bilhikem

4.

SOSYAL BİLİMLER ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU TEBLİĞLER KİTABI

EDİTÖRLER
Dr. Ramazan TURGUT - Dr. Mazhar DEDE

Bilhikem IV. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı

Editör: Dr. Ramazan TURGUT, Dr. Mazhar DEDE

Bilhikem Yayınları No: 2

e-ISBN: 978-605-74441-1-0

Birinci Baskı

Kapak ve İç Tasarım:
Erdal YILDIZ

Basım Tarihi ve Yeri:
2021-VAN

Elektronik Yayın Adresi:
www.bilhikem.org

Erişim Hakkı | Access Right: Açık Erişim | Open Access

Lisans Türü | License: CC-BY-NC

Telif Hakkı | Copyright: Yazar & Bilhikem Yayınları

Erişim | Access: bilhikem.org

SEMPOZYUM KURULLARI

DÜZENLEME KURULU

Dr. Öğr. Ü. Hakan HEMŞİNLİ (Başkan)
Dr. Öğr. Ü. Ercüment TOPUZ
Dr. Öğr. Ü. Ferhat KARDAŞ
Dr. Öğr. Ü. Ramazan TURGUT
Dr. Öğr. Ü. Yunus KAPLAN
Öğr. Gör. Mehmet Emin AKASLAN
Arş. Gör. Dr. Mazhar DEDE

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Erdal BAYKAN
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Orhan DENİZ
Prof. Dr. Rafet ÇAVUŞOĞLU
Prof. Dr. Suvat PARİN
Prof. Dr. Şevket ALP
Prof. Dr. Zihni MEREY
Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ
Doç. Dr. Aysun Yaralı AKKAYA
Doç. Dr. Emin Yaşar DEMİRCİ
Doç. Dr. Haluk YERGİN
Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Doç. Dr. Bayram KANARYA
Doç. Dr. Ferzende İDİZ
Doç. Dr. Fuat TANHAN
Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ
Doç. Dr. Mahmut DÜNDAR
Doç. Dr. Lütfi SUNAR
Dr. Necdet Subaşı
Dr. Öğr. Ü. Abdullah OĞRAK
Dr. Öğr. Ü. Mehmet Selim AYDAY
Dr. Öğr. Ü. Mehmet TOP
Dr. Öğr. Ü. Mesut DÜZCE
Dr. Öğr. Ü. Metin YILDIZ
Dr. Öğr. Ü. Muhammet Nasih ECE
Dr. Öğr. Ü. Mustafa ÖKSÜZ
Dr. Öğr. Ü. Mustafa Harun KIYLIK

SEKRETARYA

Arş. Gör. Abdülkerim ÇELENK
Arş. Gör. Ali Haydar ÖKSÜZ
Arş. Gör. İsa YALÇIN
Arş. Gör. Mustafa ACAR

KATILIMCILAR

Ahmet Han, Marmara Üniversitesi
Ali Yüksel, Atatürk Üniversitesi
Arief Isdiman Saleh, Selçuk Üniversitesi
Ayşe Gül Güler Ünal, Cumhuriyet Üniversitesi
Ayten Kesme, Sakarya Üniversitesi
Ebru Bayram, Atatürk Üniversitesi
Elif Kul, İnönü Üniversitesi
Emine Akarsu, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Emrah Baş, Marmara Üniversitesi
Emre Pısdıl, Sakarya Üniversitesi
Fatime Gümüş, İnönü Üniversitesi
Gamze Otrakçıer, Mardin Artuklu Üniversitesi
Gökhan Gülaydın , Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Hedayat Eydi Tarakameh, Selçuk Üniversitesi
İ.Ayşegül Yildirim, İstanbul 29 Mayis Üniversitesi
İbrahim Demirci, Ardahan Üniversitesi
Kübra Mengi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Maide Kılıçarslan, İstanbul Üniversitesi
Mehmet Aydin, İnönü Üniversitesi
Mehmet Babacan, Bursa Uludağ Üniversitesi
Mehmet Safa Cevahir, Ankara Üniversitesi
Muhammed Sefa Balki, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Münevver Bayram, İzmir Katip Çelebi Ünivesitesi
Mustafa Bacaksız , İnönü Üniversitesi
Mustafa Yıldırım, Van Yüzüncü Yil Üniversitesi
Nazire Doğan, Erciyes Üniversitesi
Nazlı Hilal Çetin, Van Yüzüncü Yıl Ünüversitesi
Nesibe Sucaklı, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Ömer Ertürk, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Ömer Faruk Çalımlı, VanYüzüncü Yıl Üniversitesi
Özlem Köse, Selçuk Üniversitesi
Sedat Anaran , Van Yüzüncü Yil Üniversitesi
Sedat Kaya, Van Yüzüncü Yil Üniversitesi
Serden Onur Karaca, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Serkan Göktaş, Muş Alparslan Üniversitesi
Sevgi Çalış, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sevim Afra Tatar, Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Şüheda Elmas, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sümeyye Güldenoğlu, Selçuk Üniversitesi
Ünzile Karadeniz, Atatürk Üniversitesi
Vedat Caner, Çukurova Üniversitesi
Yunus Bozbuğa, Yalova Üniversitesi
Zehra Bürde Özçelik, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Zehra Yaman, Marmara Üniversitesi
Zeynep Ekşici, Necmettin Erbakan Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM) *1*
ÖNSÖZ *7*

BİRİNCİ OTURUM: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

İbn Ebî Şeybe ve Buharî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları (Fıkıhta Şahitlik Özelinde) **11**
Kübra MENGİ

Hadis İnkârcılığının ve Türkiye'deki Modernist Düşüncenin Temelleri (Modernizm ve Fazlurrahman) **43**
Mustafa BACAKSIZ

Hassân B. Sâbit'in "el-Fârru Yevme Bedr" Şiirinin İncelemesi ve Metin Dilbilimsel Analizi **67**
Münevver BAYRAM

Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu ve Fatiha Suresindeki Yansıması **97**
Sedat KAYA

İKİNCİ OTURUM: TARİH

Moğolların Anadolu'ya Girişleri Esnasında Erzurum Vilayetinin Tarihsel Yazgısı **125**
Emine AKARSU

İslâmın Dirilişi Davası ve Osman Turan **141**
Ömer ERTÜRK

Çanak Çömlek Hamurunun Hazırlamasında, Pişirilmesinde Kullanılan Karbon Bileşimleri, Katkılar ve Minerallerin İncelenmesi **157**
Özlem KÖSE

Siyasi Bir Figür Olarak Zeyd B. Ali ve İsyanı **181**
Şüheda Elmas

ÜÇÜNCÜ OTURUM: FELSEFE

Hannah Arendt: Hayat, Delilik ve Kelimeler **199**
Fatime GÜMÜŞ

İbn Sînâ Epistemolojisinde Düşünme ve Hads (Sezgi) **225**
Zeynep EKŞİCİ

DÖRDÜNCÜ OTURUM: DİN PSİKOLOJİSİ DİN EĞİTİMİ

Nöropsikolojide Maneviyat **247**
Ayşe Gül Güler Ünal

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Merkezi Bir Kavram Olarak 'Fıtrat' **279**
İ.Ayşegül YILDIRIM

Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi **307**
Emre PISDIL

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Enneagram Kişilik Tipi ile Öznel Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi **325**
Ali YÜKSEL

Dini Başa Çıkmada Tevekkülün Yeri **347**
Ayten KESME

BEŞİNCİ OTURUM: SANAT TARİHİ

Şerefiye Külliyesi **369**
Sevgi ÇALIŞ

İstanbul Klasik Dönem Camilerinde Memlük Mimarisinden Yansıyan Süsleme Özelliklerinin Değerlendirilmesi **413**
Zehra Bürde Özçelik

Bursa Muradiye Külliyesi'ndeki Mihrabiyeli Mezar Taşları **435**
Muhammed Sefa BALKİ

Tunceli Merkez ve Köylerinde Bulunan Bir Grup Ahşap Eserin Değerlendirilmesi **469**
Mustafa YILDIRIM

ALTINCI OTURUM: ULUSLARARASI İLİŞKİLER VE HUKUK

Ortadoğu'da Değişen Güç Merkezleri Ekseninde İsrail-Çin İlişkilerinin Seyri **491**
Mehmet BABACAN

Göçmen Hukuku Bağlamında Türkiye'deki Gayrimüslim Göçmenlerin Durumu.....515
Sedat ANARAN

Demokrasi Arayışında Yeni Bir Yol: Korporatizm.....545
Serden Onur KARACA

YEDİNCİ OTURUM: DİNLER TARİHİ İSLAM TARİHİ

Yusuf Suresi ve Tevrat'ın Yusuf Anlatısının Karşılaştırılmalı Analizi.....567
Gamze Otrakçıer

Geleneksel Turkana Dininde Evren Anlayışının Yapıtaşları.....593
Elif KUL

Büyük Ortadoğu Projesi, Misyonerlik ve Ilımlı İslam İlişkisi 615
Mehmet Safa CEVAHİR

SEKİZİNCİ OTURUM: EDEBİYAT

Ahmed Avni Konuk'un Şerh-İ Gazel'i ve Şerhinde Kullandığı Şerh Metodu.....633
Sümeyye GÜLDENOĞLU

Azerbaycan Folklorunda Mifolojik İnam, Yasak ve Ovsunlarda Ölüm Yas Kavramları.....651
İbrahim DEMİRCİ

Zarf-Fiillerin Kullanımı ve Tarihsel Gelişimi Açısından Dede Korkut Kitabı Türkistan Türkmen Sahra Nüshası.....667
Gökhan GÜLAYDIN

Umut ve Umutsuzluk Paradoksu Bağlamında Godot'yu Beklerken ve Tatar Çölü Eserlerinde Bekleme Edimi Üzerine Bir İnceleme.....687
Sevim Tatar

DOKUZUNCU OTURUM: SOSYOLOJİ PSIKOLOJİ

Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişme Düzeyleri ile İş Kazası ve Meslek Hastalıkları İstatistiklerinin Karşılaştırmalı Analizi.....711
Vedat CANER

Doğu Azerbaycan'ın Kaliber İlçesi'nin Turistik Kimliği Üzerine Nitel Bir Araştırma 723
Hedayat EYDI TARAKAMEH

ONUNCU OTURUM: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

XV. Yüzyıl Semâ, Raks/Devran ve Cehrî Zikir Tartışmalarında Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'si 743
Yunus BOZBUĞA

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsân-ı Kâmil Anlayışı "İnsân-ı Kâmil Risalesi Bağlamında" 783
Ünzile KARADENİZ

Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (BİLHİKEM)

Bilimin ve hikmetin zorlu yolculuğuna çıkmış bir grup akademisyenin kurmuş olduğu Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi (Bilhikem) İslam medeniyetinin birikimini kadim medeniyetlerin birikimleriyle harmanlayarak insanlığı hakikat ve hikmetle yeniden buluşturmayı gaye edinmiş bir dernektir.

Bilhikem'de yürütülmekte olan ilmî çalışmalar, İslam dünyasında her geçen gün nitelik ve nicelik bakımından artan zihinsel çabaların Van'da da hayat bulması anlamına gelmektedir. Derneğimizde hayata geçireceğimiz eğitim programları ve ihtisas grupları, İslam medeniyetinin ihyasında rol alacak şahsiyetlerin yetişmesine yöneliktir. İlk etapta lisans öğrencileri disiplinler arası çalışma ve ihtisaslaşma yönünde yoğun bir eğitim programına tabi tutulmaktadır. Bu yönüyle Bilhikem, beşerî bilimler alanında yetişmek ve lisans eğitimi sonrasında kendi alanında ilmî çalışmalara devam etmek isteyen herkese kapılarını açmaktadır. Bilhikem, Van Gölü havzasında ilgili ve istekli öğrencilerin ellerinden tutarak, akademi başta olmak üzere, ilmî çevrelerde niteliğin niceliğe hâkim olduğu bir gelecek düşlemektedir.

Bilhikem, alana ilgi duyan; önyargılardan uzaklaşmış, ilmî bakış

açısını kazanmış ve çeşitli sahalarda eserler vermek isteyen öğrencilerinin bu gayretlerinin semeresini almalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Ayrıca öğrencilerin bilimsel çalışmalarına rehberlik etmek, yabancı dil öğrenme imkânlarını arttırmak ve çeşitli sahalarda uzmanlaşmalarını sağlamak Bilhikem'in hedefleri arasındadır.

Bilhikem Eğitim Programı

Karşılaştığımız birçok mesele karşısında istikametli bir duruş sergilemek ve salim bir bakış açısına sahip olabilmek, meselelere Müslümanca çözüm üretebilmek varoluş gayemizin bir gereğidir. Bu gayelere ulaşmak adına, çıktığımız bu yolda Bilhikem olarak Eğitim Programımızın beşinci yılındayız.

İlim yolculuğunda insanı, toplumu ve geleceği farklı bir nazarla yeniden yorumlama hedefiyle hareket ediyoruz. Bu hedef doğrultusunda sürdürülen Bilhikem Eğitim Programı iki yılı kapsayan bir süreci ifade etmektedir. Program, katılımcılara ilmî çalışmalar yaparken ihtiyaç duyacakları temel donanımları kazandırmayı hedeflemektedir. Eğitim programında ilk seneden itibaren alanında uzman hocaların verdiği seminerler ve atölyelerin yanı sıra, haftalık okumalar, grup çalışmaları, çeşitli eğitim destekleri, geziler ve kamplar yer almaktadır. Program ayrıca öğrencilere lisansüstü eğitimlerinde ihtiyaç duyacakları metodoloji, araştırma, yazım ve sunum teknikleri gibi temel becerileri kazandıracak uygulamalı seminerleri de kapsamaktadır. Bilhikem Eğitim Programını özel kılan taraf, çalışmalardaki verimliliği artırıcı bir unsur olarak birlikte yapılan çalışmalardır. Programın en önemli hedefi katılımcılara okuma, çözümleme ve mukayeseli değerlendirme becerisi kazandırmaktır.

Bilhikem Eğitim Programında her bir kademe iki dönemden, her dönem de on haftadan oluşmaktadır. Haftalık program Cumartesi günleri iki blok dersin yanı sıra kitap tahlillerini ihtiva etmektedir. Katılımcılar program sonunda pek çok temel eseri okumuş olmaktadır.

Eğitim Programı Dersleri

I. Kademe Dersleri

Güz Dönemi:
İslam Düşüncesine Giriş
Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi
Bahar Dönemi:
Batı Düşüncesine Giriş
İslam Medeniyeti Tarihi
II. Kademe Dersleri
Güz Dönemi:
Sosyal Bilimler Metodolojisi
Çağdaş İslam Düşüncesi
Bahar Dönemi:
İslami İlimler Metodolojisi
Türkiye'de Modernleşme

Bilhikem Eğitim Programlarına Kimler Başvurabilir?

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nin fakültelerinde eğitim gören (hazırlık ve son sınıf haricindeki) bütün öğrenciler başvuruda bulunabilir. Eğitim programı ücretsiz olup, kontenjan sınırlıdır. Dersler, Cumartesi günleri şehir merkezindeki dernek binamızda yapılmaktadır.

İhtisas Programı

İhtisas Programı, çeşitli sahalarda bilgi üretimine canlılık ve özgünlük katmayı amaçlayan Bilhikem'in, lisans ve lisansüstü düzeyindeki katılımcılara yönelik hazırladığı çok boyutlu bir eğitim programıdır. Bu program ile amaçlanan, iç içe geçen çalışma halkaları eşliğinde ilmi çalışmaların ve üretkenliğin artırılmasıdır. İhtisas çalışmaları kapsamında çok sayıda ders, okuma ve atölye çalışmaları gerçekleştirilmektedir.

Geçmiş yıllarda açılan bazı ihtisas programları:

Kur'an-ı Anlamanın Usulü
Muhammed Hamidullah Okumaları
İslam Medeniyeti ve Dil
İslam Tarihi Yazıcılığı Okumaları
İslam Felsefesinde Temel Problemler
Din ve Psikoloji Okumaları
Medeniyet Okumaları
Oryantalizm Okumaları

İhtisas Programına Kimler Başvurabilir?

Herhangi bir lisans eğitiminin 3. ve 4. sınıfında okuyan veya lisansını tamamlayarak mezun olmuş olanlar ve lisansüstü eğitimine devam etmekte olan herkes programa başvurabilmektedir.

Dil Grupları

Dil programı, Bilim ve Hikmet Araştırmaları Merkezi'nin katılımcı öğrencilerine sunmuş olduğu bir öğretim programıdır. Kuruluşumuz, akademik gelişimde dilin de öneminin farkında olarak öğrencilerin ve katılımcıların dil seviyelerinin iyileştirilmesi için gerekli alt yapı çalışmalarını tamamlanmış olup alanda uzman hocalar eşliğinde dil çalışmalarına da başlamıştır. Arapça ve İngilizce dil grubu çalışmalarının yapıldığı bu programın amacı öğrencilerin dil becerilerini imkânlar ölçüsünde en üst seviyeye ulaştırmak ve alanlarında uzmanlaşabilmeleri için gerekli olan metinleri okuyabilecekleri dil seviyesini yakalamalarını sağlamaktır.

Program gönüllülük esasına göre sürdürülmekte ve yaklaşık 15 haftalık yoğun bir program takvimini içermektedir. Programa dâhil olan öğrenciler her iki dil grubuna aynı zaman zarfında olmamak şartıyla devam edebilmektedir.

ETKİNLİKLER

Seminerler

Bilhikem Seminer Programı, çeşitli alanlarda uzman akademisyenlerin derneğimize gelerek kademe öğrencilerine yönelik sunumlarıyla gerçekleşen bir programdır.

Konferanslar

Daha çok paydaşlarımızla ve öğrenci topluluklarıyla birlikte Van Yüzüncü Yıl Üniversite'sinde gerçekleştirilen programlardır.

Ziyaretler ve Hasbihaller

Çeşitli üniversitelerden akademisyenlerin Bilhikem'i ziyaret ederek öğrencilerle gerçekleştirdikleri hasbihallerdir.

Hazırlık Kampları

Dernek Yönetim Kurulu tarafından yeni yıldaki program başlamadan önce gerçekleştirilen yoğun bir çalıştay programıdır. Bu programlarda geçmiş yılın genel değerlendirmesi ve gelecek yıla dair planlamalar yapılmaktadır.

Kurumsal Ziyaretler

Bilhikem yönetim kurulu tarafından özellikler kardeş kuruluşlara ve benzer faaliyetler sürdürmekte olan dernek, vakıf ve merkezlere gerçekleştirilen programlardır.

Kış Eğitim Kampları

Bilhikem kademe öğrencilerine yönelik Kış mevsiminde ve ge-

nelde ara tatillerde gerçekleştirilen yoğun bir eğitim programıdır. Bu program çerçevesinde davet edilen alanında uzman akademisyen ve araştırmacılar iki günlük bir program çerçevesinde kademe ve ihtisas öğrencilerine çeşitli konularda sunumlar yapmaktadırlar. Ayrıca program çerçevesinde sinema gösterimi ve müzik dinletisi gibi çeşitli sanatsal etkinlikler ve çay sohbetleri de gerçekleştirilmektedir.

Şehir Konferansları

Bu programın amacı çeşitli paydaşlarla birlikte şehirdeki akademik ve ilmi boşluğu doldurmaktır. Bu programla Van ve çevre illerde akademik ilgisi olan şahıslara ulaşmak hedeflenmektedir.

İftar Programları

Her yıl Ramazan ayında düzenlediğimiz ve samimi ve sıcak bir ortamda öğrencilerimizin, dernek üyelerimizin ve çeşitli davetlilerin katılımıyla gerçekleşen bir etkinliktir.

Sene Sonu Piknikleri ve Genel Değerlendirme Toplantıları

Her yılın sonunda kademe öğrencileri, hocalar ve ailelerinin katılımıyla gerçekleşen bir etkinliktir. Bu etkinliklerde pikniğin yanında kademe öğrencileriyle genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Mezuniyet Törenleri

Bilhikem'in her yıl sonunda kademe eğitimini tamamlayan öğrenciler için düzenlediği bir programdır. Bu programlarda hocaların ve öğrencilerin genel değerlendirmeleri alınmakta, çeşitli temenniler dile getirilmekte ve öğrencilere katılım belgesinin verildiği bir merasim düzenlenmektedir.

ÖNSÖZ

İnsan yeryüzündeki en değerli varlıktır. Bu nedenle insana dair yapılan tüm çalışmalar, emekler, gayretler o nispette değerlidir, kıymetlidir. İnsanların en kıymetlisi de hiç şüphesiz insanlığa en çok faydası dokunan bilim insanlarıdır. Bilim insanı yetiştirmenin en önemli ve münbit mecralarından biri olan akademiler, insanın bilimsel düşünme becerilerini geliştirdiği, öğrendiklerini kalıcı hale getirme imkânı bulabildiği ortamları oluşturur. Üniversiteler, enstitüler, araştırma merkezleri vb. mekanlar aynı zamanda sınırsız insan kabiliyetinin keşfedildiği vasatları ifade eder. Bu sayede bilime, düşünceye, araştırmaya meraklı ve istekli olan her birey bilgi ve becerilerini daimî kılma imkânı elde eder.

2016 yılında Van'da kurulmuş bir akademi olan BİLHİKEM'in temel gayesi insanlığa değer katmak ve birikimli bilim insanlarının yetişmesi için bir nebze olsun katkı sunmaktır. Özellikle gençlerin ve genç akademisyenlerin yetişmesine ön ayak olmak en büyük hedeflerimizden birisidir. Bu maksatlarla çıktığımız yolculuğumuzun beşinci yılına değin pek çok akademik, ilmi, kültürel ve sanatsal etkinlik sığdırmayı başardık. Bu faaliyetler vesileyle sabırla ve samimiyetle gençlerimizin ve genç akademisyenlerimizin gönüllerine dokunmaya gayret ettik. İşte bu faaliyetlerimizden birisi bu yıl dördüncüsünü gerçekleştirdiğimiz "Genç Akademisyenler Yetişiyor" sloganını taşıyan Bilhikem Öğrenci Sempozyumu'dur. Genç Akademisyenler Yetişiyor Projesi, Gençlik Projeleri Destek Programı (2020- 1) kapsamında Gençlik ve Spor Bakanlığı tarafından desteklenmektedir.

BİLHİKEM ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanlığı bünyesinde hizmet veren Bilge Gençlik Topluluğu ile Düşünce ve Medeniyet Topluluğu'nun iş birliğinde gerçekleştirilen (Bilhikem) IV. Sosyal Bilimler Öğrenci Sempozyumu, 16-7 Nisan 2021 tarihinde 45 katılımcının sunumuyla toplam 10 oturumda gerçekleştirildi. Oturumların kayıtlarına Bilhikem TV Youtube kanalı üzerinden ulaşılabilir. Türkiye'nin çeşitli şehirlerinden ve birbirinden farklı üniversitelerden çok kıymetli öğrencilerimizin katıldığı online/çevrimiçi sempozyum yorucu iki günün ardından başarıyla tamamlanmış oldu.

Elinizdeki bu kitap işte bu sempozyumdaki tebliğlerden oluşmaktadır. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora seviyelerinde çok değerli genç akademisyenlerimizin emeklerinin bir ürünü olan bu tebliğlerin bir kitap olarak basılmasının elzem olduğunu düşündük. Bu kitabın basım ve yayım süreçlerinde pek çok kimsenin emeğinin geçtiğini belirtmek isteriz. Bu süreçte öncelikle Düzenleme Kurulu'nda ve Sekretarya'da görev alan tüm değerli arkadaşlarımızın emeklerini burada zikretmemiz gerekmektedir. Ayrıca hakemlik sürecinde bize desteklerini esirgemeyen kıymetli hocalarımızı ve Bilim Kurulu üyelerimizi de minnetle yad etmeyi bir görev addediyoruz. Metnin mizanpajında bizlere yardımcı olan Erdal Yıldız Bey'e de ayrıca teşekkür ederiz.

Önümüzdeki yıllarda yapmayı hedeflediğimiz farklı etkinliklerde sizlerle tekrar buluşmayı Yüce Mevlâ'dan niyaz ediyoruz. Gayret bizden tevfik Allah'tan.

Bilhikem Yönetim Kurulu Adına

Dr. Ramazan Turgut – Dr. Mazhar Dede

BİRİNCİ OTURUM:
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

İbn Ebî Şeybe ve Buharî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları (Fıkıhta Şahitlik Özelinde)

Kübra MENGİ

Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,ademgormus@yandex.com
orcid.org/0000-0002-6671-1126

ÖZET

Buhari, el-Camiu's-Sahih isimli meşhur eserinin farklı yerlerinde "kale badu'n-nas" şeklinde bir ifade kullanmıştır. Buhari, "insanlardan bazıları dedi ki" anlamına gelen bu ifadeyi eserinin 25 yerinde zikretmiştir. Hocası İbn Ebi Şeybe'nin el-Musannef isimli eserinde "Kitabu'r-red ala Ebi Hanife" başlıklı bir bölüm açarak Ebu Hanife'ye itirazlarda bulunması sebebiyle Buhari'nin kullandığı bu kapalı ifadeden Ebu Hanife'yi kastettiği vehmi doğmuştur.

Buharî'nin, İbn Ebî Şeybe aksine, alenen isim zikretmeksizin muğlak bir ifade kullanması dikkat çekicidir. Bu çalışmada, "kâle ba'du'n-nâs" ifadesiyle kimin ya da kimlerin anlaşılması gerektiği ve bu ifadeyle yer verilen görüşlerin eleştiri niteliğinde olup olmadığı tespit edilecektir.

Meselenin incelenmesini gerektiren bir diğer yönü Ebû Hanife'ye yöneltilen eleştiri ve itirazların İbn Ebî Şeybe ve Buhârî özelinde farklı farklı çalışmalara konu olmasıdır. İki hadis imamının itiraz ettiği müşterek konuları belirleyen müstakil bir çalışmanın bulunmayışı, konuya dair ayrıca bir ilmi çalışma yapılmasını gerekli kılmıştır.

Liân, Evlilik, Alışveriş, Nebiz ve Şahitlik olmak üzere beş ana başlık şeklinde tespit ettiğimiz müşterek konuların işlenmesi kapsamlı bir araştırmanın konusu olduğundan, biz çalışmamızı İslam Muhakeme Hukuku'nun ispat vasıtalarından biri olma özelliğini taşıyan şahitlik konusu ile sınırladık.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde şahitliğin kelime anlamı ile ayet ve hadislerdeki kullanımına yer verdiğimiz kavramsal çerçeve bulunmaktadır. Birinci Bölümde İbn Ebî Şeybe'nin şahitlik konusunda Ebû Hanife'ye itiraz niteliği taşıyan rivayetleri ve bu rivayetlerle ilgili fıkhî değerlendirmelere yer verilmiştir. İkinci Bölümde ise Buhârî'nin şahitlik konusunda "kale ba'du'n-nas" ifadesini zikrettiği rivayetler tespit edilerek konuyla ilgili fıkhî değerlendirmeler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Ebi Şeybe, Buhari, Ebu Hanife, Kâle Ba'du'n-Nâs, İtiraz, Şahitlik.

Objection of Ibn Abu Shayba and Bukhari to Abu Hanifa (in Terms of Witnessing in Fiqh)

Abstract

Bukhari used an expression as "kale badu'n-nas" in different parts of his famous work named el-Camiu's-Sahih. Buhari mentioned this expression which means "some people said" in 25 parts of his work. The delusion that Buhari referred to Ebu Hanife was born from this expression of his Teacher, because he objected to Abu Hanifa by opening a chapter titled "Kitabu'r-red ala Abi Hanifa" in his work named al-Musannaf.

Bukhari wrote a chapter titled "Kitabu'r-red ala Abi Hanifa" in the work of "el-Musannef" which is written by Ibn Abi Shayba, who is the teacher of Bukhari. In this chapter he raised some objections to Abu Hanifa. For this reason, the thought has arisen that the expression "Kitabu'r-red ala Abi Hanifa" refers to Abu Hanifa.

It is noteworthy that Bukhari, unlike Ibn Abi Shayba, uses an ambiguous expression without mentioning a name publicly. In his study, it will be determined who or who should be understood with the expression "kale ba'du'n-nas" and whether the opinions expressed with his statement are critical.

Another aspect of the issue that needs to be examined is that the criticism and objections directed to Abu Hanifa are the subjects of different studies, especially for Ibn Abi Shayba and Bukhari. The absence of a study determining the common issues objected by two hatith imams necessitated an additional scientific study on the subject.

We have identified that the subject of comprehensive research is the processing of five main topics: Liân, Marriage, Trading, Nebiz, and Testimony. We limited our study to the subject of testimony which is one of the proofs of the Law of Islamic Reasoning is the subject of a comprehensive research.

Our study consists of an introduction and two main parts. In the introduction, there is a conceptual framework in which we include the literal meaning of testimony and its use in verses and hadiths. The first chapter, the rumors of Ibn Ebi Shayba that are objectionable to Abu Hanifa regarding the testimony and fıqh assesments about these rumors are included. In second part, the rumors that Bukhari mentions the expression "kale ba-du'n-nas" on the subject of testimony are determined and fıqh assesments about the topic are included.

Key Words: Ibn Abi Shayba, Bukhari, Abu Hanifa, Kâle ba'du'n-nâs, Objection, Witnessing.

GİRİŞ

Şahitlik, دەش fiilinin mastarı olan ةدەاش ile karşılık bulmakta ve sözlükte "kesin haber, yemin etmek, hazır bulunmak, haber vermek, açıklamak, görmek" gibi anlamlara gelmektedir. Şâhid ise şehâdet kökünden türeyerek "haber veren, gören, hazır bulunan" anlamlarında ismi fâildir. Kurân-ı Kerîm ve hadîslerde, kelimenin, sözlük anlamına yakın manalarda kullanıldığı görülmektedir. Örnek olarak; Bakara suresinin "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" "*Sizden kim ramazan ayına şahit olursa oruç tutsun*" ve "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ" "*Yoksa Ya'kûb son nefesini verirken siz orada mıydınız?*" ayetlerinde hazır bulunmayı; Nûr suresinin "فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ اِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ" "*Onlardan her birinin şahitliği, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı şahit göstermesidir*" ayetinde ise yemin etme manasını barındırmaktadır.

Hz. Peygamber ile namaz kılan bir kişinin, ensârdan ikindi namazını eda eden bir cemaatin yanına uğrayarak kıblenin değiştiğini haber vermesi ve onların da Kâbe'ye doğru yöneldikleri rivayet edilir. Mezkûr rivayetin هُوَ يَشْهَدُ: أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّهُ تَوَجَّهَ نَحْوَ الكَعْبَةِ ibaresinde geçen şahitlik, haber verme manasında kullanılmıştır.

Ebû Mûsa el-Eşarî (r.a) ise Hayber fethinde bulunmadıkları halde Rasulûllah (s.a.s)'in, kendisi ile arkadaşlarına ganimetten pay ayırdığını, oysa Hayber fethinde hazır bulunmayan kendilerinden başka kimseye ganimetten pay ayrılmadığını rivayet etmiştir. Rivayette geçen şahitlik ifadesi, diğer birçok hadiste olduğu gibi hazır bulunma manasında kullanılmıştır.

Istılâhî manada şahitlik, sözlük anlamından doğmuştur. Genel olarak "bir kimsenin hazır bulunup görmek veya duymak suretiyle bildiği bir şeyi haber vermesi" şeklinde tanımlanabilir. Farklı bir ifadeyle, bir kişide bulunan hakkın, başkasına ait olduğuna haber vermektir. Diğer bir tanıma göre ise, "Bir kimsenin bir şahısta olan hakkını isbat için şehadet lafzıyla hâkimin huzurunda ve hasmın muvacehesinde vâki olan doğru ihbarıdır." Şahitliğin, ıstılahi anlamda var-

lığına delalet eden birçok ayet ve hadis bulunmaktadır. Özünde aynı anlama gelmekle beraber, fakihler, şahitliği birbirinden farklı şekillerde tanımlamışlardır.

Hanefilere göre şahitlik, "eşhedü" veya "şehedtü" lafzıyla şahidin bildiğini haber vermesidir. Diğer bir ifadeyle, bir hakkı ortaya koymak için, şehadet lafzıyla mahkemede doğru haber vermektir.

Malikilere göre şahitlik, gerektiği şekilde hüküm verilmesi için hâkime bildiğini haber vermektir. Şahit ise hâkimin huzurunda hakkı beyan eden kimsedir. Hâkime, şüphe ve zandan değil, bilgiden kaynaklanan bir haber verir.

Şafii âlim Hatîb eş-Şirbinî, *el-Muğni'l-Muhtac* adlı eserinde şahitliğe dair "kesin haber" manasını zikrettikten sonra şu ifadelere yer vermiştir: Şahid, şehadeti tahammül ve eda eden kimsedir. Çünkü o, başkalarına gizli kalan bir şeyi müşahede etmiştir. Şehadet, bir mesele hakkında şahitliği yüklenmek (tahammül) ve bununla birlikte hâkim huzurunda şahitliği yerine getirmek (eda) anlamlarına gelir.

Hanbelî âlim İbn Kudâme'nin *el-Muğni* isimli eserine baktığımızda ise şehadetin "müşahede" mastarından türediği, çünkü şahidin, tanıklık ettiği (şahit olduğu) şeyi haber veren kimse olduğu nakledilmektedir. Ayrıca eserde şahitliğin edası için "eşhedü" (şahitlik ederim) lafzının kullanılması, bunun dışındaki lafızlardan aynı mananın hâsıl olmayacağı belirtilmiştir.

İBN EBÎ ŞEYBE'NİN EBÛ HANÎFE'YE REDDİYELERİ İLE BUHÂRÎ'NİN "KÂLE BA'DU'N-NÂS" RİVAYETLERİ BAĞLAMINDAKİ KONULARIN MUKAYESESİ

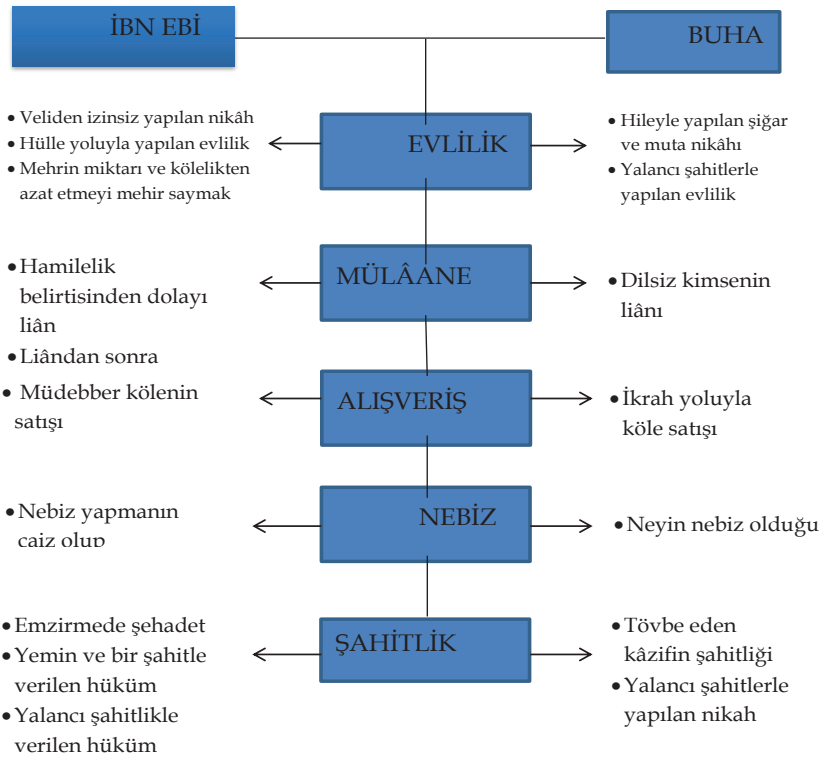
İbn Ebî Şeybe merfû hadisler yanında sahabe ve tâbiînin sözlerini bir araya getirdiği *el-Musannef* adlı eserinin son tarafına "Kitâbu'r-Red alâ Ebî Hanîfe" başlıklı bir bölüm açmıştır. Burada 125 meselede Ebû Hanîfe'nin hadislere muhalefet ettiğini ispatlamak amacıyla 485 rivayete yer vermiştir. Bu rivayetleri senedleri ile zikrettiği halde, Ebû

Hanîfe'ye nispet ettiği görüşleri için "Zikredildiğine göre Ebû Hanîfe şöyle dedi" ifadesiyle senedsiz ve meçhul bir siga kullanmıştır. İtirazların büyük bir bölümünü ibadet ile ilgili konular meydana getirmektedir. Kalan kısmı ise Muâmelât, Savaş ve Ceza Hukuku ile Helal-Haram ve Âdâb ile ilgili meselelerdedir.

Buhârî ise sahih hadisleri toplamak ve bu hadislerden çıkardığı fıkhî görüşleri ortaya koymak amacıyla tasnif ettiği *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinde, toplam yirmi beş ye de "kale ba'du'n-nâs" ifadesini kullanmıştır. "İnsanlardan bazıları dedi ki.." anlamına gelen bu ifadeyle Buhârî'nin, bir takım farklı görüşlere yer verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu kapalı ifadeyle daha çok Ebû Hanîfe'yi kastettiği kabul edilmiştir. Buhârî'nin "bazı insanlar" ifadesini kullanarak bir takım görüşlere yer verdiği konular; Zekât, Hibe, Şehâdât, Vesâyâ, Talâk, Eymân, İkrâh, Hiyel ve Ahkâm olmak üzere dokuz başlık altında toplanmaktadır.

İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanife'ye itiraz niteliğinde naklettiği rivayetleri ile Buhârî tarafından "kale ba'du'n-nâs" ifadesinin zikredildiği hadisler arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorusu merak uyandırmaktadır. Nitekim iki hadis imamının arasında hoca talebe ilişkisinin bulunması da bu merakı derinleştirmektedir. Buhârî'nin, hocası İbn Ebî Şeybe'nin itirazlarına ne oranda katıldığının tespit edilmesi, "kale ba'du'n-nâs" ifadesi ile kimi kastettiği sorusuna da açıklık getirecektir.

İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanife'ye eleştiri mahiyetinde naklettiği, Buhârî'nin de "bazı insanlar" ifadesini zikrettiği rivayetlerin kesişim kümesini oluşturan beş mesele tespit edilmiştir. Bunlar; Evlilik, Mülâane, Alışveriş, Nebiz ve Şahitliktir. Daha anlaşılabilir olması adına konular aşağıda verilen şemada incelenecektir. Ancak burada, İbn Ebî Şeybe'nin reddiyeleri ve Buhârî'nin "bazı insanlar.." ifadesini kullandığı konular hakkında dolaylı olarak ilişki kurulduğu ve tespit edilen beş konunun birer üst başlık olarak kabul edilmesi gerektiğini hatırlatmakta fayda vardır.



Evlilik meselesinde serdedilen rivayetlere bakıldığında, İbn Ebî Şeybe tarafından velisiz nikâh kıyılamayacağı,[1] hülle yaparak evlenmenin sahih olmadığı,[2] mehir için belirlenen asgari bir miktarın bulunmadığı[3] ve kölelikten azat etmenin kadınlar için mehir sayılabileceğini[4] bildiren hadisler nakledilmiştir.

Buhârî ise bunlardan bağımsız olarak evlilik konusunda sadece iki meselede yoruma gitmiştir. Bunlardan ilki, şiğâr nikâhının ya-

1 Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsar*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), VII/284 (H.Nr: 36117-36119).

2 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/292 (H.Nr: 36190-36194).

3 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/289-290 (H.Nr: 36165-36173).

4 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/290 (H.Nr: 36174-36176).

sak olduğunu bildiren hadistir.[5] Şiğâr ve mut'a nikâhı arasında bir ayrım yapılamayacağı kanaatinde olan[6] Buhârî, daha sonra mut'a nikâhının yasak olduğunu bildiren hadisi nakletmiştir.[7] Yorumda bulunduğu ikinci mesele ise yalancı şahitler getirerek, rızasız yapılan evliliğin geçerli olmayacağına yönelik hadislerdir.[8]

Liân konusunda İbn Ebî Şeybe, hamile hanımının taşıdığı bebeğin kendisinden olmadığını iddia eden eş için mülaâne yapılacağını kabul ederek konuyla ilgili hadisleri nakletmiştir.[9] Bununla birlikte mülaâne'nin ardından kendilerini yalanlayan eşlerin aralarının ayrılacağını bildiren hadislere yer vermiştir.[10]

Buhârî, liân konusunda İbn Ebî Şeybe'nin gündemine aldığı meselelerde bir yoruma gitmemiştir. Bu konuya dair yalnız bir meselede "bazı insanlar" ifadesini kullanmıştır. Mesele ise dilsizin mülaânesinin talakta caiz olduğu gibi kazfte de geçerli olması hakkındadır.[11]

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, alışveriş konusunun "köle satışı"na tahsis edilmiş olmasıdır. Konunun köle satışı ile takyid edilmesinin sebebi, İbn Ebî Şeybe'nin alışveriş konusunda Ebû Hanife'ye dönük itiraz ve eleştirilerinin fazlalığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Buhârî, alışveriş hakkında İbn Ebî Şeybe tarafından itiraza konu olan rivayetlerin naklinde hiçbir eleştiri veya yoruma gitmemiştir. Bu sebeple konu, köle satışı ile hususileştirilmiştir ki buna dair iki hadis imamı da birer meselede yorumda bulunmuştur. İbn Ebî Şeybe, müdebber kölenin diğer köleler gibi satılabileceğine delil mahiyetinde hadisler nakletmiş,[12] Buhârî ise "İkrah" bölümünde yer verdiği hadisle, tehdit ederek zorla yaptı-

5 Buhârî, "Hiyel", 4 (H.Nr: 6960).

6 Hamit Sevgili, "Buhârî'nin "Kale Ba'du'n-Nâs" İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (ts?), 42.

7 Buhârî, "Hiyel", 4 (H.Nr: 6961).

8 Buhârî, "Hiyel", 10 (H.Nr: 6968-6971).

9 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/280 (H.Nr:36082-36084).

10 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/285 (H.Nr: 36129-36133).

11 Buhârî, "Talak", 24, (H.Nr: 5300-5304).

12 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/279 (H.Nr: 36068-36069).

rılan köle satışı veya hibesinin hukuken geçerli olmayacağını bildirmiştir.[13]

Nebiz konusuna gelindiğinde, İbn Ebî Şeybe'nin farklı malzemelerin birbirine karıştırılmak suretiyle nebiz yapılmasının caiz olmadığı görüşünü benimsediği ve buna dair hadislere yer verdiği görülmektedir.[14] Sarhoş eden tüm içecekleri "hamr" kabul eden Buhârî[15] ise bu konuda nebiz kavramının mahiyet ve kapsamına dair bir takım eleştirilerde bulunmuştur.[16]

Şemada verilen bilgilerin kısaca incelenmesinin ardından, İbn Ebî Şeybe ve Buharî'nin kesişim kümesini oluşturan konularda doğrudan bir ilişkinin bulunmadığını söylemek mümkündür. İki hadis imamının naklettikleri rivayetler aynı başlık altında toplanabilse de itiraz ve yorumları farklı cihetten olmuştur. Bu noktada farklı ihtimaller gündeme gelmektedir. Şöyle ki Buhârî'nin İbn Ebî Şeybe'nin reddiyelerine tümüyle katılmış ve bunlara ilaveten yirmi beş meselede de kendisi eleştiride bulunmuş olabileceği gibi Buhârî'nin, hocasının eleştirilerilerine katılmadığı, bunun için farklı yirmi beş meselede "bazı insanlar" ifadesini kullanmış da olması da ihtimal dahilindedir.

İBN EBİ ŞEYBE'NİN ŞAHİTLİK MESELESİNDE EBÛ HANİFE'YE İTİRAZ NİTELİĞİNDEKİ RİVAYETLERİ

1. Süt Emzirmede Bir Kadının Şahitliği Meselesi

1.1. Konuyla İlgili Rivayetler

"حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ الْحَارِثِ، قَالَ: «تَزَوَّجْتُ ابْنَةَ أَبِي إِهَابٍ التَّمِيمِيِّ , فَلَمَّا كَانَتْ صَبِيحَةَ مِلْكِهَا جَاءَتْ مَوْلَاةٌ لِأَهْلِ مَكَّةَ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا , فَرَكِبَ عُقْبَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ وَقَالَ: سَأَلْتُ أَهْلَ الْجَارِيَةِ فَأَنْكَرُوا , فَقَالَ:

13 Buhârî, "İkrah", 5 (H.Nr: 6947).

14 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/792 (H.Nr: 36186-36189).

15 Sevgili, "Buhârî'nin "Kâle Ba'du'n-Nâs" İfadesi İle İlgili Tartışmalar", 55.

16 Buhârî, "Eymân ve'n-Nuzûr, 21 (H.Nr: 6685, 6686).

«وَكَيْفَ وَقَدْ قِيلَ» فَفَارَقَهَا وَنَكَحَتْ غَيْرَهُ»[17]".

"Ukbe b. el-Hâris bildiriyor: Ben, Ebû İhâb et-Temîmî'nin kızıyla evlendim. Evlendiğimizin birinci sabahı Mekke'lilere ait bir cariye gelip: "Ben sizi emzirdim" dedi. Ukbe bineğine binerek Medine'ye Rasûlullah'ın (s.a.s) yanına gidip olanları kendisine anlattı ve: "Cariyenin sahiplerine sorduğumda bunu inkâr ettiler" dedi. Rasûlullah (s.a.s): "(Emzirdiği) söylendiği halde nasıl olur!" deyip onları birbirinden ayırdı ve kadın başkasıyla evlendi."[18]

"حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثَيْمٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْبَيْلَمَانِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: « سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا يَجُوزُ فِي الرَّضَاعَةِ مِنَ الشُّهُودِ , قَالَ: رَجُلٌ أَوِ امْرَأَةٌ «وَذُكِرَ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ» لَا يَجُوزُ إِلَّا أَكْثَرُ[19]".

"İbn Ömer bildiriyor: Emzirmede kaç şahidin olması gerekir? diye sorulunca Rasûlullah (s.a.s): "Bir erkek veya kadın" buyurdu. Ebû Hanîfe'nin ise "Şahitlerin birden çok olması gerekir" dediği nakledilir."[20]

1.2. Konuya Dair Fıkhî Değerlendirmeler

Şuhudu'r-radâ' bölümünde zikrettiği hadislerin yanında eserinde konuya dair farklı rivayetlere de yer veren İbn Ebî Şeybe, süt kardeşliğin tespitinde tek başına emzirenin şahitliğini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe'nin "ancak (şahitler) daha çok olursa caizdir" dediğini zikrederek, hadise muhalefet ettiğini iddia etmiştir.

İbn Ebî Şeybe, benimsediği görüşün aksine eserinin farklı bir bölümünde İbn Ömer'den nakledilen şu rivayete yer vermiştir: Hz. Peygamber'e (s.a.s) süt emzirmede kimlerin şahitliği caiz olur diye soruldu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Bir erkek ve bir kadın.[21] Yer verdiği bir diğer rivayette ise Hz. Ömer'in süt emzirmede tek

17 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/286 (H.Nr: 36138).

18 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, trc. Fikret Güneş, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), XV/271 (H.Nr: 37291).

19 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/287 (H.Nr: 36139).

20 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* trc. Fikret Güneş, XV/272 (H.Nr: 37292).

21 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* III/497, (H.Nr: 16426).

kadının şahitliğini reddettiği nakledilmektedir.[22]

Yukarıda geçen Ukbe b. Haris'in bir kadınla evlendiği, sonra siyah bir kadının gelerek "ben ikinizi de emzirmiştim" demesi üzerine Hz. Peygamber'e durumu anlatması ve onun emriyle de hanımından ayrılmasını haber veren hadisi, Buhârînin de tahric ettiği görülmektedir.[23] Ancak Buhârî'nin mezkûr rivayette, "kale badu'n-nas" ifadesine yer vermemesi dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Buhârî'de, İbn Ömer'den nakledilen ve emzirmede şahitlerin sayısını bildiren rivayete rastlanılmamaktadır.

Ebû Hanife'nin hocası İbrahim en-Nehai'nin de İbn Ebî Şeybe ile aynı görüşü benimsediği tespit edilmiştir. Erkeklerin muttali olamayacağı, kadınlara özel meselelerde kadının tek başına şahitliği kabul edildiğini belirten en-Nehai "emzirmede kadının tek başına şahitliği alınır" demiştir.[24]

Tâvus, Zührî, Evzai ve bazı selef âlimleri de süt kardeşliğin tespitinde kadının tek başına şahitliğini kabul etmişlerdir.[25] Çünkü bu kadın kendi fiiline şahitlik eder ve bundan dolayı bir menfaat sağlamadığı gibi bir zarardan da korunmaz. Bu yüzden, başkasının fiilindeki gibi kendi fiilindeki şahitliği kabul edilir. [26]

Cumhur ise "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" *Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle iki de kadın olsunlar.*" ayetini[27] delil alarak emzirmedeki şahitliğin, hukuktaki şahitlik gibi olduğu görüşünü benimsemiş ve kadının tek

22 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* III/497,(H.Nr: 16429).

23 Buhârî, "Şehadat", 13, (H.Nr:2659); 14, (H.Nr:2660); "Nikâh", 24 (H.Nr:5104).

24 Muhammed Revvâs Kalacî, *Mevsûatu Fıkhî İbrâhîm en-Nehâ'î*, (b.y: Metâibu'l-Hey'eti'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Küttâb, 1399/1979), 364-365.

25 İbn Kudâme, *el-Muğni,* XI, 340.

26 Nureddin Itr, *İ'lâmu'l-Enam Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm,* (Dımeşk: Daru'l-Farfûr, 1419/1998), III, 607.

27 Bakara, 2/282

başına şahitliğini kabul etmemiştir.[28] Cumhur ulema ve Hanefiler, bu konuda şahitliğin iki erkek veya bir erkek iki kadın ile kabul edileceği kanaatindedirler.[29]

Ebû Hanife'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin, süt emzirmede tek kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceği yönündeki görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.[30] O, Hz. Ömer'in "süt emzirmede iki şahit olmadıkça (şahitlik) kabul edilmez" şeklindeki görüşünü nakletmiş ve "biz bunu alırız" demiştir.[31]

Ayrıca cumhur ulema emziren kadının şehadetinin haber verilmesiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s) eşlerin arasını ayırdığına delil gösterilen hadisteki[32] "فنهاه عنها" "Onu o kadınla evlenmekten nehyetti" ifadesini tenzihe, "دعها عنها" "Onu kendinden ayrı bırak" emrini ise irşat anlamına hamletmişlerdir.[33]

İbn Hacer, Hz. Ömer'in şöyle dediğini naklemiştir: "Şayet delil getirirlerse karı-kocanın arasını ayırın. Aksi takdirde ikisinin arasından çekilin ve karı koca kusurdan uzak olarak yaşasınlar. Eğer bu kapı açılırsa, karı koca arasını ayırmak isteyen her kadın onu yapardı."[34]

2. Yemin ve Bir Şahitle Hükmedilmesi Meselesi

2.1. Konuyla İlgili Rivayetler

"حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

28 Nureddin Itr, *İ'lâmu'l-Enâm*, III/607.

29 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, (b.y: İdareyu't-Tıbâa' el-Müniriyye, ts.), VII/75; Hatib el-Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, III/555.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, (Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1433/2012), II/249-250, IV/380-381. İmam Muhammed, *el-Asl,* II/250.

31 İmam Muhammed, *el-Asl,* 2/250

32 Buhârî, "Şehadat", 14, (H.Nr:2660).

33 Ahmed b. Muhammed el-Kastallani, *İrşadu'S-Sari*, (Mısır: Matbuatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1323), IV/390.

34 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, thk. M. Fuad Abdulbaki vd, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1379), V/269.

وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ» قَالَ: وَقَضَى بِهَا عَلِيٌّ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ [35]".

"Câfer b. Muhammed, babasından naklediyor: "Rasûlullah (s.a.s) yemin ve bir şahide dayanarak hüküm verdi." Râvi dedi ki: Hz. Ali de aranızda aynı şekilde hüküm verdi."[36]

"حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ» [37]"

"İbn Abbâs, Rasûlullah'ın (s.a.s) yemin ve bir şahide dayanarak hüküm verdiğini söyledi."[38]

"حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ، عَنْ سَوَّارٍ، عَنْ رَبِيعَةَ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ فِي شَهَادَةِ شَاهِدٍ وَيَمِينِ الطَّالِبِ, قَالَ: وُجِدَ فِي كُتُبِ سَعْدٍ [39]".

"Sevvâr bildiriyor: Rabîa'ya: Şahidin şahitliği ve hak sahibinin yemini ile ilgili sorduğumda: "Bu, Sa'd'ın kitaplarında mevcuttur" dedi."[40]

"حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ، كَتَبَ إِلَى عَبْدِ الْحَمِيدِ أَنْ يَقْضِيَ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ , قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: وَأَخْبَرَنِي شَيْخُ مَشْيَخَتِهِمْ أَوْ مِنْ كُبَرَائِهِمْ أَنَّ شُرَيْحًا قَضَى بِذَلِكَ [41]".

"Ebû'z-Zinâd der ki: Ömer b. Abdilazîz, Abdulhamîd'e şahitle beraber yeminle de hükmetmesini yazdı. Ebû'z-Zinâd dedi ki: Onların ihtiyarlarından veya ileri gelenlerinden öğrendiğime göre Şureyh de aynı şekilde hüküm verdi."[42]

"حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ حُصَيْنٍ، قَالَ: قُضِيَ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بِشَهَادَةِ شَاهِدٍ وَيَمِينِ الطَّالِبِ وَذُكِرَ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ , لَا يَجُوزُ ذَلِكَ [43]".

35 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/305, (H.Nr: 36316).

36 İbn Ebî Şeybe, Musannef, trc. Fikret Güneş, XV, 326, (H.Nr: 37469).

37 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/305, (H.Nr: 36317).

38 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, trc. Fikret Güneş, XV/326, (H.Nr: 37470).

39 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/305, (H.Nr: 36318).

40 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, trc. Fikret Güneş, XV, 326, (H.Nr: 37471)

41 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/305, (H.Nr: 36319).

42 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, trc. Fikret Güneş, XV/326, (H.Nr: 37472).

43 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII/305, (H.Nr: 36320).

"Husayn der ki: Abdullah b. Utbe, benimle ilgili bir davada, bir şahidin şahitliği ve hak sahibinin yeminiyle aleyhime hüküm verdi. Ebû Hanîfe'nin: "Bu caiz değildir" dediği nakledilir."[44]

2.2. Konuya Dair Fıkhî Değerlendirmeler

Hz. Peygamber'in bir şahit ve yeminle hüküm verdiğini haber veren rivayetleri esas alan İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'nin bu şekilde hüküm vermenin caiz olmayacağını söyleyerek hadise muhalefet ettiği iddiasında bulunmuştur.

İbn Ebî Şeybe, esas aldığı bu hadislerin yanında aynı eserinde, tercih ettiği görüşe muhalif rivayetlere de yer vermiştir. Bunlar, tek şahit ve yeminle hüküm verilemeyeceği, bunun bir bidat olduğu ve böyle bir yolla hüküm verilebileceği yönündeki görüşü Medinelilerin öne sürdüklerine işaret eden rivayetlerdir.

Buhârî, Sahih'inde İbn Ebî Şeybe'nin konuya dair delil aldığı hadislere yer vermemektedir. Bununla birlikte, eserinin çeşitli yerlerinde Hanefilerin bu meselede esas aldığı rivayetleri nakletmiştir.[45] Hatta Buhârî, Kitabu'ş-Şehadat bölümünün ilk bâbına "delil davacıya aittir hakkında gelenler" başlığını vermiş ve burada Hanefiler'in yemin ve tek şahitle hüküm verilemeyeceği konusunda delil olarak kabul ettikleri esas ayete[46] yer vermiştir.[47]

Ebû Hanîfe'nin hocası İbrahim en-Nehai bir şahit ve yeminle hüküm verilemeyeceği görüşüne sahiptir. Buna muarız olan hadis şudur: Delil davacıya yemin davalıya aittir.[48] Öğrencisi Ebû Yusuf da konuyla ilgili olarak, aynı hadisi hocası Ebû Hanife, Hammâd ve İbrahim en-Nehai tarikiyle rivayet etmiştir.[49]

Ebû Hanîfe, Kufeliler, Şa'bî, Evzaî, Leys b. Sa'd ve Malikîlerden bazılarına göre hiçbir konuda bir şahit ve yeminle hüküm verile-

44 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* trc. Fikret Güneş, XV/326, (H.Nr: 37473).

45 Buhârî, "Rehn", 6 (H.Nr: 2514); "Tefsir", 60 (H.Nr:4552).

46 Bakara 2/282.

47 Buhârî, "Şehadat", 1.

48 Kalacî, *Mevsûatu Fıkhî İbrâhîm en-Nehâ'î,* 571.

49 Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Kûfî, *Kitâbu'l-Âsar*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârifi'l-Usmânî, 1355), 161. (H.Nr: 738)

mez.[50] İmam Malik, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Medine fukahası malî konularda tek şahit ve yeminle hüküm verilebileceği görüşüne sahiptir.[51]

Ebû Hanîfe bu meselede, "*Erkeklerinizden de iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunamazsa, razı olacağınız şahitlerden bir erkekle iki kadın olsun*" ayet-i kerimesini[52] ve "*Delil getirmek davacıya, yemin ise davalıya düşer*" hadisini[53] esas almıştır.[54] Hanefîlere göre tek şahit ve yeminle ilk kez hüküm veren Abdulmelik b. Mervan'dır ve bununla beraber rivayet, ahad yolla gelmiş bir haberdir.[55] Bu haberle, iki şahidin emredildiği ayetin hükmüne ilavede bulunulmaktadır. Ancak haber-i vahidle Kur'ân nassına ziyade sabit olmaz.[56] Çünkü Hanefîlere göre zann-ı galib ifade eden haber-i vahid, katiyyet ifade eden Kur'ân nassının hükmünü değiştiremez.[57]

İbn Abdilberr'in, *el-İstizkar* adlı eserinde şu ifadeler yer almaktadır: Muhammed b. el-Hasan'a göre hâkimin (böyle bir yolla verdiği) hükmü geçersiz olur. Çünkü o, Kur'ân'ın hilafınadır. Buna karşılık Ebû Ömer ise şöyle demiştir: "Bu bilgisizlik ve inatçılıktır. Nasıl Kur'an'ın hilafına olur? O, Kur'an'a ziyade bir beyandır. Bu, Kur'an-ı Kerîm'de "*..ve bunlardan başkası size helal kılındı*" ayetine[58] rağmen kadının halası ve teyzesi ile bir nikah altında birleştirmenin yasak olduğunu bildiren hadis gibidir. Abdestte ayakların yıkanması Kur'an'da belirtildiği[59] halde mestler üzerine mesh ve yenilmesi

50 İbn Abdilber en-Nemerî, *Temhid*, thk, Mustafa b. Ahmed Ulvi, Muhammed Abdilkebir el-Kübra, (by, Müssesetü'l-Kurtuba, ts.) II, 154; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif en-Nevevi, *el-Minhac*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi el-Arabi, 1392), XII/4.

51 en-Nevevi, *el-Minhac*, XII/4.

52 Bakara 2/282

53 Buhârî, "Rehn", 6 (H.Nr: 2514); "Şehadat", 20 (H.Nr: 2668); "Tefsiru'l-Kur'ân", 55 (H.Nr: 4552);

54 Mustafa Saîd el-Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ,* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 287-288.

55 Kasani, *Bedaiu's-Sanai'*, VIII/426.

56 Saîd el-Hın, *Eserü'l-İhtilaf*, 287-288.

57 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu,* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 163.

58 Nisa 4/24

59 Maide 5/6

haram olan yiyeceklerin En'âm suresinde geçmesine rağmen yırtıcı hayvanların haram kılınması da bunun gibidir. "*Erkeklerinizden de iki şahidi tanık tutun..*" ayetiyle[60] birlikte Hz. Peygamber'in tek şahit ve yeminle hüküm vermesi aynı şekilde sünnetin Kur'an'ı beyanıdır. Hatta bu sünnet, açık bir beyandır. Çünkü ayetin devamındaki "*Şahitler iki erkek olmazlarsa, bir erkekle iki kadın olsunlar*" ifadesini açıklamaktadır.[61]

Bir şahit ve yeminle hüküm verilmesi hakkındaki rivayetler ile ihticac edilmesi, Allahu Teâla'nın ayette şahitlerin sayısı hakkında verdiği emrin terk edilmesini gerektirmektedir. Çünkü bu konu hakkındaki rivayetler esas alındığı takdirde, ayette belirtilen şahit sayısı düşürülmektedir. Dolayısıyla bu rivayetlerle hüküm verilmesi, Kur'an'a muhalefet etmek anlamına gelir.[62]

3. Yalancı Şahitlerin Şehadetiyle Hükmedilmesi Meselesi

3.1. Konuyla İlgili Rivayetler

"وَكِيعٌ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أُمِّ سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ , وَإِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوٍ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْكُمْ , فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ , فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنْ نَارٍ يَأْتِي بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» "[63]

"Ümmü Seleme, Rasûlullah'ın (s.a.s) şöyle buyurduğunu nakleder: Bana gelip davalaşıyorsunuz. Bazılarınız delillerini karşı taraftan daha güzel bir şekilde ortaya koyabilir. Ben de sizden duyduklarıma göre hüküm veriyorum. Her kime bu şekilde kardeşinin hakkından bir şey vermişsem sakın onu almasın! Zira o ayırdığım ateşte bir parçadır ve kıyamet gününde o ateşle huzura çıkar."[64]

60 Bakara 2/182

61 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkar*, thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvız, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), VII/113.

62 Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 165.

63 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/321 (H.Nr: 36488).

64 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* trc. Fikret Güneş, XV/370, (H.Nr: 37642).

"وَكِيعٌ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: « جَاءَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ يَخْتَصِمَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَارِيثَ بَيْنَهُمَا قَدْ دَرَسَتْ لَيْسَتْ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ , فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ , وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ , وَإِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوٍ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْكُمْ , فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا إِسْطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ , قَالَ: فَبَكَى الرَّجُلَانِ وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا: حَقِّي لِأَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ , فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَا إِذْ فَعَلْتُمَا فَاذْهَبَا فَاقْسِمَا وَتَوَخَّيَا الْحَقَّ ثُمَّ لِيَحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ [65]".

"Ümmü Seleme bildiriyor: Ensar'dan iki adam Rasûlullah'a (s.a.s) gelip aralarında geçen bir miras anlaşmazlığı sebebiyle davalaştı. Aralarındaki davada ikisinin de delilleri olmayınca Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: "Bana gelip davalaşıyorsunuz. Ben de bir beşerim. Bazılarınız delillerini karşı taraftan daha güzel bir şekilde ortaya koyabilir. Ben de sizden duyduklarıma göre hüküm veriyorum. Her kime bu şekilde kardeşinin hakkından bir şey vermişsem sakın onu almasın! Zira o ayırdığım ateşten bir parçadır ve kıyamet gününde o ateşle huzura çıkar." Adamların ikisi de ağlayıp: "Ya Rasûlallah! Ben hakkımı kardeşime bağışlıyorum" deyince Rasûlullah (s.a.s): "Böyle yaptıysanız gidiniz kardeşçe ve hakça taksim edip sonra kura çekerek hisselerinizi belirleyiniz. Sonra her biriniz diğeriyle helalleşsin" buyurdu."[66]

"مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ الْعَبْدِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ , وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ , فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ» وَذُكِرَ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ: لَوْ أَنَّ شَاهِدَيْ زُورٍ شَهِدَا عِنْدَ الْقَاضِي عَلَى رَجُلٍ بِطَلَاقِ امْرَأَتِهِ فَفَرَّقَ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا بِشَهَادَتِهِمَا أَنَّهُ لَا بَأْسَ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَحَدُهُمَا [67]".

"Ebû Hureyre'nin bildirdiğine göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Ben bir beşerim. Bazılarınız delillerini karşı taraftan daha güzel bir şekilde ortaya koyabilir. Bu şekilde kime kardeşinin hakkını verirsem, ona ancak ateşten bir parça ayırmış olurum." Ebû

65 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/321, (H.Nr: 36489).

66 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* trc. Fikret Güneş, XV/371, (H.Nr: 37643).

67 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/321, (H.Nr: 36490).

Hanîfe'nin: "Eğer iki yalancı şahit hâkimin huzurunda birinin hanımını boşadığına şahitlik ederse, hâkim onların şahitliğiyle aralarını ayırınca, şahitlerden herhangi birinin o kadınla evlenmesinde bir sakınca yoktur" dediği nakledilir."[68]

3.2. Konuya Dair Fıkhî Değerlendirmeler

İbn Ebî Şeybe, davalaşan iki kişiye Hz. Peygamber'in (s.a.s) "Şüphesiz ben ancak bir beşerim. Bir kısmınız, delili ile bir kısmınızdan, daha hafif ve yumuşak olabilir. Ben de sizden duyduklarıma göre hüküm veririm. Buna göre, kardeşinin hakkından bir şeyler alarak, bir kimsenin lehinde hüküm verirsem, ona ateşten bir parça koparmış olurum" buyurduğu hadisi[69] esas almıştır. Ebû Hanîfe'nin ise "bir adamın hanımını boşadığına dair iki yalancı şahidin şehadetiyle hâkim, eşlerin arasını ayırmaya karar verse, yalancı şahitlerden birinin bu kadınla evlenmesinde sakınca yoktur" dediğini zikrederek hadise muhalefet ettiğini iddia etmiştir.[70]

Buhârî, İbn Ebî Şeybe'nin delil aldığı hadisi, eserinin farklı bölümlerinde birden fazla zikretmiş ancak herhangi bir yorum veya itiraza yer vermemiştir.[71] Bununla birlikte, farklı rivayetler üzerinden İbn Ebî Şeybe ile aynı meseleyi hedefleyerek "bazı insanlara göre.." ifadesini kullandığı tespit edilmiştir. Bu rivayetler aynı zamanda şahitlik konusunda mezkur ifadeyi kullanması sebebiyle çalışmamıza konu olan rivayetlerdir. Son olarak İbn Ebî Şeybe'nin rivayetlerinin fıkhi değerlendirmesi, zahire göre hükmedilmesi meselesi etrafında, Buhârî'nin rivayetleri ardından ilerde incelenecektir.

68 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* trc. Fikret Güneş, XV/371, (H.Nr: 37644).

69 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/321 (H.Nr: 36488-36490)

70 İbn Ebî Şeybe, *Musannef,* VII/321, (H.Nr: 36490).

71 Buhârî, "Mezalim", 16 (H.Nr: 2458); "Hiyel", 10 (H.Nr: 6967); "Ahkâm", 20 (H.Nr: 7168); 31 (H.Nr:7184).

BUHÂRÎ'NİN ŞAHİTLİK MESELESİNDE "KÂLE BA'DU'N-NÂS" İFADESİNİ ZİKRETTİĞİ RİVAYETLER

1. Nikahta Yalancı Şahitlik Meselesi

1.1. Konuyla İlgili Rivayetler

"حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لاَ تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ، وَلاَ الثَّيِّبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ» فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «إِذَا سَكَتَتْ» وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: « إِنْ لَمْ تُسْتَأْذَنِ البِكْرُ وَلَمْ تَزَوَّجْ، فَاحْتَالَ رَجُلٌ، فَأَقَامَ شَاهِدَيْ زُورٍ: أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِرِضَاهَا، فَأَثْبَتَ القَاضِي نِكَاحَهَا، وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّ الشَّهَادَةَ بَاطِلَةٌ، فَلاَ بَأْسَ أَنْ يَطَأَهَا، وَهُوَ تَزْوِيجٌ صَحِيحٌ [72]".

"Ebû Hureyre'nin bildirdiğine göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Bâkire kız, kendisinden izin alınmadıkça nikâh olunmaz, dul kadın da kendisinin açıkça emri alınmadıkça nikâh olunmaz." Bunun üzerine, "Yâ Rasûlallah! Bâkire kızın izni nasıl olur?" diye soruldu. Rasûlullah da "Onun izni susmasıdır." buyurdu. Bazı insanlar ise şöyle demiştir: Bâkire kızın izni alınmadığı zaman evlendirilmez. Fakat bir adam hile yapar da, kendisinin bu kızla rızasıyla evlendiğine dair iki tane yalancı şahit getirir ve hâkim de bunların şehadetleriyle o kızın nikâhını sabit görüp tespit ederse –koca da bu şahitliğin batıl olduğunu bilmekte iken- o adamın bu kızla cinsî münasebette bulunmasında beis yoktur ve bu, sahih bir evlenmedir." [73]

"حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ القَاسِمِ: أَنَّ امْرَأَةً مِنْ وَلَدِ جَعْفَرٍ، تَخَوَّفَتْ أَنْ يُزَوِّجَهَا وَلِيُّهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ، فَأَرْسَلَتْ إِلَى شَيْخَيْنِ مِنَ الأَنْصَارِ: عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ ابْنَيْ جَارِيَةَ، قَالاَ: فَلاَ تَخْشَيْنَ، فَإِنَّ خَنْسَاءَ بِنْتَ خِذَامٍ «أَنْكَحَهَا أَبُوهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ، فَرَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ» قَالَ سُفْيَانُ: وَأَمَّا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: عَنْ أَبِيهِ: «إِنَّ خَنْسَاءَ» [74]".

Kâsım b. Muhammed'den şöyle rivayet edilmiştir: Cafer'in oğlundan olan bir kadın, kendisi istemediği hâlde velisinin onu evlen-

72 Buhârî, "Hiyel", 10, (Nr. 6968).

73 Enbiya Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 263-264.

74 Buhârî, "Hiyel", 10, (H.Nr: 6969)

direceğinden korktu. Yezid b. Cariyenin iki oğlu Abdurrahmân ile Mucemma isminde Ensâr'dan iki şeyhe haberci gönderdi. Şeyhler ona dediler ki: Korkma! Çünkü Ensâr'dan Hansa bint. Hizâm'ı kendisi istemediği hâlde, babası evlendirmişti. Sonra Rasulullah (s.a.s) o nikâhı iptal etti.

"حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ، عَنْ يَحْيَى، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ» قَالُوا: كَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: «أَنْ تَسْكُتَ» وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: «إِنِ احْتَالَ إِنْسَانٌ بِشَاهِدَيْ زُورٍ عَلَى تَزْوِيجِ امْرَأَةٍ ثَيِّبٍ بِأَمْرِهَا، فَأَثْبَتَ القَاضِي نِكَاحَهَا إِيَّاهُ، وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَتَزَوَّجْهَا قَطُّ، فَإِنَّهُ يَسَعُهُ [ص:62] هَذَا النِّكَاحُ، وَلاَ بَأْسَ بِالْمُقَامِ لَهُ مَعَهَا» [75]".

"Ebû Hureyre'nin bildirdiğine göre Rasûlullah (s.a.s), "Bâkire kız, kendisinden izin alınmadıkça nikâh olunmaz, dul kadın da kendisinin açıkça emri alınmadıkça nikâh olunmaz." buyurdu. Bunun üzerine, "Yâ Rasûlallah! Bâkire kızın izni nasıl olur?" diye soruldu. Rasûlullah da "Onun izni susmasıdır" buyurdu. Bazı insanlar ise şöyle demiştir: Bir insan dul bir kadınla, kadının emri ile evlendiğine dair iki yalancı şahit getirmek suretiyle hile yapsa, hâkim de bu yalancı şahitlerin şahitlikleri ile kadının bu adamla nikâhını sabit görüp tespit etse –koca, kendisinin o kadınla asla evlenmediğini bilip durduğu halde- şu muhakkak ki, bu nikâh o kimseye caiz olur ve bu adamın o kadınla beraber ikamet etmesinde bir beis yoktur."[76]

"حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ ذَكْوَانَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «البِكْرُ تُسْتَأْذَنُ» قُلْتُ: إِنَّ البِكْرَ تَسْتَحْيِي؟ قَالَ: «إِذْنُهَا صُمَاتُهَا» وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: «إِنْ هَوِيَ رَجُلٌ جَارِيَةً يَتِيمَةً أَوْ بِكْرًا، فَأَبَتْ، فَاحْتَالَ فَجَاءَ بِشَاهِدَيْ زُورٍ عَلَى أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا، فَأَدْرَكَتْ، فَرَضِيَتِ اليَتِيمَةُ، فَقَبِلَ القَاضِي شَهَادَةَ الزُّورِ، وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ بِبُطْلاَنِ ذَلِكَ، حَلَّ لَهُ الوَطْءُ» [77]".

"Âişe (r.a)'den Rasûlullah (s.a.s)'in şöyle dediği rivayet olunmuştur: "Bakireden izin istenir." Ben: Ya Rasûlallah! Ama bakire utanır? dedim. Rasûlullah da "Onun izni susmasıdır." buyurdu. Bazı insanlar ise şöyle demiştir: Eğer bir adam yetim veya bakire

75 Buhârî, "Hiyel", 10, (H.Nr: 6970)

76 Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, 263.

77 Buhârî, "Hiyel", 10, (H.Nr: 6971).

bir kız çocuğunu sevse, o kız da onunla evlenmeyi kabul etmese, bu adam hile yapıp da kendisinin o kızla evlenmiş olduğuna dair iki yalancı şahit getirse, kız da bu sırada büluğ çağına erişse ve evlenmeye razı olsa, hâkim de yalan şehadeti kabul etse, o erkek bunun batıl olduğunu (yani şahitlerin yalan söylediğini) bilip dururken, bu erkeğe o kızla cima yapmak helal olur." [78]

1.2. Konuya Dair Fıkhî Değerlendirmeler

Buharî, "Bakire kızın izni alınmadıkça, dul kadın ise emri alınmadıkça evlendirilemez" vb. hadisleri zikretmiş, bazı insanların ise "Bir adam hile yapar da, kendisinin bu kızla rızasıyla evlendiğine dair iki tane yalancı şahit getirir ve hâkim de bunların şehadetleriyle o kızın nikâhını sabit görüp tespit ederse –koca da bu şahitliğin batıl olduğunu bilmekte iken- o adamın bu kızla cinsî münasebette bulunmasında beis yoktur ve bu, sahih bir evlenmedir" diyerek hadise muhalefet ettiğini iddia etmiştir.

Kaynaklarda evlilikte bakire kızın rızası, dul kadının emri ve yaşı küçük kızın nikahı konularında Buhârî'nin eleştirdiği görüşlerin, Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu belirtilmektedir.[79] Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre hakimin yalancı şahitlikle verdiği hüküm zahiren ve batınen uygulanır.[80]

Ebû Hanife'nin hocası İbrahim en-Nehai'nin görüşüne göre hakim ancak zahiri somut delillere göre hüküm verir. Hakimin hüküm verirken dayandığı zahiri deliller ise ikrar ve şehadettir.[81] Hasımlar mahkemeye başvurursa hakim davacıdan delil talep eder. Eğer davacı delil getiremezse, davalıdan yemin etmesi istenir.[82] Ancak hakimin verdiği hüküm haramı helal, helali haram kılmaz. Mesela karısını üç kere boşayan bir adam sonra inkâr etti ve dedi

78 Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, 264-265.

79 Kastallani, *İrşadüs-Sari,* X/109; Ayni, *Umdetül-Kari,* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasil Arabi, ts), XXIV/116.

80 Aynî, *Umdetü'l-Kari*, XXIV/118.

81 Kalacî, *Mevsûatu Fıkhi İbrahim en-Nehai*, 569.

82 Kalacî, *Mevsûatu Fıkhi İbrahim en-Nehai*, 569-570.

ki: "Bunu hâkime soralım. Eğer hâkim boşamadığına dair yemin et derse, yemin ederek kurtulmak benim işime gelir" en-Nehai bu misali zikrettikten sonra şöyle demiştir: Anlaşılıyor ki bu hâkimin zahire göre verdiği hükümdür ve meselenin hakikatinden bir şeyi değiştirmez.[83]

İbn Hacer, İbn Battal'ın şu ifadelerini nakletmiştir: Ulemadan hiçbir kimsenin nezdinde bu nikah helal değildir. Hakim, zahirde adaletli görünen iki şahide dayanarak hüküm vermiştir. Koca için, Allahu Teala'nın haram kıldığı şeyi yapması helal değildir. Bu şahitlik ile başkasının malını yemenin haram olduğu konusunda ittifak vardır. Haram malı yemekle, haram olan kadından istifade etmek arasında ise bir fark yoktur.[84]

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un ilk görüşüne göre, hâkimin yalancı şahitliğe dayanarak verdiği hüküm akitlerde, fesihlerde, nikâhta, boşanmada ve azad etmede zahiren ve batınen geçerlidir. İmam Şafii, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un son görüşüne göre ise hâkimin hükmü sadece zahiren geçerlidir.[85]

Ebû Hanîfe bu meselede Hz. Ali'ye (r.a) nispet edilen şu rivayeti delil alır: Bir adam, Hz. Ali'nin huzurunda bir kadınla evli olduğunu iddia ederek, iki şahit getirdi. Hz. Ali'nin, aralarında nikâh olduğuna hükmetmesi üzerine kadın "Ey müminlerin emiri! O halde beni onunla evlendir, çünkü aramızda nikâh yok" dedi. Hz. Ali ise "Şahitlerin seni evlendirdi" diyerek cevap verdi.[86]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere, o da hüküm verirken zahiri delillere göre hareket etmiştir. Ancak Allahu Teâla bildirirse, meselenin batınına muttali olur. Her konuda ona uyması gereken ümmetin bu konuda da ona tabi olması icap

83 Kalacî, *Mevsûatu Fıkhi İbrahim en-Nehai*, 571.

84 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri,* XII/341.

85 Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût,* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1993), XVI/180.

86 Serahsi, *el-Mebsut,* XVI/181.

eder.[87] Meselenin batınına uymayan bir durum olursa, bu hüküm hata diye isimlendirilmez. Bilakis delillere göre hüküm sahihtir. Şahitler yalancı olsa, günah onların üzerinedir. Verilen hükme gelince onda bir hile ve kusur yoktur.[88]

Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb* isimli eserinde konuya dair şu sözlere yer vermiştir: "Hâkimin hükmünün zahiren ve batınen uygulanması gereklidir. O delillerin gereğine göre bir hükümdür. Şayet şahit yalancıysa büyük günaha girer. Ancak bu, hem zahiri hem de batıni olarak hâkimin hükmünün uygulanamayacağı anlamına gelmez.[89] Eğer hakimin hükmünün uygulanması kabul edilmez ise; hükmün batınına göre kadını ilk koca ile birleştirmiş; zahir olan hükme göre ise ikinci koca ile birleştirmiş olunacağını farazi olarak ifade eden Kevseri, şu soruyu sormaktadır: Bu durumlara göre kimin görüşü, bundan daha kötü ve çirkin olabilir?"

Mustafa Baktır konuya dair şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "..Hanefîler tatbikatçı oldukları için meselelere hep delil açısından bakmışlardır. Buharî ise muhaddis olduğu için kalbe, niyete bakıyor. Niyet önemli fakat mesele mahkemeye intikal ettiğinde itibar zahirdeki maddi delillerdir. Hüküm bu delillere göre verilir. Ama herkes niyetine göre, cezasını veya mükâfatını ahirette görür.[90]

2. Tövbe Eden Kâzifin Şahitliği Meselesi

2.1. Konuyla İlgili Rivayetler

"وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} [النور: 5] وَجَلَدَ عُمَرُ، أَبَا بَكْرَةَ، وَشِبْلَ بْنَ مَعْبَدٍ، وَنَافِعًا بِقَذْفِ المُغِيرَةِ، ثُمَّ اسْتَتَابَهُمْ،

87 Mustafa Baktır, "Buharî'nin Sahihi'ndeki Kitabu'l-Hiyeli Hakkında Bazı Mülahazalar" *Büyük Türk-İslam Bilgini Buharî-Uluslararası Sempozyum,* ed. Ahmed Hulusi Köker, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1987), 232; Krş; Kastallani, İrşadu's-Sarî, X, 109

88 Kastallani, *İrşadu's-Sarî,* X/110.

89 Muhammed Zahid el-Kevserî, *Tenîbü'l-Hatib ale mâ Sâkahu fi Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib,* (b.y: y.y, 1410/1990), 77.

90 Baktır, "Buharî'nin Sahihi'ndeki Kitabu'l-Hiyeli Hakkında Bazı Mülahazalar", 232.

وَقَالَ: «مَنْ تَابَ قَبِلْتُ شَهَادَتَهُ» وَأَجَازَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُتْبَةَ، وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيزِ، وَسَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، وَطَاوُسٌ، وَمُجَاهِدٌ، وَالشَّعْبِيُّ، وَعِكْرِمَةُ، وَالزُّهْرِيُّ، وَمُحَارِبُ بْنُ دِثَارٍ، وَشُرَيْحٌ، وَمُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ وَقَالَ أَبُو الزِّنَادِ: «الأَمْرُ عِنْدَنَا بِالْمَدِينَةِ إِذَا رَجَعَ القَاذِفُ عَنْ قَوْلِهِ، فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ، قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ» وَقَالَ الشَّعْبِيُّ، وَقَتَادَةُ: «إِذَا أَكْذَبَ نَفْسَهُ جُلِدَ، وَقُبِلَتْ شَهَادَتُهُ» وَقَالَ الثَّوْرِيُّ: « إِذَا جُلِدَ العَبْدُ ثُمَّ أُعْتِقَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ، وَإِنِ اسْتُقْضِيَ المَحْدُودُ فَقَضَايَاهُ جَائِزَةٌ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: « لاَ تَجُوزُ شَهَادَةُ القَاذِفِ وَإِنْ تَابَ، ثُمَّ قَالَ: لاَ يَجُوزُ نِكَاحٌ بِغَيْرِ شَاهِدَيْنِ، فَإِنْ تَزَوَّجَ بِشَهَادَةِ مَحْدُودَيْنِ جَازَ، وَإِنْ تَزَوَّجَ بِشَهَادَةِ عَبْدَيْنِ [ص:171] لَمْ يَجُزْ، وَأَجَازَ شَهَادَةَ المَحْدُودِ وَالعَبْدِ وَالأَمَةِ لِرُؤْيَةِ هِلاَلِ رَمَضَانَ «وَكَيْفَ تُعْرَفُ تَوْبَتُهُ» وَقَدْ نَفَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّانِيَ سَنَةً وَنَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ: كَلاَمِ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ وَصَاحِبَيْهِ حَتَّى مَضَى خَمْسُونَ لَيْلَةً[91]".

"Ve Allah Teâlâ'nın şu kavli: "Ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar fasıktırlar. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır."[92] Hz. Ömer; Ebû Bekra, Şibl b. Ma'bed ile Nâfi'e, Muğîre b. Şu'be'ye zina iftirası atmaları suçu ile değnek vurma cezası uygulamış, sonra da tövbe etmelerini istemiş ve "Kim tövbe ederse şahitliğini kabul ederim" demiştir. Zina iftirası suçundan cezaya çarptırılmış, kimsenin şahitliğini kabulünün hükmünü, Abdullah b Utbe, Ömer b. Abdilaziz, Said b. Cubeyr, Tâvûs, Mücahid, Şa'bî, İkrime, Zuhrî, Muhârib b. Disâr, Şureyh ve Muâviye b Kurre onaylamıştır. Ebû'z-Zinâd da "Medine'de bizim kabulümüz, zina iftiracısı, sözünden döndüğü ve rabbinden mağfiret istediği zaman şahitliğinin kabul edileceğidir." demiştir. Şa'bî ile Katâde de "Zina iftiracısı kendini yalanladığı zaman kamçılanır ve şahitliği kabul edilir." demişlerdir. Sufyân es-Sevrî de "Köle kamçılandıktan sonra azat edilirse şahitliği caiz olmuştur. Ceza uygulanmış kimsenin, iki kişi arasında hüküm vermesi istense ve o da hüküm verse, bu caizdir." demiştir. **Bazı insanlar** ise zina iftirası yapanın şahitliği (bu suçtan tövbe etse de) caiz olmaz demiştir. Sonra da: Nikâh iki şahitle kıyılmadıkça caiz olmaz. (Eğer zina iftirasından dolayı) değnek yemiş iki şahidin şahitliği ile evlense, bu nikâh caizdir. (Çünkü onlar şahitliği yapmaya ehildirler.) Eğer iki kölenin şahitliği ile evlenirse bu caiz olmaz demiştir. Ve yine bu kişi, had vurulanın, erkek ve bayan kölenin ru'yet-i hilal konusundaki şahitliklerini caiz görmüştür. (Buhârî der ki:) Zina iftiracısının

91 Buhârî, "Şehâdât", 8.

92 Nur 24/4-5.

tövbesi nasıl bilinecek ki? Çünkü Hz. Peygamber zina edeni bir sene sürgün etmiştir. Kezâ, Ka'b b. Mâlik ve iki arkadaşı (Hilâl b. Umeye, Murâre b. Er-Rabî') ile elli gece geçinceye kadar konuşmaktan nehyetmiştir."[93]

İlaveten bâb içerisinde geçen iki rivayet:

"حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ يُونُسَ، وَقَالَ اللَّيْثُ: حَدَّثَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، «أَنَّ امْرَأَةً سَرَقَتْ فِي غَزْوَةِ الفَتْحِ، فَأُتِيَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ أَمَرَ بِهَا، فَقُطِعَتْ يَدُهَا»، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا، وَتَزَوَّجَتْ، وَكَانَتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ، فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[94]".

"Urve b. ez-Zubeyr'den şöyle rivayet edilmiştir: Bir kadın Fetih gazvesinde hırsızlık yapmıştı. Akabinde Rasûlullah'a getirildi. Sonra Rasûlullah emretti de kadının eli kesildi. Hz. Âişe dedi ki: Sonra bu kadının tövbesi güzel oldu ve evlendi. Sonraları bana gelirdi, ben de onun hacetini Rasûlullah'a arz ederdim."[95]

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّهُ أَمَرَ فِيمَنْ زَنَى، وَلَمْ يُحْصَنْ بِجَلْدِ مِائَةٍ، وَتَغْرِيبِ عَامٍ»[96]

"Zeyd b. Hâlid şöyle rivayet etmiştir: Rasûlullah (s.a.s), evlenmemiş olup zina edene yüz değnek vurulmasını ve bir yıl sürgün edilmesini emretti."

2.2. Konuya Dair Fıkhî Değerlendirmeler

Kur'ân-ı Kerîm'de, "*İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcı, çok esir-*

93 Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, 246-247.

94 Buhârî, "Şehâdât", 8, (H.Nr: 2648).

95 Yıldırım, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, 247.

96 Buhârî, "Şehâdât", 8, (H.Nr: 2649).

geyicidir"[97] buyrulmaktadır. Buhârî, eserinde bu ayeti zikrettikten sonra, zina iftirasında bulunan kimselere Hz. Ömer'in "kim tövbe ederse şahitliğini kabul ederim" dediği rivayeti nakletmiştir. Ardından bazı insanlara göre tövbe etse de kâzifin şahitliğinin kabul edilmediğini zikrederek bir takım zıt görüşlere yer vermiştir.

Bu konudaki ihtilafın sebebi, ayette geçen istisna edatının nereye râci olduğu konusunda farklı görüşlerin öne sürülmesinden kaynaklanmaktadır. Kâzifin şehadetini kabul etmeyenler şöyle söylemektedir: Buradaki istisna en yakın ifadeye yani fıska dönmektedir. Bu sebeple kâzifin tövbesi, ondan fâsıklığı kaldırır ancak şehadeti kabul edilmez.[98]

Ebû Hanîfe'ye göre tövbe etse de kazifin şahitliği kabul edilmez.[99] Hocası İbrahim en-Nehai'nin konuya dair görüşleri incelendiğinde, kazf haddi uygulanan kimsenin tövbe etse de şahitliğinin kabul edilmeyeceği yönündeki görüşü benimsediği görülmektedir. Ona göre kazifin şahitliğinin kabul edilmemesi, kazf haddinden bir cüzdür. Eğer kazf haddi uygulanmadan önce şahitlik ederse şehadeti caiz olduğu gibi tevbesinin de şahitliğinin kabul edilmemesinde bir etkisi yoktur. en-Nehai şöyle demektedir: Kazifin şehadeti kabul edilmez, onun tövbesi Rabbi ile arasındadır. Buna karşın tövbesi, fısk ismini ondan kaldırır. Şehadeti ise ebeden caiz değildir."[100] İmameyn de Ebû Hanife ve Hammâd'dan İbrahim en-Nehai'nin kâzifin şehadetinin caiz olmadığı görüşünü aktarmışlardır.[101]

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus da İbn Ebî Şeybe tarafından kazf haddi uygulanan kimsenin şahitliğinin kabul edilmeyeceği hakkında hadis rivayet edilmiş olmasıdır.[102]

97 Nur 24/4-5

98 İbn Rüşd Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), IV/392.

99 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid,* IV/392.

100 Kal'acî, *Mevsûatu Fıkhî İbrâhîm en-Nehâ'î,* 359, 559.

101 İmam Muhammed, *el-Asl*, XI/511; Ebû Yusuf, Kitâbu'l-Âsâr, 163, (H.Nr:745)

102 İbn Ebî Şeybe, *Musannf,* IV/324 (H.Nr: 20652)

Buhârî, bazı insanlara göre kâzifin şehadeti ebediyen kabul edilmediği halde nikahta ve rüyet-i hilal konusunda geçerli sayılmasını bir çelişki olarak görmektedir. Bunun dışında kölenin nikahta şahitliğini kabul etmedikleri halde rüyet-i hilal konusunda caiz görmelerini de eleştirmiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre nikâh akdinde şahitlik ilandan ibarettir. Bu nedenle fasık kimse de nikahta şahitlik yapabilir.[103] İmam Muhammed konuya dair "şahitler olmaksızın nikâh yoktur" hadisini naklettikten sonra şu bilgileri aktarmaktadır: Eğer şahitler, kazf haddi uygulanmış kimseler ise kadın ve kocası reddetmedikten sonra bu şahitlik caizdir. Fâsık kimselerin şehadeti de böyledir. Kadın veya kocası kabul etmedikleri takdirde bunlardan herhangi birinin şehadeti caiz olmaz.[104]

Kölenin şahitliğine gelince, o caiz değildir.[105] Ancak rüyet-i hilal konusunda güvenilir Müslüman kölenin şahitliği caiz olur.[106] Çünkü rüyet-i hilal dinin işlerinden biridir. Bu durum haberin aktarılmasına benzer, şahitlik lafzıyla ilgili değildir.[107]

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Ebî Şeybe'nin itiraz niteliğindeki rivayetleri ve Buhârî'nin "bazı insanlar" ifadesiyle ilgili verilen genel bilgiler değerlendirildiği takdirde ortaya kesin kabulleri yumuşatan bazı veriler çıkmaktadır. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* isimli eserinin 38.000 civarında hadis ihtiva ettiği bilinmektedir.[108] Ebû Hanife'ye reddiye amacıyla 485 rivayete yer verdiği dikkate alındığında karşımıza %1,24 gibi

103 İbn Rüşd, *Bidâyetül-Mücteh*id, III/35.

104 İmam Muhammed, *el-Asl*, X/209.

105 İmam Muhammed, *el-Asl*, XI/513.

106 İmam Muhammed, *el-Asl,* II/249

107 Abdulganî b. Tâlib el-Meydanî, *Keşfu'l-İltibâs ammâ Evredehu'l-İmâmu'l-Buhârî alâ Ba'di'n-Nâs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Halep: MektEbû'l-Matbûat'l-İslâmiyye, 1414/1993), 25.

108 Mehmet Efendioğlu, "el-Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), XXXI, 237; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi,* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 88.

bir oran çıkmaktadır. Eserin hacmine kıyasla bu oranı kayda değer bulmak güç gözükmektedir. Bu durumda, İbn Ebî Şeybe'nin yazdığı reddiye bölümünden hareketle Ebû Hanîfe'ye bakışına dair kesin söylemlerde bulunmak için ihtiyatlı olunması gerektiği ifade edilmelidir. Buhârî'nin mükerrerler olmaksızın 4.000 civarında hadis ihtiva eden *Sahih*'inde[109], yirmi beş defa yer verdiği "kale ba'du'n-nâs" ifadesi için de benzer şekilde düşünmek mümkündür. Buhârî'nin mezkûr ifadeyle Ebû Hanife'yi kastettiği, eleştiride bulunduğu kabul edilse bile, yalnız bu ifade üzerinden Ebû Hanife'ye bakışını tayin ve tahlil edebilmek pek mümkün görünmemektedir.

İbn Ebî Şeybe'nin reddiyeleri ve Buhârî'nin "kâle bâ'du'n-nâs" ifadelerini şahitlik özelinde incelemeye gayret ettiğimiz çalışmamızda toplam 17 rivayet tespit edilmiştir. Bunlardan 10 tanesi İbn Ebî Şeybe, 7 tanesi ise Buhârî tarafından serdedilen rivayetlerdir. İbn Ebî Şeybe'nin şahitlik ile ilgili naklettiği itiraz niteliğindeki rivayetler üç mesele hakkındadır. Bunlar; süt emzirmede bir kadının şahitliği, bir şahit ve yeminle verilen hüküm ve yalancı şahitlikle verilen hüküm şeklindedir. Bu üç meseleden ilki yani emzirmede şahitlik hakkında İbn Ebî Şeybe tarafından iki rivayet nakledilmiştir. Buhârî ise bunlardan yalnız birine eserinde yer vermiştir. İbn Ebî Şeybe'nin bir şahit ve yeminle hükmedilmesi konusundaki nakillerine bakıldığında, Buhârî'nin bu rivayetlerin hiçbirine yer vermediği tespit edilmiştir. Son olarak yalancı şahitlikle verilen hüküm meselesindeki hadislerin ise Buhârî tarafından herhangi bir yoruma gidilmeksizin rivayet edildiği görülmüştür.

Buhârî'nin, hocası İbn Ebî Şeybe tarafından serdedilen rivayetlerin kimisini almaması, kimisine ise eserinde hiçbir yorumda bulunmadan yer vermesi, hocasına zımnen itirazda bulunduğu sonucuna götürmektedir. Nitekim İbn Ebî Şeybe, Ebû Hanîfe'ye ismini zikretmek suretiyle alenen reddiyede bulunmuşken Buhârî'nin muğlak bir ifade kullanmakla iktifa etmesi de bu sonucu teyid etmektedir.

109 Mahmûd et-Tahhân, *Teysîru Mustalahu'l-Hadîs*, (Riyâd: Mektebetü'l-Mârif,1431/2010), 49.

Bu çalışmada sonuç olarak, İbn Ebî Şeybe'nin eleştirilerinden yola çıkılarak Buhârî'nin "kâle ba'du'n-nâs" ifadesiyle dile getirdiği görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu yönündeki yaygın kanaatin hatalı olduğunu tespit ettik. Nitekim bu ifadeyle zikredilen görüşlerin bir kısmının Ebû Hanîfe'nin hocaları ve talebelerinden serdolunduğu görülmektedir. Bununla birlikte "kâle ba'du'n-nâs" ifadesinin bir eleştiri ve itiraz mahiyeti taşıdığına yönelik görüşün de önyargılı bir değerlendirme olduğu kanaatindeyiz. Buhari, mezkûr ifadeyi çelişkili bulduğu bir takım görüşler hakkında kullanmıştır ki bu da zâhirde itiraz gibi görünmektedir. Ancak Buhari'nin, Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahasından kendi ictihatlerine zıt görüşlerin sâdır olmasına dikkat çekmesi, bize bu görüşlerin temellendirilmesi ve mesnedsiz bırakılmaması noktasında bir ıslah gayesi güttüğünü düşündürmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, (1999), *el-Müsned,* thk. Şuayb el-Arnaut, Müssesetü'r-Risâle, Beyrut.

Ahmed Ed-Derîr, (ts.), *Hâşiyetü ed-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr mea Takrîrâti'ş-Şeyh İlîş*, nşr. İsâ el-Babî el-Halebî ve Şurekâhu, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire.

Apaydın, Yunus, (2010), "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin, (ts.), *Umdetül-Kari,* Daru İhyai't-Turasil Arabi, Beyrut.

Ayrık, Charıf, (2016), *İslâm Fıkhında Nikâh Şahitliği,* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Baktır, Mustafa, (1987), "Buharî'nin Sahihi'ndeki Kitabu'l-Hiyeli Hakkında Bazı Mülahazalar" *Büyük Türk-İslam Bilgini Buharî-Ulus-*

lararası Sempozyumu, ed. Ahmed Hulusi Köker, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri.

Bilmen, Ömer Nasuhi, (1970), *Hukuki İslamiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâil, (2001), *el-Câmi-u's-Sahîh,* thk. Muhammed Züheyr b.Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, b.y.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, (1990), *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas,(ts.), *es-Sünen*, Dâru'l-Kitâb el-Arabiyye, Beyrut.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Kûfî, (1355), *Kitâbu'l-Âsar*, thk. Ebû'l-Vefa el-Afganî, Lecnetü İhyâi'l-Maârifi'l-Usmânî, Haydarabad.

Efendioğlu, Mehmet, (2006), "el-Musannef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul.

Enîs, İbrâhim vd., (2004), *Mu'cemu'l-Vasît*, el-Mektebetü'ş-Şurûk ed-Düveliyye, Kâhire.

Eren, Mehmet, (Ocak-Nisan 2003), "Buhârî'nin Sahîh'inde Rey Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/15.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b.Ya'kûb, (2005), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Hın, Mustafa Saîd, (1982), *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.

Itr, Nureddin, (1419/1998), *İ'lâmu'l-Enam Şerhu Bulûği'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm,* Daru'l-Farfûr, Dımeşk.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah en-Nemerî, (ts.), *Temhid*, thk, Mustafa b. Ahmed Ulvi, Muhammed Abdilkebir el-Kübra, Müssesetü'l-Kurtuba, by.

----------, (2000), *el-İstizkar*, thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavvız, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz Âbidin, (1412/1992), *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, Daru'l-Fikr, Beyrut.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, (1409), *el-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsar*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani, (1379), *Fethu'l-Bari,* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki vd, Daru'l-Marife, Beyrut.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fida, (2010), *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim,* trc. Abdulvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul.

İbn Kudâme, (1417/1997), *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettah el-Hulû, Daru Alemi'l-Kutub, Riyad.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, (ts.), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, (1415/1994), *Bidâyetu'l-Mücтehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire.

Kalacî, Muhammed Revvâs, (1399/1979), *Mevsûatu Fıkhî İbrâhîm en-Nehâ'î*, Metâibu'l-Hey'eti'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Küttâb, b.y.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, (2003), *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi,* thk. Ali Muhammed *Muavvıd* ve *Âdil Ahmed* Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Kastallâni, Ahmed b. Muhammed el-Kastallani, (1323), *İrşadu'S-Sari*, Matbuatu'l-Kübra el-Emîriyye, Mısır.

Kevserî, Muhammed Zahid, (1410/1990), *Tenîbü'l-Hatib ale mâ Sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib,* y.y. , b.y.

Kudurî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ahmed el-Kuduri, (1418/1997), *Muhtasaru'l-Kuduri*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyza, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Merttürkmen, Hilmi, (1976), *Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar,* Atatürk Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Meydanî, Abdulganî b. Tâlib, (1414/1993), *Keşfu'l-İltibâs ammâ Evredehu'l-İmâmu'l-Buhârî alâ Ba'di'n-Nâs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, MektEbû'l-Matbûat'l-İslâmiyye, Halep.

Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, (ts.), *el-Câmi-u's-Sahîh,* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai't-Turâsi el-Arabî, Beyrut.

Nesaî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesai, (ts.), *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebu Matbuati'l-İslamiyye, Halep.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerif, (1392), *el-Minhac,* Daru İhyai't-Turasi el-Arabi, Beyrut.

Sâbûnî, Muhammed Ali, (1993), *Safvetü't-Tefâsîr,* trc. Sadreddin Gümüş vd, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl, (1993), *el-Mebsut,* Daru'l-Marife, Beyrut.

Sevgili, Hamit, (2016), "Buhârî'nin "Kale Ba'du'n-Nâs" İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1, Siirt.

Şahyar, Ataullah, (2011), *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey İhtilafları (İbn Ebî Şeybe ve Ebû Hanife Örneği)*, Akdem Yayınları, İstanbul.

Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, (ts.), *Neylü'l-Evtar*, İdareyu't-Tıbâa' el-Müniriyye, b.y.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, (1433/2012), *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Katar.

