalın, "Hacı Tehniyesi", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/698; Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", 300; Raphaela Lewis, *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, 116.

kılandı; nâdiren de Fâtih Camii'ne gidilirdi. Namaz kılınınca, yine alayla saraya dönülür, kurban bayramında ise kurbanlar kesilir ve Harem halkıyla bayramlaşırdı.¹³¹ Bayramlaşma merâsimleri, Nakîbüleşrâf veya Şeyhülislâmın duasıyla başlar, dua bitince devlet ricâlî, ülemâ, saray erkânı ve Harem halkı, padişahla bayramlaşırdı. Padişahın sadrazam, şeyhülislâm, vezirler ve ülemâdan şahıslar geldiğinde ayağa kalkması âdetlendi.¹³² Saraydaki bayramlaşmaya katılanlar, merâsimin sona ermesinin ardından kendi konaklarına giderek hâne halkıyla bayramlaşırlardı. Bayramlarda, ayrıca çocuklar için özel oyun ve eğlenceler tertip edilirdi.¹³³

1.10.Mübârek/Dinî Günler ve Geceler-Kandiller

Mübârek Günler ve Geceler Takvimi	
Hicrî Yılbaşı	1 Muharrem
Aşure Günü - Muharrem: Aşure Ayı	10 Muharrem
Mevlid Kandili	12 Rebî'ülevvel (20 Nisan 571)
Üç Aylar	Recep-Şaban-Ramazan Mâiüevlid dışındaki bütün kadir geceleri, üç aylar içindedir.
Regaib Gecesi/Kandili	Recep ayının ilk Cuma gecesi.
Mirac Kandili - Mi'râc-ı Nebî	27 Recep
Berat Kandili	Şaban ayının 15. gecesi.
Ramazan	Hicrî yılın 9. ayı.
Kadir Gecesi (Leyle-i Kadir)	27 Ramazan gecesi.
Ramazan Bayramı (İd-i Fıtır/Küçük Bayram)	1 Şevvâl.
Kurban Bayramı (İd-i Adhâ/Büyük Bayram)	10-11-12-13 Zilhicce.

Osmanlı toplumunda, dinî günlerin ve bayramların ayrı bir yeri vardı. Mübârek gecelerde Hz.Peygamber'in sakal-ı şerifi ziyaret edilirdi.

Hicrî Yılbaşı: 1 Muharrem

Hicrî yılbaşı için, özel bir kutlama yapılırdı.¹³⁴ Hicret, "memleketten memlekete göç" demektir. Özel anlamıyla ise Hz.Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç etmesidir. Bu olay aynı zamanda Hicrî Tarih'in de başlangıcıdır. Hz.Muhammed'in

131. Ali Seydi Bey, Teşrifât ve Teşkilât-ı Kadimemiz, haz. Niyazi Ahmet Banoglu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 163-4; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nde Saray Teşkilatı, 201vd; Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", Osmanlı Dünyayı Nasıl Yönetti, 300-3.

132. Ali Seydi Bey, Teşrifât ve Teşkilât-ı Kadimemiz, 45vd; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler, İstanbul 2004, 76vd.

133. Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Hazırlayan: Kazım Aysan-Duygu Arsan Günay, İstanbul 2002, 1/261 vd., 268-269.

134. Raphaela Lewis, Osmanlıda Gündelik Yaşam, 115-6.

bu göç olayını anlatan eserlere, "Hicret-nâme" adı verilir. Süleymân Nahîfî'nin mesnevî tarzında kaleme aldığı 800 beyitlik Hicretnâme'si, türün en başarılı örneği olarak kabul edilir.

Muharrem: Aşûre Ayı/Aşûre Günü

Hicrî yılın ilk ayı olan Muharrem ayının 10. gününden itibaren aşûre pişirilerek dağıtılır, çeşitli vesilelerle mevlid okutulurdu. Muharrem'e özgü ilâhiler okunurdu.¹³⁵ Aşûre Günü, bir gün öncesiyle veya sonrasıyla oruç tutulurdu. Bütün müslüman milletler -belki mezhepler denilse daha doğru olur- tarafından çeşitli şekillerde kutlanagelmiş olan Aşûre Günü, Osmanlı döneminde de mezhebî kimliklerine göre müslümanlar tarafından yas veya sevinç içerisinde kutlanmıştır.¹³⁶

Devletlerin kimliklerine göre siyasî boyutunu sürekli korumuş olan Muharrem'in 10. günü olan Aşûre Günü, farklı algılanmak ve kutlanmakla birlikte Sünnîler ve Şîîler¹³⁷ arasındaki kendilerine özgü kutlanış şeklini hiç değiştirmeden günümüze kadar ulaşmıştır. Gerek Sünnîler, gerekse Şîîler hangi İslâm devletinin bünyesinde bulunurlarsa bulunsunlar, Aşûre gününü aynı heyecan ve canlılıkla kutlamışlardır. Bu gün, ülkemizde de aynen tarihte olduğu gibi Hz. Ali'yi sevmek ve Hz. Hüseyin'in katlini tasvip etmemekle beraber Sünnî vatandaşlarımızca geleneklere uygun olarak kutlanan, Alevî vatandaşlarımızca da matem tutulan bir gündür.¹³⁸

471

Efdalüddin (Tekiner) Bey'in kaydettiklerine göre, Osmanlılar dönemi boyunca aşûre geleneğinde öncülük saraya aitti. Muharrem ayının 10. günü Topkapı Sarayı mutfaklarında pişirilecek aşûre için Kılar-ı Hâs'tan gereken malzeme verilir, birkaç gün önceden hazırlıklara başlanırdı. Saray aşûresini helvacıbaşılar pişirmekteydiler. Büyük kazanlarda hazırlanan aşûreden ilk olarak özel bir törenle padişaha, harem halkına sunulması, sonra devlet ileri gelenlerine, imâretlere, halka dağıtılması âdeti. Sır kâtibi Salâh Efendi'nin tuttuğu Rûznâme'den, 1735'te sarayda pişirilen amberli ve miskli iki maşrapa aşûrenin, o sırada Beylerbeyi Sarayı'nda dinlenmekte olan 1. Mahmud'a götürüldüğü, bir maşrapanın padişaha, diğerinin de maiyetindekilere sunulduğu ve zevkle yenildiği yazılıdır. 2. Abdülhanid döneminde (1876-1909) Yıldız ve Beşiktaş saray mutfaklarında hazırlanan aşûrenin dağıtımı İstanbullularca sabırsızlıkla beklenirdi.¹³⁹

Sarayın hazırlıklarının yanı sıra, sultan hanımefendiler de (padişah kızları) kendi saraylarında aşûre pişirtip semt halkına, yoksullara dağıttırırlardı. Hânedân

135. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölüme Müzik*, 101-119.

136. İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerindeki Muharrem-Aşûre törenlerinin tarihsel seyri hakkında geniş bilgi için bkz. G. E. von Grunebaum, *Muhammedan Festivals*, London 1976, 85-94; Metin And, *Ritüelden Drama, Kerbelâ Muharrem Taziye*, İstanbul 2002; Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/1, Ankara 2004, 167-190.

137. Aşûre gününde, Caferîler'in ve diğer grupların gerçekleştirdikleri matem merasimleri hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Mutlu, *Tarihte ve Günümüzde Caferîlik*, İstanbul 1995, 497-502.

138. Metin Bozkuş, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, Sivas 2008, 33-61; Kiyasettin Koçoğlu, "İğdir'da Yaşayan Aşûra", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8/3, İstanbul 2011, 151-188.

139. Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", 181.

mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerine gönderdikleri aşûreler çok değerli porselen, kristal, bakır, gümüş, pirinç aşûreliklere konurdu. Bunlar, birer hediye olarak konak ve sarayların köşe raflarında câmekânlarında saklanırdı. 10 Muharrem'i izleyen hafta boyunca, ricâl ve paşa konaklarında da aşûre pişirilip dağıtılırdı.¹⁴⁰

Evkâf Nezâreti de kendi bünyesindeki sayısız vakfın birçoğunun vakfiyesinde yer alan "Muharrem ayında aşûre pişirilip halka ve fukaraya dağıtılma" koşulu gereği, İstanbul'un büyük imâretlerinde aşûre pişirtip dağıtımını sağlardı. Son dönemlerde bu gelenek, daha çok Bahçekapı'daki Hamidiye İmâreti'nde yapılıyordu. Aşûrenin yanı sıra, aynı günlerde imâretlerde, sebillerde şerbet, memba suyu, hatta pişmiş kurban eti dağıtıldığı da olurdu. Kimi zaman esnaf örgütleri de kendi aralarında bir organizasyonla imâretlerden hayrât kazanı alıp aşûre pişirir, çarşı esnafına ve halka dağıtırlardı. Evlerde ise her aile kendi konumuna ve ihtiyacına göre, 10-17 Muharrem haftası içerisinde mevsim imkânlarına göre zengin malzemeli aşûre pişirirdi. Evlerde büyük helvahâne veya kuzu kazanı içinde hazırlanan aşûre ocaktan indirilince evin en yaşlısı kazanı karıştırıp bir Yâsin-i Şerîf okur, kazanın ağzına kalaylı bir tepsî, bunun üstüne de beyaz bir örtü örtülür, aşûrenin demlenmesi tamamlanınca tepsî alınır, evin en büyüğünden en küçüğüne sırayla tas tas verilirdi. Herkes salavât getirdikten sonra yer, ayrıca tepsideki "aşûre teri" denen buhar suyu da şifa niyetine göz kapaklarına ve alına sürülürdü.¹⁴¹

72

Mevlid Kandili

Mevlid, kelime olarak "doğma, doğum yeri, doğum zamanı" gibi anlamlara gelmektedir. Edebî terim olarak ise şöyle tanımlanabilir: Hz. Muhammed'in (s.a.) doğumunu konu alan ve onun doğumunun gününde, gecesinde, ayında ve yılında meydana gelen birtakım sıra dışı olaylara değinen eserlerdir.

Osmanlı Devleti'ne yakın ve gerek siyasi, gerek kültürel bakımdan bağlantılı olduğu bölgelerde Arapça mevlidlerin okunduğu ve kutlamaların yapıldığı dönemlerde, Osmanlı Devleti'nde de bu kutlamaların en azından halk arasında yapılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Eyüp Sabri Paşa, İstanbul'daki mevlid kutlamalarının Mısır/Tantâ'da yapılan mevlid geleneğinin dağılmasından sonra başladığını belirtir. Bu, 9/15.asra, başka bir ifadeyle Süleyman Çelebi'nin mevlidi yazdığı döneme rastlar. Ibnu'l-Cezerî gibi ilk dönemlerde mevlid yazmış olan bazı mevlid yazarlarının başkent Bursa'ya gelmiş olmaları, Osmanlı'daki merrâsimlerin daha erken dönemlerde başlama ihtimalini güçlendirmektedir.¹⁴²

H.z.Peygamber'in doğumunun kutlandığı Mevlit Kandili, Osmanlı halkının

140. Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", 182. Ayrıca bk. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul 2001, 53-54; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, 246-247; Robert Mantran, XVI. ve XVII. Yüzyılda İstanbul'da Gündelik Hayat, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1991, 172.

141. Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", 182. Ayrıca bk. Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, 53-54; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, 246-247.

142. Selami Bakırcı, Mevlid: Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul: Akademik Araştırmalar Yayınevi, 2003, 222s, 33-4.

çok rağbet ettiği dinî törenler arasında yer almaktadır. Söz konusu törenler, İstanbul saray, konak ve evlerinde yapılanlarla padişahın katıldığı mevlit alayları ve selâtin camilerinde okunanlar olmak üzere farklı şekillerde hayata geçirilmiştir. İlk defa ne zaman kutlanmaya başlandığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, bazen Osman Gâzi'ye kadar gittiği rivayet edilen bu törenlerin Kânûnî Sultân Süleymân döneminden itibaren saray protokolünde yer almaya başladığı, 3. Murad (1575-1695) döneminde ise resmîleştiği kabul edilir. 3. Murad'ın, tüm mescit ve camilerde mevlit okutulmasını emretmesiyle, Mevlid Kandili kutlamasının resmî bir hüviyet kazandığı anlaşılmaktadır. Bu kutlamalara, "Mevlid Alayı" denmiştir.¹⁴³

Hız. Peygamber'in doğum yıldönümü münasebetiyle evlerde ve camilerde yapılan mevlid törenleri yanında, padişahların katıldığı mevlid merâsimleri de büyük önem taşırdı. "Mevlid Alayı" adı verilen ve padişahların katıldığı kutlama töreninin, genellikle Sultanahmet Camisi'nde yapılması âdet olmuştur. Padişah, saray erkânıyla birlikte camiye yaklaştığı zaman, müezzin mahfilinde Ayasofya ve Sultanahmet kürsü şeyhleri günün anlamına uygun kısa vaaz verirler ve vaaz bitiminde halka şerbet dağıtır. Bundan sonra da mevlithanlar tarafından Mevlid'den bahirler okunur ve sonunda duâhân tarafından yapılan duayla tören sona erer, padişah aynı şekilde yanındakilerle birlikte sarayına dönerdi.¹⁴⁴ Mevlid'in her bölümünde özel ilâhiler okunur.¹⁴⁵

Bursa'da kaleme alınmış ve Osmanlı coğrafyasının her tarafına yayılmış bulunmakla beraber, "Mevlid" törenleri kıvâmını İstanbul'da elde etmiş görünmektedir.¹⁴⁶ Bu gecede, minareler ile şehrin içindeki ev ve dükkânların önünde kandil yakılması ve beşer tane top atılması geleneği, 2. Mahmud döneminde 1835'te başlamıştır.¹⁴⁷ Süleyman Çelebi'nin "kurtuluş ve kargaşadan çıkmanın yolu" anlamına gelen Vesiletü'n-Necât adlı mevlidi, bu alanda yazılan iki yüze yakın eserin en meşhurdur. İsminden de anlaşılacağı üzere kurtuluşun yolunun ve reçetesinin Hız. Peygamber sevgisinde odaklandığını ifade eden bu mesnevî bütün Osmanlı coğrafyasında rağbet görmüş ve Osmanlı kültürel dokusunun oluşmasında kuvvetle yer almışsa da, esaslı bir dinî ritüel değerini İstanbul'da elde etmiştir. Nitekim kandil gecelerinin hemen her birinde, camilerde devlet erkânı ve ilmiye teşkilâtının da katıldığı mevlit törenlerinin icrâ edilmesi, halkın doğumdan ölüme, sünnetten düğüne mutluluğunun paylaşılmasının veya sıkıntısının giderilmesinin en yaygın uygulaması olmuştur. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'un fethinden sonra, Ayasofya Camisi'nde mevlid okutmuştur.¹⁴⁸ Osmanlı

143. Ayrıntı için bk. Midhat Sertoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Mevlid Alayı", Tarih Mecmuası, 5, İstanbul 1976, 45-49. Ünlü masalcı Andersen'in anlatımıyla "Muhammed'in Doğum Günü" başlıklı bir mevlid alayı: Knut Hamsun-H.C. Andersen, İstanbul'da İki İskandinav Seyyah, 116-123.

144. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İstanbul'da Dinî Hayat", 239; Erol Özbilgen, "Gündelik Hayat", 285-341, 297-8.

145. Mustafa Özdamar, Doğumdan Ölüme Musiki, 120-131.

146. Mehmet Şeker, "Mevlid", DİA, 19/479. Ayrıntı için bk. Rüya Kılıç, "Süleyman Çelebi Döneminde Bursa'da Dinî Hayat: Bursa'nın Tasavvufî Profiline Dair Bazı Mûlahazalar", Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri: Mevlid ve Süleyman Çelebi, Uluslararası Mevlid Sempozyumu, Editörler: Bilal Kemikli-Osman Çetin, Ankara: TDV, 2010, ISBN 978-975-389-649-8.

147. Bahîkhâne Nâzım Ali Rıza Bey, İstanbul'da Ramazan Mevsimi, 18.

148. Selami Bakırca, Mevlid: Doğuşu ve Gelişmesi, 35; Midhat Sertoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Mevlid Alayı", 45.

ilim adamlarının ve Şeyhülislamlarının oldukça önem verdiği mevlid kutlamaları¹⁴⁹ için, büyük miktarlarda bağışlar ve vakıflar yapılmıştır.¹⁵⁰ Konaklardaki mevlid merâsimlerinde Kur'an okunur ve dualar yapılır, misafirlere çeşitli ikramlarda bulunulur, mübarek gecelerde sakal-ı şerif ziyaret edilirdi.

Osmanlılar'ın son döneminde, Cumhuriyet'in hemen öncesinde, Safer 1328/Mart 1910'da Meclis-i Vükelâ'nın aldığı kararla, mevlid günü ülkede kutlanan resmî tatiller arasında alınmıştır.¹⁵¹ Mevlid kutlamaları ve okumaları, modern Türkiye'de de, geleneksel kurallara uygun olarak devam etmektedir; sünnet, hac dönüşü, asker dönüşü gibi çeşitli vesilelerle mevlid yapılmaktadır.

Üç Aylar

Osmanlı kültüründe üç aylar olarak anılan Recep, Şaban ve Ramazan ayları; Mevlid dışında, Regâip, Miraç, Berat kandilleri ile Kadir Gecesi kutlamalarının yapıldığı mübarek aylar olarak bilinir. Başlıca kandil gecelerinin bu aylarda yer alması dışında, bu zaman dilimi namaz, oruç, sadaka ve zekât gibi temel ibadetlerin yoğunlaştığı bir bereket mevsimi kabul edilmiştir. Özellikle Regâip, Miraç, Berat kandilleriyle ve Kadir Gecesi kutlamalarında zamanla İstanbul'a has usûllerin ortaya çıktığı, bunların sonra bütün Osmanlı ve İslâm coğrafyasına yayıldığı söylenebilir.¹⁵² Camideki kandil gecesi törenleri, her kandilin özelliğine göre bazı farklılıklar göstermekle beraber özü itibarıyla aynıdır. Namaz öncesi salâ ve ezân, vaaz, vakit namazının cumhur müezziniği denilen uygulamalarla edası, tevşihli mevlit okunması ardından, programın duayla tamamlanması ve padişahın alayla saraya dönmesi başlıca uygulamalardır.

Temcîd: Üç aylara özgü, "temcîd" uygulaması vardı. Temcîd, minarelerde, ezân-ı şeriften ayrı olarak, Cenâb-ı Hakk'a karşı yapılan dua, tazarru, yakanş ve münâcatlara âlem olmuştur. Farklı mâkamlarda okunabilirdi.¹⁵³

Yaygın Din Eğitiminde Cer: Osmanlı döneminde kırsal kesimlere götürülen yaygın din eğitimi faaliyetlerinden "Cerr", eskiden medrese öğrencilerinin üç aylarda (Receb, Şaban, Ramazan) dini hizmetlerde bulunmak ve halkı aydınlatmak için kasaba ve köylere gitmelerini ifade eden bir terimdir.¹⁵⁴ Medrese öğrencileri "Üç Aylar" (şühûr-ı selâse) diye adlandırılan kamerî Receb, Şaban ve Ramazan aylarında dersleri tatil ederek, yurdun dört bucağına dağılırlardı. Üç ay boyunca, halka vaaz ve nasihatlerde bulunurlar, camilerde namaz kıldırırlar, Kur'an okurlardı. Kısaca, halkın dinî ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlardı. Halk da bu öğrencilere hizmetlerinin karşılığı olarak yiyecek, giyecek ve para verirdi. Bayram sonrası medreseye dönen öğrenciler, kazançlarıyla gelecek yılın üç aylarına kadar geçinmeye çalışırlardı. İşte bu usûle, medrese dilinde "cerr" adı verilirdi.¹⁵⁵

149. Bazı örnekleri için bk. Selami Bakırcı, *Mevlid: Doğuşu ve Gelişmesi*, 34-5.

150. Selami Bakırcı, *Mevlid: Doğuşu ve Gelişmesi*, 35; Mehmet İpşirli, "Halil Efendi, Çerkez", *DİA*, 15/312.

151. Selami Bakırcı, *Mevlid: Doğuşu ve Gelişmesi*, 35.

152. Hatice Kelpetin Arpaguş, "İstanbul'da Dini Hayat", 221-2.

153. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölüme Müzik*, 159-180.

154. Örnek bir cer olayı için bk. Özlem Olgun, *Ramazan Kitabı*, 109-113.

155. Ahmet Bulut, "Osmanlı Devletinde Dini Teşkilatlanma ve Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*, 35/2, Ankara 1999, 101-116, s.112-113.

Regâib Gecesi/Kandili

Vaktiyle, tıpkı Mirâciyeler gibi, Regâib gecesini anlatan manzûm Regâibiyye güfte ve besteleri varmış, fakat maalesef bu besteler günümüze ulaşamamıştır.¹⁵⁶

Mirac Kandili

Miraç, göğe çıkma demektir. Miraç olayının kaynağı, İsrâ Sûresi'ndeki anlatımdır. Miraç olayını anlatan edebî tür olan Mirâc-nâmelerde Hz. Muhammed'in Recep ayının 27. gecesi Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülüşü, Burak ile göğe çıkması, Allah ile bizzat görüşmesi, diğer peygamberleri, cennet ve cehennemi ziyaret etmesi konu edilir. Gerek müstakil bir eser olarak ve gerekse diğer türlerde bir alt bölüm olarak bu olay ele alınmış, tasviri mahiyette işlenmiştir. Bu tür eserler, hem divân edebiyatında, hem de dinî-tasavvufî Türk halk edebiyatında mirâc-nâme adıyla anılır. Mesnevî nazım biçimiyle kaleme alınmışsa mirâc-nâme; kasîde nazım biçimiyle kaleme alınmışsa mirâciyye olarak adlandırılır. Türk edebiyatında ilk mirâciyye örneği, 15. yüzyıldan Abdülvâsi Çelebi'ye aittir. Bu mirâciyye örneği, Abdülvâsi Çelebi'nin Halil-nâme adlı mesnevisinde yer almaktadır. Mirâciyye, klâsik literatürümüzde manzum mirâc-nâmeler, oldukça ilgi görmüş edebî türdür.¹⁵⁷ Mirâc olayıyla ilgili olarak, mirâciyye ilâhileri vardır.¹⁵⁸

Berat Kandili

Berat Gecesi, Ramazan'dan önceki son kandil gecesidir. Berat ilâhileri vardır.¹⁵⁹

475

Kadir Gecesi (Leyle-i Kadir)

Ramazan'ın son on gününde teravih namazlarında okunan "elveda yâ şehri ramazan" nakaratlı ilâhiler, kadir gecesinin yaklaşmakta olduğunu da bildirir. Ramazan'ın son on gecesinde aranan bu geceye tesâdüf etmek amacıyla, diğer geceler de ibadetle geçirilirdi. Uygulamada, Ramazan'ın yirmiyedinci gecesi tercih edildiğinden, bu geceye değerinden hareketle daha özel bir önem ve ehemmiyet verilmiş ve ibadetlerde yoğunlaşmaya ihtimam gösterilmiştir. Hem devlet erkânı, hem de halk bu geleneğe riâyet etmeye özen göstermişlerdir.¹⁶⁰ Dualara en çok icabet edilen vakit olması dolayısıyla, genelde Ramazan mukâbele ve hatimlerinin bu gecede tamamlanmasına önem verilmiştir. Cami mukâbelelerinde, tamamlanan hatimlerin duasının ikindiden sonraya denk gelmesine dikkat edilmiştir.¹⁶¹

Kadir Gecesi'ne verilen önem ve değerden hareketle, padişahın normalde sarayda kılınmış olduğu teravih namazını civar camilerden birinde kıldığı, selâmlık kapısına kadar yolların meşalelerle aydınlatıldığı, has ağalarının ellerinde tuttukları fenerleri takiben camiye gelip namaz kıldığı bilinmektedir. Söz konusu geliş şekli

156. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölümüne Müzik*, 132.

157. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mirâc-nâmeler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987; Alim Yıldız, "Mirâciyyeler/Mirâc-nâmeler", editör: Ali Yılmaz, *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*, Grafikler Yayınları, Ankara, 2012, 217.

158. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölümüne Müzik*, 134-139.

159. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölümüne Müzik*, 140-145.

160. Mustafa Uzun, "Kadir Gecesi", *DİA*, 24/126.

161. Balıkhâne Nâzın Ali Rıza Bey, *İstanbul'da Ramazan Mevsimi*, 63-64.

ve düzenlemelerin tertiplendiği bu alaya "Kadir Alayı" adı verilmektedir.¹⁶² Bayram geceleri, selâtin camilerinin minarelerine kaftan giydirilir. Mahya olarak, bir yol resmedilir, bununla ramazanın uğurlanması ve yolculuğu ima edilmiş olur.

Kurban Bayramı (İd-i Adha/Büyük Bayram)

Osmanlı'da kurban bayramının özel bir kutlanma şekli vardı.¹⁶³

1.11. Çeşitli Âdet ve İnançlar:

Hızır-İlyas:¹⁶⁴ Hızır gibi zor zamanda çaresiz kalanların imdâdına yetişmek gerektiği, çaresiz kalanın başından belâyı, ızdırâbı defedenin bin hacdan daha fazla sevap aldığı inancı vardı.¹⁶⁵ Ertuğrul Bey, 400'e yakın adamıyla Anadolu'ya doğru ilerlerken, Selçuklu Sultanı Alâüddin'in ise Moğol askerleriyle savaş hâlinde ve mağlup olmak üzere olduklarını anlatırken, Ertuğrul Bey'in adamlarıyla durumu müzakere edip, bazılarının mağlup tarafa yardımı zor bir iş olarak görüp gâliplerden yana olmak fikirlerine tepki göstermesi ve Hızır gibi zor zamanda çaresiz kalanların imdâdına yetişmek gerektiğini söylemesi,¹⁶⁶ din kültürü ve kullandığı din dili bakımından dikkat çekicidir.

Nevrûz: Nevrûz, Farsça'da "yeni gün" anlamına gelmektedir. Güneşin koç burcuna girdiği tarih olan 21 Mart, öncelikle İran coğrafyasında, İslâmiyet öncesinde dâhil bir dinî gün olarak kutlanmıştır.¹⁶⁷ Ebu'l Gâzi Bahâdîr Hân'ın naklettiğine göre, Türkler de 21 Mart tarihinde Ergenekon'dan çıkış günü olarak her yıl bayram yapmaktadır. Bu bayramlar her iki millete de İslâmiyet'ten sonra İslâmî bir olaya dayandırılarak kutlanmaya devam edilmiştir. Hz. Âdem'in dünyaya ayak bastığı gün, Hz. Ali'nin doğduğu gün gibi. İşte bu Nevrûz gününün neşesini, insanların o günkü ruh hâlini ve yapılan kutlamaları anlatan eserlere "Nevrûz-nâme" adı verilir.

Yemin: Yemin etme ve söz vermede, Kur'an-ı Kerim'in yüceliği bir bağlayıcılık kabul edilir, Kur'an üzerine yapılan yeminin bozulması iyi karşılanmazdı.¹⁶⁸

1.12. Sosyo-Kültürel Hayat

Osmanlı'da alışlagelen aile olayları; doğum, sünnet, düğün ve cenaze gibi, âdet olduğu üzere alışılmış biçimde yapılan toplantılarla noktalanırdı. Okuldaki ilk gün, bir loncanın üyeliğine kabul, Hacı bir akrabanın Mekke'den dönüşü, hepsi de aile hayatının bir bölümünü kapsayan geleneksel merâsimler eşliğinde kutlanırdı.¹⁶⁹

162. Mustafa Uzun, "Kadir Gecesi", DİA, 24/126.

163. Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, 264-265.

164. Süleyman Uludağ-Cemal Kurnaz, "Hızır", DİA, 17/411-412.

165. Raphaela Lewis, Osmanlıda Gündelik Yaşam, 129.

166. Mehmed Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 1/63. İslâm-Türk inançlarında Hızır konusu için bk. Ahmet Yaşar Ocak, Hızır-İlyas Kültü, İstanbul 2007; Metin Turan, Halk Deryasından Damlalar, "Hidrellez", 56-59.

167. Metin Turan, Halk Deryasından Damlalar, "Nevruz", 81-84; Raphaela Lewis, Osmanlıda Gündelik Yaşam, 129.

168. Neşri, Kitâb-ı Cihan-nümâ, 2/535; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 79.

169. Raphaela Lewis, Osmanlıda Gündelik Yaşam, 89.

a) Doğum Âdetleri ve Merasimleri

Kadının çocuğu doğurmasından sonra, lohusalık günlerinde "lohusalık mevlidi" okutulur, "beşik duası" yapılırdı.¹⁷⁰ Çocuğun doğumundan sonra, aile reisi veya imam ya da dinî bilgisi olan biri, bebeği yüzü Mekke'ye dönük bir şekilde kaldırır, sağ kulağına ezan okur, şehâdet getirir, sol kulağına kâmet ve dualar okur, çoğunlukla tarihî veya yarı-efsanevî bir kahraman ismi olan yeni adını üç kere söylerdi.¹⁷¹

b) Nikâh ve Düğün

Şer'î nikâhın gayet titizlikle uygulandığı anlaşılmaktadır. Fetihler sonrasında gayri-müslimlerden eşsiz kalmış kadınların gâzilerce şer'an nikâhlanmasının istenmesi sözkonusu durumu açıkça desteklemektedir.¹⁷² Nikâhın ardından düğün töreni yapılırdı.¹⁷³

c) Sünnet

Erkek çocukları için sünnet düğünü yapmak, gerek yöneticilerin, gerekse yönetilenlerin benimsedikleri bir uygulamaydı. Sünnet törenlerinde, Mevlid okunurdu.¹⁷⁴ Sünnet düğünleri, fakirlerin yedirilip içirilmesi ve maddî ihtiyaçlarının gözetilmeleri için de bir vesile olarak görülürdü.¹⁷⁵

Fatih Sultan Mehmed'in, 1456 yılında Edirne Meriç suyu kenarındaki adada, oğulları Bâyezîd ve Mustafa Çelebi için düzenlediği sünnet merâsimi, zamanının eğlence kültürüne ışık tuttuğu kadar, onun dinî hassâsiyetini yansıtan bir başka örnektir. Sünnet düğününe, Edirne civarındaki tüm yöneticiler, âlimler, kâdılar, âyân ve fukarâ davet edilmiş, haberciler etrafta ne kadar cambaz, maymuncu ve garip yetenekleri olan şenlik ehli var ise onları da düğüne çağırılmışlardır. Günlerce süren şenliğin ilk gününde ulema ağırlanmış olup, padişahın yanibaşında Fahreddin Acemî (ö.1460), Alâeddin Tusî (ö.1482), Sivrihisarlı Hızır Bey Çelebi (ö.1459) ve tarih yazarı Şükrullah (ö.1464 sonrası) oturmuşlardır. Padişah emriyle, hâfızlar Kur'an okumuşlar, ulemâ okunanları tefsir etmişler ve ilmî sohbetlerde bulunmuşlardır. Hoş sohbetlerin edildiği, gazellerin okunduğu meclisin ikinci gününde ise fakirler ağırlanmışlar, bunlar fakir gelip zengin ayrılmışlardır.¹⁷⁶ Çeşitli amaçlarla muska ve özellikle "haneleri boşaltan, mezarları dolduran" korkutucu hastalıklar ve nazar başta olmak üzere kötülüklerden korunmak için nazarlıklar kullanılırdı.¹⁷⁷ Tanzimat Dönemi'nde; Osmanlı Devleti'nin gayrimüslimlerin din özgürlüğünü ve ibadethânelerini koruması, giderek artan bir biçimde milletlerarası ilişkilerin konusu olmuştur. 1839 Tanzimat Fermanı'yla, Osmanlı Devleti'nde insan haklarının tanınması yolunda ilk önemli adım atılmış ve insan hakları yasal bir zeminde ele alınarak, din farkı gözetmeksizin herkese eşit olarak tanınmıştır.

170. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölümüne Musıkı*, 24, 28-9.

171. Raphaela Lewis, *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, 90.

172. Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 1/159; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 80; Necdet Öztürk, *Saray Penceresinden 14-15.Yüzyıl Osmanlı Sosyal Hayatı*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2011, 204s, 54-65.

173. Necdet Öztürk, *Saray Penceresinden 14-15.Yüzyıl Osmanlı Sosyal Hayatı*, 29-54.

174. Mustafa Özdamar, *Doğumdan Ölümüne Musıkı*, 39-44.

175. Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 1/203, 207; 2/725; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 82.

176. Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, 2/727; Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı", 76.

177. Raphaela Lewis, *Osmanlıda Gündelik Yaşam*, 51-2, 90.

İslâm hukukunda, Tanzimat Fermanı'ndan önce de kısmen uygulanagelen eşitlik, ilk kez hoşgörü zemininden çıkıp, hak kimliği kazanmış ve normatif bir zemine kavuşmuştur. 1856 tarihli Islâhât Fermanı'yla Osmanlı Devleti, Müslüman ve Hristiyan tebaa arasında eşitlik sağlama yolunda Tanzimat Fermanı'na kıyasla daha ayrıntılı bir düzenleme yaparak, bütün dinî topluluklara eşit vatandaşlık hakları sağlamıştır.¹⁷⁸ Osmanlı Devleti'nde İslâmiyet baskın din olmakla birlikte, İslâm inancında "semâvî dinler" olarak kabul edilen Müsevîlik ve Hristiyanlık dinlerinin mensupları, daha sonra millet sistemi¹⁷⁹ olarak adlandırılacak sistem sayesinde, o dönemde Batı Ülkelerinde azınlık dinlerine gösterilen hoşgörünün üzerinde bir rahatlık içinde yaşamayı sürdürmüşlerdir.¹⁸⁰

Doktrinde, döneminin Avrupa devletlerine kıyasla Osmanlı Devleti'nin tüm inançlara hoşgörülü yaklaştığı kabul edilmekle birlikte; hoşgörünün, hak ve özgürlük güvencelerinden yoksun olduğunu ve Osmanlı Devleti'nin tüm inanç mensuplarına eşit haklar tanımadığını vurgulamak gerekir. Osmanlı Devleti'nin demografik yapısına bakıldığında halkın, kabaca Müslümanlar ve ehl-i kitap olan Gayrimüslimler bir başka deyişle zimmîler olmak üzere iki ana sınıfa ayrıldığı görülür. Kural olarak bu iki sınıf haklardan eşit istifade etmediği gibi, yükümlülükleri de her alanda eşit değildir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin, Gayrimüslimlerin inançlarına ve hayatlarına hoşgörüyle yaklaştığı görülür. Zimmîlerin can ve mal güvenliği, konut dokunulmazlığı, din ve ibadet özgürlüğü, eğitim hakları zimmî sözleşmesiyle ödenen vergiler karşılığında güvence altına alınmıştır.¹⁸¹ Gayrimüslimler, özel hayatlarında tamamen kendi kurallarına ve inançlarına göre yaşayıp, cemâatleri tarafından yönetilmiştir. Gayrimüslim tebaanın her birine kendi inançlarına uygun haklar verilmiş; evlenme, boşanma, miras gibi özel hukuk ilişkilerinin düzenlenmesi, kendi rûhânî liderlerinin yönetimine bırakılmış; devlet, Gayrimüslim gruplarla ilişkilerini rûhânî liderler aracılığıyla sağlamıştır. Osmanlı tebaası içinde önemli yeri olan

178. Hande Seher Demir, "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkileri", 281. Tanzimat Dönemi ve sonrası din-devlet ilişkileri hususunda ayrıntı için bk. Ejder Okumuş, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, İstanbul: İnsan, 1999, 576s; Ejder Okumuş, "Osmanlı Şibih-Laik Tanzimat Devleti'nin Oluşum Sürecinde Ekonomide Laikleşmenin Belirtileri", İslâmî Araştırmalar [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu -I-], 19/1, Ankara 2006, 175-191.

179. Osmanlı "millet sistemi" konusunda ayrıntı için bk. M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, İstanbul 2004, Klasik: 2018, 4.B., 512s; Bilal Eryılmaz, Osmanlı Millet Sistemi, İstanbul: Ağaç, 1992, 115s; Bilal Eryılmaz, Osmanlılarda Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi, İstanbul: Risale 1990, 1996, 2.B.; Ejder Okumuş, Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi, 89-93; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi, İstanbul: Timaş, 2008, 192s; İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", Türkler, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, 10/216-220; Gülcan Avcı Güneş, "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi", Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, 1/2, 2015, 1-30; Mehmet Güneş, "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslim Tebaaya Yaklaşımında Dönemsel Değişimler", Tarih ve Gelecek Dergisi, 3/3, Aralık 2017, 12-26; Ahmet Gündüz, "XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Hukukî Statüleri", Türk Dünyası Araştırmaları, 175, 2008, 109-136; Ali İhsan Karataş, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 15/1, 2006, 267-284; Muharrem Gürkaynak, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Yahudi-Milleti", Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 9/2, 2003, 275-290.

180. Eyüp Baş, "Din Kültürü ve Hayatı" 84. Ayrıntı için bk. Vecdi Akyüz (Hazırlayan), Osmanlıda Din-Devlet İlişkileri, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999, özellikle 203-244 arasındaki yazılar.

181. Halil Cin-Gül Akyılmaz, Türk Hukuk Tarihi, Konya: Sayram Yayınları, 2009, 3.B., 161-2; Hande Seher Demir, 278; Belkıs Konan, "Osmanlı Devleti'nde Kapitülasyonlar Çerçevesinde Yabancıların Din ve Vicdan Özgürlüğü", AUHF, y. 2008, c. 57, sa. 1, s. 167-182; Erişim: <http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhf-arsiv/AUHF-2008-57-01/AUHF-2008-57-01-konan.pdf>.

182. Gazi Erdem, Osmanlı İmparatorluğunda Hristiyanların Sosyal ve Dini Hayatları (1856-1876), AÜSBE-DR Tezi, Ankara 2005, 277s.

Yahudiler¹⁸³ ve diğer din mensupları, cemaat yapısı içinde kendi dinî liderlerine tâbi idiler. İslâm dışındaki bütün din ve mezheplerin mensupları, dinî teşkilât ve hizmetlerini özerk bir yapılanmayla kendi cemaatleri içinde organize etmekteydi. Hristiyan tebaanın büyük çoğunluğu Rum Ortodoks ya da Ermeni¹⁸⁴ kiliselerine mensuptu. Osmanlı Devleti'nin dinî alana müdahale etmeme konusundaki tavrı sayesinde, Gayrimüslim unsurlar dinî faaliyet ve merâsimlerini tam bir serbestlik içinde icrâ etme imkânına sahipti. Gayrimüslimler hiçbir zaman Müslüman olmaya zorlanmamış, ancak ihtidâ teşvik edilmiş, yeni müslüman olanlara vakıflardan çeşitli yardımlar yapılmıştır. Bunun yanında, mühtedilerin Müslüman mahallesine yerleştirilmesi, Müslüman olan köle ve câriyelerin Gayrimüslim sahiplerinden satın alınması, küçük çocukların evlât edinilmesi gibi hukukî ve idarî tedbirlerin alındığı görülmektedir.

Osmanlı Devleti, Bizans'tan devraldığı kilise teşkilâtını önemli ölçüde koruyarak devam ettirdiği gibi, kiliseye yeni birtakım imtiyazlar da verilmiş, gerektiğinde yeni patriklikler ihdâs edilmiştir. Hristiyan tebaanın dinî ve hukukî işleri merkezdeki patriklerin başında bulunduğu hiyerarşik bir yapı içerisinde yürütülmüş, farklı Hristiyan mezhepleri birbirinden bağımsız patriklikler hâlinde teşkilatlanmıştır. İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlı olarak yerel patriklerle metropolit, başpiskopos, piskopos, papaz ve keşişler görev yaparken, fetihten sonra ihdâs edilen İstanbul Ermeni Patrikliği de kendi içinde katolikos, merhasa ve papazlar şeklinde örgütlenmiştir. Katolik Ermeni Patrikliği, 19. yüzyılda ihdâs edilmiştir. Bunların yanında Süryânî, Ya'kûbî, Nestûrî, Mârûnî gibi Hristiyan mezheplerinin bağımsız kiliseleri mevcuttu. Yahudilerin dinî örgütlenmeleri ise, daha çok bölgesel düzeyde kalmış ve din hizmetleri bağımsız hahamlar aracılığıyla yürütülmüştür. 19. yüzyılda patriklere verilen yetkilere benzer yetkilerle ihdâs edilen hahambaşılık makamı vasıtasıyla, hahamlar da bir teşkilâta kavuşturulmuştur.¹⁸⁵

2. CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNİ HAYAT

Selçuklu, Osmanlı ve bu iki devâsâ medeniyetin vârisi Türkiye Cumhuriyeti, yaklaşık bin yıldır Anadolu ve Rumeli topraklarında hüküm sürmektedir.

2.1. Din-Devlet İlişkileri¹⁸⁶

183. Karen Gerson Şarhon, "Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Yahudilerin Dinî Hayatı", Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din içinde, İstanbul 2015, 5/160-192.

184. Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Hukukî Statüsü", Ermeni Araştırmaları Türkiye Kongresi, 20 Nisan 2002.

185. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, 91-145.

186. Cumhuriyet döneminde din-devlet ilişkileri konusunda bk. Sadık Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası, İstanbul: Şamil Yayınları, 1984, 4.B.; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri, 6.B., Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992; Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Metin Kırıtlı, 2.B., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984 (başka bir çeviri: Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Boğaç Babür Turna, 3.B., Ankara: Arkadaş Yayınları, 2009); Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim, 1992, 2000; Howard A. Reed, "Çağdaş Türk Müslümanlarının Dinî Hayatı", Türkiye'de İslam ve Laiklik, Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, 1995, 91-127; Ahmet Yücekök, Dinin Siyasallaşması: Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1997; İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam, 4.B., İstanbul: Dergah Yayınları, 2010; İsmail Kara, Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İstanbul: Dergah, 2003; Gülbeyaz Karakuş, Cumhuriyet'in Politik Teolojisi: Türkiye'de Kurucu İdeolojinin Sivil Din İhdası, Ankara: Cedit Neşriyat, 2018, 350s.; Türkiye ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Toplum, Ankara: Konrad-Adenauer-Stiftung; Şerif Mardin, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Laik Modelin Oluşumu", Devlet ve Din İlişkileri -Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler-, İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı, 2003, 81-86; .

2.1.1. Tek Partili Dönem'de Din-Devlet İlişkileri (1923-1945)

2.1.1.1. Kuruluş/Sekülerizasyon Dönemi (1923-1938)/1923-1945: Tek Sesliliğin Dünyası

Cumhuriyet Dönemi'ndeki sekülerizasyon, Osmanlı'dan tevârüs edilen siyasi, bürokratik ve kültürel her alandaki İslâmî anlayış ve görünümüleri tasfiye etmiş veya millî devlet anlayışı içinde dönüştürmüştür. Bu sekülerizasyon; sembolik, kurumsal, işlevsel ve yasal olmak üzere dört düzeyde olmuştur.¹⁸⁷ Seküler bir toplum ve laik bir devlet anlayışını yerleştirmenin ilk aşaması olarak görülen İslâm'ın tasfiyesi, peyderpey olmakla birlikte, toplumsal bir değişim olduğu gözönünde bulundurulursa, oldukça kısa bir dönemde gerçekleştirilmiştir.¹⁸⁸ Binnaz Toprak, dinin toplumdaki bütün kurum ve değerlerinin radikal tasfiyesi tutumunu, Cumhuriyet'i kuran iradenin, İslâm teolojisinin karşı bir ideoloji olarak görülmesine ve ulusal bilincin inşa edilmesine bağlar.¹⁸⁹ Çarkoğlu ve Toprak'ın da gösterdiği gibi, "Cumhuriyet'in kurucuları için İslâmiyet, özel alana indirgenmesi gereken ve kişisel yaşayışla sınırlı bir inanç sistemidir. Örgütlenerek kamu alanında etkin bir rol oynamasına izin verilmeyecektir."¹⁹⁰

Cumhuriyet rejimi, 19. yüzyıl pozitivist felsefesini resmî devlet ideolojisi hâline getirmek suretiyle, Tanzimat'la başlayan, bugün çok tartıştığımız kimlik problemini daha belirgin hâle getirdi. Cumhuriyet, çok sıkı ve koyu bir şekilde takip ettiği radikal lâisizm politikasıyla İslâm'ın siyasi, hukukî, toplumsal ve kültürel bütün geleneksel kurumlarını ortadan kaldırarak kanun dışı ilân etti ve onu yalnızca halkın inancında saklı bir kült olarak sınırlamaya çalıştı. Özellikle bu kurumların finans kaynağı sayılabilecek, bir kısmı zâten 2. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde mülhak statüsüne alınmış vakıf teşkilâtına el koyarak, Türkiye'de kurumlaşmış İslâm'ın hayat damarlarını kopardı. Böylece İslâm'ı, toplum hayatının bütün sektörlerinin dışında tutmaya çalıştı. Bunun sonunda, Kemalist müslümanlık diyebileceğimiz, İslâm'a yalnızca kişilerin vicdanında hayat hakkı tanıyan ve ibadetleri de okumamış "câhil halk"a bırakan bir çeşit kült müslümanlığı, Batıcı aydınlardan, bürokrasiden, eğitim kurumlarından ve basından başlamak üzere, yavaş yavaş aşağılara doğru inmeye başladı. Halkevleri âdeta bu müslümanlığın mabedleri görevini üstlendiler. Bu politikaların en dikkat çekici ve günümüz itibarıyla hem müsbet, hem de menfi açıdan en önemli sonucu, bilinen tabiriyle, Cumhuriyet Türkiye'sinde "İslâm'ın yer altına çekilmesi" oldu. Bu, aynı zamanda İslâm'ın modern hayattan, yani şehirlerden taşra kasabalarına ve köylere itilmesi, dolayısıyla kapalı bir hayat yaşamaya mahkûm edilmesi anlamına geliyordu. Bunun sosyal ve kültürel açıdan sonuçları, Türkiye müslümanlığının köylüleşmesi ve taşrahlaşması oldu. Yeraltına çekilen İslâm'ın yeni

187. Ali Yaşar Sanbay, Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı, İstanbul: Alan Yayıncılık, 74-75. Gazi Mustafa Kemal Atatürk dönemindeki din politikaları ve gelişmeleri için bk. Gazi Mustafa Kemal Atatürk, Din Politikaları Üzerine Konuşmalar, Yayına Hazırlayan: Kemal Aytaç, Ankara: AÜ Basımevi, 1986; Doğu Perinçek, Kemalist Devrim Din ve Allah, 2c, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007; Şerafettin Dönmez, Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, 246s.