Şirbinî, Ahmed el-Hatib, (1418/1997), *Muğni'l-Muhtac*, thk. Muhammed Halil Aytani, Daru'l-Marife, Beyrut.

Tahhân, Mahmûd, (1431/2010), *Teysîru Mustalahu'l-Hadîs*, Mektebetü'l-Mârif, Riyâd.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, (ts.), *Sünen-i Tirmizî,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru İhyai't Turâsi el-Arabî, Beyrut.

Ünal, İsmail Hakkı, (2018), *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu,* TDV Yayınları, Ankara.

Yardım, Ali, (1999), "İbn Ebû Şeybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, (2007), *Hak Dini Kur'an Dili*, trc. İsmail Karaçam vd, Azim Dağıtım Yayınları, İstanbul.

Yıldırım, Enbiya, (2019), *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Yücel, Ahmet, (2015), *Hadis Tarihi,* MÜİFV Yayınları, İstanbul.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ, (1994), *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdulazîz Matar, Matbaatu Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt.

Hadis İnkârcılığının ve Türkiye'deki Modernist Düşüncenin Temelleri (Modernizm ve Fazlurrahman)

Mustafa BACAKSIZ

Mustafa Bacaksız: Malatya İnönü Üniversitesi Kelam Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. mustafabacaksiz418@gmail.com

ÖZET

"Hadis İnkârcılığının ve Türkiye'deki Modernist Düşüncenin Temelleri (Modernizm ve Fazlurrahman)" bağlamında ele aldığımız çalışmamız tespit, analiz ve çıkarım yöntemleri takip edilerek oluşturulmuştur. Araştırmamızda Fazlurrahmanın yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve kültürel hayatının fikrî oluşumlarına etkileri gösterilerek, hadis inkârcılığı düşüncesinin ortaya çıkmasındaki temel saikleri üzerinde durulmuştur.

Değişen ve gelişen dünyanın insanlığa faydası olduğu gibi çok ciddi zararlarının da olduğu bilinmektedir. Özellikle son iki asırda bu değişimi cazip hale getiren kavram ve sistemlerden biri, Modernizm'dir. Bu sistem, her ne kadar ilerleme, muasırlaşma ve medenileşme kavramlarını dillendirsede manevi ve ahlaki olguları geri plana atmaktadır. Batı, Modernizm sayesinde dini öğretiden uzaklaşıp sekülerleştiğinde, ilerlemiş ve niceliksel olarak refah seviyesini artırmıştır. Bu sebeple Batılılar tarafından İslam dünyasının yenilgi ve sömürü dönemlerinde Modernizm, Müslümanlar için tek çıkar yol olarak gösterilmiştir. Zira onlara göre ilerlemenin tek şartı, kültürü ve dini revize edip, rasyonaliteye uygun sonuçlara varmak olarak gösterilmiştir.

Bu çalışmada ilk önce batının Modernizm tecrübesi ele alınmış, daha sonra bu sistemin İslam dünyasına etkileri ve İslam dünyasında Modernist olarak ön plana çıkan şahsiyetlerden en önemlisi olan Fazlurrahman'ın düşünceleri ele alınarak Türkiye'deki yansımaları incelenmiştir. Neticede Fazlurrahman'ın Kur'an'a dönüş ve onu yeniden yorumlayarak günümüze uyarlama düşüncesi, birçok çevrede taraftar bularak hadislerin dönemsel; Kur'an-ı Kerimin ise sadece ilkelere indirilerek günümüz düşüncesine uyarlanması gerektiği düşüncesi yerleşmiştir. İlerleyen süreçte bu düşünce, Türkiye'de hadis inkârcılığının ve Modernist düşüncenin temel referans kaynaklarından biri haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam, Batı, Modernizm, İlerleme, Yenileme, Fazlurrahman.

The Foundations of Hadith Denialism and Modernist Thought in Turkey (Modernism and Fazlurrahman)

ABCSRACT

This study was situated within the context of "Fundamentals of Hadith Denialism and Modernist Thought in Turkey (Modernism and Fazlurrahman)". The study was carried out following the text verification methods, analysis and inference. In this study, the effects on the political, social and cultural life of the period (Fazlurrahman's life period) and the intellectual foundations were shown and the main motives for the emergence of this thought were emphasized.

It is known that the emerging world has very enormous effect on the welfare of humanity. One of the concepts and systems that made this change attractive especially in the last two centuries is Modernism. Although this system articulates the concepts of progress, modernization and civilization, it puts spiritual and moral discourse into the background. When the West moved away from religious teaching and became secular due to Modernism, it progressed and increased its level of prosperity quantitatively. For this reason, Modernism has been shown as the only way out for Muslims during the defeat and exploitation periods of the Islamic world by the Westerners. Thus, according to the Modernists, the only condition for progress is based on revising culture and religion, and reaching conclusions in accordance with rationality.

In this study, the experience of modernism in the West was discussed, then the effects of this system on the Islamic world and the thoughts of Fazlurrahman, who is one of the most prominent figures in the Islamic world as a Modernist, were discussed and its reflections in Turkey were examined. As a result, Fazlurrahman's idea of returning to the Qur'an and reinterpreting it and adapting it to the present day found supporters in many circles. This led them to the conclusion that the hadiths is limited in scope relative to the first generation of Islam. Furthermore, the idea that the Qur'an should be reduced to principles only and adapted to today's thought is generally accepted by the Modernists. By so doing, this thought has become one of the main reference of hadith denialism and Modernist thought in Turkey.

Keywords: Islam, West, Modernism, Progress, Renewal, Fazlurrahman.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde gelişme ve ilerleme, bazen insanlara fayda sağlarken bazen de onları çok büyük tehlikelerle karşı karşıya getirmiştir. Sanayi devrimiyle başlayan modern çağda iletişim ve ulaşım araçları sayesinde sınırlar ortadan kalkmış, tabiri caizse dünya artık küçük bir köy haline gelmiştir. Bu gelişmeler sonucu, özellikle son asırda ön plana çıkan modern kavramı da farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Modern kavramının, din ve felsefe alanında kullanıldığında bazen övgü bazen de küçümseme anlamı ifade ettiği görülmektedir. Övgü anlamında kullanıldığında bununla; zihin açıklığı, farklı düşünme, yeni buluşlar, yeni bilgiler ve yeni ortaya atılmış dikkat çekici fikirler, insanlığın kurtuluşu ve refahı için yeni olanaklar, insanları hurafe ve bideatlerden uzaklaştırma türünden fikirler kastedilmektedir. Küçümseme anlamında kullanıldığında ise; moda peşinde koşan, sivriliği yenilik zanneden, değişiklik hastalığına tutulmuş, dolayısıyla istikrarsız, oturmamış, bir anlık etki ile geçmişi reddeden anlayış ve davranışlar ifade edilmektedir. Bazen de bu kavram; modern tenkitçiliği ve eleştirme metotlarını, başta İncil olmak üzere tüm dinî ve tarihî dogmaları uygulayan ve amentülere önem vermeyen dinî akımı ifade etmektedir. Bu nedenle Batı'da Modernizm sözde; aklı, bilimi, şuuru ön plana çıkarmıştır. Ama görünen o ki bu sistemle hem ulaşılmak istenen hedeflere ulaşılamamış hem de aklın ve bilimin hürlüğü adına duygu, hayâl gücü, ruh zenginliği, gelenek ve inançlar hiçe sayılarak insanlar makineleştirilmiştir. Böylelikle insanlar, maneviyat ve ahlaki ilkelerden uzaklaştırılmıştır.

Modernite adı altında yapılan çabalar iyimser görünse de aslında insanlığı içinden çıkılmaz sorunlara sürüklediği görülmektedir. Çünkü Modernleşme adı altında, kültür ve medeniyetler yok sayılmıştır. Değişim ve ilerleme sadece niceliksel ve ekonomik olarak görüldüğü için bu yönelim; değer, ahlak ve erdem gibi ilkeleri buharlaştırmış, yerine insanı bir makineden ibaret sayma anlayışını yerleştirmiştir. İslam ümmetinin son dönemlerde yeni gelişmelere

ayak uyduramaması ve teknolojide gerilemesi toplum içinde sorunlara ve sömürgeci saldırılara maruz kalmasına sebebiyet vermiştir. Bazı aydınlar, bu tür sıkıntılardan kurtuluş için Batı'nın takip edilmesi gerektiğini ifade ederek bu yönde çalışmalar yapmışlardır. Bazıları ise Kur'an-ı Kerimi modern bilim ve Batı zihniyeti içerisinde yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bunun sonucunda Batı'da olduğu gibi gelenek ve kültüre yönelik saldıralar başlamış, birçoğu Batı destekli olan bu çalışmalar, eğitim ve gelişme kavramları adı altında İslam toplumlarını hızlı bir şekilde asimilasyon dönemine katmıştır.

1. MODERNİTE VE ETKİLERİ

Modernite (modernlik), modern kapitalist-endüstriyel devletin gelişimine paralel olarak geleneksel düzenin zıttını, yani ilerlemeyi, ekonomik ve idari rasyonalizasyonu ve sosyal dünyanın farklılaşmasını ifade etmektedir. Modernizm ise bu durumun düşünce düzeyinde felsefi olarak formüle edilmesi ve meşrulaştırılmasıdır. Batı-dışı toplumların söz konusu duruma ulaşma süreci ise modernleşme olarak adlandırılmıştır.[1] Bazen modernleşme, geri kalmış toplumlar için tek çıkar yol olarak gösterilmekte ve onların gelişip ilerleyebilmeleri için Batı'nın yaptığı gibi yapması gerektiği vurgulanmaktadır. Bunun için de geri kalmış toplumların kendi değerlerini terk edip Batı'nın sunduğu değerler üzerinden bir yaşayış ve düşünce sisteminin oluşması gerektiğine de zımnen vurgu yapılmıştır. Modernleşme adı altında, geri kalmış ülkelerde yapılan faaliyetlerin şekilsel olarak yapıldığını ve modernleşmenin toplumları sömürgeleştirmek için adeta en güçlü silah olarak kullanıldığı görmekteyiz. Çünkü her grup ve toplum, kavramları semantik olarak farklı değerlendirdiği için literal anlamda uzlaşıldığı sanılan şeylerin temeline inildiğinde aslında semantik olarak birbirine zıt anlamlar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Genel anlamda modernleşme kavramı, önce Avrupa'da başla-

1 A.Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam* (Alfa Yayınları, İstanbul- 2001), 4.

yan ve daha sonra neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan toplumsal yaşam ve örgütleme biçimlerine işaret etmektedir.[2] Öz olarak şöyle ifade edebiliriz: Modernleşme, bir süreci; Modernizm ise ideolojik bir yapıyı göstermektedir. Manevi ve kültürel boyutu dikkate alınmaksızın gelişmenin sadece niceliksel ve istatiksel olarak ölçülemeyeceği açıktır. Ancak Batı, modernleşme adı altında sadece niceliksel ve istatiksel boyutu ön plana çıkarmakta tahrip ettiği insani, kültürel ve ahlaki olguları ise gündeme getirmemekte, bunların üzerini ise örtbas etmektedir. Bu durum, sadece geri kalmış ülkelerde değil, Batı'nın kendisinde bile artık büyük bir sorun olarak algılanmaya başlanmıştır. Kültürel ve manevi unsurlardan uzak, sadece ekonomik ve niceliksel gelişmelerin Batı insanını da artık tatmin etmediği görülmektedir. Son dönemlerde yükselen intihar ve psikolojik bunalımların ortaya çıkması, bu hakikati daha açık bir şekilde göstermektedir. Günümüz insanının artık maddi şeylerle tatmin olmadığı ve yavaş yavaş manevi olan şeylere yöneldiği de gözlerden kaçmaması gereken bir durumdur. Bu durumda din, Batı'da kaybettiği otoritesini yeniden kazanacak ve bunun için de evrensel söylemi ile ön plan çıkan İslam'ın rolü önem kazanacaktır. Kadim toplumlarda insan, normalde hayatın varlığına daha geniş pencereden bakarken günümüz modern dünyasında bireysel faaliyetlerin ve eğilimlerin bireyin sosyalliğini azaltarak onu makineleştirme çabası içinde olduğu da bilinmektedir. Değerler ve erdemler manzumesinden mahrum kalan bireyin her türlü kötülük ve toplumdaki olumsuzluklara sebebiyet verebileceği de bir hakikattir.

Bu tahlili biraz daha ilerlettiğimizde, Hulusi Arslan hocanın ifade ettiği gibi :

Değerden yoksun insan tipinin oluşmasında Modernizmin epistemik temelini teşkil eden bilimsellik ve rasyonellik ölçütünün de rolü olduğunu

2 Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Modernizm* (Paradigma Yayınları, İstanbul-2003), 148.

söyleyebiliriz. Çünkü hakikatin yegâne ölçütü şayet bilimsellik ve rasyonellik ise, o zaman görünen olgular dışındaki her şey hakikat dışı olacaktır. Bu durumda bu dünyanın ötesinde başka bir dünyayı farz edip, eylemlerimizi dinin normlarına göre düzenlemek, akıl ve bilim dışı bir düşünce olacaktır. Böylece modernleşme süreci, yaşamın amacını uhrevî hedeften soyutlayarak, tümüyle seküler düzeye indirgemiş ve adeta bir dünyevi cennet ideali yaratmıştır. Sonuç olarak bu ideal yalnızca dünyevî fayda ve hazzı elde etmeyi amaçlayan ve bu amaca ulaştıracak her türlü yolu meşru gören pragmatist bir düşünce tarzı meydana getirmiştir. Bu düşünce tarzı, Batı'da ete kemiğe bürünmüş bir biçimde kendini Kapitalizm olarak dışa vurmuştur. Zira Kapitalizm aslında yüksek insani değerleri gerçekleştirmek için bir araçtan ibaret olan kazancı artık yaşamın temel amacı haline getirmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde dünyevî *fayda temeline dayanan değer yargıları, yüksek ahlaki değerler açısından büyük bir boşluk doğurmuştur, denilebilir. Zira dünyevî çıkarcılık olgusu, fedakârlık ve diğerkâmlık gibi pek çok hasleti yok etmiştir.*[3]

Bütün olumsuzluklarıyla göz önünde bulunan böyle bir olgunun neden bu kadar rağbet gördüğünün altında yatan sebeplerin incelenmesi gerekmektedir. Bazı kesimler, modernleşme uğruna kültürel ve yaşamsal alandaki reformu ve değişimi gerçekleştirmek için bütün yolları denemektedirler. İslami kimliğe sahip olan birtakım kişilerin de bu yönde, dinî değerlerde bir değişim sağlama ve dini modern çağa uydurma çabalarını görmekteyiz. Modern araçların birçoğunun hayatımızda yer almış durumda olduğunun farkındayız. Fakat açıktır ki Modernite bir yandan 19. yüzyılın anahtar kelimeleri olan; kültür, sanat ve demokrasinin anlamlarını dönüştürmekte etkili olurken diğer yandan yabancılaşma, anomi ve hegemonya kavramlarına da göndermede bulunmaktadır.

Aydınların ve muhtemelen de geniş halk kitlelerinin zihinlerinde modernliğin belirli bir yer edinmesini sağlayan özelliklerinden biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece farklı değil,

3 Hulusi Arslan, *Ahlâkın Evrenselliği Açısından İslâm ve Modernizm*, İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Malatya, Güz 2010/ 1(2), 41-60.

aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımıdır. Üstünlük varsayımından yola çıkan modernlik projesi, toplum ve tarihin tek bir insan, toplum biçimi ve tarih anlayışını amaçlamıştır. Bu proje, aynı zamanda tabiatın insan tarafından denetimi ve hâkimiyetini hedeflediği için insan merkezcidir. Böylesine bir ideoloji halinde gelişen modernlik projesinin beraberinde getirdiği materyalizm ve tüketim çılgınlığı, geleneksel toplumların kültürel kodlarını zayıflatarak toplumun çözülmesine, ailenin parçalanmasına, köksüzlüğe, evsizliğe ve yabancılaşmaya yol açmıştır.[4] Modernite'nin üzerine kurulu olduğu en güçlü şey, yukarıda da değinildiği gibi üstünlük ve güç kavramlarıdır. Bu iki temel, dünyadaki insani dengeyi bozabilecek en güçlü unsurlardır. Üstünlük ve güç düşüncesinden dolayı insanda nefsi duygular güçlenmekte, merhamet ve ahlaki duygular ise yok olmaktadır. Bunun sonucunda ise sadece kendi çıkarını düşünen bir insan tipolojisinin ortaya çıkacağı ortadadır.

1.1. Bir İstismar Aracı Olarak Modernite

Modernite, aynı zamanda güçlü bir istismar aracı olarak kullanılmıştır. Modernite 'nin muasırlaşma, medenileşme ve çağdaşlaşma kavramlarıyla olan ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda bu hakikati daha iyi anlayabiliriz. Geçen asırda birçok Batılı devletin Afrika'nın yer altı ve yer üstü bütün zenginliklerini çalarak Batı'ya taşımasına, üstelik binlerce yerliyi öldürüp, binlercesini de Batılı ülkelere getirerek hayvanat bahçelerinin içerisinde insan bahçeleri kurduklarında, üstelik bütün bunları o insanları medenileştirmek için yaptıklarını söylediklerinde hiçbir otorite çıkıp da bir şey söyleyemedi. Bilimsel olarak hayvanların üzerinde bile denenmesi yasak ve sakıncalı olarak görülen bütün deneyler, bu insanlar üzerinde yapıldı. Biri çıkıp insanları neden öldürüyorsunuz dediğinde: "Biz onları ıslah ediyoruz, bazıları insanlığa ayak uyduramadıkları için ölüyorlar." dendiğinde herkes ikna olmuş gibiydi. Bütün rezalet ve insan dışı uygulamalar, sözde onları modernleştirme adı altında yapıldı. Benzer şekilde birçok topluma şekilsel olarak Batı

4 Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 222.

unsurları yerleştirildi ve böylece söz konusu bu toplumlar modern medeniyetler seviyesine çıktığına ikna edildiler. Aslında 1960'lara kadar Modernite 'nin Batılılaşmak ile aynı anlamda kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda asıl yapılmak istenen şeyin ne olduğu da fark edilebilir. Bütün bunlar açık ve ortadayken İslami bir düşünceye sahip olanların Modernite karşısındaki konumlarının ve neden böyle bir düşüncenin lehine mücadele ettiklerinin incelenmesi gerekmektedir.

1.2. İslami Düşüncede Modernite'nin Etkisi ve Sebepleri

Modern kelimesinin sosyolojik muhtevasına baktığımızda bu kavram, uluslar ve toplumlar arasında en gelişmiş olanın temsil ettiği bilgi ve teknolojik zihin seviyesi anlamına gelmektedir. Tabii ki bu sadece kavramın zahiri anlamıdır. Aslında modernitenin hedefi, kültürleri ve dinleri tek tipleştirerek kutsalın değil, insanın merkezde olduğu global bir sistem kurmaktır. Bunun da kültürleri ve dinleri yeniden değerlendirme ve revize etme yoluyla olacağı dünyaya dikte edilmiştir. İslam Modernizmi ise İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmışlığına vurgu yapmaktadır. Bu geri kalmışlığı, çoğu kez alt-yapı kurumlarından kaynaklanan unsurları görmezden gelerek üst yapı kurumlarından biri olan dinin ve dinsel metinlerin tarihsel süreçte yanlış yorumlanmasına bağlamaktadır. Bu, yanlış yorumları düzeltmek için anılan yorumları tarihsel sayarak modern gelişmeler ışığında dinsel metinleri yeniden yorumlamak gerektiğini ileri süren ve modern ögelerle dinsel metinler arasında bir koşutluk kurmaya çalışan bir tür yeniden yapılanma hareketidir.[5] İslam dünyasında gerileme ve yenilgi süreçleri ortaya çıktığında bazı kesimler aynı şekilde Modernleşme adı altında, askeri ve teknik planda sınırlı tutulmak üzere Batı'nın yaptığı değişimler yapıldığı takdirde içine düştükleri bu sıkıntılardan kurtulabileceğini dillendirmeye başlamışlardır. Ne yazık ki yapılan bu değişimler, sadece askeri ve teknik alanda kalmayarak hem kültürel hem de

5 Hasan Aydın, İslam Modernizmi: Türkiye'deki Yansımaları ve İşlevleri, Ekev Akademi Dergisi (Bahar 2006) 27/37-50.

dini alana sıçramıştır.[6] Modernist görüşleri İslam dünyasına yayan kişilerin başında gelen Fazlurrahman, bu konuyu özetler mahiyette şu cümleleri kurmuştur: "*Gelenekler büyük kafaların ve zihinlerin yaratıcı zihinsel faaliyetleri için yollar göstermeleri bakımından yaşayan dinler için kıymetli olmakla birlikte, o dini insanlığın diğer kısmından fiilen soyutlayan şeylerdir. Netice olarak, bütün dinlerin sürekli canlandırılması ve yeniden şekillendirilmesi (yani sürekli yeniden yorumlanması) fikrini taşımaktayım.*"[7]

Bunun için bazı İslam ülkeleri Batı'ya öğrenciler yollamışlar, bazıları da Batı'dan eğitmenler getirerek bu değişimin yapılabilmesi için milyonlarca para harcamışlardır. İngiltere, Mısır'ı işgal ettiğinde bu işgalini kalıcı hale getirmek için askeri olarak kalamayacağını fark ettiği anda; ülkeyi muasır medeniyetler seviyesine çıkarma fikrine ve bunun olabilmesi için de reformlar yapılması gerektiğine, Mısır toplumunun ancak modernleştiğinde yükselebileceğine Mısır hükümetini ve halkını ikna etmiştir.

Aynı şekilde İngiltere, Hint-alt kıtasını işgal ettiğinde bu yöntemi kullanmış, işgalin kalıcı olması için Modernite'yi bir istismar aracı olarak kullanmıştır. Başlangıçta bu değişimlerin sadece teknik ve askeri planda olacağını söyleyen İngiltere'nin zaman geçtikçe oradaki insanları dinden uzaklaştırmak için din ve dini görüşler üzerinde de olması gerektiğini ileri sürmüştür. İleri sürdüğü bu görüşünü ise Batı'ya getirip eğitim verdiği öğrenciler sayesinde topluma kabul ettirme çabası içine girmiştir.[8] Nasıl ki Batı, Protestanlık ile ilişki kurduktan sonra modernleşip bugünkü gücünü elde ettiyse aynı şekilde diğer toplumlarda da dinin sosyal boyutunun yok sayılması ve sadece kişi ile Rabbi arasındaki bir ilişkiye dönüştü-

6 Bu değişimin en iyi örneğini İngiltere'nin Mısır'ı işgalinde görebiliriz. İngiltere Mısır'ı modernleştirmek için çabaladığını bütün dünyaya duyurdu lakin yaptıkları işlem eğitim ve öğretim yöntemiyle ülkeyi fiilen işgal etti. Mısır hükümeti başlangıçta sadece askeri ve teknik alanda yardım alacağını ifade etse de İngiltere eğitim ve öğretim kurumlarını revize ettiği için yeni gelen nesil'i istediği gibi yetiştirerek ülkeyi zihinsel olarak kalıcı bir şekilde işgal etti.

7 Fazlurrahman, *Kısa Bir Hayat Hikâyem*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 10.

8 Ramazan el-Buti, *Kubra'l Yekiniyat-il Kevniyye* (Dımeşk: Dar'u'l Fikr, 2018), 223.

rülmesi amaçlanmıştır. Bu amaçlar, hem eğitmenler hem de eğitilen öğrenciler sayesinde gerçekleştirmeye başlamıştır. Bunun sonucunda ise etkisi günümüze kadar sürecek sömürgeleştirme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Öyle görünüyor ki Ortaçağ düşünürlerinin modern takipçileri, dinsel bildirilerin sosyo-kültürel alt yapısını dışlayarak Batı'nın bilgi ve değerler alanındaki kazanımlarını, bu yolla İslam dünyasında yaygınlaştırmaya çalışmaktadırlar.

2. Fazlurrahman (1919-1988)

İslam modernistleri içerisinde en etkili olan kişinin Fazlurrahman olduğuna yönelik neredeyse hiç şüphe bulunmamaktadır. Hatta ondan sonra Modernist olarak nitelenebilecek kişilerin temel hareket noktalarının onun görüşleri olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Onun düşüncesinin temelini teşkil eden şey, din ve şeriat ayrımını keskin bir şekilde yapıp Kur'an-ı Kerim'i ilkelere indirme anlayışıdır. Bu anlayış, günümüz Modernist zihninin temel hareket noktasıdır ve nerdeyse Modernistlerin tutundukları tek unsur olarak da bilinmektedir. Türkiye'de Hüseyin Atay, İlhami Güler, Mustafa Öztürk, Hayri Kırbaşoğlu, Mustafa İslamoğlu, Caner Taslaman gibi önde gelen şahsiyetler de aynı şekilde bu usulden hareket etmektedirler.

Vahyi, Hz. Peygamber'de var olan bir sezgi gücü olarak tanımlayan Fazlurrahman, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in zihninde bir kuvve hâlinde bulunduğunu ve olaylar meydana geldikçe kuvve hâlindeki vahyin şuur alanına çıkarak Hz. Peygamber tarafından söze döküldüğünü belirtir.[9] Fazlurrahman, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine toplu olarak yerleştirilmesini ve Hz. Peygamber'in Allah tarafından kendisine gönderilen Ruhu'l-Kudüs ile ayetleri söyleyebilecek gücü bulmasını rasyonel biçimde açıklama çabasındadır. Ona göre, Cebrail Hz. Peygamber'in içinde mevcut bir meleke olup, onun sadece bir melek olarak tanımlanması doğru değildir.[10] Dola-

9 Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 85.

10 Fazlurrahman, *İslâm*, 60-61.

yısıyla vahiy, "Hz. Muhammed'in içinde var olan bu ruhtan kaynaklandığı için Hz. Muhammed'in sözleri, onun içine Allah Teâlâ tarafından yerleştirdiğinden dolayı da Allah'ın sözleridir". Fazlurrahman, "*Kur'an 'yanılmaz' ve 'hatadan kesinlikle uzak' olması itibarıyla tamamen Allah kelamıdır; fakat, Peygamber'in kalbine, sonra da diline gelmesi itibarıyla da Kur'an, aynı zamanda, 'sıradan anlamda', tamamen Peygamber'in sözüdür*" demektedir.[11] Bunu gösteren en önemli delil, Hz. Peygamber'in yaptığı bazı hukuksal ve teşrii konularda uyarılması, temel ilkelerden kendi dönemindeki sorunlara çözüm ürettiğini göstermesidir. Eğer vahiy komple peygamberin dahli olmadan direkt söylenseydi, Peygamber yaptığı şeylerden dolayı Allah tarafından uyarılmazdı.[12]

Bu görüş, aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'in hükümlerinin istenilen şekilde modern dünyaya uyarlanması için ortaya atılmış bir safsatadır. Çünkü önceki pasajda hatırlayacağımız üzere Fazlurrahman, Kur'an-ı Kerim'i ilkelere indirme düşüncesini açıklama çabası içindeydi. Burada ise bu görüşünü biraz daha ilerleterek Kur'an-ı Kerim'in anlamının Allah tarafından, lafzının ise dönemin şartlarına uygun olarak çözüm üretmek için peygamber tarafından oluşturulduğunu ifade etmektedir. Buradan açıkça görünüyor ki varmak istediği sonuç, artık bugün peygamber olmadığına göre bizim yapmamız gereken şey Kur'an-ı Kerim'i ilkelere indirip kendini peygamberin yerine koyarak sözde sorunlara çözüm bulup, modern dünyaya ayak uydurarak İslam'ın evrenselliğini ortaya koymaktır.

Fazlurrahman 'ın bu yorumu aslında günümüzdeki İslam'la alakalı olmayan birçok yorumun kaynağı niteliğindedir. Bu sayede günümüzdeki sistemlere uygun yorum yapılabilmesinin temelini oluşturur. Bu sebeple gelenekten kopuk olan kendi nefislerini, Peygamberin yerine koyup yeni bir İslam algısı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Zira bu yapılırsa insanların kabul etmedikleri hükümler, onların kabul edecekleri şekilde yorumlanabilecektir. Fazlurrah-

11 Fazlurrahman, *İslâm*, 82.

12 Fazlurrahman, *İslâm*, 84.

man: *"Allah'ın Kur'an üzerinden gerçekleştirmek istediği idealleri hayata taşımak, onun lafzi talimatlarını bire bir uygulamakla aynı şey değildir."* demektedir. Bu Fazlurrahman 'ın en ciddi iddiası olarak kabul edilir. Fazlurrahmana göre, Kur'an'ın hükümleri, Kur'an'da yazıldığı şekliyle uygulanmayabilir. Çünkü peygamberin o günün sorunlarını çözmek için ortaya koyduğu genel ilkelerden anladığı şeydir. Ona göre Kur'an ayetleri, kanun değildir. Ayetin amacına bakmak gerekir. Tesis edilmek istenen sosyal düzen önemlidir. Kur'an'daki yasama ruhu, hürriyet ve sorumluluk gibi esaslı beşeri değerlerin kendi bulunduğu çevreye göre yeniden oluşturulmasını salık vermiştir. Çünkü Kur'an'daki fiili yasama, lafzi olarak ebedi olamaz; günün şartları göz önünde bulundurulmalıdır.[13]

Yukarıdaki alıntılardan göründüğü gibi yapılmak istenen şey, bütün Kur'an-ı maslahata indirip, Peygamberin yerine de kendi akıllarını koyarak günümüz modern dünyası nasıl bir İslam istiyorsa o şekilde bir İslam sunma çabasıdır. Bununla birlikte İslam ümmetinin bütün tarihi ve kültürünü yok sayma hareketidir. Bu hareketin bir devamı olan günümüzdeki Peygamberi dışlayan, hadisleri inkâr eden, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin değişmesinin gerektiğini söyleyen, bütün ilmi mirası reddeden ve dini, Batı üzerinden anlamaya çalışanlara kaynaklık eden kişi hiç şüphesiz Fazlurahmandır. Onun yaptığı hatalar kendisiyle sınırlı kalmamış, maalesef ki bütün İslam âlemini etkilemiş ve ardında içinden çıkılmaz sorunlar ve taassuba sahip takipçiler bırakmıştır. Her düşünce ve dinin kendine özgü bir metodoloji belirleme hakkı var olduğuna göre, İslam'ın da kendine özgü bir metodolojisinin olması en temel hakkıdır. Örnek olarak en basit konularda Aristo veya Kant hakkında bir şey söylediğimizde sözde hak ve hakikat savunucusu olduğunu iddia edenler; söylenenlerin Aristo veya Kant'ın metodolojisine uymadığı için kabul edilemez olduğunu ifade etmektedirler. Bu noktada şu soruyu sormamız gerekir: Her düşünce kendi sistemine uymayan bilgileri kendi içinde tutarlı olmak uğruna reddetme, kabul etme-

13 Fazlurrahman, *İslâm*, 93.

me hakkına sahiptir de İslam, hakikati ortaya çıkarmak için kendi düşünce sistemine uymayan şeyleri reddetmeye sahip değil midir? Cevabınız evet, sahip olması gerekir ise şunu zihnimize kazımamız gerekir: İslam da kendi düşünce sistemine uymayan şeyleri başkalarına yaranmak, dinden uzak yaşayan insanlara dini sevdirmek veya günümüzdeki İslamofobiye karşı oluşabilecek tepkileri azaltmak için aslı olmayan şeyler konusunda tevili bırakıp açık bir yüreklilik ile doğru ile yanlışı söyleyebilme hakkına sahiptir. Ölçünün muhatabımız değil, İslam'ın kendisi olması gerekir. Eğer biz bunu sağlayamazsak kendi içinde tutarlılığı olmayan, durumdan duruma değişebilen bir İslam ile karşı karşıya kalırız. Bunun sonucunda da belli bir sabitesi olmayan birden çok İslam ortaya çıkabilecektir. Kendi içinde bile tutarlılığı olmayan bir sistemin evrensellik iddiası bir zan olmaktan öteye gidemeyecektir. Fazlurrahman ve takipçilerinin söylemlerinin İslam düşüncesinin üzerine kurulu olduğu temel sistem olan akıl ve nakil bütünlüğüne uymadığı için reddedilmesi gerekmektedir.

2.1. Kur'an-ı Kerim'e Yansımaları

Kaynaklara dönme parolasıyla yola çıkan İslam Modernistleri ve onun ekseninde İslam'ı yeniden yapılandırmaktan söz eden İslam Modernizmi, özde, bir tür Kur'an yorum modelidir. Yeni değişimlerin İslam dünyasına entegrasyonunu, İslam dininin en temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim üzerinden yapmayı planlayan bu kesim, din ve şeriat arasındaki ayrımı gündeme getirirken dinin sabit, şeriatın dinamik olması gerektiğini belirterek Kur'an-ı Kerim'i ilkelere indirme hedefindedir.[14] Yeniden yapılanmaktan söz eden bu model, yeniden yapılanmaya yüklediği görevleri icra etmek ve Batı kökenli Modernist projeyi Kur'an ile temellendirmek için büyük ölçüde geleneği aşmaya çalışan ve modern bilgi ve değerlerin İslam'ın dinsel bildirileriyle çatışmadığını gösterıneyi hedefleyen bir hareket olduğunu iddia etmektedir. Genel olarak bilimin hedefini göz ardı ederek yola çıkan bu kesim, dini öğretileri bilim üzerinden anlama

14 Bkz. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yay, 2019)

yanlışlığına kadar gitmiştir. Bu nedenle, Modernist yorum modelleri, geleneksel İslam'ın Kur'an yorum modelini birçok konuda dışlamakta ve Kur'an'ı, Modernist düşünceleri meşrulaştırmada bir araç olarak kullanmayı amaçlamaktadır.[15]

Bu sebeple olsa gerektir ki Profan bilimle uyuşmayan mucizeler ya inkâr edilmiş ya da sadece sembolizmden ibaret oldukları için tevil edilmelerinin gerektiği gündeme gelmiştir. Birçok kat'i olan nass, bilime uydurulmak için yeniden yorumlanmıştır. İslam hukukunda maslahatı ön plana çıkaran bu kesim, 'ne dedi' değil de 'neden dedi' veya 'niçin dedi' gibi söylemleri gündeme getirerek, hadislerin ve ayetlerin sebebi nüzulünü göz ardı ederek modern dünyaya uygun olan, asli köklerinden kopuk bir anlayış oluşturmayı hedeflemektedir. Bunun sonucunda ise İslam'a fayda vereceklerine inanmaktadırlar.[16]

Kur'an-ı Kerim'in günümüz dünyasına ve modern çağa uyması için yöntem belirleyen Fazlurrahman, İslami yenilenme kitabında şunları ifade etmektedir. *"İslam'ın günümüz dünyasında bir inanç ve davranış sistemi olarak canlılık ve geçerliliğine dair Müslümanların sesli ve kararlı konuşmaları samimiyse, açık görünen şey onların bir defa daha düşünsel düzlemde işe başlamalarıdır. Onlar İslam'ın kendilerinden bugün ne istemekte olduğunu çekincesiz, içtenlikle ve engel olmadan tartışmalıdırlar. Bunun için de önce bütün alanlarıyla şeriat Kur'an'ın ışığında yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bunun yapılabilmesi içinse, Kur'an'ın sistemli ve kapsamlı bir yorumuna gidilmelidir."* Bunun uygulanabilmesi için üç temel ilke belirleyen Fazlurrahman şöyle devem etmektedir:

"1- *Kur'an'ın kastını tespit edebilmek için sağlam ve dürüst bir tarihsel yaklaşım kullanılmalıdır. Kur'an öğretisinin metafiziksel yönü tarihsel yaklaşıma kolayca izin vermeyebilir; fakat sosyolojik yönü kesinlikle buna uygundur. Her şeyden önce Kur'an kronolojik bir düzlemde incelenmelidir.*

15 Hasan Aydın, İslam *Modernizmi*: *Türkiye'deki Yansımaları ve İşlevleri*, 37-50.

16 Ramazan el-Buti, *Kubra'l Yakiniyat-il Kevniyye*, 224-225.

Önce ilk vahiylerin incelenmesi; sonra ortaya konan tedbirler ve kurumlardan bağımsız olarak İslam hareketinin başlangıçtaki en temel hedeflerine dair yeterince doğru bir kavrayış kazandıracaktır. Böylece Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in hayatı ve mücadelesi vasıtasıyla kendisini açmasını takip edip anlamaktır.

2- *Sonraki kademede, Kur'an'ın hukuki bildirimleri ile bu bildirimlerin yerine getirmesi beklenen gayeler arasında bir ayrım yapmak lazımdır.*

3- *Son merhalede ise Kur'an'ın sosyolojik şartları, yani Peygamberin hareket ettiği ve faaliyetler gösterdiği ortam kesinlikle göz önünde tutularak Kur'an'ın hedefleri anlaşılmalı ve belirlenmelidir."*[17]

Fazlurrahman vahyin aslında, "Allah katında olduğu haliyle" Peygamber'in zihnine gelmişse de toplumsal mesaj haline gelişinin Peygamber'in anlama melekelerinden süzülerek gerçekleşmesi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed'in Mekke halkının dini, ekonomik, sosyal her türlü sorunla meşgul olan zihni, bu sıkıntılara cevap aradığı sırada bir anda 'Allah'ın Ruhu' (Vahiy Ruhu) ile irtibat kurmaktadır. Vahyin ne demek istediğini anlar ve bunu 'kendi dili' ile söyleyip toplumsal dinamikler doğrultusunda uygulamaya koyar. Fazlurrahman: *"Allah'ın Kur'an üzerinden gerçekleştirmek istediği idealleri hayata taşımak onun lafzi talimatlarını bire bir uygulamakla aynı şey değildir"* demektedir. Fazlurrahman'a göre, Kur'an'ın hükümleri, Kur'an'da yazıldığı şekliyle uygulanamaz. Kur'an ayetleri kanun değildir. Ayetin amacına bakmak gerekir. Tesis edilmek istenen sosyal düzen önemlidir. Eğer bu temel ilkeler anlaşılırsa günümüzdeki sorunlar çözülebilir.

Fazlurrahman, içtihadın alanını genişletmektedir. Normalde içtihadın Kur'an'ın görüş bildirmediği yerde devreye girmesi gerekirken Fazlurrahman, Kur'an'ın konuştuğu yerde de devreye girebileceğini söylemektedir. Fazlurrahman'a göre fıkhi alanda Kur'an'ın beyanları, nihai sözler değildir. Fazlurrahman; Müslü-

17 Fazlurrahman, İslami Yenilenme: Makaleler III, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 76-77.

man, Kur'an'da geçen ayetlerden bir ipucu yakalar ve onu idealize eder, görüşünü savunmaktadır.

Bütün tekâmül sürecini gördüğü vahyin hayata tatbik edilmesi noktasına gelindiğinde Hz. Peygamber, o vahyin kendi tarihsel koşulları içerisinde o günkü uygulama alanını gösterir. Fazlurrahman'a göre, Resulullah'ın idrak ettiği vahiy sabittir. Peygamber'in sergilediği tarihsel örnek, değişkendir zaten de değişmiştir. Fazlurrahman, vahyin kendisinden hareket ederek İslam'ı ve peygamberi güncelleyebileceğimiz yegâne referansı oluşturacağını söylemektedir.

Ona göre bugün, Müslümanlar'ın en çok ihtiyaç duyduğu şey, Kur'an'a gitmek ve onun ilkelerine göre yaşamaktır. Onun ilkelerine göre yaşamak ise, Kur'an'ı bir kanunlar metni olarak değil, ahlaki idealler metni olarak ele alacak bir yöntemle mümkündür. Yapılması gereken, ayetlerden İslam'ın temel değer ve normlarını çıkarmak ve onları günümüz şartlarında uygulamaktır. Bu değerler tespit edilip canlandırıldıktan sonra, modern bir yapıya kavuşturulacaktır. Fazlurrahman'a göre, Kur'an, bir kanun, hukuk kitabı değildir. Allah koyduğu emirlere göre insanların yaşamasını istemekle birlikte bu emirler esas itibarıyla hukuki değil, ahlakidir. Eğer bugün tümel olarak Kur'an'ın kast ettiği mesajı, amacı anlaşılırsa karşılaşılan sorunlar çözülebilir, modern problemlerin üstesinden gelinebilir.

Yukarıda Fazlurrahman'ın da belirtiklerinden anlaşılacaktır ki Modernistlerin temel hedefi, Peygamber'in anladığı, yaşadığı veya söylediklerinin yerine, günümüz insanının zihin dünyasını yerleştirip, temel ilkeleri yani dini koruyarak şeriat alanında sadece günümüz baz alınarak modern dünyaya uyum sağlamaktır. Bu çaba ise Kur'an kavramlarının içeriğini boşaltmaktadır. Bu yöntemin sonucunda ise gerçek amacın Peygamber'i tarihsel bir şahsiyet olarak ortaya koymak, fıkhi hükümleri ise altında yatan gayeleri bulup yeni bir sistem oluşturmak olduğu görünmektedir. İddia edildiği

gibi eğer Kur'an-ı ilkelere indirme anlayışı doğru ve gerekli olsaydı, Rabbimiz: "O'nu biz indirdik, O'nu koruyacak olan biziz" kelamını söylemezdi. İlkelere indirme anlayışı gerçekleştirilirse İncil, Tevrat hatta bir ahlak kitabı ile Kur'an-ı Kerim arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Çünkü bu durumda hiç kimse diğer ilahi kitapların tahrif olduğunu iddia edemeyecektir. Bu sebeple Kur'an'dan edinilen genel ilkeler, diğer ilahi kitaplardan da çıkarılabilir. Hatta normal şümullü bir ahlak kitabından da genel ilkelere varılabilir. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim ile diğer kitaplar arasında herhangi bir fark kalmayacak ve diğer kitaplardan genel ilkelere varılıp günümüz modern dünyasına uyarlanabilecektir. Buradan hareketle Türkiye'de bu görüşü en çok gündeme getiren ve bunun üzerine kitaplar yazan İlhami Güler, Mustafa Öztürk, Hayri Kırbaşoğlu, Mehmet Okuyan, Mustafa İslamoğlu, Caner Taslaman ve Ankara okulundaki diğer bazı yazarlar, mealci gruplardır. En çok özgünlük ve özgürlük iddiasında bulunan bu kişilerin Fazlurrahman'ı taklit etmekten başka hiçbir şey ortaya koyamadıkları, yani aslında taklit boyutunu aşamadıkları görülmektedir. Son dönemde ilahiyat camiasında büyük tartışmalara sebebiyet veren Mustafa Öztürk ve görüşlerinin (Vahiy, Hadis, Kur'an-ı Kerim) aslında temeli, Fazlurrahman'da aranmalıdır. Kur'an-ı Kerim hakkında, bu ayetlerin değişmesi gerekir gibi söylemleriyle popülerlik kazanan İlhami Güler'in de aynı şekilde, Fazlurrahman'ın görüşlerini Türkiye'de yaymaktan başka bir katkısının olmadığı ifade edilebilir. Bunun en büyük göstergesi de Güler'in yazmış olduğu, '*Sabit Din Dinamik Şeriat*' adlı kitabıdır. Çünkü dikkatli incelendiğinde Mustafa Öztürk'ün ve İlhami Güler'in, Fazlurrahman'ın söylediği şeyleri taklit ettiği ve onun ötesine geçemediği görülmektedir. Bu hakikat göz önünde bulundurulduğunda bu kesimin hadislere bu kadar çok muhalefet etmesinin sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü onların kişisel görüşlerinin önündeki en büyük engel Hz. Peygamber'in hadisleridir. Kur'an-ı ilkelere indirme anlayışının temel esprisi, Peygamber'in yerine günümüz modern insan zihnini yerleştirmektir. Bu kesim kendi görüşlerini desteklemek için her ne kadar İmam Matüridi'nin yaptığı din-şeriat

ayrımını delil olarak getirseler de İmam Matüridi'nin kast ettiği şey, dinin ilk insandan beri aynı olduğunu belirterek dinler arasındaki şeriatların birbirinden farklı olduğunu belirtmesidir. Yani Modernistlerin iddia ettiği gibi şeriatın kendi içindeki değişimi kast edilmemiştir. Buradan şu uyarının yapılması da artık zorunluluk arz etmektedir: Önümüzdeki yıllarda istismar dilecek kişi hiç şüphesiz İmam Maturid'i olacaktır. Bu nedenle onun görüşlerinin sahih çalışmalarla ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü Türkiye de ki Modernist düşünceye sahip birçok yazar kendi görüşlerinin meşruiyetini temellendirmek için İmam Matüridi'yi kendilerine çıkış yolu olarak görmektedirler.

Kurtuluşun İslami geleneği yeniden yorumlamada olduğunu belirten Modernist zihniyet her nedense modern Batı'nın yaptığı her şeyi taklit etmekte ve dini, Batı üzerinden anlama kısmında bir sorun görmemektedir. Günümüzde ortaya çıkan birçok problemin aslında Müslüman olduğunu ifade eden kişiler tarafından İslam dünyasına yerleştirildiği de ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında Modernist görüşleriyle ön plana çıkan; Afgani, Abduh, M. İkbal, Seyyid Ahmet Han ve Fazlurrahman sömürülen ve Batı'nın işgal ettiği topraklarda ortaya çıkmıştır. Bu isimlerin birçoğunun Batı eksenli eğitim aldıklarını göz önüne aldığımızda İslam dünyasındaki Modernist görüşleri daha iyi anlamamız mümkün olabilir. Tam da onların yaşadığı dönemlerde Batı'da; Pozitivizm, Rasyonalizm ve Sekülerizimin en büyük atılımlarını yaptığı bilinmektedir. Bu tarihsel alt yapıyı incelendiğinde Modernite ve İslam ilişkisi daha iyi anlaşılabilir.[18]

2.2. Hadise Yansımaları

Modernizmin en etkili olduğu alanlardan biri de hiç şüphesiz hadisler üzerinde oluşturulan propagandadır. Çünkü Modernistle-

18 Saffet Sancaklı, *Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları*, Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri, Şanlıurfa (2016) 489-490.

re göre, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin modern çağa uygun bir şekilde yorumlanabilmesi için en büyük engel hadislerdir. Bu sebeple bu kesim Müslümanların yeni düzenlere uyum sağlamalarının yegâne şartı olan sekülerleşmenin önünü açmak için hadisleri sadece kendi dönemiyle sınırlı olduğu ifade etmektedirler.

Genel İslami düşüncede hadisler, Hz. Peygamber tarafından ayetlerdeki ilahi muradın ne olduğunu bize bildiren kaynaklardandır. Modernistler ise hadislerin sadece içinde bulunduğu dönem ve sosyal değişimin olmadığı sonraki birkaç yüzyılda bir işlevinin olduğunu belirterek, günümüzde artık bir işlevinin kalmadığını belirterek hadisleri tarihsel bir veri olarak değerlendirip, Kur'an-ı Kerim'i istedikleri gibi modern dünyaya uygun olarak yorumlamanın önünü açmaktadırlar. Fazlurrahman ve taklitçilerine göre hukuk, ahlâk, siyaset, iktisat gibi meselelere dair birçok hadis, lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olmayıp gerçekte devrin sorunlarına çözümler getirmek üzere üretilmiş veya "formüle edilmiş" söylemlerden insanların anladığı ve sonraki nesillere ilettikleri tarihsel verilerdir. Bunların bir tür içtihat değeri taşıdığı, asıl önemlerinin de buradan geldiği ifade edilmektedir. Bu kesim, eğer bu anlayışı yerleştirebilir ise onların keyfi yorumlarının önündeki en büyük engel olan hadisleri içtihat konumuna getirebileceklerdir. Bu durumda kendileri de içtihat yapabilecekleri için artık hadislere ihtiyaç duymayacaklarını ifade edeceklerdir. Aslında bu çaba Peygamber'siz ve Hadissiz bir İslam anlayışını yerleştirmektir.

Fazlurrahman, öncelikle hadisler uzun yıllar şifahi olarak nakledildikleri için hadislere ekleme olabileceğini ifade etmektedir. Hadis uydurmalarını da göz önünde bulundurmamız gerektiğini defeatle ifade ederek yakini bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.[19] Ona göre, Hz. Peygamber belli bir dönemde ortaya çıktığı için kendisinin ilahi kaynaklı olmayan söylemleri, belli olaylar ve belli bir dönem içindir. Bunun en büyük delili de farklı bölgelerdeki mezheplerin farklı görüşlere varıp bunları Hz.

19 Fazlurrahman, *İslâm*, 105.

Peygamber'e dayandırmasıdır. Bu gösteriyor ki bölgesel farklılıklar hükümleri değiştirmektedir. Bu durum hadisin dönem ve şartlarla alakalı söylenmiş yorumlar olduğunu göstermektedir.[20]

Fazlurrahman hadislerin durumunu özetler mahiyette şunları ifade etmektedir: Karar ve emirler belli olaylarla ilgilidir. En resmi olarak kabul edilebilecek olan hutbeler dahil o günün siyasi, dini ve sosyal alanlarda vuku bulan problemlerine çözmeye yöneliktir. Bir birine zıt hadislerin olması ve hadisler üzerinden fıkhi mezheplerin hüküm çıkarması aslında Hz. Peygamber'in yaptığı hal ve hareketlerinden izlenim elde eden sahabilerin, Hz. Peygamberin ölümünden sonra bu izlenimlerini ifade etmesidir.[21] Fazlurrahman, hadislerin bütüncül olarak reddedilmesine karşı çıkarak bu şekilde bir tutum içinde olanları eleştirmektedir. Ona göre hadisler, bize tarihsel olarak o dönem için ne gibi çözümler sunulduğunu ifade eden önemli bilgilerdir.[22] Ona göre, bugün hadislere bakılarak kendi dönemimiz için oluşmuş olan sorunlara çözümler üretilmesi örnek olaylardır.

Bu yönelimler, hadislerin sahih ve mevzu ayrımı yapılmadan reddedilmesinin yolunu açmıştır. Aslında Fazlurrahman'ın tarihselci yöntemi olan hadisleri geçmişe hapsetmek ile radikal hadis inkârcılarının görüşü olan hadisleri din için kaynak olarak görmemek arasında fark yoktur.[23] Günümüz Türkiye'sinde Kur'an-ı Kerim bize yeter söylemlerinin temelindeki şey: Kur'an-ı Kerim'i istedikleri gibi yorumlayamamalarından kaynaklı bir durumdur.[24] Çünkü Kur'an-ı Kerimin terminolojik ve dilsel yapısı ayetlerden farklı birçok mananın çıkmasına olanak sağlamaktadır.[25] Bu esnek-

20 Fazlurrahman, *İslâm*, 109.

21 Fazlurrahman, *İslâm*, 110.

22 Fazlurrahman, *İslâm*, 128.

23 Saffet, Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 114.

24 Saffet Sancaklı, *Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları*, Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri; 28-302016 Şanlıurfa/ Türkiye, 2016, 487.

25 Mustafa Bacaksız, İbn *Sînâ ve İmam Gazzâlî'de Yeniden Dirilişle İlgili Nassların Yorumu,* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1.

liğin dayandığı ve temel yapısını belirleyen bir temel olmaz ise ilahi muradın dışında, afaki ve ifrat ve tefrit boyunu aşan birçok söylemin ortaya çıkması muhtemeldir. Sahih hadisler ve İslami gelenek bu noktada temel bir koruma sistemi sunmaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde Temel İslami İlimlerdeki Profesörlerin çıkıp da Kur'an-ı Kerimde ki ayetlerin değiştirilmesi gerektiği veya bazı ayetlerin geçerliliğini kaybettiğini açık bir şekilde ifade etmesi İslam filozoflarının vahiy görüşünden etkilenen Fazlurrahmandan dolayıdır. Zira filozoflar akli olarak vahiy olgusunu temellendirerek faal akıl sayesinde vahyin getirdiği bilgilere sahip olduğunu söyleyerek, kendi düşünce sistemlerine uymayan nassları te'vil ederek anlama yolunu tercih etmişlerdir.[26]

Türkiye'de görüşleri akademik ve halk düzeyinde polemiklere sebebiyet veren Mustafa Öztürk ile İlhami Gülerin temel referans kaynakları Fazlurrahman'dır. Fazlurrahman, hadis karşıtlığı düşüncesinin temellerini akli olarak temellendirdiği için Modernleşmenin etkisiyle birçok çevrede etkili olmuştur. Tarihselcilik, dini metinleri Modern dünyaya uyarlama ve aklı ön plana çıkararak nassı arka planda bırakma felsefi düşüncenin etkisiyle İslam dünyasında etkili olmuştur. Fazlurrahman da vahiy ve tarihselci görüşlerinde Farabi ve İbn Sina'ya dayanmaktadır.[27]

2.3. Olumlu Etkileri

Modernist olarak ön plana çıkan şahsiyetlerin genelinde sürekli bir mücadele ve çalışma azmi olduğu inkâr edilemez. Ahkâmın yenilenmesi, içtihat kapısının açılıp işlenmesi, hurafe ve dogmatizmden uzaklaştırma, diriliş ve yeniden ayağa kalkma, Kur'an-ı yorumlama ve hadislerin tashihini yapma yönündeki çabaları, verdikleri zarara rağmen İslam dünyasına ciddi manada faydalı da olmuştur. Çünkü onların yaptıkları eleştiri ve yeni atılımların hepsinin yanlış ve gereksiz olduğunu kimse inkâr edemez. Bu değişimin yapılma-

26 Bacaksız, İbn *Sînâ ve İmam Gazzâlî'de Yeniden Dirilişle İlgili Nassların Yorumu,* 23-24.

27 Fehrullah Terkan, *Çatışmanın dinamikleri: din ve felsefe uzlaşmağı üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 229.

sında Sünni ulema içerisinde yapılan yanlışlıkların sebebiyet verdiği bilinmektedir. Çünkü İslam dünyasındaki bazı kesimler din ile geleneği karıştırmıştır. Bununla beraber hurafe ve aslı astarı olmayan dini anlatılar da yapılmaya devam etmiştir. Ahkâm noktasında ise illeti değişen birçok şeyde, bazı kesimler tarafından içtihat kapısı kapalıdır anlayışı gündeme getirilerek değişimi kabul edilmemiş ve insanlar bunları kabule zorlanmıştır. Bu sebeplerden dolayı hareket noktaları bakımından İslam Modernistleri'nin gerekli bir atılım yaptıkların söylenebilir. Fakat asıl sorun, bu değişim ve karşı çıkma yapılırken başka bir hata olan geleneği inkâr ve sadece modern zihniyet üzerinden temellendirme yapılmasıdır. Bunun sonucunda ise akıl ve nakil bütünlüğü içerisinden illet değiştiği takdirde fıkhi hükümlerin değişmesi gerektiğini söyleyen ve bu minvalde çalışmalar yapan mutedil İslam âlimlerinin çıktığı ve bu sorunu çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Bunların içerisinde Yusuf el-Karadavi, Hasan Turabi, Seyyid Kutup, Hasen el-Benna, Said Nursi, Ahmet el-Reysuni, Mustafa Sabri ve Zahit el-Kevseriyi saymak mümkündür.

SONUÇ

Her devirde ve günümüzde mananın ve anlamın en önemli ögesi, kavramlardır. Dolayısıyla kavramların nasıl anlaşıldığı, kim tarafından hangi anlamlar yüklendiği bir meselenin anlaşılmasının temelidir. Modernitenin hem olumlu hem de olumsuz anlamları olmakla beraber daha çok niceliksel ve ekonomik kalkınmayı ön plana çıkardığı görülmektedir. Bununla beraber insanlığın temel hedefi olması gereken manevi ve ahlaki erdemleri göz ardı ettiği de bilinmektedir. Batı'da da görüldüğü gibi kültür ve gelenekten kopuk insanların niceliksel olarak herhangi bir sorunları olmadığı halde hayattan tat alamama, bıkkınlık, intihar ve psikolojik travmalar gibi sorunlarının arttığı, sadece niceliksel kalkınmanın insanlara fayda vermediği artık apaçık bir şekilde ortadadır. İnsanları ve kültürleri tek tipleştirme projesi olan Modernizmin medenileştirme ve muasırlaştırma kavramları ile birlikte geri kalmış toplumları sömürgeleştirmek için istismar aracı olarak kullanıldığı da günümüzde inkâr edilemez bir gerçektir.

İslam dünyasının gerileme ve çökme evresine girdiği dönemde

İslam dünyasını işgal eden Batılılar, işgal ettikleri bölgelerde kalıcılıklarını sağlamak için eğitim ve öğretim faaliyetleri sayesinde Müslüman toplumları kendi asli değerlerinden uzaklaştırmışlardır. İslam'ın temel kaynaklarının İncil'de yapıldığı gibi yeniden yorumlanması ve bilimsel ilkelere bağlı bir şekilde rasyonelleştirilmesi gerektiği fikri, Batı'da yetiştirilip İslam dünyasına gönderilen Müslümanlar aracılığıyla yapılmıştır. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz ki Fazlurrahman'dır. Onun, keyfi yorumların önünü açan Kur'an-ı ilkelere indirme anlayışı, kendi döneminde olduğu gibi bugünde İslam dünyasını fikri olarak çıkmaza sokmaktadır. İslam dünyasında Modernist olarak ön plana çıkan şahsiyetlerin bazı noktalarda haklılık payı olmalarına rağmen genel olarak dini, bilimsel ve rasyonel biçimde açıklamaları, İslam dininin gelip geçici ve sadece bir paradigma olan veriler ile karşılaştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bununla beraber gelenek ve kültürü yok sayma yarışına girildiği de görülmektedir. Ne gariptir ki bu kesim, kendi kültürünü reddetmesine rağmen Batı taklitçiliğinde zirve yaparak İslam'ı Batı'nın kabul edebileceği bir forma sokmuştur. Günümüzdeki yansımalarını azaltmak için akıl ve nakil bütünlüğü içerisinde İslam'ın kendi asli değerlerinden hareket edilmesi gerekmektedir. Son olarak Türkiye'de Modernist görünümlü kişilerin Fazlurrahman'ı taklit etmekten başka bir şey yapmadıkları eserleri ve söylemleri karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Bu karşılaştırma neticesinde, hadisleri inkâr eden grupların asıl hedefleri de ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi. *Ahlâkın Evrenselliği Açısından İslâm ve Modernizm*. İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Malatya, Güz 2010/ 1(2).

Aydın, Hasan. İslam *Modernizmi*: Türkiye'deki Yansımaları ve İşlevleri. Ekev Akademi Dergisi Yıl: 10 Sayı: 27 (Bahar 2006).

Aydın, Mehmet. *Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi*. İslami Araştırmalar Dergisi. (1990) 4/4.

Bacaksız, Mustafa. İbn *Sînâ ve İmam Gazzâlî'de Yeniden Dirilişle İlgili Nassların Yorumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Fazlurrahman. İslam. çev. Mehmet Dağ. Mehmet S. Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Fazlurrahman. İslami Yenilenme: Makaleler III. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, Ankara 2019.

Fazlurrahman. *Kısa Bir Hayat Hikâyem*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Modernizm*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Ramazan el-Buti. *Kubra'l Yekiniyat-il Kevniyye*. Dımeşk: Dar'u'l Fikr, 2018.

Sancaklı, Saffet. *Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları*. Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri, Şanlıurfa, 2016.

Sancaklı, Saffet. *Sünneti Doğru Anlamak*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Sarıbay, A.Yaşar. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın dinamikleri: din ve felsefe uzlaşmağı üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Hassân B. Sâbit'in "el-Fârru Yevme Bedr" Şiirinin İncelemesi ve Metin Dilbilimsel Analizi

Münevver BAYRAM

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.mdurbal_14@hotmail.com ORCID: 0000-0003-3116-4924

ÖZET:

Çalışmanın konusu, Hassân b. Sâbit'in "el-Fârru Yevme Bedr" isimli şiirinin incelenmesi ve şiirdeki bağlaşıklık ögelerinin tespit edilmesidir. Bu konunun seçilmesinin iki sebebi vardır: Birincisi, Arap Dili ve Belagatında en çok korkulan ve ihmal edilen alan olduğu düşünülen şiirin, gerekli yöntemler takip edildiğinde anlaşılmasının sanıldığı kadar zor olmadığını kanıtlayabilmektir. İkincisi ise ülkemizde yeni yeni başlayan metin dilbilim çalışmaları, genellikle hikâyeler ve romanlar üzerinden gitmektedir. Bugüne kadar Türkçe yapılmış, Arap şiirinde bağlaşıklığı konu alan sadece bir tane çalışmaya denk gelindi. Bu yüzden, bir şiir üzerinden metin dilbilim analizi yapılması tercih edilmiştir. Böylece şairin, şiirinin anlaşılması için beyitler arası bütünlüğü nasıl sağladığını ve sözlerinin etkili olması için hangi yöntemleri kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Başlıktan da anlaşılacağı üzere çalışma iki ana bölüme ayrılmıştır. Girişte şiir türü hakkında bilgi verildikten sonra, ilk ana bölümümüz olan şiirin incelenmesi kısmında şiirimizin Arapça metni ve Türkçe tercümesi verildi. Daha sonra şiir hakkında genel bilgiler verilip, dikkat çekici hususlar belirtildi. Yine aynı bölümde şairimizin hayatından ve şiirde adı geçen iki kişinin hayatından da bahsedilmiştir. İkinci ana bölümde ise metin dilbiliminin tarihi gelişimine, bağlaşıklık ve bağdaşıklık kavramlarına değinildikten sonra şiirdeki bağlaşıklık öğeleri 5 ana başlık altında tanıtılıp, her başlık altında şiirde bulunan bağlaşık öğeleri, sayıları ve metne katmış oldukları özellikler zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Metin dilbilim, Bağlaşıklık, İslami Dönem Arap Şiiri, Hassân b. Sâbit

İnvesgitation and text linguistics analysis of "Who escaped on Badr Day" poem by Hassan Ibn Thabit

ABSTRACT

The subject of this study is the examination of the poem "Who escaped on Badr Day" which is written by Hassān ibn Thābit and the determination of the cohesion components in this poem. There are two main reasons for choosing this topic. The first one is to prove that it is not that hard to understand the poems, which are mostly neglected and feared, when the right manners are pursued. The second reason is the reality that the most linguistics studies in Turkey are conducted over the stories and novels. We have determined only one study in Turkish which goes through the cohesion in Arabic poem. That's why we decided to make a linguistics analysis. Hence, we will try to find out the methods used for eloquence and how the poet provides the integrity between the couplets for his poem to be understood.

As it is understood from the title, we divided our study into two main parts. After giving brief information about the type of poem in the introduction, in the first main part, we presented both the original text and its translation into Turkish. After that, we gave a general information about the poem and remarked the points we paid an attention. Also, we introduced the biography of the poet and two other people mentioned in this poem. In the second part, we stated the historical development of the text linguistics and the terms cohesion and coherence. Then, we examined the cohesion components in the poem under five titles, and under each of them, we handled the cohesion components, their numbers and what characteristics they add to the poem.

Key words: Text linguistics, cohesion, Arabic poetry in Islamic era, Hassān ibn Thābit.

Giriş

Şiir, Arapça'da duygu anlamına gelen "الشعور" kelimesi ile aynı kökten olup, yüzyıllardır insanoğlunun duygularını en iyi ifade ettiği sanat dallarından olmuştur. Konularına göre farklı şekillerde isimlendirilen şiir, eğer bir kişiyi, olayı ya da toplumu alaya alarak hakaret etmek suretiyle küçük düşürüp, rezil ediyorsa bu türe hiciv denmektedir. Günümüzde hiciv kelimesi "yergi" sözcüğü ile karşılanırken, Halk edebiyatında "taşlama", Batı edebiyatında ise "satirik şiir" ismini almıştır.

Hiciv en eski şiir türlerinden biridir.[1] Cahiliye döneminde kabile savaşları sırasında şairlerin karşı kabileyi yerip, kendi kabilesini övmesi şeklinde daha çok kullanılmışsa da barış döneminde yapılan şiir yarışmalarında da diğer şairlerle alay eden hiciv türü şiirlere rastlamak mümkündür. Şairler, savaş öncesi karşı tarafın moralini bozmak ve kendi kabilesinin moralini yükseltmek için hiciv türünde şiirler söylemişlerdir. Bu sebeple hicivlerini keskin kılıca, oka ve mızrağa benzetmişlerdir. Bir kabilede nufüz sahibi olanlarla, yiğitlik, mertlik gibi özelliklere sahip olanların yanısıra korkaklar da hicvin en önemli konusu haline gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de eş-Şuarâ suresinde iyi hal sahibi şairlerin şiir söylemelerine ve hasımlarını hicvetmelerine izin verilmiştir.[2]

Cahiliye ve dört halife döneminde söylenen hiciv türü şiirler, Emeviler dönemine gelinde kabile taraftarlığının artmasına paralel olarak artış göstermiştir. Bu dönemde Basra'da kabile taraftarlığından dolayı "nekaiz[3]" adı verilen bir hiciv türü ortaya çıkmıştır. Genellikle pazar, panayır gibi kalabalık yerlerde karşılıklı atışmalar şeklinde söylenen nekaiz türü hicivler Basra'da zamanla yergiden

1 M.Orhan Akay, "Hiciv", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/447.

2 İsmail Durmuş, "Arap Edebiyatında Hiciv", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/447-449.

3 Bu hiciv türünde şair karşı kabileyi yerer, diğer kabile de aynı ölçüde bir şiirle ona karşılık verir. Bu karşılık olarak söylenen şiire de "nekaiz" ismi verilmiştir. Nekaiz şiirinde şair, karşı tarafın söylediği iddiaları çürütmeye çalışır.

ziyade eğlenceli bir kültürel aktivite haline gelmiştir.[4]

Abbasiler döneminde ise hiciv, kabile taraftarlığından kurtulmuş ve kişiselleşmiştir. Hiciv biçim olarak bu dönemde değişmiş ve tek beyitlik hicivlere rastlanmaya başlanmıştır. Bu dönemde özellikle Arap milliyetçiliğine karşı olan Arap olmayan şairler hiciv türünü bolca kullanmışlardır.[5]

Bu çalışmada incelenecek olan Hassân b. Sâbit'in şiiri de başlığından ve içeriğinden anlaşılacağı gibi Bedir savaşından kaçan bu sebeple "korkak" diye anılan iki kişi hicvedilmesi üzerine kuruludur.

1. Şiirin İncelemesi

2. Şiirin Arapça Metni ve Tercümesi

الفارّ يوم بدر

كَنَجاءِ مُهرٍ مِن بَناتِ الأَعوَجِ	1- نَجّى حَكيماً يَومَ بَدرٍ رَكضُهُ
كَالهِبرِزِيِّ يَزِلُّ فَوقَ المِنسَجِ	2- أَلقى السِلاحَ وَفَرَّ عَنها مُهمَلاً
بِكَتائِبٍ مِلأَوسِ أَو مِلخَزرَجِ	3- لمّا رَأى بَدراً تَسيلُ جِلاهُها
يَمشونَ مَهيَعَةَ الطَريقِ المِنهَجِ	4- صُبْرٍ يُساقونَ الكُماةَ حُتوفَها
بَطَلٍ بِمَكرَهَةِ المَكانِ المُحرِجِ	- كَم فيهِمِ مِن ماجِدٍ ذي سَورَةٍ5
حَمّالِ أَثقالِ الدِياتِ مُتَوَّجِ	6- وَمُسَوَّدٍ يُعطي الجَزيلَ بِكَفِّهِ
أَو كُلِّ مُستَرخي النَجادِ مُدَجَّجِ	7- أَو كُلِّ أَروَعَ ماجِدٍ ذي مِرَّةٍ
يَغلي الدِماغُ بِهِ كَغَلي الزِبرِجِ٦	8- وَنَجا اِبنُ حمراءِ العِجانِ حُوَيرِثٌ

Bedir Firarisi

1 Koşması Bedir günü kurtardı Hakîm'i

4 Durmuş, "Arap Edebiyatında Hiciv".

5 Durmuş, "Arap Edebiyatında Hiciv".

6 Hassân b. Sâbit, *Divânû Hassân b. Sâbit* (Beyrut: Dârû'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1994), 49-50.

Tıpkı tayın, soylu atlardan kaçışı gibi

2 Attı silahını, tıpış tıpış kaçtı oradan
Tıpkı gergef[7] üzerinde kayan deri gibi

3 Bedr'in her tarafından taştığını görünce
Evs ve Hazrecli müfrezelerin

4 Nicelerine ölümü içiren o sabırlı müfreze
Saklanmadan yürüyordu savaş meydanında

5 Onların içinde nice kişiler vardır şerefli soylu,
Zorluklara karşı koyan kahramanlar ordusu

6 Avuçlarıyla bolca bahşiş veren (cömert) asilzadeler,
Diyetleri üstlenmiş soylu kimseler,

7 Kuvvetli fazilet sahibi,
Cesur süvarilerdi

8 Alçak Huveyris kurtuldu,
Kaynarken beyni altının kaynaması gibi…

3. Şiir Hakkında Genel Bilgiler

Hassân b. Sâbit'e ait olan bu şiir, 8 beyitten meydana gelen hiciv türünde bir eserdir. Aruz kalıplarının klasik ayrımına göre Kâmil bahirinde yazılmıştır. Şiirdeki beyitlerin ikinci şatrına bakıldığında hepsinin "kesralı cim" harfi ile bittiği görülür. Şair, şiirinin ilk iki beyitinde Bedir savaşına aslında katılmak istemeyen daha sonra müşrik liderlerin baskısı ile savaşa katılmak zorunda olan Hâkim b. Hizâm'ın Bedir'den kaçışını tasvir ederken; son beytinde ise Ebu

7 Genellikle dikdörtgen biçiminde, üzerine nakış işlenecek kumaşın gerildiği, iç içe geçebilen iki çerçeveden oluşan araç.

Cehil'in kardeşi Hâris b. Hişâm'ın savaş meydanından kaçışını küçümseyici bir dille ifade etmiştir. Bu sebeple son beytinde şâir, Hâris'in adını ism-i tasğir sigasında kullanmış ve ondan *Huveyris* olarak bahsetmiştir.

Arada kalan diğer beyitlerde ise şair, Evs ve Hazrec'den oluşan müslüman orduyu övmektedir. Burada şairin Hazrec kabilesinden olmasına rağmen eski düşmanları olan Evs kabilesinin de ismini de zikretmesinden, İslam dininin kabilecilik anlayışına nasıl son verip barış ve kardeşliği yaydığını görmekteyiz. Aynı zamanda şair, müslüman orduyu överken sadece Evs ve Hazrec'den bahsetmiştir. Mekkeli müslümanlardan bahsetmemesinin iki sebebi olabilir: İlk aklımıza gelen sebebe göre savaş sırasında Mekkeli müslümanların sayısı Medinelilere göre daha az olduğu için tağlib yapmıştır yani sadece sayıca çok olan Medinelileri zikretmeyi yeterli görmüştür. Nitekim İbn-i Sa'd, Vâkidî ve İbn-i Hişâm'dan gelen rivayetlere göre Bedir savaşında müslümanlar 313 kişi olup bunların sadece 64'ü muhâcir geri kalanı ise ensârdandır. İkinci olarak düşündüğümüz sebebe göre ise Peygamber efendimiz hicretten sonra muhâcir ve ensârı biribirine kardeş kıldığı için, şair onları kendilerinden ayrı bir grupmuş gibi zikretmek istememiş olabileceğidir.

Şiir, Cahiliye dönemi hicivlerinde olduğu gibi karşı tarafı yerip, küçümseyip, kendi tarafını övme şeklinde söylenmiştir. Şiirimizin son beytindeki "العجان حمراء ابن" ifadesi ise genellikle Araplar tarafından bir köle ya da bedevi küçümsenmek ya da aşağılanmak istendiğinde kullanılmıştır.[8] Bazı şerhlerde "حمراء" kelimesi yerine "خضراء" kelimesi geçmişse de bizce daha isabetli olanı şiirde tercih ettiğimizdir. Çünkü Hz.Ali'nin yanına bir bedevi girdiğinde kendisinin şiirde geçen "العجان حمراء ابن" kalıbını kullandığı rivayet edilmiştir.[9] Ayrıca Hz. Ali'nin bu sözü "خضراء" kelimesini tercih eden şerhlerde de geçmektedir.[10]Şiirimizi daha iyi anlamak için şairin ve şiirde geçen iki kişinin hayatı hakkında bilgi vermek istedik.

8 Cevad Ali, *el- Mufassal fi tarihi'l- Arab kable'l-İslam* (Beyrut: Daru's-Sâkî, 2001), 18/188.

9 Ali, *el- Mufassal fi tarihi'l- Arab kable'l-İslam*, 18/309.

10 Abdurrahman el-Berkûki, *Şerhu divan-i Hassân b. Sâbit el-Ensârî* (Kahire: es-Saadetu'l- Behiyye, 1929), 65.

٤. Şair **Hassân b. Sâbit'in Hayatı**

Tam adı Ebü'l Velid (Ebû Abdirrahman) Hassân b. Sâbit b. el-Munzir el- Hazrecî el-Ensarî'dir. Medine'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle alakalı farklı riyavetler vardır. Kendisine nisbet edilen bir rivayete göre Peygamber efendimizden 7-8 sene önce -m. 562-563- dünyaya gelmiştir. Başka kaynaklarda 570 ve 590 yıllarında doğduğu da rivayet edilmiştir. Hassân, Medine'nin iki önemli yerleşik kabilesinden biri olan Hazrec'in Neccaroğulları kolundandır. Peygamberimizin dedesi Abdulmuttalip'in annesinin de Neccaroğullarından olması hasebiyle kendisi ile Peygamberimiz arasında akrabalık bağı vardır. Annesi Neccaroğullarından Halid b. Kays'ın kızı *Fürey*, babası ise şair *Sâbit*'tir. Şâiru'r-rasûl, Ebü'l-Hüsâm (keskin kılıç), Ebü'l-Mudarrib (iyi dövüşçü, savaşçı) ve annesine nisbeten İbnü'l- Furey lakapları ile bilinir.

Hassân b. Sâbit muhadram şairlerdendir. Şiirlerinin bir kısmını Cahiliye döneminde diğer bir kısmını da İslami dönemde yazmıştır. Cahiliye döneminde kaleme aldığı şiirlere baktığımızda Evs kabilesinin şairi olan Kays b. Hatîm'in Hazrec'e hitaben yazdığı hicivlere cevap verdiğini ve Cahiliye döneminde gerçekleşen bazı savaşları da zikrettiğini görürüz. Cahiliye dönemi şairi olması hasebiyle Ukâz panayırına da katılmış, Nabiğa'nın hakemlik yaptığı bir yarışmada dönemin şairleri Âşâ ve Hansa'nın ardından üçüncü olmuştur. Bu duruma itiraz eden Hassân soluğu Nabiğa'nın yanında alıp ona "Senden, babandan ve dedenden daha iyi bir şairim." demiştir. Yarışmalara katılmasının yanısıra Hassân b. Sâbit'in meliklere söylediği şiirler ile para kazandığı rivayet edilmiştir. Buna örnek olarak ise Gassani hükümdarı Amr b. Haris'in huzurunda okuduğu "Lamiye Kasidesi" verilebilir. Anlatıla gelen bir rivayete göre Hassân şiirini hükümdara okurken, orada kendi şiirini hükümdara sunmak için gelen Nabiğa da bulunmaktaydı. Ancak Gassani hükümdarı onun şiirini değil, Hassân'ın şiirini beğenmişti. Yazdığı "Lamiye Kasidesi" ile büyük beğeni toplayan Hassân'a Gassanilerin büyük yardımları dokunmuştur. Hatta bu yardımların Hassân müslüman

olduktan sonra devam ettiği rivayet edilmektedir.

60 yaşından sonra, İkinci Akabe Biatının ardından müslüman olan Hassân b. Sâbit o günden itibaren şarabı, şarap meclislerini, hükümdarları para karşılığı yüceltmeyi ve Hazrec kabilesini Evs'e karşı övmeyi bırakıp Mekkeli müşrikleri hicvetmeye başlamıştır. Bu sebeple Kâb b. Malik ve Abdullah b. Revâha gibi "Şairu'r-rasûl" lakabıyla anılmaya başlamıştır. Peygamber efendimiz onun için "Allahım! Hassân'ı Rûhu'l- Kudüs ile teyit et!" şeklinde dua etmiş ve "Bu hicivler onlara karşı oktan daha etkili olacaktır." diyerek Hassân b. Sâbit'i övmüştür. Ayrıca Peygamber efendimiz mescidde şiirlerini okuması için Hassân'a bir minber tahsis etmiştir.

Cahiliye döneminde söylediği şiirler genellikle hiciv, methiye, gazel, nesib ve fahriye türünendir. Müslüman olduktan sonra ise hiciv ve methiye yazmaya devam etmiş bu türlerin yanı sıra mersiye de söylemiştir. Asr-ı Saadette meydana gelen önemli olayları da şiirlerinde dile getirmiştir. Buna örnek olarak İfk hadisesi, Bedir savaşı ve peygamber efendimizin vefatı üzerine yazdığı mersiye verilebilir. Ayrıca şiirlerinde ayet ve hadislerden alıntı yaparak ortaya yeni darb-ı meseller çıkarması, İslamiyetin Arap edebiyatı üzerindeki etkisini bizlere göstermektedir.[11]

5. Hakîm b. Hizâm'ın Hayatı

Tam adı Ebû Hâlid Hakîm b. Hizâm b. Huveylid el- Esedî'dir. Kureyş'in Benî Esed kolundan olup, Peygamber efendimizin eşi Hz. Hatice'nin yeğeni ve Zübeyr b. Avvam'ın amcasının oğludur. Doğum tarihiyle alakalı farklı rivayetler vardır. En çok kabul edilen görüşe göre fil vakasından 13 yıl önce dünyaya gelmiştir.. Nitekim kendisinin de fil vakasını çok iyi hatırladığı zikredilir. Peygamberimiz ile gençlik zamanlarında yakın arkadaş olan Hakîm b. Hizâm, Mekkelilerin yaptığı muhasara sırasında halası olan Hz. Hatice'ye buğday götürürken Ebû Cehil'e yakalanmış ve aralarında tartışma

11 Hüseyin Elmalı, "Hassân b. Sâbit" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/399-402.

yaşanmıştır. Bu olaydan sonra Hâkim, hicret gecesi *Darûnnedve*'de Peygamberimizi öldürme kararı alan Kureyşlilerin arasına katılmıştır.

Bedir savaşına müşriklerin safında yer alan Hâkim, savaşa katılmaya gönülsüz olduğu için Ebû Cehil gibi Kureyş'in ileri gelenleri onu korkaklıkla suçlamışlardır. Bunun üzerine Hâkim savaşa bizzat katılmayıp, ordunun yiyecek ihtiyacını karşılama görevini üstlenmiştir. Ordu ile beraber Bedir kuyularına yaklaştığında, savaşmadan geri dönülmesi gerektiğini dile getirse de Ebû Cehîl'i ikna edememiştir. Bedir savaşında fiilen savaşmayan Hakîm, o gün ölmemesi sebebiyle çok mutlu olduğu için ettiği tüm yeminlere "Bedir günü beni ölümden kurtaran Allah'a and olsun ki!" diye başlamıştır.

Hâkim, Mekke'nin fethinde oğulları Hâlid, Hâşim ve Abdullah ile beraber müslüman olmuştur. Daha sonra Huneyn ve Taif gazvelerine katılmıştır. Huneyn gazvesinde Peygamberimiz tarafından *müellefe-i kulûb*' den sayılarak kendisine 100 deve verilmiştir. Cahiliye döneminde cömertliği ile tanınanHâkim, müslüman olduktan sonra da bu özelliğini devam ettirmiştir. Bir hac mevsiminde 100 köle azat edip, 100 deve de kurban ettiği rivayet edilen Hâkim, Cemel vakasında öldürülen amcasının oğlu Zübeyr b. Avvam'ın borçlarının yarısını ödemiştir. Medine'de hicri 54 yılından 115 veya 120 yaşlarındayken vefat etmiştir.[12]

6. Hâris b. Hişâm'ın Hayatı

Tam adı Ebû Abdirrahman el- Hâris b. Hişâm el- Mugîre b. Abdillah b. Mahzum el- Kureşî'dir. Ebû Cehil'in kardeşi, Hâlid b. Velîd'in amcasının oğludur. Bedir ve Uhud zamanında müşriklerin saflarında savaşmış ve Bedir savaşında savaş meydanından kaçmıştır. Kardeşi Ebû Cehîl'in öldürüldüğü bu savaşta kaçması sebebi ile dillere düşen, aleyhinde şiirler yazılan Hâris, hepsine kendi yazdığı

12 İbrahim Sarıçam, "Hakîm b. Hizâm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/187.

şiirle cevap vermiştir. Bu şiir savaştan kaçanların mazeretine binaen yazılmış en güzel şiir olarak kabul edilmiştir.[13] Onun aleyhinde Hassân b. Sâbit şu şiiri yazmıştır:

فنجوت منجى الحارث بن هشام إن كنت كاذبة الذي حدثتني
ونجا برأس طمرة ولجام ترك الأحبة أن يقاتل دونهم

Bu şiire Hâris b. Hişâm şu şekilde yanıt vermiştir:

حتى رموا فرسي بأشقر مزيد الله يعلم ما تركت قتالهم
أقتل ولايبكي عدوي مشهدي فعلمت أني إن أقاتل واحدا
طمعا لهم بعقاب يوم مرصد[14] ففرت عنهم والأحبة فيهم

Hâkim b. Hizâm gibi Mekke'nin fethinde müslüman olup, Huneyn Gazvesi'ne katılmıştır. Yeni müslüman olduğu için Peygamberimiz onu müellefe-i kulûbden saymış ve 100 deve vermiştir. İslamiyetten sonra da Mekke'de yaşamaya devam edip, ridde savaşlarına katılmıştır.[15]

7. Metin Dilbilim: Bağdaşıklık ve Bağlaşıklık

Dil eğitimi önceden kelimeler ile ilgilenirdi. Ancak zaman içerisinde bunun yeterli olmadığı anlaşılınca kelimeden ziyade cümle yapısı ile uğraşılmaya başlandı. Çünkü kelimeler bir dili anlamak için yeterli değildi. 20. yüzyıla gelindiğinde Zellig Harris, *Discourse Analysis* kitabında cümleden ziyade metnin en büyük dil birimi olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemesi, dilbilim çalışmalarına farklı bir yönelim kazandırmıştır.[16] Artık en büyük dil birimi olarak metni kabul eden dilbilimciler bu konu hakkında çeşitli teoriler üretmişler ve çalışmaları zaman geçtikçe daha sistemli hale gelmeye başlamıştır. Son yıllarda yapılan en önemli metin dilbilim çalışmalarına Beaugrande ve Dressler'in *İntroduction to Text Linguistics*

13 Ali, *el- Mufassal fi tarihi'l- Arab kable'l-İslam*, 18/280.

14 Ali, *el- Mufassal fi tarihi'l- Arab kable'l-İslam*, 18/281.

15 Mustafa Ağırman, "Hâris b. Hişâm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/197.

16 Gülşen Torusdağ - İlker Aydın, *Metin Dilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 31-32.

kitabı ile Halliday ve Hassan'ın *Cohesion in English* adlı eseri örnek olarak verilebilir. Bu çalışmalar ile metin dilibilim büyük bir ivme kazanmıştır.

Metin dil bilim bağlaşıklık ve bağdaşıklık olmak üzere iki temel konuyla ilgilenir. Bağdaşıklık, metnin derin yapısındaki anlamlar arası mantıksal ilişkilerle ilgilenir. Bağlaşıklık ise metin içerisindeki sözcüklerin birbiri ile alakalı tüm ilişkilerini inceler. Bağdaşıklık, bağlaşıklığa göre daha soyuttur. Belli bir inceleme ve yorumdan sonra anlaşılırken, bağlaşıklık metnin içindeki birimlerle alakalı olduğu için hemen anlaşılabilir. Bu sebeple bağdaşıklık metnin büyük ölçekli yapısından olduğu kabul edilirken, bağlaşıklık metnin küçük ölçekli yapısındandır.[17] Bu çalışmada Hassân b. Sâbit'in şiiri sadece bağlaşıklık açısından incelenecektir.

8. Bağlaşıklık Öğeleri

Bir metinde bağlaşıklık çeşitli araçlarla sağlanır. Bunlar: Gönderim, değiştirim, eksiltili yapı, bağlama öğeleri ve sözlüksel bağlaşıklık olarak sıralanabilir. Sözlüksel bağlaşıklık hariç hepsi dil bilgisi ile alakalı iken, sözlüksel bağlaşıklık anlam ile alakalıdır.

9. Gönderim

Gönderim, metin içerisindeki sözcükleri, cümleleri ve paragrafları birbirine bağlayan en önemli bağlaşıklık ögelerindendir. Arapçada "الإحالة" kelimesi ile karşılanır. Bir metinde gönderim yapmak için çeşitli araçlar kullanılır. Bu araçlar, zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller ve karşılaştırma edatları olarak sıralanabilir. Karşılaştırma edatları olarak isimlendirilen kısma ismi tafdil kalıbı ile benzetme edatları girmektedir. Metinlerde gördüğümüz kadarıyla en çok kullanılan gönderim aracı, metinde ihtisar amaçlı kullanılan zamirlerdir. Gönderim, göndergenin bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılabilir:

17 Torusdağ - Aydın, *Metin Dilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*, 67-68.

1. Metin içi gönderim: Metinde gönderim araçlarından birisi ve gönderge bulunur.

2. Metin dışı gönderim: Metinde gönderim araçlarından birisi varken, gönderge bulunmaz. Ancak metnin genel bağlamından anlaşılabilir.

Şiirdeki gönderim ögelerini inceleyecek olursak 1.beyitte "ركضه" kelimesindeki "ه" zamiri, "حكيما" kelimesine geri dönmektedir. Şair bu beyitte metin içi bir gönderim yapmıştır. 2. şatırda yer alan "كنجاء" kelimesinde karşılaştıma edatlarından "ك" kullanılmıştır. Hassân bu beyitte Hakîm'in kaçışını soylu atların kaçısına benzeterek, beytin iki şatrını birbirine bağlayıp anlam bütünlüğünü sağlamıştır.

2. beyitte "عنها" kelimesindeki "ها" zamirinin döndüğü kelime beyitte yoktur. Şiiri okuduğumuzda zamirin mercisinin "بدر " olduğunu anlarız. Şair burada metin dışı bir gönderim yapmayı tercih etmiştir. Bedir kelimesi ile kastedilen aslında bedir kuyularıdır (أقلبة بدر). Gayri akil çoğul olan muzaaf düşünce, muzaafun ileyh onun yerine geçmiş ve müennesliğini de almıştır. Bu sebeple şair müennes bir zamirle gönderimde bulunmuştur. İkinci şatrın başında yer alan "كالهبرزي" kelimesindeki karşılaştırma edatı ile şair, Hakîm'in fırlayıp kaçısışını gergef üzerinde kayan deriye benzetmiştir. Böylece şair iki şatrı birbirine bağlamıştır. "يزل" fiilinin müstetir faili olan " هو", "الهبرزي " kelimesine döner.

3. beyitte "تسيل" fiilindeki müstetir "هي" zamiri aynı beyitteki "بدرا" kelimesine dönmektedir. " جلاها" kelimesindeki "ها" zamirinin merciisi de yine "بدرا" kelimesidir.

4. beyitte "يساقون" kelimesindeki fail zamiri olan "و" ordunun küçük birimi olan müfreze anlamına gelen bir üst beyitteki "كتائب" kelimesine dönmektedir. Böylece şair iki beyit arasındaki anlamsal birlikteliği yakalamıştır. Ayrıca özellikle 4. beyitten 3. beyite dönen bir zamirin olmasının bizce özel bir sebebi vardır. Şair artık 3. beyit-

te Hakîm b. Hizâm'ı yermeyi bitirip, 4.beyitte Evs ve Hazrec'den oluşan müslüman orduyu övmeye başlamıştır. Bu iki beyit farklı konulardan bahsetse de aynı şiirin bir parçası oldukları için aralarındaki anlamsal bütünlüğü sağlamak gerekmektedir. Şairimiz bu iki beyit arasındaki anlamsal birlikteliği zamirle yapılan gönderim ile sağlamayı tercih etmiştir. "حتوفها" kelimesindeki "ها" zamirinin merciisi ise "غزوة" kelimesidir. Metinde bu kelime geçmediği için şair burada metin dışı bir gönderim yapmıştır. 2. şatırdaki "يمشون" fiilindeki fail zamiri olan "و" daha önceki fiilimiz gibi bir üst beyitteki "كتائب " kelimesine dönmektedir.

5. beyitte ise "فيهم" kelimesindeki muttasıl zamir yine 3. beyitteki "كتائب" kelimesine dönmektedir. Bu beyitte de orduyu öven şair, muttasıl zamirle bu beyti üsteki beyitlere bağlamıştır.

6. beyite baktığımızda ise "يعطي" fiilindeki gizli fail zamiri olan "هو" ve "بكفه" kelimesindeki muttasıl zamirin aynı beytin başındaki "مسود" kelimesine döndüğünü görürüz.

7.beyitin ilk şatrındaki "أروع" kelimesi ism-i tafdil kalıbından olup gönderimin karşılaştırma edatları grubuna girmektedir.

Son beyittin ikinci şatrındaki "به" kelimesindeki muttasıl zamir "حويرث" kelimesine döner. Böylece şair iki şatrı birbirine bağlamış bulunmaktadır. "كغلي" kelimesindeki benzetme edatı ile de altının erimesi ile Hâris'in beyninin kaynamasını birbirine benzetmiştir.

Şair her beyitte gönderim ögelerinden mutlaka birini kullanmıştır. Karşılaştırma edatlarından olan "ك" ise şair tarafından sadece Hakîm ve Hâris ile alakalı beyitlerde kullanılmış, orduyu öven beyitlerde benzetme edatı kullanılmamıştır. Neredeyse her beytinde zamiri kullanan şair sadece 7. beyitte zamir kullanmayıp onun yerine karşılaştırma edatlarından olan ism-i tafdil kalıbını kullanmıştır. Son olarak ise şair zamirlerle daha çok beyit içi gönderim yapmıştır. Sadece 4. ve 5. beyitlerde 3. beyite gönderim yapmıştır ki bunu da yergiden övgüye geçiş sebebiyle yaptığını düşünmekteyiz. Hassân

b. Sâbit şiirindeki gönderim türünü genellikle metin içi olarak tercih etmiştir. Sadece iki defa metin dışı gönderim yapmıştır. Metin dışı yapmış olduğu gönderilerden biri savaşın yapıldığı yer olan Bedir kuyularına, diğeri ise savaş kelimesinedir.

10. Değiştirim

Bağlaşıklık ögelerinden biri de değiştirimdir. Halliday ve Hasan'a göre değiştirim 3 türlü yapılır:

1. İsim Değiştirimi: "اسمي استبدال" Arapça karşılığıdır. İsim değiştirimi Arapça'da "آخر،أخرى،آخرون،كلا،كلتا،نفس،مثل" kelimeleri ile yapılır. Değiştirim olması için sayılan kelimelerin bir ismin yerine gelmesi lazımdır. Örneğin;

" جاء أحمد ومحمد. كلاهما في الصف." cümlesinde ilk etapta Ahmed ve Muhammed isimleri zikredilmiştir daha sonraki cümlede ise isimler zikredilmeyip ihtisar amaçlı "كلاهما" ifadesi kullanılmıştır.

2. Fiil Değiştirimi: Arapça"استبدال فعلي" olarak bilinir. Metinde geçen herhangi bir fiilin yerine sonrasında "فعل" kalbını kullanmaktır. Örnek verecek olursak;

" هل طبخت الطعام؟" sorusuna kişi eğer " فعلت" şeklinde cevap verirse değiştirim yapmış olur. Çünkü pişirmek anlamına gelen "طبخ" fiili yerine yapmak anlamına gelen "فعل" fiilini kullanmıştır.

3. Cümle Değiştirimi:"قولي استبدال" denir. Daha önce geçen bir cümleyi aynen tekrar etmek yerine "böyle, şöyle" diyerek kısaltmasının yapılmasıdır. Arapçada"ذلك كذالك" kelimeleri ile yapılır. Örneğin;

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (2) وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (3) ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (4) (الجمعة (4/26

Cuma suresinin 4. ayetinde geçen "ذلك" kelimesi 2. ayetteki cüm-

lenin yerine gelmiştir. Bu sebeple 4. ayette cümle değiştirimi varken, 3. ayetin başında ise görüldüğü üzere isim değiştirimi vardır.

Hassân b. Sâbit'in incelemiş olduğumuz bu şiirinde değiştirimin 3 türüne de rastlanmamıştır.

11. Eksiltili Yapı

Eksiltili yapının Arapça karşılığı "الحذف" kelimesidir. Araplar ismi, fiili, harfi, harekeyi ve cümleyi hazfeder. Hareke ve harfin hazfi sarf ilminin konusu iken, geri kalan alanlar nahiv ve belağat ilminin konusudur. Bunların yanısıra amil ve mamul de hazfedilebilir. Bu haziften ortaya çıkan en önemli nahiv konuları ise: İhtisas, İştigal, Tenazu', İgra ve Tahzir'dir. Ancak Arapların hazf konusunda uyguladığı bazı şartlar vardır. İbn-i Hişâm bu şartları 8 tane ile sınırlamıştır:[18]

1. Hazfe dair bir delilin, karinenin bulunmasıdır.

2. Hazfedilenin fail ya da naibi fail olmaması gerekir. İbn-i Hişâm bu ikisinin fiil ile beraber hazfini caiz görmüştür. Ancak fiilsiz hazfedilemezler.

3. Müekked hazfedilemez.

4. İhtisar için getirilen kelimenin hazfi caiz değildir. Örneğin; ism-i fail mamulü olmaksızın hazfedilemez. Çünkü ism-i fail aslında fiilden ihtisardır yani ihtisar olan şeyin hazfi caiz değildir.

5. Hazfedilen bir kelimenin yerine gelen başka bir sözcük varsa onun da hazfi caiz değildir.

6. Harf-i cer, cezm ve nasb edatları hazfedilemez. Sadece bu edatların yeri cümle içinde çok kuvvetli yani kesin olarak orda bulundukları biliniyorsa hazfedilebilirler.

18 Ebu Şuayb Bramo, "Zâhiratu'l-Hazfi fi'n-Nahvi'l-Arabî… Muhâveletu'l-Fehm", *Âlemu'l-Fikr* 3 (Mart 2006), 43-67.

7. Bir amilin amelinin kesin olarak yok olacağı yerlerde hazif yapılmaz. Örneğin;

"زيد وضربته ضربني" cümlesindeki "زيد" kelimesi "ضربني" fiilinin failidir. Eğer birisi "وضربته " fiilindeki "ه" zamirini hazfederse, bu fiil "زيد" kelimesini meful olarak almak ister. Ancak Zeyd faildir ve merfudur. Hazf yapılırsa mefula dönüşüp, harekesini de ona uygun olarak gelecektir. Bu durumda fiilin ameli ve mamulun harekesi değiştiği için hazf yapılmaz.

8. Hazf sebebiyle fiil gibi güçlü bir amil yerine daha güçsüz bir amil amel ederse bu durumda hazf yapılmaz.

İncelemiş olduğumuz bu şiirin 1. beytinde "بدر يوم" izafetini kullanan şair, tam olarak "بدر غزوة يوم" anlamını kastetmiştir. Yani şairimiz "بدر" kelimesinin muzaafı olan "غزوة" kelimesini hazfetmiştir. Bu hazf anlamdan anlaşılmaktadır. Yani ilk beytin anlamı "Bedir savaşının olduğu gün Hakîm'i koşması kurtadı." olur. Aynı beyitte "نجى" fiilinden sonra gelmesi gereken "من" harf-i ceri de hazfedilmiştir. "Hakîm'in koşması onu neyden kurtardı?" diye sorduğumuzda şiiri okuduktan sonra, "Ölümden kurtardı." diyebiliriz. Bu sebeple bu hazf da anlamdan anlaşıldığı için yapılmıştır.

Yine şiirimizin 3. beytinde yer alan "جلاهها تسيل بدرا رآى لما" ifadesinde "بدر" kelimesi ile *bedir kuyuları* kastedilmiştir. Tam hali "بدر أقلبة" şeklindedir. Muzaaf olan "أقلبة" hazfedilmiştir. Bu takdiri yapmamızın sebebi ise "تسيل" fiilinin müennes olması ve devamında "iki tarafı" anlamına gelen "جلاهها" kelimesinin gelmesidir. Bunun yanısıra bedir savaşının bedir kuyularının olduğu yerde yapıldığını da tarih kitaplarından bilmekteyiz. Böylece beytin anlamı "Bedir kuyularının her iki tarafının taşıp dolduğunu görünce" olur.

Şairimiz 8 beyitten oluşan şiirinde 3 tane hazf yapmıştır. Bu hazfların ikisinde de muzaafı hazfetmiş onun yerine muzaafun ileyhini kullanmıştır, diğerine ise harf-i ceri hazfetmiştir. Yapmış olduğu hazifler bağlamdan alaşıldığı için herhangi bir karışıklığa yol açma-

mıştır. Bunun yanısıra şairimizin sıfat-mevsuftan ayrılmaz anlayışı ile 5. ve 6. beyitte de aslında bulunması gereken atıf harfini hazfetmiş olabileceği düşüncesindeyiz. Buna bir diğer delil ise 7. beyitte bulunan atıf harfidir. Bunlarla beraber şairin yapmış olduğu hazif miktarı beşe çıkmaktadır.

12. Bağlama Araçları

Bir metinde kelimeleri, cümleleri, paragrafları birbirine bağlayan araçlardır. Halliday ve Hassan'a göre 4 kısma ayrılır:

1. Ekleyici: "الإضافي الربط" olarak bilinir. İki cümleyi birbirne ekleme görevini üstlenir. Atıf harflerinden "إلى", "لا...ولا", "أو", "و" بالإضافة" ekleyicilere örnek olarak gösterilebilir.

Şiirimizin birinci, dördüncü, beşinci beyitlerinde şair ekleyici kullanmamıştır. 2. beyitte ise "و" harfini kullanan şair, "فر" fiilini "ألقى" fiiline atıf yaparak iki fiil cümlesini birbirine eklemiştir. 3. beytin ikinci şatrında ise şair "أو" atıf harfi ile Evs ile Hazrec kabilelerini birleştirmiştir.

Şair, 6.beyitin ik şatrına "و" harfi ile başlamıştır. "مسود" kelimesini, 5.beyitteki "ماجد" kelimesine atıf yapmıştır. Böylece övmeye devam ettiği grubun müslümanlar ordusu olduğunu anlamaktayız.

7. beyitin birinci ve ikinci şatrına "أو" atıf harfi ile başlayan şair, bu beyti hem kendi arasında birleştirmiş hem de önceki beyitle birleştirerek müslümanları övmeye devam etmiştir. Övme işlemini yaptığı bu son beyitte iki tane ekleyici kullanması bizce son derece ilgi çekicidir.

Şair, 8. beyite de "و" ile başlamıştır. Bu harfi ibtida anlamında alırsak ekleyiciler bölümüne girmez. Ancak atıf harfi olarak alıp "نجا" fiilini, ilk beyitteki "نجى" gönderirsek ekleyiciler grubuna alabiliriz. Bu durumda şair Hakîm'i hicvettiği ilk beyit ile Hâris'i yerdiği son beyti birleştirmiş olur. Bizce bu duruma daha uygundur. Bu sebeple bu beyitteki vav harfini de ekleyici olarak kabul ettik.

2. Çeliştirici: Arapça karşılığı "العكسي الربط" dir. Cümledeki ifadenin aksine bir şey söylenilecekse kullanılır. İstisna edatları,,"بل" "لكن " çeliştirici edatlara örnek olarak verilebilir. Şiirimizde çeliştirici edatlara rastlanmamıştır.

3. Nedenleyici:السببي الربط" " olarak bilinir. Cümle içerisindeki sebep, neden bildiren edatlar bu gruptandır. Örnek olarak ise ,ل " " بسبب , لأن من, أجل , حتى,ف كي, verilebilir.

Şiirin 3.beytindeki"لما" kelimesindeki lam harfini kesralı olarak okursak şiirde bir nedenleyici vardır diyebiliriz. Bu okuyuş anlamı da bozmaz. Bu durumda Hakîm'in kaçma sebebi olarak, Müslüman ordunun bedir kuyularının iki tarafını da doldurduğunu görmesi olarak söylenir. Ancak lam harfini fethalı mim harfini şeddeli olarak okursak bu durumda nedenleyici yerine zamanlayıcı vardır diyebiliriz. Bu okuyuş şekli de anlama zarar vermez. Bu durumda Hakîm'in kaçma zamanı olarak Müslüman ordunun bedir kuyularının iki tarafını da doldurduğunu görmesi söylenir. Biz ikinci şekilde okuyup, " لما" kelimesini zamanlayıcı olarak almış bulunmaktayız.

4. Zamanlayıcı: Arapça karşılığı "الزمني الربط"dir. Cümle içerisinde zaman anlamında kullanılan tüm edatlar bu gruba girer. "ثم،اليوم،غدا،أمس،بعد الواو الحالية،" bunlara örnek olarak sayılabilir.

Şair, şiirin ilk beytindeki"يوم" kelimesi ve 3. beyitindeki "لما"ile zamanlıyıcılardan iki tanesini kullanmıştır. Böylelikle Hassân b. Sâbit'in şirinde bağlama araçlarından 6 tane ekleyici ile 2 tane zamanlayıcı kullandığını görürüz. Nedenleyici ve çeliştiriciye ise bu şiirinde rastlanmamıştır.

13. Sözlüksel Bağlaşıklık

Bağlaşıklıkta anlam boyutu ile ilgilen tek yapı olan sözlüksel bağlaşıklık, Arapça'da"المعجمي الاتساق" olarak bilinir. Halliday ve Hassan'a göre sözlüksel bağlaşıklık, tekrar ve eşdizim olmak üzere iki şekilde sağlanır.

14. Tekrar/Yineleme

Bir metinde yapılan tekrarlar sayesinde okuyucu metinden kopmaz, konu dağılmaz. Ayrıca yineleme sayesinde metin anlamlı bir bütün haline gelir. Tekrar, 5 farklı şekilde yapılabilir:

1. Sözcüğün birebir tekrarı: Metin içerisinde aynı sözcüğün birden fazla kullanılması ve aynı kişiye ait farklı lakapların zikredilmesi bu bölüme girmektedir. Örneğin; metinde *Hassân b. Sâbit* adı geçtikten sonra *İbnû›l- Fuey* ismi de geçiyorsa bu sözcüğün birebir tekrarı kısmına girer çünkü iki kullanım da aynı kişiye işaret etmektedir.

Şair şirinde üç yerde sözcüğü birebir tekrar etmiştir ve bu tekrarların ikisini aynı beyitler arasında yaparken, son tekrarı bir beytin iki şatrı arasında yapmıştır. 5.beyitte yer alan "ماجد" söcüğünü birebir olarak 7.beyitte de tekrar etmiştir. Yine 5.beyitte yer alan "ذي" sözcüğünü 7.beyitte tekrar etmiştir. Yine 7.beyitin ilk şatrında yer alan "كل" kelimesi aynı beytin ikinci şatrında da tekrar edilmiştir. Burda dikkatimizi çeken husus ise bu birebir tekrarların sadece müslümanları öven beyitte olmasıdır.

2. Sözcüğün yakın ve eş anlamlısıyla tekrarı: Metin içerisinde bir sözcük zikredildikten sonra eş anlamlısının ya da yakın anlamlısının zikredilmesi bu gruba girer.

Şiirimizin 4.beytinin ikinci şatrında yer alan "geniş yol" anlamına gelen "الطريق" ,"مهيعة (yol) " ve "المنهج(yol) " kelimeleri eş anlamlıdır. 5.beyitte yer alan "المكان مكرهة" ve "المحرج" kelimeleri birbiri ile yakın anlamlı olup her ikisi de *zorlu, daraltılmış mekân* anlamına gelmektedir. 6.beyitte yer alan "مسود" efendi anlamına gelirken, "متوج (taçlı, sarıklı)" kelimesi de efendilik anlamını içermektedir. Bu sebeple bu iki sözcüğü yakın anlamlıların tekrarı kısmına almış bulunmaktayız.

3.Sözcüğün zıt anlamlısıyla tekrarı: Bir metinde sözcük, zıt anlamlısıyla beraber zikrediliyorsa bu gruba girer. Zira bir kelimeyi

en iyi anlamanın yolu zıddını bilmektir. Kişinin beyazı tam olarak kavrayabilmesi için siyahı bilmesi lazımdır. Bu sebeple bir kelimenin zıt anlamlısının metin içerisinde olması da tekrar olarak kabul edilmiştir.

Şiirimizde 1.beyitte yer alan "نجاء" kelimesi ölümden kurtuluş ve kaçış anlamında kullanıldığı için, 4.beyitte yer alan ve ölüm anlamında gelen "حتوف" kelimesi ile zıt anlamda kullanılmıştır.

4. Sözcüğün genel kavramla tekrarı: Genel kavramlı bir sözcük kullanıldıktan sonra onun içine dâhil olanlar ayrıca zikrediliyorsa bu da tekrara girmektedir. Örneğin; bir metinde kuru bakliyat dendikten sonra kuru fasulyenin ve nohutun tekrar zikredilmesi gibi.

Şiirimizde genel kavramla yapılan bir tekrara rastladık. 3.beyitte yer alan "كتائب" kelimesi de genel bir kavram olup, 7.beyittekiمدجج" (süvari, müfreze)" kelimesini içine almaktadır.

5.Aynı kökten türemiş farklı sözcüklerin tekrarı: Arapça'da bilindiği üzere kelimenin asıl bir kökü vardır. Bu kök çekimlerle farklı kalıplara girerek değişik anlamlar kazanabilir. Şiirimizde bu duruma birkaç örnek vardır:

Son beytin ilk şatrında sülasi fiili mazi formunda gelen "نجا" fiilinin mastarı, 1.beyitin ikinci şatrında gelirken, tefil babına girmiş halinin mazi formu ise yine birinci beytin ilk şatrında gelmiştir. Görüldüğü üzere kurtulmak ile alakalı tüm kalıplar Hakîm ve Haris'den bahseden beyitlerde gelmiştir. Yine son beytin ikinci şatrına baktığımızda muzari formundaki "يغلي" filinin mastarı son beytin aynı şatırda gelmiştir. Genel olarak sözlüksel bağlaşıklığın tekrar kısmını incelediğimizde ise şairin tekrarın 5 türünü de kullandığını fark ederiz.

15. Eşdizim

Arapça karşılığı "اللغوية المصاحبة" olan eşdizim, iki ya da daha fazla dil biriminin belirli sınırlılık ve düzen içerisinde genellikle aynı di-

zimde beraber kullanılmasına anlamına gelmektedir. Smadja'ya göre eşdizimlerin 4 temel özelliği vardır:[19]

1.Eşdizimler bir dile hastır. Bu sebeple başka bir dile çevrilirken sıkıntı yaşanabilir.

2.Eşdizimler alan bağımlıdırlar. Mesela "kara delik" terimini anlamak için uzay alanıyla ilgili yeterli bilgi sahibi olmak gerekir.

3.Eşdizimler sıklıkla bir arada kullanılırlar. Bu sebeple sözlükte yer alırlar.

4.Eşdizimler birbiri ile bağdaşık sözcüksel kümelerdir. Yani bir sözcüğün varlığı eşdizimli olduğu diğer sözcüğü hatırlatmaktadır.

Manning ve Schütze'ye göre eşdizimin başka 3 özelliği daha bulunmaktadır:

5.Anlamsal Çıkarılamazlık: Bir eşdizimin anlamı, anlam oluşturan diğer birimlerin anlamsal toplamı değildir. Anlam serbest birleşimin anlamından ya tamamen farklıdır (nalları dikmek gibi…) ya da anlam çağrışımları bulunmaktadır. (beyaz şarap birleşiminin kırmızı şarabı hatırlatması gibi)

6.Sözcüksel Değiştirilemezlik: Eşdizim sözcükleri başka kelimelerle değiştirilemez. (Kara gün yerine siyah gün denilmeyeceği gibi.)

7.Sözdizimsel Değiştirilemezlik: Çoğu eşdizim eklemeleri ve dilbigisel dönüşümleri kabul etmemektedir.

Arapça söz konusu olduğunda diğer dillerde olduğu gibi eşdizimleri sınırlamak mümkün değildir. Geniş bir dil hazinesine sahip olan Arapçaya batılı dilbilimcilerin eşdizim hakkındaki temel yaklaşımları uymamaktadır. Bu sebeple Arap dilinin biçimsel özellikle-

19 Neticeyi Tayyibe Eken, *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri: Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2015), 46-48.

rine uygun olarak eşdizimi 7 başlık altında inceleyebiliriz:[20]

1.İsim + Atıf harfi +İsim Birlikteliği Şeklindeki Eşdizimler: Arapça'da sıkça kullanılan bu yapı genellikle çoğumuzun üstünde durmadığı bir konudur. Bazen zıt anlamlı kelimeler, bazen de eş anlamlı kelimeler atıf harfi ile yanyana kullanılabilir. Türkçe'den "iyi günde kötü günde" eşdizimi bu grubu anlamak bakımından bir örnek olabilir. Sıkça kullanılan eşdizimlere "والضراء السراء (darlık ve bolluk)", "والمشرق المغرب (doğu ve batı)" örnek verilebilir. Şiirimizi incelediğimizde böyle bir eşdizime rastlamadık.

2. Sıfat Tamlaması Şeklindeki Eşdizimler: Sıfat tamlaması şairimizin şiirinde en çok kullandığı eşdizimlerden birisidir. Şiirdeki sıfat tamlaması şeklindeki eşdizimlere gelince; 3.beytinde yer alan "جلاهها تسيل بدرا" şairin en çok beğendiğimiz eşdizimidir. Nekra olan bedir kelimesinde sonra fiil cümlesi gelmiştir böylece sıfat tamlaması oluşturmuşlardır. Bu beyit ile şair Bedir savaşının güzel bir tasvirini yapmıştır. Zannımızca bu betimleme şaire hastır.[21] Aynı beyitte yer alan "الخزرج أو ملأوس من كتائب" yapısı bir eşdizimdir. Nekra kelimeden sonra harfi cer gelirse sıfat tamlaması oluşur. Bu beyitten itibaren şair müslüman orduyu övmek için ardarda bir sürü sıfat tamlaması kullanacaktır.

4.beyitte yer alan "صبر" kelimesi de nekra olarak gelen "كتائب" kelimesinin sıfatıdır. Aynı beyitte yer alan "يساقون" fiili nekra isimden sona geldiği için sıfat komunundadır. "المنهج الطريق" İfadesine gelince şair aynı anlama gelen iki kelimeyi birbirine sıfat yapmıştır.

5.beyitte "ماجد" kelimesinden sonra gelen "سورة ذي" onun sıfatıdır.[22] Aynı beytin ikinci şatrında bulunan "بطل" kelimesinin sıfatı,

20 Eyüp Akşit, "Metin Dilbilimsel Bir Analiz: Abdullah B. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Öğeleri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (27 Haziran 2019), 148.

21 Bakmış olduğumuz şiirlerde buna benzer başka bir tabir bulamadık.

22 5.beyitte "دجام" ismi failinden sonra gelen tüm kelimeleri sıfat olarak kabul etmekte irab ve mana açısından bir sıkıntı yoktur. Ancak bize göre ayrı olarak değerlendirilmeleri daha güzel olacağı için tüm beyti sıfat olarak alma-

harfi cerli "المكان بمكرة" izafetidir. "المحرج المكان" ise bu beyitteki son sıfat tamlamasıdır. Beytin hepsini "ماجد" kelimesine atıf yapmak yerine, ikinci şatrı sıfat mevsufundan ayrılmaz diyerek ayrı değerlendirdik. Bizce ikinci şatırda var olması gereken atıf harfi şair tarafından hazfedilmiştir.

6.beyiti de 5.beyit gibi görüp değerlendirdik. "مسود" kelimesinin sıfatı ardından gelen fiil cümlesidir. İkinci şatırda ise şairin atıf harfini hazfettiğini düşünüp, onları da kendi arasında sıfat mevsuf olarak kabul ettik. Dikkatimizi çekmesi gereken bir diğer nokta "الديات أثقال حمال" lâfzî izafet olduğu için marifelik almaz, bu sebeple mevsuf olmasını engelleyecek bir durum yoktur. 5.beyitte isteyen kişi "ماجد" kelimesinden sonrakileri onun sıfatı olarak kabul edebilir. Aynı durum 6.beyit içinde geçerlidir. Kişi isterse "مسود" kelimesinden sonra gelenleri onun sıfatı yapabilir.

7.beyitte yer alan "مرة ذي ماجد" bir sıfat tamlamasıdır. Görüldüğü üzere şair soylu anlamına gelen "ماجد" kelimesi ile iki farklı eşdizim yapmış ve ikisini de müslüman orduyu vasfetmek için kullanmıştır. Yine 7.beytin 2.şatrında yer alan "مسترخى النجاد" ifadesi lâfzî izafet olduğu için muzaafun ileyhinden marifelik almaz ve nekra olarak kabul edilir. "مدجج" kelimesi ise onun sıfatıdır.

Hassân b. Sâbit'in sıfat tamlaması kullandığı yerlere baktığımızda en çok dikkatimizi çeken husus sıfat tamlamalarının özellikle müslüman orduyu övdüğü beyitlerde ciddi bir artış göstermesidir.

3.İsim Tamlaması Şeklindeki Eşdizimler: Arapça'da isim tamlaması muzaaf ve muzaafun ileyhten oluşan yapıdır. Şairimiz şiirinde sıfat tamlaması kadar, isim tamlamasını da bolca kullanmıştır.

Hassân b. Sâbit şiirin ilk beytinde 3 tane isim tamlaması kullanmıştır. Beytin ilk şatrında "بدر يوم" izafetini kullanmıştır. Meşhur bir eşdizim olan bu izafet Abdullah b. Mesûd tarafından rivayet edilen bir hadiste şu şekilde gelmiştir:

dık.

"بعي على ثلاثة كل بدر يوم كنا "[23] Beytin ikinci şatrında da "نجاء مهر " ve "الأعوج بنات" olmak üzere 2 tane daha isim tamlaması kullanılmıştır.

2.beyitte "المنسج فوق" eşdizimi bulunmaktadır. 3.beyitte ise izafetle yapılan bir eşdizim yoktur. 4.beyitte "5 , "الطريق مهيعة.beyitte "المكان مكرهة" izafetini kullanmıştır. 6.beyitte zamire izafet yapan şair (بكفه), aynı beytin ikinci şatrında ism-i faili mefulüne izafe ederek lâfzî izafet yapmıştır (الديات أثقال حمال).

7.beyitte "ماجد كل أروع" izafet terkibi ile karşımıza çıkan şair, ism-i tafdil kalıbından olan "أروع" sözcüğünü hem muzaafun ileyh hem de muzaaf olarak kullanmıştır. Aynı beytin ikinci şatrında "النجاد مسترخى" ifadesi ile ism-i mefulu naib-i failine muzaaf yaparak lâfzî bir izafet kullanmıştır. Bu izafet terkibini Hassân b. Sâbitten sonra Hendek savaşı günü Ka'b b. Mâlik de kullanmıştır:

صبي السيف مسترخي النجاد لنظهر دينك اللهم إنا
بكفك فاهدنا سبل الرشاد[24]

8. beyitte "العجان حمراء ابن" izafet terkibi kullanılmıştır. Beytin ikinci şatrında ise şiirin son isim tamlaması olan "الزبرج غلي" ifadesi yer almaktadır.

4.Fiil+ Harfi Cer Birlikteliği Şeklindeki Eşdizimler: Arapça'da olup çoğu dilde olmayan en önemli özelliklerden bir tanesi fiil ve harf-i cer birlikteliğidir. Bazı fiilerin anlamı kullandıkları harf-i cere göre değişmekte iken, bazı fiilerin standart olarak birlikte kullanıldıkları belli harf-i cerler vardır. Örneğin; "نظر" fiili genelde "إلى" harf-i ceri ile kullanılır ve *bakmak* anlamına gelirken, eğer "في" harf-i ceri ile kullanılırsa anlamı değişir ve bakmak yerine *düşünmek, karar vermek* anlamlarına gelir. Bazen bu fiil "ل" harf-i ceri ile de kullanılır, o zaman ise *ilgilenmek* ve *yardım etmek* anlamlarına gelir. İşte Arapça'da harf-i cerler bu yüzden çok önemli bir konudur.

Şirimizdeki fiil ve harfi cer kullanımına bakacak olursak hemen

23 Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ala's- Sahîhayn* (Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1998), 3/560.

24 İbn-i Hişam, *Sîretü'n- Nebeviyye* (Beyrut-Lübnan: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2017), 427.

karşımıza ilk beyittin ikinci şatrındaki "من ...نجاء" kullanımı çıkar. Sadece "ب" harf-i ceri ile *gizlece söylemek* anlamında da kullanılan fiil "من" ile beraber kullanılınca *canını zor kurtardı* anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanım ise bir savaş anından bahseden beytimizin anlamına çok uygundur.

İkinci beyitte "عنها فر" kullanımına gelince, bu fiiil çoğunlukla "عن" yerine"من" " harf-i ceri ile kullanılmaktadır. Ancak bu iki harf-i cerin birbiri yerine kullanıldığı vâkidir. Bizce beyitte şairiin "عن" harf-i cerini tercih etmesi, ondaki "البعد" yani uzaklaşma anlamından dolayıdır. Bu fiil "إلى" harf-i ceri ile beraber kullanıldğından ise *sığınmak* anlamına gelir.

Görüldüğü üzere şairimiz, sıfat ve isim tamlamaları kadar olmasa da 2 yerde fiil ve harf-cer birlikteliğini kullanmıştır. Bu beyitlerdeki anlamların oluşmasında fiillerin, harf-i cerler ile kullanımının büyük etkisi olmuştur.

5. Fiil+ Hal Şeklindeki Eşdizimler: Hal, Arapça'da cümle yapısını incelerken sıklıkla karşımıza çıkan ögelerdendir. Fiil cümlesi, isim cümlesi, harfi cerli yapı ve müfret mensub olarak çeşitli şekillerde karşımıza çıkar. Hal, yazarlar ve şairler tarafından daha çok yaşanılan bir durumu okuyucunun zihninde canlandırmak için kullanılmıştır. Halin anlaşılması için basit bir örnek olarak şu cümleyi verebiliriz:

"ذهبت فرحا (Sevinerek gittim) " cümlesini kişi okuduğu zaman gitme eyleminin nasıl gerçekleştiğini kafasında canlandırıp, hissedebilir.

Şiirimizin 2.beytinde yer alan "مهملا عنها فر (tıpış tıpış kaçtı oradan)" cümlesini gördüğümüz zaman Hakîm b. Hizâm'ın kaçma işlemini nasıl yaptığını okuyucu kafasında canlandırıp, Hakîm'in içine düştüğü o durumu daha rahat kavrayabilir.

4.beyitte yer alan "الكماة حتوفها يمشون مهيعة الطريق يساقون" (savaş meydanında yürürken nicelerine ölümü içiriyorlardı) cümlesini okudu-

ğumuzda şairin yine bir hal tasviri yaptığını anlarız. Nitekim Arapça'da bir cümle içerisinde iki tane fili muzari gelmiş ise ikinci fiil hal olarak iraplanır. Burdan yola çıkarak bu beyitte "يمشون" fiil cümlesi haldir. Şair Bedir savaşında Müslüman ordunun nasıl savaştığını, önüne gelenle nasıl yiğitçe dövüştüğünü okuyucunun ve dinleyicin daha iyi kavraması için fiil ve hal birlikteliğini kullanmıştır.

Son beyiti "نجا... به الدماغ يغلي" (kurturdu… başı kaynarken)" okuduğumuzda fiil cümlesi şeklinde gelen bir hal cümlesi olduğunu görürüz. Burada şair savaştan kaçan Hâris b. Hişâm'ın yaşadığı o ruh halini hal cümlesi ile tasvir edip, dinleyicinin zihninde daha iyi canlanmasını sağlamıştır.

Yukarıdaki 3 örneği incelediğimizde şair, şirindeki 3 kısmında da fiil-hal birlikteliği kullanarak savaşta yaşanılan durumların dinleyicin zihninde canlanmasını sağlamış, böylece şiirin aşamalarının hepsini dinleyicinin zihnine kazımıştır. Kişi Bedir savaşını görmemiş olsa bile savaşın şiddetini, müslümanların cesaretini ve Hâris ile Hakîm'in içinde bulunduğu durumu zihninde canlandırabilecektir.

6.Fiil+Mefulu Mutlak Şeklindeki Eşdizimler: Mefulu mutlak, Arap dilinde genellikle fiili aynı kökten olan mastarlara denmektedir. Cümle içerisinde te'kid, sayı bildirme ve fiilin çeşidini billdirme gibi çeşitlli görevleri vardır. Mefulu mutlak fiille aynı babtan olmak zorunda değildir. Fiil ifal babından gelirken, mefulu mutlak sülasi kökün mastarı olabilir. (نباتا أنبت) Aynı zamanda eş anlamlı kelimeler de birbirinin mastarı olabilir. (فرارا هرب) Bu kullanımına başka bir örnek daha vermek istersek, sık kullanılan şu ifadeyi zikredebiliriz;

" مات حتف أنفه (eceliyle öldü)"

"حتف" kelimesi şiirimizin 3.beytinde geçmektedir. *Ölüm, helak* anlamına gelen bir mastar olduğu için eş anlamlı fiili "مات" ile beraber kullanıldığında mefulu mutlak olmuştur. Şiirimizde bu eşdizim birlikteliği bulunmamaktadır.

7.Fiil+ İsim Birlikteliği Şeklindeki Eşdizimler: Arap dilinde bazı fiiller bazı kelimeler ile sıklıkla kullanılabilmektedir, (تبارك الله) bunun yanısıra birtakım fiillerde bazı isim türünden faillerle birarada geldiğinde ya harfi cerli kullanımlarda olduğu gibi fiilin anlamı değişmekte (الغليل شفى)[25] ya da ortaya yaratıcı bir eşdizim çıkabilmektedir. (السيف عض kılıç ısırdı.)

Şiirimizde de bu türden eşdizimler bulunmaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi 3.beyitte yer alan "جلاهها تسيل" kullanımı şiirde bizi en çok etkileyen eşdizimlerden biridir.

Fiil+isim birlikteliğinden oluşan en önemlisi son beyitimizde yer alan "يغلي الدماغ" kullanımıdır. Bu kullanım Peygamber efendimizin hadislerinde de geçmektedir:

"إن أهون أهل النار عذابا يوم القيامة لرجل توضع في أخمص قدميه جمرتان يغلي منهما دماغه" (Kıyamet günü cehennem ehlinden azabı en az olan, ayak oyuklarına iki kor konulup bundan dolayı beyni kaynayan kişidir.)[26]

Hassân b. Sâbit'in bu eşdizimi kullanmasında birkaç kastı olabileceğini düşünüyoruz. Eğer zikrettiğimiz hadisi duyduğu için bu eşdizimi kullandıysa bize göre kastı şu olabilir: Hâris b. Hişâm Bedir'den kaçıp bizzat Müslümanlarla savaşmamış olsa dahi Müslümanların karşısısında olduğu için azap çekecektir. Eğer şair bu hadisi daha duymadan veya hadis daha yokken bu beyti söylemiş işte kastı Hâris'in öfkesi olabilir. Nitekim "غلى" filinin anlamları arasında *sinirlenmek, köpürmek* bulunduğu gibi *altının kaynaması gibi beyni kayna*r ifadesinden de bu anlaşılmaktadır. Bu görüşümüzü destekleyecek bir diğer delil ise Kufeli dil âlimi Sa'leb bu şiiri okurken son beytin ikinci şatrını şöyle söylemiştir: "أم دماغه كالزبرج غليان"[27]

25 Tek tek kelime anlamına baktığımızda" شفى" fiili tedavi etmek, iyileştirmek anlamına gelir. "الغليل" ise susuz demektir. Ancak ikisi bir arada kullanıldığında intikamını almak, yüreğine su serpilmek anlamlarına gelir.

26 Müslim b.el-Haccâc, *Sahihu Müslim* (Beyrut-Lübnan: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2011), 102.

27 İbn-i Manzûr, *Lisânü'l- Arab* (Beyrut: Daru's- Sâdır, 1994), 2/285.

"دماغه أم" izafeti *Celebrum* yani beyindeki bütün duyguların yaşandığı yer anlamına gelmektedir. Bu sebeple Hassân b. Sâbit'in son beyitteki " الدمغ يغلى" eşdiziminden kastı öfke olabilir.

Eşdizimleri şiirinde daha çok durum betimlemesi yapmak için kullanan şair bu betimlemelere 2 tanesini fiil+isim birlikteliğini kullanarak yapmayı tercih etmiştir.

Sonuç

Yapılan bu çalışmada Hassân b. Sâbit'in şiiri incelenmiş ve bağlaşıklık ögelerini tespit edilmiştir. Şiirin incelenmesine ilk önce tercüme ile başlanmıştır. Türkçe'ye çevrildikten sonra şiirde zaman, mekan, olay belli olduğu için bunların üstünde çok durulmayıp sadece dikkat çeken hususlar ve kullanımlar belirtirmiştir. Daha sonra şiirde zikredilen kişilerin ve şairin hayatlarına da değinilmiştir.

Şiir incelemesi bittikten sonra şairin bağlaşıklık açısından metnini nasıl oluşturduğu araştırırmıştır. Buna göre şair her beyitte mutlaka gönderim ögelerinden birini kullanmıştır. En çok kullandığı gönderim ögesi ise beyitler ve şatırlar arası bağlantıyı sağlayan zamirlerdir. Benzetme edatlarını ise sadece Hakîm ve Hâris'in durumunu dinleyicilerinin daha iyi anlaması için kullanmıştır. Zikrettiği tek ism-i tafdil kalıbını ise müslümanlar için kullanmıştır. Yani şair, gönderim ögelerini kullanırken ne için ve kimin için kullandığına dikkat etmiştir.

Hassân b. Sâbit, bağlaşıklık ögelerinden eksiltili yapıyı şirinde 5 yerde kullanmıştır. Bağlama ögelerinden ise 6 ekleyici ve 2 zamanlayıcı kullanırken, şirinde değiştirime yer vermemiştir. Tekrarın 5 türüne de yer veren şairin, özellikle sözcüğün eş anlamısı ile tekrarı kısmında zikredilen, aynı anlama gelen 3 sözcüğü yanyana kullanması dikkat çekicidir. Eşdizim açısından şiir incelendiğinde, şairin sıfat tamlaması kullanımının müslüman orduyu övdüğü kısımlarda zirveye çıktığını farkedilir. Bu kısımda en çok beğendiğimiz sıfat tamlaması ise "جلاهها تسيل بدرا" kullanımıdır. Bu kullanım, okuyucuya

müslümanların Bedir kuyularının etrafından nasıl akın akın geldiğini tasvir etmektedir.

Şiirinde isim tamlamalarını da çokça kullanan şair, fiil ve harf-i cer birlikteliğinden ise iki tane kullanmıştır. Şiirdeki en güzel eşdizimlerden olan fiil+hal birlikteliği sadece 3 yerde kullanılmış olsa da şiire kattığı hissiyat bakımından çok önemlidir. Şair kullanmış olduğu sıfat tamlamaları, teşbih edatları ve fiil+hal birliktelikleri ile şiiri adeta bir Bedir savaşı tasviri haline getirmiştir. Fiil+isim birlikteliğinden ise 2 tane kullanan şair, bunlardan bir tanesi ile "*Kıyamet günü cehennem ehlinden azabı en az olan, ayak oyuklarına iki kor konulup bundan dolayı beyni kaynayan kişidir*." hadisine gönderme yapmış olma ihtimali vardır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman el-Berkûki. *Şerhu divan-i Hassân b. Sâbit el-Ensârî*. Kahire: es-Saadetu'l- Behiyye, 1929.

Ağırman, Mustafa. "Hâris b. Hişâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/197. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Akay, M.Orhan. "Hicîv". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. /hiciv

Akşit, Eyüp. "Metin Dilbilimsel Bir Analiz: Abdullah B. Revâha'nın Hz. Hamza'nın Şehadetine İlişkin Şiirinde Bağlaşıklık Öğeleri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (27 Haziran 2019), 127-156.

Ali, Cevad. *el- Mufassal fi tarihi'l- Arab kable'l-İslam*. Beyrut: Daru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.

Durmuş, İsmail. "Arap Edebiyatında Hiciv". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/447-449. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Ebu Şuayb Bramo. "Zâhiratu'l-Hazfi fi'n-Nahvi'l-Arabî… Muhâveletu'l-Fehm". *Âlemu'l-Fikr* 3 (Mart 2006).

Eken, Neticeyi Tayyibe. *Anlatı Metinlerinde Sözcük Birliktelikleri:*

Türkçe Üzerine Eğitim-Öğretim Ortamları Hedefli Gözlemleri. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2015.

Elmalı, Hüseyin. "Hassân b. Sâbit". 16/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Hâkim en-Nîsâbûrî. *Müstedrek ala's- Sahihayn*. Lübnan: Daru'l-Ma'rife, 1998.

Hassân b. Sâbit. *Divânû Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dârû'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbn-i Hişam. *Sîretü'n- Nebeviyye*. Beyrut-Lübnan: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2017.

İbn-i Manzûr. *Lisânü'l- Arab*. Beyrut: Daru's- Sâdır, 3. baskı., 1994.

Müslim b.el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Beyrut-Lübnan: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2011.

Sarıçam, İbrahim. "Hakîm b. Hizâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/187. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Torusdağ, Gülşen - Aydın, İlker. *Metin Dilbilim ve Örnek Metin Çözümlemeleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2.baskı., 2018.

Kur'ân Tilavetinde Lahn Olgusu ve Fatiha Suresindeki Yansıması

Sedat KAYA

Öğr. Gör. Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kur'ân'ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, sekaya@beu.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1121-7355

ÖZET

Kur'an tilavetini Fem-i Saadetten (s.a.v.) duyulduğu şekliyle icra etmek, her türlü ilave veya noksanlıktan salim hale getirmek, her Müslümanın titizlikle üzerinde durması gereken bir konudur. Bu çalışmada, hem ilk dönem kıraat âlimlerinin üzerinde derin araştırmalar yaparak tespit ettikleri hatalı okuyuşlar; hem de sonradan vuku bulan ve gittikçe yaygın hale gelen tilavet hataları üzerinde durulmuştur. Özellikle, konunun anlaşılmasında önemli bir etken olarak kelimenin sözlük ve terimsel açıklamalarında ortaya çıkan çoklu anlam kargaşasının giderilmesi hedeflenmiştir. Çünkü lahn kelimesi bir taraftan "nağme yapmak, makamlı okumak" gibi anlamlara gelirken bir taraftan da, "sözün kastedilen anlamının dışında kullanılması, haktan meyledip batıla sapmak" gibi birbirine zıt anlamlar içerir. Kıraat ve tecvid ilminde ise; "harflerin zat, sıfat ve tecvid kurallarına riayet etmemekten kaynaklanan okuyuş hataları" anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tilâvet, Tecvîd, Doğru Okuma, Lahn

The Lahn Fact in Quran Recitation and its Reflection in Surah Fatiha

ABSTRACT

Reading the Quran as it is heard from Fem-i Saadet (s.a.v.) and protecting it from any additions or deficiencies is an issue that every Muslim should pay attention to. In this study, it will be focused on both the erroneous readings that the early recitation scholars have determined by making in-depth research and the mistakes in recitation that occurred later and became increasingly widespread. Especially eliminating the multiple meaning confusion arise from the lexical and terminological explanations of the word will be an important factor in understanding the subject. Lahn; on the one hand it means "melody sound, melody, beautify the sound and reading with maqam", but on the other hand, it means "making mistakes, deviating from the truths and using the word outside of its true meaning". In the Quran recitation; it means "reading errors due to non-compliance with tajweed rules".

Keywords: Quran, Recitation, Tajweed, Reading Properly, Lahn

GİRİŞ

Son ilahi mesaj, Allah resulüne Cebrail vasıtasıyla sözlü olarak indirilmiş muʿcîz bir kitaptır. Hz. peygamber vahyin nüzulünün bidayetinde onu eksiksiz bir şekilde almak, kavramak ve ezberlemek için yoğun bir gayret içerisinde olmuştur. "(Ey Peygamber) onu (kur'ân'ı) almak için dilini hızlıca hareket ettirme. Şüphesiz onu, toplamak ve okutmak bize aittir",[1] şeklinde indirilen ayetlerle söz konusu kaygı giderilmiş ve Hz. Peygamber bu anlamda rahatlatılmıştır. Aynı hassasiyet Sahabenin Kur'an ayetlerini okuma, yazıya geçirme ve öğretim sürecinde de varlığını korumuştur. Kitâb-ı mübîn'in cem' ve istinsah faaliyetleri hep bu hassasiyetin birer yansımasıdır. Zamanla fetihler sonucunda İslam toprakları genişlemiş, aslı Arap olmayan değişik milletlerin Araplarla iç içe yaşamaya başlamaları üzerine iʿrabta hatalı kullanımlar, kıraatte yanlış telaffuzlar ve hadislerde anlatım bozuklukları ortaya çıkmaya başladı.[2] Bu olumsuz gelişmeler Arap dilinde lügat ve gramer çalışmalarına başlamanın en önemli sebebi sayıldığı gibi, ilk dönem tecvid eserlerinin tedvin edilmesinde de yegâne amil olmuştur.

Kur'ân kıraatını her türlü hatalı okuyuşa karşı korumak için konulan tecvid kaideleri, önceleri sadece uygulamada yer alırken bu ilmin bir disiplin haline gelmesiyle beraber teorik anlamda da varlığını ortaya koymuştur. Sıradan bir metnin bile anlaşılması için dilsel belli kaidelerin varlığına ihtiyaç duyulurken ilahi mesajın doğru bir şekilde alınması ve aktarılması için belli başlı kuralların olmaması düşünülemezdi. İşte bu amaçlara matufen kıraat ve tecvid ilminde uzmanlığını ispatlamış âlimler hangi tür okuyuşların kur'ân kelimelerinin orjinalliğine zarar vereceği hususunda kafa yormuşlar ve bunun neticesinde eserlerinde bağımsız bir başlık oluşturmuşlardır.

---

1 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), Kıyâmet, 75/16-17.

2 Abdurrahman Çetin, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55-56.

"Kur'ân tilavetinde lahn olgusu ve fatiha suresindeki yansıması" adlı bu çalışmada öncelikle "Lahn" kavramının sözlük ve terim anlamı ela alınacak, kelimenin kıraat ilmi dışındaki diğer ilim dallarındaki karşılığının ne olduğuna kısaca değinilecek ve son olarak da bu kavramın kıraat ilmindeki yeri üzerinde durulacaktır.

Konunun pratikteki yansımasını zihinlerde canlı tutmak amacıyla Fatiha suresinde ortaya çıkan hatalı okuyuşların neden kaynaklandığı ve nasıl düzeltilebileceği hususu etraflıca ele alınacaktır. Örneklemelerin özellikle Fatiha sûresi özelinde ele alınması, onun bütün namazlarda tekrarlanıyor olması ve Hz. Peygamberin "Fatiha'sız namazın kabul edilmeyeceği veya eksik olacağı"[3] şeklindeki beyanatları sebebiyledir.

1. Lahn Nedir?

Lahn(لَحَنَ – يَلْحَنُ – لَحْنًا - لُحُونًا) **)** kökünden türemiş bir kelime olup,[4] sözlükte; dil, şive, teganni, müzikal ve nağmeli okuyuş, , sese melodi katmak, akıllı olmak, makamla okumak, doğru yoldan ayrılmak, birine bir şeyi anlatmak ve bir sözü hakiki anlamının dışında kullanmak gibi değişik anlamları gelmektedir.[5] Lahn sözcüğü "dilde hata" anlamında kullanılmadan önce, lügatte yukarıda zikredilen anlamları çağrıştıracak şekilde kullanılıyordu.[6] Ahmed b. Faris (ö. 395/1004) bunu şu sözleriyle teyit etmektedir: "Lahn, Arap dilinde, sözün doğru kullanımdan saptırılmasıdır. Lahnın bu anlamda kullanımı sonradan ortaya çıkmıştır. Çünkü dilsel safiyeti bozulmamış

3 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslîm*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Kitabu's-Salât", 34.

4 Muhammed b. Mukrîm b. Ali İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994), 255.

5 Ragıb el-Isfehanî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 738; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 13/379; Ali Rıza Sağman, *İlaveli-Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958), 42; Ahmet Madazlı, *Tecvîd İlmi ve Kur'ân Kıraatı İle İlgili Meseleler* (Ankara: Kandil Matbaası, 1985), 183; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 89.

6 Şahabettin Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 158.

Araplarda dili hatalı kullanma gibi bir durum söz konusu değildi."[7] Lahn kelimesinin sözlükte kullanılan bu değişik anlamları örnekler üzerinden kısaca şöyle izah edilebilir:

1.1. Nağme ve şarkı

Sesi dalgalandırmak, terennüm etmek demektir.[8] Bu anlamdaki kullanıma bir çift kumrunun karşılıklı terennüm ederek şarkı söylediklerini ifade eden bir arap şiiri örnek gösterilebilir. **"يُرَدِّدَانِ لُحُونًا ذَاتَ** mıal{لَ تِّدَان لُحُونًا ذَاتَ **أَلْوَانٍ "**/ "Terennüm ederek çeşit çeşit nağmeler şarkılar."[9]

1.2. Tevriye, imalı konuşma

Belâgat ilminde söz sanatlarının en önemlilerinden biri olan tevriye, birincisi, ilk bakışta herkesçe anlaşılabilen, ikincisi ise sadece ehil kişilerce bilinebilen iki anlamlı kelimeyi gizli bir karineye dayanarak uzak anlamında kullanmayı ifade eder.[10] وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ "And olsun ki sen, onları imalı konuşmalarından da tanırsın"[11] âyetinde geçen لَحْن kelimesinin "tevriye veya imalı söz" anlamına geldiği ifade edilmiştir.[12]

1.3. Dil, lehçe, şive

Kelb kabilesinden bir kadının şu şiiri lahn kelimesinin bu anlama geldiğinin delilidir; وَقَوْمٌ لَهُمْ لَحْنٌ سِوَي لَحْنِ قَوْمِنَا "Onlar, şiveleri bizim şivemizden olmayan bir kavimdir."[13] Ayrıca Hz. Ömer'in; تَعَلَّمُوا

7 Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/239 akt. Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı", 158.

8 Ergüven, "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı", 158.

9 Ebu Hilal el-Askerî, *Cemheretu'l-Emsâl*, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988), 224.

10 İsmail Durmuş, "Tevrîye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/45-47.

11 Muhammed, 47/30.

12 ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Mursî Âmir (Kahire: Daru'I-Mushaf, 1977), 5/267.

13 ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/267.

الفَرَائضَ وَسُنَّةَ وَاللَّحْنَ "Ferâizi, sünneti ve lahni öğreniniz" cümlesinde geçen lahn kelimesi de lügat, dil manasında kullanılmıştır.[14]

1.4. Zekâ ve kavrayış

Allah Resulü 'nün (s.a.v.) ولَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنَ الآخَر "Sizden biri delilini sunmada daha akıllıca hareket edebilir." [15] sözü bu anlamda kullanılmıştır.

1.5. Anlam, muhteva

Muhammed suresi otuzuncu âyette geçen lahn kelimesinin bu anlama geldiği ifade edilmiştir. Buna göre âyetin manası şöyle olabilir; "Yemin olsun ki sen, onları sözlerinin içeriğinden de tanırsın."

1.6. Lahn Kelimesinin Terim Anlamı

Arap dilinde ve Kur'ân tilavetinde hataya düşmektir. Buna göre kelimelerin yapısında ve i'rabında hata etmeye lahn denildiği gibi, Kur'ân okurken harflerin zât ve sıfatlarında hata yapmak ve tecvid kaidelerini uygulamamaktan kaynaklanan hatalara da lahn denir."[16]

2. Tarihsel Süreçte Lahn Kavramı

Lahn kavramının ilk defa ne zaman ve ne maksatla kullanıldığına dair değişik görüşler ortaya atılmıştır. İslam'dan önceki dönemlerde de lahnın var olduğu ileri sürülse de,[17] bunun Hz. Peygamber döneminden itibaren özellikle mevali ve Arap olmayanların konuşmalarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir.[18] Bu konuda İbn Fâris (ö. 395/1004), lahn kelimesinin, "hata yapmak" manasındaki kullanımının sonradan ortaya çıktığını ifade eder. Çünkü bu kelime saf

14 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 12/255-256.

15 Ebu Nasr İsmail b Hemmad el-Cevheri, *eş-Ṣıḥâḥ Tâcu'l-Luğati ve Ṣıḥâḥi'l-'Arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdulğafur 'Atar (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 6/2194.

16 Çetin, "Lahn", 27/55-56.

17 Hüseyin Küçükkalay, *Kur'ân Dili Arapça* (Konya: Deniz Kuşları Matbaası, 1969), 50,137.

18 Muhammed et-Tantâvî, *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 16.

Arapça konuşan Araplar tarafından bilinen bir kelime değildir.[19] İslam'ın doğuşundan sonra fetihlerle beraber birçok topluluk İslam'a girmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da Kur'ân dili olan Arapça'nın öğrenilmesi yaygınlaşmıştır. Arap olmayan bu toplulukların Arapça konuşmaya başlamaları ile birlikte dilde hatalı kullanımların (lahn) daha fazla ortaya çıktığı görülmüştür.[20]

Arapların gündelik dildeki bazı kullanımları incelendiğinde Hz Peygamber zamanından itibaren lahn'ın mevcudiyetine rastlamak mümkündür. Allah Resul'ünün (s.a.v.) lahn ile ilgili olarak اَنَا مِنْ قُرَيْشٍ وَنَشَأْتُ فِى بَنِي سَعْدٍ فَأَنَّى لِى اللَّحْنُ "Ben Kureyşliyim ve Benî Sa'd b. Bekr'de yetiştim. Ben nasıl lahn yaparım" şeklinde kullanmış olduğu bu ifade bunun en kuvvetli delilidir.[21]

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) huzurunda, dilsel açıdan hatalı kullanımlarda bulunan bir adamın "Kardeşinizi اَخَاكُمْ فَاِنَّهُ قَدْ ضَلَّ اَرْشِدُوا uyarın, çünkü o hata yaptı"[22] diyerek uyarılmasını istemiştir.

Dildeki bu hatalı kullanımlar nadiren de olsa resmi yazışmalarda da görülmüştür. Hz. Ömer'in valilerinden Ebû Mûsâ el-Eşârî'nin (ö.41/662) kâtibi, Hz. Ömer'e bir mektub yazar ve mektuba مِنْ أَبُو مُسَىdiyerek başlar. Mektubu okuyan Hz. Ömer Ebû Mûsâ el-Eşârî'ye cevaben, kâtibine bir kırbaç vurmasını ve maaşını da bir yıl geciktirmesini emreder.[23]

Dilde yapılan bu hatalar sadece günlük konuşmalar ve yazışmalarla sınırlı kalmadı. Bununla beraber Kur'ân tilavetinde de hatalı okuyuşlar zuhur etmeye başladı. Üstelik bu hataları yapanlar sadece halktan kişiler değildi. Haccâc b. Yûsuf gibi (ö. 96/714) belağat,

19 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 5/239.

20 Ayhan Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 40/40 (2015), 53-72.

21 Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Müzhir*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, ts.), 2/397.

22 İbn Cinn'i, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Beyrut: Darü'l-kütübi'I-'Arabi, ts.), 8.

23 Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 12.

fesahat ve hitabetiyle meşhur kişilerin de Kur'ân âyetlerini yanlış okuduklarına dair rivayetler dolaşmaya başladı. Bir gün Haccâc b. Yûsuf, Yahya b. Yamer'e dilde hata yapıp yapmadığını sorar. Yahya b. Yamer ona; "Evet bir âyet-i kerimeyi hatalı okuyorsun" der. Haccâc bu hangi ayettir? diye sorunca Yahya b. Yamer;

قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَاَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَـهَا اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتّٰى يَأْتِيَ اللهُ بِاَمْرِهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

"De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım-akrabanız, kazandığınız mallar, durgunluğa uğramasından endişe ettiğiniz ticaretiniz ve hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah buyruğunu (kıyameti) gerçekleştirinceye kadar bekleyin. Allah günaha saplanmış kimseleri hidayete erdirmez[24] âyetinde geçen اَحَبَّ kelimesini اَحَبُّ şeklinde dammeli okuduğunu, aslında bu kelimenin كَانَ 'nin haberi olarak fethalı okunması gerektiğini söyler.[25]

Yukarıda zikredilen hatalı kullanımların hemen hemen her kesimde görülmeye başlaması üzerine Ebû'l-Esved ed-Duelî' dili yanlış kullanımlardan kurtarmak ve özellikle de Kur'ân'ın doğru okunmasını sağlamak için belli başlı kaideler ortaya koydu. Nahiv ilmini ilk defa belli bir disiplin altına alma şerefine nail olan Ebû'l-Esved ed-Duelî'yi bu kararı almaya iten etkenin aşağıdaki olay olduğu rivayet edilir:

Dönemin Basra valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) dilde hatalı kullanımların yaygınlaştığını görünce Ebû'l-Esved ed-Duelî'den Kur'ân tilavetinde gittikçe yaygın hale gelen hatalı okuyuşları engelleyecek bir şey yapmasını ister. Ebû'l-Esved ed-Duelî ilk başta bu teklifi kabul etmez. Bir gün, Tevbe sûresinde geçen اَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ayetini okurken رَسُولُهُ kelimesinin harekesini damme

24 Tevbe 9/24.

25 Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, 11-12 akt. Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", 55.

yerine kesra okuyarak âyetin mânâsının "Şüphesiz Allâh, müşriklerden ve resulünden uzaktır" şeklinde değişmesine sebep olduğunu görünce Ziyâd b. Ebîh'e giderek teklif ettiği şeyi yapacağını ve kendisine bir kâtip vermesini ister. Ziyâd b. Ebîh'in kendisine gönderdiği kâtipler arasından birini seçer ve ona renkli mürekkeple üstün harake için harfin üstüne bir nokta, esre hareke için harfin altına bir nokta, ötre hareke içinde harfin önüne bir nokta koymasını ve tenvin için de iki nokta koymasını söyler. Bu şekilde Kur'ân'ın tamamı noktalanır.[26]

Sonraki süreçte Haccâc b. Yûsuf, Kur'ân'da yer alan noktalı harfleri birbirinden ayırmak için Nasr b. Âsım (ö. 89/708) veya Yahyâ b. Yamer (ö. 129/746)' den bir alamet koymalarını istemiştir. Onlar da, bunun üzerine, harflerin noktalamasını yapmışlardır.[27]

3. Diğer İlim Dallarında Lahn

Arapçada lahn; harflerin telaffuzunda, kelimelerin yapısında ve dilin doğru kullanımında hata etmek demektir. Özellikle kelimelerin son harfinin harekesinde yapılan değişiklik doğrudan manaya etki edeceği için dilde hatalı kullanımlar ortaya çıkabilmektedir. Bu konuda Zemahşer'i (ö.538/1143) şu ifadeleri kullanır: "Bir kimse konuşması esnasında irap kaidelerine uymaz, dili hatalı kullanırsa konuşmasında lahne düştü denilir."[28] Lahn kelimesi "dili yanlış kullanma " anlamında ilk defa, İslam'ın hızlı bir şekilde yayılmasına bağlı olarak Arapların Arap olmayan unsurlarla karşılaşması neticesinde dilde oluşan hatalı kullanımları tesbit etmek ve bunun önüne geçmek amacıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda sarf ve nahiv ilminin teşekkülünde en büyük etkenin dili hatalı kullanımlardan sakındırmak gayesi olduğu söylenilebilir.

Hadis ilminde lahn şöyle tarif edilmiştir; "Arap dilinin gramer

26 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târihi* (İstanbul: DergahYayınları, 1982), 144 akt. Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", 62.

27 Kaya, "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü", 64.

28 Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basıl 'Eyven es-Sûdi (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 1989), 2/163.

kaidelerini bilmemek ve bu yüzden kelimeyi hatalı telaffuz etmektir". Bir râvinin hadis rivayet ederken manayı etkileyecek şekilde hatalı kullanımlara düşmemek için hadis öğrenimine başlamadan önce Arap dil kaidelerini kavraması, aktaracağı hadisleri özellikle Arapçaya vakıf olan ve telaffuzu düzgün olan bir hadis âliminden sema yoluyla alması büyük önem arzetmektedir.[29]

Fıkıh İlminde ise, mesele sadece tilavet esnasında yapılan hatalı okuyuşlar bağlamında ele alınmamış, namazda okunan âyetlerde vuku' bulacak muhtemel hatalı okuyuşların namazın sıhhatini nasıl etkileyeceği konusu da geniş bir şekilde ele alınmıştır. Aslında bu kavramın fıkıh literatüründeki karşılığı zelle'dir. Sözlükte "okuyucunun dilinin sürçmesi, yanılarak veya kasıt olmaksızın günah işleme" gibi anlamlara gelen ve genellikle "zelletü'l-kârî" terkibiyle kullanılan bu kelimenin fıkıh ıstılahındaki karşılığı; namaz kılan birinin namazda okuduğu ayetlerde dilinin sürçmesi ve hata etmesidir. Özellikle Hanefi fıkıhçılar tarafından teferruatlı bir şekilde ele alınan bu kavram, ilgili eserlerde "namazı bozan şeyler", "namazda kıraat" adlı başlıklarla işlenmiştir. Bu konu üzerinde mezhebin ilk dönem âlimleri ayrıntılı olarak durmazken sonraki dönemler de konunun yoğun bir şekilde ele alınmasının sebebi, özellikle ana dili Arapça olmayan çeşitli milletlerden insanların namaz kılarken muhtemel dil sürçmeleri ve okuma hatalarının namazı bozup bozmayacağı noktasında uyarılması gerektiği hissiyatıdır.[30]

Namazdaki kıraat hataları meselesinin, Hanefî mezhebindeki gibi, diğer mezheplerde sistematik bir şekilde ele alınmadığı, özellikle "zelletü'l-kârî" kavramı yerine "lehhân/lâhin" (okumada dil bilgisi ve i'rab hatası yapan) kavramının kullanıldığı görülür.[31] Bu konu hakkında teferruatlı bilgi "Lahnın hükmü" başlığı altında verilecektir.

29 M. Yaşar Kandemir, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/55.

30 Menderes Gürkan, "Zelletu'l-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/225-227.

31 Gürkan, "Zelletu'l-Kârî", 44/225-227.

4. Kur'ân Tiavetinde Lahn

Kur'ân tilavetinde lahn denilince akla gelen ilk anlam "tecvid kurallarına riayet etmemekten doğan okuyuş hataları"[32] şeklindedir. Bu hatalar, harflerin mahreç ve sıfatlarında, harekelerinde, sakin hallerinde ve genel olarak tecvid kaidelerinin uygulanmasında yapılan hatalar olarak karşımıza çıkmaktadır.[33]

Kur'ân tilavetinde bulunacak her bir müminin, okuyuşunu birtakım usul ve yöntemlere bağlı kılması gerekir. Fakat çoğu zaman insanların bu kurallara harfiyen uyması mümkün olamamakta, okuma esnasında birbirinden farklı hatalı okuyuşlar vuku bulabilmektedir. "Lahn" konusu hemen hemen bütün kıraat kitaplarında, iki başlık altında incelenmiştir.

4.1. Lahn-ı Celî

Harflerin mahrec ve lâzimi sıfâtlarında ortaya çıkan bariz hatalara denir. Böyle hataları çok kimsenin fark edebilmesi sebebiyle buna celî/açık hata denilmiştir. Lahn-ı cel'i başlıca üç yerde olur.

4.1.1. Harflerde Meydana Gelen Lahn-ı Celî

Bu alanda yapılan hatalı okuyuşların, bir harfi başka bir harfe dönüştürmek, fazladan bir harf ilave etmek veya harf noksanlaştırmak[34] şeklinde ortaya çıktığı tecrübe edilmiştir. Şimdi bu başlık altında zikredilen hatalı okuyuşların Fatiha suresindeki yansıması üzerinde duralım.

a- Harfin başka bir harfe dönüştürülmesi şeklinde ortaya çıkan hatalı okuyuşlar:

32 Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2016), 349.

33 Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmmetu Li'l-Kutubi, 1974), 1/346; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 32; İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984), 259; Tayyar Altıkulaç, *Tecvidü'l-Kur'ân* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 7.

34 Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 349.

(ع) Harfini (ا) Hemze ile değiştirmek

اَعُوذ, عَالَمِينَ , اَنْعَمْتَ,نَسْتَعِينُ , عَلَيْهِمْ kelimelerindeki (ع) harfini hemze ile okumak.[35]

نَعْبُدُ kelimesinde (ع) harfini medd harfi olan elif (ا) gibi okumak.

(ذ) Harfini (ز) harfi ile değiştirmek

اَعُوذ ve صِرَاطَ الَّذِينَ kelimelerindeki (ذ) harfini keskin (ز) ile okumak

(ه) ile (ح) harfini birbirinin yerine kullanmak

اِهْدِنَا ve اللهِ kelimesindeki (ه) harfini, boğazı sıkarak yani (ح)'nın çıktığı yerden okumak.

اَلْحَمْدُ , الرَّحْمٰنِ , الرَّحِيمِ kelimelerinde (ح) harfi yerine (ه) harfini telaffuz etmek

Uzatma Harfi olan (ي)'yı asli harf olan (ي) ile değiştirmek

Bazı okuyucular ayet sonlarında yer alan ve uzatma harfi olan (ي)'yı, mahreci muhakkakından[36] okumak suretiyle lahn yapmış olurlar. Özellikle aşağıda verilen kelimelere çok dikkat etmek gerekir.

عَالَمِينَ, الرَّحِيمِ , يَوْمِ الدِّينِ, نَسْتَعِينُ, الْمُسْتَقِيمَ, وَلَا الضَّالِّينَ

(ص) ve (س) Harflerini birbirlerinin yerine kullanmak

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [37]

(طَ) Harfinin yerine (د) veya (ت) harfini kullanmak

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

35 Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 350.

36 Harfin sesi, mahreç bölgelerinden birine değerek çıkıyorsa, buna hakiki mahreç denir. Alfabetik harflerin tümünün mahreci böyledir. Bu konu hakkında bk. Ömer Kara, *Kur'an Fonetiği: -Tilâvet Sanatı-* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2012), 57.

37 (طَارَصْلَا) şeklinde okunması gereken bu kelime âyette geçtiği üzere "yol" anlamına gelir. Kelime (دارسلا) şeklinde okunduğunda ise, anlam "matkap, delici" anlamına gelir ve ayetteki anlamdan tamamen uzaklaşılmış olur.

(ض) Harfinin yerine ((د) ,(ظveya (ط) harfini kullanmak

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

b- Harf ziyadesiyle ortaya çıkan hatalı okuyuşlar:

Bu tür hatalar genellikle şeddesiz harflerin şeddeli okunmaları şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyeti gösterilebilir. لِلّٰهِ Kelimesinden رَبِّ kelimesine geçişte **(ر)** harfinin şeddeli olarak okunması açık hatadır. Ayrıca Fatiha suresinde geçmese de Kur'ân'ı Kerim'in değişik yerlerinde görülen kalkale uygulamalarında kalkale harfinin sonuna hemze getirmek veya sonu medd-i tabii ile biten kelimelerin sonuna **(ا)** veya **(ه)** ilave etmek bu başlıkta ele alınacak hatalı uygulamalardan bazılarıdır.

c- Harf noksanlığı şeklinde ortaya çıkan hatalı okuyuşlar:

Özellikle hızlı okumalarda kelimeyi meydana getiren harflerin telaffuzdan düşmesi, yaygın tilavet hatalarından sayılmıştır. Düşürülen bu harf, asli harflerden olabildiği gibi harfi meddlerden de olabilir. Asli harflerin telaffuzdan düşürülmesi genellikle şeddeli harflerin şeddeli olarak okunmaması ya da peş peşe gelen aynı cins harflerin birini okuyuştan düşürmek şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu başlık altında hatalı okunan kelimeler şunlardır;

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ - اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ - اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ- غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

4.1.2. Harekelerde Meydana Gelen Lahn-ı Celî

Herhangi bir harfin harekesini değiştirmek veya harekeli bir harfi sakin kılmak şeklinde ortaya çıkan hatalı okuyuşlardır. Özellikle kelimenin son harfinin harekesinin hatalı okunması, i'raba etki ettiği için kastedilen anlamın bozulmasına sebebiyet verir. Fatiha suresinde karşılaşılan hareke ihlallerine şu kelimeleri örnek vermek mümkündür:

a- بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ Burada Lafzatullah'ın **(ه)**'sını **ve**ن**))** harfini kesra hareke ile değil de damme hareke ile okumak.

b- اَنْعَمْتَ kelimesini ((اَنْعَمْتُveya (اَنْعَمْتِ) şeklinde **(ت)** harfini damme veya kesre hareke ile okumak. Bu şekilde okuyuş, manayı değiştireceği için lahn-ı celi'dir ve namazı bozar.

c- اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ kelimesinde Lafzatullah'ın **(ه)**'sını damme hareke ile okumak.[38]

d- مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ Buradaki hatalı okuyuş **(ك)** harfindeki kesra harekenin tam belirtilmemesinden kaynaklanmaktadır. Dikkat edilmezse, kesra harekeden sonra bu harekeyle uyumlu olan **(ي)** harfinin gelmesi halinde, **(ك)** harfi sakin kılınmak suretiyle yanlış bir okuyuş ortaya çıkabilir.

e- اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِينُ Burada da yine yukarıdaki hatalı okuyuşa benzer bir okuyuş şekli vardır. Şöyleki; نَعْبُدُ kelimesindeki **(د)** harfinin harekesi kendisinden sonra gelen **(و)** harfi ile uyumlu olan damme harekedir. **(د)** harfinin harekesi tam belirtilmezse, harfin sakin kılınması şeklinde lahna düşülebilir.

4.1.3. Sükûnda Meydana Gelen Lahn-ı Celî

Bu türdeki hatalar sıklıkla karşılaşılan hataların başında gelmektedir. "Sakine hareke verme problemi" şeklinde de ifade edilen bu hataların düzeltilmesi için öncelikle yapılan hatanın nereden kaynaklandığını tespit etmek gerekir. Genellikle sakin harfin mahrecinin ses kesilmeden terkedilmiş olması böyle hatalı bir okuyuşa sebebiyet vermektedir. Fatiha suresinde karşılaşılan, sakine hareke verme şeklinde ortaya çıkan bu hatalı okuyuşlara şu kelimeleri örnek olarak vermek mümkündür.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ sakin olan **(س)** harfine hareke vererek okumak (bisimillahi)

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Burada **(ل)** harfinin harekeli bir şekilde okunması

38 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvab (Riyâd: Mektebetü'l-Me'arif, 1405/1975), 63.

(ع إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) harfinin "neebudu"şeklinde okunması

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ Bu ayette (ه) harfinin "ihidina", (ل) harfinin de "siratelemustekim" şeklinde okunması

صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ Bu ayette de sakin olarak gelen harflerin harekeli olarak okunması açık hatadır.

4.2. Lahn-ı Hafî

Lahn-ı hafî , "gizli hata" demektir. Harflerin ârızî sıfatlarının ihlal edilmesi neticesinde meydana gelen hatalardır. Bu kısımdaki hatalarda kural ihlali söz konusu olmasına rağmen çoğu zaman mana değişmemektedir. Ancak kıraat ve tecvid ilmine vakıf olan kimselerin fark edebilecekleri[39] bu tür hatalar iki ayrı başlık altında incelenmiştir

4.2.1. Kıraat ve Tecvîd İlminde Az Çok Bilgisi Olanların Anlayabileceği Türde Hatalar.

a- Okuma esnasında ihfa, izhar, iklab, idğam ve ğunneyi yapmamak, veya bu kuralları yanlış uygulama neticesinde meydana gelen hatalı okuyuşlar

b- Kalın - ince ses ayrımına dikkat etmemekten kaynaklanan hatalı okuyuşlar

c- Harflerin uzatılmaması gereken yerlerde uzatılması, veya uzatılması gereken yerlerde uzatılmaması şeklinde ortaya çıkan hatalı okuyuşlar

d- Manayı bozmamak kaydıyla, şeddeli harfleri cezimli, cezimli harfleri de şeddeleyerek okumak.

e- Hareke üzerine vakfetmek veya vasıl halinde son harfin harekesini sakin kılmak şeklinde meydana gelen hatalı okuyuşlar

Burada şu hususu vurgulamak gerekir; Fer'i medlerin uzatılma

39 Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 32.

ölçülerinde yapılabilecek bir yanlışlık veya asli meddin bir elif miktarından fazla uzatılması, lahn-ı hafiyi doğururken; asli meddin bir elif miktarından az çekilmesi lahn-ı celîye sebep olur.

4.2.2. Kıraat ve Tecvid İlminde Mütehassıs Olanların Anlayabileceği Türden Hatalar

Ra (ر), harfinde var olan tekrir sıfatının ihlal edilmesi, nun (ن) harfinin Tatnin'i, lam (ل) ve ra (ر) 'nın tefhim ile okunması gereken yerde ince okunması, uzatmalı ve ğunneli okuyuşlarda sesi titretmek (ter'îd), nun'u ihfa etme durumunda, tenvin veya nun-i sakinden bir önceki harfin harekesinde esneklik göstermek gibi hatalı okuyuşlar bu başlık altında verilebilecek örneklerdir.[40]

5. Lahn'ın Hükmü

Lahnın sadece tecvid ilmini ilgilendiren bir mesele olmadığı, namazın içindeki rukûnlardan birinin kıraat olması sebebiyle konunun aynı zaman da fıkıh ilmini de ilgilendirdiği bilinen bir gerçektir. Fatiha sûresinde hatalı okunan kelimelerin fıkhi boyutuna geçmeden önce genel olarak lahnın hükmünün ne olduğunu izah etmek gerekir.

5.1. Lahn-ı Celî'nin Hükmü

Lahn-ı celî büyük ve açık hata olduğu için, okuyucunun, kıraatini bu tür hatalardan koruması farz-ı ayndır. Bu şekilde okumak haramdır ve okuyan kişi günahkâr olur.[41] Lahn-ı celî ile yapılan hata manayı bozuyorsa namazı da bozar. Şu var ki, yeni başladığı için veya yaşlılığından dolayı yahut da mahreçlerindeki bir arızadan dolayı hocanın ve talebenin bütün gayretlerine rağmen bazı kimseler bu tür lahnden kendilerini kurtaramayabilirler. Bunlar mazur sayılırsa da, doğruyu yapabildiği halde dikkatsizliği, ihmali ve önemsememesi gibi sebeplerle bu türde lahnleri yapmaya devam edenlerin mazur sayılmayacağı ve yukardaki hükme gireceği kesin-

40 Ömer Aslan, "Kur'ân Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 366.

41 Karaçam, *Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 253.

dir.[42]

5.2. Lahn-ı Hafî'nin Hükmü

Lahn-ı hafî'nin iki kısımda ele alındığını ifade etmiştik. Kıraat ve tecvid ilmiyle alakalı olan, herkesin anlayabileceği hataların hükmü tahrimen mekruhtur. Bunları da mazur olmadığı halde yapmaya devam edenlerin mesul olacağından dolayı azabından korkulur. Terki vaciptir.

Kıraat ve tecvid ilminde mütehassıs olanların fark edebileceği hataların hükmü ise tenzihen mekruhtur. Bu tür hataları yapanların sevabı eksik olur ama namazları bozulmaz. Okuyucunun kıraatini bu tür hatalardan da kurtarması müstehabtır.[43]

5.3. Fatiha Suresinde Ortaya Çıkabilecek Muhtelif Okuma Hatalarının Hanefi ve Şafii mezheplerine Göre Değerlendirilmesi

5.3.1. Hanefi Mezhebi

Hanefi mezhebinde, "yanlış okunan kelime, manayı bozmuyorsa namazı da bozmaz" kanaati ağır basar. Bununla beraber Fatiha suresi ile alakalı zelletü'I-kari (okuyucunun yanılması) bahislerinde bazı yanlış okumalara da işaret edilmektedir. Hanefi mezhebine göre yanlış okuma ile ilgili genel kabul şöyledir; Yanılarak okunan bir lafzın benzeri Kur'ân'da varsa, Ebu Hanife (ö.1501767) ile İmam Muhammed'e (ö.189/805) göre mana bozulursa namaz bozulur. Bu iki imama göre mana asıldır. Ebu Yusuf'a (ö. 182/1798) göre ise; benzeri Kur'an'da olan lafızdan dolayı namaz bozulmaz. Ona göre asıl olan benzerinin Kur'an'da bulunup bulunmamasıdır.[44]

Hanefi bilginler, Fatiha suresinde oluşabilecek hatalı okuyuşları

42 Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 33.

43 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debb'a (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 211; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 33.

44 Kemaleddin İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-kadir 'Ele'l-Hidâyeti* (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1389/1970), 1/323; Yaşar Kurt, "Fatiha Sûresi ve Tecvidi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (01 Nisan 2006), 161.

ele alırken şu örnekler üzerinde dururlar;

Bir kimse اَلْحَمْدُ , الرَّحْمٰنِ , الرَّحِيمِ kelimelerindeki **(ح)** harfini **(ه)** olarak okursa: bütün gayretlerine rağmen düzeltemezse namazı caizdir. Düzeltmek için çaba sarf etmezse namazı bozulur. Hiçbir zaman bu hususdaki gayretini terk etmemesi gerekir. Yine, mezhep içerisinde **(ض)** ile **(ظ)** harflerini birbirinden ayırt edemeyenin namazının bozulacağını söyleyenler olduğu gibi mahreçlerinin birbirine yakın olması ve telaffuzdaki zorluk gibi nedenlerle böyle bir okuyuşun caiz olacağını savunanlar da vardır..[45]

Hanefi mezhebinde lahnın nağme ve makamlı okuma manasındaki kullanımına da dikkat çekilir. Buna göre tilaveti güzelleştirmek, makam yapmak için kıraate bazı ilaveler de bulunmak kesinlikle uygun değildir. Çünkü bu durumda makama riayet edeceğim diye hareke ölçüsünün dışına çıkılabilmektedir. Harf veya harekede yapılacak olan bu ilaveler manaya etki edecek derecede olursa namaz bozulur.[46]

5.3.2. Şafii Mezhebi

Şafii mezhebine göre namazda Fatiha sûresini okumak farzdır. Onlar, Hz. Peygamberin: "Fatiha okumayan kimsenin namazı olmaz" ve "Kim kıldığı namazda Fatiha okumazsa onun namazı eksiktir, eksiktir, eksiktir." şeklindeki hadislerini buna delil olarak getirirler.[47] Besmele de Fatiha'dan sayıldığı için onun da okunması aynı şekilde farzdır. Muhtemel kıraat hatalarının namazın sıhhatine zarar verip vermemesi meselesi diğer mezheplere nazaran Şafii mezhebinde yoğunlukla ele alınır. Diğer mezheplerde olduğu gibi Şafii mezhebinde de genel kaide "mana bozulmuyorsa namazda bozulmaz" ilkesidir. Özellikle lahn-ı celî kabilinden hatalar üzerinde ısrarla durulur ve bunun namazın sıhhatine ne şekilde etki edeceği vurgulanır. Örneğin;

45 Kurt, "Fatiha Sûresi ve Tecvidi", 161.

46 Kemaleddin İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-kadir*, I/281-283.

47 Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1410/1990), I/129.

- اَلْحَمْدُ , الرَّحْمٰنِ , الرَّحِيمِ kelimelerindeki **(ح)** harfi bilerek **(ه)** okunursa namaz geçersiz olur.

- اَلْعَالَمِينَ kelimesi اَلْعَالَمُونَ şeklinde okunursa mana bozulmadığından namaz da bozulmaz ancak, böyle yanlış bir okuyuş kıraaten uygun değildir. Baştan alınıp doğrusunun okunması gerekir. Eğer yanlış olduğu bilindiği halde geriden alınıp düzeltilmezse namaz batıl olur.

- نَعْبُدُ Kelimesi (نَسْتَعِينُ ,نَعْبُدَ kelimesi **(نَسْتَعِينَ)** ve الصِّرَاطَ kelimesi **(الصَّرَاطَ)** şeklinde okunursa, mana bozulmadığı için kıraat da namaz da bozulmaz. Fakat böyle bir okuyuş mekruhtur. Düzeltmek için çaba gösterildiği halde düzeltilemiyorsa bu durumda mekruhluk da ortadan kalkar.[48]

- **(ق)** harfinin "**Qaf**" şeklinde okunması mekruh olmakla beraber caizdir.[49]

- نَسْتَعِينُ kelimesi **(نَسْدَعِينُ)** şeklinde okunursa veya Fatiha suresinde geçen **(ص)** harfi ne tam **(ص)** ne de tam **(س)** şeklinde, ikisi arası bir sesle okunursa; eğer doğrusunu öğrenme konusunda imkân bulunamazsa namaz sahih olur. Bunun için çaba göstermek gerekir. Öğrenme konusunda ihmalkârlık ve gevşeklik gösterilirse bu şekilde kılınmış olan bütün farz namazların kaza edilmesi gerekir. Bu durum sadece Fatiha suresi için geçerlidir. Fatiha suresinin dışındaki yerlerde, ancak kasten manayı bozacak okumalarda kaza gerekli olur.[50]

- صِرَاطَ الَّذِينَ kelimesindeki **(ذ)** harfi, keskin **(ز)** şeklinde okunursa kıraat geçersiz olur. Çünkü bu iki harfin mahreçleri ayrıdır. Her ne kadar bazı sıfatları ortak olsa da, baskın sıfatları yönüyle farklılık göstermektedir.

- اَنْعَمْتَ kelimesi **(اَنْعَمْتُ)** veya **(اَنْعَمْتِ)** şeklinde, اِيَّاكَ kelimesi de **(اِيَّاكِ)**

48 Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevi, *el-Mecmu'* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 3/393.

49 Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş- Şirbînî, *el-İkna'* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 134.

50 en-Nevevi, *el-Mecmu'*, 3/393.

veya (إِيَّاءَ) şeklinde okunursa yine mana değişeceği için kıraat da namaz da geçersiz sayılır. Ancak kasıt yoksa besmeleden başlanılarak okuyuş tekrar edilirse, namaz geçerli olur.[51]

- (ض) Harfi yerine (ظ) harfinin okunması meselesine gelince, bu konuda Şafii bilginlerinin iki ayrı görüş ortaya koydukları görülür. Birincisi; bu iki harfin mahrecinin birbirinden ayrılmasının zorluğu nedeniyle caiz olduğu görüşü, ikincisi ise; her bir harfin mahrecinin ve sıfatının hakkı verilerek okunması gerektiği anlayışına bağlı olarak okuyuşun caiz olamayacağı görüşüdür.[52] Ama mezhep içerisinde geçerli olan genel kanaat, namazın sahih olmayacağı görüşüdür.[53]

- Fatiha suresinde, üçü besmelede, on biri de sure içerisinde olmak üzere toplam 14 harfte şedde vardır. Bu şeddelerden biri terk edilirse veya cezimli okunması gereken harf şeddeli olarak okunursa, kıraat geçersiz olur. Örneğin اِيَّاكَ kelimesindeki şedde kasten terk edilirse okuyuş batıl olduğu gibi aynı zamanda okuyan kişi günahkâr olur. Çünkü şedde terk edildiğinde kelimenin "ancak sana kulluk ederiz" şeklindeki anlamı "güneşin ışığına kulluk ederiz" manasına dönüşür ki kasten söylenildiğinde kişinin dinden çıkmasına sebep olur.[54]

Sonuç

Hz. Peygamberin (s.a.v) vefatından sonra Raşit halifeler döneminde Kur'an metnini muhafaza etmek için oldukça yoğun bir gayret içerisine girildi. Kur'an'ın cem ve istinsah faaliyetlerinin yanı sıra tilavet esnasında hatalı okuyuşların önüne geçmek için önceleri pratikte uygulanan kurallar "tecvid ilmi" adı altında ilmi bir disipline dönüştü. Kur'an tilavetinde ortaya çıkabilecek muhtemel okuyuş hataları ve bu hataların düzeltilme yolları bu ilim dalının önce-

51 Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevi, *Ravdatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, thk. Zehîr eş-Şavîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1412/1991), I/242.

52 en-Nevevi, *Ravdatü't-Talibîn*, I/242.

53 en-Nevevi, *Ravdatü't-Talibîn*, I/242.

54 Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *el-Minhâcu'l-Kavîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000), 91.

likli uğraş alanı oldu. Kur'an kelimelerinin sahih bir şekilde telaffuz edilmesi murad-ı ilahinin tam manasıyla anlaşılması için gereklidir. Her Müslümanın bu konuda titizlik gösterme zorunluluğu vardır. Ayrıca ibadetler içerisinde önemli bir yere sahip olan namaz ibadetinin geçerli olmasının şartlarından biri de kıraat olunca mesele biraz daha ehemmiyet kazanmaktadır.

Kur'ân tilavetinde iki tür hatalı okuyuş vardır. Lahn-ı celî denilen ve herkes tarafından rahatlıkla fark edilebilen bu tür hatalar; harfte, harekede veya sükûnda meydana gelebilir. Harfte meydana gelmesi; harfin başka bir harfe dönüştürülmesi, harf ziyadesi veya harf noksanlığı şeklinde ortaya çıkar. Harekedeki hatalı okuyuşlar herhangi bir harfin harekesini değiştirmek veya harekeli bir harfi sakin kılmak şeklinde ortaya çıkan hatalı okuyuşlardır. Sükûnda meydana gelen lahn ise; sakin harfe hareke verme şeklinde zuhur eder.

Lahn-ı hafî diye bilinen hatalı okuyuşlarda ise harfin mahreç ve sıfatlarında bir ihlal söz konusu olmamasına rağmen, yine de kıraat ilminde uzmanlaşmış kişilerin dikkatlerinden kaçmayan ufak tefek hatalı okuyuşların olduğu görülmektedir. Bu hatalar genellikle harflerin arızı sıfatlarının ihlal edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. İster lahn-ı celî türünde hatalar isterse lahn-ı hafi türünde hatalar olsun Kur'an tilavetinde her türlü hatalı okuyuşlar reddedilmiştir. Özellikle lahn-ı celî türündeki hatalar büyük ve açık hata olduğu için, okuyucunun, kıraatini bu tür hatalardan koruması farz-ı ayn kabul edilmiş bu şekilde okumanın haram olduğu ve okuyan kişinin günahkâr olacağı ifade edilmiştir.

Lahn-ı hafî türündeki hatalar ise iki bölümde değerlendirilmiş, bunlardan kıraat ve tecvid ilmiyle alakalı olan, herkesin anlayabileceği hataların hükmü tahrimen mekruh; ancak kıraat ve tecvid ilminde mütehassıs olanların fark edebileceği hataların hükmü ise tenzihen mekruh sayılmıştır. Kur'ân tilavetinde bulunacak kişilerin hatalı okuyuşa düşmemek ve bu anlamda vebal altına girmemek

için kıraati düzgün, femi muhsin sayılan kişilerin rahle-i tedrisatından geçmeleri büyük önem arz etmektedir. Hele özellikle Kur'ân kursu hocalığı yapan veya din hizmetleri alanında çalışan görevlilerin dillerini her türlü lahndan korumaları gerekir.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar. *Tecvidü'l-Kur'ân*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilavetinde Tecvidin Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (15 Haziran 2003), 357-372.

Cevheri, Ebu Nasr İsmail b Hemmad el-. *eṣ-Ṣıḥâḥ Tâcu'l-Luğati ve Ṣıḥâḥi'l-'Arabiyyeti*. thk. Ahmed Abdulğafur 'Atar. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târihi*. İstanbul: DergahYayınları, 1982.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 39. Basım, 2016.

Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, ts.

Durmuş, İsmail. "Tevrîye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ebu Hilal el-Askerî. *Cemheretu'l-Emsâl*. thk. Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1988.

Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (01 Haziran 2007), 155-183.

ez-Zemahşerî. *Tefsîru'l-Keşşâf*. thk. Muhammed Mursî Âmir. Kahire: Daru'I-Mushaf, 1977.

Gürkan, Menderes. "Zelletu'l-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

Hatîb eş- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-İkna'*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.

Heytemi, Ahmed b. Hacer el-. *el-Minhâcu'l-Kavîm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.

İbn Cinn'i. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccar. Beyrut: Darü'l-kütübi'I-ʿArabi, ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyyâ. *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukrîm b. Ali. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debb'a. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvab. Riyâd: Mektebetü'l-Me'arif, 1405/1975.

Kandemir, M. Yaşar. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kara, Ömer. *Kur'an Fonetiği: -Tilâvet Sanatı-*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2012.

Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*.

İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.

Kaya, Ayhan. "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü". *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 40/40 (2015), 53-72.

Kemaleddin İbnü'l-Hümam. *Fethü'l-kadir 'Ele'l-Hidâyeti*. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1389/1970.

Kurt, Yaşar. "Fatiha Sûresi ve Tecvidi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (01 Nisan 2006), 79-131.

Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Arapça*. Konya: Deniz Kuşları Matbaası, 1969.

Madazlı, Ahmet. *Tecvîd İlmi ve Kur'ân Kıraatı İle İlgili Meseleler*. Ankara: Kandil Matbaası, 1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslîm*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmu'*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *Ravdatü't-Talibîn ve Umdetü'l-Müftîn*. thk. Zehîr eş-Şavîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1412/1991.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2016.

Ragıb el-Isfehanî. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli-Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1958.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celâluddîn es-. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. el-Hey'etu'l-Mıs-

riyyetu'l-'Âmmetu Li'l-Kutubi, 1974.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-. *el-Müzhir*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 3. Basım, ts.

Şafii, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1410/1990.

Tantâvî, Muhammed et-. *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 2. Basım, ts.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Basıl 'Eyven es-Sûdi. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l 'İlmiyye, 1989.

İKİNCİ OTURUM:
TARİH

Moğolların Anadolu'ya Girişleri Esnasında Erzurum Vilayetinin Tarihsel Yazgısı

Emine AKARSU

Bu çalışmayı, yaşantısı ve ilmiyle örnek teşkil etmiş ve hayatımız boyunca unutmayacağımız merhum Prof. Dr. Salim KOCA'nın aziz hatırasına ithaf ediyorum.

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih, Konya/Türkiye, iletişim: emine.akarsu19@gmail.com , ORCİD: 0000-0001-9725-7870

ÖZET

Anadolu coğrafyası tarih boyunca rağbet edilen bir yer olmuştur. Yaşanılan coğrafya çeşitli milletlere ev sahipliği yapmış çoğu kıtâlara şahitlik etmiştir. Ortaçağ tarihinde Moğolların, Anadolu'da yapmış oldukları istilalar tarih boyunca hissedilmiş ve derin izler bırakmıştır. Bu istilalar neticesinde Anadolu'da birçok şehir tahrip edilmiş, yıkımlar gerçekleşmiş ve en önemlisi de insan kıyımına neden olmuştur.

Cengiz Han'ın öncülüğünde 1206 yılında kurulan Moğol Devleti'nin otrar faciasının akabinde hız vermiş olduğu istilalar tarihte bedbin bir etki bırakmıştır. Türkiye Selçuklu Devleti de bu istilalardan payını alan devletlerden biri olmuştur. Moğollar batıdaki ilerleyişini sürdürürken Harezmşahlar ile mücadeleye girmişler ve bu mücadelenin sonucunda Harezmşahlar mağlup olarak Selçuklu ile Moğollar karşı karşıya kalmışlardır. Moğollar bundan sonraki istikametini ise Anadolu'ya çevirmişlerdir. Bu dönemde Türkiye Selçuklu Devleti'nin başında bulunan Alaeddin Keykubat, Moğol istilasına karşı birtakım tedbirler alarak kendi dönemini bu tehlikeye karşı kurtardıysa da, kendinden sonra Selçuklu tahtına geçen II. Gıyasseddin Keyhüsrev'in yönetimde başarısız olması ve bazı aksaklıkların yaşanması Moğolların Anadolu'ya girişlerini önleyememiştir. Anadolu'ya Kafkaslardan giriş yapan Moğollar istilaya Kars, Erzurum, Sivas ve Kayseri gibi önemli merkezleri hedef alarak devam etmişlerdir. Moğolların Anadolu'ya girişlerinde onları cesaretlendiren olaylardan biri de Selçuklulara karşı oluşturulan şüphesiz Babai isyanıdır. Selçukluların bu isyanı bertaraf etme sürecinde yaşamış oldukları aksaklığı ve zayıflığı gören Moğollar bu durumdan cesaret alarak Anadolu'ya girme düşüncesine kapılmışlardır.

Bu olaydan sonraki yıl Anadolu'ya istila girişimleri başlamış ve bahsi geçen olay onlara umut ve cesaret kaynağı olmuştur. Tarihte derin izler bırakan bu istila girişimi, tarihi bir kaderi de beraberinde getirmiş; insan kaybına, şehrin tahribine ve birçok menfi duru-

munda habercisi olmuştur.

Bu çalışmamızda, Erzurum vilayetinin Moğollar tarafından istilası sırasında Türkiye Selçuklu Devleti'nin idare mekanizmasındaki bozuklukların, bunun istilaya etkileri ve şehrin istila karşısındaki durumunu konu edineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Erzurum, Türkiye Selçuklu Devleti, Moğollar.

Historical Fate Of Erzurum Village At The Time of The Mongols' Investigation In Anatolia

Abstract

Anatolian geography has been a popular place throughout history. The geography has been home to various nations and witnessed many famines. In medieval history, the invasions of the Mongols in Anatolia were felt throughout history and left deep traces. As a result of these invasions, many cities in Anatolia were destroyed, demolitions took place and, most importantly, caused human slaughter.

The invasions of the Mongol State, which was founded in 1206 under the leadership of Genghis Khan, accelerated following the Otrar disaster have had a bedbin effect in history. The Seljuk State of Turkey has been one of the states that has received its share of these invasions. As the Mongols continued their advance in the west, they fought the Harezmshahs, and as a result of this struggle, the Harezmshahs were defeated and the Seljuks and Mongols faced off. The Mongols turned their next direction to Anatolia. Although Alaeddin Keykubat, who was the head of the Seljuk State of Turkey during this period, saved his period against this danger by taking some measures against the Mongol invasion, the failure of the administration of Gıyasseddin Keyhüsrev II, who later took the Seljuk throne, and some setbacks could not prevent the Mongols from entering Anatolia. The Mongols who entered Anatolia from the Caucasus continued the invasion by targeting important centers such as Kars, Erzurum, Sivas and Kayseri. One of the events that encouraged the Mongols to enter Anatolia was undoubtedly the Babai rebellion against the Seljuks. Mongolians, who saw the glitch and weakness experienced by the Seljuks in the process of eliminating this rebellion, were encouraged to enter Anatolia.

In the year after this incident, the attempts to invade Anatolia began and the aforementioned event gave them hope and courage. This invasion attempt, which left deep scars in history, brought with it a historical fate; it has been a harbinger of human loss, the destruction of the city and many deplys.

In this study, we will discuss the effects of disorders in the governance mechanism of the Turkish Seljuk State during the Mongol invasion of Erzurum province, its effects on the invasion and the state of the city in the face of invasion.

Key words: Anatolia, Erzurum, Seljuk State of Turkey, Mongols.

Giriş

Türkiye Selçuklu devleti I. Alaeddin Keykubat döneminden sonra zorlu bir sürece girdi. Bu dönemde hem iç güçlerle hem de dış güçlerle mücadele etmek zorunda kaldı. Dış tehditlerden biri olan Moğollar[1] Cengiz Han'ın liderliğinde teşkilatlanarak Asya'dan Avrupa'ya kadar hâkimiyetini yaymak için yola revan oldular. XIII. yüzyılda kendini hissettiren bu ülkü Cengiz Han ve haleflerinin dünya hâkimi olma düşüncesinin eyleme dökme girişimi idi. Bu istila hareketinde pek çok ülke gibi Türkiye Selçuklu Devleti de nasibini alan devlet olmuştur. Moğolların Anadolu sınırına gelişleri Sultan Alaeddin Keykubad (1230-37) dönemine rastlamaktadır. Alaeddin Keykubad'ın Moğollara karşı izlediği siyasetiyle kurmuş olduğu dostane tutum, Doğu Anadolu'nun kaderini ileri bir döneme taşımıştır[2].

Alaeddin Keykubad'dan sonra Selçuklu tahtına çıkan II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in (1237-1246) ilk dönemlerinde Moğollarla anlaşma sağlandıysa da Moğollar buna rağmen dikkatini Anadolu'ya çevirdi.[3] Bu esnada Anadolu'da yaşanan Babai isyanı, Moğolların yakından takip ettikleri ve coğrafya hakkında istihbaratlarını sağlama alarak hem Selçuklu devleti hakkında hem de coğrafya hakkında bilgi edinimlerine olanak sağlamıştır. Bu bilgiler neticesinde Anadolu hakkında yeterince bilgi sahibi olan Moğollar Anadolu'nun doğusunu hedef alarak Kars, Ani, Erzurum, Sivas ve Kayse-

1 Moğol devleti adı ile kurulan, zamanla devlete Türk-Moğol İmparatorluğu adı da verilmiştir. Ayrıca kurucusuna izafen Cengiz İmparatorluğu 'da denilmektedir. Bkz. Ahmet Temir, "Moğol (Veya Türk Moğol) Hanlığı", Türkler, C.8, (Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002), s.258.

2 Moğolların dönemdeki faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz., Alaaddin Ata Melik Cüveyni, Tarih-i Cihan Güşa, I, nşr. M. Öztürk, (Ankara: TTK Yay., 1999), s.97-245.

3 Anonim Selçuk-nâme'de, Moğollar Gıyâseddin Keyhüsrev'in eğlence ile uğraştığını ve zayıf kişiliğini anladıktan sonra bu durumu fırsat bilerek Selçuklu yurduna saldırdıklarını beyan eder. Tarîh-İ Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme, trc. ve notlar: Halil İbrahim GÖK, Fahrettin COŞGUNER,(Ankara: Atıf Yay.2014) s.43; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, (İstanbul: Ötüken Yay., 2010),s. 448.

ri[4] gibi muhkem yerleri hedef alarak istila girişimlerini başlatmışlardır. Osman Turan, Erzurum Moğol istilasının ilk kurbanı oldu.[5] der.

Gıyaseddin Keyhüsrev döneminin çalkantılı bir dönem olması hem Türkiye Selçuklu Devleti içinde hissedilmiş hem de dışta hissedilmiştir. İçeride yaşanılan siyasi, askeri, sosyal ve psikolojik buhranlar dış güçlere cesaret ve umut ışığı olmuştur. Bu durum Selçuklu devlet mekanizmasındaki bozuklukları ve çözünmelerinin başladığının bir göstergesi olup, 1243 yılında yaşanan Kösedağ[6] bozgunu ile Türkiye Selçuklu Devleti Moğollara tabii bir duruma gelmiştir. Böylece asırlık Selçuklu yurdu Moğol hâkimiyetine teslim edilmiştir. İşte bizde bu çalışmada Moğol istilası ve ilerleyişi karşısında Anadolu'nun en muhkem şehirlerinden biri olan ticari, kültürel ve stratejik konum itibariyle bir kilit görevi gören Erzurum vilayetinin bu tehlike karşısındaki halkının ve devletin nasıl bir tavır aldığını izah etmeye çalışacağız.

1.Selçuklu Himayesinde Erzurum

Erzurum[7], Anadolu'da tarihi bir sınır vilayeti olmasıyla Selçuklu devletinin de coğrafyaya girmesi Erzurum şehri üzerinden gerçekleşmiştir. Bizans kaynaklarına göre, 1048 yılında Türkler Erzen-i Rûm şehrini tahrip ve zapt etmişlerdir. Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in emriyle, İbrahim Yınal ve Kutalmış'ı kuvvetlerle beraber şehrin fethi ve Bizans ülkesini me'mur etmek için Anadolu'ya gönderilmiştir. 18 Eylül 1048 tarihinde sonuçlanan Hasankale Sa-

4 Bkz. Nilay Ağırnaslı, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'daki Moğol İlerleyişi Karşısında Kayseri", *Uygur Türklerinde Bir Bilge Prof. Dr. S. Mahmut Kaşgarlı Armağanı*, (İsanbul: Kesit Yay.,2018).

5 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.450.

6 Kösedağ savaşı hakkında detaylı bilgi için bkz. Salim Koca," Türkiye Selçuklu Tarihinin Akışını Değiştiren ve Anadolu'nun Kaderini Belirleyen Savaş: Kösedağ Bozgunu" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* 35, s.1-50.

7 Erzurum'un ilk bilinen adı Bizans (Doğu) Roma İmparatorluğu komutanı Anatolius tarafından II. Theodosios'a izafe edilen Theodosipolis olarak adlandırılmıştır. Daha sonra şehir: Kalikala, Kara Erzen, Erzirûm, Erzen-i Rûm, Erzene'r-Rum ve günümüzdeki hali ise Erzurum olarak adlandırılmıştır. Erzurum şehrinin tarihsel gelişiminin ve şehrin önemli bir yerleşim yeri olması açısından bkz.,Ord. Prof. Mükrimin Halil Yınanç, Makaleler,haz., Fahameddin Başar- İlyas Gökhan- Ömer Hakan Özalp, (Ankara:TTK Yay., 2017), s.427-451; Ebü'l-Fidâ Coğrafyası,trc. ve yay. haz., Ramazan ŞEŞEN, (İstanbul: Yeditepe Yay., 2017), s.306.

vaşı neticesinde Selçuklu kuvvetleri galip gelerek Erzurum şehrini hâkimiyeti altına almışlardır.[8] Tuğrul Bey ve kardeşi İbrahim Yınal arasında çıkan anlaşmazlıklar neticesinde Tuğrul Bey gözlerini 1054 yılında Anadolu'ya çevirmişti. Tuğrul Bey, Pasin'i geçtikten sonra Erzurum ovasına hâkim olan tepeye çıkarak şehrin güçlülüğünü bizzat tetkik etmiş ve buranın alınmasının uzun bir zamana ihtiyaç olacağı düşüncesinden olsa gerek Malazgird'i kuşatmayı tercih etmiştir.[9] Sultan Alp Arslan zamanın da vuku bulan 26 Ağustos 1071 Malazgird savaşının sonucunda Türklere Anadolu kapısı açılmış ve Türkler Anadolu'ya göç etmeye başlamışlardır. Bu süreçte ise Erzurum vilayetinde hüküm süren Saltuklular'[10] ı (1072-1202) görmekteyiz. Saltukluların Büyük Selçuklu devletine bağlı olduğu görülmektedir. Fakat 1201-2 yılına gelindiğinde Türkiye Selçuklu hükümdarı Rükneddin Süleyman Şah tarafından Saltuklu emaretine son verip Erzurum'u kardeşi Tuğrulşah'a tevcih etmiştir.[11]

Türk fethinden Moğol istilasına kadar geçen süre zarfında şehir korunmuş ve ticaret yolları üzerinde bulunması, Erzurum vilayetinin ortak ticaret merkezi olması yönüyle de şehri istilaya açık hale getirmiştir. Moğol istilasına zemin hazırlayan gelişmeleri sadece siyasi ve askeri sebeplere dayandırmak doğru değildir. Devlet mekanizmasındaki bozukluklar tüm yönüyle ele alınmalıdır. Bu yüzden iktidarın içinde bulunduğu sosyal, ekonomik ve psikolojik etkilerinde devlet üzerinde menfi ya da müspet etkileri oldukça mühimdir. Meşru iktidardan beklenen iç istikrarı sağlamak, halkın temel ihtiyaçlarını karşılamak ve huzuru tesis etmektir. Görülüyor ki, II. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemi için bu beklentiler söz konusu değildir. Bunun en somut ve çarpıcı örneği dönemde yaşanan Babaî ayaklanmasıdır.

8 Münneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, Camiu'd-Düvel Selçuklular Tarihi II, haz. Prof. Dr. Ali Öngül,(İstanbul: Kabalcı Yay., 2017),s.58.

9 Ord. Prof. Mükrimin Halil Yınanç, Makaleler, s.433.

10 Beylik hakkında geniş bilgi için bkz., Faruk Sümer, "Saltuklular", *SAD*, (Ankara:Güven Matbası, 1971), s.422-423.

11 İbn Bibi, el-Evamirü'l Alai'ye fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk-Name), haz. Mürsel Öztürk, C.I, (Ankara:TTK Yay., 1996), s.93;Kerîmüddin Mah-mud-i Aksarayî, Müsâmeretü'l-Ahbâr, çev. Prof. Dr. Mürsel Öztürk, (Ankara:TTK Yay., 2000), s.24.

2.Moğol İstilası Karşısında Erzurum Vilayeti

Anadolu'nun önemli sınır vilayeti olan Erzurum tarihte üç ülkeye sınır olmuş ve kale görevi görmüştür. Bu yüzden Erzurum Anadolu'nun giriş kapısı niteliğindedir. Tarihte yapılan göçler, akınlar, istilalar ve yerleşimler bu vilayet üzerinden gerçekleşmiştir. Müstahkem bir kale olması Erzurum şehrini güçlü kılmış ve güvenilir olması hasebiyle coğrafyaya girişler bu önemli mevkiden sağlanmıştır.

Erzurum 639/1242'de Moğolların Anadolu seferlerinde fethettiği ilk kenttir; fetih Selçuklu ve Ermeni kaynaklarında kanlı bir istila olarak aktarılmaktadır.[12]

I.Alaeddin Keykubat zamanında Türkiye Selçuklu coğrafyasında Moğolların varlığı telakkuz etmiş fakat Sultan Alaeddin Keykubat üstün siyasetçi kimliği ile çeşitli önlemler alarak kendi dönemini bu tehlikeden kurtarmıştır. Moğolların ise bu dönemde Anadolu ile ilgilenmedikleri görülmektedir. Çünkü başka şehirlerin zaptı ile meşgul idiler. [13]Ancak II. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemi Alaeddin Keykubat dönemi gibi parlak geçmemiştir. II. Gıyaseddin'nin ilk saltanat döneminde Moğolların başka şehirlere saldırması söz konusu; Kıpçak şehrini ve Orta Avrupa'ya saldırılarıyla uğraşıyordu. Moğollar İran ve Gürcistan'ı da yağma edip daha sonra Irak'a akınlar yaptıktan sonra gözlerini Selçuklu ülkesine çevirmişlerdir. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ikinci saltanatı(1237-1246) sırasında yaşanılan Babaî isyanı karşısında devletin içinde bulunduğu duruma çözüm getirememesi ve devletin başında bulunan II.Gıyaseddin'in zevk ve sefa hayatına öncülük vermesi ve bulunan zayıf yönetimi[14] Moğolların Anadolu'ya olan ilgisini daha da artırmıştır. Anonim Selçuknâme de geçen şu bilgilere göre: "*Baycu Noyan, Cûrmîhân'a: Demir*

12 Patricia Blessing, Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası Rum Diyarında İslami Mimari, 1240-1330, İngilizceden çev. Merve Özkılıç, (İstanbul: KÜY, 2018), s.164.

13 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.448; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Selçuklular Devri II,(Ankara: TTK Yay., 2014), s.167.

14 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.346.

Sultan gitti! Bundan sonra devlet ve zaman sizden yanadır. Gidin Rûm diyarını [15] *alınız!"* [16] diyerek istila girişimin meşru hale getirmiştir.

Moğolların başında bulunan Baycu Noyan itibarını artırmak için Selçuk oğullarının ülkesini ele geçirmek için otuz bin cenkçi tatar birlikleriyle Erzurum tarafına gelmiştir. Şehri muhasara altına almadan Moğol bir-likleri şehir hakkında ve Anadolu'da bulunan siyasi karmaşıklığı ve bozukluğu hakkında önemli kimselerden bilgiler edinip Erzurum vilayetinin istila girişimine öyle başlamışlardır.[17] Arkadan gelen Moğol birlikleri Erzurum şehrine intikal ederek şehri uzun müddet muhasara altına aldılar. Beauvas'in ifade ettiği şekilde Moğollar, Baba Resül'ün az kuvvetlerle Türklere zafer kazandığını görünce cesaretleri arttı ve Türkleri zayıf görerek ertesi yıl bütün Türkiye'yi istila girişimlerinde bu-lundular. Anonim Selçukname'de geçen bir bilgiye göre de, Moğollar Gıyaseddin Keyhusrev'in eğlence ile uğraştığını ve zayıf şahsiyetini anladıktan sonra bu durumdan hoşnut kalarak başsızlığı kendi lehlerine çevirerek Selçuklu ülkesine saldırdılar. Noyan birlikleri 1239 yılında, Gürcistanı işgal edip, Kars ve Ani bölgesini zapt edince Gıyaseddin Keyhüsrev Moğol tehlikesinin yaklaşmakta olduğunu anlayarak Erzurum vilayetine Sinaneddin Yakut'u atadığını yazar.[18] 1241 yılında ise Baycu Noyan önderliğinde Moğol birlikleri yurt ve ordugâhlar Erran ve Mugan[19] ovası olmak üzere karargâhlarını kurup 1242 yılında Anadolu istilasının ilk adresi olarak Erzurum vilayeti üzerine istila girişimlerine başlamışlardır. Gürcü ve Ermenilerden oluşan Moğol ordusu,

15 Diyar-ı Rûm için bkz., Salim Koca, ""Diyâr-ı Rûm"un (Roma Ülke-si=Anadolu) "Türkiye" Hâline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü", *Türkiyat Araştırmaları*, s.1-53.

16 Tarîh-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme), s. 43.

17 Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Selçuklular Devri II, s.168.

18 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.449.

19 Mugan ve Erran (Arran/Karabağ) Azerbaycan sınırları içerisinde yer alır. Kür ve Aras nehirleri arasında yer alan Arrân'ın kuzeyinde Şirvan ve Şekî, güneyinde İrmîniye ve Azerbaycan, güneydoğusunda ise Mugan vardır. Eski Yunan ve Romalılar devrinde Albania adı verilen bölge müslümanlar tarafından fethedildikten sonra Arrân (Errân) adını almıştır. Moğollar tarafından Muğan kışlak oalrak kullanılıyordu. Abdülkerim Özaydın, "ARRÂN", *DİA*, s.394; Simon de Saint Quentin, Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248, trc. Erendiz Özbayoğlu, (Antalya: DAKTAV,2006), s.41.