188. Gülbeyaz Karakuş, Cumhuriyet'in Politik Teolojisi, 214.

189. Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", 391-392.

190. Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset, 1-2.

nesillere aktarılması işini, kapatılan medreselerin hocaları ve tekkelerin şeyh ve dervişleri, özellikle taşralı müderris ve şeyhler üstlendiler.¹⁹¹ Bu iki tip şahsiyet, Osmanlı Devleti zamanından beri süregelen Sünnî halk İslâm'ını besleme işini, mütâd geleneksel ve tabîî ki muhâfazakâr düşünce ve yöntemlerle gizli gizli yerine getirdiler.¹⁹²

Modern Cumhuriyet'in İslâm hakkındaki eğilimi, siyasî düzeyde köktenci bir tutumu yansıtır. Bu niyete bağlı olarak, yeni Türkiye'nin dinsellik vurgusu içinde, din ve devletin iktidar alanları yeniden tanzim edilmiştir. Laikliğin, dini gündelik hayatın politik evreninden koparmayı önceleyen söylemi içinde Türk modernliği de, gerekli ayrıştırmaya sık sık yeni düzenlemelerle yer vermek durumundadır.¹⁹³

Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu, Şapka İktisâsı Hakkında Kanun, Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedârlıklar ile Efendi, Bey, Paşa Gibi Lakap ve Unvanların Men ve İlgâsına Dair Kanun (Kanunun 1. maddesinde kullanılması yasaklanan lakap ve unvanlar şunlardır: Ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi, hazretleri.), Türk Kanun-ı Medenîsi'yle kabul edilen evlenme akdinin evlendirme memuru önünde yapılacağına dair medenî nikâh esası ile aynı kanunun 110. maddesi hükmü, Beynelmîlel Erkâmın (Rakamların) Kabulü Hakkında Kanun, Türk Harflerinin Kabul ve Tatbîki Hakkında Kanun, Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun. Bu listeye, dînî alanla irtibatları açısından şer'î mahkemelerin ilgâsı, hafta tatilinin Cuma gününden Pazara alınması, takvim değişikliği, alafranga saatin kabulü gibi düzenlemeler de dâhil edilebilir.

29 Ekim 1923 yılında ilân edilen Cumhuriyetle birlikte Türkiye'de pekçok kurumun köklü bir şekilde değiştirilerek yeniden yapılandırıldığı bilinmektedir. Bu süreçte, 3 Mart 1924'te Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin kaldırılması ve Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'yla birlikte, tüm ülke genelinde diyanet işleri ve eğitim alanında köklü değişikliklere gidilmiş ve ilgili kurumlar modern tarzda yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır.¹⁹⁴ 3 Mart 1924 tarihinde Meclis'te ivedilikle görüşülen ve kabul edilen üç kanun, Cumhuriyet din-devlet ilişkilerinin temelini attı.¹⁹⁵ Kanunlardan biri hilafetin ilgasına ilişkindi. İkinci kanun Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu idi. Üçüncü kanun, Şeriye ve Evkâf Vekâleti'ni vekâlet olmaktan çıkaran ve din işlerinin tedvirini, Başbakanlık'a bağlı bir başkanlık (riyâset) olarak teşkil edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'na devreden kanundur.

191. Bu konuda bazı örnekler için bk. İsmail Kara, Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası: Kutuz Hoca'nın Hatıraları, 3.B., İstanbul: Dergah Yayınları, 2000; Ali Kemal Saran, Omuzumda Hemençe, Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları, 2.B., Ankara: Kurtuba Yayınları, 2010; Yunus Vehbi Yavuz (haz.), Çaykaralı Hacı Hasan Efendi, 1, İstanbul: Mîsvak Yayınları, 2007.

192. Ahmet Yaşar Ocak, "Değişen Dünyada İslâm'ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış", Müslüman İmajı, Kutlu Doğum Haftası: 1995, Ankara: TDV, 1996, 131-140, s.133-4.

193. Necdet Subaşı, "Türk(î)ye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", İslamiyat, 5/4, Ankara 2002, 17-40, s.28-9; Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernizm, Sivil Toplum ve İslâm, İstanbul: Sentez Yayınları, 2014, 108.

194. Ali Arslan, "İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısmından Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş", Darülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, 93.

195. Aynıntı için bk. Hale Şıvgın (Yayına Hazırlayan), Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Temel Dinamikleri Açısından 3 Mart 1924 Yasaları ve Günümüze Yansımaları Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Gazi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2007.

Anayasa'daki (Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu), "Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslâmdır" ibaresi (md. 2), 1924'te (16 Mart 1340) 2. Meclis'ten hiç tartışılmadan geçen nâdir maddelerden biriydi.¹⁹⁶ Bu madde 1928 yılında Anayasadan çıkarılacak, 1937 gibi geç bir tarihte ise laiklik prensibi Anayasaya girecektir. Aynı Anayasanın 26. maddesinde de Meclis "Ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi" vazifesiyle sorumlu tutulmaktadır. 9 Nisan 1928'de Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nda yapılan düzenlemeyle, 2 ve 26. maddedeki değişiklik yanında, 16 ve 32. maddelerdeki milletvekilleri ve cumhurbaşkanının yemin metinlerinde yer alan "vallâhi" kelimesi "namusum üzerine söz veririm" şekline dönüştürülmüştür.

2.1.1.2. Yasaklı Dönem (1938-1950)

Türkiye'de 1938'den sonra resmî bir politika olarak benimsenen ve dönemin kültür politikalarına damgasını vuran Hümanizm, Tanrı merkezli sosyal ve kültürel hayat yerine, insan merkezli bir kültürel hayatı öngörmektedir. Orhan Türkdoğan'ın ifadesiyle, tarihi Türk-kültür kodlarından çıkarılarak Greko-Romen kaynaklarına yönelmeyi esas alan Batılı kültür çevresine "mensubiyet"in, kalkınmanın ve medenileşmenin tek yolu olduğu vurgulanan bu dönemde, bu "tek yol"un İslâmî kültürle tıkanmaması için, laiklik son derece katı ve dine karşı bir tavır olarak uygulanmıştır.¹⁹⁷ Devletin biçimlendirdiği millî din anlayışından sonra sıra, yapılacak değişikliklerle "dini ve Allah'ı aydınlanma felsefesindeki yerine koymaya gelmişti".¹⁹⁸

"Yasaklı dönem"de bir kalkınma problemi olarak ele alınan kültürün, yeni politik anlayışla farklı bir forma büründüğü dikkat çekmektedir. Zira önceki dönemde benimsenen millî kültür politikalarından vazgeçilip hümanizm eksenli yeni bir politik anlayışın benimsendiği görülmektedir. İnsanı merkeze alan bu anlayışa göre kalkınma ve medenileşmenin tek yolu Batılılaşmaktır. Bu "tek yol"un, İslâmî kültürle tıkanmaması için de, laiklik din karşıtı bir tavır olarak algılanmış ve son derece katı uygulamalara mesnet teşkil etmiştir. Çünkü bu anlayışa göre devlet sistemindeki Tanrı'nın yeri, hümanist kültürle doldurulmalıdır.¹⁹⁹ Özellikle 2. Dünya Savaşı'nın bittiği yıllara kadar geçen sürede dinî alanla ilgili uygulamalara bakıldığında din merkezli kısıtlamalar, baskılar, zorlamalar, mahkemeler, göz hapsleri ve idam cezaları fazlasıyla dikkat çekmektedir.²⁰⁰ Devletin o yıllardaki dine karşı "çatık kaşlı" tutumu, özellikle 1938 yılından sonra daha da sertleştiği için, 1938-1950 yılları arasındaki dönem, zihinlerde "yasaklı dönem" olarak yer etmiştir.²⁰¹ Dinî alanda izlenen politikaların Cumhuriyet'in

196. A. Şeref Gözübüyük-Zekai Sezgin, 1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri, Ankara 1957, 100-01.

197. Zeynep Özcan, "Psiko-Sosyal Açıdan İnönü Dönemi Dinî Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler", Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 2014, III-2/60-87, s.63.

198. Doğu Perinçek, Kemalist Devrim Din ve Allah, 2c, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007, 25; Zeynep Özcan, "Psiko-Sosyal Açıdan İnönü Dönemi Dinî Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler", III-2/65.

199. Zeynep Özcan, "Yasaklı Dönemde Trabzon'da Dinî Hayat", I.Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dinî Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 2016, II/799-809, s.800.

200. İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam, (4. Baskı, İslam Dergah Yayınları, 2010), s. 24; ayrıca bkz. Düccane Cündioğlu, Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I, İstanbul: Kitapevi, 1999, 306; Cemil Koçak, Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945) II, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, 545.

201. Kemal H. Karpat, Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, 3.B., 266; Mustafa Armağan, Türkçe Ezan ve Menderes, Bir Devrin Yazılmayan Gerçekleri, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, 45; Mehmet Emin Gerger, Bütün Yönleriyle İnönü-Menderes Mücadelesi ve Demirkırat Oyunu, İstanbul: Akbel Yayınları, 1991, 198, 219.

ilk yıllarında, ibadet hürriyetini engellemediği ve topluma yeni bir inancı zorla kabul ettirmeye çalışmadığı hâlde, özellikle sözkonusu yıllarda “resmî bir dinsizlik dogması” diye adlandırılan aşırı laik ve pozitivist bir karakter kazanmış olması, bu dönemin zihinlerde bu isimle anılmasında etkili olmuştur.²⁰²

Tek partili dönem, Türkiye’de halkın dindarlığına, Diyanet’i de aşacak şekilde belki de en çok müdahale edildiği bir dönemdir. Türkiye dindarlığının devletin istediği şekilde “dinde reform” mantalitesi içinde biçimlendirilmek istendiği ve bu yönde politikalar izlendiği, kararlar alındığı ve uygulamalara gidildiği birinci dönemde, Türk halkının din anlayışından tutun, ibadetlerine varıncaya kadar geçmişten büyük ölçüde farklı bir din ve dindarlık oluşturulmaya çalışılmıştır. Türkçe ezan ve ibadet gibi uygulamaların da yer aldığı bu dönemde, halkın din eğitimi kaynak ve kurumlarının da oldukça sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu, Diyanet İşleri Teşkilatı’nı da oldukça sınırlandıran ve zor durumda bırakan bir karar ve uygulamalar dönemidir.²⁰³

Dönemin resmî ideolojisine göre din, çağdaş ve kalkınmış bir devlet olmak isteyen Türkiye Cumhuriyeti’nin önünde bir engel olarak telakki edildiği için, toplum üzerindeki belirleyici gücünün bertaraf edilmesine yönelik politikalar geliştirilmiştir. Bu politikalar belirlenirken, dinin tamamen ortadan kaldırılmasından ziyade, ulus devlet sınırları içerisinde bir “ulusal din” geliştirme gayretiyle bir “Türkiye İslâmı”²⁰⁴ yaratılmak istendiği görülmektedir.²⁰⁵ Bu şekilde, hem modernleşme sürecine katılmak kolaylaşacak, hem de modernleşme değişimine direnen dinin, direnci kırılarak pasifleştirilecektir.²⁰⁶

2.1.1.2. Çok Partili/Demokratik Dönemde Din-Devlet İlişkileri

A) 1945/1950-1960 Dönemi: Çok Sessizliğe Doğru

Din alanının yarattığı politik çekicilik, başta İmam Hatip Okullarının görece rahatlaması, İslâmî matbuatın çeşitlenmesi ve gelişmesi, ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meşruiyetinin pekiştirilmesi, dahası ve belki de en önemlisi siyasi rejimin handikaplarının aşılmasında dinden azamî derecede, ancak araçsal düzeyde kalmak şartıyla yararlanılması gibi unsurlarla artık iyice belirginleşmeye

202. Abdülhak Adnan Adıvar, “Türkiye’de İslami ve Batılı Düşüncelerin Etkileşimi”, Türkiye’de İslam ve Laiklik, Derleme, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 20; Hasan Hüseyin Ceylan, Cumhuriyet Dönemi Din Devlet İlişkileri III, 6.B., Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992, 67; Necip Fazıl Kısakürek, Türkiye’nin Manzarası, 10.B., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009, 20.

203. Ejder Okumuş, “Diyanet ve Dindarlık”, ESKİYENİ, 10, Ankara 2008, 39-44, s.40.

204. Bu konudaki tartışmalar için bk. Howard A. Reed, “Çağdaş Türk Müslümanlarının Dini Hayatı”, Türkiye’de İslam ve Laiklik, Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, 1995, 91-127; Ahmet Yaşar Ocak, “Değişen Dünyada İslam’ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bakış”, Müslüman İmajı, (Kutlu Doğum Haftası: 1995), Ankara: TDV Yayınları, 1996, 131-140; Sait Başer, Yahya Kemal’de ve Türk Müslümanlığı (Yahya Kemal’e Göre Türk Kimliği ve Görüşlerinin Kamuoyundaki Yansımaları), İstanbul: Seyran, 1998; Yasin Aktay, Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İstanbul: İletişim, 1999.

205. Tayfun Atay, Din Hayattan Çıkar, Antropolojik Denemeler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, 53; Sabri Hizmetli, “Demokrasi ve İnsan Hakları Bağlamında Çağdaş Türkiye’de Dinî Hayat ve Din Öğretimi Alanında Gelişmeler”, II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, (23-27 Kasım 1998), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II, Ankara 2003, 397-415, 399.

206. Zeynep Özcan, “Psiko-Sosyal Açından İnönü Dönemi Dinî Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler”, III-2/68-9. Konuyla ilgili mülakatlar için bk. III-2/68.

başlanacaktır.²⁰⁷ 1949'da öncelikli olarak, ilkokulların 4 ve 5. sınıflarına seçmeli din dersleri konulmuştur. Yine aynı yılda, Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açılmış, ayrıca 1950'de 1925'ten beri kapalı olan türbelerden 19'u halkın ziyaretine açılmıştır. Bütün bunların, 1950 seçimleri arefesinde gerçekleştirilmiş olması tesadüfî olmasa gerektir.²⁰⁸

İlk Ara Dönem: 1960-1961 yıllarında askerî hükûmet, tıpkı devleti kuran seçkinlerin Kurtuluş Savaşı sırasında başvurdukları gibi, reform paketinin geri planındaki ideolojik ilke olarak İslâm'a başvurma yoluna gitmiştir.²⁰⁹ Askerler, toplumda irtica olarak tanımlanan bazı gelişigüzel/örgütsüz gelişmelerden son tahlilde rahatsızdılar. Ayrıca bu gelişmenin genel toplum zeminde ortaklığını bulabilmesi de henüz mümkün değildi. Sonuçta din konusundaki merkez değerlerini tartışmaya açacak bir dinî kutuplaşmanın reddini önceleyen 1961 Anayasası, yine de radikal adımlar atmada pek fazla istekli değildi. Bunda, uluslararası etkilerin payını da dikkate almak gerekir. Çünkü bu Anayasaya sinen temel eğilimin ardında, sözkonusu gerçekler da yatmaktaydı.²¹⁰

B) 1960-1980 Dönemi

Çok partili hayatta ikinci önemli süreci, 27 Mayıs 1960'da başlayan ve 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980 ve 28 Şubat 1997'de gerçekleştirilen askerî müdahale, muhtıra ve uyarılarla şekillenen, bir anlamda Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin sınırlarını yeniden çizerek belirlediği Anayasa çerçevesi de var olan, ancak yine de çok partili siyasî hayatın örneklerinin verili dünyasında şekillenen din politikalarıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Cumhuriyet'in tamamını kuşatan rolü, daha çok dinî hayatın kontrolüyle ilgilidir. Bundan dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk modernleşmesinin en özgül kurumları arasında yer alır. Diyanet, gerçekte Türkiye Cumhuriyeti'nin modern din anlayışına açılan alanı ve yolu yansıtmaktadır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal tarihi Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihiyle yaşıt olması açısından da oldukça dikkat çekicidir.²¹¹

C) 1980-Günümüze Kadarki Dönem

Demokrasinin kökleşmeye başlaması, din alanındaki müdahaleleri zorunlu olarak azaltmaya başlamıştır. 1980 sonrası dönemde, din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri zorunlu kılınmış, Diyanet İşleri Başkanlığı genelde müdahalesiz bir dönem geçirmiş, hatta yakın zamanlarda Bakanlık seviyesine yükseltilmiş ve görev alanları genişletilmiştir. Öyle ki bazı açılardan kimi alanlarda sıkıntılar olmasına rağmen demokrasi geliştikçe, bütün özgürlükler gibi din özgürlükleri de gelişerek, insanlar dinî hayatlarını daha rahat yaşayabilmektedirler.

207. Necdet Subaşı, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", Avrupa Günü, 2, 2001, 237-260, s.241; Şaban Sitembolükbaşı, Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950- 1960), Ankara: İSAM Yayınları, 1995..

208. İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not", 155-156; Gouthard Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, 104.

209. Necdet Subaşı, "Ara Dönem Din Politikaları", Toplum ve Bilim, 2002, sayı: 93, 284-314, s.293-4. (akt. Feroz Ahmad, 1994: 451-452).

210. Necdet Subaşı, "Ara Dönem Din Politikaları", 293-4.

211. Necdet Subaşı, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", 245.

2.2.Din Örgütlenmesi/Dinî Teşkilât ve Görevliler

Osmanlı Devleti'nde Şeyhulislâmlık makâmı, halifelik/padişahlık ve sadrazamlıktan sonra devletin en üst ve itibarlı organıdır. Yasama, yürütme ve yargı alanlarında başka herhangi bir kurumla karşılaşılmayacak ölçüde yaygın ve etkin yetkileri ve görevleri bulunmaktadır. 19. yüzyılın ortalarına kadar eğitim, adliye ve vakıflar bütünüyle ona bağlıdır. Bugün belediye hizmetleri dediğimiz birçok faaliyet alanı da, ilmiyeye mensup kâdılar tarafından yürütülmektedir. 1920-24 yılları arasında Ankara'da faaliyet gösteren Şer'îye ve Evkâf Vekâleti'nin statüsü, görev ve yetkileri Şeyhulislâmlığa göre sınırlı bir hâle gelmiş olmasına rağmen, yine de bakanlık düzeyinde bir kurumdur. Dinî hizmetler, dinî yayınlar, medreseler, tekkeler, vakıflar konusunda birinci derecede yetki ve görevlerle donatılmıştır. Hem Bakanlar Kurulu'nda yer alması, hem de Meclis'teki Şer'îye Encümeni ile doğrudan bağları sayesinde hukukî düzenlemeler dâhil her konuda görüş bildirmekte ve fikirlerini savunmaktadır.²¹³

Diyanet İşleri Başkanlığı, 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan kanunla, Şer'îye ve Evkâf Vekâleti'nin ilgâsıyla kurulmuş bir Cumhuriyet kurumudur.²¹³ İlk bakışta, Şeyhulislâmlık'ın Ankara'daki izdüşümü gibi gözükse de tamamen yeni devlete has bir tecrübe olan Şer'îye ve Evkâf Vekâleti'ni vekâlet olmaktan çıkaran ve din işlerinin tedvirini, Başbakanlık'a bağlı bir başkanlık (riyâset) olarak teşkil edilen Diyanet İşleri Başkanlığı'na devreden kanundur. Diyanet'in Türk toplumu üzerinde bilgilendirici, eğitici ve yönlendirici etkisi bulunmaktadır. Camilerde, Kur'an kurslarında sahip olduğu dinî otoriteyle bilgi, inanç ve ibadet gibi temel boyutlardaki yönlendiriciliğiyle halkın dindarlığının oluşumunda oldukça etkili olmuştur. Yayıncılık faaliyetleri; ilmiyeler, mealler, siyer kitapları, hadis kitapları, takvim yazıları, aylık ve akademik dergiler ve diğer faaliyetler yoluyla Diyanet, Türkiye'de genel bir üst dindarlık oluşturmuştur. Diyanet, Türkiye'de dindarlığın kendine özgü gerçeklik bulmasında oldukça işlevsel ve etkilidir. Çeşitli dinî toplantı, program, sempozyum veya törenlerde Diyanet'in, Diyanet Vakfı'nın veya Diyanet'e bağlı olarak görev yapan din görevlilerinin kendine özgü bilgi aktarımı, Türkiye'de toplumun dindarlığının oluşumunda önemli roller icra etmiştir. Diyanet'in

212. İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, İstanbul 2000, 29-55, s.37.

213. DİB ile ilgili ayrıntı için bk. İstar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul: Afa Yayınları, 1993; yeni basım: İstar Gözaydın, Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009. İstar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum Laik Devlet-Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul 1993; Ramazan Boyacıoğlu, Hilâfetten Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş, A.Ü. DR Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992; Mehmet Aksoy, Şeyhulislâmlıktan Diyanet İşleri Başkanlığı'na Geçiş, Köln 1998; Jak den Exter, Diyanet, Eeri Reis Door de Keuken van de Officie Turkse Islam, Hollandaca DR Tezi, Beverwijk 1990; Ruşen Çakır-İrfan Bozan, Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?, İstanbul: TESEV, 2005; İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, İstanbul 2000, 29-55; Davut Dursun, Siyasi-İdari Sistemler Açısından Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi, İstanbul: İzaret, 1992; Kemaleddin Taş, Türk Halkının Gözüyle Diyanet, İstanbul: İz, 2002; Nail Arslanpay, Diyanet İşleri Başkanlığı-Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması 1924-1973, Ankara 1973; Necdet Subaşı, "Türk Modernleşmesinde Dinsel Bir Deneyim -Diyanet İşleri Başkanlığı", İslamiyat (İslam ve Yerellik Özel Sayısı), 8/4, Ankara 2005, 79-82; Niyazi Akyüz/Ş. Gürsoy/İhsan Çapçıoğlu, "Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler", <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/fulltext/2317.pdf> (13.11.2007); İrfan Bozan, Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul: TESEV, 2007, 99s.

Türkiye'de dindarlığın oluşum ve biçimlendirilmesindeki etkilerinin ne boyutlarda olduğunu, bunların yanı sıra, halkın büyük çoğunluğunun ibadet vakitlerini (ezan, namaz, Ramazan orucunun başlangıç ve bitişi, bayramların başlangıcı gibi), fitır sadakası ve zekât miktarlarını belirlemede Diyanet'in kararlarına tâbi olmasında da görmek mümkündür. Bu ve bunun gibi konularda halk, Diyanet'i birleştirici bir kurum olarak görmektedir.²¹⁴

DİB'nin Türkiye'nin modern dindarlığının oluşumuna etkisinin ikinci dönemi, 1950'de başlayan çok partili süreci içermektedir. Esasen bu dönem, her bir askeri darbe ve müdahale temelinde kendi içinde farklı dönemlerde ele alınabilir. 1950-2002 arası, Diyanet'in halkın dindarlığının oluşumunda oldukça etkili kılındığı bir dönem'i ifade etmektedir. Ezanın önceki hâliyle Arapça aslına göre okunuşuna geçilmesinden Kur'an kurslarının arttırılmasına kadar pek çok olay, bu dönemde Diyanet eliyle Türk toplumunun dindarlığının biçimlenmesinde etkili olmuştur. Bu süreçte istihdam edilen din görevlilerinin, Kur'an kursu öğretmenlerinin sayılarında hatırı sayılır bir artış olmuştur. Diyanet bugüne kadar geçen süreçte, devâsâ bir dinî bürokratik yapıya kavuşmuş ve din hizmetlerini bu bürokrasiyle yürütmüş ve yürütmeye devam etmektedir.²¹⁵

Bugün Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurum meşruiyetine ilişkin tartışmalar, gerçekte toplumdaki dinî hayatın cevvaliyetine işaret eder.²¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, çıkarılan son kanunla Bakanlık düzeyinde bir örgütlenmeye kavuşmuş, bazı önemli aksamalara rağmen dönemin ihtiyaçlarına uygun bir yapılarına modeline giderek, daha etkin ve hızlı hizmet vermeye çalışmaktadır.

2.3.Dindarlık

2.3.1.Dindarlık Ölçümleri

Modern Türkiye'nin özgül deneyimi, din ve dindarlık tipolojilerini de dönüştürmüştür. "Medeniyet"e yeni bir ontolojik ve epistemolojik değişim talebiyle katılma azmi, gündelik hayatın hemen her ögesini güçlü bir değişim talebinin içine çekmiştir. Böylece, din de, dindar(lık) da, siyaset, kültür, ekonomi vs. gibi diğer kompartımanlardan ayrılmayacak bir şekilde yeniden kodlanmıştır.²¹⁷ Osmanlı dinselliği, Cumhuriyet'le birlikte kesintiye uğramıştır. Kendi içinde türlü eğilim ve hayat tarzlarını barındırma imkânına sahip olan Osmanlı geleneğinin ürettiği dinsellik, ulus devletin özgül radikal yapısal farklılaşmasına paralel olarak yeni bir biçime dönüşmüştür.²¹⁸

Türkiye'de gerek tek parti, gerekse çok parti deneyiminin ürettiği dinî gerçeklik,

214. Ejder Okumuş, "Diyanet ve Dindarlık", 39-44, s.40.

215. Ejder Okumuş, "Diyanet ve Dindarlık", 40-41.

216. Ruşen Çakır-İrfan Bozan, Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?, İstanbul: TESEV, 2005. Ruşen Çakır-İrfan Bozan, 2005; Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset, İstanbul: TESEV, 2000.

217. Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", İslamiyat, V/4, Ankara 2002, 17-40, 17.

218. Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 17-8; Necdet Subaşı, Gündelik Hayat ve Dinsellik, 82-91.

dindarlığın şekillerini de değiştirmiş olmalıdır. Demokrasiye geçişin sancılı süreçleri içinde dinin olduğu kadar, dinî hayatın kazandığı yeni biçimler de dikkat çekicidir. Sözkonusu resimler içinde, başta din eğitimi veren Kur'an Kursları, İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı ve din-siyaset ilişkileri içinde belirginleşen bir dizi kurumsal aygıt, dinî hayatın biçimlenmesinde etkili olmuştur. Buna, laikliğin dinle öteden beri sorunlu bir şekilde kurulan ilişkilerinden doğan soğukluğu da eklemek gerekir. 80'li yıllarla birlikte tüm dünyada yoğunlaşan ve dinselliğin çekim gücünde gözlenen bir artış şeklinde tasvir edilen gelişmeler, Türkiye'de de dinin referans gücüne ilişkin kanâatlerin yeniden biçimlenmesine yol açmıştır. Birçok dindar müslüman, devletin dine ilgi duyan herkesi hor gördüğü sonucuna varan kanâatleri, "dinî aşırılığı" yatıştırmak yerine, ateşleyen bir düşünceye dönüşmüştür. Böylece, Cumhuriyet'in marjinalleştirdiği İslâmî kesim, artık bir karşı-elit grubu oluşturabilmenin de avantajıyla siyasî iktidar odaklarında önem kazanma çabasıdadır.²¹⁹

Türkiye'nin modernleşme tarihinde uygulamaya konulan lâiklik programı, sonuçta geleneksel toplumun İslâmî ağırlıklı değerler sistemini sarsmış, hatta bu sarsıntının azaltılmasını sağlayacak köklü tedbirler bizzat devlet tarafından alınmadığından dolayı da gündelik hayat, çok kere kitlesel düzeydeki gerilim ve problemlerin tezâhür alanı olmuştur.²²⁰ Geleneksel anlamda var olan ve gücünü değişik organik ilişkilere bağlı kalarak sürdüren mücessem dinin hiyerarşik örgütlenmesi bugün pekçok noktadan parçalanmış olsa da, varlığı hâlâ dikkat çekicidir ve işlevselliğini sürdürücü niteliklerin hiçbirinden vazgeçmeye niyetli gözükmemektedir. Artık vicdanlara hasredilen bu dinin kamusal hayatta kendine meşru bir yer bulamayacağına ilişkin varsayımlar hızla popülerleşse de, yine de bireyler kendi grup davranışlarını bu stratejiyi yadsıyarak sürdürme eğilimindedirler.²²¹

İbadet alışkanlıklarından kişisel davranış ve durumlara, aile içi hayat örüntülerinden kamu düzeni içindeki görüntülere kadar davranış temelinde pekçok farklılık, artık daha da somut bir vurguya sahip olmaktadır. Bu durum, Glock'un belirttiği şekilde,²²² din hayatında gelişen bir lâikleşme biçimi olarak da tanımlanabilir.²²³ Türkiye'de lâik ve İslâmî ideolojiler öylesine içiçe geçmiş durumdadır ki, sıradan bir kavramın etrafında oluşturulan tartışmalar bile, hem lâik, hem de dinî terminolojiyle dile getirilebilmektedir. Bir çerçeveden diğerine kolayca geçilebilmekte, hatta her iki referans çerçevesine birden dayanılabilmektedir.²²⁴

219. Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, 2; Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 34.

220. Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", 390.

221. Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 33.

222. Charles Y. Glock, "Birleşik Devletler'de Dinsel Bir Uyanış Var mı?", haz. Raymond Boudon-Paul Lazarsfeld, *Toplum Bilimleri Sözlüğü*, çev. Esen Sinanoğlu, Ankara: UNESCO, 1982, 51-71, 59.

223. Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 33.

224. Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz-Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim, 2002, 174.

Din sosyolojisi ve din psikolojisi alanında ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında, Glock'un beş boyutlu tanımının önemli ölçüde benimsendiği görülmektedir. Bu boyutlar dindarlığın inanç boyutu, pratik boyutu, tecrübe boyutu, bilgi boyutu ve etkilme boyutudur.²²⁵ Bu çalışmalarda dindarlık, boyutları,²²⁶ nasıl tespit edileceği, dinin insan hayatının hangi yönlerinde ne derece etkili olacağı yönüyle incelenmektedir.²²⁷ Ancak kendi içinde bir değer taşıyan bu tasniflerin kültürel boyutu göz ardı edildiğinde çeşitli mahzurlar ortaya çıkabilir.

Konuyu ele alış biçimi ve örneklem grubu açısından Türkiye'de yapılan dinî hayat çalışmalarını birkaç gruba ayırabiliriz. Bunlar; örneklem grubu ve tipolojik tasnifi geniş tutulan çalışmalar,²²⁸ dindarlığı belirli-sınırlı bir alan üzerinden ele alan çalışmalar²²⁹ ve çalışma örneklemini belirli sosyal kesimlerle sınırlayan çalışmalar²³⁰ olmak üzere üçe ayrılabilir. Bu çalışmalardan bazıları,²³¹ dinî hayatı açıklamak için çeşitli tipolojiler geliştirmişlerdir. İlgili çalışmaların bir kısmı da dindarlığı "gösterişçi dindarlık",²³² "popüler din"- "kitâbî din"²³³ örneklerinde olduğu gibi daha spesifik

225. Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş-Yasin Aktay, M. E. Köktaş-Yasin Aktay (Derleyen), *Din Sosyolojisi içinde*, 2.B., Ankara: Vadi Yayınları, 1998, 252-274. Ayrıca bk. M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, 261s., 48-58; Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", Ünver Günay-Celalettin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde*, Adana: Karahan, 2006, 1-59, s.36-50; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM Yayınları, 2004, 40-41; İbrahim Gürses, "Dindarlık İle İlgili Tutumlar ve Otoriteriyen Kişilik ilişkisi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi içinde*, Ankara: Ankara Okulu, 2002, 90-93.
226. Başlıca örnekler için bk. M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret, İstanbul, 1993, 261s; Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: TDV Yayınları, 1995; Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İstanbul: İFAV, 1996; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999; Ramazan Karaman, *Sanayileşmenin Dine Etkisi: Mersin Örneği*, Konya: Akın Olset, 2000, 191s; İbrahim Gürses, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din-Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma*, Bursa: Arasta, 2001; Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, Adana 2002, 75-117; M. Doğan Karacoşkun, *İnanç-Davranış İlişkisi: Ampirik Bir Yaklaşım*, Samsun: Etüt, 2000; Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat*, İstanbul: Ragbet, 2002; Veysel Uysal, *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Çamlıca, 2003; Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din*, İstanbul: Ragbet, 2004, 376s; Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim 'Üniversite Öğrencileri Örneği'*, İstanbul: DEM, 2004; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul: DEM, 2004; Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, İstanbul: DEM, 2004, 396s; Mehmet Ali Kırmızı, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana: Karahan, 2005, 303s; Celalettin Çelik, "Kentsel Dindarlık: Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar", Ünver Günay, *Celalettin Çelik (Editör), Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde*, Adana: Karahan, 2006, 379s, 81-111; Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", Ünver Günay-Celalettin Çelik (Ed.), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde*, Adana: Karahan, 2006, 1-59; Hakkı Karasahin, *Bir Batı Anadolu Kasabasında Dinî Hayat: Gördes Örneği*, Ankara: Birleşik, 2007, 341s; Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Adana: Karahan, 2007; Bahattin Akışık ve Arkadaşları, *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
227. M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, 261s., 50.
228. Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Keseneti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *AÜİFD*, 10, Ankara 1962, 140-151; M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, 261s; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999, 259-264; Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din -Konya Örneği*, Konya: Çizgi, 2002, 395s; Niyazi Akyüz, *Gecekondularda Dinî Hayat ve Kentleşme*, Ankara: Gündüz, 2007; Kemaleddin Taş, *Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri*, Ankara: Alter Yayıncılık, 2005; Kemaleddin Taş, "Dindarlığa Yüklenen Anlamlar: Üniversite Öğrencileri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, Elazığ 2010, 47-62.
229. Hakkı Karasahin, "Din Sosyolojisinde Dindarlığın Ölçülmesi Problemi Üzerine Bir Araştırma", *AÜİFD*, XLIX/1, 2008, 191-200; Hakkı Karasahin, "Türkiye Kırsal Dindarlığı Üzerine Bir Pilot Araştırma (Gördes ve Çevre Köyleri Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 10/28, Ankara 2007, 105-118; Hakkı Karasahin, "Din Sosyolojisinde Ziyaret Dindarlığı: Şanlıurfa Örneği", *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, 16/53, Erzurum 2012, 279-294; Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2, Ankara 2006, 17-35; Mustafa Arslan, 2003.
230. Erdoğan Fırat; 1977; Niyazi Akyüz; 2007; İnce; 2012.
231. Mehmet Taplamacıoğlu, Ünver Günay, Niyazi Akyüz.
232. Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", 17-35. Ayrıca bk. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002, 42.
233. Arslan; 2003.

bir alan üzerinden incelemişlerdir. Bunlar yanında Glock'un tipolojisini dikkate alarak geliştirilmiş, ancak göç ve kentleşme gibi özel bir bağlamda oldukça özgün özellikler taşıyan çalışmalar dikkat çekmektedir.²³⁴

İslâm, toplumsal hayatının her yanını (katı dinî bir içerikle sınırlamasa bile) dinî görüş açısından değerlendiren bir dindir.²³⁵ Geliştirilen ölçeklerin bu hususu dikkate alması, sadece dinin (İslâm) değil, sosyal gerçekliğin de objektif bir şekilde açıklanması anlamına gelecektir.

2.3.2. Dindarlık Tipolojisi

Dindarlık konusunda çeşitli tipolojiler geliştirilmiştir. Kemaleddin Taş tarafından yapılan uygulamalı araştırmada ise, "Dindarlık Kriterleri Ölçeği"²³⁶ üzerinde yapılan analizler sonucunda, ölçeğin üç faktöre ayrılması doğrultusunda geleneksel/ilmihalci dindarlık, modernist/hümanist dindarlık ve popüler/hurafeci dindarlık şeklinde üçlü bir tipoloji oluşturulmuştur.²³⁷ Ünver Günay, Türkiye koşullarında ortaya çıkan sâhici dinî yapı ve bulgulardan (Erzurum örneği) yola çıkarak, oldukça işlevsel sayılabilecek bir tipoloji geliştirmiştir.²³⁸ Onun bu denemesinde dindarlık, mensubiyet düzeyi temelinde ele alınmaktadır. Böylece Günay'ın tiplemesinde dindarlık, her kertede ortaya konan ilişki boyutunu yansıtmaktadır. Mehmet Taplamacıoğlu'nun²³⁹ katkısı da (1962) dikkate alan çalışmasında Ünver Günay, dindarlığı, bir dinî yaşayış tipolojisi olarak tasvir etmektedir. Özetle dindarlık, Günay tarafından ya dinî yaşayışın şiddeti (beş altıtip) üzerinden (azlık ve çokluk), ya da biçimi (dört altıtip) üzerinden tiplendirilmiştir.

Sonuçta, dindarlık, bireyin dinle kurduğu bağıllık düzeyinin sübjektif ilişkisi olmaktadır.²⁴⁰ İnanç ve tutumların yansıttığı dindarlık biçimleri, Cumhuriyet Türkiye'sine bu çeşitliliği miras olarak aktarmıştır. Bu şekli altında oldukça dindar olan, ancak özellikle Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'le ivme kazanan çağdaşlaşma süreci bağlamında yine de hızla değişen ve ayrımlaşan Türk toplumunda, sosyo-kültürel hayatın çeşitli faaliyet alanları ve kurumlarının da belli bir ölçüde birbirlerinde ayrıldığı ve özellikle geleneksel toplum yapısında gözlenen dinin doğrudan etkilerinden belli bir ölçüde sıyrılmayı başardığına ve sekülerize olduğuna; bu bağlamda dinî yaşayışın da kendi öz alanında derinleşmeye ve aynı zamanda belli bir ölçüde bireyselleşmeye yöneldiğine ve sürecin bu yönde devam ettiğine önemle işaret etmek gerekir.²⁴¹

234. Celalettin Çelik, Şehirleşme ve Din -Konya Örneği, Konya: Çizgi, 2002, 395s; Celalettin Çelik, "Kentleşme Sürecinde Dinî Hayat", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, Kayseri 2001, 131-152; Celalettin Çelik, "Kentsel Dindarlık", Ünver Günay-Celalettin Çelik (Ed.), Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde, Adana: Karahan, 2006, s.81-111.

235. Subaşı, 2001.

236. Kemaleddin Taş, Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Kriterleri, Ankara: Alter Yayıncılık, 2005, s.23-36.

237. Kemaleddin Taş, "Türkiye'de Dindarlık Algılan", IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, 12-16 Ekim 2009, Ankara: DİB, 2009, 1/293-311, s.297.

238. Ünver Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999, 259-264.

239. Mehmet Taplamacıoğlu, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", AÜİFD, 10, Ankara 1962, 140-151.

240. Necdet Subaşı, "Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 24.

241. Ünver Günay, "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/2, 2001, 1-38, s.25.

Günümüz Türk toplumunun geniş kitlelerinin dini yaşayışı, genelde “geleneksel ve muhafazakar bir halk dindarlığı” formunda hayatiyet bulmakta; orada İslâm’ın temel inanç esasları, ibadetleri, törenleri, normları ve geleneksel kültür unsurlarının ve kitâbi dindarlığın yanısıra genelde sözlü kültüre yahut en çok popüler düzeyindeki yazılı kültüre dayalı mistik, mitolojik, karizmatik ve majik dindarlık çizgileri de bir altkültür düzeyinde yerlerini almakta; öte yandan ona, değişimin damgasını vurduğu farklılaşmalar ve meselâ tarikatçılık, yeni cemaatçilik formları ile nispeten marjinal de kalsa radikal ve siyasî İslâm gibi İslâmcı ekstremizm eklenmektedir. Entelektüel dindarlık, modern, modernist ya da liberal formları altında istenilen ve beklenen düzeyde bir gelişme, etkinlik ve yaygınlık elde edemediğinden ve dinî tefekkür hayatı bir türlü düzeyli ve nitelikli çağdaş entelektüel ürünler yaratmaya ve bunları yayıp topluma egemen kılmaya muvaffak olamadığından, toplumda yaygın olan ve itibar görenler, din önderleri olarak genelde muhafazakar, mistik ve karizmatik tipler ve dinî literatür olarak da bunların ürettikleri olmakta; bunlara İran, Arap ülkeleri ve Pakistan gibi müslüman ülkelerin aşırı muhafazakar ve ideolojik yazarlarının ve hattâ Mevdûdî, Seyyid Kutup, Ali Şeriatî gibi radikal dinci ve siyasî İslâmcı ideologların yazılarının ve kitaplarının tercümeleri eklenmektedir.²⁴²

190

Daha derinlemesine ve sistematik bir tahlilde ise, çağdaş Türkiye’de yaşanmakta olan şekli altında dinî hayatın temel konfigürasyonlarını, akılçılık, bilimcilik, saygı ve hoşgörü esaslarına dayalı lâikliği ilke edinmiş bulunan Devlete bağlı Diyanet İşleri Teşkilâtı ile resmî dinî öğretim kurumları etrafında şekillenmiş bulunan “kitâbi ve normatif İslâm” ile bir bakıma bu sonuncusu tarafından “bid’at” damgası altında dışlanmakla birlikte gerçekte onun âdeta bir altkültür boyutunu oluşturan ve oraya sihrî ve mistik unsurların, halk inanışlarının, törenlerin, velîler kültürünün, vs. nin dâhil olduğu halk İslâm’ı ve nihayet bunlara eklenen ve içerisinde tarikatların, cemâatların, militan dinci ekstremizmin, vb. nin yer aldığı “paralel İslâm” formlarının oluşturmakta olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁴³

Yapı, fonksiyon, anlam, ilişkiler, kültür, normlar, değerler, kurumlar, süreklilik ve değişim bağlamında değişik perspektifleri dikkate alan yaklaşımları devreye sokmak gerekmektedir. Böylece, Türk toplumunun dinî yaşayışında, meselâ şiddetinin azlık-çokluğuna göre “ateşli”, “alaca”, “mevsimlik”, “idare-i maslahatçı” ve “ilgisiz” dindarlık eğilimleri ana tipler olarak karşımıza çıkmakta; ancak bu arada “sofuluk”, “softalık”, “grupçuluk” yahut “cemaatçilik” ya da “tarikatçılık”, “beynamazlık”, “iş dindarlığı” gibi alt-tipler devreye girmekte; buna karşılık biçim bakımından orada “geleneksel halk dindarlığı”, “seçkinlerin dindarlığı”, “lâik”, “tranzisyonel” dindarlık tipleri ve hattâ bunların içerisinde yerel, gelenekçi, muhafazakar, liberal, çağdaş, militan, agnostik, ate, kozmopolit ve öteki bir çok alt tiplerin varlığını ayırt etmek mümkün olmakta; böylesine bir tipolojik farklılaşmada yaşla ve cinsiyetle ilgili, mahallî, bölgesel, coğrafi, tarihî, kültürel

242. Ünver Günay, “Çağdaş Türkiye’de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme”, 33-4.