Erzurum vilayetinin surlarına mancınık ve arrade (Balistik makineleri) kurdular. Moğollar şehri muhasara altına aldıktan sonra ahalinin teslim olmaları için yanına bir memur gönderdi. Muhasara altındakiler, gelen memura kabul etmediklerini ve kötü sözler sarf ederek surlara çıkarak, Tatarlara sövmeye başladılar. Barış teklifi reddedilince, surun yıkılması için generallerinden emir alarak şehri istilaya ve tahribe başlamışlardır. Kale içine girerek kimseye aman vermeksizin herkesi katlettiler.[20] Şehrin Subaşısı olan Sinaneddin Yakut ile ücretli Hristiyan ve Frank askerlerinin kumandanları da Istanküs idi. Muhasaranın hâkim olduğu esnada şehirde kış şartlarının yaşanması şehrin savunmasını zorlaştırmıştır. Bu sebeple Moğol birlikleri geri çekilmeyi düşünmüşlerdir. Bu esnada Sinaneddin Yakut Selçuklu merkezinden yardım talebinde bulunduğu birlikleri gelmesini beklemekteydi. Fakat Babai isyanı karşında yıpranmış olan Selçuklu ordusu ülkedeki yaşananlara yetişemiyordu. İstenen yardım talebi de zamanında intikal etmemiştir. On iki mancınıkla dövülen şehir ve surların bir kısmının yıkıma uğraması beklenilen yardım talebinde gelmeyince müstahkem mevkiiyi Sinaneddin Yakut Moğollara teslim etti.[21] Bununla birlikte şehrin düşmesinde ihanetinde olması söz konusuydu. Şehrin Sübaşısı olan Sinaneddin Yakut ile Şehrin şıhnesi(vali) Şerefeddin Duvini arasında yaşanan düşmanlık nedeniyle Şerefeddin Duvini'nin Moğol birlikleriyle anlaşması üzerine onun askerlerini şehre almıştır.[22] Erzurum vilayeti ihanet neticesinde tahrip ve kıyıma maruz kalmıştır. Bize göre de şehrin Şerefeddin Duvini'nin ihaneti sonucunda düşmesi muhtemeldir çünkü Sinaneddin Yakut'un merkezden yardımcı kuvvet talep etmesi şehrin müdafaasını sonuna kadar savunacağının göstergesidir. Ebul Ferec'in kaydına göre, Cormagon Noyan, Erzen-nürrum-Erzurum'u kuşatıp zorla burayı elde etti. Ahaliden birçok kimseyi kılıçtan geçirerek, çocukları tutsak aldı. Şehrin her tarafını

20 Genceli Kiragos, Moğol İstilası 1220-1265, trc. Mahmut Kemal Bey, (İstanbul:Post Yay., 2018), s.83.

21 Ali Öngül, Anadolu Selçukluları, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2018), s.224-227.

22 İbn Bibi, el-Evamirü'l Alai'ye fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk-Name),II, s.62-64; Gürsoy Solmaz, "Ortaçağda Erzurum Kalesi", *AÜ. TAED*., XII, Erzurum (1999), s.240-241.

yağma ederek, şehrin subaşısı olan Sinan'ı öldürdü.[23] Moğolların Erzurum vilayetinin zaptıyla şehir Türk tarihi boyunca ilk defa tahrip, katl ve yağmaya uğramıştır. Kaynakların ihtiva etikleri bilgiye göre, tahrip ve yağmadan sonra esir edilenler şehrin dışına çıkarıldı ve Moğol adet ve düşüncesine göre işe yarayan sanatkârlar, kız ve erkek çocuklar muhafaza edilip kalan erkek ve kadın ihtiyarlar kılıçtan geçirildi. Bu durumdan ise kimse kaçmak ve kurtulmak çareleri bulamadı. Erzurum subaşısı olan Sinanneddin Yakut ve oğlu elleri bağlı bir şekilde Baycu Noyan'a götürülerek öldürüldü. Erzurum subaşısı Sinanneddin ve oğlunun öldürülme esnasındaki diyaloğu İbn'i Bibi'nin Anadolu Selçuki Devleti Tarihi adlı eserinde şöyle aktarır; Emir Sinaeddin ile oğlunu başları açık bir şekilde getirdiklerini ve altın, gümüş ile bütün kıymetli eşyalarına bir yere yığdıklarını yazar. Baycu Noyan Sinanedin'e;

_*"Sende madem ki bu kadar kıymetli mallar var idi niçin asker toplamadın? Ak akça kara gün için değil midir?"*

Sinanneddin ise, *"Bir gün sana kalacak şeyler için benim ne tasarrufum olabilirdi?"*

Bu geçen diyalogdan sonra Baycu oğlu ile beraber ikisini de öldürülmesini emretmiştir.[24]

Moğollar tahrip ve imhadan sonra şehri ateşe vererek surları da yıktılar. Bunun sonucunda ele geçirilen Selçuklu ganimetleri ve esirler ile birlikte kışlık karargâh olan Mugan'a döndüler. Böylece Erzurum Moğol istilasından kurtularak tanınmaz bir şehir haline gelmiştir. Erzurum şehri hakkında bilgi veren seyyah Quentin şu bilgileri kaydeder; *"Böylece İsa'nın 1242. yılı (yıl 1242) Tatarların tümü, Türkiye'nin ilk kentini işgal ettiler. Daha önce söylendiği gibi yirmi yıl o sultanlığa savaş açtılar. Yine de onların sadece bir ya da iki beyi ona karşı ayaklanı-*

23 Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbri, Tarihu Muhtasari'd-Düvel, Türkçeye Çeviren Şerafettin Yaltkaya, (Ankara:TTK Basımevi, 2011), s.19.

24 İbn Bibi, Anadolu Selçuki Devleti Tarihi I, Türkçeye çev. M. Nuri Gencosman, notlar ilave eden F. N. Uzluk, (Ankara: Uzluk Basımevi, 1941), s.214.

yorlardı. Öte yandan hepsi benzer şekilde Erzurum'u yirmi gün kuşattılar. Erzurum söylendiği gibi; Hus toprağıdır. Orada bir zamanlar kutsal kişi İob'un *yaşamış ve hüküm sürmüş olduğu söylenir. Tatarlar tarafından kuşatılan kentin halkı, beyleri sultandan yardıma gelerek duymadıklarından ne de Tatarların sayıca üstünlüğüne karşı ellerinden bir şey gelmeyeceğinden aralarında kenti Tatarlara teslim etmeyi düşündüler. Şu koşulla, içlerinden hiçbiri yaralanmayacak ya da öldürülmeyecek ama hizmetkârları ve köleleri olarak tutacak ve koruyacaklardı. Bu öneri ve açıklamayı onların sanına yani kentin beyine gönderdiler. Tatarlar böylece onarlın dileklerini kabul ettiler ve kendi usullerine göre yemin ederek istenilen her şeyi titizlikle yerine getireceklerine söz verdiler. Öte yandan hemen kente girerek sözü edilen anlaşmayı bozdular ve kentin tüm sakinlerini öldürdüler. Yine böyle hileli barış ve yükümlülüğü Erzurum kenti halkına uyguladılar kente girdikten sonra herkesi yine öldürdüler"*[25]

Devrin mühim kaynağı olan İbn-i Bibi ise Moğol zulmünü şu şekilde anlatır: *"Moğollar şehre girip herkesin başına bela kesildiler. Emirler ve sipahiler canlarını hiçe sayarak, kılıçları ellerinde omuz omuza öyle savaştılar ki, bazıları şehitlik derecesine, bazıları da esirlik ve hüsran kemendine yakalandılar. Güzellikleri dillere destan, iffetleri fazla ve ismetleri sınırsız olan, ibadet ve dindarlıkta Asiye ve Meryem ile yarışıp onlara eşitlik sağlayan halkın hareminin saf kadınlarının dudaklarını yardılar. Ciğerlerini yakıp yüzlerini yaralayarak kahrın esiri, zalim kimselerin tutsağı yaptılar. Zenginin, fakirin süt emen çocuklarını, sevgili dadılarının kucağından, hayat veren annelerinin bağrından alarak sefalet toprağına attılar ve düşkünlük kanında yüzdürdüler. O korkunç felaketin etkisinden sıradan ve seçkin kimselerin en hoş hali, en mutlu anı, ölümün yüzünü gördüğü an oldu. Aman çığlıklarının ateşinin kıvılcımları dönen göğü aştı. Kıyamet günü gibi kimsenin yerinden kımıldamaya veya kaçmaya mecali kalmadı. "O gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından kaçar. O gün herkesin kendine yeter derdi vardır" durumu ortaya çıktı. Güneş, kılıcın ateşinin parlaklığından tutuldu. Ayın aynası, imdat isteyenlerin* âhından *puslandı. (Moğol) askerleri, yağma ve*

25 Simon de Saint Quentin, Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248 , s.57.

talandan kurtulunca ellerini esir almaya atıp, kadınları erkekleri zillet ve tutsaklık zincirine vurdular. Herkesi (şehirden) dışarı çıkararak birbirinden ayırdılar, insan seçmeye başladılar. Savaşa ve sanata yatkın olanları canlı bıraktılar. Geri kalanları kan içen kılıçlarına yem ve ölüme yolcu yapıp, mihnet çukuruna ve musibet seline attılar. Ağızlarına kan doldurup yokluk ülkesine gönderdiler. Hiç kimsenin düşünce ormanına kaçma, kurtulma, sığınma gibi şeyler gelmedi ve bunlar gerçekleştirilemedi. Dünyada kurtuluşun yolu kapandı. Öyle ki, ölüm korkudan Kehkeşanlara sıkındı. Kahır ateşi, evlat sevgisiyle dolu olan annelerin yüreğini yaktı. Onlar sevdiklerini zemheri rüzgârına kaptırdılar…"[26]

İbni Battûta, Anadolu gezisinde Erzurum'a da uğramıştır. İlhanlı hükmü altında bulunan Erzurum, geniş bir alana yayıldığını söyleyen Battûta, Moğollar ile yaşanan uzun savaşlar sonucunda şehrin harap olduğunu belirtmiştir.[27]

Yunus Emre Moğol vahşetini şöyle izah eder: Moğol atının bastığı yerde ot bitmez olmuş, her yıl yeni Moğol akımların, saldırıları ve kırgınları var. Selçuklu gücü çökünce, Anadolu'da, şurda, burda bir sürü küçük beylik türemiş. Nazik tenler kara toprağa karılmış, ağızlar toprakla dolmuş, diller bar tutup söylemez olmuş. Kara gözler solmuş görmez olmuş, ay yiğitler sararıp solmuş. İnsanların kimi boynunu eğip, kimi tenini toprağa serip yatmaktadır. Damarlar boşaltılmış kan kalmamış, dökülen kandan her yan kana batmıştır; yanan vücutlardan tütün ağmadadır göğe.[28] Yunus Emre'nin bu sözlerinden anlaşılacağı üzere bir savaştan öte bir katliamı göz önüne sermektedir. Muhtemelen bir kıyıma şahit olmuş olmalı ki bu tabloyu acısını, duygusunu sözlere dökmüştür. Bu duruma ezcümle olarak diyebiliriz ki, beşeri afetin insan hayatında psikolojik etkileri oldukça açıktır. Moğol istilası her şeyden önce bir insan kıyımıdır. Yunus, kendisi böyle bir kıyımı gördüğünü şu dizelerle de ifade ediyor: Yu-

26 İbn Bibi, el-Evamirü'l Alai'ye fi'l-Umuri'l-Ala'iye(Selçuk-Name),II, s.63-64.

27 İbn Battûta, İbn Battûta Seyahatnamesi, çev. A. Sait Aykut, (İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2016),s.287.

28 İlhami Başgöz, Yunus Emre İnceleme I, (Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999) s.40-41.

nus bunu nerde gördü gelip size haber verdi.

Aklım vardı dilim şaştı nitekim bunları gördüm.
Andan size haber verdim çünkü ölenleri gördüm.[29]

Anadolu'nun uc sınır vilayeti olan Erzurum Moğol istilası nedeniyle elem bir geçmişe şahit olmuştur. İstilanın başarılı olması Anadolu coğrafyası adına kapı kilidini Moğolların eline vermiş artık coğrafya Moğol tahakkümü ile baş başa kalmıştır. Bu esnada Türkiye Selçuklu iktidarında bulunan Gıyâseddin Keyhüsrev'in kişilik özellikleri devlet içindeki ve dışındaki performansı ülkeyi daha da çıkmaza sürüklemiştir. Abu'l Farac tarihindeki bir kayıt bu durumu özetler mahiyetedir. Gıyaseddin, kendini bir takım çocukluklara kaptırarak vaktini şarap içmekle ve sarhoş olmakla geçiriyor ve kuşlarla, hayvanlarla nefsini eğlendiriyordu. Devletin işlerini emirlere bırakmıştı ve bunların her bir istediği gibi hareket ediyordu.[30]

Değerlendirme ve Sonuç

Selçuklu devletinin en önemli uç şehri olan Erzurum, Moğolların istilasına karşı direniş gösterdiyse de gerek içteki aksaklık gerek Şıhne Şerefeddin Duvini'den gelen ihanet şehrin düşmesine neden olmuştur. Erzurum vilayeti Sinaneddin Yakut ve emri altında bulunan Istankos tüm çabalarına rağmen şehir Moğollara teslim edilmiştir.

I. Alaeddin Keykubat'a göre zıddiyeti sergileyen Gıyaseddin Keyhüsrev'in devlet bünyesinde itibarsız oluşu ve davranışlarında ve hareketlerinde devlet büyüğüne yakışmayacak şekilde hareket etmesi halkın ona olan güvenini sarmıştır. Ve dönemde ciddi siyasi, askeri bir boşluk oluşmuştur. Bu durumun nedeni olarak, devlet idarecilerinin başına tecrübesiz, niteliksiz kişilerin geçmesi söz hakkının devlet büyüğü yerine başkalarının elinde bulunması ve devlet ricalinde yaşanılan boşlukların birden fazla kişilerin

29 İlhami Başgöz, Yunus Emre İnceleme I, s.42.

30 Gregory Abu'l- Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, C. II, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK Basımevi, 1987),s.537.

doldurması olarak gösterilebilir. Bu durumu destekler mahiyette devrin veziri Mühezzibüddin Ali'nin Amasya kadısı Fahreddin'e bu konuda söylediği sözler:" *Memleketin işi ve saltanatın ahvali, genç, bilgisiz ve tecrübesiz sultan'ın sefiller ve ayak takımıyla düşüp kalkması yüzünden bu hale geldi. Onun eğlenceye aşırı düşkünlüğünden işin sonu musibete ve felakete uğradı."* [31]Ülke içinde yaşanılan durumlara ilaveten bu olayların vermiş olduğu hengâmeler dış güçlere cesaret verdiği görülmektedir. Netice itibariyle Moğol İstilasının Erzurum gibi bir şehrin katledilmesi Anadolu'daki birçok şehrin kaderini belirlemiştir. Moğol ordusu 1243 yılında tekrar Anadolu'ya gelerek Anadolu'yu hüzün dolu günlere çevirmişlerdir. Tarihte bu yıl, "*Baycu* Yılı" olarak adlandırılarak hafızalarda yer edinmesi için sembolleştirilmiştir. 1243 yılında yaşanılan Kösedağ bozgunun Moğol birlikleri tarafından inanılmaz bir şekilde kazanılması onlar için sevinç olmuş Türk tarihi açısından kara bir leke olarak tarihe geçmiştir. Moğol birliklerinin Anadolu için tehlike unsuru olduğu açıkça bilinen bu dönemde II. Gıyassedin Keyhüsrev'in savaş meydanını terk etmesi, cesaret ve vatan savunması hassasiyetinden yoksun oluşu, ordu ve ahali arasında bağ kuramamış olması, çevresindeki liyakatsiz kişilere kulak vermesi yaşanılan bütün olumsuz olayların başlıca sebepleri olmuştur. Öyle bir mağlubiyet olmuştur ki, savaş başlamadan ordunun dağıldığı görülmektedir. Nitekim bu savaşı askeri bir başarısızlık olarak değerlendirmemek gerekir. Bu savaşın kaybedilmesinde en önemli etken daha savaş başlamadan psikolojik olarak bir vazgeçiş olarak görülmektedir.

Moğolların savaş stratejilerinde başarılı olmasında psikolojik yıpratma taktiği söz konusudur. Ermeni Piskoposu Stepanos, onlar hakkındaki şu sözleri psikolojik açıdan ele alındığında kanıtlar niteliktedir. "*Onların yaptıkları hakkında hiçbir şey söylememek daha doğru olur. Çünkü insan dili ile ifade etmek mümkün değildir."*[32]

31 İbn Bibi, el-Evamirü'l Alai'ye fi'l-Umuri'l-Ala'iye(Selçuk-Name),II, s.76.

32 A. G. Galstyan, Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar, çev. İlyas Kamalov,(İstanbul: Yeditepe Yay., 2005), s.65.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in kişiliği, yaşantısı, aldığı yanlış kararlar, olaylar karşısındaki kararsız tutumları sadece birtakım olayların yaşanmasına sebep olmamış devletin kaderini de belirlemiştir. Ayrıca I. Alaeddin Keykubat döneminde Moğollara karşı alınan ihtiyatlı tedbirlerin Keyhüsrev döneminde görülmemesi Türk tarihi açısından dikkat çekici ve sorguya mahal veren sonuçlarındandır.

Kaynakça

Abu'l- Farac, Gregory ,(Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, C. II, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: TTK Basımevi, 1987.

Alaaddin Ata Melik Cüveyni, Tarih-i Cihan Güşa, I, nşr. M. Öztürk, Ankara: TTK Yay.,1999.

Anonim Selçuknâme, (Târîh-i Âl-i Selçûk der Anadolu), Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III, nşr.ve çev. Feridun Nafiz Uzluk, Ankara:TTK Yay., 1952.

Ağırnaslı, Nilay, "Kösedağ Savaşı Sonrası Anadolu'daki Moğol İlerleyişi Karşısında Kayseri", *Uygur Türklerinde Bir Bilge Prof. Dr. S. Mahmut Kaşgarlı Armağanı*, İstanbul: Kesit Yay.,2018, s.245-259.

Başgöz, İlhami, Yunus Emre İnceleme I, Çağdaş Matbaacılık Yay., 1999.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbri, Tarihu Muhtasari'd-Düvel, Türkçeye çev. Şerafettin Yaltkaya, Ankara: TTK Basımevi, 2011.

Ebü'l-Fidâ Coğrafyası, trc. ve yay. haz.: Ramazan ŞEŞEN, İstanbul:Yeditepe Yay.,2017.

İbn Battûta, İbn Battûta Seyahatnamesi, çev. A. Sait Aykut, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2016.

İbn Bibi, Anadolu Selçuki Devleti Tarihi I, Türkçeye çev. M. Nuri Gencosman, Notlar ilave eden F. N. Uzluk, Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.

İbn Bibi, el-Evamirü'l Alai'ye fi'l-Umuri'l-Ala'iye(Selçuk-Name), haz. Mürsel Öztürk, C.II, Ankara: TTK Yay.,1996.

Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, Müsâmeretü'l-Ahbâr, çev. Prof. Dr. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK Yay.,2000.

Koca, Salim," Türkiye Selçuklu Tarihinin Akışını Değiştiren ve Anadolu'nun Kaderini Belirleyen Savaş: Kösedağ Bozgunu" *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 35, s.1-50.

Koca,Salim, "Diyâr-ı Rûm"un (Roma Ülkesi=Anadolu) "Türkiye" Hâline Gelmesinde Türk Kültürünün Rolü", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s.1-53.

Münneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, Camiu'd-Düvel Selçuklular Tarihi I, haz. Prof. Dr. Ali Öngül, İstanbul: Kabalcı Yay., 2017.

Ord. Prof. Mükrimin Halil Yınanç, Makaleler, haz. Fahameddin Başar- İlyas Gökhan- Ömer Hakan Özalp, Ankara:TTK Yay., 2017.

Öngül, Ali, Anadolu Selçukluları ,İstanbul: Çamlıca Yay., 2018.

Patricia Blessing, Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası Rum Diyarında İslami Mimari, 1240-1330, İngilizceden çev. Merve Özkılıç, İstanbul:KÜY, 2018.

Galstyan, A. G., Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar, çev. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yay., 2005.

Simon de Saint Quentin, Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu 1245-1248, trc. Erendiz Özbayoğlu, Antalya:DAKTAV, 2006.

Solmaz, Gürsoy, "Ortaçağda Erzurum Kalesi", *AÜ. TAED*., XII, Erzurum,(1999): s.231-249.

Sümer, Faruk, "Saltuklular", *SAD*, Ankara:Güven Matbası, 1971.

Tarîh-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme), trc. ve notlar: Halil İbrahim GÖK-Fahreddiin COŞKUNER,Ankara: Atıf Yay., 2014.

Temir, Ahmet, "Moğol (Veya Türk Moğol) Hanlığı", *Türkler*, C.8, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2002, s.256-264.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul: Ötüken Yay. , 2010.

Yınanç, Mükrimin Halil, Türkiye Selçuklular Devri II, Ankara: TTK Yay., 2014.

İslâmın Dirilişi Davası ve Osman Turan

Ömer ERTÜRK

Van YYÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arş. Gör., Tarih ABD Doktora Öğrencisi, omererturk@yyu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9155-3425

ÖZET

Sezai Karakoç'un 1966 yılında Diriliş dergisinde yayımlanan yazılarından meydana getirilen "İslâmın Dirilişi" isimli kitabı 1967 yılında mahkemece toplattırılır. Toplatma gerekçesi irticadır. Ertesi gün bu haber Bugün gazetesinin manşetinde "Müslümanlara Fikir ve Vicdan Hürriyeti Yok mu?" başlığıyla yer alır. Gazete, olayı kamuoyuna duyurmakla kalmamış sonraki nüshalarında bir de anket yayımlamıştır. "Sezai Karakoç'un son eseri için ne diyorlar?" başlığıyla 24, 25, 26 Ekim 1967 tarihlerinde üç gün arka arkaya yayımlanan ankette birçok insanın görüşüne yer verilmiştir. Ancak davayla ilgili en hacimli ve ateşli savunmayı Prof. Dr. Osman Turan yapar. Önce 1 Kasım 1967'de Büyük Doğu dergisinde "Diriliş" başlıklı bir yazı kaleme alan Turan, daha sonra 5 Kasım 1967'de Yeni İstanbul gazetesinde "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler" başlıklı bir makale yazar. Bu iki yazıdan dolayı mahkemenin seyrine etki ediyor bahanesiyle Osman Turan da davaya dâhil edilir. Daha sonra bu davaya Sezai Karakoç'un "Yazılar" kitabı da eklenir. 1967 yılında başlayan bu davalar uzun yıllar sürer. Bu sebeple, Karakoç, mahkemelerde bulunmak için İstanbul'a gidip gelmektedir. Sonunda, Karakoç'a İslamın Dirilişi davasında bir yıl, bir ay on gün mahkûmiyet; bir yıl da sürgün cezası verilir. Yazılar davasında da altı ay hapis cezasına çarptırılır. Ancak, bu ceza paraya çevrilir ve tecil eder. Mahkeme kararı Karakoç'a tebliğ edilmemiştir. İstanbul'da, Ergani'de daha başka yerlerde aranmaktadır, O ise Ankara'da memuriyete devam etmektedir. Karakoç için verilen bu mahkûmiyet ve sürgün cezaları, kendisine tebliğ edilmediği için, birkaç yıl sürüncemede kalmış ve nihayet 1974'teki genel afla ortadan kalkmıştır. Biz bu makalede dava sürecini gerekçelerini ve Osman Turan'ın tutumunu, davaya karşı kullandığı argümanları ve kaleme aldığı iki yazıyı kritik etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, İslâmın Dirilişi, Osman Turan, Büyük Doğu, Yeni İstanbul

The Case of Resurrection of İslâm And Osman Tura

ABSTRACT

Sezai Karakoç's book titled "The Resurrection of Islam", which was compiled from the articles published in Diriliş magazine in 1966, was confiscated by the court in 1967. The reason for the confiscation is reactionism. The next day, this news was in the headline of the Bugün newspaper with the title "Is There No Freedom of Thought and Conscience for Muslims?" The newspaper not only announced to the public, but also published a questionnaire in its later copies. The questionnaire named "What do they say about Sezai Karakoç's latest work?" was published three days in a row on 24, 25 and 26 October 1967, within included the opinions of many people. However, the most voluminous and impassioned defense of the case is made by Prof Dr. Osman Turan. First, Turan wrote an article titled "Resurrection" in Büyük Doğu magazine on November 1, 1967, and later on November 5, 1967, he wrote an article titled "The Resurrection of Islam and People Who Do Not Know" in Yeni Istanbul newspaper. Because of these two articles, Osman Turan was also included in the trial under the pretext that he affects the course of the court. Later, Sezai Karakoç's book "Writings" was added to this case. These cases, which began in 1967, lasted for many years. For this reason, Karakoç commuted to Istanbul to attend the courts. Finally, Karakoç was sentenced to one year, one month and ten days of imprisonment and one year of exile in the case of the resurrection of Islam. He is also sentenced to six months in prison in the" writings " case. However, this penalty is cashed in and deferred. The court's decision has not been communicated to Karakoç. He was wanted in other places in Istanbul and Ergani, and at that time he continued to serve as an officer in Ankara. These convictions and deportation sentences for Karakoc, as they were not communicated to him, dragged on for several years and were finally eliminated by a general amnesty in 1974. In this article, we will try to criticize the reasons for the trial process and the reactions of Osman Turan, the arguments he used against the case, and the two articles he wrote.

Keywords: Sezai Karakoç, Resurrection of Islâm, Osman Turan, Büyük Doğu, Yeni İstanbul

Giriş

Sezai Karakoç, 1933 yılı Mayıs'ında Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde dünyaya geldi. Liseye kadar olan öğrenim sürecini, Diyarbakır, Maraş ve Gaziantep'te tamamlayan Sezai Karakoç, üniversite öğrenimini ise Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye bölümünde tamamlamıştır.

Düşünceleri ortaokul yıllarında şekillenmeye başlayan Karakoç'un, ilk şiiri on yedi yaşında yazmış olduğu "Sabır" adlı şiirdir; bu şiiri Büyük Doğu dergisinde Mehmet Leventoğlu müstear ismiyle yayımlanmıştır. Üniversite yıllarında Büyük Doğu'yu ve Necip Fazıl Kısakürek'i sık sık ziyaret etmiş ve bir süre de bu derginin sanat köşesini yönetmiştir.[1]

Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin malî şubesinden 1955 Eylül'ünde mezun olan Sezai Karakoç, artık hayatının fırtınalı ve önemli bir dönemini geride bırakmış olarak yeni bir geçiş döneminin eşiğine adım atmıştır. İyice belirginleşen şair kişiliği ve olgunlaşan düşünceleriyle, bir şairin (Yüksel Peker) dediği gibi: "Sur sesiyle birlikte diriliş havarileri/ Sonsuz atlarıyla ufuklarda görünür" artık. [2]

Mezun olduktan sonra, mecburî hizmetinin de icbarıyla 30 Kasım 1955 yılında Maliye Bakanlığı'nda göreve başlar. İlk görevi Hazine Genel Müdürlüğü Dış Tediyeler Muvazenesi bölümünde olur. Bakanlıktaki bu memuriyetin bir istikbal vaat etmediği gerekçesiyle maliye müfettişi yardımcılığı sınavına girer. İmtihanı kazanıp 11 Ocak 1956'da adı geçen göreve başlar. Karakoç, 3 Şubat 1959'da İstanbul'da gelirler kontrolörü olur. Bu yılın sonlarında bir ara Ankara'ya çağrılır ve Yeğenbey Vergi Dairesi'nde çalışır ve akabinde ise tekrar İstanbul'daki vergi kontrolörlük görevine döner. Görevi gereği çıktığı turneler sayesinde Anadolu'yu gezme ve tanıma im-

1 Ömer Ertürk, Sezai Karakoç'un Diriliş Düşüncesinde Kutlu Millet, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), 7.

2 Turan Karataş, Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç, (Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998), s. 61

kânına sahip olur.[3]

1960-1961 yıllarında askerlik hizmetini, yedek subay olarak Ağrı'da tamamlar. (Silahaltına alınma: 01.07.1960, yedek teğmen rütbesiyle terhis: 30.12.1961) Askerlik sonrası eski memuriyetine devam eder ancak, 21 Haziran 1965'te istifa ederek resmî görevinden ayrılır. 1971 yılında, tekrar bakanlıktaki görevine döner ve gelirler kontrolörü olur. Daha sonra Gelirler Genel Müdürlüğü İdarî Davalar Müşavirliği görevini yürütür. Bu sırada tayinini İstanbul'a aldıramayınca, devlet memuriyetinden tekrar istifa eden Karakoç. 1973 yılından bugüne, hiçbir resmî görev almamıştır.[4]

Yazı hayatına çok genç yaşta başlayan Karakoç, 1960 yılı Nisan'ından itibaren Diriliş dergisini çıkarmaya başlar. 1960'lı yıllardan itibaren çeşitli aralıklarla 1990lı yılların başına kadar toplam 396 sayı yayımlanmış olan Diriliş dergisi, yedi dönem hâlinde; bazen aylık, bazen haftalık periyotlarla, kimi zaman da günlük gazete formatında yayın hayatını sürdürmüş, bir tavır ve düşüncenin, estetik bakış açısının ve edebiyat anlayışının bir sembol ismi[5] olmuştur.

Yazarlığı sadece Diriliş'te devam etmez. 1963-64 kışında Eminönü Vergi Dairesinde görev yapan Sezai Karakoç, devlet memuru olmasına rağmen, 16 Aralık 1963'ten itibaren Yeni İstanbul gazetesinde "Karakoç" imzasıyla yazılarını neşreder.[6]

1966 yılı başlarında, Sezai Karakoç, umutsuzluktan, bir şey yapamamanın verdiği çaresizlikten hiçbir şey yapamayacağını bile bile, memleketi olan Ergani'ye dönmeye karar verir. Ancak, arkadaşı Mehmet Emin Erol, bu düşüncesinden caydırarak kendisine ödünç para verir ve o zamana kadar orda burada yayınlanan kitaplarını yeniden basmasını önerir. Bunun üzerine, Karakoç, Ergani'ye gitmekten vazgeçer, ama aldığı parayla kitaplarını basmak yerine

3 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 21.

4 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 22.

5 İlyas Dirin, "Diriliş Dergisi", Hece Dergisi Diriliş Özel Sayısı/73, (Ocak 2003), 386.

6 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 87.

Diriliş dergisini çıkarır.[7] Makalemizin konusunu oluşturan ve 1967 yılında toplatılacak olan "İslâmın *Dirilişi"* isimli eserindeki yazıları bu dönemde dergide yazdığı başyazılardan oluşur[8]. Kitap basıldıktan kısa bir süre sonra irtica gerekçesiyle toplanır ve Karakoç mahkemelik olur.

1. Diriliş Düşüncesi

Türk-İslâm coğrafyasında geçmişten bugüne birçok düşünür yetişmiştir. Bu düşünürlerin hemen hepsi geçmiş-şimdi-gelecek arasında olumlu veya olumsuz bir köprü görevi görmek istemişlerdir. Sezai Karakoç ve düşüncesi de bu zikredilen düşünürler içerisinde şüphesiz ki son derece önemli bir yer tutmaktadır. Bu düşünceye tarihî bir arka plan arandığında ise, mam Gazzalî'nin ortaya koymuş olduğu İhyâ hareketi ile Sezai Karakoç'un diriliş düşüncesi dışarıya karşı verilmesinden çok bizzat kendi içerisindeki probleme odaklanması bakımından adeta tarihî bir çizginin devamı gibidirler.

Diriliş düşüncesi "geçmiş"in neliği problemini tartışırken, aynı zamanda geçmişin olduğu gibi yok sayılmasının neden olduğu sorunlara bir çözüm araması bakımından geçmişten günümüze durmaksızın seyredip gelen bir tarihin bugünkü parçasıdır adeta. Ancak bu düşünceyi, geçmişe özlem duyan şimdiyle bağ kuramayan bir tasavvur olarak düşünenler de vardır. Karakoç'un "Diriliş, geçmişin tekrarı değil yeni bir oluştur. Ama köksüz, temelsiz, geçmişle ilintisiz anlamında değil, eskimez bir yeniliği özünde barındırması anlamında yeni bir oluş. İnsanlığı, saptığı ana çizgisine döndürüş ve bu dönüşteki birikimle tohumlaşma ve ilham kazanma birikimiyle yeni bir mayalanıştır."[9] tanımı aslında Dirilişin, şimdinin varlık iddiasını geçmişin sağlam köklerine bağlama gayreti olduğunu göstermektedir.

7 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 92.

8 Ali Haydar Haksal, Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı, (İz Yayıncılık, İstanbul 2015), 186.

9 Sezai Karakoç, "İnsanlığın Dirilişi", (Diriliş Yayınları, İstanbul 2013), s. 137

Elbette Karakoç bu idealin gerçekleşmesinin merkezine İslâm inancını yerleştirmektedir. İslâm dünyasındaki yıkımın asıl sebebinin Müslümanların İslâm'a sırt dönmesine bağlayan Karakoç, bunu izah ederken "Müslümanlar Kur'ân'dan uzaklaştı uzaklaşalı gün yüzü görmediler. İnsanlık, aya çıksa, Zühre'yi bir martı gibi avlasa, Merih'ten petrol getirse, Kur'ân'a dönmedikçe ruh yıkıntısını, çöküşünü durduramayacaktır."[10] der ve bu krizin çözülmesi için amasız fakatsız yeniden İslâm inancına dönmeleri gerektiğini savunur.

Diriliş düşüncesi İslâm inancını merkezine almakla beraber bu salt fıkıh ve kelâm bilgisi olarak algılanmamalıdır. Sezai Karakoç, İslâm inancının, somut veya soyut hayatın her alanına müdahale etmesi, eşyanın hakikatini ortaya çıkarması ve toplumun bunu idrak etmesini sağlaması görevi olduğunun da bilincindedir. Bu sebeple sanat, düşünce, mimarî vb. her alan İslâm'ın birebir muhatabıdır.

Bu sebeple Karakoç, bu işin gerçekleşmesinin birinci şartı olarak İslâm aydınını görür çünkü; "Dünya görüşü yıkılmış, inançları temelinden sarsılmış, hayat üslubu el çabukluğuyla bir çırpıda değiştirilmiş bir aydın sınıfı doğurulmuştur İslâm dünyasında. Bunlar doğuya olan imanlarını, anlamına ermeden kolayca batıya çevirmiş, ruhça köleleşmiş, zihince tükenmiş, duyguca tıkanmış, iş ve hareket planında büzülmüş bir tip karakterin insanları"[11] olmuşlardır. Ve bunların bu haldeyken toplumu yeniden doğruya çağırmaları mümkün değildir. Bu sebeple kendi inanç ve düşünce dünyasına dönmüş kendi geçmişinden ilham alan ve bunu topluma aşılayacak bir aydının gelmesi mutlak ve birinci şarttır.

Bunun dışında, inanışta da bir diriliş gerekmektedir. Batı'nın türettiği materyalizm, marksizim vb. ideolojiler hem kendilerini hem de İslâm toplumlarını Tanrı'dan uzaklaştırmıştır. Bu da inançsız bir çağ ve inançsız bir insan doğurmuştur. Oysa "Allah'a inanmayan bir çağ, ölü bir çağdır." diyen Karakoç, Çağ'ın da insanın da

10 Sezai Karakoç, "Sütun Günlük Yazılar II", (Diriliş Yayınları, İstanbul 2011) s. 145

11 Sezai Karakoç, "Çağ Ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı", (Diriliş Yayınları, İstanbul 2012), s. 39

ancak Allah'a inanmakla inancına sadık kalmakla dirilebileceğine inanmaktadır. Bu sebeple Batı ideolojilerine karşı sırt dönülen İslâm inancına yeniden sarılınmalı ve onun gerekleri maddi-manevi her yönden yerine getirilmelidir.[12]

Düşünce ve inançta diriliş gerçekleştikten sonra, bu, sanat eserlerine de işleyerek gerçek bir İslâm insanı ve İslâm toplumu doğmuş olacaktır. Bu Sezai Karakoç'un özelde İslâm âlemi genelde insanlık için çözüm reçetesi mahiyetindedir.

Tam bu noktadan hareketle Sezai Karakoç kaleme aldığı hemen her yazısında da bu konuyu işler. Toplam elli yedi eser kaleme alan Karakoç, eserlerinin tamamında Diriliş düşüncesini ve dolayısıyla İslâm inancını işlemeyi kendisine bir görev olarak addeder. İslâm'ın Dirilişi isimli eserindeki bölümler göz önüne alındığında, Karakoç'un aynı zamanda bütün insanlığın kurtuluşu olarak da Diriliş düşüncesini gördüğü anlaşılır.

2. İslâmın Dirilişi Davası

Konunun tam anlaşılması adına, zikredilen eserin anahatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Karakoç bu kitapta topladığı yazılarını, Diriliş dergisinin ikinci dönemi olarak bilinen ve Mart 1966- Nisan 1967 yılları arasında toplam 12 sayı çıkan başyazılardan almıştır. Kitaptaki ilk yazısını "İslâmın *Dirilişi"* başlığıyla Nisan 1967'de, yani derginin II. Sayısında "*Diriliş"* imzasıyla kaleme almıştır.[13]

Derginin 2. sayısından itibaren 9. sayıya kadar kitaba aldığı yazıların tamamı "İslâmın Dirilişi" başlığıyla ve "*Diriliş"* imzasıyla çıkmıştır. Dergi 10-11-12. sayılarını Ocak-Şubat-Mart olarak tek sayıda toplamıştır. Karakoç, kitaba aldığı buradaki yazsının başlığını diğer yazılarından farklı olarak "İslâmın *Çağrısı"* diye atmış ve "*Müslümana Çağrı", "Yahudiye Çağrı", "Hristiyana Çağrı", "Doğululara ve Afri-*

12 Sezai Karakoç, "Ruhun Dirilişi" , (Diriliş Yayınları, İstanbul 2013), s. 48

13 Sezai Karakoç, "İslâmın Dirilişi" Diriliş dergisi, Cilt II, S 2, (Nisan 1966) s. 3

kalılara Çağrı", "Din ve Tanrıtanımazlara Çağrı"[14] alt başlıklarıyla tamamlamıştır. Alt başlıktaki yazıları da kitaba münferit olarak almış ve böylece kitap toplamda on üç yazıdan müteşekkil basılmıştır.

1967 yılında dergi kapandıktan sonra, Sezai Karakoç derginin bu döneminde yayımladığı yazılarını kitaplaştırır. Bu kitaplarından biri de "İslâmın Dirilişi" isimli eseridir. Fakat yedi ay sonra 17 Ekim 1967'de yazara dava açılır ve kitap toplattırılır.

Bugünden bakıldığında İslâmî entelektüelin yükselişi olarak okunabilecek olan bu kitabın toplatılmasının gerekçesi, devletin iktisadî, siyasî ve hukukî temellerini dinî esaslara isnat ettirmeye çalışması olarak açıklanır.[15] 163. madde[16]ye isnaden açılan davanın gerekçesi her ne kadar laiklik temeli üzerinden inşa edilmiş olsa da aslında sorun tam da kitabın ismi ve içerisinde zikredilen isimlerdir.

Bugün gazetesi olayı ertesi gün manşetine taşır. Müslümanlara Fikir ve Vicdan Hürriyeti Yok mu başlıklı yazıda olay şöyle anlatılır: "S. Karakoç'un kitabı bilirkişilerin hışmına uğramış ve toplatılmıştır. Tanınmış İslamcı yazar M. Sezai Karakoç'un "İslâmın Dirilişi" adlı eseri Prof. Sulhi Dönmezer, Prof. Sahir Erman ve Prof. A. Önder'den müteşekkil bir ehl-i vukuf heyetine tedkik ettirilmiş, bu bilirkişiler de eserin laikliğe aykırı olduğu kanaatine varmışlardır.[17]

Eser bu heyet tarafından 163. maddenin kapsamına girdiği kanaatiyle toplatılmaya uygun görülmüşse de bu kararın aslında hukukî değil hissi bir karar olduğu daha sonra bilirkişi heyetine atanacak olan Zeki Velid Togan'ın şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "Sezai Karakoç'un İslâmın Dirilişi ismindeki eserine ait davada, bilirkişi sıfatıyla bulunmuştum. Bu ayın 4'ünde Afganistan'da yapılacak bir ilmî araştırma seyahatine katılacağımdan mahkemenizin duruşma-

14 Sezai Karakoç, "İslâmın Çağrısı" Diriliş, Cilt II, S 10-11-12, (Ocak 1967), 3-9.

15 Ali Öz, "İslâmın Dirilişi Kitabı Etrafında", Dünya Bülteni, (4 Nisan 2016)

16 163. Madde ile ilgili ayrıntılı bilgi için bknz: Bayram Ali Çetinkaya, Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemsettin Günaltay, Eskiyeni dergisi, Sonbahar 2007, S 7, s. 84-86.

17 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 93.

sına iştirak edemeyeceğim. 66 sayfa tutan bu eseri dikkatle tetkik ettim. Bunda bir suç unsuru görmedim. Eser sahibi vâzıh olarak İslâm âlemindeki müslüman kardeşler, Seyyid Kutup, Necip Fazıl, nurculuk, Mevdudî gibi cereyanlara karşı sempatisini belirtmişse de bunu kendisinin derûnî temayülü olarak anlatmıştır. Bunlar için ayrı bir propaganda da bulunmamıştır. Asıl bu tür davaları açıken telkin etmekte olan Necip Fazıl ve Mevdudî gibi şahsiyetler ortada dolaşmakta olduğu halde onların eserlerine karşı sempatisini izhar eden Sezai Karakoç bu kitabı yüzünden takib edilemez fikrindeyim. Hele kitabın 52-66 sayfalarında yazdıkları tamamıyle bir fikir mahiyetini taşımaktadır. Bunları arz eder, bilvesile saygılar sunarım."[18]

Kitabın toplatılmasında Bugün gazetesinin 24,25, 26 Ekim tarihlerinde yaptığı ankette fikir beyan eden son derece önemli isimler yer alır. Bunlardan bazıları; Hüsnü Dilekçigil(Kayseri Senatörü), Mehmed Akif İnan, Ali Gürbüz, Osman Turan vb.dir.

2. Osman Turan'ın Davaya Bakışı

Davaya dair birçok önemli isim, gerek yapılan anket gerek köşe yazılarıyla olay hakkında fikir beyan etseler de o dönem AP'den henüz ihraç edilmiş olan Osman Turan en ciddi eleştiriyi yapar. Önce 1 Kasım 1967'de Büyük Doğu dergisinde *"Diriliş"* başlıklı bir yazı kaleme alır. Ardından 5 Kasım 1967'de bu kez doğrudan bilirkişi heyetinde yer alanları hedef alarak Yeni İstanbul gazetesinde *"İslâmın Dirilişi" ve "Bilmez Kişiler"* başlıklı bir yazı daha kaleme alır. Biz burada bu yazıları vererek bir kritiğini yapacağız.

Turan, Büyük Doğu'da kaleme aldığı iki paragraflık yazısında şunları söyler : "Sezai Karakoç'un İslâm'ın Dirilişi adlı eseri yalnız İslâm'ın değil, aklın uyanışı ve medeniyetin dirilişi hakkında da yüksek bir fikir ve (sentez)in mahsulüdür. Bir hâkimin ve bazı (prof)ların raporu ile bu eseri yasak etmeleri Üniversitenin nasıl bir ilim, fikir ve dava kısırlığı içinde bulunduğunu, memleketin de ne derece ağır bir buhran içinde kıvrandığını gösteren yeni bir delil-

18 Öz, "İslâmın Dirilişi Kitabı Etrafında"

dir. Bununla beraber, bu yasaklama hadisesi Türkiye'de genç bir mütefekkirin mevcudiyetini meydan koymuş ve eserin yayılmasına yarayarak sahibini kahramanlık seviyesine çıkarmıştır. Ben dahi az tanıdığım bu gencin kudretini, bu hadise sayesinde okuduktan sonra öğrendim. Bütün ilmi kanaat ve hüviyetimi kullanarak söylüyorum ki, Türkiye'de milli dava ve medeniyet meselelerini kavramak bakımından bu eser müstesna bir mevki kazanmıştır.

Medeniyet meselelerini anlayamayan prof.ların böyle bir rapor vermelerini mazur görebiliriz. Hatta, bunun yabancı dillere çevrilmesi dahi bir ihtiyaç olacaktır. Bu sebeple kasıtları ne olursa olsun bu eseri yasak edenler medeniyet davamıza hizmet etmiş ve teşekkürlerimizi hak etmiş bulunuyorlar. Bu hadise de her türlü tahribe rağmen milletimizin ne derece velüd bulunduğuna dair imanımızı bir kere daha teyit etmiştir."[19]

Sezai Karakoç'un "Diriliş" düşüncesini inşa etmek için en önemli gördüğü sac ayağı şüphesiz "Türk-İslâm Aydını"dır. Son iki yüz yıldır, kendi medeniyetine sırt dönmüş, kendi hakikatini görmezden gelmiş, dolayısıyla medenileşmeyi hep başka kapılarda aramış olarak tasvir ettiği "aydın"ı kendisine açılan bu davaya dair Osman Turan'ın tespitleri de doğrulamaktadır. Batı'nın içimize soktuğu düşünceleri kimi zaman hiç sorgulamadan, kimi zaman sorgulasak bile yine kabul eden aydın profilimiz, söz konusu kendi inanç ve medeniyeti olunca kılı kırk yaran bir hassasiyet göstermesi bu davanın açılmasının da bir göstergesidir. Ve fakat Osman Turan'ın burada ifade ettiği, Sezai Karakoç ve eserini mahkûm etmek isterken onu yüceltmiş ve Türk toplumuna tanıtmış olmaları, medeniyet ve inanç noktasında bir hizmet olmuştur.

Osman Turan'ın, Yeni İstanbul gazetesinde kaleme aldığı yazı bu denli yumuşak değildir. Yazı daha başlığında tavrını çok net bir şekilde ortaya koymuş ve muhattaplarını adeta cehaletle itham etmiştir.

Makalesinin girişinde, davadan haberdar olduktan sonra eseri

19 Osman Turan, "Diriliş", Büyük Doğu, (1 Kasım 1967), 16.

okuduğunu ifade eden Turan, eserin değil bizzat bilirkişi heyetinde yer alan üç profesörün laikliğe aykırı hareket ettiklerini belirtir.[20]

Üniversitelerimizde ilim ve fikir kısırlığının derecesini iyi bildiğimiz, çok defa lâikliğin din düşmanlığı manasında zorlandığını, milli mefkûrenin yerini de "Devrimbazlık" ve sokak solculuğu modasının aldığını gördüğümüz halde lâiklikle hiçbir münasebeti bulunmayan böyle garip bir hükmün verileceğini ve bu kadar hakikate aykırı bir harekete cesaret edilebileceğini asla düşünemiyorduk. Bu sebeple genç yazarın, derin bir dini hassasiyetle veya bazı fikri zaruretlerle, lâikliğe aykırı fikirler ileri sürdüğü veya böyle bir tefsire fırsat verdiği kanaatini taşıyordum.[21] diyen Osman Turan, eseri okuduktan sonra, işin hiç de kendisinin düşündüğü gibi olmadığı, bilakis üniversitenin kurak, verimsiz ve düşünce bozukluğu içinde olduğunu fark ettiğini belirtir. Ayrıca Sezai Karakoç gibi bir mütefekkirin bu topraklarda yetişmiş olmasını da yarına dair bir umut olarak telakki eder.

Türkiye'de millî birlik ve nizâma, kültür, ahlâk ve mefkûremize karşı her türlü tahribata imkân hazırlandığı, komünizm fesadı vatanımızı "Nazım Hikmet'in memleketi" haline getirmek için sokaklara taştığı bir zamanda din üzerinde marazi bir hassasiyet "İslâmın Dirilişi" adlı eseri mahkûm etmek istemiştir. Kör bir "Devrimbazlık" şuursuzluğuna veya komünist fesadına düşenler hâlâ din düşmanı bir laikliği yürütmeğe uğraşarak kendileri ile birlikte milletimizi de intihara hazırlamak gayretindedirler. Tahsil ve terbiye müesseselerini, matbuat ve neşri vasıtalarını ele geçiren Devrimbaz, solcu ve din düşmanları, birçok hadiselerin gösterdiği üzere, hukuku da alet etmek imkânını bulmuş; milliyetçi ve dindarların mahkûmiyetine, komünist ve bozguncuların esaretine çalışmış ve muvaffak da olmuşlardır.[22] Tespitiyle adeta milliyetçi-muhafazakâr

20 Osman Turan, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler", Yeni İstanbul gazetesi, (5 Kasım 1967).

21 Turan, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler".

22 Turan, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler".

düşüncenin laiklik adı altında yok edilmeye çalışıldığı ve buna karşılık komünizmin daha fazla imkâna sahip olarak sesini ve varlığını yükselttiğini dönemin bir mütefekkiri olarak ortaya koymuştur.

Çoğu davada bilirkişi olarak atananların, aslında milletin menfaatini ve hakkını korumaktan çok, buna tecavüz eden ve hatta bu bilirkişilerden bazılarının başka hesaplar adına çalıştığını ve milletin, memleketin, hukukun temellerini dinamitleyerek aslında bilmezkişilikleriyle memleketin aleyhinde kararlar verdiklerini belirtir.

Bu eserin yasaklanmaya çalışılması, tarih ve medeniyet namına bir şey bilmeyenlerin ve bunun adına bir adım atmayanların, bu yaptıklarının memleket adına acınacak bir hal olduğunu belirten Turan, yine de tüm yapılanların medeniyetin aleyhine değil lehine olduğunu şu sözleriyle belirtir: "Fakat hangi sebeple olursa bu takip ve yasaklama hadisesi eserin bütün memlekete yayılmasında ve Türkiye'de genç bir mütefekkirin tanıtılmasından başka bir netice vermemiştir. Bu münasebetle zuhura gelen ilahî tecelliye hayran olmamak ve buna, kasıt veya gafletle, hizmet edenlere müteşekkir olmamak mümkün değildir. Gerçekten "biz dinimizi bazen onun düşmanlarıyla teyit ederiz" ayetinin yeni bir tecellisiyle karşılaşmış bulunuyoruz."[23]

Sezai Karakoç İslâm'ın dirilişini beşeriyetin kurtuluşu için bir çare olarak ileri sürmekle haklı bir görüşü temsil eder. Zira materyalist bir inkişafla muvazeneyi bozan Avrupa medeniyetinin, kendisiyle birlikte, dünyayı da bir infilakla felakete düşürmesi korkusu artık cihan şümul bir his halini almıştır. Genç yazar, selefleri sayılan Meşrutiyet devri din âlimleri gibi, İslâm'a sarılırken de taassuba saplanmamakta, modern ilim ve felsefenin İslâm ruhu ile disipline alınmasını, bu sayede şark-garb arasında bir bağ ve ahengin sağlanmasını mümkün görmektedir. Nitekim Ortaçağların karanlığı da İslâm medeniyeti sayesinde aydınlanmış; Avrupa medeniyeti de

23 Turan, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler".

aşı ve kaynağını oradan almıştı.[24] diyen Osman Turan, yıllar sonra birçok eser verecek olan ve bunları "Diriliş" fikriyle ortaya koyan Sezai Karakoç düşüncesinin daha o günlerde sadece Doğu'ya veya İslâm âlemine değil Batı'ya da bir kurtuluş olacağını açıkça ortaya koymuş oluyordu.

Batı'nın ve Rusya'nın Türk-İslâm dünyasına öldürücü bir soluk gibi ithal ettiği ideolojilerin İslâm'ı yok etmek amacından başka bir gaye gütmediğini dile getiren Turan, Sezai Karakoç'un bu eserinin, bu öldürücü soluğa bir çözüm bulmak ve aynı zamanda hem Batı'ya hem de Rusya'ya bunun kendilerinin de sonu olacağını gösterme gayreti içerisinde olduğunu belirtmeye çalıştığını ifade eder.

Yazısını "Sezai Karakoç, bu küçük eseriyle Türkiye'de, ilim müesseseleri dışında her türlü imkânsızlıklar ve engeller karşısında bir mütefekkirin yetişebileceğini ve milletimizin hayatiyetini muhafaza ve müdafaa edebileceğini göstermiştir. Genç şair yazarın bu uyanış ve silkinişte his ve san'at yanında ilim ve kültür hamlelerinin rehberlik vazifesine daha dikkatli davranmasını, kalemin kuvvetine rağmen ciddi eserler için uydurma kelimelerden ve "Devrik" cümlelerden daha fazla sakınılması gerektiğini hatırlatır, yeni eserlerle daha büyük hizmetler görmesini temenni ederiz." Bu sözlerle bitiren Osman Turan, Sezai Karakoç'a ve fikrine hem saygı duyduğunu hem de içtenlikle desteklediğini açıkça belirtir.

Sezai Karakoç'un anlatımına göre Osman Turan yazdığı bu yazılarla davanın seyrini etkiliyor diye, hakkında dava açılır. Maalesef dava tutanaklarına ulaşamadığımız için Karakoç'un bahsettiği davaya dair evraka ulaşamadık.

Davanın Nihayeti

Bir süre sonra İslâmın Dirilişi davasına Sezai Karakoç'un yazılar kitabı da eklenir. 8 Aralık 1971 yılında görülen davada; Sezai Karakoç'a İslâmın Dirilişi davasında bir yıl, bir ay, on gün; bir yıl da

24 Turan, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler".

sürgün cezası verilir. Yazılar davasında da altı ay hapis cezasına çarptırılır. Ancak bu ceza paraya çevrilir ve tecil edilir.

Mahkeme kararı, Karakoç'a tebliği edilememiştir. İstanbul'da, Ergani'de daha başka yerlerde aranmaktadır. O ise Ankara'da memuriyete devam etmektedir. Karakoç için verilen bu mahkûmiyet kendisine tebliğ edilmedi için, birkaç yıl sürüncemede kalmış ve nihayet 1974'teki genel afla ortadan kalkmıştır. [25]

Sonuç

1967 yılı Ekim'inde başlayana ve 8 Aralık 1971'de karar duruşmasıyla biten bu dava, 163. Madde gerekçe gösterilerek başlatılmıştır. Ve fakat Sezai Karakoç'un kitaptaki yazılarının hiçbiri 163. Maddenin kapsamına girecek türden değildir.

Türkiye'de uzun yıllar boyunca İslâm gerek sözcük olarak gerek inanç olarak mevcut rejimin zıttı olarak telakki edilerek adeta öcüleştirilmiştir. Oysa, gerek kuruluş aşaması gerek nüfusu açısından devletin İslâm'la bir problemi olamayacağı gibi onu ötekileştirme gibi bir şansı da yoktur. Ve fakat Türkiye'deki yanlış laiklik algısı ve bu algının İslâm karşıtlığı olarak anlaşılması Müslümanların ötekileştirilmesine yol açmıştır. Sezai Karakoç'un eserinin toplatılması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Sezai Karakoç'un hem bu kitabı hem diğer bütün eserlerinde açıkça görülecektir ki, o Diriliş düşüncesini bir medeniyet krizinin sebeplerini tespit edip, sonuca varmak için inşa etmiştir. Bu sebeple de muhattabı yalnızca Türkiye ve/ya İslâm dünyası değil bütün bir insanlıktır. İslâmın Dirilişi kitabı da içerdiği başlıklar açısından bunun bir göstergesidir.

Osman Turan'ın yazılarında özellikle vurguladığı medeniyet, millet, memleket kavramları ile Komunizm Karakoç'un sadece yerele yönelik bir tezi savunmadığını, bilakis medeniyet krizini aşma-

25 Karataş, Doğunun Yedinci Oğlu, 102.

nın yollarını aradığını ve gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda; İslâmın Dirilişi davası ve Osman Turan'ın makalelerinde işaret edilen noktanın bir laiklik sorunu değil, İslâmî camia tarafından ortaya konan fikirlerin "irtica" ve laikliğe bir tehdit oluşturacağı fikri açıkça görülmektedir. Nitekim Zeki Velidi Togan'ın da İstanbul IV. Ağır Ceza Mahkemesine sunduğu bilirkişi raporu bu söylediklerimiz desteklemektedir. En nihayetinden Karakoç eserinin anlaşılmamasından ötürü bir mahkûm olma durumu yaşamış bu mahkûmiyetten de bir af sonucu kurtulmak durumunda kalmıştır.

Ayrıca Osman Turan'ın makalesinde ortaya koyduğu üniversite ve akademisyen eleştirileri de Türkiye'deki yüksek eğitim kurumları ve bu kurumlarda ders veren bazı hocaların ne kadar sığ olduklarını, bir aydının gözünden göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Kaynakça

Haksal, Ali Haydar, Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015

Karakoç, Sezai, İnsanlığın Dirilişi, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2013

Karakoç, Sezai, Ruhun Dirilişi, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2013

Karakoç, Sezai, Sütûn Günlük Yazılar II, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2011

Karakoç, Sezai, Çağ Ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012.

Karataş, Turan, Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

Dergi ve Gazete Makaleleri

Dirin, İlyas (2003). Diriliş Dergisi. Hece Dergisi Bir Uygarlık Ta-

sarımı Olarak Diriliş Özel Sayısı, 73, 386-396,

Karakoç, Sezai, "İslâmın Dirilişi" Diriliş Dergisi, Cilt II, S 2, 3-5, (Nisan 1966),

Karakoç, Sezai, "İslâmın Çağrısı" Diriliş Dergisi, Cilt II, S 10-11-12, 3-9, (Ocak 1967)

Turan, Osman, "Diriliş", Büyük Doğu Dergisi, S 16, İstanbul, (1 Kasım 1967)

Turan, Osman, "İslâmın Dirilişi ve Bilmez Kişiler", Yeni İstanbul gazetesi, (5 Kasım 1967)

Tezler

Ertürk, Ömer, Sezai Karakoç'un Diriliş Düşüncesinde Kutlu Millet, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Web Kaynakları

Öz, Ali, "İslâmın Dirilişi Kitabı Etrafında", (4 Nisan 2016).

https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/islmin-dirilisi-kitabi-etrafinda-h359840.html

Çanak Çömlek Hamurunun Hazırlamasında, Pişirilmesinde Kullanılan Karbon Bileşimleri, Katkılar ve Minerallerin İncelenmesi

Özlem KÖSE

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, koseozlem8164@gmail.com. ORDIC : 0000-0001-5724-2711

ÖZ

İnsanların yerleşik hayat düzenini benimsemeleriyle birlikte, tarım ve hayvancılığın başlamasının sonucu olarak besinler üretilmeye başlanmıştır. İnsanoğlunun yaşamında gerçekleşen yenilikler çok geçmeden günlük hayatlarına da yansımıştır. Dönemin insanları ürettikleri ürünlerin fazlalarının depolanması için kullanılacak sağlam kaplara ihtiyaç duymuşlardır. O çağlarda günlük gereksinimlere cevap vermiş olan çanak ve çömlekler, ilerleyen dönemlerde tarihin karanlıkta kalan kısımlarını aydınlatıcı materyaller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı Filolojik olarak bilgi bulunmayan ya da yetersiz bilgi edindiğimiz Prehistorik dönemler hakkında ilk başvurulan kaynak olmuşlardır. Çanak ve çömleklerin özellikleri incelenerek kullanıldığı dönemin insanları hakkında farklı bilgiler edinilmektedir. Özellikle günlük yaşamları, estetik zevkleri, o döneme ait teknolojik gelişmeler hakkında çıkarımlar yapmamıza yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda o dönemde yaşamış insanların kullandığı materyaller incelenerek insan, doğa ilişkileri hakkında da bilgi edinilmektedir. Zamanla çanak ve çömleklerin farklı biçimde şekillendirilip, pişirildiği yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir. Çanak çömlek yapımında, ana materyal olarak kullanılan kile su katılarak işlenebilir hale getirilmektedir. Şekillendirilen hamur pişme esnasında su kaybederek şeklini koruyarak belirli bir form almaktadır. Hamurun hazırlanma aşamasında içeresine, Karbon bileşimli katkılar; bitkisel katkılar, kavkı ve minerallerden; metamorfikler ve karbonat mineralleri kullanılmaktadır. Çanak ve çömlek hamuruna uygun materyallerin seçimi, öğütülmesi ve şekillendirilip belli yoğunluklarda kullanılması mineralojik bir bilgi gerektirmektedir. Ancak bu dönemde mineral ve katkı maddelerinin hamura katılırken bilinçli bir davranışın var olup olmadığını tespit etmek günümüzde ol-

dukça güçtür. Kullanılan killer ile farklı katkıların bilinçli olarak katılabileceği gibi, matriksinin doğal içeriği olarak da bulunması mümkündür. Bu çalışmada çanak çömleklerin yapımında kullanılan katkı maddeleri incelenerek karbon katkıları ve mineral özellikleri tespit edilmiştir. Elde edilen bilgiler ışığında bu katkı maddelerinin hamur içeresindeki işlevlerine ve arazide nasıl tanımlanabileceğine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çanak ve Çömlek, Katkı Maddeleri, Mineraller, Karbon Bileşimli Katkılar, Kil ve Kil mineralleri.

Examination Of Carbon Compounds Additives And Minerals Used In The Preparation And Cooking Of Pottery Pulp

ABSTRACT

As a result of the beginning of Agriculture and animal husbandry, nutrients began to be produced as people adopted the established life order. The innovations that took place in the life of mankind were soon reflected in their daily lives. People of the era needed strong containers to be used to store the surplus of the products they produced. Dishes and pots, which responded to daily requirements in those ages, appear as materials that illuminate the parts of history that remain in the dark in later periods. Because of these characteristics, they were the first referenced source about prehistoric periods, where philologically information was not available or we received insufficient information. By studying the characteristics of pottery and pottery, different information is obtained about the people of the period in which it was used. In particular, it helps us to draw conclusions about their daily lives, aesthetic tastes, and technological developments of that period. At the same time, materials used by people who lived in that period are studied and information about human and nature relations is obtained. As a result of research, it was determined that the dishes and pottery were shaped and cooked differently over time. In the construction of ceramics, water is added to the clay used as the main material, making it workable. The shaped dough takes a certain form, maintaining its shape by losing water during cooking. At the preparation stage of the dough, carbon-compound additives; plant additives, kavki and minerals; metamorphics and carbonate minerals are used. The selection, grinding and shaping of materials suitable for pottery and pottery pulp and the use of certain densities require mineralogical knowledge. But in this period, it is quite difficult to determine whether there is a conscious behavior when minerals and additives are added to the dough. It is possible that different additives can consciously participate with the clays used, as well as exist as the natural content of the Matrix. In this study, carbon additives and mineral properties were determined by examining the additives used in the construction of ceramics. In the light of the information obtained, the functions of these additives in the dough and how they can be defined in the land were discussed.

Keywords: Ceramics, additives, Minerals, carbon-compound additives, Clay and clay minerals.

Giriş

Yunanca "Keramos" sözcüğü, kil, killi toprak, çömlekçi toprağı ve topraktan yapılmış kap anlamına gelmektedir. Bu terim Almancaya "Keramik", Fransızcaya "Céramique", İngilizceye "Ceramic" olarak geçmiştir. Türkçeye "keramik" ve "seramik" olarak yerleşmiş olan bu sözcüğün her iki okunuş tarzı ve kullanımı doğrudur (Ökse 1999: 1).

Keramik hamuru, kil ve farklı katkı maddelerinin karıştırılmasıyla oluşturulur. Hamur haline getirilen kile istenilen form verilip, kurutma ve pişirme işlemlerinin ardından kullanıma hazır hale getirilir (Ökse 2012: 16). Çanak ve çömleklerin içerinde bulunan minerallerin hamura katılırken bilinçli bir davranışın var olup olmadığını tespit etmek oldukça güçtür. Kullanılan killer ile farklı katkıların bilinçli olarak katılabileceği gibi, matriksinin doğal içeriği olarak da bulunabilir. Keramiklerde kullanılan katkı maddelerinden mineral veya organik maddeleri fark etmeksizin çıplak gözle tanımlanabilen tüm katkılar kaydedilmelidir. Çoğunlukla bir malzemede farklı birkaç mineral görülmektedir. Yüzey araştırması ve kazılardan elde edilen malzemeler üzerinde incelemeler yapılmalı, bilgiler not edilmelidir (Ünlüsoy vd., 2020: 369). Elde edilen bilgiler yapacağımız çalışma hakkında çıkarımlarda bulunmamıza yardımcı olacaktır.

Çanak, çömleklerin üretiminden önceki süreç olan kilin çıkarılması ve katkı maddeleriyle birlikte hamur haline getirilmesine kadar yapılan işlemleri birbirlerinden ayırt etmek zordur. Bu süreç ile ilgili çıkarımlarda bulunabilmek için incelenen keramiklerin yakın çevresinin jeolojik özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Yakın çevre tanımından ise en fazla 10 km yarıçapta alanlar anlaşılmalıdır. Bilim insanları tarafından yapılan çalışmalara göre üretim yapan zanaatçılar hammaddelerini en fazla 1 km'lik yarıçapta bir alandan elde etmektedirler. Çömlekçilerin %16 ise hammaddesini 7 km daha uzak bir mesafeden getirmişlerdir. Günümüzde mineral ve kil yatakları ile ilgili yeterli bilgilere sahip olunabilir ancak incelenen bölgeyi bu şartlar

altında düşünemeyiz. Tarih öncesi çağlarda göllerin bulunduğu bir alan günümüzde Alüvyal verimli topraklara sahip tarıma elverişli arazi olarak karşımıza çıkabilmektedir. Araştırmacılar için kilin nasıl temin edildiği, çanak çömleklerin hamurlarının nasıl hazırlandığı ve farklı mal gruplarının oluşumlar ile ilgili sorularını cevaplamak zorlaşmaktadır. Araştırma bölgesi ile ilgili litolojik, petrografik analizler yapılarak, kabaca kilin ve katkı maddelerinin elde edildiği kaynaklar tanımlanabilir. Elde edilen bilgiler ile üretim aşamaları hakkında çıkarımlar yapılabilmektedir (Ünlüsoy vd.,2020: 381).

1.Kil ve Kil mineralleri

Kil sözcüğü, etimolojisine bakıldığında Farsça "gil" sözcüğünden geldiği ve "ıslatıldığında kolayca şekillenebilen yumuşak, yağlı toprak" olarak tanımlandığı görülmektedir (Ökse 1999: 2). Keramiğin ana bileşeni olan kil, doğadan elde edilen karışık yapılı bir mineraldir. Mineralojik olarak bileşiminde %90'a kadar kil minerali bulunduran kayaçlara kil denilmektedir. Killerin tane büyüklükleri ortalama 0,02 mm'den küçük sedimanlardır. Halk arasında kil, ıslak olduğunda işlenebilen ince taneli toprak malzeme olarak adlandırılır. Yer kürenin hemen her kesiminde kile rastlamak mümkündür. Bu nedenle bir mineralin tam olarak kil olduğunu tespit edebilmek için plastiklik özelliklerini incelemek gerekmektedir (Cull 2009: 48, Grim, 1953: 2). Kil mineralleri, kimyası ve mineralojisinin kesin bir sınıflandırması olmamasına rağmen özelliklerine göre Kaolinit, Montmorillonit, Kil Mineralleri, Amorf Killer dört farklı kategorilere ayrılabilir.

Kil mineralinin özelliklerine bakıldığında Mohs sertlik dercesine göre 1-2 arasındadır (Cull 2009: 48). Killer pişirildikten sonra bileşiminde bulunan maden oksitlerine göre sarımsı, kırmızımsı, yeşilimsi, siyah, kahverengi tonlarında renk almaktadır. Örneğin demir oksit oranı fazla ise kil rengi sarımsı, kırmızımsıdır. Bunun yanı sıra Saf kilin (Kaolin) rengi ise beyazdır (Cull 2009: 48). Kile yeterli miktarda su eklenirse işlenebilirlik kazanır bu özelliğe ise Plastik'e (işle-

nebilirlik) denilmektedir. Şekillendirilmiş kil minerali kuruduktan sonra aldığı biçimi koruyabilmektedir. Bu özelliği kohezyon olarak adlandırılmıştır (Velde 1992: 2). Kil zerrecikleri birbirine yaklaştığında su kaybeder ve formlarını korumaktadırlar.

Kil içerisinde bulunan minerallerin ana özelliği kimyasal bileşimlerinde bulunan alüminyum oksit ve alüminyum silikatlardan meydana gelmiş olmalarıdır. Kil mineralleri yeryüzünde bulunan kararlı yapıları, yüksek sıcak ve basınçla oluşmuş birincil mineraller ile benzerlik gösterse de atomları- kristal yapılarının dizilişlerindeki değişimler havanın etkisiyle oluşmuştur (Barton 2002: 187). Kil içeresinde bulunan ikincil mineraller oluşurken aynı dış etkenlere maruz kalmış ve kil taneleri büyüklüğünde şekil almışlardır (Velde 1992: 1, Lutgens-Tarbuck 2012: 54).

2.Karbon Bileşimli Katkılar

Karbon (C), periyodik tablonun 4A grubundaki metalik olmayan bir elementtir. Doğada çok yaygın olmasına rağmen, yer kabuğunun yaklaşık %0,2'sini oluşturur. Karbon organik maddelerinin ana elementidir. Keramiklerin hamurlarında karbon bileşimli katkıları; bitkisel katkılar ve kavkı olarak sınıflandırabiliriz.

2.1.Bitkisel Katkı

Keramik hamurları içeresine bitkisel katkılar, bağlayıcı işlevi görmeleri için katılmıştır. Bitkisel katkılara bakıldığında, yüzeyde bulunan bitkilerden, topraktan gelen bitki köklerinden, saman katkılardan bahsetmek mümkündür. Bunun yanında kurumuş bitki kalıntıları ile çürüyen kök artıkları katılabilir. Bitkisel katkılar tıpkı toprakta gördükleri yapıştırıcı işlevi keramik hamuru içeresinde sağlamaktadırlar. Kuruma ve pişme sırasında hamura esneklik kazandırılması için özellikle yüksek ısı üretmeyen fırınlarda pişirilen kapların hamuruna bitkisel katkılar eklenir. Bitkisel katkılar kilin içeresinde rastlantısal olarak da bulunabilirler. Keramik yüzeyinde ya da kesitinde, pişme sonrasında ince ve uzun gözenekler halinde

gözlemlenirler (Ökse 2012: 19).

2.2.Kavkı (Yumuşakça Kabuğu)

Kavkı aslında kabuk demektir. Bir hayvanın yumuşak yerlerini koruduğu için yumuşakça kabuğu olarak da bilinmektedir. Bu dış kabuk aslında kalkerli bir iskelet olarak adlandırılabilir (Tuncer 2012: 2-3). Yaşam alanları ilk olarak deniz gibi gözükse de bu hayvanlar karada ve tatlı sularda yaşamaktadırlar. Keramik kırığında yumuşakça kabuğunu beyaz veya parlak zerrecikler halinde görebiliriz. Kavkının hamura katılmasıyla bağlayıcılık özelliğini artırılması sağlanmıştır (Ökse 2012: 20). Yumuşakça kabuğu büyük taneler halinde görülmüyor ise makroskobik olarak keramiklerde tanımlamak oldukça zordur.



Resim 1: Yumuşakça kabuğu örnekleri. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır. Açık erişim png kavkı görselleri kullanılarak tek resim haline getirilmiştir.)

3.Mineraller

Üzerinde yaşadığımız yer kürenin derinliği 5-70 kilometre arasındadır. Yer kabuğu tabakalaşmış olarak kayaç, taş, kireç ve çeşitli minerallerin oluşturduğu dinamik bir yapıya sahiptir. Dünya var oldukça yerkabuğunun dinamik sistemi ısı, ışık ve nemlilik gibi etkenler ile değişmeye devam etmektedir.

Mineraller, elementlerin belirli oranlarda birleşmesi ile oluşmuş katı maddelerdir. Doğa'da şimdiye kadar özellikler belirlenmiş toplam 3500 mineral bulunmaktadır. Kayaçların ve minerallerin orijinlerinden itibaren tarihi dönemler içerisinde gelişim evreleri bulunmaktadır. Minerallerin gelişim süreçleriyle ilgili bilgiler volkan, sıcak su kaynakları, göl dibinde yığılmış mineral depozitleri ve ham materyal üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilmektedir (Şimsek 2000: 14).

Doğada çokça bulunan mineraller, paleolitik dönemlerden itibaren hayatımızın her alanında bulunmaktadır. MÖ 2000 yılında Mısırlılar ve MÖ 600 yılında Asurluların cam yapmaları, kıymetli taşları keşfedip kabaca onları işlemeleri ile mineralojinin tarihi çok eskilere dayanır. Özellikle seramiklerin yapımında kullanılan materyaller küçük mineral tanelerinden oluşmaktadır. Keramiğe uygun materyallerin seçimi, öğütülmesi ve şekillendirilip belli yoğunluklarda kullanılması bir mineralojik bilgi gerektirmektedir.

Minerallere değinen ilk çalışmayı ise MÖ 300'lü yıllarda Yunanlılar yapmışlardır(Şimsek 2000: 17).Yunan ve Roma uygarlıklarının yıkılmasıyla mineral çalışmalarında yaklaşık 1300 yıllık bir boşluk meydana gelmiştir.1556'da Alman fizikçi GeogiusAgricola'nın ''*De Re Metalica*'' adlı kitabını kaleme almasıyla birlikte minerallerin ve fiziksel özelliklerinin incelendiği özellikle saydamlık, cila, sertlik ve esneklik gibi özelliklerinin irdelendiği bu çalışma mineral bilimi için önemli bir adım olmuştur.

1611 yılında ise Johannes Kepler'in, 1669 yılında Nicolaus Steno'nun çalışmaları ve sonrasında 18.yy. mineralojide önemli gelişmeler ile sistemik bir şekilde minerallerin betimlenmeleri, tanınması için yöntemler geliştirilmiştir. Araştırmalar günümüze kadar devam etmiştir. Tüm bu çalışımların sonucunda minerallerin oluşumlarının çok çeşitli olduğu saptanmıştır.

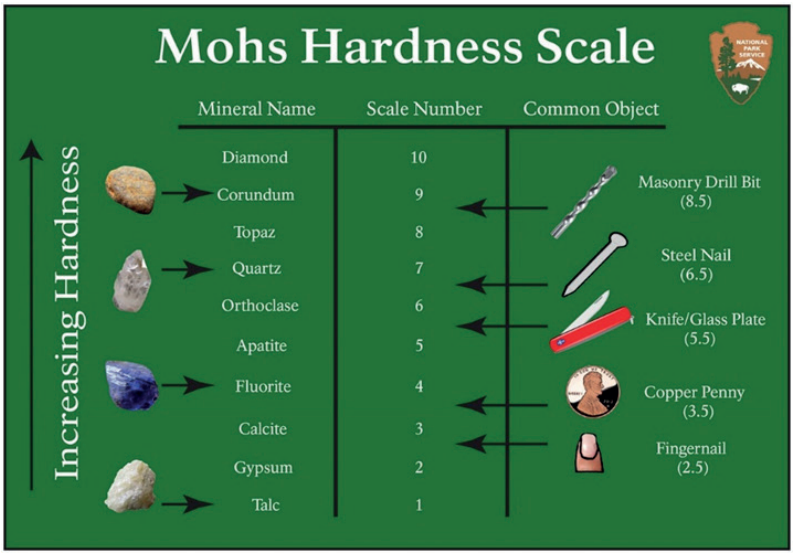
Magmatik ve metamorfik mineralizasyon iki ana oluşum sürecidir. İlk olarak magmatik mineralizasyona bakıldığında magma

yerin derinliklerinden veya yüzeyde soğuyarak minerallerin oluşmasını sağlar. Sıcak magma içeresinde çok yüksek oranda ve farklı türlerde kimyasal elementler bulunur. Sıcaklık ve basıncın düşmesi ile çeşitli magmatik kayaçlar oluşmaya başlar. Magma soğurken önce erime noktası en yüksek olan mineral kristalize olmaktadır. Kristalize devam ettikçe farklı mineraller oluşur ve en sonunda geride potasyum feldspat, muskovit, kuvars kalmaktadır. Bu minerallerin çoğu kez arazi çalışmalarında çıplak gözle fark edilebilecek yapıları mevcuttur.

Minerallerin oluşum süreçlerinden diğeri metamorfik minerelizasyondur. Kendi içerisinde iki mineralizasyon işlemini ifade eder. İlk olarak magma ısısının etkisi altındaki kayaları kaplayan sıvı sıcak magmadır. Bu sıcak magmaya bağlı olarak yüzey ve çizgi boyunca mineraller oluşur. İkinci oluşum ise yeryüzünde teşekkül etmiş çok geniş kaya kütlelerinin derinlere gömülmesi ve burada yüksek sıcaklık ve basıncın etkisinde kalarak değişmesidir. Bu olaylar sonrasında metamorfik kayaçlar oluşur. Örnek olarak arazide çıplak gözle fark edebileceğimiz mika-şist, gyanslar verilebilir. Minerallerin oluşumu tesadüfi bir olay değil, belirli prensiplere dayanan olaylar zinciridir.

Minerallerin tanınması için bazı optik özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki parlaklıktır. Bir mineralin yüzeyinde yansıyan ışığın görünümüne veya kalitesine parlaklık denilmektedir (Lutgens-Tarbuck 2012: 44) Mineralleri tanımlamak için kullanılan bir başka optik özellik ise ışığı iletebilme yeteneğidir. Işık geçirgenliği olmadığında mineral opak olarak tanımlanır. Işık geçirme kaybı zor olduğunda yarı saydamdır. Işık ve görüntü tam olarak görüldüğünde, mineral şeffaf olarak tanımlanır (Lutgens-Tarbuck 2012: 44). Minerallerin en göze çarpan özelliği renkleridir buna rağmen mineralleri renklerinden tanımak çok mümkün değildir. Bu nedenle, bir tanımlama aracı olarak rengin kullanılması yanıltıcıdır. Sadece bir minerali teşhis ederken renk özelliği temel alınabilir (Lutgens-Tarbuck 2012: 44). Minerallerin tanınması için en kullanışlı metot sertliğinin belirlenmesidir. Bir mineralinin sertliğini belir-

lemenin en kolay yol, o minerali çizmektir. Farklı sertliklerdeki minerallerin birbirlerini çizme özelliklerine bakarak mineralin sertliği hakkında kolayca bilgi sahibi olunabilir. Sayısal sertlik değeri, aşağıdakilerden oluşan Mohs sertlik ölçeği kullanılarak elde edilebilir (Lutgens-Tarbuck 2012: 45). Minerallerin sertliği, bilinen sertlikteki başka bir maddeye kazınarak Mohs sertlik ölçeğinde ölçülen çizilme direncinin bir ölçüsüdür. Bu çizelge, minerallerin indeksini ve mineral sertliğini belirlemek için kullanılan ortak nesneleri göstermektedir. Mineralleri tanımlamaya yardımcı olabilecek özellikler bunlarla sınırlı değildir. Elektriksel iletkenlik, özgül ağırlık, mıknatıs özellikleri, radyoaktif özellikler, termodinamik özellikler mineralleri tanımlamaya yardımcı diğer faktörlerdir.



Resim 2: Mohs sertlik ölçeği mineralleri tanımlamak için kullanılır. (NPS 21 Şubat 2021)

3.1.Metomorfikler

Metamorfikler, başkalaşım geçirerek oluşan kayaçlardır (Bingham 2004: 14). Magmatik ve tortul kayaçların, yer kabuğunun derinliklerinde sıkıştırılmasının yanında kayaçların ısısının değişmesi

ile oluşlar. Metamorfik kayaçları öğrenmek; minerallerinin varlığı, jeologların ana kayanın karşılaştığı sıcaklıkları ve basınçların değerlendirmesini sağlar (Lutgens-Tarbuck 2012: 5). Metamorfik alanlarda çalışma sırasında kayalarda mineraller gözlenebiliyorsa kayanın ayrıntılı tanınmasında önemli kolaylıklar sağlar. Bu bakımdan mineral topluluğunun, oranının ve özelliklerinin kayıt altına alınması önemlidir. Bu tür bir çalışmada kesin olan minerallerin varlığının tespiti, mineral topluluğunun tamamı veya bir bölümünün ortaya konulması, olası beklenilen mineral veya mineral birlikteliğinin yokluğunun belirlenmesi metamorfizma derecesi ve köken kaya hakkında önemli bilgiler sunar. Yüzey çalışmaları esnasında metamorfizma derecesinin gözlenmesi ve not alınması elde edilen malzemelerin içeriğini yorumlanmasında yardımcı olacaktır.

3.1.1.Mika

Latince "küçük parça "anlamına gelen Mika, bir grup fiziksel ve kimyasal olarak benzer minerallere verilen isimdir. Hepsi tabakalı silikatlar olarak bilinen silikat mineralleridir, çünkü farklı katmanlarda bulunurlar. Mikaların kendilerine özgü karakteristik özelliği bulunmaktadır. Her mika minerali farklı molekül yapıları içerir ancak hepsini istiflenme şekli aynıdır. Mika kristalinin belirlenmek ve tanımlamak oldukça kolaydır çünkü ince kâğıt yapraklarına benzetilebilir ayrıca oldukça parlaklardırlar (Cull 2009: 39, Rafferty 2012: 187). Mika minerallerinin bilenen 28 türünden sadece 6 tanesi yaygın olarak kayaçlarda görülür (Cull 2009: 39, Mcdrawdicroney 2003: 203).

Mika'ın özelliklerini tanımlamaya başlarsak ilk olarak renklerine değinmeliyiz. Mika; beyaz, altın, yeşil, pembe ve siyah renkte olabilir. Bu renklere ek olarak demir ve magnezyum açısından zengin, jeolojide biyotit olarak adlandırılan çok koyu mikalarda da bulunurlar. Mineraller arasında, mika en parlak minerallerden biridir. F Sertlik derecesi ise 2 veya 3 olarak belirlenmiştir. Ayrıca mika ısıya dayanıklıdır ve elektrik iletmez. Bu mineral çok hafiftir buna nis-

peten yumuşaktır, katmanları esnek yapıya sahiptir. Mika, granit, demir cevheri ve pegmatit gibi birçok kayanın bileşiminde bulunur. Kolayca ayrışarak topraktaki kil mineralleri oluştururlar (Şimsek 2000: 39). Bir kayada veya keramiklerde mika tanımlamak kolaydır. Dolayısıyla bir yüzeyde en parlak mineraldir. Çıplak gözle bakıldığında dahi ince sayfalar şeklinde görülen hemen dökülecekmiş yapıda olan mineraldir (Cull 2009: 39-40).

Kil mineralleri içeresinde bulunan mika ise daha katmanlı bir yapıya sahiptir (Rafferty 2012: 187). Kil mineralleri içeresinde yer alan mika ise çok küçük parçalarla çözünmüş, iletkenliği yüksek olarak karşımıza çıkmaktadır. Üç ana kaya çeşidinde (magmatik, tortul ve metamorfik) mikalar bulunur. Kayaçları oluşturan mikaları iki gruba ayırabiliriz: Koyu renkli (biyotit ve flogopit) ve açık renkli (muskovit, paragonit ve lepidolit). Bunların dışındaki Glokonide dışındaki mika grubu minerallerin özelliklerinin çoğu birlikte tarif edilebilir (Rafferty 2012: 187).



Resim 3: Farklı renklere ve istiflenme şekillerine sahip olan mika mineralleri. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[1]

1 Selçuk Üniversitesi Jeoloji Bölümü Arşivi ve Açık erişim png verileri kullanılarak oluşturulmuştur.

3.1.2.Seramik Tozu

Çömlekçiler arasında Şamot olarak adlandırılan seramik tozu, pişmiş keramiklerin ufalanarak tekrardan hamura katılmasıdır. Keramik hamuruna Şamot eklemek, şekillendirme sırasında hamurun plastikliğinden dokusunu kazanmasını sağlamaktadır. Hamur içeresinde kullanılan Şamot ince ve çok iri taneli şekilde görülebilir. Kullanılan miktara göre Şamot kuruma esnasında oluşacak küçültmeyi azaltmaktadır. Çamur kurudukça parçacıklar birbirine yakınlaşır ve aralarındaki mesafe azalır. Şamot parçaları ise küçülmeyen gözenekli bir yapı sergilerler; bu gözenekli yapı keramik hamurunun daha eşit kurumasını sağlamaktadır. Ayrıca keramik hamurunun çatlamasını engellemektedir. Hamurun çatlamasının sebebi küçülürken, oluşan gerilimdir. İçinde bulunan Şamot daha önceden fırınladığı için küçülmeyi azaltarak genleşme sırasında çatlak oluşmasını azaltır. Keramiklerin kırığında ve yüzeyinde tane yapılarına göre kendine özgü izler bırakmaktadır (Ökse 2012: 22).



Resim 4 :Keramikler ufalanarak elde edilmiş şamot örnekleri. a)İnce taneli şamot b) kalın taneli şamot. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[2]

3.2.Karbonat Mineralleri

Jeologlar tarafından negatif yüklü karbonat kökenli CO_3^{2-} içeren mineral grubudur. Karbonat mineralleri kendi arasında sınıflara ayrılır. Keramiklerin içeresinde görülen karbonat mineralleri Susuz karbonatlar başlığının Kalsite (Trigonal) grubu altında yer alır.

3.2.1.Kalsit

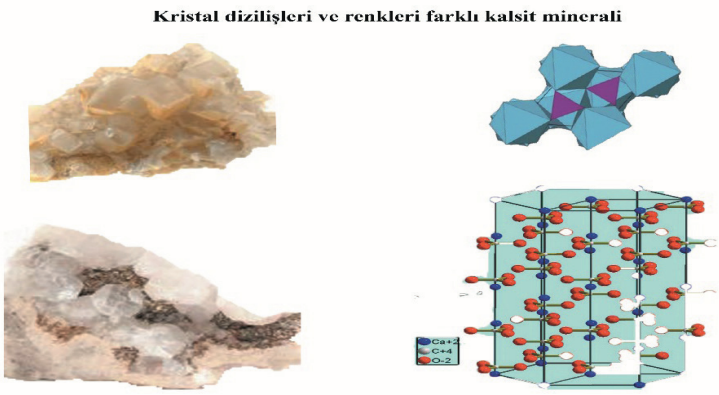
Kalsit, kimyasal CaCO3 formülüne sahip kristalli bir kalsiyum

2 Ö. Köse tarafından öğütülmüş keramik şamotları.

karbonattır (Dictionary of Geology and Mineralogy 2003: 58). Kalsit, silika tetrahedra bazlı olmayan birkaç yaygın minerallerden biridir. Kalsit, karbon ve oksijenden yapılır (Cull 2009: 42). Kalsiyum karbonatın tek minerali kalsit değildir. Kalsit oluşumuna Anadolu'nun hemen her bölgesinde rastlanabilir. Bilinen rezervlerin toplam tutarı milyar ton olarak ifade edilebilir.

Kalsit mineralinin fizikler özellikleri, renk skalasına bakıldığında birçok renk olarak görülebilir ancak saf haliyle renksizdir. Kalsiti tanımlamak için renkleri iyi bir yol değildir. Kalsit genellikle suda oluştuğu için yanında diğer minerallerden parçalar içerebilir. Örneğin demir oranın artmasıyla pembeye dönen kalsit, bakır oranın derecesine göre birlikte yeşil rengi almaktadır (Cull 2009: 42). Mohs sertlik ölçeğine göre sertliği 3 olarak belirlenmiştir ve özgül ağırlığı 2,71 g/cm3'tür. Kalsit mineralinin parlaklığı ise camsı olarak nitelendirmektedir.

Kalsit mineralinin tanımlanması için kullanılan mikroskobik gözlemleri yapmak oldukça zordur; çünkü kristal yapıları şekilsizdir, belirli bir kristalleşme görülmez. (Cull 2009: 42.) Kayadaki kalsiti tanımlamanın en iyi yolu ise bir miktar hidroklorik asit uygulamaktır. Asit, karbon- oksijen arasındaki bağı kıracak ve karbon dioksit gazı haline gelecektir. Jeologlar kalsiti tanımlamak için yanlarında küçük asit şişeleri taşımaktadır. Ancak kalsiti makroskobik olarak tanımlanın yolu onu gözlemleyerek görünüşüne alışmaktır. Kalsit kireçtaşı gibi tortul kayaçlarda görülmektedir. Magmatik veya metamorfik kayaçlarda ise nadiren rastlanılır (Cully 2009: 44.)



Resim 5: Farklı yapılarda kalsit minerallerinin gösterimi. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[3]

Keramiklerde kalsit belirlemek için gözenekli yapısına dikkat edilmelidir. Ancak her gözenekli yapı kalsit mineralinden değildir. Keramiklerin yüzeyde veya toprak altında maruz kaldığı oksitlenmelerden kaynaklı bir gözeneklenme oluşabileceği gibi pişirme sırasında farklı minerallerden dolayı gözenekli yapılar gözlemleyebiliriz. Taşcık olarak nitelendirilen kısımlarda genellikle beyaz görünümlü, tırnak ile çizilebilen ve kırılıp parçalanabilen yapıları var ise kalsit olarak tanımlanabilir. Günümüzde Kalsit mineralleri, silika kumu ile seramik yapımının vazgeçilmez maddesi olan kalsiyumoksitin ana kaynağıdır. Kalsit malzemenin mekanik direncini sağlayan minerallerin gelişmesini sağlar. Kalsit ayrıca kendi dekarbonasyon süreciyle istendiği takdirde seramiğe gözenekli bir yapı sağlar.

3.2.2.Kireç

Genel bir terim olan kireç, sönmemiş-sönmüş kireci içermektedir ve yüzyıllardır tanınan bir mineraldir. (Oates 1998: 1.) Mısır piramitlerinden, Roma Kolezyumlarına kadar birçok yapıda kullanılmış olan kirecin hammaddesi kireç taşıdır ve çoğunlukla kalsiyum karbonat (CaCO3)'dan oluşur (Dictionary of Geology and Mineralogy: 184). Kireçtaşının büyük kısmı kalsitten olup, içreğin-

3 Açık erişim png verileri kullanılarak hazırlanmıştır.

deki değişik minerallere göre renk almaktadır. Kirecin özelliklerine bakıldığında Mohs'un 3. sertlik derecesine sahiptir. Kirecin alkali özellikleri onu doğal olarak bakteri kovucu yapmaktadır. Keramiklerde kireç katkısının pişirme sırasında genişleyerek patlaması ile yuvarlak gözenekler oluşmaktadır. Yüksek ısıya dayanıklı olmayan kireç taneleri pişirme sırasında erimektedir (Ökse 2012: 20). Keramik içeresinde hamurun plastikliğini azaltma veya doku kazandırmak için katkı maddesi olarak katılmıştır. Unutulmamalıdır ki, kireç bilinen en eski bağlayıcı maddedir.



Resim 6: Blok kireç resmi (MTA 06 Şubat 2021)

3.2.3.Feldispat

Feldispat, bir mineral grubunun genel adıdır. Feldispatlar farklı molekül yapılarına sahiptirler ancak seramik üzerinde gözlenmediğimizde hepsi aynı görünürler. Jeologlar feldspat molekülünü KAlSi3O8 olarak yazmaktadırlar. Bu formüle göre bir potasyum atomu, bir alüminyum atomu, üç silikon atomu ve sekiz oksijen atomundan oluşmaktadırlar (Cully 2009: 31). Uluslarası Jeoloji Bilimleri Birliği (IUGS), Feldispatlar iki grup olarak ele almıştır: Alkali feldispatlar ve plajiyoklaz feldispatlar (Rafferty 2012: 136, Smith 1994: 306).

Feldispat çoğu kayada bulunan en yaygın mineraldir. Çoğunlukla magmatik kayalarda gözlemlenir (Rafferty 2012: 146). Sedimanter kayaçlarda Feldspatların çoğu magmatik kökenli feldis-

patlar oluşturur. Feldispatlar yüksek sıcaklık ve basınç koşullarına dayanıklılardır (Şimsek 2000: 44). Feldspatlar hemen hemen her renk olabilir. Bununla birlikte genel ortoklaz ve mikroklin, soluk, et benzeri pembeden tuğla kırmızısına kadar değişen kırmızımsı bir renk tonuna sahipken, tipik kayada oluşan plajiyoklazlar beyazdan koyu griye kadardır. Bir grup olarak feldispatlar saydamdan neredeyse opaklığa kadar değişir ayrıca metalik olmayan cilalara sahiptedirler (Şimsek 2000: 44). Sertlik Mohs 'una göre 6. derecedir (Cully 2009: 35-36, Rafferty 201: 144).

Feldspatların tanınması: Genellikle bir kayanın pembe bir mineralı varsa feldspattır (Cully 2009: 36). Feldispatlar renk, sertlik ve dokusal yapıları ile sahada makroskobik incelemeye dayalı olarak oldukça kolay bir şekilde tanımlanabilir (Rafferty 2012: 143). Keramiklerde Feldispatların tespiti, taşçık olarak nitelendirilen gözeneklerdeki pembemsi veya grimsi minerallerdir. Ayrıca Mohs sertlik testi ile Feldispat özelliğini gözlenmeyebiliriz.



Resim7: Farklı renklerde Feldispat mineralleri. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[4]

Yüzyıllardır Keramiklerin içerisinde görülen feldispatlar sayesinde kil, keramikte feldspat yumuşayarak camsı sıvı hale geçmektedir. Buna karşılık kil ve kuvars katı halde kalmakta ve gözenekler arasında dağıtıldıkça, yüzey gerilimi taneleri birbirine çekmektedir.

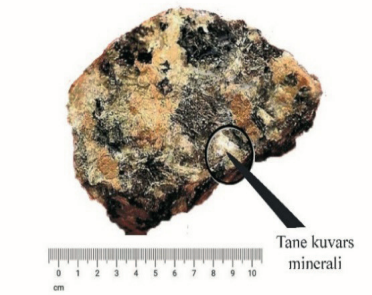
4 Açık erişim png verilerinden elde edilmiştir.

Böylece keramik hamurunun pişme sıcaklığına kadar keramiğin şekil bozulmalarına karşı dayanıklılık kazandırmaktadır.

3.2.4.Kuvars

Dünya'nın en yaygın minerallerinden olan kuvars, silikon- oksijen adlı iki tür atomdan oluşmuştur (Cully 2009: 29). Mineraller belirli şekilde istiflenmiş moleküllerden meydana gelmektedir. Kuvarsta, istifleme belirlenmiş bir piramit gibi görünmektedir. Bu piramit her noktada bir atom bulunan, oksijen atomları tarafından oluşturulmaktadır. Oksijen atomları ile karşılaştırıldığında, içerisine çok küçük silikon atomları doldurulur. Jeologlar bu piramide silika tetrahedron ismini verirler (Cully 2009: 29).

Kuvars, yapısı ve bileşimi nedeniyle oldukça dayanıklı bir mineraldir. Topraklarda yaygın olarak bulunan kuvars, toprakta hareket etmemekte ve başka minerallere dönüşmemektedir. Böylelikle çok az kuvars içeren bir kaya parçalanıp ayrışırken, kuvars dışındaki mineraller kolayca bozunup başka formlara döner ve kuvarsın ortamdaki miktarı artmaktadır (Şimsek 2000: 46).

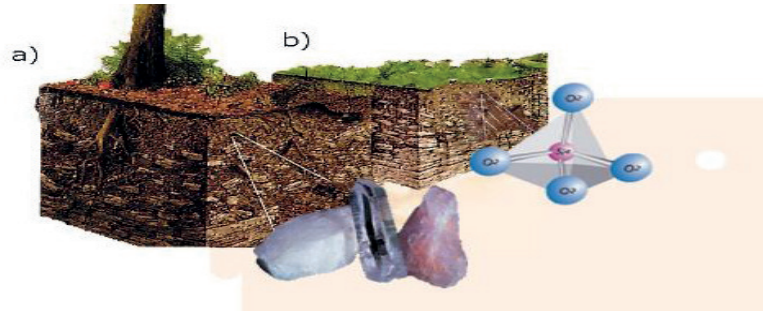


Resim8: Dumanlı kuvarsın kayaç içeresinde gösterimi. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[5]

Kuvars genellikle renksiz ve berraktır. Kuvars şekillenirken, demir molekülleri arasında tutabilir ve kristalin mor olmasını sağlar. Böylelikle kuvars ametist olarak isimlendirilir. Kuvars manganez

5 Açık erişim png verileri kullanılarak hazırlanmıştır

moleküllerini hapsederse, kristal pembeye döner ve gül kuvars olarak bilinir. Başka bir demir formunu yakalarsa sararır ve sitrin denir. Eğer alüminyum kaparsa, griye döner ve dumanlı kuvars olarak adlandırılır. Bazen büyüdükçe, kuvars suyu hapseder ve süt içerdiği için sütlü kuvars olarak adlandırılır (Cully 2009: 30, Varley 1859: 35). Ayırt edici özelliği ise Kuvars'ın camsı ve hafif yağlı bir yapıya sahiptir. Mohs'un sertlik kavramına göre 7. sertlik derecesindedir (Cully 2009: 31, Ökse 2012: 21).



Resim 9**:** a) Farklı kristaller tarafından gösterilen kuvarslar, sütlü, berrak ve gül kuvars. b) Dört oksijen atomunun bir piramit oluşturduğu silika tetrahedronun bir diyagramı. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[6]

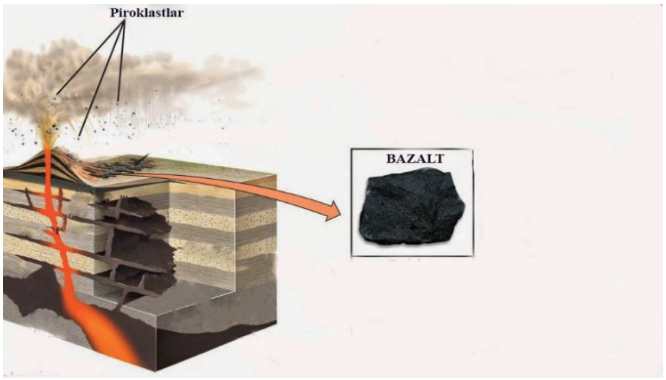
Arazi çalışmaları sırasında; kayaçlarda, toprak içeresinde ve keramiklerde kuvarsı tanımlayabilmek için belirli özelliklerin bilinmesi gerekmektedir. Kuvarsları tanımlamanın en basit yolu rengidir. Kuvars genellikle donuk, plastik benzeri gri beyaz bir lekeye benzeyen yapıdadır. Düz beyaz veya gri değil, biraz şeffaf olarak görünür (Cull 2009: 31). Doğa'da kolayca bozulmayan en dayanaklı mineraldir. Bu nedenle toprakların çoğunun en önemli bileşenidir ve yeryüzünün hemen her kesiminde bulunur. Kuvarsın ısı geçirme özelliği 11,2 (Sür 1976: 72). olduğundan dolayı, iri taneler halinde yemek pişirme kaplarının hamurlarına katılmıştır.

3.2.5.Bazalt

6 Açık erişim png verileri kullanarak oluşturulmuştur.

Dünyadaki magmatik kayalardan en yaygın olanı bazalttır. Mağmanın soğumasının ardından katılaşması yüzeyde meydana gelirse bazalt oluşur. (Cull 2009: 15.) Bazalt, olivin, piroksen ve plajiyoklaz mineralleri içermektedir (Cull 2009: 70, Dictionary of Geology and Mineralogy: 36).

Bazalt'ın renk aralığı koyu gri ile siyah arasında değişmektedir. Bazalt zengin bir mineraldir. İçesinde silikon, oksijen atomlarından oluşan piroksen ve demir içermektedir. Bu mineralin yapısı ince taneli ile orta taneli olarak gözlenmektedir. Bazalt tipik olarak sert ve yoğundur. Bazaltın genellikle siyah renkli olması ve ağır yapısının nedeni manyetit mineralleri içermesinden kaynaklanmaktadır. Manyetit içeriği yüksek olan bazalt manyetiktir. Olivin, her bazaltta az çok bulunan bir maddedir. Mikroskopla incelendiğinde olivin taneciklerinde çatlaklar ve mika kalıntıları görülebilir. Bazalt ve obsidiyenin mikrokozmik benzerlikleri vardır ve bileşimleri benzerdir. Bazaltın basınca ve sıcaklığa dayanıklı bir yapısı vardır (Cull 2009: 71).



Resim10: Bazaltın oluşumu gösteren diyagram. (Ö. Köse tarafından hazırlanmıştır.)[7]

Bazaltlar, doğada kütleler, sızıntılar ve kırıklarda bulunup, yeryüzünde yaygın olan ana kayadır. Çok sert olmasından ve daya-

7 https://www.mta.gov.tr/v3.0/bilgi-merkezi/yapi-taslari ile açık erişim png verileri kullanılarak hazırlanmıştır.

naklığından dolayı volkanik arazilerde siyah bazalt parçaları gibi sert kayaçlar ufalanarak seramik hamuruna katılmıştır (Ökse 2010: 21).

3.2.6.Kum

Kum, bazen yuvarlak ya da açısal tanecikler halinde bulunabilmektedir. Kum bazen beyaz, ancak daha sık olarak renkli kırmızımsı veya sarımsı kahverengi, demir oksit içermektedir. Kumun tanımı kullanıldığı alana göre değişmektedir. Kumun oluşumuna bakıldığında, klimatolojik etkenlerin uzun süre aşındırdığı malzemelerin çökelmesi ile oluşmaktadır. Bu çökeltiler ince veya orta incelikte kum taneleri olarak ayrışmaya devam etmektedir. Özellikle tortul kayaçların parçalandığı kristal gruplardan elde edilmektedir (Varley 1859: 37). Kumun özelliklerine bakıldığında, çap büyüklükleri 0.02 ve 2,0 mm arasında görülmektedir. Tane büyüklüğü bakımından şilt ve kilden daha büyüktür.

Sonuç

Prehistorik dönemler hakkında bilgi edinirken ilk başvurulan kaynak keramik buluntulardır. Keramikler, kullanıldığı dönemin insanları hakkında farklı bilgiler vermektedir. Özellikle teknolojik, günlük yaşamları, estetik zevkleri hakkında bilgi verirken aynı zamanda insanın doğa ile ilişkileri anlatmaktadır. Prehistorik dönemlerde yaşamış olan insanlar çanak ve çömlekleri günlük yaşamlarında yaygın olarak kullanmışlardır. Çanak ve çömleklerin zamanla farklı biçimde şekillendirildiğini, pişirildiğini tespit etmek mümkün olmuştur. Ancak oluşturulacak hamurun hazırlanma aşamaları ve katkı maddeleri hakkında kesin bilgilere ulaşmak çok mümkün değildir.