243. Ünver Günay, “Çağdaş Türkiye’de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme”, 34.

ve mezhebî faktörlerin yanısıra eğitim-öğretimle ve iletişimle ilgili, sosyo-ekonomik, politik, demografik, vs. etmenlerin neden olduğu toplumsal hareketlilik ve değişim ve buna uyumsuzluğun yol açtığı tepkisel tavırlar ve anomi önemli roller oynamaktadırlar.²⁴⁴

Osmanlı toplumsal yapısında dinsellik, değişik formların tezâhür alanıdır. Geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamını dinsel bir tutum içinde ele almak ve hayatı da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılamak, aslında sözkonusu yaşam tarzının olmazsa olmaz şartları arasında yer almaktadır. Bu meyânda, zaman algısından eğlence tüketimine, manevî deneyimlerden savaş stratejilerinin tayinine kadar varan geniş bir düzlemde, dinselliğin gücünden cesaret alan bir 'hayatı kutsallaştırma' faaliyeti sürekli devrededir. Çünkü gelenekte, hayatın kendisi bizâtihi dinseldir. Sosyolojik açıdan, dinselikle birlikte ortaya çıkan hukukî incelikleri ve ahlâkî imajlardan bağımsız olarak hayatın akışına katılan ayrıntıları, gündelik hayatı dinselleştiren temel elemanlar şeklinde görmek mümkündür. Bu yapılar, insan ilişkilerinden doğayla kurulan ilişkilere, günlük hayatın tüketiminden ölüm ve kader gibi konuların yarattığı düşünsel tartışmalara kadar çeşitlilik gösteren bir zihniyet dünyasına işaret etmektedir.²⁴⁵

2.3.3. Dindarlığın Bilgi Kaynakları/Dinî Bilgi Kaynakları

Geleneksel bilgi kaynakları, halk tarafından hâlâ okunmakta ve etkisini sürdürmektedir. Ancak, Cumhuriyet Dönemi'nde yeni türden eserler ortaya çıktı ve din bilgisinin temelini oluşturdu.

1960 yılına kadarki dönemde en önemli dinî bilgi kaynağı kitaplar, Merhum Emekli Binbaşı Numan Kurtulmuş'un Âmentü Şerhi, Mehmet Akif Ersoy'un Safahât'ı, Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm Dini ve Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîmi adlı kitaplarıdır. Bunlara daha sonra Prof.Dr.Ali Fuat Başgil'in Gençlerle Başbaşa adlı küçük, ama muhtevelî ve etkileyici kitabı ilâve olunmuştu. Bu dönem kitapları arasında olduğu halde, TBMM tarafından yaptırılan Elmalı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili ile Diyanet tarafından basılan²⁴⁶ Ahmet Naim ve Kâmil Miras tarafından tercüme edilen Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh, fazla yaygınlaşmamıştır.

1960 sonrasında, Türkiye'de dinî bilgi kaynakları arasına, tercüme yoluyla Mısır ve Pakistan kökenli yazarların eserleri girmeye başladı. Mâimüslüman

244. Ünver Günay, Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat, özellikle 259-277.

245. Necdet Subaşı, "Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 27-8.

246. Genel olarak dinî yayıncılık ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayın faaliyetleri için bk. İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not", Toplum ve Bilim, 29-30, Bahar-Yaz 1985, 153-177; İsmail Kara, "Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları", Türkiye İ.Dinî Yayınlar Kongresi, 31 Ekim-2 Kasım 2003, Ankara 2004, 23-30; Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Bibliyografyası 1924-1997", Diyanet-İlmi Dergi, XXXIII/4, Ekim-Aralık 1997, 85-128; Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, editör:Yasin Aktay, 1112s., İstanbul 2004, 217-235. DİB ve Türkiye Diyanet Vakfı (TGV), oldukça güzel yayınlar yapmaktadır. Yazımızın kaynakları arasında yer alan TDV İslâm Ansiklopedisi, bu yayınların en başında gelir. Temel din bilgisi kaynakları da her iki kurum tarafından başarıyla yayınlanmaya devam ediyor.

aydınların temel fikrî beslenme kanalı, Osmanlı dönemindeki seleflerini pek bilmediklerinden, genellikle çeviriler yoluyla tanıdıkları Cemâleddîn-i Afgânî ve Muhammed Abduh'un modernizmine dayanıyordu. 1965'lerden itibaren ise buna iki fikrî beslenme kanalı daha eklendi: 1) Hindistan alt kıtasında Mevdûdî ve çevresi, 2) Mısır'da İhvan-ı Müslimîn hareketi. Yazıldıkları ülkelerin siyasî ve sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartlarının ürünü olan bu çevrelerce yapılan ideolojik yayınların sunduğu yeni İslâm anlayışı, aceleyle getirilmiş itinasız çevirilerle bütün İslâm ülkelerini olduğu gibi, Türkiye müslüman aydınlarını da kuvvetle etkiledi. Bu kanallardan beslenen bu yarı taşralı-yarı şehirli müslüman yeni nesil, hem geleneksel İslâm'a, hem Batı'ya, hem de ülkelerindeki siyasî iktidara eleştiriler getirdiler. Onlar, Kemalist İslâm öğretisinin bir hayli uzağına düşerek İslâm'ı aynı zamanda bir siyaset, bir sosyal düzen, bir iktisat modeli olarak görüyorlardı.²⁴⁷ Günümüzde çok çeşitlenen bilgi kaynakları, hem telif, hem çeviri açısından, çok zengin bir görünüm arz etmektedir.

2.3.4. Din Eğitimi ve Öğretimi

Cumhuriyet Dönemi'nde din eğitim ve öğretimi, dönemlere göre inişli çıkışlı bir seyir göstermiştir.²⁴⁸ 1919'da teşkil edilen Medresetü'l-İrşâd, 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla birlikte İmam Hatip Mektebi'ne dönüştürülmüştür. Milli Eğitim Bakanlığı, 1924'ten 1930'a değin yirmidokuz İmam Hatip Okulu açmış, ancak bunlar yeterince ilgi görmedikleri gerekçesiyle zamanla kapatılmıştır. (kapatılış tarihi: 1930) 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'yla birlikte din öğretimi, eğitim sisteminin dışına çıkarılır ve böylelikle mevcut eğitim sistemi de Cumhuriyet'in lâiklik ilkesiyle tutarlı bir duruma getirilmeye çalışılır.

3 Mart 1924 yılında kabul edilen Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nu müteakiben 11 Mart 1924'te dönemin Maarif Bakanı Vasıf (Çınar) Bey'in bir genelgesiyle birlikte tüm Türkiye'de medreselerin eğitim-öğretim faaliyetlerine son verilmiştir.²⁴⁹ Eğitimi "dini" muhtevâdan/mantıktan uzaklaştırmış ve örgün din eğitimi büyük ölçüde (1933 yılında bütünüyle), yaygın din eğitimi ise tamamen ortadan kaldırmış oluyordu. Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereği, Darülfünun İlahiyat Fakültesi kurulmuştur. (kapatılış tarihi: 1933) 1924'te Tevhid-i Tedrisat yasasıyla birlikte medreselerin kapatılmasının oluşturacağı düşünülen din eğitimi açığının kapatılması amacıyla, İstanbul Darülfünunu bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılması kararlaştırıldı. Aslında açılan bu fakülte, Süleymaniye Medresesi'nin Şer'i İlimler Şubesi'nin, hem mekân olarak, hem de müfredat ve öğretim kadrosu açısından, bir devamı niteliğindeydi. Yaşanan dış dünyadan tecrit edilme tehlikesi, toprak

247. Ahmet Yaşar Ocak, "Değişen Dünyada İslâm'ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bakış", 136-7.

248. Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998), İstanbul: İFAV, 1999; Sabri Hizmetli, "Demokrasi ve İnsan Hakları Bağlamında Çağdaş Türkiye'de Dinî Hayat ve Din Öğretimi Alanında Gelişmeler", 397-415; Mustafa Öcal (Ed.), Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat, 3c, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.

249. Ali Arslan, "İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin İkinci Defa Kuruluşu: Medreselerin Yüksek Kısımdan Darülfünun İlahiyat Fakültesine Geçiş", 93; Emin Özdemir, "İslah Çalışmalarından İlhamla Medreselere İslamcı Bir Bakış: Sebülürreşad'da Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Uygulamaları", Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 8/2, Ankara-Turkey 2013, 201-215.

bütünlüğünü tehdit eden birtakım gelişmelerin yaşanmasına yol açmıştır. Bu durum karşısında siyasi ve ekonomik alanda daha liberal bir çizginin benimsemesinde etkili olmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak, dinî özgürlükler ve dinî eğitim konularında büyük bir rahatlama yaşanmıştır.²⁵⁰ 1948'de on il merkezinde on ay süreli imam hatip kursları düzenlenmiştir. Bu gelişmeler sonucunda, 1949 sonrasında, İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Okulları açılmıştır. Bir bakıma devlete 1933'te son dinî eğitim kurumunu kapatıran säikler, 1949'da yeniden açtırmıştır denilebilir. Ahmet Hamdi Akseki'nin 12.12.1950 tarihinde Diyanet İşleri Başkanı sıfatıyla Başbakanlık'a takdim ettiği, "Dinî Müesseselerimiz Hakkında Bir Raporu", din eğitim-öğretimi alanında etkili olmuştur.²⁵¹

İmam Hatip Liseleri (İmam Hatip Okulları), Türk Cumhuriyet rejiminin lâik hassâsiyetleri üzerinde inşa edilmiş temel kurumları arasında yer alır. İmam Hatip Liseleri birer devlet okuludur ve bu kurumları çoğaltan irade, devletle toplumun ortak hassâsiyetlerinin bir toplamından ibarettir.²⁵² İmam Hatipler (1974'e değin İmam Hatip Okulu), Tevhid-i Tedrisat Kanunu doğrultusunda, imam ve hatip gibi din görevlilerini yetiştirmek üzere kurulan okullardır. Bu okulların, ortaokul bölümü 1971 ara döneminde kaldırılmışsa da, 1974-1975 öğretim yılında yeniden açılmıştır. 1973'te çıkarılan Milli Eğitim Temel Kanunu uyarınca sözkonusu okullar İmam Hatip Lisesine dönüştürülmüştür. 1985'ten sonra Anadolu İmam Hatip Liseleri eklenmiştir. İmam Hatip Liseleri yalnızca Milli Eğitim Bakanlığı tarafından açılabilir. 1948'de imam hatip kurslarının yeterli eğitim veremediği öne sürülerek, 1951-1952 öğretim yılında, ilkokul sonrası için yedi yıl süreli İmam Hatip Okulları açılmıştır. Bu okulların sayısı, zaman içinde önemli düzeyde bir artış göstermiştir. İmam Hatip Lisesi sayısı 1996'da 601 iken, bu sayı 1999'da 604'e yükselir. Böylece, eğitim sistemi içinde yer alan bu okullar, Anadolu, süper, çok amaçlı gibi isimler altında yaygınlaştırılır. Sekiz yıllık kesintisiz eğitim uygulamasıyla birlikte bu sayıda çok ciddi bir düşüş gözlenir.²⁵³ İmam Hatip Liselerinin birer devlet okulu. Cumhuriyet'in kuruluşuna yön veren modernlik algısı içinde din de yeniden tanımlanır. Hatta imam hatip tartışmaları da hep tevhid-i tedrisat temelinde ele alınır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an Kursları ve İhtisas Merkezleri çerçevesinde

250. Zeynep Özcan, "Psiko-Sosyal Açından İnönü Dönemi Dinî Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler", III-2/67; İrfan Bozan, Devlet ile Toplum Arasında, 53-4.

251. İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler, genişletilmiş 3.B., İstanbul 1997, 2/362-79.

252. İmam Hatip okullarıyla ilgili ayrıntı için bk. Bahattin Akşit-Mustafa Kemal Coşkun, (2004). "Türkiye'nin Batılılaşması Bağlamında İmam Hatip Okulları", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık, Ed. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim, 2004; Mustafa Öcal, İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları, İstanbul: Ensar Yayınları, 1994; Necdet Subaşı, "Teolojik Birlikimizin Modern Kaynakları -İmam Hatip Liseleri Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım-", İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim, İstanbul: DEM, 2005, 45-60; Necdet Subaşı, "İmam Hatip(l)i'ler Üzerine: Teolojik Birliğin Modern Kaynakları", Değerler Eğitimi Dergisi (DED), 2, İstanbul: Nisan 2004, 115-132; Necdet Subaşı, "Bazı Öznellikler: Bir Tartışma Kriteri Olarak İmam Hatip Okulları", Muhafazakar Düşünce, II/6, Ankara 2005, 101-106, 101, 103; Ahmet Ünsür, İmam-Hatip Liseleri Kuruluşundan Günümüze, İstanbul: Önder1995; Hulusi Yavuz, "Yabancı Gözü ile İmam-Hatip Liseleri (1924-1981)", Hulusi Yavuz, Osmanlı Devleti ve İslamiyet, İstanbul: İz, 1991, 262s, 149-205; Nahit Dinçer, İmam-Hatip Okulları Meselesi: 1913'ten Günümüze, haz. M. E. Düzdağ, İstanbul: Şule Yayınları, 1998; Ensar (Edisyon), Kuruluşunun 43. Yılında İmam Hatip Liseleri, İstanbul: Ensar Yayınları, 1995; İrfan Bozan, Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul: TESEV, 2007, 99s; İrfan Bozan-Balkan Talu, İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler, İstanbul: TESEV, 2004.

253. İrfan Bozan, Devlet ile Toplum Arasında, 21-22.

yürüttüğü örgün, camilerde ve televizyonlarda yaygın eğitim-öğretim faaliyetleri vardır.²⁵⁴ Ayrıca, zaman zaman ilmi çalışmalar da düzenlemektedir.²⁵⁵ Cumhuriyet döneminde dinî faaliyetlerin sürdürülme imkânı verilmediği yaklaşık ilk onbeş senenin ardından 1950'lerden itibaren gençlerin Kur'an-ı Kerim ve dinî bilgileri öğrenme faaliyetleri, yaz aylarında gerçekleştirilmeye başlamış olup bu uygulama hâlen sürmektedir.²⁵⁶

1980 Anayasası'yla birlikte, hem zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri getirilmiş, hem de seçmeli dersler konabilme seçeneği sağlanmıştır. Zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, bazı itirazlara rağmen, güncellenerek devam etmektedir.²⁵⁷ 2012'den sonra başlayan seçmeli dersler uygulaması ise, çeşitli sebeplere bağlı olarak henüz yeterli kıvamda değildir.²⁵⁸

Halk Dindarlığı Formları: Türkiye'de dinî yaşayışın bir alt kültür konumundaki halk dindarlığı formlarının önemli unsurları olarak kerametler, adak, fal, büyü, nazar, cin, peri, vb. dinî-mistik-sihri inanışlar ve âdetler de, gerek kırsal alanda ve gerekse de kentlerde çok çeşitli toplum kesimlerinde oldukça güçlü şekilde varlığını sürdürmekte; özellikle kadınların bu tür inanışlara ve pratiklere ziyâdesiyle eğilimli oldukları ve bu amaçla toplumda yer tutan cinci, cindâr, hoca, dede, ocak, vb. adlarla anılan otoritelere sıklıkla başvurdukları gözlenmektedir.²⁵⁹ Taşlarla ilgili çeşitli inanışlar ve uygulamalar vardır.²⁶⁰

254. Diyanet'in din eğitimi açısından konumunu ele alan bir çalışma için bk. Ahmet Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yaygın Din Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, İstanbul 2001, 139-70.