Keramik hamuru oluşturulurken kullanılan katkı maddelerinin belirli işlevleri vardır. Ana materyal olarak kullanılan kile su katılarak işlenebilir hale getirilir. Sonrasında pişme esnasında su kaybederek şeklini koruyarak belirli bir form almaktadır. Keramik ha-

muruna eklenen karbon bileşimli katkılardan bitkisel katkı, hamura esneklik kazandırılması için kullanılmıştır. Keramik hamuruna katılan kavkının işlevi bağlayıcılık özelliğini artırılmasın sağlamaktır.

Katkı maddesi olarak gözlenen metamorfik minerallerden olan mika mineralleri keramiklerde estetik olarak parlaklık sağlasalar da asıl amaçları pişme sırasında ısının dağılmasına yardımcı olmaktır. Şamot, daha önceden ısı işlemi görmüş olduğundan yeni katıldığı hamurda oluşan küçülmeyi azaltır ve keramik yüzeyinde oluşabilecek çatlama oranını azaltmaktadır.

Karbonat mineraller yaygın olarak keramik hamurunda gözlenmektedir. Kalsit, hazırlanan hamurun mekanik direncini artırmakla birlikte istenildiği zaman kendi dekarbonasyon ile seramiğe gözenekli bir yapı kazandırır. Hamur içeresine plastikliğini azaltma ve doku kazandırmak için kireç katılmıştır. En eski bağlayıcı olarak bilinen kireç aynı zamanda doğal bir bakteri kovucudur. Keramik hamuruna katılan Feldispatlar, pişme sıcaklığına kadar keramiğin şekil bozulmalarına karşı dayanıklı kalmalarını sağlamaktadır. Doğa'da deformasyona en dayanıklı olan kuvars, ısı geçirme özelliği yüksek olduğundan iri taneler halinde pişirme kaplarının içeresinde yaygın olarak görülür. Bazalt ve Kum katkılarını keramik hamurunda makroskobik olarak gözlemlemek mümkün değildir.

Keramik hamuru hazırlanırken katılan maddeler tek bir kaynaktan geldiğini söylemek yanlış olur. Hamurun ana bileşeni olan kil kendi içeresinde mineraller bulundurur. Keramikte makroskobik olarak gözlediğimiz kil matriksinin içeresinde bulunan mika, feldispat, kalsit gibi 0,02 mm'den küçük mineraller taneler halinde keramiklerde gözlemlenebilir. Keramiklerde gözlenen karbonat, metamorfik ve karbon mineralleri farklı kaynaklardan temin edilebilir. Bunlar litolojik olarak ve toprak gruplarının içerdiği mineraller olarak karşımıza çıkar. Litolojik ve toprak gruplarından gelen kil ve diğer katkı maddeleri bulunduğu bölgenin mineral yapısını içerir. Tane boyutları ve yoğunlukları klimatolojik ve çevresel etkilere göre farklılık gösterir. Özellikle keramik

oluşturmak için kilin temini oldukça önemlidir. Günümüzde kil yatakları tespit etmek mümkün olsa da prehistorik dönemler hakkında çıkarımlar yapmak oldukça güçtür. Ancak Hamur için kil sadece yataklarda değil toprak gruplarından da elde etmek mümkün görünmektedir. Özellikle plastik oranı yüksek olan toprak grupları kil oranı fazla olması sebebiyle farklı katkı maddeleri ile form kazanabilir.

Kaynakça

Barton , CD. (2002) . "Clay Minerals", *Karathanasis University of Kentucky, U.S.A*, 187-192.

Bıngham, C. (2004) . *Rocks and Minerals,* Dorling Kindersley Pub,Utah.

Cull, S. (2009) . *The Restless Earth Rocks and Minerals,* Chelsea House Publishers , America.

Education, (2002) *Dictionary Of Geology & Mineralogy* , McGraw-Hill Education, New York,

Grim, R.E. (1953). *Clay Mineralogy,* McGraw-Hill, New York.

Lutgens , F. K- Tarbuck, E. J. (2012) *Essentials of Geology,* Prentice Hall College, Chicago,

Maden Tetkik ve Arama / MTA '' Kireç '' 06 Şubat 2021 https://www.mta.gov.tr/v3.0/bilgi-merkezi/kirec

National Park Service/ NPS, '' Mohs Hardmış Scale " 21 Şubat 2021, https://www.nps.gov/articles/mohs-hardness-scale.htm

Ökse , A.T. (2012). *Önasya Arkeolojisinde Çanak Çömlek,* Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul,

Ökse, A.T. (1999). Önasya *Arkeolojisinde Çanak Çömlek,* Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

Rafferty, J P. (2012) . *MINERALS,* Britannica Educational Publishing, New york .

Smıth , J. V. (1974). *Feldspar Minerals,* Springer-Verlag Berlin Heidelberg, Berlin.

Sür , A. (1976) . " Bazı Püskürük ve Metamorfik Kayaçların Yapılarında Yer Alan Önemli Üç Mineral: Kuvars - Feldispat – Mika" *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 65-88.

Şimşek,G. (2000) . *Toprak Oluşumu (Pedogenesis) ve Sınıflama Ders Notları,* Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Ofset Tesisi,Erzurum.

Tuncer, A. (2012). Jeo *Paleontoloji*, Hacettepe Üniversitesi Genel Jeoloji Mühendisliği Ders Notları, Ankara, 2012.

Ünlüsoy,S. vd , (2020) . *Arkeolojide Temel Yöntemler,* Ege Yayınlar, İstanbul.

Varley,J.D. (1849) . *Rudimentary Treatise on Mineralogy: For the Use of Beginners ,* John Weale, London.

Velde, B. (1992) *Introduction to Clay Minerals,*Pringer-Science Business Media, Hong Kong.

Siyasi Bir Figür Olarak Zeyd B. Ali ve İsyanı

Şüheda Elmas

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, suhedaelmas44@gmail.com - 0000-0002-2687-0368

ÖZET

Belli dönemlendirmelere tabi tutulan İslam tarihinin siyasi yönü incelendiğinde Hulefa-yiRaşidin döneminin ardından kurulan Emevi hanedanlığı İslam tarihi açısından oldukça önemli bir zamanı temsil eder. Yaklaşık olarak doksan yıl hüküm süren ve 14 ayrı halifenin başa gelerek yönettiği Emevi Devleti, varlık gösterdiği süre boyunca siyasi, ideolojik, askeri ve dini birçok muhalif oluşumla karşılaşmış ve bu oluşumlarla mücadele noktasında gereken her türlü önlemi almaktan kaçınmamıştır. Hariciler, Abbasiler, kabile mücadeleleri, Hz. Ali evladı ve taraftarları Emevi Devleti'nin mücadele ettiği ana muhalif gruplar arasında sayılabilir. İlk olarak Hz. Ali ve Muaviye arasında başlayan halifelik mücadelesi, Sünni âlimler tarafından bir içtihat hatası olarak yorumlanan Hakem olayı neticesinde Muaviye lehine sonuçlanmış ve Hz. Ali'nin bir harici tarafından şehit edilmesi sonucunda da Muaviye halifeliğini ilan ederek Emevi Devleti'ni kurmuştur.

Sonraki süreçte Hz. Hüseyin'in babası gibi devlete karşı takındığı muhalif tavır Kerbela faciasıyla sonuçlanmış ve Zeyd b. Ali isyanına kadar Hz. Ali evladı bir daha siyasi bir oluşum içinde olmamaya gayret göstermişlerdir. Her dönem Emevi idarecileri tarafından sıkı bir şekilde takibe alındıklarından ötürü degözlerden uzak bir yaşam sürerek sadece ilimle meşgul olmaya çalışmışlardır. Bu makalede Hz. Hüseyin'in torunlarından, aynı zamanda Zeydiyye mezhebinin kurucusu Zeyd b. Ali'nin Emevi Devleti'ne karşı başlattığı isyan ve bu isyanın Hişam b. Abdülmelik döneminde kanlı bir şekilde bastırılışı ele alınmıştır. İsyanın, akabinde meydana gelen olaylara etkileri ve Zeyd b. Ali'nin siyasi kişiliği üzerinde durularak Kufe halkını yönetime başkaldırmaya yönelik teşvik etme faaliyetlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Emeviler, Hişam b. Abdülmelik, Muhalif Gruplar, İsyanlar, Zeyd b. Ali İsyanı.

Zeyd B. Ali And Its Rise As A Political Figure

ABSTRACT

When the political aspect of the history of Islam, which has been subject to certain periods, is examined, the Umayyad dynasty, which was established after the time of Hulefa-yi Rashidin, represents a very important period in terms of Islamic history. The Umayyad State, which reigned for nearly ninety years and was ruled by 14 different caliphs, faced political, ideological, military and religious opposition groups during its existence and it did not avoid taking any necessary measures to combat these formations. Kharijites, Abbasids, tribal struggles, the descendants of Ali and his supporters can be counted among the main opposition groups that the Umayyad State had been fighting. First, the caliphate struggle that started between Ali and Muaviye resulted in favor of Muawiye as a result of the Hakem event, interpreted as a jurisprudence mistake by Sunni scholars. At a result of Ali being martyred by an external party, Muaviye declared his caliphate and established the Umayyad State.

Later on, Hüseyin's opposition to the state, like his father, resulted with Karbala disaster and until the riot of Zayd b. Ali, the descendants of Ali tried not to be in a political formation again. While they were strictly followed by Umayyad administrators every period, they tried to be busy with science by living a secluded life. In this article, one of Huseyin's grand children, also the founder of the Zeydiyye sect, Zeyd b. Ali's revolt against the Umayyad State and his revolt during Hisham b. Abdülmelik's reign bloody suppression in the period of Abdülmelik was discussed. The effects of the rebellion on the events that followed and Zaid b. Ali's political personality was emphasized and his activities were included in encouraging the people of Kufa to rebel against the government.

Keywords: Umayyads, Hisham b. Abdulmalik, Opposing Groups, Rebellions, Riot of Zeyd b. Ali.

Giriş

Hz. Muhammed'in vefatının ardından başa gelen Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in vefatıyla beraber Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci yarısında baş gösteren ihtilaf ve anlaşmazlıklar, zamanla geri dönüşü olmayan bir takım siyasi olaylara sebebiyet vermiş, onun asi bir grup tarafından şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır. İslam tarihinde bir dönüm noktası olarak nitelendirilebilecek Hz. Osman'ın şahadeti, kendisinin ardından hilafete gelen Hz. Ali döneminde de etkisini sürdürmüş, onu şehit edenlerin katillerinin bulunması gerekçesi öne sürülerek geri dönüşü olmayan savaşların yaşanmasına yol açmıştır. Bunlar arasında Müslümanlar arasında büyük bir infiale yol açan, dönemin Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr gibi önemli sahabe simalarını da içinde barındıran Cemel vakası ile Hz. Ali ve dönemin Şam valisi Muaviye b. Ebi Sufyan arasında gerçekleşen Sıffin savaşı İslam tarihini derinden etkileyen iki önemli vakıadır.

Hz. Ali'nin galibiyetiyle sonuçlanan Cemel savaşında, iki taraftan toplamda on binden fazla müslümanın öldüğü ifade edilir. Sıffin savaşı ise Hz. Ali'nin üstünlüğüne rağmen son anda Muaviye b. Ebu Sufyan'ın stratejik bir hamlesi sonucu duraklatılmış, hakem olayı meydana gelmiş ve Hz. Ali avantajlı bir durumda iken son anda gerçekleşen bu gelişme karşısında zor durumda kalmıştır. Bu noktada ifade edilmesi gereken bir husus da Sıffin savaşı esnasında bir grup Hz. Ali'ye gelerek Hakem olayını kabul etmemesini istemiş ama o yapılan anlaşmadan dönülemeyeceğini ifade etmiş, bunun üzerine bu grup Hz. Ali'yi terk ederek daha sonra uç fikirleriyle Müslümanları oldukça uğraştıracak Hariciye mezhebinin ilk mensuplarını ortaya çıkarmıştır. Hz. Ali'nin bu grupta bulunan Harici bir şahıs tarafından planlı bir suikast sonucu şehit edilmesiyle olaylar büyük ölçüde Muaviye'nin lehine gelişmiştir. Ondan sonra halife adayı olarak ön plana çıkan Hz. Hasan ise çevresinden topladığı adamlarla Muaviye'ye karşı direnmeye çalışmışsa da bu hareketin sınırlılıklarını görmüş ve daha fazla Müslüman kanı dökülmesini engellemek amacıyla bazı şartlar karşılığında halifelik hakkından vazgeçmiştir.

Müslümanlar arasında meydana gelebilecek en keskin ayrımların ve ihtilafların yaşandığı bu dönemde Muaviye hilafeti elde etmeyi başarabilmiş, kendisine kadar şura yolu ile başa gelen halifelik kurumunu oğlu Yezid'i kendisinden sonra veliaht tayin ederek veraset sistemine dönüştürmüştür. Bu kararın ardından Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin Yezid'in halifeliğini kabul etmemiş, Kufe halkının desteği ile ona karşı isyan etmiştir.Bu isyan kanlı bir şekilde bastırılmış, Yezid'in emri ile Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi bütün İslam dünyasını sarsmış, Müslümanlar arasında etkisi günümüze kadar devam edecek en derin mezhepsel ayrışmalara yol açacak ihtilaflara sebep olmuştur. Bu yaşananlar karşısında en büyük tepki Medine vilayetinden gelmiş, çıkan isyanlar bu dönemde kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Bu şekilde hem olası halife adayı Hz. Hüseyin zor kullanılarak ortadan kaldırılmış hem de Yezid'e karşı ayaklanan halk baskıyla kontrol altına alınmıştır. Kısa süreli de olsa işe yarayan bu çözümler uzun vadede Emevi Devletini oldukça zor durumda bırakmış ve zayıf halifelerin başa geldiği dönemlerde sürekli olarak isyanların yaşanmasına yol açmıştır.

Bundan sonraki süreçte hilafet hakkının Hz. Ali ve evladına ait olduğu fikri siyasi olmaktan çıkarak inanç kaidesi halini almaya başlamıştır. Bunun farkında olan Emevi halifeleri Hz. Ali ve evladını her dönemde sıkı bir gözetim altında tutmuş, yaptıkları her hareketi dikkatle takip etmişlerdir. Bu sebeple Hz. Hüseyin'den sonra Zeyd b. Ali isyanına kadar Hz. Ali evladı tarafından gerçekleştirilen etkin bir başkaldırı faaliyeti görülmemiş, Hz. Hüseyin'in baba bir kardeşleri Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Zeynilâbidîn gibi şahıslar bütün gayretleriyle ilme yönelmiş, siyasi meselelerden olabildiğince uzak durmaya çalışmışlardır. Dönemsel olarak yönetime karşı gerçekleştirilen bütün başkaldırılar da genellikle Hz. Ali evladı destekçileri tarafından düzenlenmiştir. Bunlar arasında Tevvâbûn ve Muhtar es-Sakafî isyanları ise Hz. Ali evladı tarafından değil, onun destekçileri tarafından gerçekleştirilmiş önemli olaylardır. Bu makalede öncelikle Zeyd b. Ali'nin doğduğu ve yetiştiği ortam hak-

kında kısa bir malumat verilecek, ardından hicri 121-2 yılında meydana gelen Zeyd b. Ali isyanının olası sebepleri dönemin şartları çerçevesinde ele alınarak aktarılacaktır. Bu sebeplerin sonucunda meydana gelen isyanın hazırlık ve zuhur etme süreci üzerinde durularak isyan genel hatlarıyla izah edilecektir.

1. Zeyd b. Ali'nin Bulunduğu Ortam ve İsyanın Olası Sebepleri

Zeyd b. Ali b.el-Hüseyin b.Ali b.Ebi Talib'in h.79/m.698 yılında doğduğu[1] ve 121-122/738-739 yıllarında vefat ettiği rivayet edilir.[2] Ali b.el-Hüseyin ve onun Sindli bir cariyesinden doğmuş olan Zeyd[3], on dört yaşında babasını kaybetmiş, bakımıyla kardeşi Muhammed el-Bakır ilgilenmiştir. Kardeşi ile yaşadığı yıllarda ondan ilim alanında istifade etme fırsatı bulmuş, daha genç yaşta Kufe ve civar kentlere seyahat ederek halkın arasında bulunma ve o dönem zuhur eden farklı akımları yakından tanıma fırsatı elde etmiştir.[4] Dönemin harici, ona karşıt görüşlere ve mevali muhalefetlerine şahitlik etmiş, Kufe'deki halkın Hz. Ali ve evladına olan desteğini özellikle hissetmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere Hz. Hüseyin'in şehit olmasından itibaren Zeyd b. Ali'nin yaşadığı döneme kadar Hz. Ali evlatları tarafındanetkin bir ayaklanma girişiminde bulunulmamıştır. Fakat Kufe halkı ve Emevilerin ayrımcı politikaları sonucu ortaya çıkan mevali zümresi bir süre sonra aynı amaç uğruna Hz. Ali evladı taraftarlığı çatısı altında birleşmişlerdir. Bu anlamda Zeyd b. Ali'nin başkaldırısına bu zümre de önayak olmuştur.

Bu noktada Zeyd'in aynı zamanda imamete dair fikirlerinin sonradan öğrencileri tarafından sistemleştirilmesi suretiyle Şii fırkalarından biri olan Zeydiyye mezhebinin kurucusu olduğunun ifade

1 İsa Doğan, "Zeyd b. Ali veKelamiGörüşleri", *OnDokuzMayısÜniversitesiİlahiyatFakültesi-Dergisi*7 (1993),137.

2 İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*, nşr. Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerî(Beyrut:Daru'sSadr, 1402/1982), 4/442.

3 İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*, 231.

4 İsa Doğan, "Zeyd b. Ali ve Kelami Görüşleri", 138.

edilmesi gerekir. Onun isyan etmesinde imamete dair görüşlerinin de etkili olduğu göz önünde bulundurulursa, bunlardan kısaca söz etmekte fayda var. Zeyd, imamet için Fatımi olmayı şart koşmakla beraber bu kişinin cesur, takvalı, bilgili ve yönetime karşı koyarak bu pozisyonu talep etmesi gerektiğini belirtmiştir. Eğer kişi imamet için başkaldırmıyor ve mücadele etmiyorsa başka birinin imam olması caizdir. Hz. Ali de diğer halife adayları gibi eşit şartlara sahip olmasına rağmen hak iddia etmemiş ve diğerlerinin halifeliğini kabul etmiştir. Bu yüzden de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul eder ve hatta Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebu Bekir'in halife oluşunu dönemin şartları gereği uygun görerek Sünni mezheplere yakın bir bakış açısı benimser.[5] Kendisi ilme büyük önem vererek imamların iyi bir ilim bilgisine sahip olmalarını şart koşmuş, Üsame b. Zeyd, Cabir b. Abdullah ve Muhammed b. Üsame b. Zeyd gibi önemli şahsiyetlerden ders almıştır. [6]

Zeyd b. Ali 121-122 senesinde Hişam b. Abdülmelik döneminde isyan etmiş, halifeyle aralarında meydana gelen birtakım anlaşmazlıklar, geçmişe dayalı husumetler ve Kufe halkının ısrarcı tavrı onun isyan etmesine sebep olan önemli faktörlerdendir. Bu sebeplere ana hatlarıyla değinmek konuyu kavramak açısından elzemdir. Kaynaklara göre Zeyd ve Hişam arasında Hz. Ali'den kalmış olan malların paylaşımı ile alakalı sert bir tartışma yaşanmış, ayrıca o önceki Irak valisi Halid b. Abdullah'ın vermiş olduğu hediyeleri kabul etmesi sebebiyle de sorgulanmıştır. İlk olarak hediye edilen malların kabulü konusuna değinmek gerekirse rivayete göre eski Kufe valisi Hâlid b. Abdullah Kasrî, Irak'ta bulundukları bir vakitte Zeyd, Dâvud b. Ali b. Abdullah b. Abbâs ve Muhammed b. Ömer b. Ali b. EbîTalib'i yanına çağırmış ve onlara birtakım hediyeler vererek Medine'ye göndermiştir.

Yusuf b. Ömer, Halid'in yerine vali olunca bu durumu Hişam'a

5 Hakkı DursunYıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 2/459.

6 Mustafa Öz, "Zeyd b. Zeynelâbidîn ve Zeydiyye",*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*19 (2000), 43-58.

yazmış, beraberindekileri ihbar etmiştir. Bunun üzerinde Hişam, Medine valisinden Zeyd ve diğerlerinin kendisine gönderilmesini istemiştir. Gelenleri hesaba çekmiş ve durumu sorguladıktan sonra, onları Irak'a göndererek Halid'le yüzleşmelerini istemiştir. Hediyeleri kabul ettikleri iddiasından başka diğer suçlamaları reddederek Medine'ye doğru harekete geçmişlerdir.[7] Ayrıca nakledilenlere göre Kufe valisi Yusuf b. Ömer, Hişam'a gönderdiği mektupta bir arazi meselesini de gündeme getirmiştir. Bu iddiaya göre Halid, Zeyd'den on bin dinara bir arazi satın almış, daha sonra bu araziyi de Zeyd'e geri iade etmiştir. Zeyd bu konuda da ayrıca sorguya çekilmiş ve böyle bir iddianın varlığını reddetmiştir. Bunun üzerine Hişam onu ve yanında bulunanları yüzleşme için Irak'a Halid'in yanına göndermiştir. Halid de durumu doğrulayınca tekrar Medine'ye hareket etmişler fakat Kadisiyye denilen mevkide konakladıkları esnada Kufelilerin haber göndermesi üzerine Zeyd Kufe'ye geri dönmüştür. [8]

Bu konuda aktarılan bir başka rivayete göre de Halid, Zeyd ve beraberindekilere bazı mallar emanet etmiş, Yusuf vali olduğunda da bu durumu halifeye bildirmiştir. Hişam, onları bu konuda sorgulamak için Medine'den çağırtmış ve Halid ile yüzleşmeleri için Yusuf'a göndermiştir. Zeyd, Kufe'ye gelince Yusuf ona Halid'in emanet ettiği malların durumunu soruyor fakat Zeyd "Minberde ecdadımı kötüleyen biri nasıl olur da bana mal emanet edebilir?" şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Yusuf, Halid'e malların Zeyd'in malları aldığını inkâr ettiğini açıklamıştır. Halid de aynı şekilde "minber de atalarını kötülediğim birine malımı nasıl emanet edebilirim?" demiştir. Zeyd ve beraberindekiler bu durumu Halid'den sorgulayınca o şu karşılığı vermiştir, "Bu konuda işkence gördüm ve bunu iddia etmek zorunda kaldım. Siz gelmeden önce Allah'ın bir kurtuluş yolu göstereceğini umdum" demiştir.[9]

7 Abu MuhammadAhmad Bin A'sam el-Küfi, *Kitab Al-Futuh* (Beyrut 1984), 7-8/313.

8 Abdurrahman İbnü›l-Cevzi, *el-Muntaẓam fi târîḫi'l-mülûkve'l-ümem*,thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ (Beyrut 1992), 7/208.

9 İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*, 231-232.

Bir başka rivayete göre de Zeyd ve arkadaşları malları emanet eden kişinin Yezid b. Halid Kasri olduğu söylenir. Bahsi geçen malların emanet edilmesi mevzusu Hişam'a ulaşınca o, Zeyd ve beraberindekileri Kufe'ye göndermek istemiştir. Fakat onlar Yusuf'tan korktuklarını dile getirerek gitmek istememişlerdir. Bunun üzerine Hişam: "Ben ona size ilişmemesi gerektiğini yazarım" demiş, Zeyd ve arkadaşlarının isteksiz oluşlarına rağmen onların yanına bir muhafız vererek gitmelerini sağlamıştır. Kufe'ye geldiklerinde Yusuf onlar ile Yezid'i yüzleştirmiş ve emanet edilen mallar konusunda sorguya çekmiştir. Yezid de bu durumda "benim onlarda her hangi bir malım yok" diyerek evvelden ortaya attığı iddiayı kendisi yalanlamıştır. Bunun üzerine Yusuf ona "sen benimle mi yoksa Emirü'l-Müminin ile mi dalga geçiyorsun?" diyerek onu ölümün eşiğine getirecek kadar şiddetli bir şekilde cezalandırmıştır. Daha sonra bu sözü yayanları da tutuklatıp dövdürmüş, Zeyd ve arkadaşlarını da yemin etmek suretiyle serbest bırakmıştır. Zeyd'in arkadaşları Medine'ye dönerken Zeyd ise Kufe'de kalmayı tercih etmiştir.[10]

Hişam ve Zeyd arasındaki diğer bir anlaşmazlık mevzusu ise Hz. Ali'den kalan malların taksimi konusunda meydana gelmiş ve ikisi bu konuda sert bir tartışma yaşamıştır. Nakledilene göre Zeyd ve amcasının oğlu Cafer b. Hasan, Hz. Ali'nin malları ve vakıfları idaresi konusunda anlaşmazlık yaşamışlar, Zeyd Hüseyin oğullarından, Cafer ise Hasan oğullarından davacı olmuştu. Tartışma dönemin Medine valisi Hâlid b. Abdülmelik b. Hâris'in huzurunda da devam etmiş, vali ise onların tartışmalarını meclise taşıyarak birbirlerine olan husumeti halkın önünde daha da şiddetlendirmek istemiş fakat Zeyd buna müsaade etmemiştir. Bunun üzerine Zeyd, Hişam b. Abdülmelik'e gitmiş, olayı ona anlatmaya çalışmıştır. Haşim başta onu huzura kabul etmek istemediyse bile sonradan onun yazılı olarak ilettiği ısrarları üzerine görüşmeyi kabul etmiştir. Nakledildiği kadarıyla bu görüşmede aşağıda zikredilen tartışma meydana gelmiştir.[11]

10 İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*, 231-232.

11 İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*, 233.

Seleflerinden farklı olarak Zeyd hilafet hakkının Hz. Ali evladına ait olduğunu ve Emeviler tarafından gerçekleştirilen zulümlere karşı sessiz kalmak yerine, bu zulümlere karşı çıkmak gerektiğini düşündüğü belirtilir. Bu durum isyandan hemen önce Hişam ile Zeyd arasında meydana gelen bu diyalogda açıkça gözlenmektedir. Bu görüşmede Hişam ona hoş muamelede bulunmayarak, ters cevaplar vermiş sonra da kendisinin hilafet arzusunda olduğunu, bunu istediğini ancak bu görevin kendisi bir cariyeden doğma olduğu için ona yaraşmayacağını ifade etmiştir. Bunun üzerinde hiddetlenen Zeyd b. Ali, cevap olarak Hz. İsmail'in de bir cariyeden doğduğunu, annesinin hayırlı bir kadın olduğunu bu yüzden de Allah'ın insanların en hayırlısı olan Hz. Muhammed'i onun soyundan çıkardığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hişam, Zeyd'in yanından çıkıp gitmesini istemiş, Zeyd de «çıkıyorum, ama artık hiç hoşuna gitmeyen bir tavır takınacağım.» karşılığını vererek onun yanından ayrılmıştır.[12]

2. Zeyd b. Ali İsyanı

O, bu görüşmeden sonra oldukça hiddetlenmiş, Hişam'ın huzurundan çıkarak doğruca Kufe'ye gitmiş ve orada Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ebi Talib'le aralarında şu konuşma geçmiştir.

" 'Ey Zeyd! Allah'ı anarak söylüyorum, sen kendi ehlinin yanına git. Küfe ehlinin yanına gelme, çünkü onlar sana vefa göstermezler.'" Zeyd bunu kabul etmeyerek: 'Suçsuz olduğumuz halde esirler alay ederek bizi HİcâZ'dan Şâm'a, Cezire'ye, Irak'a, Kas-ı Sakif'e çıkardılar.' dedi. Sonra: 'Allahaısmarladık. Benim Allah'a ahdim var, ‹eğer bir el bunlara itaat ederse ben yaşayamam.' diyerek ondan (Muhammed'den) ayrılıp Kûfe'ye gitti."[13]

Zeyd b. Ali, Kufe'de bulunduğu süre içerisinde Kufeli Şiiler

12 EbûCâfer Muhammed b. Cerîr et- Taberi, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, thk.İyad b. Abdüllatif b. İbrahim El-Kaysi (Beyrut 2014), 3/6652-6654.

13 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi El-Kâmil Fit-Târih Tercümesi,* trc. Yunus Apaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1986), 5/193.

onun yanına gelerek, onu hilafet adına isyana ikna ettikten sonra ona biat ettiler. Bunun üzerinden belli bir süre geçtikten sonra Yusuf b. Ömer bu durumdan haberdar olmuş, Zeyd'e haber göndererek Kufe'den çıkmasını istemiştir.Zeyd ise başta Medine'ye gitmek istediyse bile Yusuf onu Azib'e yönlendirmiştir. Onun Azib'e gittiğini duyan Kufeliler ise buraya gelerek onu geri dönmeye ikna etmeye çalışmışlardır. Her ne kadar yakınları tarafından uyarıldıysa da dedeleri Ali b. Ebi Talib ve Hüseyin b. Ali'ye de aynı şekilde biat ettiklerini fakat savaş esnasında yalnız bırakıp terk ettiklerini söyledilerse de obu uyarıları önemsememiştir. Hatta bu minvalde kendisi ile Hz. Peygamber'in akrabası olduğunu zikreden Seleme b. Küheyl arasında şöyle bir konuşma geçmiştir. Seleme, Zeyd'in yanına gelerek "Sana kaç kişi beyat etti?" diye sormuş, Zeyd de "Kırk bin kişi" karşılığını vermiştir. Seleme de şöyle devam etmiştir.

Seleme: "Dedene kaç kişi bey'at etmişti?"

Zeyd: "Seksen bin kişi"

Seleme: "Sonra yanında kaç kişi kaldı?"

Zeyd: "Üç yüz kişi"

Seleme: "Sen mi daha hayırlısın deden mi?"

Zeyd: "Elbette dedem"

Seleme: "Bu asrın insanları mı daha hayırlı, yoksa o asrın insanları mı?"

Zeyd: "O asrın insanları daha hayırlıydı"

Seleme: " Daha hayırlı olan asrın insanları senden daha hayırlı olan dedene hıyanet etmişken sen bunların sana karşı vefa göstereceklerini mi umuyorsun?"

Zeyd: " Onlar bana beyat ettiler; artık bunun gereğini yapmak bana da onlara da vaciptir"

Seleme: "Peki, benim bu şehirden çıkmama izin verir misin? Bir olay vukuunda nefsime hakim olabileceğimden emin değilim."Bu

konuşmanın ardından Zeyd, Seleme'ye gitmesi için izin verdi[14] ve kendisi de Kufe'de gizli faaliyetlerini sürdürmeye ve halktan biat almaya devam etmiştir.[15]

Kufe'de isyan ve başkaldırı faaliyetlerini sürdürdüğü esnada ilk evliliğini Ya'kûb b. Abdullah Sülemî'nin kızı ile yapmıştır. Biatleri aldığı esnada yanına biat etmeye gelen Ümmü Amr binti Salt adlı bir kadının hem konuşmasını hem de güzelliğini beğenen Zeyd onunla evlenmek istemiş fakat kadın ona kendisinden güzel olan kızını teklif etmiş, Zeyd de bu teklifi kabul ederek ikinci evliliğini de Abdullah b. Ebi'l-Anbesi el-Ezdî'nin kızı ile gerçekleştirmiştir. Bu süreçten itibaren kaldığı yerin gizliliğine oldukça önem veren Zeyd, sabit bir yerde kalmayarak sürekli yer değiştirmiştir. Bazen eşinin evinde, bazen de Absoğulları, Hindoğulları veya Tağleboğullarının evlerinden birinde kalıyordu. Kaldığı yere halk gelerek burada ona biat ediyordu.[16]

Zeyd'in faaliyetlerinden habersiz olan Yusuf b. Ömer, bu süreçten Kufeli Süleyman Süraka vasıtasıyla haberdar olmuştur. Bu ihbar üzerine Yusuf b. Ömer dönemin Kufe valisi Hakem b. Es-Salat'a haber göndererek adamlarını göndererek yolları tutmasını emretti. Bunun üzerine Hakem'in adamları yolları beklemeye başladılar ve Zeyd'in katından bir adamın çıktığını görünce onu yanlarına getirttiler. Nereden gelip nereye gittiğini sorguladıktan sonra üzerini aradılar ama bir şey bulamadılar. Bunun üzerine adamın sahip olduğu asayı kurcaladıktan sonra içinde bir mektup olduğunu gördüler. Bu mektupta Zeyd b. Ali, bütün Müslümanları başlarına gelmiş belalara, musibet ve türlü fitnelere karşı cihat etmeye çağırıyor, onları Allah'ın kitabı ve peygamberin sünneti üzerine hareket ederek Zeyd'in safında savaşmaya davet ediyordu. Hakem bu mektubu onu taşıyan kişi ile birlikte Ebu Yusuf'a gönderdi. O da o kişinin

14 İbnü'l-Esîr, *İslam Tarihi El-Kâmil Fit-Târih Tercümesi*, trc. Yunus Apaydın (İstanbul: Ocak Yayınları, 2016), 4/443.

15 Taberi, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, 143-144.

16 İbnü'l-Esîr, , *El-Kâmil Fi't-Târîh*, 235-236.

kafasını vurdurarak, Hakem'den Zeyd'i bulması için Kufe'ye pehlivan gibi birisini göndermesini istedi. Hakem de dediğini yaparak Kufe'ye adamlarını gönderdi. [17]

Bu esnada bir grup Kufeli, Zeyd'in yanına gelerek ona Hz. Ebu Bekir ve Ömer hakkında ne düşündüğünü sordular. Zeyd b. Ali de onlar hakkında hayırdan başka bir şey düşünmediğini kendinden önceki seleflerinin de onlar hakkında kötü bir söz söylediklerini işitmediğini söyledi. Bunun üzerinde bu grup Zeyd'i terk ederek onun yanından uzaklaştı.[18] Sonradan bu grup Zeyd'in kardeşi Cafer Sadık'a biat etmeye çalışmışlar fakat Cafer Sadık da kendisinin Zeyd ile aynı fikirde olduğunu onlar hakkında hayırdan başka bir şey işitmediğini söylemiştir. Böylece aynı grup Zeyd'e giderek af dilemiş, ona tekrar biat etmek istemişlerse de Zeyd buna gerek olmadığını önceki biatlerinin geçerli olduğunu bildirmiştir.[19]

Zeyd b. Ali ve taraftarları Safer ayının ilk Çarşamba gecesi yani tam olarak 1 Safer 122 tarihinde isyan etmeye karar verdiler. Bu haberi duyan Yusuf b. Ömer, Hakem'e talimat vererek adamlarını savaşa hazırlamasını istedi. Hakem de talimat üzerine adamlarını savaş için Kufe camisine topladı. Sabah olunca etrafında iki yüz adam olduğunu gören Zeyd b. Ali, şaşırarak on beş bin kişinin kendisine biat ettiğini, şimdi niçin bu kadar az kişinin geldiğini sordu. Bunun üzerine orada bulunanlar biat edenlerin bir kısmının Kufe valisi tarafından mescitte tutsak tutulduğunu bu yüzden gelemediklerini ifade etti. Zeyd ise mescidin aldığı kişi sayısının belli olduğunu geri kalanlarının nerede olduğunu sorsa da sonuçta bu kadar kişi ile savaşa gitmek mecburiyetinde kalmıştır.[20]

Yusuf b. Ömer'in de askerleriyle beraber savaşa gelmesiyle, çarpışma başladı. Teke tek başlayan savaşta Şam ordusunun komutanı Amr b. Abdülaziz, Zeyd'e ve ordusuna saldırdı. Bu esnada Nasr b.

17 Abu MuhammadAhmad Bin A'sam el-Küfi, , *Kitab Al-Futuh*, 310.

18 Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed've't-Târîḫ*(Paris: 1899), 5-6/49.

19 Taberi, *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*, 145.

20 Abu MuhammadAhmad Bin A'sam el-Küfi, , *Kitab Al-Futuh*, 320- 321.

Hüzeyme kendisini ona siper ederek Amr'ın üzerine yürüdü onu ve askerlerini öldürdü. Zeyd de Şam ordusunun üzerine yürüyerek önce Sayyadlar meclisine sonra da Kinaseye vardı. Birçok askerin bulunduğu bu yerde Yusuf b. Ömer, Zeyd'e saldırdı fakat Zeyd onu ve asker ordusunu dağıttı. O anda Zeyd, Kufe halkına seslenerek destek istedi fakat buna karşılık Yusuf b. Ömer de öldürülen kişi başına bin dirhem vereceğini duyurdu. Şam ordusu daha büyük bir hevesle savaşmaya başladı ve getirilen tutsakların da başı kesilerek vaat edilen ödül verildi. Zeyd b. Ali ise henüz yara almamış, Kufe halkının tutulduğu mescide yetişmeye çalışıyordu. Ondan öncelik isteyen Nasr b. Hüzeyme, mescid kapısına kadar geldi ve içeridekileri savaşmaya davet etti. Bunu duyan Kufe halkı dışarı çıkarak savaşmak istediklerinde Şam askerlerinin ok yağmuruna tutuldular. Bunun üzerine mescid kapısının önünde önce Nasr b. Hüzeyme sonra da Muaviye b. İshak öldürüldü. [21]

Zeyd b. Ali ve taraftarları ise savaşmaya devam ediyorlardı. Zeyd'in adamlarından yetmiş kişi şehit olmuş birçoğu da yaralanmıştı. Şam ordusu ise bütün gücüyle saldırıyor karşı cephede bulunanları ok yağmuruna tutuyorlardı. Bu oklardan biri en sonunda kaza ile Zeyd b. Ali'nin başına isabet ederek onu ağır yaraladı. Yakınları tarafından savaş meydanından uzaklaştırılarak Şii bir şahsın evine götürüldü. Zeyd'in oğlu Yahya ve geri kalanlar da başka evlere sığınarak saklandılar. Zeyd'in yarası iyileştirilmeye çalışırken dayanamayarak vefat etti. Vefatının ardından orada bulunanlar giysileriyle birlikte onu bulunduğu yere defnettiler. Yusuf b. Ömer, Zeyd'in ölüm haberini aldıktan sonra bir kölenin ihbarı üzerine kabrini bularak açtırdı. Cesedini çıkararak başını kopardıktan sonra bedenini bir ağaca astırdı ve başını da Hişam b. Abdülmelik'e gönderdi.[22] Bu olaydan sonra Emevi yönetimine karşı var olan nefret Hz. Ali evladı tarafından etkin bir isyan hareketine dönüşmemiş, Zeyd b. Ali

21 Abu MuhammadAhmad Bin A'sam el-Küfi, , *Kitab Al-Futuh*, 322.

22 Abu MuhammadAhmad Bin A'sam el-Küfi, , *Kitab Al-Futuh*, 322- Yusuf Gökalp, "Zeydilik Ve Yemen'de Yayılışı", Basılmamış Doktora Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi)*, (2006), 41.

isyanı sonrası var olan muhalifler de dönemin gizli Abbasi hareketine katılarak, tepkilerini bu yolla sürdürmüşlerdir. Ayrıca Zeyd'in imamet ile alakalı görüşleri ilk üç halife hakkında sahip olduğu olumlu bakış açısı ve fıkıh alanında ortaya koyduğu fikirleri sonradan taraftarları tarafından sistematikleştirilerek bugün Zeydiyye adı ile bilinen mezhep hareketini ortaya çıkarmıştır.

Sonuç

Hz. Muhammed'in vefatının ardından ortaya çıkan imamet meselesi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde önemli bir anlaşmazlık yaşanmadan halledilmiştir. Hz. Osman döneminde meydana gelen bir takım iç huzursuzluklar ve ihtilaflar, Hz. Ali döneminde de devam etmiş, Hz. Osman'ın asi bir grup ve Hz. Ali'nin de bir harici tarafından şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır. Kurnazca bir hamle sonucu hilafete gelen Muaviye döneminde ise Hz. Ali ve evladı taraftarları ise bir takım stratejilerle kontrol altında tutulabilmişlerdir. Yezid b. Muaviye döneminde ise İslam tarihini derinden etkileyen ve etkileri günümüzde de devam eden Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi hadisesi meydana gelmiştir. Bu olay Hz. Ali evladı taraftarlığını güçlendirmiş, Şiiliğin inanç temayülleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren Hz. Ali ve evladı, Zeyd b. Ali dönemine kadar aktif siyasetten olabildiğince uzak durmaya çalışmışlardır.

Hişam b. Abdülmelik döneminde ayaklanan Zeyd b. Ali'nin isyan etmesine bir takım sebepler gerekçe gösterilir. Halife Hişam ile Zeyd arasında uzun süreli var olan husumet ve anlaşmazlılar bu sebepler arasında sayılır. Hz. Ali'nin mallarının taksimi ve Kufe valisi Halid b. Abdullah'ın hediyelerini kabulü sonucunda sorgulanması Hişam'la kendisinin arasının iyice açılmasına sebep olmuş ve sonuçta bir isyan teşekkülüyle sonuçlanmıştır. Bu isyan dönemin Irak valisi Yusuf b. Ömer tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış, bu olayın etkileri o dönemde meydana gelen diğer muhalif hareketlere yansımıştır. Hz. Ali evladının bir kez daha bu şekilde başarısız olması, taraftarları üzerinde derin bir etki bırakmış bu isyanın ar-

dından sağ kalanlar Abbasi hareketi gibi diğer muhalif hareketlere katılmayı uygun görmüşlerdir. Nitekim Hişam'dan sonra devletin hızlı bir çöküş süreci içerisine girmesi ve yıkılışının da Abbasi İhtilaf hareketi tarafından gerçekleşmesi ve Zeyd b. Ali'nin fikirlerinin de taraftarları tarafından benimsenerek bugüne kadar Zeydiyye adı altında mezhepleşmesi bu isyanın uzun süreli etkilerini göstermektedir. Ayrıca göz ardı edilmemesi gereken hususlardan biri de Kufeli bir grubun isyanın hemen öncesinde Zeyd'e ilk iki halife hakkında görüşlerini sormaları ve olumlu yanıt üzerine yanından ayrılmalarıdır. Bu da imamet meselesinin toplum nezdinde siyasi ve inanç yönüyle bir kutuplaşmaya yol açtığı, bu tarihten itibaren Şiiliğin fikri temayüllerinin görülmeye başlandığı ifade edilebilir.

Kaynakça

Aycan, İrfan. "Emevîler Dönemi İç Siyasî Gelişmeleri (41-132/661-750)".*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 147-174.

Doğan, İsa. "Zeyd b.Ali Ve Kelami Görüşleri."*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 7 (1993),136-153.

Fayda, Mustafa. *Büyük İslam Tarihi*.İstanbul: Tarih Yayınları, 1985.

Gökalp, Yusuf. *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: AÜSBE, 2006.

İbnü'l-Esîr, *El-Kâmil Fi't-Târîh*. nşr. Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerî. 14 cilt. Beyrut:Daru'sSadr, 1402/1982.

İbnü'l-Esîr. *İslam Tarihi El-Kâmil Fit-Târih Tercümesi.* trc. Yunus Apaydın. 10 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1986.

İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed el-Kûfî.*Kitabu'l-Futûh*. 8 cilt. Beyrut: 1986.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (597/1200).

el-Muntazam fî Târîhi'lÜmem

ve'l-Mulûk. thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ, Beyrut: 1992.

Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: 2013.

Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed□ve't-Târîh*. 6 cilt. Paris: 1899.

Öz, Mustafa. «Zeyd b. Zeynelâbidîn ve Zeydiyye".*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 43-58.

Taberi, EbûCâfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk*. thk. Mj. deGoeje. 9 cilt. Beyrut: 1989.

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*.2 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Yiğit, İsmail. *Emeviler*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

ÜÇÜNCÜ OTURUM: FELSEFE

Hannah Arendt: Hayat, Delilik ve Kelimeler

Fatime GÜMÜŞ

İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD Doktora Öğrencisi, gumusfatime23@gmail.com

ÖZET

Feminist hareket, tarihsel süreç içerisinde birtakım değişikliklere uğrayan bir harekettir. Bu değişiklikler cinsiyet üzerinden, önce eşitlik, sonra farklılık ve daha sonra da bütün farklılıkların birlikte olabileceği çoğulcu bir farklılık şeklinde ilerler. Feminist hareketin tarihsel süreç içerisindeki bu hareketi, yani önce eşitlik, sonra farklılık ve ondan sonra da kesişimsellik şeklindeki bu ilerleyişin, kadının özel alandan kamusal alana geçme ve kamusal alandaki yaşantısıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bu süreçte, eşitlik feminizminin rağbet gördüğü dönemde seçme ve seçilme hakkı ile eğitim hakkı elde etme çabalarına girişildiği görülür; fark feminizminin rağbet gördüğü dönemde eğitim görmüş kadınların, artık kadının bir tarihini sorgulamaya girişmeye başladıkları görülür; kesişimselliğin rağbet gördüğü dönemde ise kadının, erkeğin ve bütün farklılıkların bir arada yaşayabileceği ortak bir tarihin oluşturulup oluşturulamayacağını sorgulamaya başladıkları görülür. Feminist hareketle birlikte, kadının tarihine yönelmiş olmak, aynı zamanda kadının bir "hikâyesinin" olup olmadığıyla ilgili olup kadının burada/dünyada/yaşamda varlığının hatırlanması anlamına gelecektir. Kadının bir hikâyesinin olmamasının ifade edilişi onun tarihsel süreç içerisinde susturulmuş olmasıyla da ilişkilendirilir. Bu süreçte, ayrıca zamanla kadının tarihine yönelme aracılığıyla, doğum, akıl ve dil/söylem gibi kavramların giderek önem kazandığı görülür. Arendt de kadın bedenine sahip biri olarak, doğum, akıl, tarih ve eylem aracılığıyla dil/söylem kavramlarına odaklanmış bir düşünürdür. Bu makalede, hayat, delilik ve kelimeler bağlamında Arendt'in feminist bir yorumunun imkânı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Arendt, yaşam, doğum, delilik, akıl, dil.

Hannah Arendt: Life, Madness And Words

ABSTRACT

The feminist movement is a movement which has undergone some changes in historical process. These changes proceed firstly as equality, then as difference, and then as a pluralist difference in which all differences can be together. It can be said that the feminist movement's this historical process that is in the from of firstly as equality, then as difference, and then as intersectionalism is about women's transition from the private sphere to public sphere and women's experience in the public sphere. Within this process, it is seen that efforts are made to obtain the right to vote, the right to be elected, and the right to education in period in which equality feminism was popular; it is seen that educated women started trying to inquire a history of woman in period in which difference feminism was popular; and in period in which intersectionalist feminism was popular, it is seen that it is questioned whether a common history in which woman, man, and all differences live together can be created. With the feminist movement, turning to history of women is about whether women have a "story" and it will signify remembrance of women's existence in here/world/life. Verbalization of nonexistence of women's story is associated with the fact that they are silenced within historical process. In addition, in this process, it is seen that the terms like birth, reason, and language/discourse gradually gain importance via turning to history of women. Arendt as someone who has a woman body also is a philosopher who focused on the terms language/discourse via birth, reason, history, and action. In this article, the possibility of a feminist interpretation of Arendt will be examined in the context of life, insanity, and words.

Keywords: Feminism, Arendt, Life, Birth, Insanity, Reason, Language.

Giriş

1906'da Almanya'nın Hannover şehrinde, Yahudi bir mühendisin tek çocuğu olarak doğan Hannah Arendt, üniversite eğitimini tamamladıktan sonra Heidelberg'de Martin Heidegger ve Karl Jaspers'ten felsefe eğitimi alır ve 1928'de danışmanlığını Jaspers'in üstlendiği, Augustinus'un düşüncesinde aşk kavramı üzerine yazdığı doktorasını tamamlar. Hitler'in iktidara gelmesinden sonra, Yahudi olması sebebiyle, Fransa'ya kaçar ve daha sonra Amerika'ya yerleşir. Arendt, 1975 tarihindeki ölümüne kadar *Totalitarizmin Kaynakları, Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te, İnsanlık Durumu, Geçmişle Gelecek Arasında* ve *Şiddet Üzerine* gibi pek çok ünlü eser bırakmış, 20. yüzyılın en önemli siyaset felsefesi düşünürlerinden biridir.[1] Arendt'in felsefesine bakıldığında, siyaset felsefesinde ele alınan diğer filozoflardan farklı olduğu görülür. Öncelikle, kadın bedenine sahip bir düşünür olarak Arendt, kendi döneminde farklılık yaratan bir filozof olarak ele alınarak siyaset kuramcısı olarak da kabul gören biridir. Arendt'in felsefesinde doğum, tarih, dil, emek, iş, eylem vb. kavramlar sıkça ele alınan kavramlardır. Bu kavramlar aynı zamanda feministler tarafından da işlenen kavramlardır ve bu bağlamda Arendt'in düşünceleri zaman zaman feministlerce ele alınıp hem olumlu hem de olumsuz yönde eleştirilir. Bu eleştirilere geçmeden önce, feminizme tarihsel açıdan bakmak önem teşkil etmektedir.

Feminizme tarihsel olarak baktığımızda üç dönemde ele alındığını görürüz; birinci dalga feminizm, ikinci dalga feminizm ve üçüncü dalga feminizm. Birinci dalga feminizm daha çok eşitlik talebiyle hareket eder. Birinci dalga feminizm dönemi, yani eşitlik

1 Arendt kendisini filozof olarak görmez ve bunun nedenini Günter Gaus'la söyleşisinde, Gaus'un Arendt'e siyaset felsefesi ile siyaset kuramı arasındaki farkı sorması aracılığıyla şu şekilde açıklar: "Kullanmaktan kaçındığım 'siyaset felsefesi' deyimi, geleneğin aşırı ölçüde sıkboğaz ettiği bir ifadedir. Akademik bağlamda olsun ya da olmasın bu gibi şeyler hakkında konuştuğumda hep, felsefe ile siyaset arasında çok önemli bir gerilim olduğundan söz ederim. Yani düşünen bir varlık olarak insan ile eyleyen bir varlık olarak insan arasında, sözgelimi doğa felsefesinde varolmayan, bir gerilim vardır. Herkes gibi filozof da doğa karşısında nesnel olabilir; doğa hakkında düşündüklerini dillendirdiğinde bütün insanlık adına konuşuyordur. Fakat siyaset karşısında nesnel ya da tarafsız olamaz. Platon'dan beri olamaz (Arendt, 2014, s.39)!"

feministleri daha çok seçme ve seçilme hakkı, eğitim hakkı gibi hakları elde etmeye çalışma çabası içerisine girmişlerdir. Birtakım haklar elde edildikten sonra şöyle bir bilinç oluşmaya başlar; kadınların almaya çalıştığı haklar zaten eril tahakkümcü düşünce altında oluşturulan haklardır. Yani, özel alana hapsolmuş kadınlar erkeğe ait olmuş olan kamusal alana çıkmaya başlar, ancak daha önce o alan erkeğe ait olduğundan onun oluşturduğu hakları elde etmeye çalışmış olduklarının farkına varmaya başlar. Burada örneğin Simone de Beauvoir bunun bilincine varmaya başlayan bir düşünür olarak ele alınabilir. Bu bağlamda Beauvoir'ın, ikinci dalga feminizme zemin oluşturduğu söylenebilir. Daha sonra ikinci dalga feminizmde, feministler artık kamusal alanın eril tahakküm altında olduğunun bilincine varıp bunu değiştirme çabası içerisine girmeye başlarlar. Burada, fark feministleri, artık eşitliği değil farklılığı vurgulamaya başlar. Neden farklılık? Çünkü kadınlar erkeğe ait olan kamusal alanda, "erkek gibi" olmaya başladığının bilincine varmaya başlar. Kamusal alanda oluşturulmuş yapılar erkeklerle erkekler arasında ilişki kurulabilecek şekilde oluşturulmuş olup kadın orada da o alanı da kendine ait hissedememektedir ve aynı zamanda kendini de kamusal alana ait hissedememektedir. Bu anlamda farklılığı vurgulamak artık kadınlar için önem teşkil etmektedir. Irigaray gibi fark feministleri "kadın" hakkındaki sorgulamalarını ilerletmeye çalışarak kadının özneleşebileceği bir alan yaratmak ister ve bu anlamda birtakım yeni oluşumlara giderler. Burada Irigaray, Kristeva ve diğer fark feministleri yaptıkları sorgulamalar sonucunda, kamusal alana dâhil olan kadının yüzyıllardır süregelen, kamusal alanın erkeğe ait olması sebebiyle, bu alanda oluşturulmuş olan dilin de erkeğe ait bir dil olduğunu düşünmeye başlarlar. Buradan da kadının susturulmuş olması meselesine giderek eril dünyaya ait olduğunu düşündükleri kelimelerle savaşıma girerler ve eril dilin yanında bir de dişil dil oluşturmaya çalışırlar. Bu doğrultuda savaşıma girdikleri kelimelerden biri de tarih **[Hi(s)story]** kavramıdır. Bu kavramı ele alış biçimlerine göre yaptıkları yorum şu şekilde özetlenebilir; tarih kitaplarına bakıldığında bile görülecektir ki bütün bir tarih, erkek-

ler üzerinden yazılmış bir tarihtir, yani erkeğin tarihidir. Örneğin tarih kitaplarında daha çok savaşlardan bahsedilir ve çoğunlukla savaş alanlarında erkekler vardır. Feministlerin bu kavramı, yani tarih kavramını irdelemesi ve kadının da bir tarihinin oluşturulması gerektiği düşüncesine gitmesi onları doğum kavramına kadar götürecektir çünkü tarihsel açıdan geriye doğru gittiklerinde karşılaştıkları, Tanrıçalardır.[2] Tanrıçalık fikri, erkeklerin henüz kadının doğumunun biyolojik bir durum olduğunun farkına varmamasından ötürü, doğurganlığı mucize ile ilişkilendirmelerinden doğan bir fikirdir ve feministler bu anlamda kadının tarihini sorguladığında bu fikre oldukça önem verirler.

Onlar, Tanrıçalar, çok yönlü olmalarıyla değerlendirilmeli ve efsanelerde, masallarda, ilahilerde, dualarda, söylencelerde, fıkralarda, özdeyişlerde, şiirlerde, resimlerde ve sembollerde dile gelebilmeliydiler (Zingsem, 2006, s.15).

Kadının susturulmuş olması düşüncesinden hareketle, feministlerin tarih kavramıyla ve tarihin getirdikleriyle ilgilenmiş olması aynı zamanda kadınların, Antikçağdan beri, kamusal alanın dışında tutulup işitilmemiş olduğunu ve logosun − hem söz hem de akıl anlamında logosun − kadına ait olmadığı, erkeğe ait olduğunu görmesini sağlamıştır. Tarih içerisinde, konuşan kadın delilikle suçlanıp dikkate alınmamış ve hatta kimi dönemlerde cadılıkla suçlanıp yakıldığı görülmüştür. Kadına belki özel alanda konuşma izni verilmiştir ancak yine bu konuşma da ya erkeğin yönlendirmesiyle ya da onun izin verdiği kadar konuşma tarzında bir konuşmadır. Böyle bir konuşma, feministleri kadının bir dilinin olmasına izin verilmediği ve aklın cinsiyetinin "erkek" olduğu yorumuna götürür. Çünkü erkeğin oluşturduğu "söz" içerisinde kadın, edilgen/ikincil/öteki /dıştaki/dışlanmış olandır ve bu anlamda "'Eril', tıpkı tablonun kendisiyle aynı tarafında yer verilen diğer terimler

2 Konuyla ilgili olarak, feministler tarafından, kadının doğurganlık üzerinden insana ilk nefes veren olması aracılığıyla Tanrıçalık düşüncesinden bahsedilir. Bkz. Irigaray, Luce, *Başlangıçta Kadın Vardı* (Çev: İlknur Özallı ve Melike Odabaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014)

gibi, tablonun öbür tarafında yer alan karşıtından daha üstün gibi yorumlanır (Lloyd, 2015, s. 25)." Kadının kamusal alanın dışında tutulması ve dışarı çıkıp susmayan kadının deli veya cadı olarak görülüp tahakküm kurulmaya çalışılması yoluyla kadının bir sözünün olmamasına sebep olup kadının bir tarihinin olamaması/yazılamaması sonucunu da getirir. Böyle bir sonuç, kadının tarihinin olmamasının aynı zamanda kadının bir hikâyesinin olmaması veya bir hikâye varsa bile erkeğin izin verdiği kadar yazılıyor olması anlamına gelebilecektir.[3] Kadının bir hikâyesinin olmaması onun tarih içerisinde bir masalının bile olamaması anlamına gelecek olup böyle bir "hikâye yoksunluğu" kadının özneleşebilmesi yolunda engellere yol açmaktadır.

Bazıları, − kadınların genellikle dışlandığı tarih kitaplarında ve tarih bölümlerinde − kadın varlığının tanımı gereği statükonun altüst edilmesi anlamına geldiğinde ısrar ettiler. 'Görünür hale gelme'nin kendisi kadınların siyaset ve tarihteki yokluğunu sürdüren hâkim tarihsel ortodoksluğa karşı bir meydan okuma değil miydi (Scott, 2013, s. 204)?

Kadınlar, kadınların tarihini araştırmaya giriştiklerinde örneğin, bazı dönemlerde iki kadının bir araya gelip "dedikodu" yapma hakkının bile olmadığı, kapı önünde durup sohbet etmesinin yasalarla yasaklandığı gibi örneklerle karşılaşırlar ve bu da eril zihniyetin kadının sesini işitmeye dahi tahammül edemediğini düşünmelerine neden olmuştur haklı olarak. Bu durum, yani kadınların konuşmasının yasaklanması daha önce belirttiğimiz Tanrıça fikrinin olduğu dönemden çok sonra, anaerkil toplumlar yerine ataerkil toplumların geçtiği dönemdedir. Kadının mucizevi bir şekilde, bir insan yaratıyor olması düşüncesinin yanlış bir düşünce olduğu-

3 Örneğin Amazon Kadınlarının tarih kitaplarında olmuş olmasını da şu şekilde yorumlayabiliriz; Amazon kadınlarının "hikâyelerinin" bilinmesine izin verilmiştir çünkü Amazon kadınları, erkeklerin savaş alanında yaptıkları gibi, erkekleri öldürmüşlerdir. Ayrıca Amazon kadınlarının bilinmesindeki sebeplerden biri de kadınları "kadının erkeğe şiddeti/tahakkümü" bakımından olumsuzlayacakları birtakım davranışlarının olması olarak görülebilir.

nu ve aynı zamanda bu doğumda dolaylı olarak kendi payının da olduğunu öğrenen erkekler, artık kadını ikincil bir konumda görmeye başlayıp onu(kadını) yerleşik yaşama geçmekle beraber artık özel alana mahkûm eder.[4] İşte burada ikinci dalga feminizmin "Kişisel olan politiktir" mottosu belirir çünkü kişisel olanın politikleştirilmesi demek aynı zamanda kadına özel alandan kamusal alana gidebilmesi için yol açmak anlamına gelecektir. İkinci dalga feminizmin "Kişisel olan politiktir" mottosuyla ilgili olarak, Sara Ahmed, *Feminist Bir Yaşam Sürmek* adlı eserinde şöyle bir açıklamada bulunur: "Feminizmin tam da tarihsel olarak politik addedilmeyen yerlerde meydana geldiği düşünülebilir: Hane içi düzenlemelerde, evde… Evin her bir odası, birinin sokakta, parlamentoda, üniversitede ne yapıyorsa onu yaptığı feminist bir odaya dönüşebilir. Feminizm nerede olması gerekiyorsa oradadır. Feminizm her yerde olmalıdır (Ahmed, 2017, s. 14)."

Üçüncü dalga feminizm ise bu farklılık durumunu daha ileriye taşıyarak Queerci anlamda düşünmeye başlar. Üçüncü dalga feminizmde Butler gibi Queer kuramcıları, Irigaray gibi fark feministlerini eleştirerek sadece iki cins üzerinden düşünmenin de eksik, yanlış bir düşünce olduğunu vurgulamaya çalışırlar. Üçüncü dalga feminizmde düşünürler, artık sadece kadın-erkek bağlamında bir farklılıktan değil, bütün farklılıkları içinde barındırabilecek daha çoğul bir farklılıktan bahsetmeye başlarlar.

Hannah Arendt, her ne kadar kendini feminist olarak görmez ve feminizmle ilgilenmez gibi görünse de feminist düşünürlerce önemsenen kadın bir düşünürdür. Arendt'in feminist açıdan önemine geçmeden önce hem yaşadığı dönem açısından hem de kadın bedenine sahip birisi olarak, onun dünyayı nasıl algıladığını, insanlığa dair bakış açısını ele almak önem teşkil etmektedir.

4 Simone de Beauvoir, İkinci Cins adlı eserinde, anaerkil toplumların olduğu dönemler olarak ele alınan dönemlerin de aslında kadına/Tanrıçaya değer verilen dönemler olmadığına dair iddialarda bulunur. Ona göre o dönemler de yine erkeğe göre yazılmıştır çünkü ele alınış biçimi "savaş" üzerinden bir ele alınış biçimidir. Örneğin kadınların savaşa katılabilmesi için doğurganlığından vazgeçmesi ve göğüslerini kesmeleri gerekmektedir.

Arendt: Hayat, Delilik ve Kelimeler

Arendt, şiddet üzerine düşünmüş bir düşünürdür ve o, diğer düşünürlerden farklı olarak, şiddet kavramının kendisi üzerinden hareket edip bu kavramın şimdiye kadar aslında araçlar üzerinden düşünüldüğünü iddia eder. Ona göre, şiddet deyince savaşlarda kullanılan araçlar veya şiddet uygulandığı sırada kullanılan araç-gereçler akla gelmiştir, ancak kimse şiddetin kendisi üzerinden düşünmemiştir. Daha doğrusu savaşlar yapılırken insan sayısına ve kullanılan araç-gereçlere bakıldığından "şiddet nedir?" diye sorulduğunda kullanılan araç ve gereçler düşünülmüştür. Fakat günümüzde örneğin insan sayısının çok da önemli olmadığı, teknolojik gelişmeler neticesinde bir düğmeye basılıp dünyanın öbür ucundaki devletlere saldırılabildiği olaylarla karşılaşılmaktadır.

Burada aktaracağım düşünceler, 20. yüzyıl arkaplanından görüldüğü biçimiyle son birkaç yılın olay ve tartışmalarından kaynaklanıyor. 20. yüzyıl, Lenin'in öngördüğü gibi savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şimdilerde bu iki olgunun ortak paydası olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı oldu. Ama bugünkü durumda başka etken daha var; kimse öngörmediyse de bu etken, hiç değilse eşit önem taşıyageldi. Şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya geldi ki, hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir; ne de silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen kullanımını haklı kılabilir (Arendt, 2018, s. 9).

Arendt, şiddetin araçlar üzerinden veya fiziksel olarak tahrip etmek, yıkıp yok etmek üzerinden ele alınmasından ötürü, dünyada yapılan tüm savaşlarda normalleştirilmiş bir durum olarak işlendiğini söyler. Örneğin, normal şartlar altında "keyfi" bir şekilde bir insanı yok etmek canice bir tavır olarak görülürken, savaş alanında aynı kişi onlarca kişiyi yok ettiğinde haklıdır. Dünya, savaş üzerine evrildiğinden şiddet, yaşamın gerçekleriymiş gibi olağan karşılanıp üzerine de çokça düşünülmemiş bir kavramdır. Arendt'e göre, atom bombası gibi araç-gereçlerin üretimi her ne kadar üretildiği dönemde

korkunç bir şeymiş gibi görülmese de bu araç-gereçlerin kullanılmış olması, böyle bir olayı yaşamış olan kuşağın daha sonra bunun üzerine düşünüp de savaş karşıtı görüşler geliştirdiği görülür. Yani bu kuşak artık şiddet/şavaş ile arasına mesafe koymaya başlamıştır. "Yeni Sol'un sempati gücü (pathos) ve şevki, saygınlığı, çağdaş silahların tuhaf, intihara götüren gelişimiyle yakından bağlantılıdır. Bu, atom bombasının gölgesinde büyüyen ilk kuşaktır (Arendt, 2018, s. 21)." Atom bombası gibi insanlığı yok edebilecek, dünyayı yok edebilecek olan araçlarla karşılaşmış olmak, sonra gelen kuşağın şiddete "şiddetle" karşı çıkmasına ve şiddete karşı olan siyasi görüşleri desteklemelerine sebep olmuştur. Arendt, teknolojik gelişmelerin insanlığın yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmesine neden olduğunu söyler ve bu doğrultuda şöyle bir cümle kurar: "Bu genç kuşağın herhangi bir üyesine şu iki soruyu sorun: 'Dünyanın elli yıl içinde nasıl olmasını istersiniz?' 'Kendi yaşamınızın beş yıl içinde nasıl olmasını istersiniz?' Yanıtlar genellikle şöyle başlayacaktır: 'Eğer hala dünya diye bir yerin varolacağını kabul edersek… ve 'hala yaşıyor olursam…' (Arendt, 2018, s. 27)" öte yandan Arendt, şiddetin şiddeti doğurduğunu ileri sürer çünkü şiddet uygulanan kişi intikam ateşiyle yanıp tutuşacaktır. Ona göre dünyayı kurtaracak olan, şiddete karşı çıkılıp af dilemek ve affetmenin ön plana çıkarılmasıdır ki dünyadaki farklılıklara saygı duymanın yolu açılıp aynı zamanda doğanın tahribi de önlenebilsin ve doğa ile de kardeşçe bir ilişki kurulup "insanca" yaşanabilsin.

Şimdi Fanon'un kitabının verdiği güçle inanıyor ki, "şiddet", "Aşil"in mızrağı gibidir, açtığı yaraları sağaltır. Eğer bu doğru olsaydı, intikam, tüm dertlerimizin her derde deva ilacı olurdu (Arendt, 2018, s. 31).

Arendt, şiddet üzerine düşünürken kendi çağının geldiği nokta bağlamında düşündüğünden bilimsel gelişmelerin insanlığı ilerletmesinin aksine onu yok olmakla karşı karşıya bıraktığı sonucuna varır. Yani bilimsel ilerleme aslında her ne kadar gündelik yaşamımızı kolaylaştırıyor gibi görünse de aslında bulunduğumuz mekân

olan dünyanın yok olmayla karşı karşıya getirildiği ve bu anlamda insanlığın artık "burada olamayacağı" gerçeğiyle baş başa kaldığı bir ilerleme şeklidir. Bu anlamda yaşama, doğaya önem vermemiz gerektiği ve birlikte var olabileceğimiz bir mekân/dünya oluşturmak yönünde hareket etmemiz gerektiğini savunur ve böyle bir savunu da onu doğum kavramına götürür. Arendt, buradan şiddet-iktidar ilişkisi meselesine gider ve buna göre şiddet, iktidarda olanın hem iktidara gelmek için hem de iktidar olmak için en çok başvurduğu yöntem şeklidir. Bu düşünceyi ilerletmek için Arendt şu soruları sorar: "Öyleyse savaşın sonu, devletlerin de sonu mudur? Devletler arasında savaşın ortadan kalkması, iktidarın sonunu getirir mi (Arendt, 2018, s. 46)?" Bu soruların cevabı Arendt'e göre, iktidar derken neyi kastettiğimize bağlıdır ve ona göre savaşa son vermek elbette dünyanın ya da devletlerin sonunu getirmez, çünkü çoğulcu bir demokrasi getirebilmek hem savaşa odaklanmayıp yaşama, doğaya, farklılıklara saygı duymayı hem de devletlerin sonunun gelişini de engelleyecektir. Bu yüzden Arendt'in totaliter sistemi eleştirip yerine çoğulcu bir demokrasi getirmek gerektiğini savunduğunu görürüz. Çoğulcu demokrasi çünkü ona göre bir devletin − iktidarın da diyebiliriz − varlığını sürdürebilmesi için halkın desteğine ihtiyacı vardır, fakat halkın da eğitilmesi gerektiğini söyleyebiliriz ki halk bilinçli olup iktidarın şiddet savunusunu sonuna kadar desteklemesin. Ya da ileride yaşanabilecek mekân yoksunluğuna karşın, yaşayabilmek adına iktidara desteğini çekebilecek güçte olabildiğinin farkında olabilecek kadar eğitimli olmak gerektiğini vurgulamaya çalıştığını söyleyebiliriz bu anlamda. Öte yandan, daha önce belirttiğimiz gibi, bilimin ilerlemesinden ötürü, iktidarın halkın desteğine ihtiyacı yokmuş gibi bir sonuçla da karşı karşıya gelinebilmektedir. Lakin Arendt, bunun için de zaten şiddetin sadece araçlar üzerinden ele alınmasının yanlış bir düşünme tarzı olduğunu söylemiştir. Bununla ilgili olarak Şiddet Üzerine'de Gandhi'yi örnek gösterir ve ona göre onun kullandığı tarz da bir şiddet biçimidir. Ancak Arendt yine de onun tarzını, yaşanılan mekânı/dünyayı yok olmakla karşı

karşıya bırakmaması açısından daha olumlu bulur.[5]

İktidarın aşırı uçtaki biçimi, Bir'e karşı Herkes'tir. Şiddetin aşırı biçimiyse, Herkes'e karşı Bir'dir ve böylesi, şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir (Arendt, 2018, s. 52).

Arendt, iktidarın tahakküm kurmaya çalışmış olanına karşıdır ve bu anlamda ona göre iktidarın tahakküm kurmak için şiddete başvurması doğru değildir. Bu açıdan Arendt köleliği örnek gösterir ve bu doğrultuda şöyle bir cümle kurar: "Bildiğimiz en zorbaca tahakküm biçimi, efendinin sayıca daima kendinden daha fazla olan köleler üzerindeki egemenliği bile, yalnızca zor araçlarının üstünlüğüne değil, iktidarın örgütlenmesindeki üstünlüğüne, yani efendilerin örgütlü dayanışmasına dayalıdır (Arendt, 2018, s. 61)." Bu açıdan Aristoteles'in de kullandığı, insanın düşünen bir hayvan olduğu meselesi üzerinden, şiddeti akıl ile ilişkilendirir Arendt ve ona göre, bilimsel ilerleme bağlamında da olsa insanın akıl bakımından diğer canlılardan üstün görülmesi, insanın bir tahakküm kurma biçimidir ve böyle bir tahakküm biçimi ile de insan tehlikeli bir canavar haline gelmiştir.

Yaşıyor olmanın ve dolayısıyla hayatın en muhteşem dışavurumu olarak aşk yapmanın katı olgusallığına yapılan vurgu, kuşkusuz, bir kıyamet makinesi yapılması ve yeryüzündeki tüm hayatın yok edilmesi yolundaki gerçek ihtimale bir yanıttır (Arendt, 2018, s. 88).

İnsanın akıllı bir hayvan oluşu üzerinden, Aristoteles aracılığıyla, onun (insanın) siyaset yapan bir varlık oluşunu eylem yapmasına bağlar Arendt ve ona göre, "Felsefi açıdan, eylemde bulunmak, doğumluluk (natality) durumuna insanın cevabıdır (Arendt, 2018, s. 97)." Şiddet üzerine düşünen bir düşünürdür Arendt, ama şiddeti politikanın imkânı bağlamında düşünür ve politikanın imkânı da ona göre, toplumu

5 Arendt'in kitapta Gandhi ile ilgili kurduğu cümle şu şekildedir: "Şiddet ve iktidar arasındaki kafa kafaya çarpışmada ortaya çıkacak sonuç pek kuşkuya açık değildir. Gandhi'nin muazzam bir iktidar içeren başarılı şiddetsiz direnişi, farklı bir düşmanla (İngiltere yerine Stalin Rusyası, Hitler Almanyası, hatta savaş öncesi Japonya) karşı karşıya olsaydı, sonuç sömürgeciliğin sona ermesi değil, katliam ve boyun eğiş olurdu (Arendt, 2018, s. 64)."

politik açıdan örgütleyip şiddeti aşmak anlamına gelir ki Arendt'in istediği de şiddeti aşmak olduğundan o, politikaya yönelir. Ona göre şiddet − bir anlamda totaliter sistem − birilerinin diğerlerini dışlayıp ötekileştirdiği bir kavram olarak belirir ve toplumların bu şiddeti aşıp bütün farklılıkların birlikte var olabileceği bir mekân oluşturması gerekir. Arendt'in şiddet kavramı ile ilgili düşüncesine örnek olarak, Kass Morgan'ın aynı adlı romanından uyarlanan *The Hundred*[6] bilimkurgu dizisi ele alınabilir; dizi baştan sona şiddet, savaş ölüm, vb. sahnelerle doludur. Dizi, Arendt'in şiddet aracılığıyla bilimsel ilerleme eleştirisi bakımından da örnek teşkil eden bir dizidir. Şöyle ki dizi, Birtakım insanın 97 sene boyunca uzay boşluğunda kaldıktan sonra nüfuslarının artması aracılığıyla, oksijen ve mekân yetersizliğinden dolayı yok olmakla karşı karşıya kalmasıyla birlikte, 100 kişinin seçilip dünyanın yaşanılır hale gelip gelmediğini araştırması için yeryüzüne gönderilmesiyle başlar. Ancak seçilen 100 kişi suçlulardan oluşmaktadır ve dünyaya iner inmez kendileri dışında birkaç topluluğun da hala yaşıyor olduğunu görüp o topluluklarla savaşmaya başlarlar. Bu savaşlar sırasında, uzay boşluğundan dünyaya gelen topluluğun, dünyanın neden yaşanmaz hale geldiği ve senelerce boşlukta yaşamakla karşı karşıya kalma nedenlerini sorguladıkları görülür. İlerleyen bölümlerde buna sebep olan şeyin ne olduğunu öğrenirler; dünyada artan insan nüfusunu azaltmak veya dengelemek amacıyla çalışan bir bilim insanı, bu amacı doğrultusunda, yapay zeka kurar ve bu yapay zeka nüfus azaltmak için dünyadaki nükleer santrallerini aktif hale getirir. Böylece dünya yaşanmaz hale gelir ve insanlar o uzay aracına mahkûm hale gelirler. O sırada topluluklar arasındaki savaşlar hala devam etmektedir ki dizi baştan sona bu savaşları anlatır ve şiddet, ölüm, savaş vs. sahneleriyle doludur. Dizide, yayınlanan son sezonun son bölümüne kadar savaşan topluluklar bir şekilde anlaşmaya varıp da şiddeti aşacak hale gelemezler ve şiddeti aşamamalarından ötürü dünya bir kez daha nükleer patlayıcıların harekete geçmesiyle

6 Kitabın Türkçe çevirisi de mevcuttur; bkz. Kass Morgan *The 100* (Çev. Arın Zengin, GO! Yayınevi, 2014, İstanbul).

yaşanamaz bir hale gelir. Bu bakımdan, Arendt'in şiddeti aşmamız gerektiği düşüncesi aracılığıyla dizi ile ilgili şöyle bir yorumda bulunabiliriz: insanlar anlaşıp şiddeti aşamadığından artık yaşanacak bir mekânları yoktur ve tekrar uzay boşluğuna mahkûm olurlar. Bu anlamda, dizide geçen pek çok sahnenin, Arendt'in şiddeti aşmamız gerektiği fikriyle örtüştüğünü görürüz. Bu dizide görüldüğü gibi, şiddeti aşamadığımızda hem insanlık yok olmakla yüz yüze gelir hem de üzerinde yaşadığımız mekân olan dünyayı yok eder hale geliriz. Yani şiddeti aşamadığımızda hem kendimize hem de dünyaya ihanet ederiz.

Arendt, İnsanlık *Durumu*'nda üç kavrama odaklanır ki bu üç kavram, emek, iş ve eylem kavramları olup emek, Arendt tarafından insanın doğmuş olmasıyla − doğmuş olmaktan dolayı ölecek olmasıyla aynı zamanda − ilişkilendirilir. İnsan ve aynı zamanda insanlık, doğar ve emek-lemeye başlar. Darwinci bir bakış açısıyla, insan(lık)ın emeklemekten çıkıp yürümeye başladığını söyleyebiliriz; Aristotelesçi bakış açısıyla, siyasal olmak bakımından hatta koşmaya, savaşmaya başladığını söyleyebiliriz; Arendt ise böyle bir ilerlemeye karşı çıkar ve ona göre insan(lık), henüz emekleme evresinde bile değildir, çünkü şiddet henüz aşılmış bir durum değildir. Doğuma odaklanmak Arendt'e göre, savaş ve şiddet ile araya mesafe koymak anlamına gelecektir. Ona göre emek, doğum anı ile ilgilidir, iş kavramı daha çok bir şeyleri iş-lemekle ilgilidir ve eylem ise çoğullukla, siyasal olanla ilgili bir kavramdır. Her ne kadar emeği doğmuş olmaya bağlamış olsa da Arendt için doğumluluk ile en çok ilişkilendirebileceğimiz kavram eylem kavramıdır. Eylemeye başladığımızda, bizim dışımızda başkalarının da olduğunu fark ederiz ve başkalarının farkına varmak, "burada olmak" ile ilgilidir. Arendt, eylem kavramı üzerinden, çoğulluğa önem verdiğinden *Vita Activa*'dan bahseder ki bu, "aktif yaşam"a karşılık gelir ve Arendt *Vita Activa* ile "insanlık durumu"unu açıklamaya çalışmaktadır. İnsandan değil insanlıktan bahsetmek gerektiğini düşünür Arendt çünkü insanlık demek yaşadıklarımız/tarih/hikâye demektir ve siyasal olanla ilgilidir. *Vita Activa*'yı tarihle ilişkilendirdiğinden ilk

önce Sokrates'in idamıyla ilgilenir. Bunu da yine şiddet kavramına bağladığı söylenebilir, çünkü Sokrates ile polis arasında bir çatışma olduğunu söyler.

Modern tersine çevirme [işleminin] geleneksel hiyerarşiyle paylaştığı varsayım şudur; kavrayıcı bir ilke olmadan hiçbir düzen kurulamayacağı için, bütün insan etkinliklerinde tek merkezi insan düşüncesi hâkim olmalıdır. Bu varsayımda "işin tabiatı gereği" denecek bir yan yoktur; benim kullandığım vita activa terimi, bu yaşamın bütün etkinliklerinin temelinde bulunan hedefin, vita contemplativa'nın merkezi hedefiyle aynı olmadığı, ondan ne üstün ne de aşağı olduğu önvarsayımını taşımaktadır (Arendt, 2018, s. 49).

İlk önce Sokrates ile ilgilenmiş olması Arendt'in aynı zamanda doğumluluk-ölümsüzlük karşılaştırmasıyla ilgilidir çünkü ona göre Sokrates'in düşüncelerini yazmamış olması ve sadece söze önem vermiş olması onun ölümsüz olmak istemesiyle ilgili bir durumdur. Aynı zamanda öyle bir ölümü/idamı seçmiş olması da yine ölümsüzlüğü istemiş olmasıyla ilişkilidir ve nitekim bunu başarabilmiştir çünkü Platon ve Ksenophon gibi nice takipçisi onun hakkında yazmıştır. Arendt bu yorumunu İnsanlık Durumu adlı eserinde yapar ve bu kitabına başlarken, kitabı yazma amacının "yaşadıklarımız" olduğunu söyler. Aslında bu yüzden Sokrates ile başlar, daha sonra Platon, Aristoteles, Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerden de örnekler verecektir. "Yaşadıklarımız" demekten kastettiklerinden birisi "burada/bir mekânda" bulunuyor oluşumuz olmakla birlikte, tarihe odaklanmak ve Nietzsche'ye − Nietzsche de buna dâhildir − kadar gelen tüm düşünürlerin doğumluluk üzerinden değil de ölüm üzerinden ölümsüzlüğe odaklanmış olmasıdır.

Sokrates'in düşüncelerini kâğıda dökme konusunda asla titizlenmediği düşünülecek olursa ibrenin Sokrates'ten yana ağır bastığı söylenebilir; çünkü açıktır ki bir düşünür kendini ebediyet meselesine ne kadar kaptırmış olursa olsun, düşüncelerini yazmaya oturduğunda aslında ebediyet sorunuyla olan alakasını kesmekte

ve dikkatini düşüncelerinden bazı izler bırakmaya çevirmektedir. Sokrates *vita activa*'ya dalmış ve onun kalıcılık [kazandırma] tarzını ve potansiyel ölümsüzlüğü seçmiştir (Arendt, 2018, s. 53).

Yaşama odaklanmak isteyen Arendt, tarihsel açıdan önemli olan düşünürlerin sürekli ölüm kavramı üzerinden ilerleyip ölümsüzlüğü pekiştirdiğini söyler ve bu anlamda onların *Vita Contemplativa*'ya odaklandığını düşünür. Ancak ona göre odaklanması gereken *Vita Activa*'dır. Bu doğrultuda Arendt, kamusal alan-özel alan ayrımını irdeler ve buna göre, kamusal alanın siyasi olanla ilgili olduğunu düşündüğünden bu alandakilerin tarihi belirlemiş olarak ele alındığını görür. Arendt "yaşadıklarımız"dan ilerlediğini söylediği ve Antikçağ'a yöneldiği için kamusal-özel alandan bahseder. Bu sınıflamaya göre, özel alanda kadınlar, köleler ve çocuklar vardır, kamusal alanda ise yurttaş sayılan erkekler bulunur. Kamusal alanda bir grup insan (erkek) vardır ve siyaset kamusal alanda yapılır. Ancak Arendt daha sonra özel alandaki çoğunluğun eyleme geçip kamusal alanı genişletmiş olduğunu söyler tarih içerisinde ve ona göre kamusal alanın genişlemesi bütün farklılıkların bir arada yaşaması bakımından iyi bir durumdur. Böyle bir genişlemenin elbette zararları da vardır ona göre, çünkü tarih içerisinde emek ve eylemden çok "iş"e odaklanılmıştır. Şöyle ki insan − homo faber olandır bu sefer − bir şeyleri iş-lemeye odaklandığından hem doğaya hem kendi doğasına yabancılaşmıştır çünkü ihtiyacından fazlasını üretmiş ve ihtiyacından fazlasını tüketmeye yönlendirilmiştir. Böyle bir yöneliş ise insan(lık)ın bulunduğu mekânı yani dünyayı tahrip etmesi sonucunu getirmiş olup insanlığın yok olmakla yüz yüze gelmesine sebep olmuştur.

Homo faber olduğu oranda insan araçsallaştırır ve bu araçsallaştırma her şeyin araç düzeyine düşürüldüğü, içkin ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelir; öyle ki neticede sadece imalat nesneleri değil, ama aynı zamanda insanın yardımı olmadan varlığa geldikleri ve insani dünyadan bağımsız varlığa geldikleri ve insani dünyadan bağımsız bir varoluşa sahip oldukları kesin olan "doğanın bütün güçleri ile genelde yeryüzü" de, " işten doğan şeyleşmeyi

taşımadıkları için değer"lerini yitirirler (Arendt, 2018, s. 231).

Arendt, kamusal alanı siyasal olanla ilişkilendirdiğinden tarihsel süreç içerisinde emek ve iş kavramlarını "yaşadıklarımız" üzerinden irdelemeye giriştikten sonra eylem kavramına geçer ve bu kavramı da doğrudan kamusal alanla ilişkilendirdiğinden, eylemi söz ve yazı üzerinden anlatır. "Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dâhil oluş ikinci bir doğuş gibidir; bu doğuşta orijinal fiziki tezahürümüzün çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz (Arendt, 2018, s. 260)." Bu bağlamda Arendt gözlerini Antikçağ'daki polise diker ve buna göre de polis, kamusal alan dediğimiz alana yönlendirir ki orada siyasal olan vardır. Yani orada devletle ilgili kararlar verilir. Baktığımızda, Arendt'in polis üzerinden eylem kavramına geçtiğini görürüz ve ayrıca Arendt'in eylemi konuşmak − bize Platon'un diyaloglarını hatırlatır gibidir − üzerinden anlattığından şöyle bir sonuç da çıkardığına rastlarız; biyolojik doğumumuz − ki Arendt bunu emek-lemek ile ilişkilendirmişti − için ilk başlangıç olması bakımından eşitliğe karşılık geldiğini düşünür. İkinci başlangıç olan söz/konuşmak farklılığa karşılık gelir ve daha sonra yazı ise çoğulluğa karşılık gelecek olup eşitler arasındaki bütün farklılıklara karşılık gelecektir. Buna göre insan(lık), ötekilerle ilk kez karşılaştığında "Kimsin sen?" şeklinde soru soracak biçimde bir eylemde bulunur ve bu anlamda konuşmak ile başlamak arasında oldukça yoğun bir ilişki söz konusu olur. "Kimsin sen?" sorusu aracılığıyla Arendt, kişinin − devletler nezdinde iktidardakilerin de diyebiliriz − ilk karşılaşmadaki eylemden sonra, birbirini "öteki"leştirme veya "başka"laştırma yoluyla tanıdığını söyler.[7] Burada *The Hundred* dizisinden bir sahne örnek verilebilir; dünyaya keşif için gönderilen 100 kişi ile önceden orada yaşadığı anlaşılan

7 Burada Arendt'in şöyle bir yoruma gittiğini görürürüz; ilk karşılaşmadan sonra, karşılaştığımız kişiyi "öteki" olarak algıladığımızda onu dışlamış/dışlaştırmış oluruz ve "başka" olarak algıladığımızda ise onun farklılığını kabul ederiz. Bu anlamda "öteki" olarak algılamak savaşı, şiddeti doğuracak olup "başka" olarak algılamak ise barışçıl bir ortam yaratacak olacaktır ve böylelikle bütün "başka"lar birlikte var olabileceklerdir. "Öteki" ve "başka" ayrımının ayrıntılı incelemesi Zeynep Direk'in Felsefe Söyleşileri aracılığıyla yaptığı Başka başlıklı konuşmasının bant kaydında mevcuttur. Erişim linki; https://www.youtube.com/watch?v=Oh0ix_eDM7g . Erişim Tarihi: 14.01.2021.

topluluklar ilk karşılaşmalarında, her iki taraf da birbirine bir yabancı ve tehlike gözüyle bakar. Böyle baktıkları için de kendilerini savunmak amacıyla birbirlerine karşı şiddet uygulamaya, birbirini karşılıklı olarak yok etmeye başlarlar. Arendt'in de vurguladığı gibi, taraflar birbirini ötekileştirdiğinde savaşmaya ve şiddete başvurmaya başlarlar.

Gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan beşeri çoğulluğun, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliği vardır. Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar farklı olmasalardı, her bir insani varlık var olan tüm diğer varlıklardan farklı olmasaydı, insanların kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu. Aynı olan ihtiyaç ve istekleri birbirlerine iletmede, işaretler ve sesler yeterli olurdu (Arendt, 2018, s. 258).

Arendt, "Kimsin sen?" sorusunu sormak ve söz ile ilişkilendirmek aracılığıyla tarih kavramına, oradan da hikâye kavramına gider. Buna göre hikâye, sadece kendimizle ilgili değil, başkalarıyla ilgilidir. Şöyle ki bizim yaşarken anlattıklarımızdan, yazdıklarımızdan, o anda yaşadıklarımızdan çok başkasının bizi hikâye etmesi önemlidir. En azından hikâye edilmiş olduğumuzda insanlar bizim hakkımızda bizim anlattığımızdan daha çok bilgi edinir. Arendt burada yine Sokrates'i örnek gösterir ki ona göre Sokrates hiç yazmadığı halde hikâye edildiği için biz Sokrates'i onun yaşadıklarından daha fazla öğrenmiş oluruz. Bu bağlamda Arendt için tarih kavramı çok önemli olur ve daha önce belirttiğimiz gibi o, "yaşadıklarımız"a bu yüzden oldukça önem verir. Bu doğrultuda Arendt'in trajedilere yöneldiğini görürüz ki trajedilerde hikâye oynanırken, oynanan hikâyenin önemi seyircilerin tepkisi ve koro'da kendini belli eder. Koro'nun görevi hikâyeyi aktarmaktır ve seyirci de hikâyeyi alkışlayarak veya yuhalayarak tepki vermek aracılığıyla hikâyenin önemini tayin eder. Bunun yanı sıra, hikâye, tarihle ilişkilendirildi-

ği gibi, eylem ile konuşmak kavramlarıyla da ilişkilendirilir ve ona göre "Eylem ve konuşmak birlikte, nihayetinde her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği herkesin yaşam hikâyesini benzersiz bir biçimde etkileyen yeni bir süreci başlatırlar (Arendt, 2018, s. 270)." Böylelikle hikâye kavramı da sürekli bahsettiği doğum kavramıyla ilişkilendirilmiş olur. Arendt, "Başka bir deyişle hikâyeler, eylem ve konuşmanın neticeleri, bir faile işaret eder, ama bu fail [kendi hikâyesinin] yazarı ya da üreticisi değildir. Hikâyeyi başlatan, kelimenin ikili anlamıyla, yani tam söylersek eyleyen ve maruz kalan olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikâyesinin yazarı değildir (Arendt, 2018, s. 270)." der ve böyle bir deyiş bizi yine trajedi/tiyatro, koro ve seyirci meselesine götürür. Oynanan oyunda seyirci önemli rol oynar ve bu yüzden seyircinin oyunu alkışlama veya yuhalama yolu ile hikâyenin niteliğini belirlediğinin farkında olması gerekir. Aksi takdirde alkışlanması gerekirken yuhalanan bir oyun, yok olmaya mahkûm olacaktır ve aynı zamanda yuhalanması gerekirken alkışlanan bir oyun ise kalitesiz olduğu halde oynanmaya devam edecektir. Burada Arendt aslında hem çoğulcu demokrasinin önemine hem de yaşadığı dönemde kötülüğün, savaşın, şiddetin ve ölümün sıradanlaşmış olması sebebiyle insanlığın neleri sıradanlaştıracağı konusunda dikkat etmesi gerektiği düşüncesine yönlendirir gibidir bizi. Bu açıdan, Nazi subayı olan Eichmann'ın duruşmasına bir "seyirci" olarak katılımı "yaşadıklarımız"a odaklanmış olması bakımından önem teşkil etmektedir. Arendt'in duruşmaya katılması aracılığıyla şu yorumu yapabiliriz; o sırada oyuncular (duruşma salonundakiler) rollerini oynarken Arendt, bir seyirci olarak, Eichmann'ın ve mahkemede konuşanların tavrını değerlendirir. Bunu da oyuna dâhil olan bir oyuncu gibi yapmaz çünkü o sırada seyircidir ve tarafsız bir şekilde eleştirmek ister. Ancak onun "Yahudi kardeşleri" kendilerine o duruşma salonunda oyuncu rolü biçtiklerinden, Arendt'i anlayamamışlardır. Veya onların da "seyirci" rolü üstlenerek Arendt'i gözlemleyip bu sefer de onların Arendt'i eleştirdiği söylenebilir; alkışlayarak veya yuhalayarak…

Genel olarak Arendt'in kullandığı doğum, tarih, hikâye, kamusal-özel alan, eylem vb. kavramlarla çoğu eserinde karşılaşılır ve hepsinin birbiriyle ilişkili kavramlar oldukları görülür. Arendt'in kullanmış olduğu bu kavramlar aynı zamanda feministler tarafından da önemsenen kavramlardır ve kavramların kullanımlarındaki bu ortaklık bizi Arendt'le feminizm arasında bir bağ kurmaya götürür. Örneğin, Arendt'in yazdıklarında, doğum, hayat, yaşamak, eylemde bulunmak, bir hareketlilik vardır ve bu da değişime açık bir söylem geliştirdiğini gösteren durumlardan biridir. Arendt, "Ölmek ne kadar yok ediciyse, doğuma sebep olmak ve doğurmak da o kadar yaratıcıdır; bunlar, yaşayan tüm varlıkların büyülenmişçesine içinde kaldıkları o her daim süregiden ve yinelenen aynı döngünün farklı aşamalarıdır (Arendt, 2018, s. 97)." der ve bu söyleminin dişil bir söyleme örnek gösterilebilecek bir söylem olduğu söylenebilir. Arendt de kendinden önceki düşünürler gibi şiddet üzerine düşünür fakat o, şiddetin sadece araç-gereçle ilişkilendirilerek ele alınmaması gerektiğine ve bu doğrultuda da şiddetin aşılması gereken bir durum olduğuna vurgu yapar. Arendt şiddetsiz bir ortam hayal eder ve bu anlamda politikayı şiddetsizliği mümkün kılacak bir alan olarak düşünür. Burada daha önce bahsettiğimiz *The Hundred* dizisinden tekrar örnek verebiliriz; dizide kadın yöneticiler de vardır ve o yöneticilerden biri hamiledir. Dizide kadın yöneticiler çoğunlukla anlaşma sağlamaya çalışan yöneticilerdir. Özellikle anne olmak üzere olan kadının barışı sağlamak için büyük bir çaba sarf ettiğini görürüz. Bu anlamda Arendt'in dişil bir söylem geliştirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Arendt, Amerika'da yaşamaya başladığı süreçte, mültecilerin gittiği yere uyum sağlamaları üzerine de düşünen bir düşünürdür ve bu düşünüşü bağlamında insanın kendini bir mekâna ait hissetmesini sağlayan şeyin onun bir dile sahip olması sonucuna vardırarak "anadil"e odaklanır. Bu anlamda dil üzerine de düşünmüş bir düşünür olarak anadile odaklanmış olması ve doğurganlığa vurgu yapması feminist açıdan önemlidir.

Bu yüzden anadil sevgisi ve sürgünün anadilini Nazi Alman-

ya'sının dili olmaktan muaf tutmak için anadile duyduğu sadakat Arendt'in hem öğütleyip hem de uyguladığı çoğullukla birleşir (Cassin, 2020, s. 87).

Arendt'in feminist hareketi savunmayışını aslında onun da mülteciliği yaşamış ve hissetmiş biri olarak o süreçte, eşitlik feminizmini savunmanın kadınları kendisinden uzaklaştıracağının bilincine varabilmiş biri olmasına bağlayabiliriz. Arendt'in yaşadığı dönem, feminist felsefe açısından, henüz eşitlik feminizminin rağbet gördüğü bir dönemdir ve Arendt'in de çoğulluğa önem veren biri olması bakımından eşitliğin aynılığı getireceğinin farkına varmış olabileceği yorumu da yapılabilir. Hatta bu açıdan androjen bir toplum istediği ve bu anlamda queer feminizmi için de örnek teşkil edebilecek bir söylemi olduğu da söylenebilir. Nitekim Queer ile ilişkilendirilebilecek düşünceleri vardır çünkü bütün farklılıkların, başka'larının birlikte var olabileceği bir ortam hayal eder Arendt ve bu da çoğunlukçu değil çoğulcu bir demokrasi sonucu, politik alanda gerçekleştirilebilecektir. Arendt şiddeti aşmayı/şiddetsiz bir ortamı hayal ettiğinden, özel alanda, kamusal alanda ve üzerinde bulunduğumuz mekân olan dünyada bütün farklılıkların bir arada varolabileceği bir ortam ister. Arendt'in bu isteğini queer feminizmiyle ilişkilendirmek mümkündür.

Bunların yanı sıra, Arendt'in feminist açıdan eleştirilebilecek tarafları da vardır çünkü bazı feministlerce onun da uyum sağlamak için maske takmış biri olduğu düşünülür. Örneğin, Arendt'in, Rahel Varnhagen'i ele almış olması üzerinden eleştiriler yapıldığı görülür. Çünkü Rahel Varnhagen maskeli balolar düzenleyen ve o maskenin ardında kendini daha rahat hisseden, kendisi olmaktan çıkıp asimile olmaya çalışmış biridir. Ancak Rahel Varnhagen'in kendini olduğundan farklı göstermekten rahatsızlık duyduğu hissettirilir Arendt tarafından. "Arendt Rahel'in öyküsünü yazarak belki kendisinin de itiraf etmiş olabileceği gibi ötekinin öyküsünü ayrıntılandırmasına karşın onun sesini tıpkı bir elbise gibi kendi üzerine giyip denemiştir (Moruzzi, 2020, s. 13)." Arendt aslında

Rahel üzerinden kendini sorgulamış gibi görünmektedir. Bu doğrultuda bazı feministlerce Arendt'in kadın üzerine pek yazmamış olmasını onun da maskeli bir baloda maske takıp kendini gizlemiş biri olduğu düşünülüp bu anlamda eleştirilir. Onlara göre Arendt, aslında bulunduğu ortamda kendini sevdirmeye çalışmış biridir fakat yazınsal anlamda yine de bunu gizleyememiştir çünkü her erkeğin başaramayacağı bir şeydir doğum üzerine düşünmek. Heidegger gibi düşünürler "dünyaya fırlatılmış olarak" algılar insanı, fakat bu da ölüme yönelik bir söyleme karşılık gelmez mi? Doğumu dışlamak anlamına da gelebilecektir bu anlamda dünyaya fırlatılmış olmak. Böyle bir düşünce de aslında dünyaya ilk nefes verenin kadın olması bakımından Tanrıça'nın dışlanması, yok sayılmasıdır. Bu bakımdan kadının tarihine yönelirken Arendt'e yönelmek de önem teşkil etmektedir çünkü bir anlamda Arendt, kadının kamusal alanda yabancılaşmış, mülteci hissetmiş birine örnek teşkil etmektedir; hem yaşantısı hem de yazdıkları anlamında…

Sonuç

Kadının tarihsel süreç içerisinde konumuna bakıldığında "erkeğe göre" konumlandırıldığı ve bu konumlandırmaya göre kadının ikincil/öteki/dışlanmış olduğu görülür. Feminizmin tarihine bakıldığında, (birinci dalga feminizm) kadının da kendini erkeğe göre konumlandırıp ona benzemeye ve ona ait olarak görülen kamusal alana dâhil olmaya çalıştığı görülecektir. Daha sonraki süreçte, (İkinci dalga feminizm) kadının kamusal alana dâhil olmasıyla birlikte kendini bir çeşit mülteci konumunda görmesi meselesiyle karşılaşılır çünkü o zamana kadar sadece erkeğin konuşma, eyleme hakkı vardır ve kadının da konuşmaya çalışması, yeni bir dil öğrenmeye çalışması oldukça zor olacaktır. Aynı dili konuşmadığında kadın, kendini yabancı olarak görecektir. Böyle bir yabancılık bazı dönemlerde kadının maske takıp bir oyuncu gibi davranması ve oldukça zorluk çekmesine neden olacaktır. Kadın, bir süre sonra karmaşık hissedecektir çünkü "Ben kimim?" sorusuna vereceği cevabı daha karmaşık hale gelecektir. Kadın, bu soruya vermeye

çalıştığı cevap doğrultusunda, farkının farkına varmaya başlar ve maskelerinden kurtulmaya çalışır. Bu doğrultuda feminist bir tarih yazımına girişmeye de başlar çünkü geçmişe baktığında gördüğü sadece erkeğin tarihidir ve bu tarih savaş, ölüm, şiddet doludur. Yaşama en çok tutkuyla bağlı olan erkeğin bile ölümden bahsetmekten öteye geçemediğini görür kadınlar ve yaşama odaklanmanın önemini vurgulamak için doğuma, kadının tarihine, kadına bir dil oluşturmaya odaklanırlar ki bununla aynı zamanda birlikte var olabilecek bir ortam yaratabilmeyi amaçlarlar. Böyle bir süreç içerisine girmek, pek çok kavramı yapıbozuma uğratmak anlamına gelir ki akıl (logos/söz) kavramı da burada yapıbozuma uğratılacak kavramlardan biri haline gelir, çünkü akıl da tarihsel süreç içerisinde cinsiyetlendirilmiş bir kavramdır ve kadın, akıl kavramı söz konusu olduğunda dışta bırakılan bir varlıktır. Kadın, kamusal alana dâhil olmaya çalışırken bir anlamda delirmek zorunda, aklını yitirmek zorunda bırakılır ve deli görünmemek için "erkek gibi olma"ya itilir. İşte kadın, "buradayım" diyebilmek için dişil bir söylem geliştirmek zorundadır artık. Ancak dişil bir söylem geliştirirse birlikte yaşanabilecek ortak bir dil oluşturabileceğinin farkına varır ve bu anlamda artık eşitliği, aynılığı aşarak farklılığa odaklanmak önem teşkil etmektedir.