255. DİB-AÜİF-TDV, *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri* (8-10 Nisan 1988), Ankara: DİB, 1991, 573s.

256. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, 7/51.

257. Konuyla ilgili olumsuz bakış çok zayıf ideolojik gerekçelerle sunan tartışmalar için bk. Serkan Kızılyel, *Zorunlu Din Dersinin Hukukî Sorunu*, İstanbul: XXII Levha, 2015, 212s.

258. Mehmet Bahçekapılı/Arife Gümrüş/Meryem Çopun/Esra Çiftçi, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri: İmkânlar, Fırsatlar, Akademi, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*, İstanbul: YEKDER-İLKE, 2013, 279s.

259. Geniş bilgi için bk. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999; ayrıca kırs.: Ünver Günay, *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris: Sorbon, 1974 (yayınlanmamış doktora tezi); Abdülkadir İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1952; Abdülkadir İnan, *Hurafeler ve Menşeleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Batıl İnançlar Serisi, 1962; Hikmet Tanyu, "Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerinde Bir Araştırma-I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, Ankara, 1976, 123-142; Mehmet Aydın, "Konya'daki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Konya 1985, 19-35 (Mehmet Aydın, "Konya'daki Manevi Halk İnançlarının Din Fenomenolojisi Açısından Tahlili", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 18, 2014, 1-19); Abdurrahman Küçük, "Erzincan ve Çevresindeki Halk İnanışlarına Toplu Bakış", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV, Ankara, 1987; Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990; Özen Kutlu, "Sivas Divriği Yöresinde Su Kültüne Bağlı Adak Yerleri", IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV, Ankara, 1992; Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, editör: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, 5/327-443; Mustafa Arslan, "Çorum ve Çevresindeki Manevi Halk İnançlarının Din Sosyolojisi Açısından Analizi", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum 2008, 2/1163-1186; Cemile Z. Köroğlu-Muhammet A. Köroğlu, "Anadolu'da Manevi Halk İnançları: Dişli Kasabası Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASS)*, 6/6, 2013, 769-804; A. Faruk Sinanoğlu, "21.Yüzyıl Malatya'sında Batıl İnançlar", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 31, 2012, 239-257; Fatma Yılmaz, "Kadınlar Arasındaki Hurafeler ve İslam'ın Hurafelere Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi*, XLII/1, Ankara 2006, 21-40; M. Selim Anık, "Hurafe ve Batıl İnançlar Üzerine Düşünceler", *Diyanet İlmî Dergi*, XLII/2, Ankara 2006, 125-143; Richard Wiseman-Caroline Watt, "Batıl İnançları Ölçmek: Şanslı Takılar Neden Önemlidir?", çeviren Ayşe Burcu Gören, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Balıkesir University Faculty of Theology*, 1/1, 2015, 149-158; Saffet Sancaklı, "Hadislerin Hurafeye Bakış Açısının Analizi ve Hurafe ile Mücadelenin Önemi", *İslami İlimler Dergisi*, 10/2, 2015, 45-70; Çağlar Karadağ, "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 3, 2016, 23-43.

260. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1968; Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi, 1967.

Türk halkının doğa ve tarihle ilgili günlük özel dua ritüellerinden biri salavâtnâmelerdir. Salavâtnâmelerin geçmişi, destansı döneme kadar uzanır, dolayısıyla da mitik ve mitolojik unsurları da barındırır, ama belirgin olarak İslâm kültür dairesine girdikten sonra yaygınlaşmıştır. Birer dua niteliğindeki salavâtnâmelerin en yaygın şekli pehlivan salavâtnâmeleri olmakla birlikte, ekin, bayrak ve düğün salavâtnâmeleri de çokça söylenenlerdendir. Salavâtnâmeler özel bir ezgiyle söylenir, ahlâkî ve geçmişteki model şahsiyetlere göndermeler yapılır, böylece eğlenceden üretimine dinî ve tarihî derinlik kazandırılır.²⁶¹

Doğum Âdetleri: 1940'lı yıllarda bir ilçe merkezinde bütün doğumları hemen hemen Belediye ebesi gerçekleştirmekteydi. Doğumdan sonra çocuğu nazardan korumak için yüzü 3-4 ay süre kadar bir tülbentle örtülür, kimseye gösterilmezdi. Doğumun yedinci günü "Beşiğe Yatırma" merâsimi gerçekleştirilirdi. Bunun için ebe ve yakın akrabalar davet edilir, beraber yemek yenir ve mevlit okutulurdu. Bebek ebenin kucağında olduğu halde beşiğin etrafında üç kere dönülerek dualar okunulur ve beşiğe yatırılırdı. Bebeği görmeye gelen akraba ve komşular hediyelerini sunarlardı.²⁶² Buna benzer uygulamalar, farklı pekçok yörede devam etmektedir.

2.3.6. Dinin Sosyo-Kültürel Etkileri

Dinî kanaatler, insanların hayatlarını her yönden etkilemeye devam etmektedir.²⁶³

Nikah ve Düğün: İslâm dinine göre oluşmuş evlilik gelenekleri, pekçok yörede sürdürülmektedir.²⁶⁴ Bütün alan araştırmalarında, bu uygulamalar gözlenebilmektedir.

Çeşitli Âdet ve İnançlar: Nevruz kutlamaları, bütün Türk dünyasında olduğu gibi Türkiye'de de yaygın bir bahar gelişi kutlamasıdır. Nevruz, yarı-dinî bir nitelik taşımaktadır. Mart dokuzunda kutlanan Nevruz çevresinde, hem İslâmî gelenekle, hem de bir sürü eski inançlarla ilgili ritüel ve uygulamalar da vardır.²⁶⁵ Hidrellez, özellikle Rumeli bölgesinde, yarı-dinî bir bayram gibi kutlanır.²⁶⁶

Günümüz Türkiye'sinin çok hızlı ve sancılı değişim ortamında geniş kitleler inançlı ve hattâ ibadetlerine oldukça bağlı dindar kalmakta; nitekim bir kanaat araştırmasına göre, -her ne kadar rakamların güvenilirliği soru işaretlerini taşısa da- % 96,9 kendini müslüman görmekte; dine inanmadıklarını beyan edenlerin oranı sadece % 3 gibi oldukça düşük bir düzeyde kalmaktadır. Erkeklerin %

261. Salavâtnâmeler ve örnek metinler hakkında ayrıntı için bk. Metin Turan, Halk Deryasından Damlalar, "Salavâtnâmeler", 70-74.

262. Cahit Kara, "1950'ye Kadar Gerede'de Dinî ve Sosyal Hayat", 21-38, 32-3.

263. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji -Türkiye'de Halk Katındaki Dinsel İnançların Siyasal Eylemi Şekillendirmesine İlişkin Bir Kavramsallaştırma Modeli-, 3.B., İstanbul: İletişim, 1996.

264. Eski ve yakın dönemlerdeki düğünler için bk. Sadi Yaver Ataman, Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritüleri, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992, 151s, ISBN: 975-17-1041-3; Yaşar Kalafat, Makedonya Türkleri (Türkmenler, Torbeşler/Türkbaş, Çenkeriler ve Yörükler) Arasında Yaşayan Halk İnançları, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994, 64s, 30-43, ISBN: 075-498-075-6.

265. Nevruz kutlamaları konusunda bk. Abdulhaluk M. Çay, Türk Ergenekon Bayramı-Nevruz, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993, ilaveli 5.baskı, 267s+resimler, başka bir basımı: Nevruz-Türk Ergenekon Bayramı, Ankara: Tamga Yayıncılık, 1999; Mehmet Serhat Yılmaz, Kastamonu'da Nevruz, Ankara: Beril Ajans, 2004, 103s.

266. Saim Sakaoglu, Çaybaşı Yazıları, 90-97.

84.2'si Cuma namazlarına, % 91.9'u Bayram namazlarına gittiğini ifade etmekte; % 92.1 Ramazan'da oruç tuttuğunu, % 88.1 Fitre verdiğini, % 67.8 kurban kestğini, % 45.8 günlük namazları kıldığını, % 6.6 Hacca gittiğini ve % 70.6 da gitmek istediğini, % 42.8 Kur'an okuduğunu, % 59.2 Mevlit okuttuğunu, % 49.8 Hatim indirttiğini, %63.7 cami ve dinî dernek ve vakıflara bağışta bulunduğunu, % 52.7 türbe ve yadır ziyaretlerine gittiğini, %11.8 muska yazdırıldığını, %11.3 kurşun döktürttüğünü beyan etmektedir.²⁶⁷

Gerek İslâm dünyasında belirginleşen dinî hareketler, gerekse Batı dünyasında seküler çekiciliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinî hareketler, ortalama bir kuşatma içinde Türkiye'nin dinî hayatını hızla değiştirmektedir. Bunda Türkiye koşullarına bağlanmış dinselîğin, nisbî bir rahatlama içinde kendine bir alan açma gayretinin etkileri gözlenebilir. Nitekim 12 Eylül 1980'de yönetime el koyan askerî idarenin popüler mülâhazalarla din eğitime gerekli vizeyi verme konusundaki popülist tercihi de verili dinî yaklaşımların meşruiyetini arttırmış olmalıdır.²⁶⁸

Gelenegine bağlı olan Türk toplumunun, geçmişin reddedilmesi ve pozitivizm ekseninde yeniden dönüştürülmesi projesiyle devletle arasının açıldığı ve neticede kültürel güdülenme yoluyla oluşan direnmenin, uç noktalara taşındığı görülmektedir. Bununla birlikte dinî anlayış ve yaşayış biçimiyle gelişmenin önünde potansiyel bir tehlike olarak görülen halkın, devlet eliyle ötekileştirilmesi,²⁶⁹ pekçok konuda olduğu gibi dinî yaşayışta da birtakım aşırılıkları beslemiştir.²⁷⁰

267. Ali Çarkoğlu-Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* 13, 42-47. Başka bazı araştırmalar da benzer sonuçlar vermektedir. Ali Çarkoğlu-Ersin Kalaycıoğlu, *Türkiye'de Dindarlık: Uluslararası Bir Karşılaştırma*, http://research.sabanciuniv.edu/13119/1/Rapor_Kamu-dindarl%C4%B1k.pdf, 19.09.2013; <http://www.pewforum.org/files/2012/08/the-worlds-muslims-full-report.pdf>, 19.09.2013; <http://www.barem.com.tr/turkiye-dunyaya-gore-daha-dindar/>, 25.10.2017; <http://www.hurriyet.com.tr/turkiye-nin-yuzde-79-u-dindar-yuzde-2-si-ateist-28726133>, 25.10.2017; <http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-dindar-orani-yuzde-74-gundem-2432790/>, 25.10.2017.

268. Necdet Subaşı, "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", 34-5.

269. Sabri Hizmetli, "Demokrasi ve İnsan Hakları Bağlamında Çağdaş Türkiye'de Dinî Hayat ve Din Öğretimi Alanında Gelişmeler", 402.

270. Zeynep Özcan, "Psiko-Sosyal Açından İnönü Dönemi Dinî Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler", III-2/71; Ünver Günay, "İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din ve Devlet İlişkileri Sempozyumu, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 31 Ekim-1 Kasım 1998.

Kaynaklar

- Armağan Servet, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik (Teori-Pratik)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Arslan Zühtü, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, Ankara: Avrupa Komisyonu Liberal Düşünce Topluluğu, 2005.
- Aydın M. Akif, "İslam Hukukunda Gayrimüslimlerin Din ve Vicdan Hürriyeti", *İnsan Hakları*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Hukuk Müşavirliği ve Hukuki Araştırmalar Derneği İstanbul Şubesi, 1995, 129-135.
- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Ansan-Duygu Ansan Günay, İstanbul 1995.
- Akgül Mehmet: *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya: Çizgi, 1999, 398s. (Düşünce akımlarının dinle ilgili temel fikirlerini sistematik olarak ele alır.)
- Akgündüz Ahmet, *Belgeler Gerçekleri Konuşuyor I*, 1. baskı, İzmir: Nil Yayınları, 1989.
- Akpınar Turgut: *Türk Tarihinde İslamiyet*, İstanbul: İletişim, 1999, 3.B., 230s.
- Akpınar Turgut: *Türklerin Din ve Hukuk Tarihi*, İstanbul: İletişim, 1999, 270s.
- Bayraktar Mehmet Faruk, *Türkiye'de Vaizlik: Tarihçesi ve Problemleri*, İstanbul 1997, s. 50.
- Çetin Ensar, "Türk Halkının Aydın Din Alim Algısı", *Toplum Bilimleri*, 6/11, Ocak-Haziran 2012, 189-204.
- Çoşkun Ali, *Osmanlı'da Din Sosyolojisi-Naima Örneği*, İstanbul: İz, 2004, 214s.
- Çetin Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları: 1472-1909*, Ankara 1994.
- Davison Andrew, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim, 2002.
- Demir Hande Seher, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Türkiye'de Din ve Vicdan Özgürlüğü*, Ankara, Adalet Yayınevi, 2011.
- Dursun Davut: *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İstanbul: İnsan 1995.
- Erdoğan Mustafa, *Demokrasi Laiklik, Resmi İdeoloji*, 2.B., Ankara: Liberte Yayınları, 2000.
- Faroqhi Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Geertz Clifford, *Gerçeğin Ardından -Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam ülkesinin Son Kırk Yılı-*, çev. Ulaş Türkmen, İstanbul: İletişim, 2001.
- Günay Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Güngör Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 2.B., İstanbul: Ötüken, 1983.
- Özdalga Elisabeth, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, çev.: Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- Helsinki Yurttaşlar Derneği, *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*, Yayına Hazırlayanlar: Ebru Uzpeder-Sevgi Özçelik-Emel Kurma, İstanbul: hYd, 2010, 213s.
- İnalcık Halil, "Islam in the Ottoman Empire", *CT, V-VII (1968-70)*, s. 19-29.
- İnalcık Halil, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, 2018, 4. Baskı, 247s., ISBN:978-605-332-786-8.
- Karpat Kemal H. *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul 2004.
- Konan Belkis, "İnsan Hakları ve Temel Özgürlükler Açısından Osmanlı Devletine Bakış", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, y. 2011, c. 15, sa. 4, s. 253-288, Erişim: http://www.hukuk.gazi.edu.tr/editor/dergi/15_4_8.pdf.
- Ocak Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam -Yaklaşım, Yöntem ve Çözüm Denemeleri-*, İstanbul: İletişim, 1999.
- Sezen Yümnü, *İslam Sosyolojisine Giriş*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı, 1994.
- Sezen Yümnü, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul: İFAV, 1988.
- Meriç Nevin, *Osmanlıda Gündelik Hayatın Dönüşümü*, İstanbul: Kaknüs, 2000.
- Musahibzade Celal, *Eski İstanbul Yaşayışı*, İstanbul 1946, s. 34-35.
- Özek Çetin, *Devlet ve Din*, İstanbul: Ada Yayınları, 1983.
- Tut Faruk, *Osmanlılarda İmam-Hatiplik Müessesesi*, (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz Hulusi, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İstanbul: İz, 1991, 262s.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.