Kadının dişil bir söylem geliştirmesi gerektiğini vurgulamak bağlamında Arendt'in önemi artık anlaşılır hale gelecektir çünkü onun yazı tarzına baktığımızda, eril söylemden farklı bir söyleme sahip olduğunu görürüz. Arendt, elbette hiçbir zaman "ben feministim" gibi bir söylemde bulunmaz fakat bakıldığında az önce anlattığımız, "kadının maske takmak zorunda kaldığı ve daha sonra bu maskelerden kurtulmaya çalıştığı" meselesine örnek biri olarak görülebilecektir. Örneğin Nazi döneminde yaşamış Alman bir Yahudi olarak zaten başta kimlik karmaşası yaşamış ve gerçek anlamda mülteciliği yaşayıp hissetmiş bir kadındır.

Arendt'i hayat, delilik ve kelimeler bağlamında ele almak feministlerce sıkça başvurulan doğum, akıl, dil/söylem ve tarih/hikâye (kadının tarihi/hikâyesi) gibi konularla ilişkili olmak bakımından

elzemdir. Bu doğrultuda, hayatı, Arendt'in doğuma, tarihe ve şiddetsiz bir ortam oluşturmaya odaklanmış olmasıyla ilişkilendirebiliriz; deliliği, akıl/logos ve dile odaklanmış olmasıyla ilişkilendirebiliriz; kelimeler bağlamında da onun anadile, emek, iş ve eylem gibi kavramlara odaklanmış olmasıyla ilişkilendirebiliriz. Her ne kadar Arendt feminizmle arasına mesafe koymuş olup kendisini feminist bir düşünür olarak görmemiş olsa da Arendt'in annesinin Mary Wollstonecraft gibi eşitlik feminizmini savunan feministleri takip edip kızını, yani Arendt'i de o doğrultuda eğitmiş olduğu bilinmektedir. Bu da feminist açıdan irdelediğimizde bize şunu göstermektedir ki Arendt de eğitim hakkı ile seçme ve seçilme hakkının kabul edildiği bir dönemde çocukluk geçirmiş olup bu hakların sonucunun görüldüğü bir örnek olarak görülebilir. Arendt de aslında feministlerin savunduğu gibi kadının kamusal alana dâhil olduktan sonra, kamusal alanın erkek tarafından belirlenmiş olmasından ötürü kadının kendini bir yabancı gibi hissedip de farkının farkına vardığı bir birey olarak ele alınabilir çünkü geliştirdiği söylem, erkeğinkinden farklı bir söylemdir. Erkek düşünürler, felsefelerini ölüm, şiddet, öte dünya gibi kavramlar üzerinden oluştururken kadın bedenine sahip bir düşünür olarak Arendt, felsefesini oluştururken doğuma, şiddeti aşarak şiddetsizliğe ve buradaki hayata/doğaya/dünyaya odaklanır. Hem Arendt hem de feministler, kadının ve erkeğin birlikte varolabileceği bir ortam yaratmak isterler ve bu anlamda Arendt feminist açıdan önemli bir düşünürdür. Hem feministler hem de Arendt için doğum, tarih, dil vb. kavramlar önemlidir ve onlara göre ancak şiddetsiz bir ortam yarattığımızda bütün farklılıkların bir arada olabileceği sorumluluk sahibi insanların yaşayacağı bir mekân oluşturmak mümkün olacaktır. Tarih, sadece kendi benzerlerini bellekte tutup da farklılıkları sildiğinde, dünya çoraklaşacak ve sonucunda da şiddet, tahakküm, yok olma ile karşı karşıya kalınacaktır; günümüzde de böyle bir ortamla karşılaşma durumumuzun mevcut olmaya başlamış olması gibi.

Kaynakça

Ahmed, Sara, *Feminist Bir Yaşam Sürmek*, Çev: Beyza Sümer Aydaş, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Kohn, Jerome, *Hannah Arendt: Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri,* Çev: İbrahim Yıldız, dipnot yayınları, Ankara, 2014.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev: Bahadır Sina Şener, Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020.

Arendt, Hannah, İnsanlık Durumu, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arendt, Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çev: Özge Çelik, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Arendt, Hannah, Şiddet Üzerine, Çev: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları*, Cilt 1- *Antisemitizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları*, Cilt 2- *Emperyalizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları*, Cilt 3- *Totalitarizm*, Çev: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Arendt, Hannah, *Zihnin Yaşamı*, Çev: İsmail Ilgar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Cassin, Barbara, *Nostalji: İnsan Ne Zaman Evindedir?: Odysseus, Aeneas, Arendt*, Çev: Seçil Kıvrak, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2020.

Cavarero, Adriana, *Platona Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*, Çev: Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2017.

de Beauvoir, Simone, *Kadın "İkinci Cins", Cilt 1- Genç Kızlık Çağı*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.

de Beauvoir, Simone, *Kadın "İkinci Cins", Cilt 2- Evlilik Çağı*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.

de Beauvoir, Simone, *Kadın "İkinci Cins", Cilt 3- Bağımsızlığa Doğru*, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, 1993.

Direk, Zeynep, *Cinsel Farkın İnşası*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Firestone, Shulamıth, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev: Yurdanur Salman, Payel Yayınları, İstanbul, 1993.

Honkasalo, Julian, *Hannah Arendt As An Ally For Queer Politics*, Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory, Volume 17, Number 2, September 2014, pp. 180-200 (21).

Jones, Kathleen, *Querr(y)ing Hannah Arendt, or What's Hannah Arendt Go to Do With* İntersectionality*?*, New Political Science, 37:4, 458-475, 2015.

Kristeva, Julia, *Kadın Dehası, Cilt 1- Hannah Arendt*, Çev: Zeynep Meroğlu Oğur, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Morgan, Kass, *The* 100, Çev: Arın Zengin, GO! Yayınevi, İstanbul, 2014.

Moruzzi, Norma Claire, *Maskenin Ardından Konuşmak: Hannah Arendt Ve Toplumsal Kimlik Siyaseti*, Çev: Müjgan Ergül Yılmaz, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2009.

McAfee, Noelle, *Inner Experience And Worldly Revolt: Arendt's Bearings on Kristeva's Project*, Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la philosophie française et de langue française,

Vol XXI, No 2(2014) pp 26-35.

P. Miller, Elaine, *Art, Mysticism, And The Other: Kristeva's Adel And Teresa*, Journal of French and Francophone Philosophy-Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXVI, No 2(2018) pp. 43-55.

Scott, W. Joan, *Feminist Tarihin Peşinde*, Çev: Ayça Günaydın, Ayten Sönmez, Derya Demirler, Fahriye Dinçer, Öykü Tümer, Özlem Aslan, Bgst Yayınları, İstanbul, 2013.

Stone, Alison, *Feminist Felsefeye Giriş*, Çev: Yonca Cingöz, ve Bilge Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Van der Gaag, Nikki, *Feminizm*, Çev: Beyza Sumer Aydaş, Sel Yayıncılık, 2018.

Wolin, Richard, *Heidegger'in Çocukları: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas Ve Herbert Marcuse*, Çev: Hüsamettin Aslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Zingsem, Vera, *Dünyanın En Ünlü Tanrıçaları*, Çev: İlknur Acar, İlya Yayınevi, İzmir, 2006.

İbn Sînâ Epistemolojisinde Düşünme ve Hads (Sezgi)

Zeynep EKŞİCİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe- Doktora Öğrencisi, felseferehberi@gmail.com, ORCID Id:0000-0002-0034-647X

ÖZET

İbn Sînâ, epistemoloji ile ilgilenen ve meşşâî gelenek içerisinde açıklamalarda bulunan bir İslâm filozofudur. Dolayısıyla onun epistemolojisinde Aristoteles'in takipçiliğini görmek mümkündür. Özellikle bilgi edinme kaynakları konusunda insanın düşünme mekanizmasını ve işleyişini ele alan İbn Sînâ, Aristoteles gibi mantıktan hareket eder. Psikolojiyle bilme sürecini; mantıkla ise bilgiyi, biçim ve içerik bakımından değerlendirir. İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde, gerçek bilgiye ulaşmanın bir yolu düşünme iken diğeri hads (sezgi)'dir. Hads bir bilgi kaynağı mıdır, güvenilir midir, hads nasıl oluşur ve düşünme sürecinde yeri neresidir (zihin midir, kalp midir) yoksa başka uhrevi bir yön mü ihtiva eder? Söz konusu bu sorulara ilişkin İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde hads ile düşünmenin yeri, değeri, birbirleriyle ilişkisi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca hads ve düşünmenin ilimleri öğrenmedeki rolü yine özellikle hads'in vahiy ve peygamberlik ile olan bağlantısı ele alınacaktır. Çalışmanın amacı; hads ile insanda ortaya çıkan bilgilerin gerçek bilgiler olduğuna ve bu şekilde meydana gelen bilgilerin ilk akledilirler kadar açık olduğuna dikkati çekmektir. İbn Sînâ'nın düşünmeye verdiği önem gibi hads'e verdiği önemi göstermektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Epistemoloji, Düşünme, Hads (Sezgi).

Thinking and Hads (Intuition) in Avicenna Epystemology

ABSTRACT

Avicenna (İbn Sînâ) is an Islamic philosopher who is interested in epistemology and makes explanations within the meşşâî tradition. Therefore, it is possible to see Aristotle's followership in his epistemology. İbn Sînâ, who deals with the thinking mechanism and functioning of human especially about the sources of information, acts from logic like Aristotle. The process of knowing with psychology; and with logic, it evaluates the information in terms of form and content. In Avicenna's theory of knowledge, one way to reach true knowledge is thinking and the other one is hads intuition (hads). Is intuition a source of knowledge, is it reliable, how is intuition formed and where is its place in the thinking process (mind or heart) or does it have an aspect related to the afterlife? In the theory of knowledge of Avicenna in connection with these questions that the place, value and relationship with each other of intuition and thinking constitute the subject of this study. In addition, the role of intuition and thinking in learning the sciences, especially the connection of intuition with revelation and prophecy will be discussed. The aim of the study; It is to draw attention to the fact that the information that emerges in the human through intuition is real information and the information that occurs in this way is as clear as the first thought (ilk akledilirler). To show the importance Avicenna gives to hads as well as to thinking.

Keywords: Avicenna (İbn Sînâ), Epistemology, Thinking, Intuition (Hads).

Giriş

Eski Yunan filozoflarından Platon'un öncülüğünü yaptığı bilgi teorisi veya epistemoloji bilindiği gibi bugün felsefenin ana bölümlerinden biri haline gelmiştir. Burada akılcı düşüncenin gelişimine Platon'un katkısı büyüktür. Nitekim bilginin inançtan ayırt edilmesi, bilginin açıklayıcı bir akıl yürütmeyi içermesi yine kesin ve şaşmaz olması *Theaetetos* eseri başta olmak üzere *Menon* ve *Devlet* eserlerinde bahsedilen konulardır (Gottingham, 2003, s. 21-23). 'Bilgi nedir?' sorusunun işlendiği *Theaetetos* diyaloğunda Platon, Theaetetos'un ileri sürdüğü tezlere, 'karşı örnek vermek' mantığı çerçevesinde cevapların nihai olarak çürütüldüğü yani antitezlerin geliştirildiğini göstermeye çalışarak diyalektik yöntemi kullanmıştır. Burada *Theaetetos*'un ilk önerisi 'bilgi algıdır', sonra 'bilgi doğru inançtır' ve daha sonra 'bilgi açıklanmış doğru inançtır' şeklindedir (Platon, 1996, s.193-238-258-268; bkz. Öztürk, 2008, s. 105-115). Sırasıyla bilginin neliğine dair bir tanım ortaya konulmaya çalışılır. Öztürk, bu diyaloğun *aporia* ile sona erdiğini ileri sürmektedir. Yani bilginin tanımına dair bir sonuca varılmadığını ifade etmektedir (Öztürk, 2008, s. 114). Yine epistemolojik temelleri atmış olması açısından Platon *Devlet* diyaloğunun 5., 6. ve 7. bölümlerinde ideaları ve bilgiyi ele alır ki 5. kitapta 'bilmek, varlığı yani ideaları bilmektir' tezini öne sürer. Çünkü duyulur dünya hakkında sanıya sahip olunur bilgiye sahip olunmaz. Düşünülür dünya hakkındaki bilgi olanaklıdır ve vardır. Burada bilgi formlara ve idealara ilişkindir (Platon, 2001, s. 155). 5. kitapta sanı-bilgi ayrımını esas alarak 6. ve 7. kitaplarında en yetkin bilginin iyi ideasının bilgisi olduğunu ifade eder ve bu durumu da bilindik *bölünmüş çizgi benzetmesi*, *güneş benzetmesi* ve *mağara benzetmesi* ile açıklar. İyi ideasının bilgisine sahip olmak demek, genelin, özün bilgisine sahip olmak demektir, tek başına bir varlığın bilgisine sahip olmak demek değildir. İyi ideası bütün duyulur dünya içinde varlık dünyasının ereksel yapısıdır. Bütün bu varlıkların ereksel organizasyonudur, en yetkin olanıdır. Onun bilgisine sahip olmak demek bütün her şeyin bilgisine sahip

olmak demektir. İyi idesi her şeyin nedeni olduğundan o, nedenlerin nedeni, bilmenin en üst kademesidir (Platon, 2001, s. 178-185). Böylece Platon bilginin neliği problemi başta olma üzere, kapsamı, kaynakları ve sınırlarına dair düşünceleriyle sistemli bir şekilde epistemolojinin temellerini atmıştır.

Ancak Platondan sonra gelen öğrencisi Aristoteles 'nasıl biliyoruz?' sorusunu ele alarak bilginin kesinliği üzerine epistemolojik bir yaklaşım sergiler. Buna göre duyu, hafıza ve deneyin birbiriyle olan bağlantısını ele alır. Deney aracılığıyla *tekhne*yide (zanaat) ve 'hem genel hem de zorunlu olarak var olan nesnelerle ilgili kabul ve kanıtlamalar yapmak' olarak görülen bilimsel çabayı da bir episteme olarak görür. Aristoteles nazarında bilmek ilk nedenleri, ilkeleri bilmektir. Buradan hareketle Aristoteles felsefeyi *theoretik* bilimler arasına koyarak epistemolojini inşa eder (Güzel, 2003, s. 126). Aristoteles mantık sanatını merkeze alarak epistemolojisini oluşturur. Bu durum Aristocu geleneği barındıran meşşâî geleneği etkiler. Meşşâî, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eder. İbn Sînâ da bilgi teorisi ile ilgilenen ve meşşâî gelenek içerisinde önemli açıklamalarda bulunan İslam filozofudur. Dolayısıyla onun epistemolojisinde Aristoteles'in izlerine rastlamak mümkündür. Özellikle bilgi edinme kaynakları konusunda insanın düşünme mekanizmasını ve işleyişini ele alan İbn Sînâ Aristoteles gibi mantıktan hareket eder. Ancak düşünme sürecini ele alırken düşünmenin içeriklerinden biri olan *hads*'ide bu çerçevede değerlendirmeye tabi tutar. Nitekim sezgi bir bilgi kaynağı mıdır, güvenilir midir, sezgi nasıl oluşur ve düşünme sürecinde yeri neresidir (zihin midir, kalp midir) yoksa başka uhrevi bir yön mü ihtiva eder? Çalışmamızda söz konusu bu sorulara ilişkin İbn Sînâ'nın epistemolojisinde bilgi edinme süreci, hads ile düşünmenin bilgi teorisindeki yeri ve değeri incelenmiştir. Ayrıca hads ve düşünmenin ilimleri öğrenmedeki rolü ve yine özellikle hads'in vahiy ve peygamberlik ile olan bağlantısı da değerlendirilmiştir.

1. İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisi'nin Zemini

Bilgi problemini mantık ve psikoloji bağlamında ele alan İbn Sînâ psikolojiyle bilme sürecini mantıkla ise bilgiyi biçim ve içerik bakımından değerlendirir. Ona göre insanın en temel özelliği bilmek, istemek ve yapmaktır, bu özellikleriyle de her çeşit bilgiye ulaşabilir (Bircan, 2010, s. 176). Düşünme ile kastedilen, insanın zihninde hazır bilgilerden hazır olmayan bilgilere (kavram veya bir yargı) kararlı bir şekilde geçmesidir. Bu geçişte yargılar kesin doğru veya büyük olasılıkla doğru (zan) şeklinde olduğu gibi bizim ve başkalarının doğru saydığı vaz'î ve teslimi şeklinde olur. Zihinde bulunan bilgilerden zihinde bulunmayan bilgilere geçiş için bir sıralama ve yapı olmalıdır. Bu yapı insanın düşünmesinde, onu şaşırmaktan alıkoyacak kurallar barındırır ve *mantık* bu kurallara haizdir (İbn Sînâ, 2005a, s. 2). Bu konuyu İbn Sînâ şöyle belirtir: "Öyle ise mantık; insana, zihninde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerini, bu bilgilerin özelliklerini, bu geçiş işlemlerini düzgün veya düzgün olmayarak meydana getiren sıralama ve yapıların sınıflarını ve bunların sayısını öğreten ilimdir" (İbn Sînâ, 2005a, s. 2).

İnsan yetkinliğe ulaşmak için birçok şeyi kazanımla elde eder. Bu kazanım bilinmeyenin kazanılmasıdır. Bilinmeyeni kazandıran da bilinendir. Bilinenler zihinde bir düzene girdiğinde ve bir suret oluşturduğunda, zihin onlardan bilmeyi amaçladığı bilinmeyene geçerek onu bilecektir. Bir şeyi bilmenin iki yönü, tasavvur ve tasdiktir (doğrulama). Örneğin 'insan' dendiğinde bunun anlamını bildiğin için tasavvur etmiş olursun ve zihinde bir temsil canlanır. 'Her aklık arazdır' dendiğinde de bu sözün sadece anlamını tasavvur etmekle kalmazsın aynı zamanda onun böyle olduğunu tasdik edersin. Her tasdik tasavvurla birlikte olur ama her tasavvur tasdikle birlikte bulunmak zorunda değildir. Tasdik, zihindeki suretin bizzat şeylerle örtüşmesidir (İbn Sînâ, 2006a, s. 10-11). Mantık sanatı elde edildiğinde artık insan hata yapmayacak değildir. Nitekim insan bu sanatı kaybedebilir ve birçok durumda kullanmayabilir. Ama bu durum mantık sanatının yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır (İbn Sînâ, 2006a, s. 13).

Düşüncenin bilgi olması için mantıki ilkelerle uygun olması gerekir. Düşünüyor olmak demek bilmek demek değildir. İnsanın bilgi edinmede iradesi de söz konusudur. 'Bilgi süreci nasıl gerçekleşmekte ve temelinde ne yatar?' diye sorduğumuzda, bilgi temelde duyularla başlar, doğuştan gelmez. Nitekim "İbn-i Sînâ'ya göre, insan nefsi başlangıçta boş bir levha gibi olup, kuvve halindeki akla sahiptir; fiil halindeki akla daha sonra sahip olur" (Dağ, 1990, s. 158). 'Mantıklılık yetisine sahip olan insanda, mantıklılık doğuştan mı gelmiş sonradan mı kazanılmış?' sorusuna da bilemeyiz der. Ancak bilgi elde etme noktasında aktif olan rol, fiziki dünyanın ötesinde olan Faal Akıldır. İnsan nefsi Faal Akılla ilişki kurmadıkça, salt kuvve halindeki akıl ya da maddesel akıl düzeyinde kalır (Dağ, 1990, s. 160). Ayrıca İbn Sina'da nefsin insanda bulunan ve düşünmemize vesile olan akla dair söylemleri önem arz eder. Buna akli nefs der ve bunun iki işlevi vardır, biri teorik işlevdir ki bu küllileri idrak etmek olup ay üstü alemdeki metafizik gerçekliği, akledilirleri idrak etmektir, diğeri pratik işlevdir ki fiilleri yönlendiren akli tercihlerde bulunmak ayrıca ay altı alemdeki oluş ve bozuluş halinde olan tabiatı idare etmektir. Böylece insan aşkın âlemle tabiat âlemi arasında ilişki kurabilme meziyetine sahiptir (Gutas, 2004, s. 60-61).

İbni Sînâ psikolojide nefs adını verdiği ruhu en ilkelden en gelişmişe doğru bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insansal ruh (nefs-i nâtıka, düşünen ruh) şeklinde açıklar ve bu tasnifte ruhun basit algılardan akıl yürütmeye kadar birçok yetisi söz konudur. Bunları 'dış duyular' (görme, dokunma, koklama, duyma, tatma) ve iç duyular (ortak duyu, tasavvur, hayal, anımsama, düşünme) şeklinde açıklar. Ancak İbni Sînâ bu duyu türlerine bir de 'vehim gücü'nü ekler ve bu güç bir tür sezgi ya da sağduyudur. İnsan ruhunda akıl yetisinin işlevi düşünmedir (Cheraghi, 2009, s. 49). İbni Sînâ'da psikolojik olarak bilme durumunda bir gelişim aşaması vardır. Örneğin, insanlar duyularla elde edilmiş bilgileri farklı şekillerde kavramlaştırır ve bu bilgiler zihne gittiğinde insan tek teklerle bilgi elde eder. Bu manada bilginin sınırı yoktur, psikolojik gelişime paralel olarak

da bilgide farklı kazanımlar gelişebilir. Ancak akli bilginin mantıki çerçevede gelişmesiyle sezgi bilgisi ortaya çıkacaktır.

İbn Sînâ bilgi ediniminde bazı kavramlardan da bahseder ve bunlar onun bilgi teorisinin ayrılmaz parçalarıdır. Bu bağlamda bilgi ve zan arasında farklılığa dikkati çektiği gibi zihin, anlama, sezgi, zekâ, sanat ve hikmet kavramlarından bütünlük içerisinde bahseder. Bilgi ve zan üzerine İbn Sînâ 'bir şeyi bilmek vardır bir de bir şeyi zannetmek vardır' düşüncesindedir. Bilginin konusu ya sürekli zorunludur ki bu durumda bilgi sürekli olur ya da şartlı zorunludur ve bu durumda, bilgide şartlıdır. Zannın gerçek konusu ise kontrol altına alınamayan değişken mümkün şeylerdir. Bilgi ve zan arasındaki fark eminlik ve endişe yönündendir (İbn Sînâ, 2006b, s. 197-198). Birbiriyle bağlantılı olan zihin, anlama, sezgi, zekâ, sanat ve hikmet üzerine de şunu söyler: "Zihin, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür. Anlama, bu gücün, başkasından kendisine gelen şeyi tasavvur etmeye hazırlıklı oluşunun iyiliğidir. Sezgi, bu gücün, orta terimi kendiliğinden ele geçirme hareketinin iyiliğidir…Sanat, iradi fiillerin, tamamıyla bir amaca yönelen herhangi bir düşünme olmaksızın çıktığı nefsani nefiste bulunan) bir melekedir. Hikmet ise insan nefsinin eylem ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğe ulaşmasıdır. Bilgi alanında ulaşması, mevcutları oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır. Eylem alanında ulaşması ise, adalet denilen huyun insanda meydana gelmesidir. Bazen herhangi bir huy meydana gelmese bile düşünen natık) nefsin nazari ve ameli makulleri kuşatma bakımından yetkinliğine hikmet denir" (İbn Sînâ, 2006b, s. 200).

Ayrıca zihin ve sezgi konusunu daha iyi açıklamak için İbn Sînâ şu örneği verir: "Mesela insan Ay'a bakar ve onun ancak güneşe bakan tarafının belirli şekillerde aydınlandığını görür. Böylece zihni, sezgisiyle bir orta terim yakalar: Ay ışığının kaynağı Güneştir. Zekâ, bu gücün gecikmeksizin kısa zaman içinde gerçekleşen sezginin iyiliğidir. Fikir, insan zihninin ilkelerden matluplara doğru

tekrar ilkelere dönmek üzere hareket etmesidir" (İbn Sînâ, 2006b, s. 200). Denilebilir ki İbni Sînâ'da zekâ hads'in kuvvesidir. Ayrıca herhangi bir eğitim veya öğretime tabi tutulmaksızın insanın gerçekliği sezme imkânı ve zihinde kıyas yaparak sonucu bilme imkânı vardır (Durusoy, 2012, s. 182). Ancak sezgi yoluyla bilgi edinme konusunda hem nicelik hem de nitelik açısından insanlar birbirinden farklıdırlar. Bu nedenle peygamberler, veliler, filozoflar ve diğer insanlar arasında bilme, düşünme ve sezme konusunda ayrım bulunur. Bu ayrımı görebilmek için İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin derinlerine inmek gerekir. Böylece sezginin konumuna dair bir açıklama getirilebilir.

2. İbn Sînâ'da Bilgi Edinme Süreci

Bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını öne süren İbn Sînâ bu soyutlama sürecini idrak terimiyle açıklar. Ona göre bilgiye konu olan nesnenin gerçekliğini zihne taşıyan, onun gerçekliğine ilişkin her türlü özelliği içeren yani zihinde nesneyi temsil eden şey kavramdır. Kısacası bilme zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp bilgi haline dönüştürmesidir. Buna göre soyutluk durumu ve zihinde var olan bilginin iki farklı çeşidinden söz eder (Bircan, 2010, s. 176). "Eğer bilgiye konu olan şey somut bir (varlık) ise çeşitli soyutlama derecelerinden geçerek zihinde oluşur ve o şeyin bilgisine ulaşılmış olur böylece nesnelerin bilgisi elde edilir. Bilgiye konu olan manevi ve metafizik bir şey ise o zaman soyutlama işlemine gerek duyulmayacağı gibi o şeyin bilgisi doğrudan kazanılan bir bilgi olacaktır" (Bircan, 2010, s. 176-177; bkz. Durusoy, 2012, s. 184-185). Metafizik bir bilgiye ulaşılması için zihnin uyarıcı bir işaretle ona yönelmesi yeterlidir. Bu bağlamda bu alanla ilgili insanın sahip olduğu kavramlar içerikli kavramlardır ve bu nedenle mantığın bu alanın bilgisiyle bir ilişkisi yoktur. Çünkü mantık ancak duyular yoluyla ve soyutlama ile kazanılan nesnel dünyaya ilişkin bilgilerde verir.

Nesnel dünyanın verileri birtakım aşamalardan geçerek zihni-

mize gelir ve zihin kendine has faaliyetlerle bu verileri birtakım işlevlerden geçirerek bir sonuca ulaşır. Bu işlevler üç çeşittir, birincisi zihnin verileri üzerindeki işlevleri sonucunda bir kavram oluşur, bu kavram bir tasdike tabi tutulur ve bunlar düşünce işlevinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Daha iyi anlamlandırmak adına biraz daha açarsak, "bir bilme olayında önce duyu araçlarıyla nesnenin fiziki, kimyevi ve biyolojik nitelikleri duyumlanır; ardından bu nitelikler ortak bir duyuda birleştirilerek, duyularla kazanılan tikel bir yargıya ulaşılmış olur. Asıl duyum bu süreçte gerçekleşmektedir" (Bircan, 2010, s. 177). Yani bilgi noktasında değerlendirdiğimizde 'ateşin el yakması' olgusunu ele alalım, insanın bunu değerlendirmesi ona temas etmesiyle olur, bunun bilgi haline dönüşmesi ona benzer şeylerin yakıcı olması ile mümkün olur.

Nesnel dünyanın verilerinin işlenmesindeki ikinci aşamada tikel algıların suretleri hayal veya tasarlama gücünde saklanır, istendiği zaman bunların kime ve neye ait olduğu bilinir. Hayali idrak düzeyinde olan bu bilgiye dayanarak zihin üç tür işlem yapar. Bunlardan ilki hayal gücünün (mutehayyile)'nin dış gerçekliğe uygun düşsün ya da düşmesin bu suretleri birbiriyle birleştirerek veya ayırarak yeni tikel suretler üretmesi sürecidir (Dağ, 1990, s. 157). İkinci, ferdi suretler üzerinde durup düşünmeden yüzeysel olarak verilen tikel yargılar söz konusudur. Bu yargılar günlük hayatın devam etmesi için gerekli olan kaynağını da içgüdüler ve geçmişteki tikel deneylerden alan kısmen sezgisel özellik taşıyan 'vehmiyyât' denilen bilgilerdir. Hatta insan dışındaki canlıların ulaşabileceği en üst bilgi budur. Örneğin, bir ceylan aslanı görünce kaçar, bu içgüdüseldir. Gerçekliğe dayanmamakla birlikte içgüdüsel bir davranıştır. Yine mesela bir arkadaşımızla olumsuz bir olay yaşadığımızı düşünelim ve iki gün sonra onunla karşılaştığımızda bize selam vermediğini görmekteyiz. Biz bu durumu yaşadığımız olumsuz olaya bağlarız ama arkadaşımız başka bir şeye üzgündür. Sonuçta zihin bu aşama günlük birtakım şeyleri canlı tutar (İbn Sînâ, 2013, s. 156-157).

Zihnin işlemlerinden üçüncüsü olan gerçek bilgiyi oluşturan dü-

şünce yargılarına gelince, "bunlar da yine beş duyu ile kazanılmış olup hayal ve tasarlama gücünde saklı bulunan tikel suretler üzerinde gerçekleşir. Bu merhalede düşünme gücü, söz konusu tikel suretlerin içerdiği özelliklerin kalıcı ve geçici, birbirine benzeyen ve benzemeyen yönlerini dikkate alarak hayali suretten türe ait surete, başka bir deyişle tikel anlamdan genel anlama geçerek kavram bilgisine yükselir" (Bircan, 2010, s. 177-178; bkz. Dağ, 1990, s. 157-158). Mantıksal bir işlem olan kavram bilgisi nicelik, nitelik, yer ve durum gibi özelliklerden soyutlanmış bir surettir. Bu özel ve belirli bir nesnenin değil bilmeye konu olan türün tüm fertlerini kaplayan bu fertlerin değişmez temel özelliklerini içeren tamamen genel ve soyut bir kavramdır, soyut bir surettir. Çeşitli bireylerin isimlerinden hareketle insana ait suretin elde edilmesi gibi düşünce bir defa genele ait suretlere ulaşınca artık hayali ve tikel suretlere ihtiyacı kalmaz. Bu bilgi duyu ve düşünce birliği ile kazanılır, nesnelerin mahiyetine ilişkin bir bilgi olup bunun mantıktaki karşılığı düşüncenin tanımlama yoluyla kazandığı bir bilgidir. Bu bilgiyi veren tümel kavramlar sayesinde bir şeyin tanımını yapmak mümkün olur. Şayet bunların sayısı sınırsız olursa kesin bir bilgi veya fiziki şeylerin bilgisinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Yine gözlem, deney ve düşünce yoluyla sadece nesnelerin ne olduğu bilinmez, nesneler arası ilişkilerin ve olayların bilgisi de kazanılır. Zihin tümevarım ve örnekleme yoluyla yargılara ulaşır buradan hareketle de kanıtlama işlemi yapar (İbn Sînâ, 2013, s. 157-158). Örneğin, yağmur yağarsa sokaklar ıslanır gibi apriorik, bir sayı ya çift ya tektir gibi aksiyomatik önermeler bu türden yargılardır. İbn Sînâ gözlem ve deneye dayalı bu bilgi edinme sürecinde duyuların yanılmayacağını, yanılgının duyu verilerini yanlış yorumlayan zihinde gerçekleşeceğini ileri sürer. Örneğin, kaşığın bardakta kırık gözükmesi duyuların yanılttığı bir şey değil zihnin yanıldığı bir şeydir.

İbn Sînâ bilgi kuramında bilginin sadece düşünceyle elde edilemeyeceğini, bu konuda daha önemli, bir kestirme yol olarak hads (sezgi) bilgisini de önemser. Bu noktadan bakıldığında filozofun

sezgiye düşünceden daha çok önem verdiği söylenebilir. "Düşünce ve sezgi özünde birdir. Düşünce bir zaman sürecinde gerçekleşen sezgi, sezgi zamansız kazanılan bir anda kazanılan bilgidir" (Bircan, 2010, s. 178). Örneğin, Newton'un kafasına düşen elmayla yerçekimini bulması, elmanın düşmesinin ona ilham kaynağı olmasıyla açıklanır ama o ilham kaynağı olmadan önce Newton'da bir bilgi birikimi vardır. Diğer bir deyişle sezgi bilinenden bilinmeyenin bilgisini çıkarmadır ve sezgi "düşünmeksizin" orta terimin bir anda nefste (zihin) bulunmasıdır (Durusoy, 2012, s. 180). Bu durum bilme arzusunun hemen peşinden gelebileceği gibi herhangi bir düşünce ve istek olmaksızın da orta terimin zihne gelmesi mümkündür. Burada Faal Akla da dikkat çeken İbn Sînâ'ya göre tam ve doğru bilgi gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerine düşünmekle ve bu çabanın sonucunda Faal Aklın aydınlatmasıyla gerçekleşir. Buna göre düşünme, zihni Faal Aklın etkisine hazırlamaktır. Eğer düşünmenin sonunda bilgi kazanılmaz ise bunun sebebi Faal Akıl değil, Faal Akılla irtibat kuran pasif aklın (insan aklının) kurduğu ilişkinin yanlışlığındandır (Bircan, 2010, s. 17). Düşüncenin bu yüzden tam, doğru bir bilgi olarak kabul edilmesi için deney ve gözlem kadar akıl yürütme ve bir o kadar da Faal Akılla kurulan ilişki önemlidir. Son kertede denilebilir ki Faal Aklın aydınlatıcılığı İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde rasyonel bir sezgi anlayışının var olduğunu gösterir. O halde hem Faal Akılla ilişkisi bakımından sezgiyi hemde epistemolojik öneme sahip olan düşünmeyi daha derin incelemek gerekir.

3. Hads (Sezgi) ve Düşünme İlişkisi

"Arapça'da sözlük anlamı, «vehmetmek, hayal etmek, kastetmek, hızlı ve doğru yürümek, bir işin veya olayın sonucunu tahmin etmek, hızlı yürüyüş, çabuk kavrayış» olan «hads", Türkçe'de "sezgi" veya "akü sezgi" şeklinde, İngilizce›de "intuition" ve "insight" ile karşılanmaktadır. Bir İslam felsefesi terimi olarak "hads", "zihnin, birlikte meydana gelmeleri sebebiyle ilkelerden (mebadi) sonuçlara (metalib) vasıtasız olarak hızla intikal etmesi ile gerçekleşen bilmeyi" ifade etmektedir" (Gürsoy, 2004, s. 194). İbni Sînâ'ya göre

sezgi vardır ve sezgi ile düşünce insanlarda farklı derecelerde bulunmaktadır. Bir kısım insan düşünmenin kendisine gelemediği aptaldır, bir kısım insanın belli bir dereceye kadar keskin zekâsı vardır ve burada düşünmeden yararlanır. Yine bir kısmı yeteneklidir, beceriklidir ve bu insanın sezgiyle akledilirlere ulaşma imkânı vardır. Bu beceri tüm insanlarda birbirine benzemez, bazen azalıp bazen çoğalır. Nitekim sezginin yokluğunun son noktasında insan kendi noksanlığını bulur. Öğrenim ve düşüncede elindekiyle yetinmesini bilen insan, fazlalık tarafının son noktasındadır (İbn Sînâ, 2005a, s. 114). İbn Sînâ'nın hads konusundaki genel düşüncesine dair Kuşpınar şöyle der: "İbn Sînâ'da hakiki bilgi akledilirlerin soyut bilgisi olup tasdik yoluyla yani, kıyastaki orta terimin Fall Akıl'dan hadsle elde edilmesinden ibarettir" (Kuşpınar, 1991, s. 107).

İbn Sînâ'ya göre düşünmek, bilmek değil bilgiyi işlemektir. Ancak düşünce işlemi insanı her zaman bilgiye ulaştırmayabilir. Düşünmenin doğru sonuç vermesi için onun ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir. Düşüncenin ilkelerinin yani mantığın doğuştan geldiği söylenemeyeceği gibi, deneyden kazanıldığı da söylenemez. Çünkü eğer doğuştan gelseydi mantıkla ulaşılan bilgilerin ta baştan beri var olması gerekirdi. Fakat bunlar deneyle birlikte belirli bir süreçten sonra belirli bir şekilde elde edilmiştir. Doğuştan gelen yeteneklerin deneyin yanında bir bilgi ilkesi daha olmalıdır. Bu pasif bilme gücünü kuvveden fiile veya aktif hale getiren Faal Akıldan başkası değildir (Bircan, 2010, s. 176). "Faal Akıl, insan nefsine, "külli manalar"ı idrak etmek demek olan soyutlama alışkanlığını (meleketü't-tecrid) kazandırmaktadır…insan nefsini aydınlatarak (feyz) ona metafizik yapmanın imkanını veren ve böylece onu Tanrı'ya yaklaştıran bir cevherdir" (Durusoy, 2012, s. 186)" Bu manada Faal Akıl ile düşünme ve hads arasında bağlantı olduğu nettir. Nitekim bilginin kaynağı olan Faal akla yaklaştıkça daha yakın olma arzusu artar hatta onunla beraber olma isteği ortaya çıkar. Çünkü burada eksiklikten kemale doğru bir yükselişe yönelme söz konusudur. O halde denilebilir ki kuvveden fiile

çıkmak Faal Akıl'dan onun üzerimizdeki etkisini kabul etmek bizdendir, ışık vermek yine ondan almak bizdendir, tanıtmak ondan tanımak bizdendir (Durusoy, 2012, s. 187). Böylece onu tanımaya dair düşünme ile hads'in gerekliliği söz konusudur. İbn Sînâ hads ve düşünme arasındaki farkı şu şekilde açıklar: "Belki de sen şimdi düşünme ile sezgi arasındaki farkı bilmek için tutkulusun. O halde dinle! Düşünme nefsin çoğu durumlarda hayal etmekten yardım alarak yatığı bir çeşit hareketidir. Ki bu hareketle, bilinmeyenin bilgisine götüren şeylerden olan orta deyim ve yerine geçen şeyin yokluğu halinde onlar, içerde veya benzerlerinde gömülü olanı meydana çıkarmak şeklinde talep edilir. Böylece bazen düşünce) sonuca ulaşır, bazen de ulaşamaz. Sezgiye gelince, bu da zihinde orta deyimin bir defada temsil edilmesidir. Ki bu, ya hareket olmadan istek ve arzu olur olmaz meydana gelir ya da istek ve hareket olmaksızın meydana gelir. Ve sezgiyle beraber orta deyim veya onun hükmünde olan temsil olunur" (İbn Sînâ, 2005a, s. 113-114).

İbn Sînâ nazarında düşünmek, akli bilgiye konu olan "orta terim" ve benzerini bulmaya çalışmaktır. Çünkü bilmek orta terimi bulmakla mümkündür. Bu her zaman sonuç vermeyebilir bunun için çalışmak gerekir. Orta terimi bulmak için düşünce gereklidir ama yeterli görülmemektedir. Burada Faal Aklın feyziyle nefs orta terimimi bulabilir ancak bunun için nefsin bedenle birlikte olması, düşünmesi ve istemesi de önemlidir (Durusoy, 2012, s. 179-180). Anlaşılacağı üzere Faal Aklın feyzi için gerekli olan şartları sağlamalıdır. Bu şartlar bendenin, nefsin eğitilmesiyle, istemekle, arzu etmekle ve en önemlisi de nefsin dizginlerini elinde tutabilecek olan düşünmenin gerekliliğiyle mümkün hale gelerek sağlanabilecektir. Bu nedenle düşünmek ve dahası çok düşünmek bilgiyi istemenin üstün gücüdür. Düşünmenin yanı sıra İbn Sînâ nezdinde hads'in ayrı bir yeri vardır. Çünkü düşünmeksizin orta terimin bir anda nefste bulunması söz konusudur. Ancak bu durum düşünme isteğinden sora olabildiği gibi ansızında gerçekleşebilir.

"Hadsin insanın bizatihi başına gelmesi ve herhangi bir öğreten

olmaksızın zihinde kıyasın gerçekleşmesi mümkündür" (İbn Sînâ, 2013, s. 154). "Orta terim, bir şeyin varlığı veya yokluğu sebebiyle "Bu böyledir veya değildir" şeklinde önerme yaparak hüküm vermemizi sağlayan yahut da önermenin içerdiği hükmün sebebi olan açık bilgidir" (Bircan, 2010, s. 176). Orta terim iki şekilde meydana gelebilir. Birincisi, hads ile ki burada hads zihnin kendisiyle orta terimi çıkardığı fiildir. İkincisi, eğitim iledir, hadsin öğretim ilkeleri yoluyla meydana gelir. Hads'de nitelik ve nicelik olarak farklılık söz konusudur. Nicelik olarak farklılık, insanların bir kısmı için orta terimlere ilişkin hadsin sayısının fazla olmasındadır. Nitelik olarak farklılık, insanların bir kısmı için hadsin zamanının daha süratli olmasındandır ve bu farklılık bir sınırla kayıtlı değildir, noksanlık ve fazlalık tarafları vardır. Noksan taraf, hadsi olmayan tarafla son bulur. Fazlalık tarafında ise hadsi en hızlı ve en kısa zamanda bulunmasıyla son bulur. Bir insanın saflığının en üst düzeyde bulunmasından kasıt akli ilkelerle hads ateşini tutuşturacak düzeyde ilişki kurması ve her şeye ilişkin olarak Faal Akıldan gelen ilhamı kabul etmesidir. Nefsin desteklenmiş olması mümkündür. Burada Faal Akılda bulunan suretler taklidi bir şekilde değil orta terimleri kapsayacak şekilde resmolunur (İbn Sînâ, 2013, s. 154-155). "Ancak sebepleri ile bilinen hususlarda taklidi olanlar, aklî-yakînî değildir. Bu nübüvvetin bir çeşididir. Hatta nübüvvetin kuvvetlerinin üzerindedir" (İbn Sînâ, 2013, s. 155). Bu kuvve kutsî kuvve olarak isimlendirilir ve insani kuvvelerin, mertebelerinin en üstünde bulunur (İbn Sînâ, 2013, s. 155). "En üst seviyedeki sezgi yeteneği "bilmeleke akıl" (el-aklü bilmeleke) cinsindendir (Durusoy, 2012, s. 181)". Sezginin en üst derecesi de nübüvvetin bir bölümü, nebevi güçlerdir. Ayrıca insanın herhangi bir eğitim ve öğretim sürecinden geçmeden gerçekliği sezmesi mümkündür hatta zihinde kıyas yaparak sonucu da bilebilir. Ancak insan sezgi ile kazandığı bilgiyi kabul etmeyebiliyor, şüphe duyuyor ama bu durum sezgi gücünün gördüğünü iyi değerlendirememesinden veya sezginin verdiği bilgiyi insanın iyi soruşturamamasından kaynaklanır. Bu sebeple de insan bilmezlikten gelebilir. Halbuki İbn Sînâ'ya göre sezgi bilgisinin şüp-

heye mahal bırakmayan bir yönü vardır (Durusoy, 2012, s. 182-184). Böylece düşünmenin dolaylı gerçekleşen mahiyetine karşı sezginin dolayımsız gerçekleşen bir episteme sunması ve bunun da gerçek bilgiye kaynaklık etmesi bu anlamda üstün bir düşünmeyi de ihtiva eder.

3.1. İlimleri Öğrenmede Hads (Sezgi) ve Düşünme

İbn Sînâ'da orta terimi bulmak, bilmek demekti ve bunun imkanı düşünme ya da hads ile mümkündü. Burada zihin ya sezgiyle orta terimi kendi başına elde eder ya da öğrenmeyle elde eder (Ovacık, 2010, s. 95). İlimleri öğrenme konusunda natık nefsin ilimleri öğrenmesinde hads ve düşünme ele alındığında, öğrenim görmüş olan insan ile öğrenim görmemiş insan arasında fark olduğu görülür. Ayrıca öğrenim görmüş olan insanlar arasında da yeteneği kuvvetli olanlar olduğu için bir ayrım söz konusudur. Yetkinleşme yeteneği olan güçlü istidat, hads (sezgi) olarak adlandırılır. Yetenek bazı insanlarda güçlü bir şekilde olabilir ve bu sayede Faal Akılla ittisalde insan eğitim öğretime gerek duymaz. İstidadın en yüksek derecesi olarak hads ile insan her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. Bu hal meleke halindeki aklın cinsinden olup kutsi akıl olarak nitelendirilir. Kutsî akıl yüksek bir seviyedir ve insanların hepsinde ortak olarak bulunan bir şey değildir (İbn Sînâ, 2013, s. 154). Dolayısıyla ilimleri öğrenme konusunda bazı insanlar tabirle bahşedilmiş bir tutum içerisindeyken bazıları da düşünerek, öğrenerek kendilerini geliştirmek durumundadır. İnsanın hads ile ilim öğrenme imkanı yine arzulaması, istemesi ve düşünmesiyle olabileceği gibi bunlara mahal bırakmayan bir şekilde de öğrenme imkanı verir. Çünkü öğrenme hads için zihni hazırlama süreçlerindendir. Diğer türlü düşünme zaten ilim öğrenmek için insanın yapması gereken bir etkinliktir.

3.2. Hads (Sezgi) ve Düşünme Bağlamında Peygamberlik ile Vahiy

İbn Sînâ'nın insanın bilme imkânına dair bir öngörüsü vardır.

Bunu şu şekilde ifade eder: "Bir insana yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayların doğalarını bilme imkânı verilseydi, kuşkusuz, gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyetini öğrenirdi" (İbn Sînâ, 2005b, s. 181). Ama insan böyle bir yetkinliğe sahip değildir. Ancak bilme imkanına sahip insanlar arasında en üstünü olarak peygamberlik mertebesinde olanları ve bu manada yetenekli olanları görür. Çünkü bu insan nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlakları elde etmiştir. Bu insanın nefsani güçlerinde Tanrı'nın kelamını işitmesi ve melekleri görmesi mümkün olduğu gibi melekler onun görebileceği surette bulunur ayrıca bu insanın kulağında bir ses olması da vahyin geldiğinin işaretidir. Peygamber bu sesi bir insan veya canlının sesi olmaksızın duyar. Çünkü peygambere vahyedilmiştir (İbn Sînâ, 2005b, s. 181).

"İbn Sînâ vahiy kavramını, "Faal Akılda mevcut olan akledilirlerin peygamberin zihninde bir anda yer etmesi (irtisam)" şeklinde tanımlamıştır. Görülüyor ki vahiy kavramı, sezgi kavramından hareketle tanımlanmıştır. Çünkü "akledilirlerin bir anda zihinde yer etmesi" sezgi kavramının tanımıdır" (Gürsoy, 2004, s. 199). O halde sezgi ile bağlantılı olarak şu soru sorulabilir: Peygambere verilen sezgi yetisini vahiy mi kabul etmek gerekir? Bilindiği gibi İslam düşüncesinde sezgi, vahye göre daha alt kategori de bilme aracıdır ve ayrıca sezgi aklın bir yetisi olduğu gibi herkes için söz konusu olabilir. İlham ve vahiy ise ilahi kaynaklı bilgi türüdür ve vahiy peygamberlere hastır. Yine sezgi bilgisi çalışmakla kazanılır, sistematik bir bütünlük taşımadığı için insana sorumluluk yüklemez. Vahiy ise çalışmakla kazanılmayıp sistematik bir bütünlük taşır ve bu nedenle insana sorumluluk yüklemektedir (Ovacık, 2010, s. 97). Denilebilir ki vahiy ile sezgi özdeş değildir. "Sezgi, nebevi gücün akü yönünü oluşturmaktadır çünkü sahip olduğu bu üstün özellik sayesinde, peygamberin herhangi bir öğretim sürecinden geçmeksizin akledillirlerin bilgisine bir anda ulaşması mümkün olmaktadır" (Gürsoy, 2004, s. 201). Bu şekilde sezgi yetisine sahip olan nebilerin en şereflisinin duruma dair bir betimleme yapacak olursak, sanki

onun akli kuvveti kibrittir, Faal Akılda ateştir ve bir anda ateş onu cevherine dönüştürür. Yine onun nefsine dair şu söylenebilir: "'… Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir, nurun ala nur' denilen nefistir" (Ovacık, 2010, s. 95). Görülüyor ki İbn Sînâ'ya göre peygamber sahip olduğu akılla ve sezgi gücüyle çaba sarf etmeden hakikatlere ulaşmaktadır ve Faal Akılla ittisale geçmektedir.

İbn Sînâ hads temelinde peygamberlere vurgu yaptığı gibi arifler ve Sıddıklardan da bahseder. Nitekim arifler ve Sıddıklarında üstün sezgi yeteneği vardır ve bu yönüyle diğer bilginlerden ayrılırlar. Bu sezgi yeteneği ile yüksek hakikatleri kavradıkları gibi Faal Akılla temasa geçmiş olurlar. Ancak vahiy söz konusu olduğunda da kutsî yetiye, etkinliğe sahip olmak gereklidir (Ovacık, 2010, s. 96). Bu kutsî etkinlik mütehayyile ile ilişkilidir. Çünkü mütehayyile kutsî aklın sezdiği yüksek hakikatleri hissedilebilir ve işitilebilir kelâma dönüştürmektedir. Böylece vahiy durumunda peygamberin sezgilerine mütehayyile yetisi de etkide bulunur. Sonuç olarak İbn Sînâ peygamberi filozoftan ayırmak için bir yeti olarak mütahayyile'yi görmektedir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin zemininde yer alan mantık, bilgi edinme sürecinde, özellikle çıkarımda bulunma konusunda, kendi ilkelerini barındırmaktadır. Bu ilkeler zihinde ayırma ve sınıflandırma gibi işlemler yaparak yargıda bulunmayı sağlar. Bilgi edinmede psikolojik zemin ise insanın gelişimiyle orantılıdır. Nitekim insan büyüdükçe hem algıları hem de duyumladığı şeylerin niceliği bakımından deneyimleri artış gösterecektir. Böylece İbn Sînâ bilgi edinmede gelişimin, zihinsel ve biyolojik boyutuna atıf yapmaktadır. Sağlıklı bir insanda bir takım ilk akledilirlerin bilgisinin varlığı ile bilgi edinme süreci duyu verileri gözlem, deney ve düşünce yoluyla (ki burada zihnin işlemlerinden geçerek bilgiye dönüşmesi söz konusu) gerçekleşir. Ancak düşünme her zaman insanı bilgiye

ulaştırmayabilir. Bunun için düşünmenin ilkelerini bilmek ve bilgi imkânlarını yerinde kullanmak gerekir.

Bilgi edinme kaynaklarından olan hads (sezgi), doğrudan ve aracısız bilgiye ulaşma şeklidir. Burada insan hads konusunda yatkın olabildiği gibi öğrenmeyle bu hads'i geliştirebilir. Hads'e yatkın olanlar arasında peygamberler, Sıddıklar ve filozoflar gösterilebilir. Peygamberler, Sıddıklar ile filozoflardan derece olarak ayrılmaktadır. Nitekim vahiy alan peygamber doğrudan hads'e sahip olabileceği gibi filozof için böyle bir durum söz konusu değildir, sezgi olabilir ama vahiy başka bir bilgi kaynağıdır. Hads konusunda yeteneğe ve beceriye sahip olan bir filozof daha kolay bir öğrenmeyle bu kaynağı bilgi ediniminde kullanabilir. Sadece filozof olmak yeterli değil, yatkınlık burada önemlidir. Bilgi edinmede düşünce, bir zaman sürecinde oluşur ve iradi bir çaba gerektirir. Bilgi edinmede sezgi, bir yandan zamansız olarak bir anda kazanıldığı gibi diğer yandan insanın kendini yetkinleştirmesi sonucu öğrenme gerektiren bir çaba ile gerçekleşmektedir. Düşünmenin zaman içerisinde gerçekleşen bilgi edinimine vesile olmasının yanında sezginin ansızın gelen bir bilgi sunması ve bu bilginin de diğer aksiyomatik ve analitik bilgiler kadar kesinlik, doğruluk barındırması mümkündür. Buna göre İbn Sînâ, hads ile insanda bulunan bilgilerin gerçek bilgiler olduğu iddiasında bulunarak bu şekilde meydana gelen bilgilerin ilk akledilirler kadar açık olabileceğini vurgulamaktadır.

Kaynakça

Bircan, H. H. (2010). İslam Felsefesine Giriş. 2. Basım. İstanbul: Ensar Yayıncılık.

Cheraghi, A. (2009). İbn Sînâ Sina Psikolojisi ve Çağdaş Psikolojinin Ortak Noktaları. *Uluslararası Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* içinde (43-49). İstanbul: Kültür A.Ş.

Dağ, M. (1990). İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyu-*

mu Bildirileri (9-12 Eylül 1985) içinde (153-162). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Durusoy, A. (2012). İbn *Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. 3. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınevi (İFAV).

Gottingham, J.(2003). *Akılcılık*. (Çev. Bülent Gözkan). İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Gutas, D. (2004). İbn *Sînâ'nın Mirası*. (Der. ve Trc. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.

Gürsoy, A. (2014). İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5/1, 191-210.

Güzel, C. (2003). Aristoteles'te Bilgi, Bilim ve Bilgide Kesinlik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 20/1, 126-139.

İbn Sînâ, (2013). *Felsefenin Temel İlkeleri* [*en Necat]*. (Çev. Kübra Şenel). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

İbn Sînâ, (2005a). İşaretler ve Tembihler [el-İşârât *ve't-Tenbîhât]*. (Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit vd). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ, (2006a). *Mantığa Giriş [el-Medhal, Kitâbu'ş-Şifâ]*. (Çev. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ, (2006b). *II. Analitikler [el-Burhan, Kitâbu'ş-Şifâ]*. (Çev. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ, (2005b). *Metafizik II [Kitâbu'ş-Şifâ]*. (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Kuşpınar, B. (1991). İbn *Sînâ'da Bilgi Teorisi*. Yayınlanmış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Ovacık, Z. (2010). İbni *Sina ve Gazzali'de Vahiy Anlayışı*. Yayınlan-

mamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Öztürk, F.S.M. (2008). Platon, Diyalektik Yöntem ve Bilgi Problemi Üzerine. *felsefelogos* içinde (105-115). İstanbul: Fesatoder Yayınları.

Platon, (1996). Theaetetos, *Diyaloglar* içinde. (Çev. Macit Gökberk). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon, (2001). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz). İstanbul: Kültür Yayınları.

DÖRDÜNCÜ OTURUM:
DİN PSİKOLOJİSİ
DİN EĞİTİMİ

Nöropsikolojide Maneviyat

Ayşe Gül Güler Ünal

Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Doktora Öğrencisi, aysegul_guler@hotmail.de orcid.org/0000-0002-4854-3333

ÖZET

Bu çalışmanın konusu olan maneviyat olgusu, bilimden uzun süre uzak tutulmuş ve insanla ilgili her türlü çalışmanın dışına itilmeye çalışılmıştır. Ancak birçok tarihi veri maneviyatın, insan tarihi boyunca yaşandığını göstermektedir. Maneviyat, kendini birçok insanda gösterebilmekte ve böylece insanı araştırma konusu yapan bilimin ilgi alanına girmektedir. Bu çalışmada ise maneviyat olgusu, maneviyat- nörobilim, nöroteoloji ve maneviyat-nöropsikoloji ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Batı çalışmalarında meditasyon, ibadet ve çeşitli dinsel/mistik duygu durumlarının nöropsikoloji alanında araştırıldığı bilinmektedir, ancak Türkiye'de böyle çalışmalar henüz yok denecek kadar azdır. Hâlbuki Türkiye, manevi yaşanmışlıklar açısından zengin bir birikime sahiptir ve özellikle İslam tasavvufu üzerinde bilimsel çalışma yapmak için geniş bir araştırma alanı sunmaktadır. Çalışmada, maneviyat nöropsikoloji açısından şu sorulara dikkat çekilmek istenmektedir; örneğin Müslüman mistiklerin tecrübe ettikleri manevi haller, beyinde ve dolaşım sistemlerinde ne tür bir oluşuma sebep olmaktadır? Ayrıca namazda oluşan nörolojik uyarımlar, Uzak Doğu meditasyonuyla ne denli bir farklılığa veya benzerliğe sahiptir? Söz konusu sorulara verilecek cevaplara Türkiye'de henüz rastlanamamıştır. Bu çalışmanın amacı bu boşluğu dile getirmektir. Bu boşluğu gidermek için Türkiye'de Üniversiteler bünyesindeki laboratuvarlarda tıp, nöropsikoloji ve tasavvuf gibi alanların interdisipliner bir şekilde birlikte çalışması önemli bulunmaktadır. Yine bu çalışmayla Türkiye'de bir boşluk olarak düşünülen nöropsikolojide maneviyat olgusunun önemi Batı çalışmalarındaki PET, MRT ve MEG gibi yöntemlerle olası faydaları ele alınacak ve araştırmacıların dikkatine sunulacaktır. Ayrıca bu çalışmayla nörobilimsel verilerden insana yönelik hizmet veren manevi danışmanlık ve rehberlik gibi alanların yararlanması gerektiğine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Manevi Danışmanlık, Nöropsikoloji, Nöroteoloji, Sufi Psikoloji

Spirituality In Neuropsychology

ABSTRACT

The phenomenon of spirituality, which is the subject of this study, has been kept away from science for a long time and has been tried to be excluded from all kinds of studies related to human. However, many historical founds show that spirituality was essential throughout human history. Spirituality can seen by many people and thus fall into the area of interest of science that makes human beings subject of their research. In this study, the phenomenon of spirituality is discussed within the relationship between spiritual neuroscience, neurotheology, and spiritual neuropsychology. It is known that various religious / mystical experiences have been investigated in the field of neuropsychology in Western studies, but such studies are very rare in Turkey. However, Turkey has a rich accumulation of spiritual experiences and offers a wide range of research to do scientific research on Islamic mysticism. In the study, the following questions were asked in terms of spiritual neuropsychology; For example, what kind of formation does the spiritual states experienced by Muslim mystics cause the brain and circulatory systems? In addition, how different or similar are the neurological stimuli that occur in prayer with Far Eastern meditation? Answers to these questions have not yet been found in Turkey. The purpose of this work is to emphasize this gap. In order to eliminate this gap and to provide solution, it is important that fields such as medicine, neuropsychology and Sufism work together in an interdisciplinary manner in laboratories of Turkey. Also the possible benefits of methods such as PET, MRI and MEG in Western studies will be presented to the attention of turkisch researchers. In addition, with this work, it will be pointed out that areas such as spiritual counseling and guidance that provide services to people should benefit from neuroscientific findings.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Spiritual Counseling, Neuropsychology, Neuroteoloji, Sufi Psychology

Giriş

Geçen yüzyıllarda din ve maneviyat, itibarını yitirmiş ve bilimle tezat bir yapı olarak görülüp dışlanmıştır. Ancak 21.Yüzyılda çeşitli araştırmacıların, bilim ile din/maneviyatı tekrar birleştirme gayretlerinin olduğu görülmektedir. Hatta Harald Walach (2017, 8-9) maneviyatı 20. Yüzyılın başında Freud'un bir tabu olarak cinselliği ele almasına benzer bir şekilde maneviyatın da 21. Yüzyılda bilimin konusu olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü maneviyat diğer insani unsurlar gibi yaşanmakta ve tecrübe edilmekte, ancak ifade edilme noktasında eksik kalınmaktadır. 1960 ile 1970'lerde popüler olan ve din/maneviyatın göz ardı edilmesine sebep olan *sekülerleşme teorisi,* günümüzde çürütülmüş bulunmaktadır. Sekülerleşme teorisi, bilimin ilerlemesinden kısa süre sonra dinî dünya görüşlerine ilginin azalacağına ve dinin kamusal yaşamdan çıkacağına işaret etmekteydi. Ancak 1970'lerin sonlarından bu yana ABD'de ve dünya çapında manevi/dini hareketlerin yeniden canlanması, sekülerleşme teorisinin en etkili savunucularının bile geri adım atıp savundukları teorinin geçersizliğini ilan etmeye yöneltmiştir (Oman, 2018, 2). Nitekim son birkaç yıldır yoğun maneviyat/din temalı çalışmalar, özellikle sağlıkla ilişkili olarak yürütüldüğü görülmektedir.

Maneviyat ve din, nihai endişelerimizi, en derin güdülerimizi yansıtırlar (Oman, 2018, 2). Bunun neticesinde maneviyatın/dinin özellikle sağlık alanında destekleyici bir unsur olarak öne çıktığı görülmektedir. Bu noktada Walach (2007, 6), indirgemeci olmayan, fenomenolojik açıdan zengin bir *maneviyat bilimi* oluşturmayı önermektedir. Buna göre Walach; maneviyatın; psikoloji, tıp, nörobilim ve beşeri bilimlerin odağına taşınması gerektiğini düşünmektedir, öyle ki maneviyat üzerine gerçeleşen tartışmalar karşısında tatmin edici, manevi deneyimlere inanılırlık kazandırabilen bir manevi bilim anlayışı elde edilebilsin.

Maneviyatın önemi göz önüne alındığında Tart'ın (2001) maneviyat ve bilim üzerinde yaptığı değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Şöyle ki, Tart'a (2001, 2) göre bilim, insanlara dünyayı iyileştirme veya yok etme gücü verir, fakat bu gücü kullanma konusunda ahlaki rehberlik edemez. Maneviyat

ise bilimin tersine şefkat, ahlak ve bağlılık değerlerini kazandırabilmektedir. Ancak yine Tart'a (2001, 2) göre 19. ve 20. yüzyılın bilimi gitgide büyüyen bir güç olmakla birlikte maneviyatın içini boşaltmaktadır. Tart'ın bu görüşü tartışmaya açık olmakla birlikte, haklılık payını özellikle *Yeni Çağ Manevi Hareketlerde* gözlemlemek mümkündür; Örneğin, Zen Budizminin parçası olan birtakım dini uygulamalar Batıda rahatlama, gelişme ve kendini gerçekleştirme uygulamaları olarak daha teknik ve din dışı bir hüviyet kazanmıştır. Ancak bunda Budizmin dini yapısının buna müsait oluşu da dikkate alınması gerekmektedir.

Walach'a (2011, 1) göre ise bilim ve maneviyat, gerçeği bulmaya yönelik birbiriyle uyumsuz iki yaklaşım olarak görülür. Buna göre maddi yönleriyle dünya deneyimi de denilen Bilim, duyularımızı geliştiren, icat ettiğimiz araçları kullanarak, dünyayı anlamak için insanların ortak çabası olarak tanımlanmaktadır. Diğer yandan maneviyat, iç deneyim yoluyla dünyanın genel ilkelerini veya yapısını anlama çabası olarak anlaşılmaktadır. Ancak yine Walach'a (2011, 1) göre böyle bir epistemolojik çerçevenin oluşumu için birkaç gereksinim vardır; bunlardan birincisi bilincin ve beynin maddi alt tabakası için tamamlayıcı olarak anlaşılması ve dolayısıyla ilke olarak gerçekliğe kendi erişimine sahip olma yeteneği şeklinde anlaşılmasıdır. Diğer gereklilik ise, hem bilimin hem de dinlerin bir kısmında dogmatizmin bir kenara bırakılması ve maneviyatın, bir iç deneyim yöntemi olarak bilimin bir parçası olması gereken, şimdiye kadar ihmal edilmiş bir araştırma alanı olarak anlaşılmasıdır. Walach (2011, 3) önemli bir noktaya değinmekte ve günümüze kadar elde edilen bilgi standardını kullanmanın, teorik ve prensip olarak mevcut çerçeveye sığmayan her şeyi bilim dışı olarak dışlamanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Bilimin içinde bulunan kişilerin böyle kısıtlayıcı tutumu ise bilimin, vizyonunu ve potansiyel erişimini sınırlamaktadır. Bilim kuruluşunun üyeleri tarafından, yeni bir fikir veya icadın, mevcut bilgilere ve benimsenen bakış açısına uymadığı için reddedildiği önemli tarihsel örneklerde mevcuttur. Örneğin bilimsel bir gerçeklik olarak dünya merkezli anlayışın yerini güneş merkezli kozmoloji modeli almıştır. Ayrıca dünyanın düz değil yuvarlak olduğu keşfedilmiştir. Tıp tarihinin en önemli *bilimsel tutum* örneği ise William Harvey'in kalbin

bir pompa olduğunu ve kanı hareket ettirirken kalp atışı şeklinde bir ses çıkarttığını açıkladığında karşılaştığı dirençtir. O dönemdeki yaygın anlayışa göre kalp beyne giden kanı ısıtan bir mekanizmaydı. Bu nedenle o dönemin bilim adamları kalp atışının varlığı ile ilgili gerçeği kabul etmediler (Walach, 2011, 3-4). Aynı şekilde çift yarık deneyinin verileri, o günkü bilgiye uymadığı için göz ardı edilmiş olsaydı, bugün kuantum fiziğine sahip olamazdık. Darwin'in kanıt olarak ortaya koyduğu doğal seleksiyon teorisi hâkim olan görüşlere uymadığı için reddedilmiş olsaydı, bugünkü modern evrimsel biyoloji alanına sahip olamazdık. Frederik van Eedlen'in dediği gibi, "Bilinmeyen ve görünüşte garip olan gerçekleri ve bulguları incelemeyi önceden reddetmek veya kabul etmemek, bilimsel ilerlemenin en büyük düşmanıdır" (Forman, 2011, 281). Dolayısıyla şuan bilimsel olarak kabul gören unsurlar üzerinde odaklanmak bilimin ilerlemesine engel olabilmektedir. Bugün kabul gören bir bilimsel anlayış yarın *yanlışlanabilme* ihtimaline sahiptir. Ancak kanaatimizce kalp atışı kadar inkâr edilemez bir gerçeklik vardır ki o da birçok insanın deneyimlediği maneviyattır.

1. Maneviyat Nedir?

Peki, tam olarak maneviyat nedir sorusuna cevap vermek güçtür. Walach (2011, 6), maneviyatı, "bireyin acil hedeflerinin ötesindeki bir gerçeklikle bağlantılı olmanın deneyimi" olarak tanımlar. Kenneth Pargament, maneviyatı "kutsalın arayışı" ve dini veya dindarlığı "kutsalla ilişkili olan anlam arayışı" şeklinde tanımlamaktadır. Aynı şekilde dini, "maneviyatı kolaylaştırmak için tasarlanmış yerleşik kurumlar bağlamında ortaya çıkan bir anlam arayışı" olarak da nitelendirmektedir (Pargament vd., 2013, 15). Kimilerine göre ise maneviyat genellikle bireysel deneyimi ifade ederken din daha çok yerleşik bir kurumun doktrinsel kavramı olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, din ve maneviyatın birçok yönde örtüştükleri de görülmektedir (Newberg, 2010, 31).

Maneviyat ve dinin geniş çapta yakından ilişkili olarak görüldüğü çalışma sonuçları da bulunmaktadır: buna göre bir dizi araştırmaya göre, ABD'li yetişkinlerin çoğu kendilerini hem *dini* hem de *manevi* olarak tanımlamaktadır. Ancak kendilerini manevi fakat dindar değil şeklinde ta-

nımlayan büyüyen bir kitle ile kendilerini dindar ama manevi olmadığını düşünen daha küçük ve önemsiz de olmayan bir sayı olduğu görülmektedir. Son olarak, kendilerini ne manevi ne de dindar görenler de vardır. Elbette burada göz ardı edilmemesi gereken etken, her bir bireyin dini ve maneviyatı nasıl tanımladığının bilinememesidir. Bu nedenle, din ve maneviyatla ilgili anketlerin sonuçlarını doğru yorumlamak çoğu zaman güçtür (Newberg, 2010, 31).

Kültürler ve dinler arası değişebilen manevi deneyim, bilimin konusu olduğunda ortak bir tanıya varmak daha da güçleşmektedir. Çünkü sağlık ve maneviyat ile ilgili araştırmalarda farklı maneviyat anlayışları ve buna göre çeşitli ölçüm araçlarının kullanılmış olunması bir maneviyat bilimi oluşumu açısından birtakım zorluklara sebep olmaktadır (bk. Oman, 2018). Çeşitli maneviyat tanımlarının bulunmasında kavramsal farklılıklarla birlikte kültürel arka planında gelişen maneviyat algılarının etkili olduğu düşünülmektedir. Batı toplumunun maneviyat anlayışı ile Doğu toplumunun maneviyat anlayışı farklı olabilmektedir. Buna göre daha önce Hristiyan dini ile ilgili görülen maneviyat anlayışı dinden ayrışarak daha bireysel bir inanç şeklini almıştır. Din artık kiliselerde gözlemlenebilen, yerleşik, daha kurumsal bir yapıyı ifade etmektedir. Bu nedenle olsa gerek ABD'li yetişkinlerin önemli bir bölümü kendilerini "manevi ama dindar değil" şeklinde tanımlamaktadırlar. Diğer yandan, maneviyat ve dinin her biri çok boyutlu olarak anlaşılmaktadır. Çok boyutludurlar çünkü kişinin ibadete katılım sıklığı gibi bir boyutu yüksek olabilirken, dua etme sıklığı gibi başka bir boyutu düşük olabilmektedir. Çok boyutlu bir yaklaşımın, din/maneviyatla ilgili çoğu son dönem nicel araştırmalarında temel alındığı görülmektedir. Buna göre yaygın olarak incelenen boyutlar arasında insanların tercih ettiği mezhep, ibadetlere katılma ile dua etme sıklığı ve kişinin dine veya maneviyata öznel bağlılığı gibi hususlar yer almaktadır (Oman, 2018, 4- 5).

Maneviyat ile ilgili farklı tanımlarda, maneviyat dinle ilişkili görülmekle birlikte, ayrı veya birbirinden ayrışan yapılar olarak ifade edildiği yukarıda görülmektedir. Bununla birlikte kimi dini geleneklerinin temel amacı maneviyatı geliştirmektir. Buna göre din, maneviyatın oluşumu için

gereklidir. Din ve maneviyatın kısmen örtüşen yapılar olduğunu düşünen bir kesim de vardır ve buna göre dinin dışında da maneviyat deneyimi yaşanabilmektedir. Tüm bu görülen maneviyat anlayış çeşitliğine rağmen tanımların temel ortak özelliğini "bireyin kendinden aşkın, kutsal ve farklı bir varlık boyutu ile kurduğu ilişki" şeklinde özetlemek mümkündür. Nihayetinde maneviyatın, bireyin kendinden üstün bir varlığa yönelik yaşadığı yoğun bir duygusal tecrübeyi ifade ettiği söylenebilir. Bu yoğun tecrübe halleri kendini birçok insanda gösterebilmekte ve böylece insanı araştırma konusu yapan bilimin ilgi alanına girmektedir. Türkiye'ye yöneldiğimizde ise maneviyat anlayışının din ile ilişkili olduğu hatta dindarlığın duygusal boyutunu ifade ettiği söylenebilir. Nitekim yaygın, bilhassa tasavvuf anlayışına göre doğru bir biçimde yaşanmış bir dinin doğal bir sonucu olarak maneviyatın gelişeceğine inanılmaktadır. Bu çalışmada ele alınmak istenen maneviyat anlayışı ise İslam dininden beslenen, yegâne güç ve tek yaratıcı olan Allah ile kurulan her türlü ilişkidir.

2. Nörobilim

Manevi ve dini duyguların, inançların sağlık üzerindeki etkileri birçok çalışmayla ortaya konulmaktadır. Ancak bu tür çalışma sonuçları genelde hastaların kendi belirtileri sonucu ulaşılan verilerdir. Kişilerin verdikleri bilgileri, inandıkları değerler uğruna tahrif etmeleri mümkün ve ihtimal dâhilinde değerlendirilmelidir. Kişinin müdahil olmasının daha güç olduğu ve büyük ölçüde bireyin etkisi dışında kalan bir yöntem vardır, o da nörobilimsel incelemelerdir. Biyopsikolojinin bir alt dalı olan nörobilim, beyin ile ilgili araştırmaları ifade etmektedir ve daha sonra görüleceği üzere birçok alana ayrılmaktadır.

Beyni görüntülemeyi ifade eden biyopsikolojik ve diğer nörobilimsel temelli araştırmalar, beyinin resmini çekememekten dolayı 1970'lere kadar kısıtlıydı. 70'li yıllarının başlarına gelindiğinde, insan beynine yönelik araştırmalar, bilgisayarlı tomografinin getirilmesiyle devrim yaşamıştır. Birçok alet icat edilmiş ve bilim alanına sunulup büyük keşiflere sebep olmuştur. Örneğin bilgisayarlı tomografi (BT), beyin ve vücuttaki diğer iç yapıları görselleştirmek için kullanılabilen bilgisayar destekli bir röntgen-

dir. Bilgisayarlı tomografinin ardından daha fazla teknik aletler geliştirilmiştir. Bu teknik aletlerden biri manyetik rezonans görüntülemedir (MRI). MRI, manyetik bir alandaki radyo dalgaları tarafından uyarıldıklarında hidrojen atomlarının yaydığı dalgaların ölçülmesiyle yüksek çözünürlüklü görüntülerin oluşturulduğu bir süreçtir. MRI, BT'den daha net bir beyin görüntüsü sağlamaktadır. Bir diğer alet ise, beyin aktivitesinin görüntülerini (beynin fonksiyonel görüntülemesi) sağlayan ilk görüntüleme tekniği Pozitron Emisyon Tomografisidir (PET). PET'in en yaygın kullanımlarından biri, hastalara radyoaktif bir madde enjekte etmektir. PET taramaları, beynin yatay düzleminin farklı bölümlerindeki radyoaktivite seviyesinin görüntüsünü sağlarken MRI teknolojisi, beynin işlevsel görüntülerini oluşturmak için kullanılmaktadır. Fonksiyonel MRI (fMRI) ise bilişsel nörobilimde en etkili araç olarak tıbbi teşhis için kullanılmaktadır. Fonksiyonel MRI (fMRI), beynin aktif bölgelerinde oksijen artışını gösteren görüntüler oluşturur (Pinel - Pauli, 2012, 113-115).

Elektroensefalogram (EEG), beynin elektriksel aktivitesini kaydeder. EEG, beynin nöronal aktivitesinin doğrudan bir görüntüsüne izin vermez, ancak araştırma ve teşhis aracı olarak değerlidir. Şöyle ki belirli EEG dalgaları belirli bilinç durumlarıyla veya belirli serebral patolojileri (ör. Epilepsi) görüntüleme ile ilişkilidir. Örneğin ön beyin bölgelerindeki alfa aktivitesindeki sağ veya sol aktivite lehine bir asimetri, pozitif veya negatif duygusallığın baskınlığının bir göstergesi olarak yorumlanır ve belirli kişilik özelliklerinin veya duygusal bozuklukların özelliği olarak görülür. PET ve fMRI gibi aletler, insan beyninin aktivitesinin görüntülerini oluşturmayı mümkün kılmıştır. Bununla birlikte, söz konusu yöntemlerin ortak zaafı: beyin aktivitesi ile bilişsel aktivite arasında bir korelasyon gösterebilirken, beyin aktivitesi ile bilişsel aktivitenin neden sel olarak ilişkili olduğunu kanıtlayamamalarıdır (Pinel - Pauli, 2012, 117-119). Bu noktada nörobilimsel çalışan psikologlar, sağlıklı ve patolojik insan beyninin işleyişi hakkında bilgi edinmede anahtar rol oynamaktadırlar (Hermann vd., 2014, 81).

Beyin üzerine yapılan çalışmalarda elde edilen bulgulardan en dikkat çekeni, beynin en temel süreçlerinden biri olan zamanla değişebilme yeteneğidir. Beynin hemen hemen her bölümünde değişim meydana gelmekte-

dir, çünkü beyin iç veya dış uyaranların getirdiği bazı değişikliklere tepki verebilme gücüne sahiptir. Bazı değişiklikler diğerlerinden daha fazla zaman gerektirse de, bu değişiklikler an be an ortaya çıkabilmektedir. Değişimin bir diğer önemli yönü de, beynin yeni sinir hücreleri ve yeni sinir bağlantıları üretme yeteneğini ifade eden nöroplastisitedir. Bu söz konusu değişim yeteneği beynin yaşam boyunca öğrenmesini ve adapte olmasını sağlamaktadır. Yetmiş yaşındaki bir kişi, kırk yaşında ve dört yaşında hâlâ aynı kişidir, ancak beyin, kişinin yaşam süresi boyunca büyümesini ve gelişmesini sağlayan yeni bağlantılar oluşturmuş ve yeni davranışlar benimsemiştir (Newberg, 2010, 109). Bu nedenle nörolojik ve psikiyatrik hastalıkların tedavisi için her daim tedavi ve rehabilitasyon yöntemleri geliştirilmiştir (ör. Neurofeedback yöntemleri, beyin-bilgisayar ara yüz teknikleri vb.) ve geliştirilmeye devam edilmektedir (Hermann vd., 2014, 81). Maneviyat ve din olgusu beynin nöroplastisite özelliği dâhilinde ele alınmaktadır. Yani manevi ve dinsel bir duygu durumu beyni ne yönde değiştirmekte, kalıcı değişikliklere mi sebep olmakta veya daha farklı bir süreç mi yaşanmakta nörobilimsel araştırma konuları dâhilindedir. Nörobilimle ilgili dini ve manevi fenomenlerin objektif ölçümleri, çeşitli fizyolojik ve nörofizyolojik ölçümleri de içermektedir. Beyni incelemek için birkaç farklı yaklaşım mevcuttur. Buna göre bazı yaklaşımlar, metabolizma, kan akışı veya nörotransmiter aktivitesi gibi çeşitli fizyolojik süreçleri doğrudan görüntülemektedir. Kan dolaşımındaki veya vücuttaki değişiklikleri ölçerek dolaylı yöntemler de kullanılmaktadır. Psikonöroendokrinoloji ve psikonöroimmünoloji gibi alanlardaki son gelişmeler, beyin ve vücut arasındaki karşılıklı ilişkiyi ele almaktadır (Newberg, 2010, 121).

Manevi/dini aşkın duygu ve inançları görünebilir kılmak mümkün değildir, ancak inanma eyleminin fizyolojik açıdan bedene, beyine verdiği etki yukarıda örnekleri verilen aletlerle günümüzde kısmen de olsa görülür kılınabilmektedir. Asıl olan Tanrı'nın varlığını veya dini olgunun oluşumunu veya gerekliliğini müdafaa etmek veya metafizik anlamda ispat çalışmaları yürütmek değildir. Önemli görülen maneviyat olgusunun insanı anlamaya verilen uğraşta bir gerçeklik olması ve bu gerçekliğin bilimsel çerçeveye dâhil edilip somut aletler vasıtasıyla maneviyat sahibi bireylerde

verdiği etkiyi keşfedebilmektir. İşte tam da bu noktada nörobilim önem kazanmaktadır.

2.1. Çeşitli Nörobilimsel Yaklaşımlar; Nöropsikoloji, Maneviyat Nörobilimi ve Nöroteoloji

Her insan topluluğunda maneviyata rastlamak mümkündür, Amerika kıtasındaki uygarlıktan uzak doğu uygarlıklarına kadar her bir toplumda bilincin ruhani bir boyuta ulaşması için çeşitli bitki ve mantar türlerinden yardım alındığı bilinmektedir. Bilincin değişmesi ise nörolojik alanda bir müdahalenin varlığını gerekli kılmaktadır ve böylece biyonörolojinin ve onun alt dalları olan nöropsikolojinin, özelde ise nöroteolojinin ilgi alanına girmektedir. Dini ve mistik duygu oluşumlarını araştıran nöroteoloji nispeten yeni bir bilim dalı olarak ortaya çıkmakta ve söz konusu deneyimlerin nörolbilimsel temellerini araştırmaktadır (Gürsu, 2017, 504). Bu noktada ilk ele alacağımız nöropsikoloji, beynin zihinsel işlevi ile insan davranışı arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Nöropsikolojide yine kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: klinik ve deneysel nöropsikoloji. Klinik nöropsikoloji, beyin hasarına maruz kalmış insanları incelerken, deneysel nöropsikoloji genel anlamda sağlıklı insanların beyin davranış örüntüsünü incelemektedir (Gürsu, 2018, 139-140). Etiksel sebeplerden ötürü insan beynine müdahil olunmayacağından klinik alanda çalışan klinik nöropsikologlar, hastalık, kaza veya cerrahi müdahale sonucu beyin hasarı almış özel vakalar ile çalışmaktalar. Nöropsikologlar, nöropsikolojik testler vasıtasıyla doğru bir tanı koyma ve etkili bir tedaviye yönelmesinde hekime yardımcı olmaktalar. Ayrıca nöropsikologlar, hastalarla ilgilenmekte ve danışmanlık yapmaktadırlar (Pinel - Pauli, 2012, 130). Nöropsikolojik teşhisler sürekli gelişmekte ve modern görüntüleme yöntemlerini ve nörofizyolojik teşhis araçlarını kullanmaktadır. Genel olarak, klinik olarak çalışan nöropsikologların uzmanlaşması gereken alanının önemli ölçüde geniş olduğu görülmektedir (Hermann vd., 2014, 81).

Yeni yüzyılın başlangıcıyla psikoloji, din/maneviyat ve nörobilimin kesişme noktasında bilimsel bir araştırma alanı olan *maneviyat nörobilimi* ortaya çıkmıştır. Bu yeni araştırma alanının temel amacı, dini/manevi/

mistik deneyimlerin sinirsel temellerini keşfetmektir. Bu deneyimler, insan varoluşunun temel bir boyutuyla ilgilidir ve sıklıkla tüm kültürlerde görülmektedir (Beauregard - Paquette, 2006, 186). Böylece *manevi nörobilimi*, kişinin dini veya manevi bir deneyim yaşadığında beyinde neler olduğunun anlaşılmasını, söz konusu deneyimlerin sinirsel temellerinin incelenmesini ifade etmektedir.

McNamara (2016, 66-67) bugün meydana gelen ve eski dini metinlerdeki haliyle mevcut olan dini ve maneviyatı anlamak için nörobilime ihtiyacımız olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki, insanlarda aşkın deneyimlerin mevcut olması beynin, herhangi bir yerinde bu tür deneyimlerin bulunduğu bir alana sahip olmasını akla getirmektedir. Maneviyat ile ilgili nörobilimin genel amacı aşkın deneyimleri fiziksel olarak beyinde konumlandırmak olsa da, bu deneyimlerin çeşitliliği ve alanın nispeten yeni gelişmekte olması çalışma yaklaşımlarının da çeşitli olmasını sağlamıştır. Bilim adamları ve tıp uzmanları ilk olarak temporal lob epilepsisi gibi beyin bozukluğu olan hastaların vaka çalışmaları aracılığıyla mistik veya olağanüstü deneyimlerle karşılaşmışlardır. Bunun neticesinde bazı araştırmacılar manevi duygular ile ilgili beynin tek bir bölgesine (özellikle temporal lob'a) odaklanmışlardır (Maselko, 2013, 205-206).

Nörobilimciler uzun süre *Tanrı bölgesi, Tanrı lobu, Tanrı geni* gibi söylemlerle insanların niçin bir tanrı inancına gereksinim duyduklarını anlamaya çalışmışlardır (Biello, 2007; Gürsu, 2018). Bu tür girişimlerin sonucunda nöroteoloji alanı doğmuştur. *Maneviyat nörobilimi* olarak da bilinen *nöroteoloji,* sinirsel fenomenlerin sübjektif maneviyat deneyimleri ve bu fenomenleri açıklamak için hipotezlerle korelasyonlarının incelenmesidir. Nöroteoloji teriminin ilk ortaya çıkışı James Ashbrook'un 1984'teki çalışmasından gelse de Aldous Huxley, ütopik romanı *The Island*'da 1962 gibi erken bir tarihte nöroteolojiden bahsedildiği görülmektedir (Kyriacou, 2018; Fırıncı, 2019). Nöroteoloji, özellikle beyni ve teolojiyi daha geniş anlamda ise zihin ve din/maneviyat arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan bir bilim ve araştırma alanıdır. Nöroteoloji, son yıllarda geniş kitleler tarafından büyük ilgi görmüştür. Beyin ve dini deneyim arasındaki ilişki üzerine birçok kitap yazılmış ve çok sayıda bilimsel makale yayınlanmıştır (New-

berg, 2010, 1). Örneğin Newberg (2010, 1) "Principles of Neurotheology" isimli kitabıyla gelecekteki araştırmalar için bilimsel bir programı ve metodolojik temeli desteklemeyi ve böylece bilimsel ve teolojik söylemin yeni bir sentezinin temelini atmayı amaçladığını belirtmektedir. Newberg'in nöroteoloji kavramını savunduğu ve sistemleştirmeye çalıştığı birçok çalışmasında görülmektedir.

Newberg'e (2010, 2) göre nöroteolojide hem bilimsel hem de manevi perspektifin temel unsurlarını korumak önemlidir. Buna göre nöroteolojik çalışmaların bilimsel yönü, verilerin yeterli tanımlarını, ölçümlerini, metodolojisini ve yorumlamalarını kullanarak ilerlemelidir; Dini yönden ise, öznel bir maneviyat duygusu, ilahi bir mevcudiyet içerebilen veya içermeyen nihai gerçeklik duygusunun fenomenolojik bir değerlendirmesini, yaşamdaki anlam ve amaç kavramını, çeşitli doktrin süreçlerine bağlılığı dikkatli bir şekilde sürdürmelidir. Dolayısıyla Newberg'e (2010, 221-222) göre teoloji açıdan ele alınan konular nöroteoloji açısından da ele alınmalıdır. Teoloji açısından konu olan sorulardan bir kısmı ise şöyledir; Bir Tanrı var mı ve Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilir mi? Tanrı'nın doğası nedir? İyinin ve kötünün doğası nedir ve bu günah, özgür irade ve erdemle nasıl ilişkilidir? Ruhsal vahyin doğası nedir? Tanrı evrene içkin mi? Tanrı'nın insanlarla ilişkisinin doğası nedir? Bir Ruh var mı? Kurtuluşa ulaşılabilecek süreç nasıldır? Newberg (2018, 1-4) bu tür teolojik soruların anlaşılmasında nöroteolojinin katkıda bulunabileceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre beyin, hem bilim hem de din için çok önemlidir. Dolayısıyla ona göre nöroteoloji, insanların kendilerini ve dünyalarını daha iyi anlamak için ihtiyaçları olan kesişim noktası olabilmektedir. Nihayetinde kendisi de potansiyel sorunlarla dolu bir terim olarak gördüğü nöroteolojinin, dinsel ve teolojik fikirlerin ve bunların bilimle kesişme noktalarının daha kapsamlı çalışmalarla yararlı ve önemli bir ses haline gelebileceği kanaatindedir. Böylece nöroteoloji alanında bilim ve din birleştirerek, bilinç anlayışı ve bilincin bedenin fizyolojik süreçlerinin dışında var olup olmadığı sorusuna kadar genişletilebilir.

Ancak Newberg'in (2010, 81; a.mlf., 2018, 40) kendisinin de kabul ettiği üzere dua, meditasyon esnasında veya Tanrı'ya inanırken beyni ince-

lemek kolay değildir. Gerekli yöntem ve teknikler bilimsel araştırmanın sınırlarını zorlamaktadır. Diğer yandan inançları, deneyimleri, duyguları ve davranışları birbirine bağlayan karmaşık beyin süreçlerini anlamak insanlığa, beynin nasıl çalıştığı hakkında çok şey öğretebilme potansiyeline sahiptir. Beyni anlamak ise, beynin bilinçle nasıl etkileşime girdiğine dair karmaşık sorulara yeni iç görüler sağlayabilir.

Newberg'in gözden kaçırdığı nokta ise bilimsel bir perspektiften, dini bir deneyim sırasında gözlemlenen herhangi bir sinirsel faaliyetin deneyimin asıl nedeni mi, belirteci mi yoksa bir sonucu mu olduğunun bilinememesidir (Maselko, 2013, 210). Nitekim nöroteolojik çalışmalarda eleştirilen nokta da Tanrı inancı lehine veya aleyhine bir eğilimin bulunmasıdır (bk. Doko, 2018). Çalışmamızda Newberg'in öne attığı teolojik sorular değil, maneviyat ve dinin insan sağlığına olan nöropsikolojik açısı ilgilendirmektedir. Çalışmamızla teşvik etmek istediğimiz ruhun varlığını veya bir dini doktrini doğru çıkarmak veya zihinde uyanan aşkın duyguların nasıl oluştuğunu anlamak değildir, öncelikli hedef manevi/dinsel duygu durumunun insan beynine olan etkilerini araştırmaktır. Nöropsikoloji, varoluşsal sorularla ilgilenmemektedir, öncelikli araştırma konusu beyin ve davranış arası ilişkiyi çözümlemektir. Nörobilim ise beyinle ilgili yapılan tüm araştırmaları ifade etmektedir. Elbette ki, örneğin kutsal metin dinleyen bir kişinin beyninde oluşan değişimler araştırma konusu edinmek istenmektedir ancak maksat insan yararına olan bir oluşumu keşfedip insanların bilgisine ve hizmetine sunmaktır. Tanrının mahiyeti bu tür araştırmalarda konu dâhilinde görülmemektedir, bu sebeple çalışmamızda *maneviyatın nöropsikolojisi* veya *nörobilimi* kavramı tercih edilmiştir. İşlevsel açıdan insan beyni ve manevi/dini davranış ilişkisi araştırma konusu edildiğinde sağlık ve psikolojik alanda büyük faydaların sağlanabileceğine inanılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada nöroteolojik bir araştırmadan bahsedilmemekte, maneviyatın nöropsikolojisi veya nörobilimi tabiri tercih edilmektedir.

3. Maneviyat/Din ve Nöropsikoloji

Yukarıda geçtiği üzere bazı manevi tecrübeler epilepsi hastalığının bir çeşidi ile birlikte seyredebilmekte veya epileptik benzeri beyin etkinlikle-

ri gösterebilmektedir (Beauregard, 2011, 69). Özellikle temporal loblarda meydana gelen epileptik nöbetler ve onunla birlikte seyreden aşkınlık deneyimleri dikkatleri temporal loblara yöneltmiş ve araştırmacılar için orası manevi/dini deneyimi bulmak için en uygun yer olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Böylece manevi/dinsel içerikli epileptik nöbetler, dinsel deneyimin nörolojik temelli bilimsel çalışmaların ilk verilerini sunmuştur. Bu tür araştırmalar, manevi/dini deneyimler üzerinde yapılan ilk çalışmalar olarak değerlendirilmektedir (Maselko, 2013, 206).

Kimi araştırmacılara göre manevi/dini deneyimin beyinle ilişkili mevcut verileri incelendiğinde, karar verilmesi gereken en önemli konu, dini deneyimin tutarlı bir dizi beyin bölgesi ve aktivasyon modeliyle ilişkili olup olmadığıdır. Dini deneyime dâhil olan tutarlı bir dizi beyin bölgesi varsa, o zaman bu belirli beyin bölgelerinin işlevsel rolleri hakkında bilinenlere bakılarak dini deneyimin işlevlerine ilişkin ipuçları elde edile bilinir (McNamara, 2009, 81). Özellikle Persinger birçok çalışmasında Tanrı inancı ve mistik duyguların izahı için beyinin belirli bölgelerini hedef göstermiş ve ona göre bir *Tanrı kaskı* icat etmiştir. Onun iddiasına göre bu kaskı takan her bir birey, elektromanyetik alan ile suni bir şekilde manevi deneyimler yaşayabilmektedir (Kyriacou, 2018, 6-7). Ancak Persinger'in çalışması başka araştırmacılar tarafından tekrarlandığında deneklerde manevi deneyimin oluşmadığı görülmüştür, dolayısıyla Persinger'in çalışması başka araştırmacılar tarafından tekrarlanamamıştır (Beauregard, 2011, 63-64). Sonuçta Persinger'in yaptığı çalışma zayıf bulunmuş ve medyatik bir ünün dışına çıkamamıştır (Kyriacou, 2018, 5). Belirtilmelidir ki beyin kimi araştırmacılara göre, *Tanrıya özel lob* gibi belli bir bölge ile sınırlandırılmayacak kadar karmaşık bir yapıdır (Maselko, 2013, 205). Beauregard'a (Beuregard - O'leary, 2007, 272) göre ise bir Tanrı noktası yoktur, yoğun bir sinir ağı, manevi durumlara aracılık etmektedir. Ayrıca insanlar manevi uyanış eğilimleri açısından farklılık gösterebilmektedir, dolayısıyla herkes Tanrı'yı *Tanrı kaskıyla* bulamaz ve bazı insanlar bu tür deneyimlere açık olmayabilirler (Biello, 2007, 45).

Tüm kısıtlılığa rağmen nörobilimsel metotların kullanılması, meditasyon veya dua gibi manevi ve dini uygulamaların etkilerini ölçmek için

yaygın bir yaklaşım olmuştur. Örneğin, bir dizi çalışma, manevi/dini uygulamalarla, kan basıncı ve kalp atış hızının birbirleriyle ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Beyinde algılanan herhangi bir düşünce veya duygu, vücuttaki işlevler üzerinde bir etkiye sahiptir, dolayısıyla bu durum doğru ölçümü zorlaştırsa da, çok yönlü bir yaklaşım, dini ve manevi fenomenlerin kapsamlı bir analizine izin vereceğine inanılmaktadır (Newberg, 2010, 13-18). Nitekim söz konusu kapsamlı analiz her araştırmacının amacı olsa da manevi/dini duyguların beyinde ve bunun sonucunda fizyolojide ne tür etkilere sebep olduğu insan sağlığı ve iyi oluşu açısından önem arz etmektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada kendini dindar tanımlayan kişilerin, İncil ayetini okuyuşları sırasında dorsolateral prefrontal, dorsomedial frontal ve medial parietal korteksten oluşan frontal bir parietal devrelerinin etkinleştiği görülmüştür. Önceki çalışmalar bu beyin alanların, düşüncenin yeniden yapılandırılmasında ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu nedenle, dini deneyim anında hissedilen duyguların bilişsel bir süreç olabileceği düşünülmüştür. Önceki din psikolojisi çalışmalarında da öngörüldüğü gibi, din içerikli unsurlar olumsuz veya *kriz* durumlarında baş etmede veya iyileştirmede etkili olabilmektedir. Araştırmacılara göre deneklerde, *dini hal* sırasında olumsuz etkilerde bir azalmanın görülmesi, dini deneyimin bilişsel bir atfetme fenomeni olduğu görüşünü desteklemektedir (Azari vd., 2001, 1649-1652).

Johnstone vd. (2015, 1-3) manevi deneyimlerin nörobilimsel temellerini tanımlamadaki zayıflıklarına dayanarak, ruhsal yapının temeli olarak hizmet eden ve özel bir nöropsikolojik sürece odaklanan geçici bir nöropsikolojik manevi aşkınlık modeli önermektedir. Model, genel olarak sağ küre/hemisfer ve özellikle de sağ parietal lob ile ilişkili nöropsikolojik oryantasyon sürecindeki bir azalmanın, ruhsal aşkınlık ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki böyle bir tecrübe benlik ötesi daha yüce güçlerle duygusal ve bilişsel bağlanmayı ifade etmektedir (Tanrı'ya veya ilahlığın birçok yönüne inanç, evren ile özel bir bağlantı hissi, varoluşsal bir boşlukla özdeşleşme, vb.).

Görüldüğü üzere kimi araştırmacılar, nörobilimsel açıdan manevi/dini duyguların veya bir Tanrı inancının neden yaşandığını anlamaya çalış-

maktalar. Kanaatimizce maneviyatın nöropsikolojisi ile birlikte amaç tanrı inancının veya manevi/mistik duyguların kökenine inmek olmamalıdır. İnsanların ulaşabildikleri bu duygu durumunu anlamlandırmak ve olası faydalarını keşfetmek birçok açıdan daha faydalı olacağı düşünülmektedir. Giderek artan sayıdaki araştırma, dinin zihinsel ve fiziksel sağlığın çeşitli bileşenleri üzerindeki olumlu ve kısmen olumsuz etkilerini göstermektedir. Söz konuşu çalışmalar dindar bireylerin, depresyon ve anksiyetelerinde iyileşme, bağışıklık sistemlerinde güçlenme ve genel ölüm oranlarında azalma bulmuştur. Öte yandan araştırmalar, dini bunalıma giren, Tanrı veya din hakkında olumsuz bir görüşe sahip olan bireylerde stres artışı, kaygı ve sağlık sorunları yaşanabileceğini ortaya koymuştur. Ancak genel anlamda din sağlık ilişkili araştırmalar hâlâ başlangıç aşamasındadır. Beynin, dinin olumlu ve olumsuz etkilerine verdiği tepkilerin araştırılması, maneviyat ve sağlık arasındaki ilişkiye dair bilginin ilerlemesinde büyük katkı sağlayacağına inanılmaktadır (Newberg, 2010, 80, 195).

4. Nörobilim, Maneviyat ve Sağlık İlişkisi

Hall'a (2011, 265) göre 1990'lı yıllar, Amerika Birleşik Devletleri'nden Avrupa'ya dünyanın belli başlı sanayileşmiş ülkelerinin en zengin, en yüksek eğitimli vatandaşlarından bazıları için sağlık hizmetlerinde bir *sessiz devrim* dönemiydi. O dönem yapılan anketlere göre, kronik olan ve hayati tehlikesi bulunmayan hastalıklarda alternatif tıp pratisyenlerinin tercih edilme oranı geleneksel tıp hekimlerine göre daha yüksek bulunmuştur. Dolayısıyla Larry Dossey tıbbın üç farklı dönemden geçtiğini iddia etmektedir. Buna göre birinci çağ Mekanik, Maddi veya Fiziksel Tıbbı içermektedir. Newtoncu bakış açısı diye adlandırılan bu görüşe göre insan vücudunun bir makine gibi işlediği düşünülmektedir. Bugün bu görüşün yerini yüksek teknoloji tıbbı almıştır. İkinci çağ ise Zihin-Beden Tıp hareket dönemidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde alternatif tıp hareketinin içerisinde rahatlama, meditasyon ve bazı sufi yaklaşımlar yer almaktadır. Son olarak, üçüncü çağ ise Manevi, Şifa, İyileşme, Enerji dönemidir. Dossey, bu dönemi üst benlik (transpersonal) tıp olarak da adlandırmaktadır. Tasavvufun metafiziksel iyileştirici yönleri daha sonra ele alınacağı üzere bu bağlamda ele alınabilmektedir (akt. Hall, 2011, 265).

Araştırmacılar, modern nörobilimin araçlarını kullanarak, insanların dua ve meditasyon gibi uygulamalar sırasında mistik uyanışlar yaşadıklarında beyinlerinde neler olduğunu tespit etmeye çalışmaktadırlar (Biello, 2007, 39). Yapılan çalışmalar beyinde gerçekleşen değişimlerin yansıra, dini ve manevi uygulamaların özellikle sağlık üzerinde yararlı etkileri olabileceğini göstermektedir. Ancak bu bulguların arkasında yatan nedenler tam olarak anlaşılamamıştır. Dini ve manevi uygulamalar uygulayıcılarına sosyal ve duygusal destek, motivasyon ve sağlıklı yaşam tarzı sunduğu bilinmektedir. Ancak bu duruma müdahil olan başka etkenler var mı bilinmemektedir. Genel olarak, özellikle din ve sağlık araştırmalarında neden-sonuç ilişkileri kurabilecek klinik çalışmalar yapmak zordur. Dini ve manevi doktrinler ve uygulamalar, farklı mezhepler ve cemaatler arasında ve içerisinde önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Dinsel ve manevi faaliyetleri ölçmek zordur. Ayrıca mevcut kaynaklar, gerekli şekilde eğitilmiş araştırmacılar ile iyi tasarlanmış klinik çalışmalar için kurumsal destekse çok azdır (Newberg, 2010, 81, 118, 209). Bununla birlikte yürütülen araştırmaların nörobilimsel cihazlarla ilgili yaşadıkları sorunlarda göz ardı edilmemelidir. Şöyle ki, araştırmaların çoğunda, katılımcılarından, kafalarını hareket ettirmeden beyin görüntüleme aletlerine bağlı halde dua etmeleri, meditasyon yapmaları veya mistik bir deneyimi yeniden yaşamaya çalışmaları gibi belirli bir görevi yerine getirmeleri istenir. Ayrıca fMRI analizi için, katılımcının yatması gerekmektedir (genelde kişiler dua veya meditasyon yaparken diz çökmekte veya oturmaktadır) makinenin kendisi ise gürültülüdür (Maselko, 2013, 206). Katılımcının en ufak bir hareketi verileri tahrif edebilmektedir. Manevi/dini duygu durumlarını nörobilimsel aletlerle ölçülmesinin bir takım sıkıntıları da beraberinde getirdiği kabul edilmelidir. Ancak tüm bu sorunların üstesinden gelmek araştırmacıların gayreti dâhilinde mümkün olduğuna inanılmaktadır.

Bu noktada faydalı olacağı düşünülen bir yaklaşım ise manevi fenomenlerin beyin ölçümleri ile dinin psikolojik yönlerini birbirinden ayırt edilmesidir. Duygusal ve psikolojik deneyimler, manevi davranışlardan gelişir, ancak aynı zamanda manevi içerikten yoksun sosyal ve bilişsel davranışlardan da meydana gelebilmektedir. Yine de birçok insan ve dini

gelenek, manevi ve psikolojik fenomen arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu nedenle, yalnızca manevi davranış sırasında ortaya çıkabilecek belirli deneyimler, farklı beyin işlevlerini içerebilmektedir. Bu farklılıkları anlamak, maneviyatın kendisini daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır (Jonas, 2011, 254). Nitekim maneviyatla ilgi deneyimler bilinç durumunun farklı bir boyutunu ifade etmektedir ve bu bilinç durumunun nöropsikolojisini daha iyi anlamak için, hem bilimlerin yöntemlerinden hem de insanlığın bilgeliğinden yararlanmaya ihtiyaç vardır. Örneğin manevi aşkınlık bağlamında, çeşitli dini geleneklerin literatüründe farklı ve geniş kapsamlı zaman ve mekân alanlarından benliğin kaybına yönelik işaretler vardır, bu ise bu tür deneyimlerin tesadüf olmadığını göstermektedir. İnanç gelenekleri genellikle öz veriliği örnek bir insan özelliği olarak, kurtuluşa veya aydınlanmaya ulaşmak için gerekli bir davranış olarak teşvik ederler (Johnstone vd., 2015, 18-19).

Nöropsikoloji, manevi deneyimler sırasında öz veriliğin beyinde nasıl işlendiğine dair bilimsel açıklamalar sağlamaktadır. Dinler ise daha yüksek bir güçle bağlantı kurmak veya yaşamın anlamı hakkında daha derin bir farkındalık geliştirmek için benliğe odaklanmayı en aza indirmenin kültürel önemini vurgulamaktadır. Tarih boyunca, farklı inanç geleneklerinden insanlar, çoğunlukla benlik duygusunun azalmasının eşlik ettiği Tanrı veya evrenle bir olma deneyiminden bahsettikleri görülür. Dolayısıyla manevi aşkınlık araştırmalarında, örneğin özverili olma kavramı nöropsikolojik ve dini bakış açılarından ele alındığında, bilim ile beşeri bilimler arasında bir köprü işlevi görmesi olasıdır. Böylece klinik bir perspektiften bakıldığında, öz veriliğin ve diğer manevi boyutlarının nöropsikolojik bir temeli bulunmaktadır. Dolayısıyla, özveri deneyimlerini geliştirmek için kullanılabilecek belirli manevi ve psikolojik uygulamaları belirlemek uygun olabilir. Şöyle ki, özverili uygulamalar olarak görülen meditasyon, dua ve bağışlama, yüce bir güç, doğa veya evren ile bağlantı duygularını artırabilmekte, ayrıca sağlığı ve zindeliği de teşvik etmektedir. Örneğin, bağışlama uygulamalarının evlilik terapisinde sağlık ve sosyal ilişkileri iyileştirdiği görülmüştür. Ayrıca bu tür terapilerde kendine odaklanmayı azaltmayı amaçlayan müdahalelerin din ve sağlık uygulamalarında nasıl kullanılabi-

leceğine dair örnekler sunulmaktadır (Johnstone vd., 2015, 19-26).

Nitekim sağlık ve manevi/din ilişkisi nöropsikoloji açısından önem arz etmektedir. Nörobilim çalışmalarından elde edilen veriler sonucundan sevgi dolu bir Tanrı anlayışı ve dindarlığın, alkol ve benzeri bağımlılıklardan kurtulmada pozitif bir katkısı olabileceği düşünülmektedir (bk. Gürsu, 2018). Ayrıca dini uygulamalar, bir bireydeki diğer birçok niteliğin yanı sıra, öz düzenleme ve özerkliği destekleyen bilişsel işlevlerini yürütme becerisini geliştirmektedir (McNamara, 2009, 156). Ayrıca Budist meditasyon uygulayıcılarla yapılan araştırmada meditasyonda tecrübeli kişilerin daha kolay konsantre olabildikleri gözlenmiştir. Rahibelerle yapılan nörobilimsel çalışmalarda ise Tanrı'ya yakınlık hissi ile birlikte iç içe geçme duygusunun yaşandığı gözlemlenmiştir (Biello, 2007, 42). Aynı şekilde uzun yıllardır meditasyon yöntemini uygulayan Budistler üzerinde yapılan bir EEG araştırma sonucuna göre, dikkat ve duyuşsal süreçlerin eğitilebilen esnek beceriler olduğu fikrine ulaşılmıştır. Araştırmacılar elde ettikleri veriler ile zihinsel eğitimin zamansal bütünleştirici mekanizmalar içerdiğini ayrıca kısa ve uzun vadeli sinir değişikliklerine neden olduğunu göstermektedir (Lutz vd., 2004).

Meditasyon uygulamaları, insan beyninin işlevi ve yapısı üzerinde ölçülebilir etkileri olan belirli zihinsel eğitim türleri olarak düşünülmektedir. Meditasyon türleri ve ölçümleri çalışmalar arasında farklılık gösterse de, sonuçlar birbiriyle örtüşmektedir. Yapılan çalışmalar sonucu İnsula, hipokampus, prefrontal korteks ve beyin sapı gibi iç algı ve uyarılma ve duyguların düzenlenmesinde rol alan sınırlı beyin bölgelerinde gri madde (GM) hacmi ve yoğunluğunda farklılıklar bulunmaktadır. Çalışmalarda meditasyon yapmayanlarda, yaşa bağlı GM hacminde ve dikkat performansında düşüş görülürken, meditasyon yapanlarda ise öyle bir düşüşe rastlanılmadı. İstikrarlı biçimde meditasyon uygulayıcıların, dikkat, uyarılma ve duygusal tepkileri modüle etme çabalarının talamus, hipokampus, orbitofrontal korteks ve beyin sapındaki altta yatan sinir devrelerini değiştirebileceği gözlenmiştir. Ayrıca, düzenli yapılan iç gözlem, ince içgüdüsel duyumları ayırt etme ve anlık bedensel ve duygusal durumların farkındalığına varma yeteneğini geliştirebildiği düşünülmektedir. Sinirsel düzeyde ise, bedensel

duyumların sağ anterior insulada üretildiği ve beden taraması yapan meditasyoncularda bu kısmın daha geniş olduğu bulgulanmıştır (Ott vd., 2011).

Beden sağlığı ve maneviyat ilişkili dikkat çeken bir araştırma ise Ortadoğu'nun en büyük sufi okullarından biri olan Bağdat'taki Casnazaniyyah Sufi tarikatında yürütülmüştür. Araştırma konusu olan sufi gelenekte, insanların vücutlarına hançer, şiş, cam veya jilet gibi kesici aletler sapladığı ve bu durumun bedene zarar vermemekte olduğu hatta herhangi bir yaranın hızla iyileşebileceği iddia edilmektedir. Bu iddiayı araştırmak için kapsamlı saha araştırmaları yapılmıştır. Örneğin dervişler, şişler ve sivri uçlu çeşitli keskin aletleri vücutlarına sokup, cam ve jilet çiğneyip yuttukları kaydedilir. Ancak vücuda zarar verilmediği, 4-10 saniye içinde ağrı, kanama, enfeksiyon ve hızlı yara iyileşmesi üzerinde tam kontrol sağlanabildiği gözlenmiştir. Araştırmacılar, bu tür olağanüstü yeteneklere herkes tarafından erişilebilir olduğunu ve yalnızca birkaç yetenekli bireyle sınırlı olmadığını bildirmekteler. Sufi geleneğinin benzersiz bir yönü olan ve merak konusu olan ise, bir dervişin bir kez manevi eğitime başladıktan sonra bu kadar hızlı iyileştirme yeteneklerini anında nasıl gösterebildiğidir. Aynı şekilde 28 dervişin vücutlarına keskin nesneler soktuğu, camı çiğnediği ve yuttuğu, EEG, cilt direnci, cilt ısısı ve kan basıncı kayıtlarıyla birlikte bu olağandışı iyileştirme fenomeni, Orta Doğu'da kontrollü laboratuvar koşullarında yeniden üretilmiştir. Buna göre dikkatle kontrol edilen laboratuvar koşullarında yapılan kasıtlı bedensel hasardan sonra yaranın hızla iyileşmesi görülmüş ve dini ritüel bağlamı dışında bile tekrarlanabilmiştir. Bu araştırmalarda kesici aletlerin insan dokusuna nüfuz ettiğine dair açık kanıtlar bulunmakla birlikte ağrı, enfeksiyon veya diğer kalıcı hasarlara rastlanılmamıştır. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bir laboratuvarda da kasıtlı bedensel hasar uygulandığında aynı sonucu gösterdiği ve söz konusu olgunun hiçbir şekilde hipnoza benzemediği bulunmuştur. Ancak bu tür bulgular küçümseme ile karşılanmış ve hatta bilim dışı görülmüştür. Çünkü elde edilen araştırma sonuçları mevcut bilimsel bilgi ve dünya görüşü ile uyuşmamaktadır (Hall, 2011). Hâlbuki Hall (2011, 276) bu tür maneviyat temelli şifa yaklaşımlarının, günümüzün en ciddi tıbbi sorunlarından bazılarını ele almak için umut vaat ettiği kanaatindedir.

Taş vd. (2015) İstanbul'dan katılan 14 semazen ile yaptıkları beyin araştırmalarında sema uygulamasının duygusal iyilik haline olumlu etkileri olabileceğini bulmuşlardır. Bununla birlikte birçok dinde bulunan oruç ibadetine yönelik yapılan araştırma sonuçlarına göre beyin gücü, oruç sayesinde artmakta ve hatta yeni beyin hücrelerinin gelişmesinde destekleyici rol oynamaktadır. Kimi araştırmalarda ise her şeyi kontrol eden merhamet sahibi bir Tanrı'ya yüksek bir inançla bağlanmanın beyni olumlu etkilediği ve depresyon kaynaklı olumsuz etkileri azaltabildiği görülmüştür. Diğer araştırma bulgularına bakıldığında; düşük kan basıncı, kanser hastalarında daha az ağrının hissedilmesi, anksiyete, depresyon ve intiharın düşük olması dini inanç ile ilişkili bulunmuştur (Gürsu, 2017, 505-506).

Tüm bu çalışmalarla amaçlanan manevi iyileşme sırasında beynin ne tür dönüşümler izlediğini belirlemektir. Her dönemden ve kültürlerden gelen manevi geleneklerde, manevi hallere dayandırılan psikolojik ve fiziksel iyileşmelerden bahsedildiği görülmektedir (Jonas, 2011, 257). Biello (2007, 39-40) manevi ve nörobilimsel ilişkileri açığa çıkarmaya yönelik bu tür çabaların sadece dini ve bilimi uzlaştırmakla kalmayacağını, aynı zamanda bu tür olumlu deneyimlere sahip olmayan kişilerde söz konusu deneyimleri uyandırmanın yollarını da keşfetmeye yardımcı olabileceğini düşünmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar, kişiler üzerindeki olumlu etkisi nedeniyle, bu tür deneyimlerin yapay bir şekilde teşvik edilebildiğinde insanlar, hayatlarını daha mutlu ve daha sağlıklı geçirebileceklerdir.

Bu noktada ortaya çıkan sorun manevi deneyimlerin yapay bir biçimde ortaya çıkmasının mümkün olup olmadığıdır. Örneğin dikkatleri üzerine çeken bir vaka, beyin ameliyatı olan bir hastanın beyin EEG'sinin sıfırlandığı ve suni ölüm haline getirildiği ameliyatı sırasında, yoğun aşkın duygular yaşaması ve bundan ameliyat sonrası bahsetmesidir. Beyin fonksiyonları sıfırlanıp riskli bir beyin ameliyatı geçiren söz konusu hasta, ameliyat sırasında ölüm deneyiminden ve aşkınlık duygusuyla Tanrı'nın nuruyla karşılaşıp ondan bir parça olduğuna dair bir bilince erdiğinden bahsetmektedir. Aktarılan vaka, beynin insanlarda bu tür aşkın tecrübelere sebep olduğuna dair teoriyi sarsmaktadır (Beauregard, 2011, 68-69). Dolayısıyla sağlığa katkısı olması açısından insanlara bu tür manevi duyguları suni olarak nasıl

yaşatılabileceği cevaplanması zor ve etik yönden sorunlu bir yaklaşımdır. Manevi tecrübeler yaşayan kişiler, istenildiğinde elde edilen bir duygu durumu olmadığından bahsetmekteler. Ayrıca suni bir şekilde mistik duygular için sentetik ve doğal yollardan elde edilen maddeler mevcuttur. Ancak bu tür maddelerin çok fazla olumsuz yan etkileri olduğu bilinen bir gerçektir. Nörobilimsel veriler maneviyatla ilişkili çok değerli veriler sunmaktadır. Dikkat çekilmek istenen nokta şudur ki, manevi nöropsikolojik araştırmalarda katılımcılar yaşadıkları tecrübeyi çoğunlukla hatırlayarak söz konusu nörobilimsel veriler elde edilmektedir. Yaşanan deneyimin hatırasının bile çoğunlukla olumlu fizyolojik değişikliklere sebep olması maneviyat duygusunun önemini arttırmaktadır. Dolayısıyla bilhassa insana hizmet eden birçok alan, elde edilen manevi nöropsikolojik verilerden yararlanabilir ve muhatap oldukları insan kitlesine daha bilinçli bir şekilde yaklaşıp faydalı olabilirler. Tam da bu noktada insanlar açısından kolay ulaşılabilir olan ve herkese hizmet etmeyi görev sayan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik alanı öne çıkmaktadır.

5. Manevi Nöropsikolojinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Önemi

Manevi danışmanlık ve rehberlik, Batı'da birçok farklı kavramlar altında kullanılmaktadır (örneğin; spiritual/pastoral care, Spiritual Counseling vs.) ve birçok kamu alanında (örneğin; cezaevi, hastane, polis teşkilatı, sevgi evleri, okullar vs.) hizmet vermektedir. Bu çalışmamızda Türkiye'de kullanılan ve Batı'daki çalışmaların çeşitli kavramlarını bünyesinde barındıran *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* kavramı tercih edilmiştir. Manevi danışmanlık ve rehberlik (MDR) manevi/dini unsurlardan beslenen psikolojik metot ve yöntemlerden faydalanan bir yardım hizmetidir. Ayrıca MDR, danışanların talepleri halinde manevi/dini unsurlarla insanları rahatlatmaya ve dinlemeye yönelik çok boyutlu bir yardım sağlamaya çalışmaktadır.

Maneviyatın ve dinin birçok hasta için önemli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla sağlık hizmeti sağlayıcılarının, hastaların dini hassasiyetlerine daha duyarlı olmaları ve dini katılımın hastaların semptomlarını, yaşam

kalitesini ve tedavi alma isteğini nasıl etkileyebileceğinin farkında olmalarını gerektirmektedir. Ayrıca dini ve manevi faaliyetler, çeşitli hastalık ve bağımlılık tedavi programlarında yardımcı terapi işlevi de görebilmektedir. Gelecekte, potansiyel avantaj ve dezavantajların hem biyomedikal hem de dini açıdan uygun bir şekilde incelenmesi bağlamında, belirli tıbbi problemler için daha spesifik manevi müdahaleler geliştirmek mümkün olabilir (Newberg, 2010, 197-210). Nitekim manevi/dini uygulamalar, dopaminerjik sistemle serotonin sistemini etkilemektedir. Yapılan araştırmalarda meditasyon esnasında fark edilebilir bir şekilde serotonin miktarında artış olduğu gözlenmiştir (Gürsu, 2017, 507). Buna göre serotonin seviyesini arttıran uygulamalar, serotonin azlığından kaynaklı depresyon ve anksiyete gibi hastalıkların iyileşmesinde katkı sağlayabilecektir.

Bu noktada manevi nöropsikolojik araştırmaların önemli veriler sunabileceğine inanılmaktadır. Nitekim dini ve manevi faaliyetler dünya çapında oldukça yaygın hale gelmiştir ve dini olmasa bile seküler şekilde de uygulanabilmektedir. Örneğin meditasyon gibi uygulamalar, başlangıçta dini geleneklerden türetilmiş olsalar bile, seküler bir şekilde yapıldığında belirli bir inancı ifade etmeyebilmektedir. Öte yandan, meditasyon gibi uygulamalar tamamen seküler olsa bile, genellikle bireysel katılımcıların ruhsal veya dini boyutlarında bir artış gözlenebilmektedir (Newberg, 2010, 205).

Bununla birlikte bazı araştırmacılar MDR'de tefekkür ve farkındalık meditasyon uygulamalarının daha fazla kullanılması için insan beyninin nöroplastisite ile ilgili önemli nörobilimsel bulgulara giderek daha fazla odaklandığı görülmektedir. Buna göre nöroplastisite ile ilgili devrim niteliğindeki keşiflerin, meditasyon-tefekkür uygulamalarının kaygıyı azaltma ve insan beyninin sinir yollarında uzun vadeli, muhtemelen kalıcı değişiklikler için MDR'nin yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Örneğin, yapılan çalışmalar dini cemaatlerin, olumsuz beyin yargısını (negativity bias) düşünsel manevi uygulamalarla dengeleme kapasitesine sahip olduğunu, böylece yaşam ve insani ilişkilerde daha az korkulu ve endişeli görüşlere sebep olduğunu kanıtlamıştır (Bingaman, 2013, 2). Bingaman (2013, 4) olumsuzluk önyargısını (negativity bias), beynin olumsuz bilgileri pozitif bilgiden daha hızlı tespit etme, geçmişte hoş ve hatta neşeli deneyimlerden

daha yoğun acı verici deneyimleri hatırlama eğilimi olarak tanımlamaktadır. Bingaman (2013, 2), ayrıca manevi destek uygulayan görevlilerin, danışanlarının sağlığını ve iyi oluşlarını geliştirmek adına bu tür manevi uygulamaların (örneğin, Hristiyan merkezleme dua uygulaması, Aziz Ignatius'un manevi egzersizleri vb.) dini inanç ve doktrin ile karşılaştırılabilir bir düzeye yükseltmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca bir üst başlıkta görüldüğü üzere maneviyat/dinin insan beynine ve fizyolojisine birçok yönden faydası bulunmaktadır.

Dolayısıyla Bingaman (2013, 2-3) bir adım öne gitmekte ve nörobilimsel araştırmanın manevi ve klinik uygulama vasıtasıyla, gelişmekte olan nörobilimsel çağı için bir paradigma değişikliğini temsil edebilecek bağlamsal bir manevi danışmanlık ve rehberlik modeli ortaya koymaya başlamanın mümkün olabileceğini düşünmektedir. Maneviyatla ile ilgili nörobilime ve yeni ortaya çıkan nöroteolojiye artan bir ilgi bulunmaktadır. Fakat bu alanlardaki araştırmaları manevi destek uygulayanlar için erişilebilir kılan çok az kaynak bulunmaktadır. MDR alanında çalışanların bu boşluğu doldurmak adına, danışanlara ve cemaatlere beyinde kalıcı ve dönüştürücü değişikliklere sebep olan gerekli yolları göstermesi önemlidir. Elbette, bu başta nöroplastisitenin anlaşılmasını ve hem bireysel hem de toplu olarak insanın gelişimi için taşıdığı önemi bilmeyi gerektirmektedir. Bingaman'ın belirttiği gibi nörobilim alanı, insan beyninin, geçmişte başımıza gelenlere dayanarak gelecekte bir sonraki adım için bizi hazırlayan olağanüstü bir öngörü makinesi olduğunu görmemize yardımcı olmaktadır. Ayrıca nörobilimsel çalışmalar, derin düşünmeye dayalı manevi uygulama ve meditasyonun korkuyu azaltma kapasitesine sahip olduğunu ve dolayısıyla stres seviyemizi önemli ölçüde azalttığını açıkça göstermektedir. Bu nedenle, bu bulguların yalnızca manevi danışmanlar ve psikoterapistler için önemli çıkarımlar olmakla kalmayıp, belki de din adamlarının genel manevi destek yaklaşma biçiminde bir paradigma değişikliğini gerekli kılacaktır; örneğin asli günah düşüncesinin *negativity bias*'tan kaynaklı olabileceği düşüncesi (Bingaman, 2013, 4).

Yine Bingaman (2014, 2) MDR alanında çalışanların, zihin ve beyindeki kalıcı ve dönüştürücü değişiklikleri etkilemek için danışanlara özel

yöntemler sunmasını önemli bulmaktadır. Nitekim kaygılı danışanlarla ve cemaatlerle ilgilenmenin daha etkili yollarını arayan manevi danışmanlar, nörobilimin bulgularını uygulamaya koyamamaktadır. İnsan beyninin esnekliğinin keşfi, basit bir kendi kendine yardım veya hızlı düzeltme stratejisi anlamına gelmemektedir. Bilakis Bingaman'a (2014, 29) göre bu tür keşifler manevi destek uygulaması için büyük umut vaat etmektedir; çünkü beynin olumsuz düşüncelere, duygulara, deneyimlere, anılara ve olumsuzluğa olan eğilimini tanımak ve anlamak, manevi destek uygulamasının yanı sıra manevi danışmanlık ve psikoterapinin klinik uygulamasında gerçekçi bir yaklaşım sağlayacaktır. Ayrıca Gürsu (2017, 507) İslam geleneğinin, ruhsal sorunların oluşmasında *nefs* faktörünün önemine dikkat çektiğini belirtmektedir. Yine Gürsu'ya göre çok boyutlu ve dinamik bir yapı olan nefs, bu yönüyle beynin sabit olmayıp sürekli değişim göstermesi açısından *nöroplastisiteyi* andırmaktadır. Dolayısıyla İslam geleneğinin, birçok psikolojik veri sağlayacak birikime sahip olduğu düşünülmektedir.

Sonuçta Batı'nın ileri teknolojisi, tıbbi ve cerrahi acil durumlar için yararlı olabilmektedir, ancak MDR'nin de ilgi alanına giren insanların gündelik sorunlarında yararlı olmayabilmektedir. Buna örnek kronik hastalığı olan hastalarla yapılan bir araştırmada kapsamlı bir şekilde maneviyat ve iyilik hali incelenmiştir. Elde edilen verilere göre, maneviyat ile kronik hastalıkla başa çıkma yeteneği arasında pozitif bir ilişki bulunmuştur; buna göre maneviyat ve yüce bir güce olan inanç, kişinin durumunu dayanılabilir hale gelmesinde yardım ettiği görülmüştür (Hermanns vd., 2012).

Bununla birlikte, nörobilimsel araştırmalardan elde edilen bulgular günlük manevi tefekkür uygulamalarının, bilhassa farkındalığa dayalı dua ve meditasyonun, beynin stres bölgesini sakinleştirdiğini ortaya koymaktadır (Bingaman, 2014, 59). İçsel nörobilime artan bir ilgi bulunmaktadır, ancak bu alandaki gelişmeleri manevi danışmanlık yapanlara erişilebilir ve ilgili kılan çok az kaynak vardır. Dolayısıyla bir manevi bilimin oluşumu nöropsikolojik alanın gelişmesini, daha erişebilir olmasını sağlayacak ve birçok alana faydalı, insanı anlamaya, iyileştirmeye ve geliştirmeye yönelik veriler sunacağına inanılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Maneviyat/din ve nörobilim alanında çok sayıda çalışma yapılmaktadır. Yapılan çalışmaların, farklı amaçlarla ve maneviyat/din algılarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Nörobilimsel maneviyat/din ilgili çalışmaların, nöropsikolojik mi, manevi nörobilim mi veya nöroteolojk açıdan mı ele alındığı, elde edilen verilerin yorumunu etkilemektedir. Bu çalışmayla maneviyatın, insan beynine ve dolaylı olarak fizyolojik ve davranışsal boyutuna etkisi nöropsikolojik bir açıdan ele alınması gerektiğine inanılmaktadır. Tanrı'nın varlığının veya beyinde bir Tanrı lobunun bulunması bu çalışmanın öne çıkarmak istediği bir araştırma alanı değildir.

Dinin veya manevi hallerin bir beyin yanılsaması olduğuna dair bir iddia, onun birçok insan tarafından tecrübe edildiği gerçeğini değiştirmez. Hal böyleyken dikkatlerin özellikle din psikolojisi ve nöropsikolojisi açısından din ve maneviyatın davranışsal ve fizyolojik etkilerine odaklanılması, *niçin*'lerden ve *neden*lerden sıyrılıp *neler olmaktadır*'a geçilmesinin daha faydalı olacağına inanılmaktadır. Walach'in da belirttiği gibi maneviyat biliminin oluşumu için, daha somut ve güvenli veriler sunan metotların kullanılması gerekmektedir. Maneviyatı anlamaya yönelik birçok yaklaşım mevcuttur. Bu yaklaşımlardan en bilimseli ve objektif olanı ise nörobilimsel yöntemlerdir.

Peki, Walach'ın öne attığı bir *maneviyat bilim'inin* oluşması açısından Türkiye'nin ne tür bir katkısı ve önemi olabilir? Batı çalışmalarında, örneğin meditasyon gibi manevi haller nöropsikolojik alanda araştırılmaktadır, ancak Türkiye'de böyle bir çalışmaya rastlanamamıştır. Meditasyonun insan beynine olan olumlu nörobilimsel etkileri keşfedilmiştir, buna göre meditasyon daha fazla nöronlar arası aktiviteyi arttırmakta, strese karşı etkili olmaktadır. Peki böyle bir etkiye her türlü meditasyon şekli, örneğin tefekkür gibi, sebep olabilmekte midir? Tefekkür ve tespih ile yapılan zikirler, beyinde meditasyona benzer bir etkiye sahip midir? İnsan gelişimini sağlayacağı düşünülen, namaz gibi bir ibadetin beyinsel gelişimi ve nöroplastisiteyi ne denli etkilemektedir ayrıca *Namaz dosdoğru kılın* emri neyi ifade etmektedir? Meditasyon, tefekküre benzer uyarımlar mı

sağlamaktadır? Müslüman mistiklerin, manevi hallerinin beyin ve dolaşım sisteminde ne tür bir oluşuma sebep olmaktadır? Namazda oluşan nörolojik uyarımlar ve serotonin seviyesi tefekkür haliyle ne tür farklılığa veya benzerliğe sahiptir?

Tüm bu sorulara verilen cevaplarla, manevi bilimin gelişmesi ve insanı anlamaya yönelik bir adımın daha atılması açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Sonuçta Türkiye, *manevi yaşanmışlıklar* açısından zengin bir birikime sahiptir. Şöyle ki, Anadolu toprakları tasavvuf kültürünün beşiğidir ve birçok tasavvuf ekolü günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. Özellikle İslam tasavvuf anlayışında yaşanan mistik deneyimlerin yüzyıllardır aktarılması ve yardımcı bir uyuşturucu madde alımı olmaksızın gerçekleşmesi, üzerinde bilimsel bir çalışma yapmayı daha da değerli kıldığına inanılmaktadır. Hall'ın (2011, 276) da dikkat çektiği üzere tasavvuf, tüm çağların bütünleşmesini sağlayabilecek en az çalışılmış yaklaşımlardan biridir. Dolayısıyla bu çalışmada vurgulanan İslam inancından zuhur eden bir maneviyat oluşumudur.

Bu noktada Türkiye'de mevcut laboratuvarlarda tıp, nöropsikoloji ve tasavvuf gibi alanların interdisipliner bir şekilde birlikte çalışılması, insanı anlamaya yönelik çabaya katkı sağlayacaktır. Maneviyatın, insan fizyolojisi üzerindeki olumlu etkisi dikkatle ele alınması gereken bir konudur. Tefekkür, zikir, oruç, namaz ve dua gibi ibadetlerin merkezi sinir sistemi üzerindeki etkilerinin bulguları insanın iyi oluş sürecinde destekleyici olması beklenmektedir. Araştırmaların imkânları ile birlikte her bir ibadetin ve *manevi hal* durumunun insan üzerindeki etkileri keşfedildikçe, bireylerin psikososyal iyi oluşlarında destekleyici ve önleyici yönleri terapilerde kullanılması söz konusu olabilir. Maneviyatın, kendisinin bir maliyetinin olmaması ve insanların ruhsal doyumluluğuna katkı sağlayacağı var sayıldığında, toplumun sağlıklı gelişimi için önemli bulunmaktadır.

Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik yeni gelişmekte ve günlük hayatta kendine yer bulmaya çalışmaktadır. Kendi kültürel ve dinsel kaynaklarından beslenmiş, metot ve yöntemlerin oluşturulması, Türk toplumuna daha verimli bir hizmet sunmayı mümkün kılacağına inanılmaktadır.

Bu noktada insanlığın ortak değeri olan maneviyat ise daha iyi anlaşılmaya değer görülmektedir. Nitekim maneviyat üzeri nöropsikolojik çalışmalardan elde edilen veriler daha bilinçli yöntemlerin gelişmesine sebep olacağı ve etkin bir hizmet sunumuna yol açabileceği düşünülmektedir. Nihayetinde bu çalışmada güdülen amaç teolojik bir tartışmaya girmeden İslam maneviyat deneyiminin insan fizyolojisine bulunduğu etkiyi ortaya koyan çalışmaların gerekliliğini dillendirmektir.

Kaynakça

Azari, Nina P. vd.. "Short Commmunication Neural Correlates od Religious Experience". *European Journal of Neuroscience 13* (2001), 1649-1652.

Beauregard, Mario. "Neuroscience and Spirituality- Findings and Consequences". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Harald Walach vd.. 1/57-73. Frankfurt: Springer, 2011.

Beauregard, Mario – O'Leary, Denyse. *The Spiritual Brain*. Harper Collins. 2007.

Beauregard, Mario - Paquette, Vincent. "Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns". *Neuroscience Letters 405* (2006), 186-190.

Biello, David. "Searching for God in the Brain". *Scientific American Mind* (2007), 38-45.

Bingaman, Kirk A. "The Promise of Neuroplasticity for Pastoral Care and Counseling". *Pastoral Psychology 62/5* (2013), 549-560.

Bingaman, Kirk A. *The Power of Neuroplasticity for Pastoral And Spiritual Care.* Lexington Books. 2014.

Doko, Enis. "Çağdaş Nörobilim ve Dini Tecrübe: Nöroteolojik Tezler Bir Zihinsel Durum Olan Tanrı İnancını Yanlışlayabilir mi?". *MetaZihin 1/2* (2018), 211-226.

Fırıncı, Yusuf. "Ultramodern Psychology: A Vision Construction with Culture, Religion, Cognitive Science and Neurotheology". *Spiritual Psychology and Counseling 4* (2019), 275-307.

Forman, Robert K. C.. "An Emerging New Model for Consciousness: The Consciousness Field Model". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Harald Walach vd.. *1*/279-288. Frankfurt: Springer,2011.

Gürsu, Orhan. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 10/53 (2017)*, 502-512.

Gürsu, Orhan. *Bağımlılık ve Din- Nöropsikolojik Bir Yaklaşım.* İstanbul: dem. 2018.

Hall, Howard. "Sufism and Healing". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Harald Walach vd.. *1*/263-278. Frankfurt: Springer, 2011.

Hermann, M. vd.. "Klinische Neuropsychologie ist keine psychologische Psychotherapie". *Aktuelle Neurologie 41/4* (2014), 80-82.

Hermanns, Melinda vd.. "Biopsychosocial and Spiritual Aspect of Parkinson Disease: An Intefrative Review". *Journal of Neuroscience Nursing 44/4* (2012), 194-205.

Hinterberger, Thilo vd.. "Neurophysiological Correlates to Psychological Trait Variables in Experienced Meditative Practioners". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Harald Walach vd.. 1/129-155. Frankfurt: Springer, 2011.

Johnstone, Brick vd.. "Selflessness as a Foundation of Spiritual Transcendence: Perspectives from the Neuroscience and Religious Studies". *The International Journal for the Psychology of Religion* (2015), 1-48.

Jonas, Wayne B.. "Towards a Neuroscience of Spirituality".

Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality. ed. Harald Walach vd.. 1/253-262. Frankfurt: Springer, 2011.

Kyriacou, Demetrios. "Are We Wired For Spirituality? An Investigation Into The Claims of Neurotheology". *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies 74/3* (2018), 1-7.

Lutz, Antoine vd.. "Long-Term Meditators Self-Induce High-Amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice". *PNAS 101/46* (2004), 16369-16373.

Maselko, Joanna. "The Neurophysiology of Religious Experience". *APA Handboo of Psychology, Religion, and Spirituality: Context,, Theory, and Research.* ed. Kenneth I. Pargament 1/205-220. American Psychological Association, (2013).

McNamara, Patrick. *The Neuroscience of Religious Experience.* New York: Cambridge. 2009.

McNamara, Patrick. "Do You Need Cognitive Neuroscience to Understand Religious Cognition, Experience and Texts?". *Journal of Cognition Historiography 2/1* (2016), 66-74.

Newberg, Andrew B. *Principles of Neurotheology.* Pennsylvania: Ashgate. 2010.

Newberg, Andrew B. *Neurotheology- How Science Can Enlighten Us About Spirituality.* New York: Columbia University Press. 2018.

Oman, Doug. "Elephant in the Room: Why Spirituality and Religion Matter for Public Health". *Why Religion and Spirituality Matter for Public Health: Evidence, Implications, and Resources.* ed. Doug Oman. 1-16. Berkeley: Springer International Publishing AG, 2018.

Ott, Ulrich vd.. "Brain Structure and Meditation: How Spiritual Practice Shapes the Brain". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Ha-

rald Walach vd.. 1/119-128. Franfurt: Springer, 2011.

Pargament, Kenneth I. vd.. "Envisioning an Integrative Paradigm for the Psychology of Religion and Spirituality". *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Context, Theory, and Research.* ed. Kenneth I. Pargament. 1/3-19. The American Psychological Association, 2013.

Pinel, John P. J. - Pauli, Paul. *Biopsychologie.* München: Pearson. 2012.

Tart, Charles T. *Mind Science Meditation Training fır Practical People.* Novato, California: Wisdom Editions. 2001.

Taş, Cumhur vd.. "Sema Meditasyonu Sırasındaki İşlevsel Beyin Ativitesindeki Değişiklikler: Nöral Aktiviteler ve Dugulanım ile İlişkisi". *The Journal of Neurobehavioral Sciences 2/1* (2015), 1-6.

Walach, Harald. "Spirituality, Health And Science- A Roadmap to Integration From The Desk of The New Editor". *Spirituality And Health International 8* (2007), 1-8.

Walach, Harald. "Neuroscience,Consciousness, Spirituality- Questions, Problems and Potential Solutions: An Introductory Essay". *Neuroscience, Consciousness and Spirituality, Studies in Neuroscience, Counsciousness and Spirituality.* ed. Harald Walach vd.. 1/1-21. Frankfurt: Springer, 2011.

Walach, Harald. "Secular Spirituality- What it is. Why We Need it. How to Proceed". *Journal for The Study of Spirituality 7/1*(2017), 7-20.

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Merkezi Bir Kavram Olarak 'Fıtrat'

İ.Ayşegül YILDIRIM

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Erken Çocukluk Dönemi Ahlak ve Değer Eğitimi Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, aysegul.yildirim@hotmail.com.tr,
Orcid: 0000-0002-8745-8852

ÖZET

İnsanın neliği sorusu, her düşünce sisteminde ele alınan, aranan ve tartışılan bir konu olmuştur. 'İnsan nedir ve bu alemdeki yaratılışının gayesi nedir?' soruları her zaman insan zihnini meşgul eden geniş muhtevalı sorulardandır. Çünkü insan, bir amaç uğrunda yaşamak ister. İnsanın kendini bilmesi, yaratılışındaki amacı bilip bu amaca uygun yaşaması, zihninde oluşan sorulara cevap bulması ile doğrudan ilişkilidir. Bu bölümde insanın neliği, gayesinin ne olduğu sorusunun cevabı "fıtrat" kavramı çerçevesinde aranmaktadır. Zira bu kavram, ilk olarak insanın yaratılış amacından başlayarak, insanın nitelikleri, nasıl yaşayacağı, nasıl eğitileceği noktasında bir çerçeve sunmaktadır. Fıtrat, insanın yaratılış amacını gerçekleştirmeye yönelmiş yapısıdır. İslam düşüncesinde fıtrattan gelen yaratılış amacının sürdürülmesi önem arz etmektedir. Bu hususta din eğitiminin katkısı büyüktür. Din eğitimi, İslam düşünce geleneğinden beslenen yapısıyla insanın fıtrattan gelen yaratılış amacını geliştirebilmesine ve sürdürebilmesine katkı sunmaktadır. Modern çağ olarak isimlendirilen içinde yaşadığımız bu çağda insan gitgide fıtrî özelliklerinden uzaklaşmakta, yaratılış gayesini çeşitli oyalayıcı merhalelerle kenara atmaktadır. Din eğitimi ise kişilerin kendi fıtrî özelliklerinde kalarak, merkezden uzaklaşmasına engel olmakta, fıtrattan gelen yaratılış amacının bozulmadan sürdürülmesini sağlamaktadır. Bu noktada fıtratın bozulmasına engel olacak, insanın yaratılış gayesini destekleyerek sürdürülmesini sağlayacak olan din eğitiminin kritik bir dönem olarak ifade edilen erken çocukluktan itibaren başlatılması bu eğitimin etkisinin daha kalıcı hale getirilebilmesi açısından önemlidir. Çünkü erken çocukluk döneminde insan, toprağa atılan bir tohum mesabesindedir. Bu tohumun ekimi ne kadar sağlam olursa, verimi de o kadar yüksek olacaktır. Bu minvalde erken çocukluk dönemi din eğitimini, temel İslamî kaynaklardan hareketle anlam çerçevesi belirlenmiş olan fıtrat kavramı üzerinden ele alacak olan bu çalışma; bu dönemde verilecek uygun bir din eğitiminin fıtrattan gelen doğal inanma yeteneğini, çocuğun hayatı boyunca sürdürebilmesi noktasında çok önemli olduğunu savunmaktadır. Bir başka ifadeyle bu çalışma, insan olmanın imkan ve sınırlarına işaret eden fıtrat kavramından hareketle erken çocukluk döneminden itibaren çocuğa

verilecek din eğitiminin fıtrî özelliklerinin korunmasına katkısı üzerinde duracaktır.

Anahtar Kelimeler; Erken çocukluk, Din eğitimi, Fıtrat, Dini Duygu, Dini Duygunun kaynağı.

'FITRA' AS A CENTRAL CONCEPT IN EARLY CHILDHOOD RELIGIOUS EDUCATION

ABSTRACT

The question of "What human is?" has been an issue that is addressed, sought and discussed in every system of thought. The questions "What is man and what is the purpose of his creation in this world?" are among the questions that always occupy the human mind; because, man wants to live for a purpose. Knowing oneself, knowing the purpose of his creation and living in accordance with this purpose is directly related to finding answers to the questions that arise in the mind. In this section, the answer to the question of "What the human's nature and purpose are?" is sought within the framework of the concept of "fitra". This concept offers a framework for human qualities, how to live and how to be educated, starting with the purpose of human creation. Fitrat is the nature of human being oriented towards achieving the purpose of creation. In Islamic thought, it is important to maintain the purpose of creation based on fitra. The contribution of religious education is great in this regard. Religious education, with its structure nourished by the tradition of Islamic thought, contributes to the development and maintenance of the human purpose of creation that comes from fitra. In our time, which is called the modern age, human beings are gradually moving away from their original harmony of creation and throwing aside the purpose of creation through various distracting stages. Religion education, on the other hand, keeps people in their own original harmony of creation, prevents them from moving away from the center, and ensures the continuation of the purpose of creation, which comes from fitra. At this point, the initiation of religious education from early childhood, which is defined as a critical period, which will prevent the deterioration of nature and will support the purpose of human creation, is important in terms of making the effect of this education more permanent. Because in the early childhood period, human beings are like a seed planted into the ground. The stronger the planting of this seed, the higher its yield will be. In this respect, this study will deal with the early childhood period religion education through the concept of nature, the meaning of which has been determined based on basic Islamic sources; it argues that an appropriate religion education which is given in this period is very important in terms of the ability of the child to continue believing naturally throughout his life. In other words, moving from the concept of nature, which refers to the possibilities and limits of being human this study will focus on the contribution of religion education starting from early childhood to the protection of the original harmony of creation of the child.

Keywords; Early childhood, Religious education, Nature, Religious Emotion, the source of Religious Emotion.

Giriş

İnsanın yetişkinlik dönemindeki dini yaşantısı büyük oranda erken çocukluk döneminde atılan temellere dayanmaktadır. Erken çocukluk dönemi, bireyde dini kişiliğin oluşabilmesi için kritik bir dönemi ifade etmektedir. Doğuştan inanma kabiliyetiyle donatılmış bir şekilde dünyaya gelen insanın, fıtrattan gelen bu kabiliyetinin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi açısından erken çocukluk dönemi temel teşkil etmektedir.

Fıtrat, insanın Allah karşısındaki konumunu belirleyen, insanın ne olduğunu ve bu dünyadaki gayesinin ne olduğunu ifade eden bir kavramdır. İnsanın yaratılış amacından başlayarak, nitelikleri, nasıl yaşayacağı, nasıl eğitileceği noktasında bir çerçeve sunmasıyla bu kavram din eğitiminin merkezinde yer almaktadır. Din eğitimi, fıtrattan gelen özelliklerin açığa çıkarılması ve sürdürülmesi noktasında insana katkı sunmaktadır. Nitekim fıtrattan gelen dini duygunun gelişimine ve sürdürülmesine fırsat sağlayacak olan din eğitiminin, pek çok özellik açısından kritik dönem olan erken çocukluk döneminde başlatılması, dini duygunun etkisinin daha kalıcı hale getirilebilmesi açısından önemli olmaktadır.

Erken çocukluk dönemi duygusal gelişim açısından çok hassas bir dönem olduğu gibi dini duyguların gelişimi açısından da önemlidir. Dini duygunun gelişimi, çocuğun dünyaya gözlerini ilk açtığı aile ortamında gelişmeye başlamaktadır. Bu sebeple çocukta dini duygunun gelişmesi ve dini bir kişiliğin şekillenmesinde ailenin rolü büyük olmaktadır. Söz konusu dönemde çocuğa gerek ailede gerek okul öncesi kurumda sunulacak dini atmosfer onun dini duygusunun gelişimini sağlamaktadır. Henüz rasyonel akıl yürütmenin yapılamadığı bu dönemde çocuktaki dini gelişim duygular üzerinden olmaktadır. Çocuk çevresinde bulunan dini atmosferi taklit ederek içselleştirecektir. Bu sebeple bu dönemde çocuğa sunulacak din eğitimi de pratik boyutu öne çıkan ve bu yönüyle de çocuğun modelleyebilmesine imkan tanıyan bir niteliğe sahip olmalıdır.

Bu çalışmanın amacı, insanın ne olduğunu ve bu dünyadaki gayesinin ne olduğunu ifade eden fıtrat kavramından hareketle, erken çocukluk döneminden itibaren çocuğa verilecek din eğitiminin çocuğun fıtrî özelliklerinin korunmasına olan katkısını farklı yönleriyle tahlil etmektir.

1. Erken Çocukluk Dönemi Dini Duygunun Kaynağı

Yeryüzündeki tüm varlıklardan üstün olarak yaratılan insan, pek çok kabiliyetle donatılmış olarak dünyaya gelir. İnsanın, insan-ı kamil olma yolunda kabiliyetlerini geliştirebilmesi, kendisinde var olan potansiyelleri ortaya çıkarabilmesi, fiziksel, zihinsel ve duygusal olarak tüm yönleriyle gelişmesine bağlıdır. Zira insanın duyguları, düşünceleri, davranışları birbirini etkileyen bir bütündür. Bu bütünün parçalarından biri olan duygular, diğer gelişim alanlarını da etkilemesi yönüyle önemli bir yere sahiptir.

Duygusal gelişim yönünden en hassas dönem erken çocukluk dönemidir. Erken çocukluk dönemi 2-6 yaş aralığını kapsamakta olup, duyguların birçoğu bu dönemde doğar, gelişir ve insan hayatının bütününe yerleşir. Erken çocukluk dönemi, duygusal gelişim açısından kritik bir dönem olduğu gibi aynı zamanda dini duyguların gelişimi açısından da çok önemli bir dönemdir. Nitekim din, insanın duyguları ile yakından ilgilidir ve sağlıklı bir dini hayatın oluşması, çocukluk döneminde dini duygu boyutunun aktifliği ile mümkündür.[1]

Din duygusunun çocuklarda kaynağının ne olduğu ne zaman oluşmaya başladığı, nasıl bir gelişim süreci izlediği her zaman merak edilen bir konu olmuş ve bu konu üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda çocukta var olan dini duygunun doğuştan mı geldiği, sonra dan mı var olduğu sürekli araştırılmış, çocukta var olan dini duygunun kaynağı ve gelişimi üzerine psikolojik, biyolojik ve teolojik pek çok inceleme ortaya konmuştur. Çocukluk dönemi dini duygunun kaynağı konusunda yapılan psikolojik incelemelerde en yaygın yaklaşımlardan birisi Freud ve onun Psikanalitik kuramıdır. Freud bu kuramında erken çocukluk döneminde dini duygunun ve Tanrı'nın kaynağını, çocuğun zihninde yüceltmiş olduğu baba imajıyla açıklamaktadır. Ancak modern araştırmacılar, Freud'un dinin kaynağı olarak sunduğu yüceltilmiş baba imajını eleştirmişler ve çocukluk dönemi dini duygunun kaynağını sadece anne- baba ve çocuk arasındaki ilişki ile açıklanması noktasında bu değerlendirmeyi eksik bulmuşlardır. Yine Freud sonrası bu alanda çalışma yapan Rizzuto da çocukluk dönemi dini

1 Esra Türk, *"Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi"*, (2014), s.144

duygunun kaynağını çocuğun çevresinde arayarak, Freud'un baba figürünün aksine anne figürü ile dini duygunun kaynağını açıklamaya çalışmış ancak bu yaklaşım da dini inancın kaynağını açıklamaktan uzak kalmıştır. [2]

Psikanalitik kuramlar arasında değerlendirilen bir başka yaklaşım ise Analitik Psikoloji Kuramı'dır. Carl Gustav Jung tarafından geliştirilen bu yaklaşım, psikanalitik teori içerisinde ele alınmasına rağmen, dini duygunun kaynağı ve Tanrı konusunda farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Onun kuramında iki temel kavram yer almaktadır. Bu kavramlar, "ortak/kolektif bilinçdışı ve arketipler"dir. Jung'a göre kolektif bilinçdışı, bütün insanlarda ortak bulunan, kalıtımsal olarak atalardan gelen ve bütün geçmişi kapsayan izlenimleri içermektedir. Ortak bilinçdışı arketiplerden meydana gelir ve bu arketipler kolektif bilinçdışının işlevsel birimleridir. Başka bir ifadeyle, kolektif bilinçdışı kişinin derininde yer alan, kalıtımsal olarak kişiye atalarından aktarılan, arketipleri içeren izlenimlerdir. İnsan doğduğu dünyayı bu arketipler sayesinde tanır. Çünkü arketipler, dış dünyanın bilgisini içerirler ve insan dış dünyada nesneleri tanıdıkça, arketipler bilinçli gerçeklik halini alırlar. Jung'a göre insan boş bir sayfa olarak dünyaya gelmez.[3] Bu bağlamda o, dini kolektif bilinçdışı ile ilişkilendirmektedir. Tanrı ise kolektif bilinçdışının tezahürü olarak arketiptir. Dolayısıyla Jung'a göre Tanrı, insanın bilinçdışı arketipsel yanıdır ve insan Tanrı'yı psikolojik bir gerçeklik olarak kendi zihninde hissetmektedir. İnsanda yer alan bu bilinçdışı arketipsel yapı, çocukluktan itibaren insanı, Tanrı'yı bulmak için bir arayışa sürüklemektedir. Sonuç olarak Jung dini duygunun kaynağı hususunu, insanda yüce bir yaratıcıya inanmaya yatkınlık sağlayan genetik faktörlerin bulunduğu ve bunların bilinçdışı arketipsel faktörlerle anlaşılabileceğini ifade etmektedir.

Bovet ise insanın dini gelişimini, insanın doğasında var olan evrensel bir özellik olarak ele almaktadır. Ona göre dini gelişim insana dışarıdan dayatılan bir şey değildir. İnsanda var olandır. Din duygusunun insanın ruhu-

2 Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020).s.40

3 Ali Riza Aydın, "*Tanri Algisina Jungçu Bir Bakış*", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28 (2010), s.79.

na kök saldığını ve söküp atılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.[4]

Dini duygunun kaynağı hususunda Gordon Allport, yapmış olduğu araştırmalar sonucu dinin kökleri ve kaynaklarının oldukça derin ve değişken olduğunu ortaya koymuş ve dinin insan hayatının her dönemine pozitif katkı sağladığını, bu pozitif katkının insanın duyguları üzerinde önemli etkisinin olduğunu, bir inanç sistemi olmaksızın sadece duygularıyla hareket edenlerin bu duygularını bir süre sonra yitirdiklerini belirtmiştir.[5] Rudolf Otto'da dini duygunun kaynağını insanda doğuştan gelen bir kutsallık fikri ile açıklamaktadır. O kutsal fikrini insanın doğuştan getirdiğini savunmuştur.[6] Otto felsefesinde insanın saygı ve korku içerisinde kutsalı deneyim-

4 Ali Baz Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014). s.35.

5 Köylü-Oruç, *a.g.e.,*s.41.

6 Cemil Oruç, *"Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlaminda Din Eğitimi*", Turkish Studies 8/ (2013), s.983.development and institutionalization of religion or holy that constitutes an important field of human life. These studies shows that especially early childhood is an important field required to be explored in many aspects of growth. Although this topic has been studied in different approaches of developmental psychology, the presence of a live religious curiosity at children up to the age of seven, especially recent researches to address the child-adult relationship at a different size also affect the quality of religious education in this period. It is possible to examine the work carried out on this subject in three waves. The first wave is the religious development theories that were affected by works of major representatives of psychoanalytic and cognitive psychology such as Freud, Piaget, Erikson and Jung. The second wave, as well as these theories, is religious development theories that were affected by the theory of moral development such as Kohlberg. The third wave is studies of religious development in the last twenty years that are affected by cultural anthropology. These studies, inevitably, affected early childhood religious education in many aspects. Contrary to approaches that indicate the child does not show any religious issues up to the age of about seven, there are some approaches suggest that this period is the basis of development of religious thinking. Recent researches conducted on this subject show that, as well as in all developmental period also in religious development, early childhood takes part a very important place and therefore should be examined in all its aspects. Such studies provide important contributions to the religious education and come up for discussion of the method of religious instruction and education. Should religious education be given in early childhood? If so, which methods should be used? Answers to those questions show that many traditional methods do not make sense anymore, moving with these approaches lead to many permanent problems. The child's religious education must be different from adults in terms of both content and method. In terms of Islamic religious education, doctrinal and normative religious education for children of this period can be said to bring harm rather than goodness. During this period, religious education should take into consideration of contribution to emotional development, increasing communication and language skills, feeling the sacred and eternal with different dimension and being familiar with the language of religion.","container-title":"Turkish Studies","language":"tr","page":"17","source":"Zotero","title":"Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlaminda Din Eğitimi","volume":"8","author":[{"family":"Oruç","given":"Cemil"}],"issued":{"date-parts":[["2013"]]}}],"schema":"https://github.com/citati-

lemesi objektif bir durumdur. Bütün insanlarda kutsal deneyimi doğuştan gelir ve bu dini deneyimler evrenseldir. Önemli olan ise insanda doğuştan var olan bu kutsallık duygusunun uyandırılması ve insana hatırlatılmasıdır.

Dini duygunun kaynağı ile ilgili yapılan psikolojik çalışmaların yanında, maneviyat alanı ile biyolojiyi buluşturan çalışmalar da vardır. Bu çalışmalar dini duygunun kaynağını, maneviyat ile insan genini ilişkilendirerek açıklamakta ve inancın insana genetik olarak kodlandığını, insanın doğuştan inanma duygusuyla doğduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda dini duygunun kaynağını, Alister Hardy, "Tanrı deneyimi" fikriyle öne çıkarak 1970'lerde inanma fikrinin doğuştan geldiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte dini duygunun kaynağını büyüsel düşüncelerle, içgüdüyle, insanda var olan bir Tanrı geniyle açıklamaya çalışan yaklaşımlar olmuştur. Dean Hamer, dini duygunun kaynağını beyinde bulunan, insanın Tanrı deneyimini gerçekleştiren bir "Tanrı geni" ile açıklamaktadır. O insan DNA'sı üzerine yaptığı araştırmada maneviyat alanla ilgili bir genin bulunduğunu, bu genin din ve Tanrı inancını tamamen açıklayamayacağını ancak insanın Tanrı inancına az ya da çok yatkın olan genlerle doğduğunu öne sürmektedir.[7]

Biyolojik araştırmalara ek olarak Köylü ve Oruç'un çalışmasında, dini duygunun kaynağı noktasında bir Tanrı modülünden de söz edilmektedir. Bu modüle göre, insanlar üzerinde yapılan araştırmada dini deneyimler sırasında insanların beyin fonksiyonlarında hareketlilik izlenmiştir. Dua, ibadet gibi dini deneyimler sırasında beynin görüntüsü çekilerek, bazı bölgelerinin dini deneyimlerde önemli işlevinin olduğu tespit edilmiştir. İnsan biyolojisi üzerinde yapılan bu ve benzeri çalışmalar, insanda dini duygunun kaynağı ve bu kaynağın ortaya çıkması noktasında çevresel etkilerin yanı sıra genlerin de etkili olduğunu göstermektedir.

İslam düşüncesinde ise, Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler insanda var olan dini duygunun kaynağı noktasında bilgi sunmaktadır. Bu bağlamda Araf Suresi 172. ayette "Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından-

on-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}

7 Köylü-Oruç, *a.g.e.,*s.43-44

zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? 'Elbette öyle! Tanıklık ederiz' dediler." buyrulmaktadır. Bu ayetle Kur'an-ı Kerim'de, insanın dünyaya gelmeden önce Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlik ettiği bildirilmektedir. Şu halde Allah, insanı yaratmadan önce onun doğasına kendisini tanıma, bilme ve kendisine inanma donanımını yerleştirmiştir.[8] Yine Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışını konu edinen ayetlerde[9] Allah'ın insana şekil verdikten sonra ona ruhundan üflemesi ile de insanların Allah'tan bir öz taşıdığı vurgulanmıştır. Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi ile insan, hayat ve bilinçlilik kazanmakla birlikte Allah'ın bazı sıfatlarına mazhar olmuş olarak gelişme göstermektedir. Bu durum aynı zamanda insanın yüceltilmesine de işaret etmektedir.

Allah, yeryüzündeki diğer varlıklardan üstün olarak yarattığı insanı ruhundan üfleyerek, ona bazı sıfatlarını insani ölçülerle vererek özel bir yaratılışla var etmiştir. Bir başka ifadeyle bu özel yaratılışta bir gayelilik söz konusudur. Gerek yapılmış olan araştırmalarda gerek Kur'an-ı Kerim'in ifadelerinde dini duygunun kaynağı, insanın yaratılışında var olan doğal bir inanma yatkınlığı ile açıklanmaktadır. İnsanın bu özel yaratılışını ifade etmek ve doğuştan insanda var olan inanma kabiliyetini vurgulamak üzere kullanılan kavram ise 'fıtrat 'tır. Fıtrat, insanın Allah karşısındaki konumunu belirleyen, insanın ne olduğunu ve bu dünyadaki gayesinin ne olduğunu ifade eden bir kavramdır. İnsanın doğuştan gelen inanma kabiliyetini ifade eden bir kavram olması yönüyle de din eğitiminin merkezinde yer alır. Din eğitimi için kritik dönem olan erken çocukluk döneminde yapılacak din eğitimi ise çocukta doğuştan var olan dini kabiliyeti besleme, geliştirme ve sürdürme noktasında insanın diğer fıtri özelliklerini de sürece dahil ederek katkı sunmaktadır.

2. Fıtrat ve Eğitim İlişkisi

İslam düşüncesinde fıtrat, insan için kullanılan, onun öz yapısıyla ilgili olan ve insanın ne olduğunu ifade eden kavramdır. Kur'an-ı Kerim ve hadislerde insana özgü olarak kullanılan fıtrat, tüm insanlarda ortak olan,

8 "A'râf Suresi 172-173. Ayet Tefsiri - *Diyanet İşleri Başkanlığı*" (Erişim 12 Şubat 2021).

9 Bkz. *Kur'an-ı Kerim*; Sad Suresi 38/71, Hicr Suresi 15/29, Secde Suresi 32/9

onun varlık yapısına işaret eden, insan olmanın sınırlarını belirleyen bir kavram olmakla birlikte insanın doğuştan sahip olduğu inanma kabiliyetini içeren bir kavramdır. Fıtrat, sadece inanma kabiliyeti değil, onu içeren insan oluş kabiliyetidir. Fıtratı inançla sınırlamamak, bizi insan yapan özelliklerin hafızası diye düşünmek gerekmektedir. Diğer varlıklardan farklı olarak insanda var olan Yaratıcıya inanma kabiliyeti, insan için zorlayıcı bir yapıda değildir. Zira insan fıtratı iyi ve kötü olana eşit mesafededir. İnsan iyi ve güzel olanı yapabilecek bir yaratılışa sahip olduğu gibi olumsuz davranış yapabilecek bir fıtrata da sahiptir. O halde insanda var olan iyiliği koruyarak, onun fıtri benliğindeki kabiliyetlerini iyiye yöneltmesini sağlamak gerekmektedir. İslam ise, insandan inanmakla birlikte fıtrata uygun yaşamasını istemektedir. Bu nokta da ise din eğitiminin payı büyüktür. İnsan fıtratının en önemli yapısı eğitilebilir olmasıdır. Bunun örneği ise peygamberlerdir. Peygamberlerin görevleri de insanları iyi ve güzel olana sevk edecek, fıtratlarına uygun davranışları hatırlatmaktır. Bu minvalde bölümde fıtrat kavramının kavramsal çerçevesi ve eğitimle olan ilişkisi ele alınacaktır.

a. Fıtrat Kavramı

İslam literatüründe önemli bir yeri olan fıtrat, kök itibariyle "F-t-r (رطف)" fiilinden türemiştir. "Yaratmak, ilk defa örneksiz var etmek" gibi anlamlara gelen bu kelime, Kur'an'da 20 yerde geçmekte olup, "f-t-r" fiilinin nispeti daima Allah'adır. Yine aynı kökten "Fatır" kelimesi Allah'ın isimlerinden biridir.[10] Fıtrat (فطرة) kelime olarak, "ftr" fiiline "te" harfi ilavesiyle yapılan mastar isimdir. Bu bağlamda fıtrat, "yaratılış, belli yetenek, donanım ve yatkınlığa sahip olma"[11] manasına gelir. İlk yaratılış, mutlak yokluğun yarılarak mevcudatın çıkması şeklinde kabul edildiğinden, ilk varlık hali fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, özünü, dış tesirlerden etkilenmemiş ilk durumlarını ifade etmektedir.[12] Fıtrat, insanın özünde bulunan Allah'ı tanıma yeteneğini ve Allah'a inanmaya elverişli yapısını da içermektedir. Aslında fıtrat, çerçevesi geniş bir kavramdır. O insanın varlık yapısını ifade eden, insanın bütününe işaret eden bir anlam içermektedir.

10 Fâtır Suresi 35/1

11 İbrahim Kaplan, *"Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine"*, (2017), s.70.

12 Hayati Hökelekli, DİA, "fıtrat" md., c.13, s.47.

Bu geniş anlam çerçevesi içerisinde insanın özü, insana has olan yaratılışı, onun oluşum ve gelişim kapasitesi ve onun dini duyuşuyla ilgili durumu yer almaktadır. Birçok anlamda ele alınan fıtrat kavramı , "insanın doğru ile yanlış, gerçek ile sahte arasında ayrım yapabilmesine ve böylece Allah'ın varlık ve birliğini kavrayabilmesine imkan veren doğuştan edindiği sezgisel yetenek" [13] olmasıyla da konumuzun merkezindedir.

Alemin ve insanın bir gaye üzerine yaratılmasına uygun olarak insanda Allah'a inanma kabiliyetinin varlığına dair deliller bulunmaktadır. İnsanın Allah'a iman etmesine elverişli yapısının olduğuna işaret eden delillerden birisi fıtrat ayetidir. "O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."[14] Kur'an-ı Kerim'de fıtrat kavramı, sadece bu ayette geçmekte olup, insanla alakalı bir durumu ifade etmektedir. Ayette geçen fıtrat ile kastedilen, bütün insanların yaratılıştan getirdikleri gerçeğe yönelme ve meyletme vurgusudur. Bununla birlikte ayette fıtrat kavramı; din, hanîf, Allah'ın insanı yaratması ve bu yaratılışta değişmenin olmadığı ifadeleri ile birlikte kullanılmaktadır. Bunlar ayette fıtratı açıklayıcı unsurlardır. Ayette geçen "Sen hanîf olarak dine yönel" ifadesiyle de Hz. Muhammed ve onun şahsında tüm insanlığa tevhid dinine yönelmeleri emredilmektedir. Ayetin devamında ise Allah'ın tüm insanları fıtrat üzere yani bu dini yapı ve özellikle yarattığı ve O'nun insanı bu şekilde yaratmasında değişme olmadığı vurgulanmaktadır.[15] Özetle ayet-i kerime de geçen fıtratullah kavramıyla, alemdeki varlıkların yaratılışındaki orijinalliği, özel yaratılışı ifade edilmektedir. Hanif dini ve dosdoğru din vurgusuyla da insanın yaratılışından gelen tek bir Yaratıcıya inanmaya yatkın oluşu, insanın doğuştan getirdiği dini kabiliyetle Tevhid inancına ulaşabilecekleri bir donanıma sahip oldukları bildirilmektedir. Bu durumda din ile fıtrat arasında zorunlu bir ilişki vardır. Aynı zamanda bu ayet-i kerime ile insan, her yolunu kaybettiğinde kendi fıtratına dönmeye çağırılmaktadır. Çünkü İslam dini, insanın temiz

13 Muhammed Esed, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017).s.988

14 Rum Suresi 30/30.

15 Mustafa Akçay, "*İnsanlığın Ortak Dini Temeli Fıtrat*" XIII/23 (2011), s147.

fıtratla yaratıldığını kabul ederek onun fıtrî yönünü öne çıkarmaktadır.

Sonuç olarak fıtrat, insanın ilk yaratılış hali ve bu yaratılışta kazanılmış özellikleri, dış tesirlerle değişmemiş yapısıdır. Bu kavram, insanın sahip olduğu doğal inanma yeteneğini, insanın yaratılışından gelen düşünme, irade, ahlakilik gibi sadece insana has olan özelliklerini içine alan geniş bir kavramdır. Bu durumda fıtrat, insanların ayrı ayrı yaratılışlarındaki farklılıklar değil, bütün insanlarda ortak olarak bulunan genel özelliklerdir. İnsanın inanma kabiliyeti de fıtratından gelmektedir. Zira fıtratın yönü, dış tesirlerden etkilenmediği sürece hayra, doğruya, yaratıcısının varlığını ve birliğini bulmaya dönüktür. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel" ayetiyle Allah insanları kendi yaratılışlarına ters düşmemeye çağırmaktadır. Bu noktada şu söylenebilir ki İslam, diğer bazı sistemlerin[16] aksine insan fıtratını tertemiz olarak niteleyerek, onu sorumluluk çağına kadar masum ve günahsız olarak kabul eder. Fakat, nasıl ki bir organ engel sebebiyle görevini yerine getiremiyorsa aynı şekilde insan da dış tesirlerden dolayı fıtratının gereğini yerine getirememektedir. Fıtratına aykırı davranabilmektedir. Bu noktada fıtratın zorlayıcı bir etkisi söz konusu değildir. İnsanın fıtraten dini kabiliyetle donatılmış olması, iyiyi, doğruyu yapabilecek potansiyelde dünyaya gelmesi, onun daha sonra olumsuz davranış sergilemesine engel olmamaktadır. Çünkü insan, fıtraten olumsuz davranış yapabilecek potansiyele de sahiptir. Şems suresi 7 ve 8. ayetler de insanın ahlaki bakımdan iyilik ve kötülük olarak çift kutuplu bir varlık olduğu ve aynı zamanda bu iyilik veya kötülük yollarından dilediğini seçebilecek bir tabiatta yaratıldığı bildirilmektedir.[17] Bu durumda insan fıtratında bulunan, doğuştan var olan inanma yeteneğinin ve temiz yaratılışın korunması, geliştirilmesi ve sürdürülmesi gerekmektedir. İşte din eğitiminin temel vazifesi burada başlamaktadır. Çünkü çocukta doğuştan mevcut kabiliyetler, eğitim yoluyla gelişir. Vergote'un da

16 Hristiyanlığa göre, Hz. Adem, Tanrı'nın yasak kıldığı ağaçtan meyve yiyerek günah işlemiştir. Pavlus'a göre günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Bütün insanlar ilk insan olan Adem'den dünyaya geldiği için her insan Âdem'in suçundan bir miktar taşımakta ve bu suç nesilden nesile geçmektedir. Bu sebeple insan doğuştan günahkardır ve Mesih'in kurtarıcılığına muhtaçtır. Günay Tümer, DİA, "Asli Günah" md., c.3,s.496

17 Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*,(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2017),5/s.629-630.

belirttiği üzere "Çocukta dini duygunun açığa çıkması, vaktinde eğitilmiş olmasına bağlıdır."[18]

b. Fıtrat ve Eğitim İlişkisi

Fıtrat kavramının kapsamı içinde insanın doğuştan belli kabiliyetlere sahip olarak yaratıldığını ele almıştık. İnsan doğuştan belli potansiyellerle dünyaya gelmekte ve bu potansiyellerin iyiye yönlendirilerek geliştirilmesi gerekmektedir. Bu noktada nasıl ki bir tohumda, bilkuvve mevcut olan gücün açığa çıkması için o tohuma uygun çiftçiliğe ihtiyaç varsa, insanın da kendisinde fıtraten mevcut olan kabiliyetlerinin açığa çıkması ve geliştirilmesi için eğitime ihtiyaç vardır.[19] Çünkü fıtraten inanma kabiliyeti ve temiz yaratılışla doğan insanın kabiliyetleri geliştirilmez ve kendi haline bırakılırsa körelir. Bu sebeple eğitim insanın gelişmesi için bir ihtiyaç olmaktadır.

Eğitim, insanla birlikte var olan, onun iyi yönde gelişmesini ve değişmesini isteyen, kısacası insanı insan yapan faaliyettir. Eğitim insan hayatının bütününü kapsayan bir süreçtir. Bu süreç insanın doğuştan getirdiği mevcut kabiliyetlerini geliştirmeyi hedeflemektedir. İnsan bir dizi fıtrî temayüllerle dünyaya gelmektedir ve insanın bu fıtrî temayülleri, eğitilebilir özelliğe sahiptir. Eğitim ise, insanın eğitilebilir özelliğinden yola çıkarak, onu belli amaçlara ulaştırmak ister. Bu yönüyle insan, eğitimin merkezindedir.

İslam eğitim anlayışında insanın eğitilmesine önem verilmekte ve bu konu üzerinde hassasiyetle durulmaktadır. İslam eğitim anlayışının temelinde Kur'an-ı Kerim bulunmakta olup, Kur'an-ı Kerim'e göre eğitim doğumdan önce başlamaktadır. Araf Suresi 172. ayette geçtiği üzere de insan ruhu, doğmadan önce programlanmıştır. Daha doğmadan önce "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusunun muhatabı olan insan, Allah'ın var ettiği bir ilk varoluşla dünyaya gelmektedir. Nitekim bu ilk ve özel var oluş, fıtrat kavramıyla ele alınmaktadır. Bundan dolayı denilebilir ki insanın var oluş amacında yani fıtratında Allah fikri vardır ve insan yapısında Allah'a inanma duygusu mevcuttur. İnsanın fıtratında var olan inanma duygusu ge-

18 Akt. Köylü- Oruç, *a.g.e.* ,s.47

19 Z. Şeyma Aslan, "*Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu*",(İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006) ,s.111.

liştirildiğinde insan kendi varlığını geliştirmiş olur.[20] Bu ise din eğitiminin çatısı altında gerçekleşmektedir.

Din eğitimi, İslam düşünce geleneğinden beslenen yapısıyla insanın fıtrattan gelen yaratılış amacının geliştirebilmesine ve sürdürebilmesine katkı sunmaktadır. Din eğitimi, insan fıtratını ilgilendirmesi yönüyle önem arz eden iki kavram olan din ve eğitim kavramlarından meydana gelen bir tamlamadır. Yapısında hem dini hem eğitimi barındırmasıyla her iki kavramdan birinin baskın olduğu değil, her iki kavramın birbiriyle uyum içinde olduğu ayrı bir alanı oluşturmaktadır. Böylelikle yaratılış itibariyle madde ve mana olmak üzere çift yönlü olan insanın, ham madde yönünü hem de mana yönünü ihmal etmemektedir. Din eğitimi, kaynağını din ve eğitimden alması itibariyle her iki kavramın ortak noktası olan insanı merkezine alarak, onun tutum ve davranışlarının geliştirilmesi için din ve eğitimin iş birliği içinde olduğu bir alandır. İnsan bu iş birliğine ihtiyaç duymaktadır.[21] Çünkü, insanın sağlıklı ve huzurlu bir hayat sürdürebilmesi için doğuştan getirdiği fıtrî yetilerinin ortaya çıkarılması, var oluş amacının gerçekleştirilmesi, fıtrat ile var olan inanma kabiliyetinin geliştirilmesi gerekmektedir. Din eğitimi ise bunu amaç edinmektedir.

Din eğitimi, insanda olumlu yönde davranış değişikliği sağlayarak, onun yetişmesini ve gelişmesini hedeflemektedir. Bunu sağlarken insanın gelişimsel özelliklerini dikkate alarak, çevre ile bütünlüklü bir süreç ortaya koymaktadır. İnsan hayatında din eğitiminin önemli bir yeri vardır. Çünkü, insanda doğuştan gelen bir dini duygu vardır ve insanın fıtratından gelen bu dini duygu, onun din eğitimine ilgisini artırmaktadır. Din eğitimi, insanın ilahi iradeye dair tasavvur ve imajlarının gelişmesini sağlamaktadır. Bununla birlikte, insanda fıtrî olarak var olan inanma kabiliyetini açığa çıkararak, batıl inançlardan uzak, yaratılışına uygun bir şekilde dini duygu, inanç ve ibadet geliştirmesine katkı sağlamaktadır.

Fıtrat temelli yapılacak din eğitimi ayrıca, insanın inanma kabiliyeti ile birlikte akletme, irade ve eylemlilik gibi fıtratında var olan diğer özellikle-

20 Z. Şeyma Aslan, *a.g.e.* ,s.132.

21 Şükrü Keyifli, *"Eğitim ve Din Eğitimi"*, (2013), s.117.

rini eğitim sürecine dahil ederek, insanı, insan-ı kamil olma yolunda geliştirmektedir.[22] Nitekim bu hususta Kur'an-ı Kerim'de, pek çok ayette "أَلَا تَعْقِلُونَ", "*Akletmez misiniz?*"[23] ibaresi geçmekte olup, Kur'an'ı-ı Kerim insanları her fırsatta akletmeye çağırmaktadır. Din eğitimi de Kur'an-ı Kerim'i referans alan yapısıyla, insanın fıtrî özelliklerini merkeze alarak, fıtratından gelen inanma kabiliyetini akıl ve iradesiyle desteklemesini önemsemektedir. Bu yönüyle insan fıtratını koruyan ve kemale taşıyan bir rol üstlenmektedir.

3. Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi ve Fıtrat

Dini duygunun insanda var oluşu, onun fıtratında potansiyel olarak bulunmasından dolayıdır. Fıtraten bulunan dini duygunun din eğitimiyle ortaya çıkarılması, geliştirilmesi ve sürdürülmesi, insanda dini bir kişiliğin kazandırılması için önem arz etmektedir. Bu durumda din eğitiminin doğru zamanda başlatılarak, insanın kişiliğinin sağlam temellere oturtulması gerekmektedir. Bu bağlamda erken çocukluk dönemi, din eğitiminin kritik dönemini oluşturmaktadır. Kritik dönem, insan için gelişim süreci içinde kazanılması gereken deneyim veya olayların zamanında kazanılmasıdır. Bu dönemde kazanılan her durum, insan yaşamında uzun süreli etki yaratmaktadır. Aynı zamanda, bu dönemde kazanılmayan deneyim veya olayların sonraki dönemlerde kazanılması zor olmaktadır.[24] Erken çocukluk döneminin kritik dönem olmasıyla, bu dönemde yaşanacak her yaşantı ve tecrübe, kazanılan her davranış, çocuğun ilerleyen yaşamında kişilik ve karakter yapısının oluşmasında, inanç ve değer yargılarının şekillenmesinde etkili olmaktadır. Söz konusu dönemde çocuğun dini duyguları uyandığı için bu dönemde yapılacak olan din eğitimi de çocukta fıtrattan gelen dini duygunun gelişmesini sağlayarak, ilerleyen yaşlarında bireyin dini bir kişiliğe sahip olmasına katkı sağlamaktır. Bu sebeple erken çocukluk dönemi, bütün hayatın nüvesini barındırması yönüyle önemlidir. Şair Abdulhak Ha-

22 Ayhan Öz, *"Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkanı"*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları,2020),s.154.

23 Bkz. Saffat Suresi 37/137-138, Ankebut Suresi 29/43, Yasin Suresi 36/62, Hadid Suresi 57/17.

24 John W. Santrock,*"Yaşam Boyu Gelişim"*, çev. Galip Yüksel,(Ankara: Nobel Yayıncılık,2020),86.

mid'in dizelerinde ifade ettiği gibi, "Kim demiş çocuk küçük bir şeydir / Belki de çocuk en büyük şeydir."[25]

Erken çocukluk dönemi 2-6 yaş aralığını kapsamaktadır. Bu yaş aralığı kesin çizgilerle sınırlandırılmamakla beraber, okul öncesi dönemi ifade eden yaş aralığıdır. Bu yıllar hayatın sihirli yılları olarak adlandırılan, gelişimin en hızlı ve aktif olduğu yıllardır. 2 yaşından itibaren bebeklik dönemi atlatılmakla birlikte, hareketli olma isteği ve bağımsızlık duygusu gelişmeye başlamaktadır. 3-4 yaşlarında çocuğun üstlendiği başlıca görev, güçlü bir benlik duygusu kazanmak ve kendi kişiliğinin farkına varmaktır.[26] Bu dönemde gelişen taklit ve merak duygusu çocuğu çevresinde gördüğü insanları taklit etmeye ve onlardan duyduğu kavramları sorgulamaya itmektedir. Bu sorgulamayla birlikte dini ilgiler ve dini duyumlar açığa çıkmaktadır.

Çocuğun hayata ve dine dair sorgulamalarının cevap bulması oldukça önemlidir. Çocuğun soruları, çevresi tarafından doğru yönlendirilecek şekilde doyurulmazsa çocuk cevapları farklı kanalarda arayacaktır. Bu kanallar tarafından çocuğun gelişim dönemine uygun cevaplar verilmediğinde yanlış anlaşılmalar oluşacaktır. Erken çocukluk döneminin kritik dönem olmasıyla, bu yanlış anlaşılmaların düzeltilmesi ileride zor olacaktır. Bu sebeple erken çocukluk döneminde gerek ailede gerekse okulda uygulanacak olan din eğitiminde çocuğun soruları doğru yönlendirilmelidir. Çünkü çocuğun kişiliğinin temeli bu dönemde oluşmaktadır.

Çocuğun bu döneminde çevresinde bulunan ilk ve en önemli kurum ailedir. Çocuk ilk olarak aile bireylerini taklit ederek, onlara sorular sorarak öğrenmeye başlamaktadır. Anne babanın bu dönemde çocuklarının sorularını cevaplandırmada önemi büyüktür. Çocuk büyüdükçe öğrenme merakı da artmaktadır. Aile içinde gördüğü dini davranışları, önce taklit eder daha sonra merakla birlikte gelen sorular ve keşfetme duygusu, erken çocukluk döneminde çocuğu dine yöneltmektedir. Çocuğun sorduğu dini sorular ailesi tarafından, doğru ve açıklayıcı şekilde cevaplandıkça çocukta dini yaşayış uyanmaya başlayacaktır. Bu cevaplarda önemli olan, yetişkin-

25 Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012),s.23.

26 Mehmet Emin Ay, *a.g.e.* s.27-28.

lerin çocukların sorularını ciddiye almaları ve onların gelişim düzeylerine uygun cevaplar vermeleridir. Detaylı, fazla bilgiden uzak durularak, o anda neyi öğrenmek istediği ve ne ile ilgilendiğine odaklanılmalıdır.[27] Aile de anne baba ne kadar samimi dini bir yaşantı sürerse, çocuk üzerinde tesiri o kadar kalıcı olacaktır. Çocuklar en çok sevdikleri kişiyi taklit ederler. Sevdikleri kişinin davranışlarını içselleştirirler. Anne baba, dinde samimi oldukları sürece ve ailede sevgi bağları güçlü olduğu müddetçe çocukta dine ilgi artacaktır. Bu sebeple çocukta fıtrattan gelen dini duygunun gelişmesinde ve dini davranışların şekillenmesinde ilk olarak ailenin rolü çok önemlidir.

Erken çocukluk döneminde çocuğa verilecek sağlıklı bir din eğitimi, çocuğun hayatında olumlu izler bırakarak, disiplinli ve düzenli bir yaşam sürmesini sağlayacaktır. Çocukların dini duyguya doğuştan sahip oldukları, fıtraten inanmaya yatkın oldukları bilinmektedir. O halde çocuğa verilecek din eğitiminin çocukta bulunan bu duyguyu açığa çıkararak, sürdürülebilir nitelikte olması gerekmektedir. Bunun için çocuğun yaşına göre uygulanacak din eğitiminde yöntemin belirlenmesi önemli olmaktadır. Bu dönemde verilecek din eğitiminde, çocuğun duygularına ve gönlüne hitap edilmelidir. Nitekim bu dönemde çocukta duygular çok aktiftir. Fıtrattan gelen dini duyguyu harekete geçirmek bu dönemde verilecek din eğitiminin önceliklerinden biri olmalıdır. Sevgi, güven, bağlılık duyguları bu süreçte etkin şekilde işe konulmalıdır. Somut olan aile sevgisinden yola çıkılarak dini sevgi vurgulanmalıdır. 3-6 yaş aralığında çocuklar somut düşünceye sahip olduklarından dolayı dini alanda soyut düşünemezler. Bu sebeple, bu dönemde uygulanacak olan din eğitiminde çocuğun çevresinde bulunan somut yaşantıdan yola çıkılarak eğitim verilmelidir. Çocuğun en somut yaşantısı oyun faaliyetleridir. Bu süreçler fırsata çevrilerek çocuğun oyun faaliyetlerine dini unsurlar katılabilmelidir. Çocuğa alınacak oyuncaklar, verilecek hediyeler dini yaşantıyı örneklendirecek, hatırlatacak nitelikte olmalıdır. Onlara namaz örtüsü, seccade, tesbih, cami ve çocuk resmi bulunan boyama kitapları ve yap-bozlar alınarak hem dini dünyaya giriş yapmaları sağlanmalı hem de dini duyguyu harekete geçirerek soru-

27 Zeynep Nezahat Cihandide, "*Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*",(İstanbul: Dem Yayınları, 2014), s.188.

lar sormasına fırsat sunulmalıdır.[28] Doğrudan bir din eğitimi yerine dolaylı ve eğlenceli, hayatın içine yerleştirilmiş bir din eğitimi uygulanmalıdır. O zaman çocuğun kişiliğine yerleşen bir dini yaşantı oluşturularak, hayatının vazgeçilmezi olacaktır. Dolayısıyla gerek örgün gerek yaygın eğitimle olsun kişilik ve kimlik oluşumun temelinin atıldığı erken çocukluk döneminde uygulanacak olan din eğitiminde somut görseller, oyuncaklar, dini semboller kullanılarak çocukta fıtrattan gelen dini duygu harekete geçirilmelidir.

a. İnanç Gelişimi ve Fıtrat

İnanç gelişimi ile fıtrat arasında kuvvetli bir ilişki vardır. Nitekim insan fıtratında bulunan inanma duygusu, inanç gelişimi için temel oluşturmaktadır. Erken çocukluk döneminde uygulanacak olan din eğitimiyle, var olan temelin üzerine çocuğun inanç dünyası inşa edilmektedir. Fıtrattan gelen inanma duygusunun açığa çıkarılması ve çocuğun, çevresi tarafından inanç alanında desteklenmesiyle kalıcı bir dini kimliğin temelleri erken yaşta atılmış olmaktadır. Bu bağlamda inanç gelişimi ile fıtrat arasında bulunan ilişkiye "fıtrat hadisi" adıyla meşhur olan ve Rum suresi 30. Ayetle birlikte ele alınan şu hadis kaynaklık edebilmektedir;

"Ebû Hüreyre"nin (ra) naklettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur:

"Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar. Nitekim kusursuz doğan bir hayvan yavrusu içinde siz kulağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç görüyor musunuz?" Bundan sonra Ebu Hureyre şu ayeti okudu: "O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."[29]

Hadiste geçen fıtrat kavramı ile ilgili Müslümanlar tarafından farklı yorumlar yapılmaktadır. Bu görüşler içinde en makul olanı ve son zaman-

28 Mustafa Tavukcuoğlu, *"Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi"*, (2002.), 14.

29 Rum Suresi 30/30, Buhari, Cenaiz 80;93, Müslim, Kader 6; Ahmed b. Hanbel, II, 275

larda en çok ilgi göreni fıtratın, ilk yaratılış anında Allah'ın insan tabiatına yerleştirdiği yaratıcısını tanıma eğilimini, Allah'a inanma kabiliyetini, ruh temizliğini ifade eden kavram oluşudur.[30] Buna göre insanda ilk yaratılıştan itibaren hakkı benimsemeye karşı bir yatkınlık vardır. Bu yatkınlık ise ilk dini tecrübenin doğuşuna imkan sağlamaktadır. Fıtrat hadisinde yer alan "...Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar." ifadesi çocuklukta yaratılıştan gelen dini bir kabiliyet olduğunu ve bu kabiliyetin çocukluk döneminde çeşitli çevresel etkenlerle değişmeye elverişli olduğunu göstermektedir. Hadisin özellikle işaret ettiği önemli nokta, her çocuğun yaratılış özelliği itibariyle hakkı kabul etmeye yatkın olmasıdır. Ancak bu yatkınlık dış etkenlerle değişebilmektedir. Çocuğun çevresi, onun fıtratından gelen dini duygusunu ve temiz yaratılışını destekleyecek nitelikte donatılırsa fıtratının gereğini yerine getirir. Yaratılışına uygun davranış gösterir. Bu durumda Allah'ın rıza göstermeyeceği şeyleri tercih etmez. Bu sebeple hadiste anne ve babaya da vurgu yapılmaktadır. Hadiste geçen "…Nitekim kusursuz doğan bir hayvan yavrusu içinde siz kulağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç görüyor musunuz?" ifadesiyle de hayvana sonradan müdahale edilmediği sürece sağlam yavrular dünyaya getirdiği gibi insanın da doğuştan getirdiği fıtrî özellikleri ve inanma duygusu ya sosyal koşullarla gelişecek ya da desteklenmeyerek bozulacaktır.

Fıtrat hadisinden de anlaşılacağı üzere, çocukta inanç gelişiminin sağlanmasında aileye çok önemli görevler düşmektedir. Fıtrat su gibidir. Nasıl ki suya müdahale edilmedikçe kendi yolunda akıp gitmekte ise fıtrata da müdahale edilmediği takdirde ve çevrenin etkisiyle başka dini oluşumlara yöneltilmediği sürece çocuk hak dine yönelecektir.[31] Sonrasında çocuğun aile ve yakın çevresinin söz ve davranışları bu yönelişe ya destek sunacak ya da bozacaktır. Bu durumda çocuğun anne babasıyla olan ilişkisi, onun Allah anlayışında ve dini kimlik kazanmasında önemli rol oynamaktadır. Erken çocukluk döneminde çocuğun korku, sevgi ve bağlılık duyguları gelişirken uygulanacak olan din eğitiminin de duyguya dayalı olması çocu-

30 Hayati Hökelekli, "*Fıtrat - Tdv İslâm Ansiklopedisi*", TDV İslam Ansiklopedisi (Erişim 16 Şubat 2021).

31 Ali Baz Bilici, "*Çocukta Dînî Duygunun Teşekkülü*", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, (2012), s.194.

ğun Allah ile kuracağı ilişkiyi de etkilemektedir. Sürekli baskıcı bir tutumla yetişen çocuk için Allah, ceza veren, hoşlanılmayan bir tasavvur olarak oluşurken, sevgi ve merhamet duygularıyla yetişen çocuk için Allah, merhametli ve sevgi dolu bir tasavvur olacaktır. Gerek ailede gerek kurumlarda uygulanacak olan din eğitimi Allah korkusuna dayalı olmamalıdır. Özellikle çocuğun terbiye edilmesinde Allah korkusuna dayalı söylemlerden kaçınılmalıdır. Zira bu şekilde uygulanacak olan din eğitimi, çocuğu Allah inancından tamamen uzaklaştırarak, oluşacak olan dini kimliğini de olumsuz etkileyecektir.

Çocuğun inanç alanına dair ilk merakı Allah'ı tanıma ve keşfetme duygularıdır. Bu bağlamda sorular sorarak merakını gidermenin yollarını aramaktadır. Sorularına aldığı yanıtlar çerçevesinde üç dört yaş dolaylarında Allah hakkında fikir yürütmeye başlamaktadır. Bu dönemde çocuk, Allah'ı güçlü ve büyük bir insan şeklinde tasavvur etmektedir. Antropomorfik tanrı anlayışına sahip olan çocuğun bu durumu çevresi tarafından doğal karşılanmalıdır. Çünkü söz konusu dönemde çocuk, henüz soyut düşünme yetisine sahip olmadığı için Allah'ı somutlaştırarak anlamlandırmaktadır. Bu aşamada çocuğun sorularına verilecek yanıtlar onun gelişim düzeyine uygun olarak yanıtlanmalıdır.

Erken çocukluk döneminde çocuğa Allah tasavvuruna yönelik eğitim uygulanırken Allah'ın, seven, koruyan, hoş gören bir yaratıcı olduğu vurgulanarak daima Allah sevgisi esas alınmalıdır. Basit, sade ve doğru bir dil kullanılarak Allah'ın yarattıkları üzerinden deliller sunularak Allah'ın varlığı anlatılmalıdır. Bu dönemde çocuk, telkinlerden ziyade somut örneklerle, yaparak, yaşayarak olayları daha iyi kavramaktadır. Bizatihi kendi varlığı üzerinde düşündürülerek, hayattan sunulan örneklerle, tabiat ve kainat üzerinden yapılacak olan araştırmalarla Allah anlayışı güçlendirilmektedir. Çocuğun çevresinde yaşanan dini ortamın mahiyeti de inanç gelişimini etkilemektedir. Ailede yaşanan manevi ortam ne kadar olumlu ve yüksek olursa çocukta bulunan dini duygu o kadar sağlam temellerle oluşacaktır.

Erken çocukluk döneminde çocuğa inanç alanında verilecek din eğitiminin bir parçası da peygamber inancıdır. Çocukta oluşturulacak olan peygamber inancı dini hikaye ve kıssalar üzerinden kolaylıkla verilmektedir. Zira 3-4 yaşlarından itibaren çocuklar hikaye dinlemekten zevk al-

maktadırlar. Bu bağlamda çocuğa, Hz. Peygamber'in hayatı, çocukluğu, mucizeleri anlatılarak, hassaten çocuklara olan sevgisi üzerinde durulmalıdır. Hz. Peygamber'in diğer insan ve canlılara karşı davranışları üzerinden uygulanacak din eğitimiyle de çocuğa peygamber sevgisi aşılanarak, hayatında model alması sağlanmalıdır. Yine bu dönemde çocuklara Kur'an-ı Kerim'in tanıtılması, onun diğer kitaplardan farklı olduğu, saygı duyulması gerektiği öğretilerek İslam dininin temel prensiplerinin oluşması sağlanmalıdır. Aynı zamanda çocuğun dil gelişimine paralel olarak, Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine çocuklara İslam'ın tevhid inancını içeren Kelime-i Tevhid ve Kelime-i Şehadet öğretilmelidir.[32]

Özetle ifade etmek gerekirse erken çocukluk döneminde fıtrattan gelen inanma duygusu inanç gelişimi için temel teşkil etmektedir. Gerek aile tarafından gerekse kurumlar tarafından çocuğun gelişim düzeyine uygun olarak verilecek din eğitimi, var olan temelin üzerine konularak çocukta sağlam bir inanç oluşmasını sağlayacaktır.

b. Ahlak Gelişimi ve Fıtrat

Erken çocukluk dönemi, ahlaki gelişim açısından da kritik bir dönemdir. Çocuğun kişiliğinin temellerinin atıldığı bu dönem ahlaki gelişimin de temellerini oluşturmaktadır. Zira bu dönem fıtratta var olan özelliklerin açığa çıkarıldığı bir dönem olması hasebiyle, çocukta sağlanacak olan ahlaki gelişimle fıtratta var olan özelliklerin sürdürülmesinin sağlanması önem arz etmektedir.

Oğuzkan'a göre Ahlak gelişim kavramı, bireylere doğru-yanlış ile ilgili ölçütler arasında ayrım yapma gücü kazandıran ve bireyleri toplumsal davranış bakımından giderek etkili duruma getiren "olgunlaşma süreci" olarak tanımlanmaktadır.[33] Ahlak yaratılışa uygun davranmaktır. İnsan fıtraten temiz bir yaratılışla dünyaya gelmektedir ancak insan fıtratı iyi ve kötüye eşit mesafededir. Ahlaki gelişim, çocuğun toplumsal süreç içerisinde iyi ve

32 "İlk söz olarak çocuklarınıza güzel bir şekilde «قُولُوا لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ: Lâ ilâhe illâllah» demeyi öğretiniz!" (Beyhakî, Şuabu'l-îmân, VI, 398),"Kelime-i Tevhid Hakkında Âyet ve Hadis-i Şerifler", *İslam ve İhsan* (Erişim 20 Mart 2021).

33 Gönül Karakavak Çırak, *Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargi Yetenekleri Ve Ahlaki Yargi Yetenekleri İle Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşilaştirilmasi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2006), s.16.

kötü ayrımı yapabilmesi konusunda bilinç geliştirmesi ile ilgilidir. Nitekim fıtraten insan hem iyi olana hem de kötü olana meyledebilmektedir. O halde insanda var olan iyiliği koruyarak, onun fıtri benliğindeki[34] kabiliyetlerini iyiye yöneltmesini sağlamak gerekmektedir. Bu ise ahlak gelişimi ile mümkün olmaktadır.

Erken çocukluk döneminde ahlak gelişimi, çocuğun etrafındakilerle ilk ilişkileri sonucu başlamaktadır. Bu dönemde çocuğun ahlaki gelişimine en önemli etki çevresi tarafından olmaktadır. Çocuk ahlakı model edindiği insanlardan taklit yoluyla öğrenmektedir. Çocuğun model aldığı insanlar genelde anne baba, öğretmen ya da kendisine bakım veren kimseler olmaktadır. Çocuğun bu kişilerle olan yakınlığı ahlaki davranışın ilk örneklerini oluşturmaktadır. Erken çocukluk döneminde ahlak gelişimi her şeyden önce bir öğrenme hadisesidir. Çocuk ahlaki gelişimi içerisinde çevresinde bulunan kişilerin ahlaksal buyruklarını önce içselleştirmekte sonra hayatına aktarmaya başlamaktadır. Bu sebeple çocuğa ahlak eğitimi verecek kişilerin iyi bir model olması gerekmektedir. Ahlak eğitiminin amacı ise, insanları ahlak üzerinde kendi kendine muhakeme yapabilecek duruma getirmektir. Ahlak eğitimi, kişinin iyi ile kötü olanı ayırt ederek doğru olana yönelmesini sağlamaktadır.[35] Bu ise iç denetim ile olmaktadır. Çocuğa uygulanacak din eğitiminde amaç çocukta ahlak gelişimi sağlamaktır. Diğer bir ifadeyle çocuğun iç denetime bağlı olarak hareket eden bir yetişkin haline gelmesi din eğitiminde amaçlanmaktadır. Bu şekilde dış tesirlerle hareket eden bir birey değil iç denetimi ile doğru ve yanlışı, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek birey yetişmiş olmaktadır. Ezcümle çocuğa seçimler sunarak, onun iradesini kuvvetlendirecek etkinliklerle doğru seçim yapma fırsatı verilmelidir. Aynı zamanda çocuk, belirli davranışlarının sonucunun ne olduğu konusunda da bilgi edinebilmelidir. Bu şekilde çocuk kendi iç denetimini kendisi yapmayı öğrenebilecektir.

Çocuğun ahlaki gelişiminin temellerinin yaklaşık olarak 2-6 yaş arasında atılması dolayısıyla, erken çocukluk döneminde ahlak gelişimine önem verilerek gerek ailede gerek okul öncesi eğitim kurumlarında ahlak gelişimi önemsenerek ahlak eğitimi verilmelidir. Aynı zamanda çocuğa iyi bir

34 Ayhan Öz, *a.g.e.*, s.154-187.

35 Zeynep Nezahat Cihandide, *a.g.e.*, s.199.

rol model olarak ahlaki yargı geliştirmesinde ve fıtratına uygun bir şekilde doğru ve iyi olanı tercih edebilmesinde yardımcı olunmalıdır.

a. İbadet Gelişimi ve Fıtrat

Sözlükte, boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma manalarına gelen ibadet kavramı terim olarak, insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve yapmış olduğu davranışlar manasına gelmektedir.[36] Bir başka ifadeyle ibadet, insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışlardır. İbadet, insanın kulluk bilinciyle Allah'ı razı edecek işler yapmasıdır. Zira Kur'an-ı Kerim'de "Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."[37] buyrulmaktadır. Allah, insanlara peygamberler göndermek suretiyle de kendisine nasıl kulluk edeceklerini bildirmiştir. Bu bağlamda insan Allah tarafından gönderilen tevhit dininin esaslarını kavrayıp benimseyecek ve hayatlarını bu esaslara göre düzenleyecek seviyede zihni, ruhi ve bedeni kapasiteye sahip kılınmıştır. Rum suresi 30. Ayette de yaratılıştan itibaren Allah'ın insanlara bildirdiği dinin tevhit dini olduğu ve onların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı belirtilmektedir.[38] İnsan fıtraten inanmaya yatkın olmakla birlikte inanma yanında inandığına saygı duyma, ona olan saygısını bir şekilde gösterme gereksinimi de duymaktadır. Nitekim insanlar, yüceltme, sevgi, sığınma, korku, acziyet gibi duygularla her zaman yüce varlığa inanmış ve inandıklarına uygun bazı söz ve davranışlarla kulluklarının gereğini yerine getirmişlerdir. İşte bu duygularla insan fıtraten yüce bir varlığa saygı duyma ona saygısını davranışları ile gösterebilme yatkınlığı içerisindedir. Zira çocuğun gelişim özellikleri dikkate alındığında altı yedi yaşlarında ibadete karşı kendini gösteren ilgisi de fıtrattan ötürü olabilmektedir. Çünkü ibadet insanın kendisini yaratıcısına çok yakın hissettiği, O'nunla içsel münasebetler içinde bulunduğu hissini veren özel bir tecrübedir.

Erken çocukluk döneminde din, duygu yönü ile kuvvetlidir. Bu duygu yönünün çocukta açığa çıkarılması ise ona dini duygunun yansıtılması

36 Mustafa Sinanoğlu, "*İbadet - TDV İslâm Ansiklopedisi*", TDV İslam Ansiklopedisi, c.19, s. 233 (Erişim 30 Mart 2021).

37 Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, "*Zariat Suresi 56/58*" (Erişim30 Mart 2021).

38 Mustafa Sinanoğlu, *a.g.e.*, s.234.

ile mümkün olmaktadır. Çocukta fıtrattan gelen inanma duygusunun açığa çıkarılmasında, sürdürülmesinde aynı zamanda iyi yönde davranış geliştirilmesinde, dini bir kimliğin oluşturulmasında ibadet gelişiminin katkısı büyüktür. İbadetler çocukta dini duyguyu uyandıran hatta canlandıran yegane davranışlardır. İbadet gelişimi çocukta dini eğitimin kalıcılığını arttırmaktadır. Çocuk ibadetlerle, dini yaşantıyı bizzat yaparak, deneyimleyerek hayatına geçirmektedir.

Erken çocukluk dönemi ibadet kavramının gelişimi ve eğitimi taklit esasına dayalıdır. Bu dönemde çocuk, anne babasının ibadetlerini davranış yönüyle taklit etmeye meyilli olur. Söz konusu dönemde çocuğun, ibadetlerden kastedilen mana ve incelikleri her yönüyle kavraması zor olmaktadır. Bu sebeple çocukta ibadet gelişimi ve eğitimi, ilmihal bilgilerinden ziyade uygulama boyutu üzerinden yansıtılarak sağlanmalıdır. Özellikle çocuğun en yakınında bulunan anne babasının, samimi ve içten olarak Allah'a yönelmeleri, bu içten davranışların ibadetlerine yansıması, çocukta derin izler bırakarak bütün hayatını etkisi altına alır. Çocuğun yakın çevresini oluşturan kişilerin ibadetlerindeki davranışları ve samimiyetleri ne kadar yüksek olursa çocuğun ibadetlerine de yansıyacaktır. Anne babasını huşu ve samimiyet içerisinde Allah'a ibadet eder vaziyette gören çocuk, aynı davranışları duygu boyutuyla da taklit edecektir. Aile içindeki bu manevi atmosfer çocuğu duygu yönünden etkileyecek ve fıtratta var olan dini duyguyu kuvvetlendirecektir. Aynı şekilde ibadetlerinde samimi olmayan, içtenlikten yoksun bir şekilde sadece davranış boyutunda ibadet eden kişilerin çocukları da genellikle ibadet hayatlarında aynı davranmaktadır. [39] Anne babanın dini duyguyu, kutsalı hissettirmesi çok önemlidir. O halde aileye düşen görev, çocuğun fıtraten var olan dini duygusunu değerlendirerek gelişmesini sağlamaktır.

Erken çocukluk döneminde çocuk tarafından, yakın çevresinde gördüğü Allah'a ibadet eden bireylerin söz, fiil ve davranışları önce zihnine yerleşir sonra zamanla benimsenir. Bu sebeple çocuğa uygulanacak din eğitimi, dini telkinlerle değil onun taklit ederek hayata geçirmesine fırsat sunacak şekilde aynı zamanda duyguya dayalı olmalıdır. Örneğin çocu-

39 Ali Baz Bilici, *a.g.e.,* s.348

ğun gerek ailesinde gerekse eğitim gördüğü kurumda yemeğe başlarken besmele ile başlanması, hamd ile sonlandırılması, ezan okunduğu sırada ezana saygı davranışlarının çocuğun yanında yapılması, anne babanın dua ederken içten ve samimi tavırlar sergilemesi, çocuğun hem davranışları hem de duyguları taklit etmesini sağlayarak, ibadetler yoluyla Allah ile bağ kurmasını sağlayacaktır.

Anne babalar tarafından, çocuklar dini bayramlara, özel günlere dahil edilerek, camiye götürülerek toplu ibadet yapma neşesi oluşturulmalıdır. Evde namaz kılarken, sonrasında dua ederken çocuklar zorlamadan sürece dahil edilmelidir. Birlikte yapılan ibadetlerin sonunda ilk olarak taklit ile başladıkları ibadet sürecini zamanla içselleştirerek, haz almaya başlayacaklardır. Aynı şekilde okul öncesi kurumlarda da dinî bayram ve kandiller günün önemini vurgulamak amacıyla, okulu süsleme ve hediyeleşme gibi faaliyetler yapılarak çocukların dini duygusuna hitap edecek şekilde değerlendirilmelidir. Bu uygulamalar çocukların ibadet bilincini geliştirerek dini duygularının gelişimine katkı sunacaktır. Nitekim çocuklarda ibadet gelişimi, fıtrattan gelen dini duygunun sürdürülmesini ve dini kimliğin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Erken çocuklukta samimi ve içten bir duyguyla atılan ibadet tohumları yeşererek çocukların ileride dini kimlik kazanmalarında içsel bir motivasyon sağlayarak fıtrî özelliklerini sürdürmelerini sağlayacaktır.

Sonuç

İnsanın sağlıklı bir birey olabilmesi için çok iyi değerlendirilmesi gereken ve önemli bir evre olan erken çocukluk dönemi, duygusal gelişimin ve inanç gelişiminin temelini oluşturmaktadır. Dini duygunun bu dönemdeki gelişimi ile ilgilenen çalışmalar olmuş ve dini duygunun kaynağını çeşitli şekillerde açıklamışlardır. Hatta bazı araştırmacılar dini duygunun kaynağı olarak baba figürünü ele alırken bazıları Tanrı geniyle, arketiplerle, doğuştan var olan kutsallık fikriyle açıklamışlardır. İslam literatüründe ise insanın doğuştan getirdiği dini duygusu fıtrat kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu minvalde fıtrat kavramı insana dair pek çok özelliğe işaret etmekle birlikte dini duygunun kaynağını ifade etmesiyle de din eğitiminin

merkezinde yer almaktadır.

Erken çocukluk döneminde çocuğa sağlanacak olan din eğitimi, onun şahsiyetine yön verecek olan dini duygusunu geliştirmeye yönelik yapılarak erken çocukluk döneminden itibaren fıtrî özelliklerinin geliştirilmesine katkı sunmalıdır. Çünkü erken çocukluk dönemi, fıtrî özellikler açısından potansiyel bir dönemdir. Özellikle çocuğun eğitimi bir bütün olarak düşünüldüğünde, söz konusu dönemde eğitilmesi gereken en önemli duygulardan birinin dini duygusu olduğu görülmektedir. Bu dönemde çocuğun gelişimine uygun olarak verilecek din eğitiminin fıtrattan gelen doğal inanma yeteneğini, çocuğun hayatı boyunca sürdürebilmesi noktasında önem arz etmektedir.

Erken çocukluk döneminde verilecek olan din eğitimi, çocuğun bu dönemine katkı sağladığı gibi daha sonraki dönemlerine de katkı sağlayacağı unutulmamalıdır. Zira bu dönem bir nevi dini hazırlık dönemidir. Bu dönemde verilecek olan din eğitimi, dini duygunun gelişmesi ve çocuğun sağlam bir kişilik geliştirmesi noktasında önemli olmaktadır. Nitekim çocuğun dünyasını büyük oranda yetişkinlerin şekillendirdiği düşünüldüğünde gerek aile gerek okul öncesi kurumlar çocuğun gelişiminde önemli rol oynamaktadır. Çocuk çevresindeki her türlü yaşantıya ilgi duyarak, onları merak eder ve öğrenmek isteyerek taklit eder. Bu sebeple çocuğun çevresinde oluşturulacak olan dini ortamın atmosferi ne kadar samimi olursa çocuğun fıtratından gelen dini duygusu da aynı samimiyetle gelişecektir. Bu bağlamda erken çocukluk döneminde inanç, ibadet ve ahlak gelişiminin sağlam temellere oturabilmesi için fıtrattan gelen dini duygunun desteklenerek, sürdürülmesi sağlanması gerekmektedir. Aynı zamanda insanın fıtrî özelliklerinin korunması noktasında da din eğitiminin katkısı büyük olmaktadır.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa. "*İnsanlığın Ortak Dini Temeli Fıtrat*" XIII/23 (2011), 143-170

"A'râf Suresi 172-173. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 12 Şubat 2021. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-sure-

si/1126/172-173-ayet-tefsiri

Aslan, Z. Şeyma. "*Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu*",(İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

Ay, Mehmet Emin. "*Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım»*, İstanbul: Timaş Yayınları, 29. Basım, 2012.

Aydın, Ali Riza. "*Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış*". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 28 (2010), 10.

Bilici, Ali Baz. "*0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi"*. (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

Bilici, Ali Baz. "*Çocukta Dînî Duygunun Teşekkülü"*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, (2012).

Cihandide, Zeynep Nezahat. *" Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi",* İstanbul: Dem Yayınları,2. Basım, 2014.

Çırak, Gönül Karakavak. «*Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ve Ahlaki Yargı Yetenekleri ile Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması"*, (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. "*Zariat Suresi 56-58*". Erişim30 Mart 2021. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Z%C3%A2riy%C3%A2t-suresi/4731/56-58-ayet-tefsiri

Esed, Muhammed. "*Nüzul Sırasına Göre Kur'an Mesajı Meal-Tefsir"*. İstanbul: İşaret Yayınları, 10. Basım, 2017.

Hökelekli, Hayati. "*Fıtrat - Tdv İslâm Ansiklopedisi*". TDV İslam Ansiklopedisi. Erişim 16 Şubat 2021. /fitrat

İslam ve İhsan, «*Kelime-i Tevhid Hakkında Âyet ve Hadis-i Şerifler*". Erişim 20 Mart 2021. https://www.islamveihsan.com/kelime-i-tevhid-hakkinda-ayet-ve-hadis-i-serifler.html

Karaman, Hayati. vd., "*Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri"*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.cilt, 2017.

Kaplan, İbrahim. "*Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (2), 61-84.

Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. "*Çocukluk Dönemi Din Eğitimi»*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2020.

Oruç, Cemil. "*Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi*" Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8, s. 971-987, 2013.

Oruç, Cemil. "*Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 10, Sayı 3, s. 75 -96, 2010.

Öz, Ayhan. *"Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkanı"*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2. Basım, 2020.

Santrock, John W. "*Yaşam Boyu Gelişim"*, çev. Galip Yüksel, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.

Sinanoğlu, Mustafa. " *İbadet - Tdv İslâm Ansiklopedisi*". TDV İslam Ansiklopedisi. Erişim 30 Mart 2021. /fitrat

Şükrü Keyifli. «*Eğitim ve Din Eğitimi*", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2), 103-126, 2013.

Tavukcuoğlu, Mustafa. "*Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi*", 53-63.

Türk, Esra. "*Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi*", Marife, s. 143-158, 2014.

Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi

Emre PISDIL

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Din Sosyolojisi, Yüksek Lisans),
emrepisdil@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2218-2197

ÖZET

Mutluluk; insanlığın varoluşundan itibaren insanla birlikte bulunan, insanların ulaşmak için çaba harcadığı bir duygu durumu olmuştur. Bu nedenle pek çok düşünür tarafından mutluluk bir inceleme konusu yapılmış ve onun kaynaklarının ne veya neler olduğu ve mutluluğun nelerle etkileşimli olduğu hakkında pek çok fikir türetilmiştir. Felsefe alanında mutlulukla ilgili olarak üç temel görüşün benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki olan hazcılığa göre kişiyi hazza ulaştıran ve acıdan kaçındıran durumlar onun mutluluğunu sağlamaktayken ikinci görüş olan faydacılığa göre ise bireyler ve grupların kendi çıkarlarına göre davranmaları onları mutluluğa ulaştırmaktadır. Üç temel görüş arasında ilk olarak Aristoteles tarafından geliştirilen ve hem felsefe hem psikoloji alanında genel kabul gören erdeme dayalı mutluluk anlayışı ise yardımseverlik, affetme, saygı gibi erdemler aracılığıyla mutluluğa ulaşılacağını düşünmektedir. Dünya üzerindeki çeşitli dinlerde de mutluluk üzerine söylemler olduğu görülmektedir. Müntesiplerini dünya ve ahirette mutlu etme vaadinde bulunan pek çok din bulunmaktadır. Mutluluk, felsefeden ayrılmasından sonra psikolojinin konusu; mutluluk ve din ilişkisi açısından da din psikolojisinin konusu olmuştur. Bu çalışmada dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin nasıllığı literatür taraması yöntemiyle incelenmiştir. Dindarlık çok boyutlu yapısı sebebiyle çeşitli duygularla etkileşim halindedir. Bu duygu durumlarından biri olan mutluluk da dindarlık ile çeşitli etkileşimler içerisindedir. Bu açıdan din; bireye bir anlam sistemi vermesi, bireye sosyal çevre sunması, bireyin olumsuz duygularla başa çıkmasına yardımcı olması, yapılan ritüellerin kişi üzerindeki etkileri ve insanlara olumlu duygu ve davranış kalıpları sunması açısından ele alınmış, dindarlığın mutluluk üzerinde olumlu yönde bir etkisi olduğu sonucuna varılmıştır. Çalışmada Türkiye'de mutluluk ve dindarlık ilişkisi üzerine gerçekleştirilmiş 13 çalışma incelenmiştir. Dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir olumlu ya da olumsuz ilişkinin bulunmadığı 4 çalışma ve pozitif ilişki tespit

edilen 9 çalışmanın incelenmesinden hareketle dindarlık ile mutluluk arasında pozitif bir ilişkinin olduğu ancak bu etkileşimin çeşitli sebeplerden etkilendiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Mutluluk, İyi Oluş, Dindarlık, Erdem

The Relationship Between Piety And Happin

ABSTRACT

Happiness; Since the existence of humanity, it has been a state of emotion that people strive to reach. For this reason, happiness has been a subject of study by many thinkers and many ideas have been derived about what or what its resources are and what happiness interacts with. In the field of philosophy, it is seen that three basic views are adopted regarding happiness. According to the first of these, hedonism, the situations that make the person reach pleasure and avoid pain provide her happiness, while according to the second view, utilitarianism, individuals and groups act according to their own interests. Among the three basic views, the understanding of happiness based on virtue, which was first developed by Aristotle and generally accepted in both philosophy and psychology, thinks that happiness can be achieved through virtues such as benevolence, forgiveness, and respect. It is seen that there are discourses on happiness in various religions around the world. There are many religions that promise to make their followers happy in the world and the hereafter. Happiness is the subject of psychology after leaving philosophy; In terms of the relationship between happiness and piety, it has been the subject of the psychology of religion. In this study, how the relationship between piety and happiness is examined by the method of literature review. Religiousness interacts with various emotions due to its multidimensional nature. Happiness, which is one of these emotional states, is in various interactions with religiosity. In this respect, religion; It has been discussed in terms of giving a meaning system to the individual, providing a social environment to the individual, helping the individual to cope with negative emotions, the effects of rituals on the person and providing positive emotions and behavior patterns to people, and it has been concluded that religiosity has a positive effect on happiness. In the study, 13 studies on the relationship between happiness and piety in Turkey were examined. Based on the examination of 4 studies in which there was no positive or negative relationship between piety and happiness, and 9 studies that had a positive relationship, it was concluded that there was a positive relationship between piety and happiness, but this interaction was affected by various reasons.

Keywords: Religion, Happiness, Well-Being, Piety, Virtue.

Giriş

İnsanoğlunun varoluşundan itibaren onda kendisinden asla ayrılmayan üzüntü, korku, heyecan, mutluluk gibi duygu durumları mevcut olmuştur. Diğer duygu durumları gibi mutluluk da ilkçağlardan günümüze insanoğlunun üzerinde durduğu bir duygudur. Dünya üzerinde varlık gösteren bütün dinlerin öğretilerinde mutluluk hakkında düşünceler bulunduğu görülebilmektedir. Her din kendine inanan mensuplarını dünyada ve ahirette mutlu etme iddiası taşımaktadır. Mutluluk bu şekilde ilahi bazda ele alındığı gibi insanlar bazında da ele alınıp incelenmiştir. İlk başlarda filozoflar tarafından incelenen mutluluk ve ona ulaşma yolları, psikolojinin felsefeden ayrılması ile birlikte psikolojinin de inceleme konularından biri olarak ele alınmıştır.

Mutluluk, insanların sürekli istedikleri ve hiçbir zaman vazgeçemedikleri bir eğilim olarak tanımlanabileceği gibi hayra nail olma, mesut ve bahtiyar olma, haz duyulacak bir hal içinde olma olarak da değerlendirilebilir.[1] Mutluluk, insan üzerinde pek çok olumlu etki bırakan bir duygudur. Günümüzde mutluluğu etkileyen pek çok sebebin var olduğu kabul edilmektedir. Cinsiyet, sosyal ilişkiler, medeni durum, olumlu/olumsuz yaşantılar ve din gibi sebepler mutluluğu artıran veya azaltan etkilerde bulunabilmektedir. Dindarlık, bireyin dini inançlarına sıkı bir şekilde bağlılık hissetmesi, dini ritüellerini sık şekilde gerçekleştirmesi ve günlük yaşantısında dinin önemli bir etken olması şeklinde açıklanabilmektedir.

Dindarlığın ruh sağlığı üzerindeki etkileri geçmişten günümüze genelde psikolojinin özelde din psikolojisinin konusu olmuştur. Bu çalışmanın amacı da dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin ele alınmasıdır. Çalışma sadece dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmakta olup diğer duygu durumları veya mutluluğu etkileyen diğer faktörler doğrudan konu edinilmemiştir. Mutluluk ve dindarlık ilişkinin tespit edilmesinde hem mutluluk hem de dindarlık kavramının neleri kapsadığının tespit edilmesi, mutluluk ve dindarlık ilişkisine etkide bulunan farklı faktörlerin

1 Asiye Acaboğa, *Din-Mutluluk İlişkisi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 5.

neler olduğunun ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu hususlar göz önünde bulundurularak dindarlık ve mutluluk ilişkisi incelendiğinde dinin ve dindarlığın mutlulukla genellikle pozitif bir ilişkisinin bulunduğu görülebilmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Her çalışmada olduğu gibi bu çalışmada da merkezde olan birtakım kavramlar mevcuttur. Öncelikle bu kavramların ele alınması çalışmanın asıl temelini oluşturmaya ve konunun doğru şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bölümde dindarlık ve mutluluk kavramları ve onlarla ilgili hususlar ele alınmıştır.

1.1. Dindarlık

Dindarlık; bireyin mensubu bulunduğu dininin gereklerini kendisinden beklendiği şekilde yerine getirmesidir. Din; inanç, ibadet ve sosyal ilişkiler yönleriyle bir bütün oluşturmakta ve inananlarından bu bütünün içinde kalmalarını beklemektedir. Bu bütünün parçalarının farklılaşmasına göre farklı dindarlık biçimleri oluşmakta ve inananlar çeşitli dini algılayışlar içine girmektedir. Bu sebeple dindarlık inanılan dinin ve içinde bulunulan kültürün temel ilkelerine göre çeşitlilik arz etmektedir. Bireyin cinsiyeti, yaşı, sosyal çevresi, medeni durumu, ekonomik ve eğitim durumu, dini bilgi seviyesi ve yaşadığı olaylara göre dindarlığı başka insanların dindarlığından farklılıklar arz etmektedir.[2]

Dünyada var olan dinler incelendiğinde dindarlığın kendisini pek çok alanda gösterdiği görülebilmektedir. Bu sebeple farklı din mensuplarının dini yaşayışlarında yani dindarlıklarında farklılıklar olsa da bu alanlarda ortaklık olduğu görülebilmektedir. Dindarlığın bu boyutlarını açığa koymak için pek çok psikolog birbirinden farklı sınıflamalar gerçekleştirmişlerdir. Bunlar arasında en yaygın olarak tercih edilenin Glock ve Stark tarafından yapılmış beş boyutlu sınıflama olduğu söylenebilir. Bu boyutların incelenmesi ile bireylerin ya da grupların dindarlığının nasıllığı ortaya ko-

2 Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 111-112.

nabilmektedir.[3] Bu boyutlar bilgi, tecrübe, duygu, inanç ve etki boyutlarıdır. Dindarlığın değişik faktörler sonucunda farklılık arz etmesi Gordon Allport tarafından da ele alınmıştır. Allport, dindarlığı iç güdümlü dindarlık ve dış güdümlü dindarlık olarak ikiye ayırmıştır. İç güdümlü dindarlık; bireyin kendisini gerçekten dindar hissederek hayatının rotasını dini emir ve isteklere göre çizmesini temsil etmektedir. Dış güdümlü dindarlık ise bireyin mensubu bulunduğu dini makam, para ve sosyal çevre gibi faktörler için asıl amacı dinin buyrukları olmadan kullanmasıdır.

1.2. Mutluluk

Mutluluk, "*insanların sürekli arzuladıkları ve hiçbir zaman vazgeçemedikleri bir eğilim olarak tanımlanabileceği gibi hayra nail olma, mesut ve bahtiyar olma, insanın haz duyacağı bir hal içinde olması"* şeklinde de tanımlanabilecek bir kavramdır.[4] Mutluluk insanlığın varoluşundan itibaren onunla birlikte bulunan duygulardan biridir. Onun içeriğinin nasıllığı ve ona nasıl ulaşılacağı hususu gibi sebeplerle hem insanlar tarafından inceleme konusu yapılmış hem de dinlerin söylemlerinde kendisine çokça yer bulmuştur.

Yeryüzünde var olmuş ya da var olan bütün dinlerde az ya da çok şekilde mutluluk vurgusunun olduğu görülebilmektedir. Öteki dünya inancı olan dinlerde hem bu dünyada hem de ahiret hayatında inananlara mutluluk vaat edildiği, asıl mutluluğun ahiret hayatında gerçekleşeceği ve mutluluğa ulaşmak için yapılması gerekenlerin neler olduğuna dair söylemler bulunmaktadır. Bu noktada Hristiyanlık ve Yahudilikte mutlulukla ilgili vahiylerin olmasının yanında İslam'da da mutluluk vurgusu bulunmaktadır. Kuran'da insanın doğası gereği doğru yolda ilerleyebilmesi için bir rehbere ihtiyacı bulunduğu ve Tanrı'yla bu sebeple kurulan ilişki sonucunda kişinin dünya hayatında mutluluğa ve ahirette de kurtuluşa ereceğine dair vahiyler yer almaktadır.[5]

3 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016), 51.

4 Acaboğa, *Din-Mutluluk İlişkisi*, 5.

5 Eldar Kerimov, Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü: Azerbaycan Örneği (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Birimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 36.

Mutluluk konusu ilk dönemlerden itibaren filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Mutluluk konusu felsefede üç başlık altında incelenmiştir. Bunlar; kişinin acıdan kaçınıp hazzı tercih etmesinin onun mutluluğunu sağlayacağını iddia eden hazcılık; mutluluğu bireyin ve toplumun çıkarlarıyla ilişkilendiren faydacılık ve mutluluğu erdem ile ilişkilendiren Aristocu yaklaşımdır.[6] Aristoteles'in mutluluğu erdemlerle ilişkilendiren yaklaşımının hem genel olarak felsefede hem de özel olarak İslam felsefesinde yaygın olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Örneğin Farabi mutluluğu Platon ve Aristoteles gibi bir araç olarak değil amaç olarak görmekte ve mutluluğu erdemlerle ilişkilendirmektedir. Erdemleri nazari, fikri, ahlaki ve sanatsal olmak üzere dörde ayıran Farabi, bu erdemler sayesinde kişinin hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşacağını iddia etmektedir.[7]

Psikoloji'de mutluluk konusuna ilk olarak özel önem gösterenlerin hümanist psikologlar olduğu görülmektedir. Oluşturduğu ihtiyaçlar piramidi ile bilinen Maslow, ihtiyaçlar piramidinin en üstüne 'kendini gerçekleştirme'yi yerleştirmiştir. Maslow yaşam doyumu, mutluluk ve huzurun kendini gerçekleştirme ile kazanılacak şeyler olduğunu söyler ve mutluluk ile kendini gerçekleştirme arasında Aristoteles'in erdem yaklaşımına göre bir ilişki kurar. Hümanist psikologlardan bir diğeri olan Victor Frankl da hayatın anlamı ile mutluluk arasında bir ilişki kurmaktadır. O'na göre hayatının anlamını kaybeden bireyler birtakım nevrozlar yaşayarak mutsuz olacakları bir sürece girerler. Birey anlam arayışında başarılı olduğunda ise mutlu bir hayat yaşamaya ve acılarla baş edebilmeye başlar.[8] Psikolojinin ilk dönemlerinde mutluluk daha çok haz temelli bir şekilde ele alınarak neşe ve hazza ulaşma ve acıdan kaçınma olarak görülmüştür. Ancak pozitif psikoloji ile birlikte bu düşünce etkisini kaybetmeye başlamış ve mutluluğun erdemlerle ilişkilendirildiği bir anlayış geliştirilmiştir. Pozitif psikolojinin kurucularından Martin Seligman *Gerçek Mutluluk* adlı kitabında dindarlık

6 Fatma Balcı Arvas, "Psikoloji ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/4 (2017), 111.

7 Arvas, "Psikoloji ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 118.

8 Arvas, "Psikoloji ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", 112-113.

ve mutluluk arasındaki ilişkiyi ele almış ve ikisi arasında olumlu bir ilişkinin bulunduğunu aktarmıştır.[9]

Mutluluk bireyin ruh sağlığı için olmazsa olmaz faktörlerden biridir. Mutluluk duygusu içinde olan bireyler hayattan zevk alabilmekte, ruhsal ve fiziksel sağlıklarını koruyabilmektedir. Mutluluk böylece insan hayatındaki unsurlar üzerinde pek çok olumlu etkiye sahip olmakla birlikte tam tersi şekilde pek çok unsurdan da etkilenmektedir. Bu unsurların tam bir sayısını vermek her ne kadar imkânsız olsa da genel olarak cinsiyet, yaş, medeni durum, gelir durumu, sosyal ilişkiler, sağlık ve din olarak ele alınabilir. Bu faktörlerin hiçbiri mutluluk ile salt bir biçimde başka bir unsur olmadan ilişki içine girememektedir. Bunun sebebi bireyin hayatının bu faktörlerin her birinden mutlaka bir parça barındırması ve bu sebeple bütün faktörlerin kişinin hayatında az veya çok kesin bir etkisinin bulunmasıdır. Bu bölümde dindarlık ve mutluluk kavramlarının içeriği hakkında birtakım bilgiler sunulmuştur. Mutluluk ve dindarlığın bu şekilde kavramsal çerçevesini sunduktan sonra görülmektedir ki her iki kavramın da tanımlanmasında ve insanlar veya inanç sistemleri tarafından içeriğinin anlaşılmasında bazıları birbirine zıt denilebilecek çeşitli farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar dindarlık ve mutluluk ilişkisinin ele alınmasında da pek çok farklı açıdan bakmayı zorunlu kılmaktadır. Bir sonraki bölümde dindarlığın mutluluk üzerinde nasıl bir etkisi olduğu ele alınmıştır.

2. Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi

Dindarlık, insan hayatında pek çok etki bırakabilecek güçtedir. İnsandaki üzüntü, korku, heyecan ve mutluluk gibi duygular üzerinde de dindarlığın inkâr edilemeyecek bir etkisi vardır. Bu duygular arasından mutluluk ve dindarlığın ilişkisi, diğer duyguların dindarlıkla olan ilişkisinde olduğu gibi karmaşık bir yapı arz etmektedir. Bu karmaşıklığın temelinde dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin tespitinde araya başka etkenlerin girmesi yatmaktadır. Ancak dindarlık ve mutluluk üzerine Türkiye'de yapılan çalışmalarda dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin genel olarak pozitif bulunduğu görülmektedir. Dinin ve dindarlığın mutluluk üzerinde nasıl bir

9 Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2020), 125.

etkisi olduğunun başlıklar halinde ele alınması aralarındaki ilişkiyi daha net bir biçimde görme fırsatı sunacaktır.

2.1. Bireye Anlam Sistemi Sunması Açısından Din ve Mutluluk

Kuşkusuz olarak bireyin hayatından memnun olması ve kendisini mutlu hissetmesi için yaşadığı hayata yönelik bir anlamının olması gerekmektedir. Dinlerin inananları için varoluşlarına ve hayatlarına dair bir anlam verme gücü bulunmaktadır.[10] Anlam üzerine gerçekleştirilmiş olan çalışmalarda, insanın ihtiyaç duyduğu anlam duygusunun büyük oranda din sayesinde giderildiği ortaya konulmuştur. Tüm dinlerin bireylerin anlamlandırmakta zorlandıkları ölüm, yaşanan acılar, ahiret hayatı gibi durumlar için kurmuş olduğu evrensel anlam sistemleri vardır. Dinin sunduğu anlam sistemini benimseyerek anlam problemini çözen dindarlar daha mutlu, daha huzurlu ve hayatlarından memnun bir hale bürünürüler.[11]

Psikoloji düşüncesini insanın anlam ihtiyacı üzerine kuran Frankl da dinin bireyin anlam ihtiyacını giderebilme ve onu bu şekilde mutlu edebilme gücüne inanmaktadır. Ona göre din, insanların hayatına dair sorulara cevap verir, bireyin yaşamında yaptıklarına ve ölüme dair anlamlandıramadığı hususlar için yardımcı olur. O, dinin özelikle acı ve ıstırabın anlamlandırmasında bireye destek olduğunu düşünmektedir.[12] Bu şekilde din insanların hayatı anlamlandırmasına katkıda bulunmakta, dindarlar da anlam sorununu din sayesinde aşıp daha mutlu bir hayat yaşayabilmektedirler.

2.2. Sosyal Destek Sağlaması Açısından Din ve Mutluluk

Her birey doğumuyla birlikte aynı zamanda bir toplumun üyesi haline gelmektedir. Bireyin başkalarıyla birlikte olma ihtiyacı bebekliğinden itibaren sürekli artış gösteren bir durumdur. Kişinin sosyal anlamda çevre kazanması ve bir topluluğun üyesi olarak kalmasını sağlayan pek çok unsur sayılabilir. Bu unsurlardan biri olan din, inananları arasında bir bağ kurmakta ve onların birbirleriyle bir bütün oluşturmalarını sağlayabilmektedir.

10 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 98.

11 Fatma Balcı Arvas, "Öznel İyi Olma Hali Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 171.

12 Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 165.

Bireyler kendileriyle aynı inancı paylaşan kişilerle bir arada olmayı tercih etmektedirler. Din, inananlarına kolektif bir kimlik sunarak onlardan aynı değerleri benimseyen bir topluluk oluşturmaktadır. Bu topluluk, bireye kendisiyle ve başkalarıyla ilgili sorumluluklarını hatırlatmakta ve bireyin ruhsal ve fiziksel sağlığını koruyucu bir rol üstlenmektedir.[13] Bu açıdan dindar bireyler aynı inancı benimsediği kişilerle bir ortak yaşam sürmektedir. Din, sağladığı bu sosyal destekle daha mutlu bir hayat sağlamaktadır.

Bunun yanında dindarlığın sosyal ilişkileri zedelediği ve bu sebeple kişinin mutsuz olduğu durumlar da görülebilir. Bazı dinlerin veya din yorumlarının kendisine inananlardan, sadece kendi dini inançlarını benimseyenlerle yakınlık kurmasını istemesi, bireyin toplumun büyük bir bölümüyle ilişkisinin kopmasına ve bu sebeple dindar kişinin mutsuz bir yaşam sürmesine neden olabileceği de dikkat edilmesi gereken bir husustur.

2.3. Yaşanan Dini Tecrübeler Açısından Din ve Mutluluk

Her dinde Tanrı'yla yakınlık kurmak için yapılması emredilen ritüeller bulunmaktadır. Bu ritüelleri bireyler dini görevlerini yerine getirmek için uygulamanın yanında yapılan ritüeller sebebiyle Tanrı'ya daha yakın hissederek mutluluk durumu da yaşayabilmektedir. Örnek olarak her dinde farklı çeşitleri bulunan dua ibadeti gösterilebilir. İnsanlar isteklerini, şikâyetlerini, şükürlerini, pişmanlıklarını, tövbelerini ve yaşadıkları duygularını Tanrı'ya anlatma ihtiyacı hissederler ve bunu dua aracılığıyla gerçekleştirirler. Tanrı'yla dua aracılığıyla kurulan ilişki ruhun ihtiyaçlarını karşılamakta, korku ve kaygıları hafifletmektedir.[14] Bu sayede dua, insanda mutluluğu artırıcı bir etken olmaktadır. Bu tespiti yalnızca dua ibadetiyle sınırlamamak gerekmektedir. Örneğin Akif Hayta *"Psiko-sosyal Uyum ve Dini Pratikler"* adlı çalışmasında duanın yanı sıra namaz, oruç ve tövbe gibi İslami ibadetlerin bireyin mutluluğu üzerindeki etkisini dolaylı olarak ortaya koymuştur. Bu çalışmada gençlerin ibadetleri yerine getirme oranı ile hayatın zorluklarıyla başa çıkma, daha güçlü hissetme ve daha mutlu

13 Arvas, "Öznel İyi Olma Hali Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", 172-173.

14 Mahmut Kurnaz, İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 51.

olma arasında olumlu ilişki bulunmuştur.[15] Yapılan dini ritüellerin kişiye mutluluk getirmesinin yanı sıra bireyin yaşadığı mistik tecrübeler de onun mutlu olmasını sağlayıcı etmenler arasında sayılabilir. Gördüğü rüyayı dini açıdan yorumlayan ve mutlu olan, yaşadığı olağanüstü olayları din ile bağdaştırıp mutlu olan bireylere toplumda rastlamak oldukça mümkündür. Tüm bu tecrübe çeşitlerinden hareketle dindar bireylerin bu dini tecrübeleri yaşamaları sonucunda da mutluluk düzeylerinin artacağı söylenebilir.

2.4. Olumsuz Durumlar Karşısında Din ve Mutluluk

Bireyler yaşamları boyunca hayatlarını etkileyen olumsuz durumlarla karşılaşabilmektedir. Fiziksel, ruhsal, ekonomik vs. çeşitli alanlarda kendini gösteren bu olumsuz durumlar karşısında kişi kendisini hem bu durumdan kurtaracak hem de bu sıkıntıyla baş edebilmesine yardımcı olacak bir güç arayışına girmektedir. Bu güç, insanlar ve eşyalar bazında aranabileceği gibi kutsal alanda da aranabilmektedir. Bu sebeple din, kişilerin olumsuz durumlar karşısında sığındığı bir yardımcı unsur olabilmekte ve mutluluğun korunmasında etkili rol oynayabilmektedir.

İnsanların yaşadıkları çaresizlikler ile ilahi yardıma yönelme arasında olumlu bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Hayatın beklenmedik sıkıntıları karşısında insanlar Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyabilmektedirler. Bireylerin çoğunda dua ve ibadet etme yönelimi doğal afetler, hastalık, kaza ve ölüm gibi yıkıcı etkileri olan durumlarda kendini göstermektedir.[16] Bu şekilde dinin bu sıkıntılara karşı kullanılmasına dini başa çıkma adı verilmektedir. Fiziksel ve ruhsal problemlere karşı dini başa çıkmayı kullanan bireylerin bu sıkıntılara karşı daha güçlü hissettiği çalışmalarla ortaya konulmuştur. Örneğin; ölümcül hastalıkla mücadele eden kişilerin Tanrı'ya sığınarak her şeyin onun elinde olduğunu bilmeleri, problemle başa çıkmalarında ve sıkıntılarının azalmasında onlara yardımcı olmaktadır.[17] Dindarlar, bu şekilde olumsuz durumlar karşısında Tanrı'ya sığınarak sıkıntılarını giderebilmekte ve daha mutlu olabilmektedirler.

---

15 Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş,* 175.

16 Halil Ekşi, *Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 26-27.

17 Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 80.

2.5. Olumlu Duygular Sağlaması Açısından Din ve Mutluluk

Din, bireyin karşılaştığı olumsuz durumlara karşı kişiyi güçlü kılarak onun mutlu olmasını sağlamasının yanında öğütlediği ve bireylerde bulunmasını istediği olumlu duygularla da insanlara mutluluk sağlayabilmektedir. Bu açıdan din günlük hayat içerisinde barış, sevgi, adalet, affetme, güven ve benlik saygısı gibi bireyin mutluluğunu sağlayacak duygulara sebep olmaktadır.[18] Burada dinin olumlu duygular vermesi sonucu mutluluk sağlaması ile erdem ve mutluluk arasında kurulan ilişkinin benzer ve hatta aynı olduğu söylenmelidir. Erdem, ilkçağ filozoflarından itibaren üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Hem felsefe hem teoloji hem de psikoloji alanından pek çok düşünür erdemin ne olduğu ve asıl içeriğini neyin oluşturduğu hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Erdem konusunda en güçlü vurguyu yapan Aristoteles'in erdem ve mutluluk arasında kurduğu ilişki kendisinden sonra gerek İslam düşüncesinde gerekse pozitif psikolojide dikkate alınan bir nokta olmuştur.[19] Dinler affetme, sevgi, saygı, adalet, cömertlik vs. gibi hem bunları uygulayan birey için hem de toplum için oldukça faydalı olan erdemler aracılığıyla mutluluğu tesis etmede önemli bir rol oynamaktadır. Dininin öğretilerine uyma gayreti gösteren dindarların bu erdemleri elde ederek hem kendisi hem de çevresi için mutluluk getirecek tutumlar sergilemesi kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkiler ele alınan maddelerle sınırlı tutulamayacak kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Ancak aralarındaki ilişki her ne şekilde alınacak olursa olsun, dindarlığın bireyin hayatına düzen, güvenlik ve anlam gibi olumlu durumlar katmasının onun mutluluğunu artırmada önemli bir etken olduğu inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Kişinin inandığı dinin veya yaşadığı dindarlığın bireyden hayatında kısıtlayıcı, dışlayıcı bir tutum sergilemesini istemesi veya inancın kişide olumsuz duygular ve durumlar çıkaracak şekilde bir yaşam sunması bireyin mutluluğunu artırmanın aksine azaltıcı bir role sahip olacaktır.

18 Arvas, "Öznel İyi Olma Hali Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", 175.

19 Ali Ayten, *Erdeme Dönüş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 64-65.

3. Türkiye'de Dindarlık-Mutluluk İlişkisi Üzerine Yapılan Çalışmalar

Türkiye'de din psikolojisi alanında dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkiyi inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bazılarında dindarlık ve mutluluk arasında pozitif ilişki bulunmuşken bazılarında ise dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir olumlu ya da olumsuz ilişki bulunamamıştır. Bu bölümde Türkiye'de gerçekleştirilmiş çalışmalar sonuçları ile birlikte ele alınmıştır.

Eldar Kerimov'un Doktora Tezi olarak gerçekleştirdiği "Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü: Azerbaycan Örneği" adlı çalışması 2020 yılında tamamlanmış olup Azerbaycan'da 516 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında olumlu bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.[20]

Armin Jasarevic'in Bosna Hersek'te 50 genç birey ile gerçekleştirdiği "Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Araştırma" çalışması 2014 yılında Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmıştır. Araştırma sonucunda din ve mutluluk arasında pozitif bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[21]

"Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk Arasındaki İlişki (Sivas Örneği)" adlı Yüksek Lisans Tezi Ali Keleş tarafından 2019 yılında bitirilmiştir. 291'i imam/müezzin, 191'i Kuran kursu öğreticisi olmak üzere 482 kişi ile gerçekleştirilen çalışma sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur.[22]

Asiye Acaboğa'nın 2007 yılında hazırladığı "Din-Mutluluk İlişkisi" adlı çalışması Kahramanmaraş'ta bulunan Kuran kurslarında 240 kadın ka-

20 Kerimov, Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü: Azerbaycan Örneği.

21 Armin Jasarevic, *Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

22 Ali Keleş, *Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Sivas Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

tılımcı ile gerçekleştirilmiş bir çalışmadır. Çalışma sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir.[23]

Şerife Kocaçoban'ın "İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki" adlı çalışması 2019 yılında Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlanmıştır. 422 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen bu çalışma ile dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir olumlu ilişki bulunamamıştır. Kocaçoban, bir ilişki bulunmasının sebebi olarak örneklem azlığı, ölçüm aracının yetersizliği ve öngörülemeyen sınırlılıkları görmektedir.[24]

Murat Kurnaz "İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi" adlı çalışmasını Isparta'da yaşları 22-40 arasında olan 498 kişi ile gerçekleştirmiştir. 2015 yılında Yüksek Lisans Tezi olarak gerçekleştirilen bu çalışmada dini yönelim ile mutluluk arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir.[25]

Ayşe Nur Eken'in "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Eğitimi ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Sivas Örneği)" adlı çalışması 2019 yılında 485 kız öğrenci ile Yüksek Lisans Tezi olarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda din ve mutluluk ilişkisinin olumlu yönde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[26]

Durmuş Sevindik "Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık-Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği" isimli çalışmasını Denizli'de 40-60 yaş arası 384 kişi ile gerçekleştirmiştir. 2015 yılında Yüksek Lisans Tezi olarak gerçekleştirilen bu çalışma ile dindarlık ve mutluluk arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.[27]

Ayşegül Gezenler 2019 yılında "Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve

23 Acaboğa, *Din-Mutluluk İlişkisi*.

24 Şerife Kocaçoban, İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

25 Kurnaz, İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi.

26 Ayşe Nur Eken, İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Eğitimi ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Sivas Örneği) (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

27 Durmuş Sevindik, *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Mutluluk İlişkisi" adlı Yüksek Lisans Tezi'ni Amasya ili Merzifon ilçesinde yaşları 35-55 arasında değişen 270 kişi ile gerçekleştirmiştir. Bu çalışma ile dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir olumlu ilişki tespit edilememiştir.[28]

Mehmet Akgül'ün makale olarak hazırladığı "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi -Konya Huzurevi Örneği-" adlı çalışmada 103 yaşlı birey incelenmiştir. Bu çalışma sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir olumlu ya da olumsuz anlamlı ilişki bulunamamıştır.[29]

Latif Öztürk, İsa Gürkan Meral ve Suat Serhat Yılmaz'ın ortak makale çalışması olan "Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Örneği" Kırıkkale Üniversitesi'nde öğrenim gören 293 kişi üzerine gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında herhangi bir ilişki bulunamamıştır.[30]

Rüveyda Efdal Aydemir'in "Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)" adlı Yüksek Lisans Tezi 2008 yılında gerçekleştirilmiş olup Samsun ilinin Bafra ilçesinde yaşları 20-35 arasında değişen 542 kişi incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda dindarlık ve mutluluk arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir.[31]

Türkiye'de yapılmış olan çalışmalara genel olarak bakılacak olursa dindarlık ve mutluluk arasında pozitif bir ilişki bulunan çalışmaların herhangi bir ilişkinin tespit edilemediği çalışmalara göre daha fazla bulunduğu görülmektedir. Yapılan hiçbir çalışmada dindarlık ile mutluluk arasında olumsuz bir ilişkinin varlığını gösteren herhangi bir sonuca ulaşılmamıştır. Bu çalışmalar dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin nötrlüğü veya

28 Ayşegül Gezenler, *Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Birimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

29 Mehmet Akgül, "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği", *Dini Araştırmalar* 7/19 (01 Haziran 2004), 19-56.

30 Latif Öztürk vd., "Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Örneği", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 8/1 (2017).

31 Rüveyda Efdal Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

pozitifliğini sadece dinin veya sadece mutluluk algısının etkilemediğini göstermektedir. Sonuçların nötr veya pozitif çıkmasında birden çok görünen veya görünmeyen sebep etkili olmaktadır. Ayrıca dindarlık ve mutluluk ilişkisi ile ilgili yapılan çalışmaların çoğunun 2015 yılından sonrasına yığılması bu ilişkinin din psikolojisinin önemli çalışma alanlarından biri olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Mutluluk duygusu, insanlığın ilk çağından itibaren hem insanlar bazında hem de ilahi bazda ele alınmış ve içeriği ile nasıl elde edileceğine dair iddialar ortaya konulmuştur. Mutluluk ile ilgili ileri sürülen düşünceler arasından Aristoteles'in erdem ve mutluluk arasında kurduğu ilişki ön plana çıkmıştır. Aristoteles'ten sonra hem filozoflar hem de psikologlar tarafından mutluluğun erdemle ilişkilendirildiği fikirler ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. Dindarlık; hem inanılan din hem de bireylerin dini yaşayışlarının farklılaşması sebebiyle tek bir tip biçiminde değildir. Dindarlığın herkes için değişen yapısı onunla ilgili yapılan çalışmaların bir noktadan sonra muğlak kalmasına sebep olmaktadır. Dindarlık ve mutluluk ilişkisinin incelendiği araştırmalarda da bu sebeple birbirinden farklı sonuçlar bulunmaktadır.

Bu çalışmada mutluluğu etkileyen pek çok etkenden biri olan din ve dindarlığın mutluluk ile olan ilişki ortaya konmuştur. Çalışmada bireye anlam kazandırması, bireyin sosyal bir çevrede bulunmasını sağlaması, emrettiği ritüellerin birey üzerindeki etkileri, olumsuz durumlarla baş etmede yardımcı olması ve bireye olumlu duygular kazandırması açısından din ele alınmış ve bu sebepler başta olmak üzere pek çok sebeple dinin bireyin mutluluğunu sağlamada inkâr edilemeyecek bir etkisinin olduğu gösterilmiştir. Dininin buyruklarına karşı dikkatli davranan ve hayatını inandığı dine göre dizayn eden dindarların, dinin kendisine sunduğu avantajlar sayesinde daha mutlu olmaları kaçınılmaz bir durumdur.

Ancak inanılan dinin veya dinin yanlış anlaşılması sonucu kabul edilen yorumun kişinin mutlu olmasından ziyade tam tersine mutsuz olmasına sebep olacağı unutulmamalıdır. Buyrukları arasında toplumdan uzak bir

hayat sürme, toplumun bir kısmını veya tamamını dışlama gibi olumsuz söylemlerin bulunduğu inançların kişide mutluluk hissini uyandırması beklenemez. Aynı şekilde kişinin Tanrı ile bağını en aza indiren, buyruklarında çokça korku ve karamsarlık aşılayan inançlar da kişinin ruh sağlığını olumsuz etkileyebilmekte olup onun mutsuz bir birey olmasına sebep olabilmektedir.

Türkiye'de mutluluk ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılan çalışmalardan 13'ünün incelendiği bu çalışmada 9 araştırmada olumlu ilişki bulunmakta olup geri kalanlarda ise herhangi bir olumlu veya olumsuz ilişkinin tespit edilemediği görülmektedir. Çalışmaların hiçbirinde dindarlık ve mutluluk arasında olumsuz bir ilişkinin tespit edilmemesi dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin olumlu yönde olduğu düşüncemize destek olmaktadır. Herhangi bir ilişkinin bulunmadığı 4 çalışmada yazarlar örneklemin yetersizliği, mutluluk durumlarının tam tespit edilememesi ve ölçüm aracının yetersizliği gibi sebepleri etken olarak göstermekte ve bu durum dindarlık-mutluluk ilişkisinin tespitinin karmaşıklığı düşüncemize destek olmaktadır.

Kaynakça

Acaboğa, Asiye. *Din-Mutluluk İlişkisi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Akgül, Mehmet. "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi - Konya Huzurevi Örneği". *Dini Araştırmalar* 7/19 (01 Haziran 2004), 19-56. https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/61393

Arvas, Fatma Balcı. "Öznel İyi Olma Hali Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 165-201.

Arvas, Fatma Balcı. "Psikoloji ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 6/4 (2017), 109-128. a

Aydemir, Rüveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2017.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Eken, Ayşe Nur. İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Eğitimi ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Sivas Örneği). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ekşi, Halil. *Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Gezenler, Ayşegül. *Orta Yetişkinlik Dönemi Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Birimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2016.

Jasarevic, Armin. *Bosnalı Gençlerde Din ve Mutluluk İlişkisi Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Keleş, Ali. *Din Görevlilerinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (Sivas Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kerimov, Eldar. Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü: Azerbaycan Örneği. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Birimleri Enstitüsü, Doktora

Tezi, 2020.

Kocaçoban, Şerife. İbadetler, Dini Ritüeller ve Öznel Mutluluk Arasındaki İlişki. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 7. Basım, 2017.

Kurnaz, Mahmut. İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim-Mutluluk İlişkisi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Öztürk, Latif vd. "Lisans Öğrencilerinin Mutluluk ve Dindarlık İlişkisi: Kırıkkale Örneği". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 8/1 (2017).

Sevindik, Durmuş. *Orta Yaş Dönemi Bireylerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Denizli Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Basım, 2013.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Enneagram Kişilik Tipi ile Öznel Dindarlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Ali YÜKSEL

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi,
aliyuksel91@gmail.com, Orcid Id:0000-0002-5099-343X

ÖZET

İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceleyen psikoloji biliminin özel olarak incelediği olgulardan birisi de kişiliktir. Kişilik, genetik ve çevresel faktörlerin etkisiyle kararlı ve tutarlı bir şekilde insanın, karşılaştığı olaylara verdiği tepkilerin ve gündelik hayattaki tutumlarının tümünün sonucudur. Kişiliğin anlaşılması amacıyla birçok teori sunulmuş ve kişilik özelliklerinin ölçülmesi üzerine pek çok ölçme aracı geliştirilmiştir. Enneagram, tarihsel kökenleri tam açıklanamamakla birlikte milattan önceye ve sufi geleneğe dayandığı varsayılan, insanın doğuştan getirdiği mizaç özelliklerinin çevresel etkenlerle etkileşimi sonucu dokuz kişilik tipine ayrıldığını savunan, dinamik bir yapıya sahip, günümüzde Doğu ve Batı ülkelerinde geniş yankı uyandırarak pek çok alanda kullanılan ve ülkemizde de dikkatleri üzerine çeken bir kişilik modelidir. Araştırmanın temel amacı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kişilik özelliklerinin Enneagram Kişilik Ölçeği (EKÖ) yardımıyla belirlenmesi ve öznel dindarlık algısı ile ilişkinin ortaya konulmasıdır. Araştırmaya, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2019-2020 akademik yılı güz döneminde öğrenim gören 311 öğrenci katılmıştır. EKÖ, 27 madde ve 9 faktörden oluşmakta olup 4'lü likert tipi derecelendirmeye sahiptir. Örneklem seçiminde basit tesadüfi örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Verilerin analizinde, ki kare testi kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara göre; İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan örneklemde sırasıyla en çok Tip 9 (Uzlaşmacı), Tip 1 (Mükemmeliyetçi), Tip 4 (Özgün) ve Tip 7 (Maceracı) olduğu en az ise sırasıyla Tip 3 (Başaran), Tip 8 (Reis) ve Tip 2 (Uzlaşmacı) bulunduğu belirlenmiştir. Ayrıca öznel dindarlık algısı ile Enneagram kişilik tipi arasında anlamlı farklılık tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İlahiyat Fakültesi Öğrencileri, Enneagram, Öznel Dindarlık Algısı.

The Examination Of The Relationship Between Enneagram Personality Type And Perception Of Subjective Religiousness In Students Of Theology Faculty

ABSTRACT

One of the elements that the science of psychology, which deals with the emotions, thoughts and behaviours of people, specifically examines is personality. Personality is all of the responses and attitudes of people in daily life in a determined and consistent manner under the influence of genetic and environmental factors. Many theories have been presented in order to understand personality and many measuring tools have been developed to measure personality traits. Enneagram is a personality model that attracts attention and is used in many areas in the world, especially in our country. It has a dynamic structure, arguing that human beings, who are assumed to be based on Sufi tradition and pre-Christ, are divided into 9 personality types as a result of their interaction with environmental factors. The main purpose of the study is to determine the personality traits of the students of the Faculty of Theology with the help of the Enneagram Personality Scale. 311 students studying at Atatürk University Faculty of Theology in the fall semester of the 2019-2020 academic year participated in the study. The scale consists of 27 items and 9 factors and has a 4-point Likert-type rating. In sample selection, the random sampling method, which is included in the quantitative research approach was preferred. Chi square techniques were used to analyse the data. According to the findings, In the sample of students of the Faculty of Theology, respectively the highest number is Type 9 (Compromiser), Type 1 (Perfectionist), Type 4 (Original) and Type 7 (Adventurous), at least Type 3 (Başaran) Type 8 (Reis) and Type 2 (compromising) it has been determined. Also obtained it was determined that there was no significant difference relationship between subjective religiousness perception and Enneagram personality types.

Keywords: Psychology of Religion, Students at Theology Faculty, Enneagram, Perception of Subjective Religiousness.

Giriş

Allport'a göre insan, yaşamının büyük bir bölümünü, diğer insanları daha iyi anlamak ve onların bireyi daha iyi anlamasını dilemekle geçirmektedir (Burger, 2016: 678). Bir psikolog veya bir psikoloji alanı araştırmacısı hangi psikoloji ekolü görüşünü benimserse benimsesin kişilik olgusuna, psikolojinin araştırma objesinin insan; konusunun da insan davranışları olması açısından mutlaka ilgi duyacaktır (Karacoşkun, 2019: 193). Psikologların insanı anlamak ve tanımak çabası, insanın karmaşık yapısıyla birleştiğinde, kişilikle ilgili birçok tanım ve sınıflandırma yapılmasına neden olmuştur (Turan, 2017: 13). Allport'un gerçekleştirdiği literatür taramasında yaklaşık 50 farklı kişilik tanımına rastlanmıştır (İnanç - Yerlikaya, 2018: 239). Her bir psikoloji ekolünün kişiliğin önemli bir boyutunu ortaya koyması dikkate alındığında kişiliğin birçok faktörün etkisi altında geliştiği sonucuna ulaşılmaktadır (Turan, 2017: 13). Araştırmaların sonuçları incelendiğinde kişiliğin son derece karmaşık bir yapıya sahip olduğu ortak vurgusu görülmektedir (Ulu, 2018: 38).

Enneagram; kalıtımsal ve çevresel faktörler dikkate alınarak her bireyin 9 farklı kişilik tipinin olduğunu savunan, tiplerin rakamlarla sembolize edildiği, günümüzde Doğu ve Batı ülkelerinde geniş yankı uyandırarak pek çok alanda kullanılan ve ülkemizde de psikoloji ve eğitim başta olmak üzere farklı alanlarda dikkatleri üzerine çeken bir kişilik modelidir.

Enneagram kişilik modeli tohum-toprak-iklim-ağaç benzetmeleriyle örneklendirilmektedir. Buna göre insanın doğuştan gelen potansiyelleri ve bu potansiyellerin baskınlık durumu (mizaç) tohuma benzetilmektedir. Tohum, içerisinde bitkinin tüm özelliklerini potansiyel olarak taşımaktadır. Potansiyeller ancak tohum, toprağa düştükten sonra ortaya çıkmaktadır. Toprak insanın doğduktan sonra etkileşime girdiği mikro çevreyi; iklim ise bireye dolaylı olarak etki eden makro çevre faktörlerine benzetilmektedir. İklim faktörlerinin kişiliğe etkisi ikincil ve dolaylı yoldan olmaktadır. Bütün bu etkileşimlerin sonucunda ortaya çıkan ağaç ise, kişilik olarak betimlenmektedir. Sonuç olarak birey ağacın hem tohumunu hem de meyvesini temsil etmektedir (Karabulut, 2007: 9-10).

Enneagram'da, her kişilik tipinin olumlu ve olumsuz yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte stresli ve rahat zamanlara göre tiplerin gelişim ve ayrılma yönleri bulunmaktadır. Bu durumlarda birey, (3-6-9-3) ve (1-4-2-8-5-7-1) şeklinde içerisinde bulunulan kişilik tipinden farklı olarak başka bir kişilik tipinin olumlu ve olumsuz özelliklerini sergilemektedir. Ayrıca aynı kişilik tipinde bulunanların da kanat tipi denilen kendisinden bir önceki veya bir sonraki kişilik tipinin özelliklerini sergilemesi mümkündür. Ayrıca her bir tip içerisinde, dokuz seviyeli bir gelişim serisi boyunca, üst düzey verimlilik durumlarından, acı verici, potansiyel olarak patolojik durumlara kadar değişebilen dalgalanma hareketleri bulunmaktadır. Birey, gelişme yönlerinde ilerledikçe psikolojik olarak iyileşme göstermekte ve kişisel olarak olgunlaşmakta iken çökme yönünde hareket eden birey, psikolojik olarak zayıflamakta ve kişilik bozuklukları sergilemektedir. Bu kapsamda, Enneagram'ı diğer kişilik tipolojilerinden ayıran en önemli özellik dinamik bir sistem olmasıdır. (Riso - Hudson, 2018: 24).

Enneagram kişilik modeli, bireye dair doğruya en yakın veriler ortaya koyarak bireye en isabetli yönlendirme yapabilme imkânı sağladığından başta iş dünyasında insan kaynakları olmak üzere aile içerisindeki anlaşmazlıkların çözümünde, bireylerin birbirlerini tanımalarında ve çocukların karakterini tespit edip hayatına yön vermeye kadar birçok alanda kullanılmaktadır (Taştan, 2018: 20-21). Eğitimde, öğretmenlerin kendileriyle çocuklar arasındaki ilişki ve iletişimde mizaç farklılıklarını gözeterek davranmasında, meslek ve kariyer planlamada, farklı öğrenme ve çalışma stillerini dikkate alarak eğitim verme ve rehberlik etme konularında da kullanılmaktadır (Acarkan, 2019b: 72). İşletme alanlarında, satış ve pazarlama faaliyetlerinde, personel seçiminde, liderlik yönetiminde, sanat ve kültür yönetimi konularında, reklamcılık alanında, yüz yüze iletişimin olduğu satış alanlarında, politika, iletişim, film karakterleri oluşturma, rehberlik, öğrenci ve yaşam koçluğu, meslek seçimi, aile danışmanlığı, lider eğitimleri, hukuk, spor, psikoloji, mistisizm gibi birçok farklı alanlarda kullanılmaktadır (Keskin, 2019: 10). Psikiyatr Claudio Naranjo bir röportajında, Enneagram'ın terapi sürecinde iki-üç ayı bulan danışan tanıma sürecini beş-on dakikaya indirdiğini ifade etmektedir (Karabulut, 2007: 152). Buna göre

terapide; danışanın mizaç ve kişilik haritasının çıkarılmasında, uygun ve verimli bir terapi sürecinin planlanmasında, doğuştan gelenle yaşanan travmalar nedeniyle oluşan geçici durumların ayırt edilmesinde, uygun terapi tarzının belirlenmesinde kullanılmaktadır (Acarkan, 2019a: 10). Bununla birlikte akademik psikoloji, teoloji, mistisizm ve uygulamalı iletişimin birçok alanında kullanılmaktadır (Batı, 2018: 13).

1. Kişilik

Genel hatlarıyla kişilik: *"bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki bütünü; bireyin davranışlarına tutarlılık ve biriciklik katan, nispeten kalıcı özellikler ve eşsiz hususiyetlerden oluşan bir kalıp; başta aileden, toplumdan, kültürden vs. etkilenerek insana ait pek çok şeyi etkilemekte ve belirlemekte"* şeklinde tanımlanmaktadır (Kızılgeçit, 2017: 172).

Kişilik konusunu modern psikolojinin merkezi parçası haline getiren Allport, insanın en ayırt edici özelliğinin bireysellik olduğunu vurgulamakta ve onun gibi bir kişinin dünyaya asla gelmediğini ve bir daha gelmeyeceğini belirtmektedir (Burger, 2016: 21). Allport (2016) kişinin bireysel olarak davranma, düşünme ve hissetme kabiliyeti bulunmasaydı bütün insanların standart davranış ve düşünceler ortaya koyacağını ifade etmektedir. Ayrıca kişilik sabit ve statik bir şey olmayıp sürekli değişmekte ve organizeli olarak büyüyebilmektedir.

Kişiliğin oluşumu ve gelişimi, insanın yaratılışı itibariyle getirdiği özellikler ve yaşamı boyunca oluşan tecrübeleri sonucunda kazandığı özellikler üzerine inşa edilmektedir. Genetik kaynaklı özellikleri ifade etmek amacıyla *"mizaç"*; çevresel faktörlerin etkilerini belirtmek amacıyla *"karakter"* kavramı kullanılmaktadır (Turan, 2017: 24-25). Mizaç ve karakter kavramları kişiliğin farklı yönlerini oluşturmaktadır (Karacoşkun, 2019: 194). Psikologlarca kişiliğin oluşmasında ve gelişmesinde kalıtım ile çevrenin ne şekilde ve ne derecede rol oynadığına dair uzun yıllar tartışmalar devam etmekle birlikte günümüzde her ikisinin de etkisi ve önemi kabul edilmektedir (Peker, 2014: 142). Günümüzde kişiliğin biyoloji kaynaklı etkileri inkâr edilmemekte ve psikoloji alanında mizaç konusuna gösterilen ilgi devam etmektedir (Burger, 2016: 342).

1.1. Enneagram Kişilik Modeli

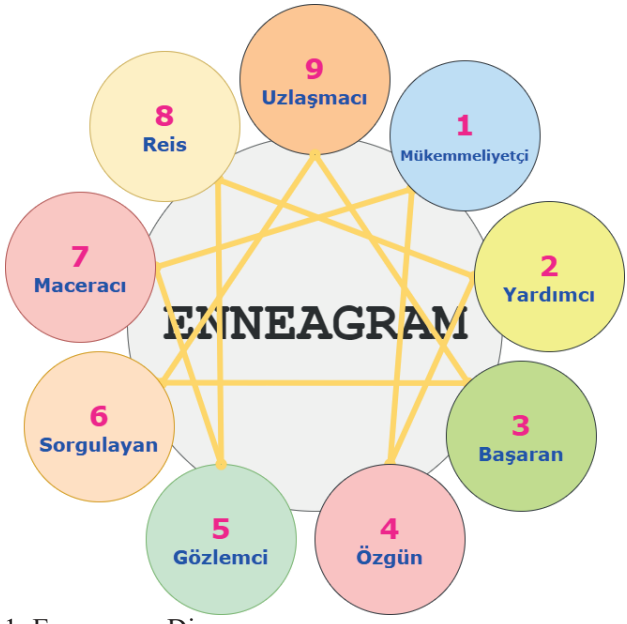
Enneagram; psikolojik açıdan insanı açıklamak noktasında indirgemeci bir yaklaşımdan uzak, bütün insanlığı kuşatan ve etkileyen, kişinin duygusal, fiziksel ve akli özelliklerini dikkate alan, kalıtımsal ile çevresel faktörlere ve anlık ruh haline göre kişilik özelliklerinin değişebileceğini savunan, kökenleri milattan öncesine uzanmakla birlikte bilimsel bir düzleme aktarılan, dinamik ve dokuz temel kişilik tipinden oluşan, bilimsel, tasavvufi, metafiziksel ve mistik bir kişilik modelidir.

Yunanca *"ennea"* (dokuz) ve *"grammos"* (noktalar) sözcüklerinin birleşimiyle meydana gelen Enneagram kelimesiyle ifade edilen kişilik modeli; insanların kategorik olarak 9 farklı kişilik tipine ayrıldığını öne süren ve benliğin mekanizmalarının çözümlenmesinde ve anlaşılmasında kullanılan sözlü gelenekten bilimsel bir içeriğe büründürülmüş dinamik, bütüncül ve tutarlı bir kişilik modelidir (Palmer, 2014: 25; Subaş, 2017: 55). Ortaya çıkışına dair bilimsel verilerden yoksun olsa da kaynağı hakkında çeşitli varsayımlar öne sürülen ve sözel aktarımla bugüne ulaşan Enneagram, 20. yüzyılın ikinci yarısında Ichazo ve psikiyatr Naranjo'nun katkılarıyla bir kişilik tipi modeline dönüşmüştür (Riso - Hudson, 2018: 38).

Amerika'da bulunan Enneagram Enstitüsü'nün kurucuları Riso ve Hudson (2018: 20) Enneagram'ın temelinde Pisagor, Platon veya daha öncesinde yapılan matematik keşiflerinin olduğunu ve 14. ve 15. yüzyılda Yunan ve Arap öğretileriyle beraber Müslümanlar tarafından Batıya taşındığını, Müslüman mistikler, Sufiler ve Nakşiler tarafından bu modelin kullanıldığını, Müslümanların ve Sufilerin sisteme katkılarının olduğunu ifade etmiştir (Subaş, 2017: 55).

1.1.1. Merkezler

Enneagram teorisinde, insan bedeninde onun algı, tutum, karar ve davranışını etkileyen üç merkez olduğu kabul edilmektedir. Merkezler, kişiliğin doğduğu odak noktalarıdır. Enneagram teorisindeki merkezler ve kişilik tipleri Enneagram diyagramı üzerinde açıklanmaktadır (Palmer, 2014: 79; Riso - Hudson, 2018: 265; Batu, 2018: 32; Karabulut, 2007: 43; Subaş, 2017: 56).



Şekil-1: Enneagram Diyagramı

Enneagram'da rakamlarla sembolize edilen 9 kişilik tipi, İslami perspektifte kuvve-i şeheviye, kuvve-i gadabiye ve kuvve-i akliye olarak isimlendirilen fiziksel merkez (içgüdüsel grup), duygusal merkez (hisseden grup) ve zihinsel merkez (düşünen grup) olmak üzere üçerli gruplardan oluşmaktadır (Riso - Hudson, 2018: 266; Subaş, 2017: 58). Bu kapsamda duygu merkezinde: Tip 2-Yardımcı, Tip 3-Başaran, Tip 4-Özgün; zihin merkezinde: Tip 5-Gözlemci, Tip 6-Sorgulayan, Tip 7-Maceracı; içgüdü merkezinde: Tip 8-Reis, Tip 9-Uzlaşmacı, Tip 1-Mükemmeliyetçi yer almaktadır (Şekil-1).

Her bir üçlü grup, içinde yer alan üç tipin kendi aralarındaki diyalektik ilişkilerini temel alan bir iç yapıya sahiptir. Her bir grupta, bir tip o grubun karakteristik yeteneğini aşırı ifade eder, diğer bir tip aynı yeteneği yetersiz ifade eder, üçüncü tip ise bu yetenekle teması en az olandır (Riso - Hudson, 2018: 266).

Hisseden grupta yer alan duygu merkezlilerin temel arayışı kimlik ve değer araştırması etrafında, içgüdüsel grubu oluşturan fizik merkezlile-

rin temel arayışı hayatiyet ve yaşam güçlerini bulmak etrafında, düşünen grupta yer alan zihin merkezlilerin temel arayışı iç kılavuz ve destek bulmak etrafında örüntülenmektedir (Subaş, 2017: 65).

1.1.2. Kanatlar

Enneagram kişilik modeline göre bireylerin ait olduğu temel kişilik tiplerinin sağ ve sol tarafındaki kişilik tiplerinden de belli bir oranda etkilendiği ifade edilmektedir. Herkes, kendi temel tipi ile *"kanat"* olarak adlandırılan bitişiğindeki tiplerden birinin veya her ikisinin kendine özgü bir karışımıdır. Buna göre her bir tip, kendi içerisinde üç ayrı tip potansiyeli taşımaktadır. Temel tipten sonra ikincil bir öneme sahip olan yardımcı tip ya da kanat, temel tipe diğer psikolojik fonksiyonları sağlayarak bazen onu tamamlamakta bazen de ona karşıt etkide bulunmaktadır. Enneagram'ın teorik yönleri arasında en çok tartışılanı kanat teorisidir. Bazı yazarlar kanat tipinin olmadığını ifade ederken bazıları genellikle bir baskın kanat olduğunu, bazıları ise her temel tipin yanında iki kanat olduğunu düşünmektedir (Palmer, 2014: 63; Subaş, 2017: 84; Karabulut, 2007: 46).

1.1.3. Güven (Entegrasyon) ve Stres (Ayrılma) Noktaları

Enneagram kişilik modeli çeşitli psikolojik değişimleri ve gün içindeki duygusal değişiklikleri güven ve stres noktalarıyla açıklamaktadır. Bir tip, güven noktasına gittiğinde gittiği mizacın pozitif tutumlarını sergilemektedir. Bir tip stres noktasına gittiğinde ise gittiği tipin negatif tutumlarını sergilemektedir. Şartlar normalleştiğinde asıl mizacına geri dönmektedir. Bu tarz durumlarda birey iki farklı noktaya gitmektedir. Birey kendini normal hayatındaki seyirden daha fazla bir güven ortamında hissettiğinde güven noktasına, normal hayattan daha fazla stresle karşılaştığında ise stres noktasına gitmektedir. Her bir tipin gittiği güven ve stres noktaları Enneagram diyagramında görülmektedir (Şekil-1). Ayrılma veya stres yönü, Enneagram'da 1 - 4 - 2 - 8 - 5 - 7 - 1 ve 9 - 6 - 3 - 9 sayı dizileri ile gösterilmektedir. Entegrasyon veya güven yönü ise bu iki dizinin tersi olarak, 1 - 7 - 5 - 8 - 2 - 4 - 1 ve 9 - 3 - 6 - 9 şeklinde gösterilmektedir (Riso - Hudson, 2018: 33; Palmer, 2014: 65-68; Subaş, 2017: 85; Karabulut, 2007: 46-47; Acarkan, 2019a: 55).

1.1.4. Gelişim Seviyeleri

Her Enneagram kişilik tipi, kendi içinde dokuz sağlık seviyesini barındırmaktadır. Her üç seviye, sağlıklı (1-2-3), ortalama (4-5-6) ve sağlıksız (7-8-9) düzeylerini oluşturmaktadır. Kişi, sağlık düzeyi arttıkça (9'dan 1'e) öze yaklaşırken, sağlık düzeyi düştükçe (1'den 9'a) katı bir mizaç sarmalına girmektedir. Her tipin ortak seviyelerinde benzer özellikler yer almakla birlikte farklı noktaları da çokça bulunmaktadır. Bu kapsamda Ego'nun Seviye 2'de ortaya çıktığı ve Seviye 9'a kadar giderek artan bir şekilde şiddetlendiği ve tahrip edici hâle geldiği dikkat çekmektedir. Kişisel özgürlük noktasında ise aynı süreç tersine işlemektedir. Kişi seviye 1'de en özgür ve Seviye 9'un patolojisine doğru bozuldukça giderek artan bir şekilde özgürlüğünü kaybetmektedir. Seviye 1'de Kutsal olanla bağlantı yeniden keşfedilmektedir. Birey, diğer insanlarla ve çevreyle yakından ve merhametli bir şekilde bağlantılı olduğunu hissetmekte ve hayatı mutluluk verici bir yakınlık hissi ile müşahede etmektedir. Ayrıca seviye 1 nihai varış noktası olmamakta ve tamamen bireyin varlığını tam olarak ifade edebildiği ânı temsil etmektedir (Riso - Hudson, 2018: 147-151; Subaş, 2017: 85-86; Karabulut, 2007: 47-48; Acarkan, 2019a: 58-60).

1.1.5. Enneagram Kişilik Tipleri

1.1.5.1. Tip 1: Mükemmeliyetçi

Tip 1'ler, sorumluluk sahibi, titiz ve çalışkan bir yapıya sahiptir. Ahlaki değerlere duyarlı, dürüst, doğru, güvenilir olmayı önemseyen özelliklere sahiptir. Her konuda en kusursuz şekilde hareket etmeye çalışır. Dikkatli ve kontrolcüdür, eksik, hatalı ve kusurlu noktaları hemen fark eder, sorunun en kısa zamanda düzeltilmesine çalışır (Acarkan vd., 2018: 154). Kendini ve başkalarını eleştirir. Ahlaki açıdan kendini üstün hisseder. Gereklilik kipini (-meli, -malı) çok kullanır. (Palmer, 2014: 97-98; Subaş, 2017: 66). Bir şey söylemeden veya yapmadan önce düşünür ve davranışlarında tutarlı, ölçülü olmaya çalışır (Acarkan vd., 2018: 159). Tip 1'ler, mücadeleci, reformcu, avukat, eleştirmen, eğitici olur. Amaca yönelik hareket başlatır ve hatalarını açıklama, düzeltme, tartışma ihtiyacı hisseder, aynı zamanda standartları düşürmemeye çalışır (Riso - Hudson, 2018: 137; Subaş, 2017:

67). Sıklıkla işkolik olur. Gerek kendilerini gerekse diğer insanları yoğun bir şekilde eleştirir, yargılayıcı, kusur arayıcı ve hata bulucu olabilir (Riso - Hudson, 2018: 138; Karabulut, 2007: 143).

1.1.5.2. Tip 2: Yardımcı

Tip 2'ler, sevgi dolu, sevecen, muhataplarını önemseyen ve önceleyen, çevresindekilerin ihtiyaçlarına duyarlı olan ve onlara yardım etmeye çalışan, her alanda ve şekilde elinden geldiğince destek olmayı görev bilen bir tutum sergiler. Fedakâr, cömert, verici kişiler olarak bilinir ve böyle bilinmekten memnuniyet duyar (Acarkan vd., 2018: 175). Kendilerini başkalarının gereksinimlerine adar (Palmer, 2014: 130). Tip 2'ler, aşırı eş duyum içinde başkalarının ihtiyaçlarını ön plana alır. İnsanlar için bilinçli olarak olumlu hisler besler ve kendilerini onların yaşamında iyiliğin ana kaynağı olarak görür (Riso - Hudson, 2018: 82; Subaş, 2017: 68). Sohbet etmeyi, duygusal paylaşımı, insanların sorun ve gündemlerini kendileriyle paylaşmalarını sever (Acarkan vd., 2018: 176). Tip 2'ler, görüntüleriyle sevgi uyandırır, insanları gerçekten öyle olduklarına inandırmak için başkalarının isteklerine hayır demekte zorlanır (Maitri, 2018: 225).

1.1.5.3. Tip 3: Başaran

Tip 3'ler, başarı ve verimlilik üzerinden öne çıkma ve kendilerini gösterme eğilimindedir. Kendilerini değerli ve önemli hissetmelerini başarıyla ilişkilendirir. Vakitlerini boşa harcamayı, işsiz ve işlevsiz kalmayı sevmez. Başarısızlığa ve yenilgiye tahammülleri yoktur. Kendilerine güvenir ve insanları kendilerine hayran bırakmaktan, alkışlanmaktan büyük keyif alır (Acarkan vd., 2018: 194). Rekabetçidir. Hırslı ve imaj meraklısıdır (Subaş, 2017: 70). Mükemmel olmayı hedefler ve tüm enerjilerini başarılı olmaya yönlendirir. Bukalemun gibidir, olumlu izlenim bırakmak için görüntülerini değiştirmeye ihtiyaç duyar. Genellikle gerçekte ne hissettiklerini ya da kim olduklarını anlamak zordur. Genellikle başarı arayışlarının peşinden kendilerini acımasızca sürükler ve başkaları tarafından insafsız, bencil, çıkarcı ve çelik gibi kararlılığa sahip kişiler olarak algılanır (Maitri, 2018: 132).

1.1.5.4. Tip 4: Özgün

Tip 4'ler, samimi, açık ve dürüst olmayı her şeyden çok önemser. Duygusal zekâları ve sezgileri güçlüdür. İçlerinden geldiği gibi yaşarlar. İlişkilerde zorlayıcılıktan hoşlanmaz. Sanat ve estetiğe çok duyarlı olup yetenekleri oranında çeşitli sanat dallarıyla ilgilenir. Odakları dışarıda olandan ziyade kendi iç dünyalarına dönüktür. Kendilerini, hayatı ve insanları yüzeyselliğin ötesinde bir bakışla irdeler, herkesin göremediği ve ulaşamadığı derinliği arar. Basit olandan ve sıradanlaşmaktan olabildiğince kaçınır, daima özgün kimliklerini anlamaya, tecrübe etmeye ve ortaya koymaya çalışır (Acarkan vd., 2018: 214-215). Sürekli hisleri izlemenin ve özellikle olumsuz olanlarına dikkat etmenin sonucunda sosyal ilişkilerde sorun yaşar. Hisleri ile teması yitirmemek için her şeyi benimser ve kişisel algılar, aşırı duygusallık içinde kolayca incinebilir. Değişik ruh halleri ve fırtınalı duyguları çevresindeki insanları sürekli tedirgin eder. Yoğun arzu ve nefreti birlikte yaşar (Riso - Hudson, 2018: 95; Subaş, 2017: 73). Kendilerini yalnız ve terk edilmiş, topluma yabancılaşmış ve gerçekten başkaları tarafından ulaşılmayan insanlarmış gibi hissetme eğilimindedir. Başlıca odak noktaları çoğunlukla sorunlar ve hayal kırıklığıyla dolu ilişkileridir (Maitri, 2018: 194-195).

1.1.5.5. Tip 5: Gözlemci

Tip 5'ler, uzman olmaya çalıştığı alanlarda bilgi toplamaya, problemleri çözmeye ve kapsamlı düşünerek fikir üretmeye eğilimlidir. Öğrenmeye meraklı olup kitap okumaktan ve araştırma yapmaktan hoşlanır. Zihinleri sürekli, olayların altında yatan gerekçeleri anlama, dünya hakkında daha fazlasını bilme ve öğrenme hevesi ile doludur. Zihinsel tartışmalara ve kişilerin entelektüel yetkinliklerine önem verir. İlgi duydukları alanlarda sıkılmadan, yorulmadan gözlem yapabilir, bir konu üzerine uzun uzun düşünebilir (Acarkan vd., 2018: 235). Dış dünyanın bunaltıcı baskısı ile baş edememekten endişe duyar ve daha güvenli gördükleri zihinlerine çekilir (Riso - Hudson, 2018: 102; Subaş, 2017: 74). Vakitlerinin çoğunu birkaç ilgi alanına harcarken hayatın diğer alanlarını ihmal eder. Karmaşık fikirlere veya hayali dünyalara daha çok daldıkça hayattan duygusal anlamda

uzaklaşır (Karabulut, 2007: 89). İnsanlardan uzak kendi hallerinde olmayı tercih eder. Çoğu zaman etraflarında olup bitenlere aktif olarak katılmak yerine gözlem yapar gibi görünmekle birlikte bazen oldukça konuşkan olabilir (Maitri, 2018: 287).

1.1.5.6. Tip 6: Sorgulayan

Tip 6'lar, güven ve sadakate çok ihtiyaç duyan, karşılıklı olarak sorumluluklarına duyarlı olan, hakkında olumsuz şeyler düşünülmesi karşısında gerginlik yaşayan, mantıklı, tedbirli, hesaplı ve ölçülü hareket eder. Kaygı ve gerilimleri arttıkça detaylara daha çok odaklanır. Sorumluluklarını önemser, bir işi yerine getirmek için çok çalışır. Ters giden veya sorun çıkarması muhtemel durumları tespit ederek çözmeye çalışır. Alışkanlıklarına düşkün, bir düzen içinde olmaktan hoşlanan, ani değişiklikler karşısında hemen adapte olmakta zorlanabilir (Acarkan vd., 2018: 256). İşlerini garanti altına almayı ister. Gelecekteki olaylara ilişkin endişelerinden dolayı sürekli teyakkuzda ve problemlerin gelmesini bekler durumdadır (Riso - Hudson, 2018: 108; Karabulut, 2007: 100). Çok iyi bir takım oyuncusu, sadık bir nefer ve iyi bir arkadaş olabilir (Palmer, 2014: 103). Her olasılığı düşünmüş olmalarına rağmen yine de güvenlik için yeterince önlem alamadıklarına inanır (Subaş, 2017: 77). Belirsizlik, bilinmezlik onlar için endişe vericidir, endişe duyduklarında mümkünse bir adım geri çekilip durum değerlendirmesi yapar, değilse muhataplarına karşı sorgulayıcı ve tepkisel davranır (Acarkan vd., 2018: 263).

1.1.5.7. Tip 7: Maceracı

Tip 7'ler, hareketli, dışa dönük, konuşkan, neşeli, meraklı, geçmişe takılmayan, iyimser, spontane davranabilen, özgürlüğüne ve rahatına düşkündür. Pratik düşünür, mantıkla hareket eder, duygulara takılmaz. Hayal güçleri geniştir, değişimden ve farklılıktan hoşlanan bir yapıya sahiptir. Her konuda alternatiflerinin çok olmasını ister. Zihinsel çağrışımları hızlı, olaylar ve fikirler arasında bağlantı kurabilen, pratik düşünen ve yeni fikirlere açıktır. Problemler karşısında hızlı ve pratik çözüm arar. Bulamadıklarında ise sorunlara takılmaz ve önlerine bakmayı tercih eder (Acarkan vd., 2018: 278). Bağlılık kurmakta sorun yaşar, seçenekleri açık tutmak,

duygusal açıdan yükseklerde dolaşmak ister. Genelde mutludur, çevresine canlılık katar. Yeni atılımlar yapma alışkanlığı vardır (Palmer, 2014: 319). Hiperaktif bir kişi olarak etkinlikten etkinliğe gider, akıllarına ne gelirse söyler. Dikkatleri ve fikirleri dağınıktır, zihinleri o kadar hızlı çalışmaktadır ki tek şeye yoğunlaşamaz (Subaş, 2017: 79). Hazzı, keyfi, heyecanı, eğlenceyi sürekli kılma isteği Tip 7'leri yemek, eğlence, cinsellik, adrenalini yüksek deneyimler konusunda obur ve doyumsuz kılabilir. Zihinsel ve eylemsel durgunluk onları rahatsız eder. (Acarkan vd., 2018: 285-286). Olayların genel örgüsünü, bütünü kavramanın değerini ve önemini bilir, ayrıntıları az önemser. Bir şeylerin nasıl çalıştığına dair şemalar çizme eğiliminde olduğundan çoğunlukla kendilerini sunuma öyle kaptırır ki asıl görüş alanını kaybeder (Maitri, 2018: 316). Proje başlatmakta oldukça iyidir, fakat bu projeleri devam ettirmekte güçlük yaşar (Karabulut, 2007: 110).

1.1.5.8. Tip 8: Reis

Tip 8'ler, cesur, iddialı, girişken, rekabetçi, bağımsızlığına çok düşkün, cömert, hareketli, mücadeleci, zorluklar karşısında güçlü ve dayanıklı olup gerektiğinde öne çıkıp müdahale edebilen, inisiyatif alarak insanları yönetmekte zorlanmayan kişilikleriyle ön plana çıkar. Kendinden emin, açık, net ve kararlı bir yapıya sahiptir. İlişkilerinde dürüst, direkt ve açık sözlü olup çevresindekileri kolaylıkla yöneten baskın kişiliğe sahiptir. Haksız veya adaletsiz tutumlarla karşılaştığında duruma anında müdahale eder. Kendinden emin duruşları, otoriter, mücadeleden ve eylemden kaçınmayan aktif tutumlarıyla girdikleri ortamlarda dikkat çeker (Acarkan vd., 2018. 299). İçinde bulundukları duruma olan güvenleri azaldığında, daha iddialı, ikna edici, saldırgan ve konuşkan olarak çevrelerine baskın çıkmak ister. Her aktivitelerinde gerekenden fazla enerji harcar (Karabulut, 2007: 121). Öfkesini ve gücünü açıkça sergiler, karşı koyan ve dövüşen rakiplerine büyük saygı duyar (Palmer, 2014: 354). Kendi kendine yeterli olmak, mali bağımsızlığa ve yeterli kaynaklara sahip olmak ister. Önemli kişi olduklarını anlatmaya çalışır, övünür, büyük plan yapar, büyük vaat verir. İnsanlara hâkim olmaya çalışır, herkesten uyum bekler ve her şeyin kendi istekleri doğrultusunda olmasını talep eder (Subaş, 2017: 82). Edepsizleşmeye, çirkefleşmeye, moral bozmaya ve ortalığı karıştırmaya heveslidir. Sorumlu

olmayı, iplerin kendilerinde olmasını ve emir almaktansa vermeyi tercih eder. Dobra kişilerdir. Söyleyecekleri şeylerin başkaları üzerindeki etkilerine ya da kendileri açısından sonuçlarına bakmaksızın dolandırmadan, doğrudan ve açıkça söyler (Maitri, 2018: 257).

1.1.5.9. Tip 9: Uzlaşmacı

Tip 9'lar, sakin, uyumlu, kimseyi rahatsız etmeyen, ölçülü, kabullenici ve esnek olup muhataplarının hassasiyetlerine dikkat eder ve rahatsız etmemeye özen gösterir. Uzlaşmacı ve arabulucu yapısı sayesinde kavga ve tartışma ortamlarını yumuşatır, farklılıkları ve zıtlıkları dengelemeye çalışır. Çevresiyle uyum ve bütünleşme içinde olmayı arzuladığından huzur ve sükuneti korumaya özen gösterir. Hem kendilerini zorlamamaya hem de kimseye yük olmamaya özen gösterir. Kendilerinin de rahatsız edilmemesini ister. Fiziksel ihtiyaçlarına karşı hassastır, yeme, içme, uyku öncelikleri arasındadır. Barışçıl kişilikleri ve soğukkanlı, ılımlı yaklaşımları saygı görür. Çatışmayı sevmez, karşılıklı uyum ve pozitif etkileşimi önceler, bunun için de mütevazı, kabullenici ve hoşgörülü davranır (Acarkan vd., 2018: 320). Kendilerine dikkat çekmekten kaçınır, etkileyici, önemli kişiliklermiş gibi görünmez, hatta sıradan ve silik görünür (Maitri, 2018). Fiziksel olarak aktif, fakat içsel ve duygusal olarak tembel, benliklerini harekete geçirmede isteksiz olabilir. Tembellik nedeniyle işlerini savsaklayabilir. Çok sabırlı, kaderci ve çekingen olur, çevrelerini değiştirmek için hiçbir şey yapmak mümkün değilmişçesine kendilerini hayatın akışına bırakır (Karabulut, 2007: 132). Her şeyi erteleme eğilimindedir. Harekete geçmekte zorlanır. Canlanmak istemez, değişimden kaçar (Subaş, 2017: 83).

2. Yöntem

Çalışma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. İlişkisel tarama modelinde iki ve daha fazla değişken arasındaki ilişki betimlenmekte ve derinlemesine analiz edilmektedir. Bir değişkene ilişkin elde edilen bilgilerden hareketle diğer değişken veya değişkenlerdeki durumun kestirilmesine olanak tanınmaktadır (Büyüköztürk vd., 2013). Araştırmanın amacı çerçevesinde öznel dindarlık algısı ile

Enneagram kişilik tipleri arasındaki ilişkilerin belirlenmesi planlanmaktadır.

Araştırmanın evrenini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2019-2020 akademik yılında öğrenim gören 1110 öğrenci oluşturmaktadır. Krejcie ve Morgan tarafından oluşturulan örneklem hesaplama çizelgesinde .05 hata payıyla evrendeki 1100 katılımcı için ortalama 285 kişinin örneklem için yeterli olacağı belirtilmiştir (Krejcie - Morgan, 1970: 608).

Araştırma kapsamında %23,1'lik (n:72) öğrenci hazırlık sınıfı, %15,1'lik (n:47) öğrenci 1. sınıf, %24,4'lük (n:76) öğrenci 2. sınıf, %18,3'lük (n:57) öğrenci 3. sınıf ve %19,1'lik (n:59) öğrenci 4. sınıf olmak üzere toplamda 311 öğrencinin çalışmaya katılımı sağlanmıştır. Örneklemin seçiminde nicel araştırma yaklaşımında yer alan basit tesadüfi örnekleme yöntemi tercih edilmekle birlikte örneklemin cinsiyet ve sınıfa göre dağılımına dikkat edilmiştir (Tablo-1).

Tablo-1: Araştırma Örneklemi

Sınıf / Cinsiyet	**Kız**	%	**Erkek**	%	**Toplam**	%
Hazırlık	50	*24,3*	22	*20,9*	**72**	***23,1***
1. Sınıf	28	*13,6*	19	*18,1*	**47**	***15,1***
2. Sınıf	56	*27,1*	20	*19,1*	**76**	***24,4***
3. Sınıf	33	*16,1*	24	*22,8*	**57**	***18,3***
4. Sınıf	39	*18,9*	20	*19,1*	**59**	***19,1***
Toplam	**206**	***66,2***	**105**	***33,8***	**311**	***100,0***

Üniversite öğrencilerinin kişilik tiplerinin belirlenmesi amacıyla Enneagram Kişilik Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek, Subaş ve Çetin (2017: 167) tarafından Enneagram metodolojisi esas alınarak katılımcıların dokuz kişilik tipine göre belirgin kişilik tipini ortaya koymak amacıyla oluşturulmuştur. 27 maddeden oluşan ölçek, beni hiç anlatmıyor (1), bir kısmı beni anlatıyor (2), geneli beni anlatıyor (3) ve tamamı beni anlatıyor (4) seçenekleri olmak üzere 4'lü likert derecelendirme şeklinde tasarlanmıştır. Katılımcıların her boyuttan alabilecekleri en yüksek puan 12 ve en düşük puan 3 şeklindedir. Ters kodlanan madde bulunmamaktadır.

Ölçeğin geçerlilik ve güvenirliğini belirlemek amacıyla yapılan analizde Cronbach's Alpha katsayısı .901, Guttman güvenirlik katsayısı .915, Spearman Brown katsayısı ise .91, yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda KMO küresellik testi sonucu .844 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin 9 alt boyutta aldığı toplam 19,952 faktör yükü ile toplam varyansın %73,899'unu açıkladığı ortaya konulmuştur. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda standardize regresyon ağırlıkları en düşük .640; en yüksek .909 düzeyinde ve tüm maddelerde istatistiksel olarak p<0,001 düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir (Subaş - Çetin, 2017: 174).

Verilerin analizinde SPSS 20.0 paket programı kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan Enneagram Kişilik Ölçeği'nin öncelikle veri setinin normal dağılım gösterip göstermediği belirlenmiş, tek değişkenli normallik testleri için Çarpıklık (Skewness) ve Basıklık (Kurtosis) değerleri hesaplanmıştır. Kabul edilebilir Skewness ve Kurtosis değerlerinin 2 ile -2 arasında olması gerekmektedir (Jöreskog - Sorbom, 1996). EKÖ'nün normallik değerleri tablo-2'de sunulmuş olup bağımlı değişken normal dağılım göstermektedir.

Tablo-2: EKÖ Normallik Dağılımı ve Güvenirlik Test Değerleri

		Çarpıklık	Basıklık	Cronbach's Alpha
Tip 1	**Mükemmeliyetçi**	-.102	-.444	.63
Tip 2	**Yardımcı**	-.051	-.438	.47
Tip 3	**Başaran**	-.056	-.367	.46
Tip 4	**Özgün**	-.215	-.169	.53
Tip 5	**Gözlemci**	-.036	-.280	.44
Tip 6	**Sorgulayan**	-.509	.421	.50
Tip 7	**Maceracı**	-.176	-.425	.58
Tip 8	**Reis**	.036	-.738	.66
Tip 9	**Uzlaşmacı**	-.232	-.238	.44

Normallik testi sonrasında ki kare testi kullanılmıştır. Araştırmada EKÖ'nün 27 maddesinin Cronbach's Alpha katsayısı .83 olarak hesaplanmıştır. 9 alt boyuta ilişkin Cronbach's Alpha katsayısı sonuçları da tablo-2'de sunulmuştur.

3. Bulgular

Araştırmaya katılan 311 kişinin sınıf ve cinsiyet değişkenlerine göre dağılımını ifade eden bilgiler tablo-1'de sunulmuştur. Öznel dindarlık algılarının ortaya konulması amacıyla *"Kendinizi dindarlık bakımından nasıl değerlendirirsiniz?"* sorusuna katılımcıların %3,2'si dindar değilim (n:10), %26,1'inin biraz dindarım (n:81), %67,5'inin dindarım (n:210) ve %3,2'sinin (n:10) çok dindarım değerlendirmesinde bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo-3: Katılımcıların Öznel Dindarlık Algısı Değerleri

Öznel Dindarlık Algısı	**n**	%
Dindar Değilim	10	*3,2*
Biraz Dindarım	81	*26,1*
Dindarım	210	*67,5*
Çok Dindarım	10	*3,2*
Toplam	**311**	***100,0***

Katılımcıların öznel dindarlık algıları ile Enneagram Kişilik Ölçeği'nden elde ettikleri puanlar arasındaki farkların anlamlı olup olmadıkları analiz edilmiştir. Araştırmada kullanılan EKÖ'nün alt boyutlarından elde edilen en yüksek puanlara göre katılımcıların kişilik tipleri belirlenmiştir (Tablo-4).

Tablo-4: EKÖ Değerleri

		n	**%**
Tip 1	**Mükemmeliyetçi**	50	*16,1*
Tip 2	**Yardımcı**	22	*7,1*
Tip 3	**Başaran**	12	*3,8*
Tip 4	**Özgün**	46	*14,8*
Tip 5	**Gözlemci**	28	*9*
Tip 6	**Sorgulayan**	34	*10,9*
Tip 7	**Maceracı**	46	*14,8*
Tip 8	**Reis**	22	*7,1*
Tip 9	**Uzlaşmacı**	51	*16,4*
Toplam		**311**	***100,0***

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan örneklemin %16,1'inin (n:50) Tip 1, %7,1'inin (n:22) Tip 2, %3,8'inin (n:12) Tip 3, %14,8'inin (n:46) Tip 4, %9,0'ının (n:28) Tip 5, %10,9'unun (n:34) Tip 6, %14,8'inin (n:46) Tip 7, %7,1'inin (n:22) Tip 8 ve %16,4'ünün (n:51) Tip 9 olduğu tablo-4'te sunulmuştur. Bu kapsamda öğrencilerin en çok Tip 9, Tip 1, Tip 4 ve Tip 7 olduğu en az ise Tip 3, Tip 8 ve Tip 2 olduğu görülmektedir.

Öznel dindarlık algısı, bireyin kendi dindarlığını kendi gözüyle değerlendirmesidir. Enneagram kişilik tiplerinin öznel dindarlık algısına göre farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla ki kare analizi yapılmıştır (Tablo-5).

Tablo-5: EKÖ-Öznel Dindarlık Algısı Ki-Kare Değerleri

		Enneagram Kişilik Tipleri									X^2	Sd	P
		1	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**8**	**9**			
Öznel Dindarlık Algısı	**Dindar değilim**	1	1	0	2	1	0	2	0	3	15,169	24	.91
	Biraz dindarım	12	4	5	10	6	10	14	5	15			
	Dindarım	36	15	7	33	20	24	28	15	32			
	Çok dindarım	1	2	0	1	1	0	2	2	1			
	Toplam	50	22	12	46	28	34	46	22	51			

Analiz sonucunda kişilik tipleri ile öznel dindarlık algısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir (p>.05).

Sonuç ve Değerlendirme

İnsanların duygu, düşünce ve davranışlarının arkasında yatan nedenleri açıklamak amacıyla ortaya koyulan kişilik kuramlarından hangisinin doğru olduğu problemine ilişkin psikologlarca üzerinde anlaşmaya varılmış bir yanıt bulunmamaktadır. Bu yüzden kişilik üzerine çalışanların sorması gereken soru, *"Hangi kuram doğrudur?"* değil, *"İnsan davranışını daha iyi anlamada kuramların bakış açılarının her birinden nasıl yararlanabi-*

lirim?" olmalıdır (Burger, 2016: 679). Bu kapsamda Batı ve Doğu ülkelerinde uzun bir mesafe kateden Enneagram kişilik modelinden ülkemizde de başta psikoloji ve eğitim alanları olmak üzere pek çok alanda faydalanılması gerekmektedir.

Enneagram kişilik modelinde, kalıtımsal ve çevresel faktörler dikkate alınarak her bireyin 9 farklı kişilik tipinden birine dahil olduğu savunulmaktadır. Bu tipler ise rakamlarla sembolize edilmektedir.

- Tip 1; *Mükemmeliyetçi,* ilkeli, amaçlı ve kontrollü, kusursuzluk peşinde,
- Tip 2; *Yardımcı,* cömert, kendini göstermeyi seven, insanları memnun etmeye çalışan,
- Tip 3; *Başaran,* duruma uyan, hırslı, imaj meraklısı ve kibirli,
- Tip 4; Özgün, canlı ifade gücü olan, etkileyici, romantik ve değişken ruh halli, çekingen,
- Tip 5; *Gözlemci,* yenilikçi, beyinsel, mesafeli ve kışkırtıcı, entelektüel,
- Tip 6; *Sorgulayan,* güvenilir, kendini adayan, savunmacı ve şüpheci,
- Tip 7; *Maceracı,* kendiliğinden davranan, çok yönlü, dikkati çabuk dağılan,
- Tip 8; *Reis,* kendinden emin, öz güven sahibi, kararlı, hükmedici ve yüzleşme eğilimli,
- Tip 9; *Uzlaşmacı,* destekleyici, uyumlu, kolay geçinebilen ve inatçı yapıya sahiptir (Riso - Hudson, 2018: 25; Subaş, 2017: 63; Karabulut, 2007: 42-43).

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan örneklemde sırasıyla en çok Tip 9 (Uzlaşmacı), Tip 1 (Mükemmeliyetçi), Tip 4 (Özgün) ve Tip 7 (Maceracı) olduğu en az ise sırasıyla Tip 3 (Başaran), Tip 8 (Reis) ve Tip

2 (Uzlaşmacı) bulunduğu belirlenmiştir.

Dindarlığın ölçülmesi üzerine pek çok araç geliştirilmiş ve her ölçme aracı dindarlığı farklı boyutlarıyla ele almıştır. Din psikolojisi literatürü içerisinde dindarlık kavramı motivasyon, tutum, bilgi, inanç, etki, tecrübe, ibadet vb. boyutlarına göre farklı şekillerde tanımlanmış ve ölçülmüştür. Öznel dindarlık algısı da bireyin, kendisini dindarlığın hangi boyutuna göre tanımladığının tam olarak belirli olmadan kendi dindarlığını değerlendirmesidir. Sonuç olarak dindarlığın ölçülmesi noktasında araştırmacılara nicel veri sağlamaktadır. Araştırma sonuçlarına göre Enneagram kişilik tipi ile öznel dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir.

Enneagram kişilik modeli, bireyin kişilik özelliklerini ortaya koyarken durağan bir şekilde değil kanat tipi, güven ve stres noktaları, gelişim seviyeleri vb. özellikleriyle dinamik bir yapı arz etmektedir. Bununla birlikte Enneagram kişilik modeli, bireyin kendi kişilik tipi içerisinde kendisini geliştirebilmesi veya sosyal ve psikolojik alanda olumlu potansiyel özelliklerinin ortaya çıkmasını ve olumsuzluğa açık riskli özelliklerinin ortaya çıkmamasını sağlamak amacıyla dikkat etmesi gereken hususlar üzerinde de durmaktadır. Bu kapsamda İlahiyat Fakültesi öğrencileri örnekleminde veya farklı örneklemlerde Enneagram Kişilik Modeli esas alınıp farklı dindarlık ölçekleri kullanılarak, kişilik tipleri ve dindarlık arasındaki ilişkinin ayrıntılı ve derinlemesine bir şekilde ortaya konulabilmesi amacıyla başta nitel olmak üzere nicel araştırmaların da yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

Acarkan, İsmail. *Enneagram ile Kendini Keşfet 9 Tip Kişilik Modeli.* İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2019a.

Acarkan, İsmail. *Kişiliğin DNA'sı Enneagram - Dokuz Mizaç Modeline Göre Kendimizi Tanımak Başkalarını Anlamak.* İstanbul; Kurtuba Kitap, Genişletilmiş 5. Basım, 2019b.

Acarkan, İsmail vd.. *İlişkilerin 9 Rengi.* İstanbul: Kurtuba Kitap, 2. Basım, 2018.

Allport, Gordon. Willard. *Birey ve Dini.* çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 3. Basım, 2016.

Batı, Uğur. *Enneagram ile Kişilik Analizi.* İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 4. Basım, 2018.

Burger, Jerry. M. *Kişilik Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri.* çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım, 2016.

Büyüköztürk, Şener. vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013.

Enç, Rauf. "Enneagram ile Dini Eğitim" *Youtube*. 29 Mayıs 2020. Erişim 21 Aralık 2020. https://www.youtube.com/watch?v=azgBP8NHUUQ, 2020.

Jöreskog, K. - Sorbom, D. Lisrel 8: User's Reference Guide 2. Lincolnwood: Scientific Software International, 1996.

Karabulut, Yusuf. *Yeni Kişilik Teorisi Enneagram ve Din Psikolojisi Açısından Kullanım Alanları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2007.

Karacoşkun, Mustafa Doğan. "Dini Kişilik". *Din Psikolojisi El Kitabı.* ed. Mustafa Doğan Karacoşkun.193-224. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2019.

Keskin, Nursefa. *Enneagram Öz'e Giden Yol.* Bursa: Ekin Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü.* Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.

Krejcie, R. V. - Morgan, D. W. *Determining Sample Size for Research Activities*. Educational and Psychological Measurement, (30), 607-610, 1970.

Maitri, Sandra. *Enneagramın Spiritüel Boyutu Ruhun Dokuz Farklı*

Yüzü. çev. Sema Özgün. İstanbul: Omega Yayınları, 1. Basım, 2018.

Palmer, Helen. *Ruhun Aynası Enneagram'a Yansıyan İnsan Manzaraları.* çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2014.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 11. Basım, 2014.

Riso, Don Richard. - Hudson, Russ. *Dünyanın En Ünlü İki Uzmanından Enneagram ile Kişilik Analizi.* çev. Günseli Aksoy. İstanbul: Butik Yayıncılık, 1. Basım, 2018.

Subaş, Abdurrahman. *Okul Yöneticilerinin "Liderlik Stilleri" ile "Enneagram Kişilik Tipleri" Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2017.

Subaş, Abdurrahman. - Çetin, Münevver. "Enneagram Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlilik Çalışması". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7, 160-181, 2017.

Taştan, Kenan. *Kişilik Tiplerine Göre Stresle Mücadele Yöntemleri.* Erzurum: Zafer Medya, 3. Basım, 2018.

Turan, Yahya. *Kişilik ve Dindarlık.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2017.

Ulu, Mustafa. "Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneklemi - On The Relationship of Mystical Experience and Personality: A Sample of Erciyes University Theology Faculty Students". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 22/1 (Haziran-June 2018), 33-61, 2018.

Yazgan İnanç, Banu. - Yerlikaya, Esef Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Ankara: Pegem Akademi, 14. Basım, 2018.

Dini Başa Çıkmada Tevekkülün Yeri

Ayten KESME

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD Yüsek Lisans Öğrencisi, aytenkesme@gmail.com, Orcid Id: 0000-0001-7169-6269

ÖZET

İnsanlar hayatları boyunca birçok problemle karşılaşmaktadırlar. Günlük sıkıntılardan, ekonomik sıkıntılara, deprem, bulaşıcı hastalık, savaş, ölüm gibi travmatik olaylara kadar strese sebep olan pek çok durumla karşı karşıya gelebilmektedirler. Tecrübe edilen olumsuz hayat olayları, ruh sağlığını ve yaşam kalitesini de olumsuz yönde etkilemektedir. Kişinin yaşam boyu karşılaştığı, gücünü aşan ve kendisini sıkıntıya sokabilen bu gibi problemlere karşı mücadele edişine başa çıkma denir. Birey kullandığı başa çıkma yöntemleriyle ruhsal dengesini tekrar inşa etmeye çalışmaktadır. Bu amaçla problem odaklı ve duygu odaklı başa çıkma yöntemleri kullanılmaktadır. İnsanın gücünün yetmediği, problemi çözemediği durumlarda; duygusal başa çıkma yöntemleri devreye girerek, olayları anlamlandırmakta yeni bir kapı açar. Dini başa çıkma ise, dinî ve manevî kaynaklar kullanılarak; duygusal olarak ve zihnen bu zorlukların aşılmasına, anlamlandırılmasına çalışmak olarak tanımlanmaktadır. Dini başa çıkmanın kişisel yönelimli, erteleme-kaçış ve işbirlikçi yönelim olmak üzere üç tarzı vardır. Araştırmamızın amacı inanan insanın dini başa çıkma sürecinde -işbirlikçi dini başa çıkma tarzı ile yakından alakalı olduğunu düşündüğümüz- tevekkül kavramının etkilerinin neler olduğunu ortaya koymaktır. Dini başa çıkmada İslamî bir değer olan tevekkülü kullanarak, gücünü yaratıcıya sığınmakta ve işbirliğinde bulan insanın psikolojisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmada, tevekkül ve dini başa çıkmayla alakalı yapılan önceki araştırmalar ışığında bir derleme yapılmış; bunlardan yola çıkarak tevekkül-başa çıkma ilişkisi incelenmiştir. Bu ilişkiyi açıklarken ayet ve hadislerden de istifade edilmiştir. Sonuç olarak, olaylarla başa çıkmada kendi sınırlı gücünü görüp, acziyetini tevekkül bağıyla kudrete çeviren insanın olumlu dini başa çıkma özellikleri gösterdiğine ulaşılmıştır. Olumlu dini başa çıkma sürecinin bir sonucu olarak bireyin hem kendisi, hem dünya, hem de Allah ile yakın ilişkiler kurduğu; huzur, rahatlama ve sığınma ihtiyaçlarını karşılayabildiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Tevekkül, İşbirlikçi Yönelim.

The Role Of Religious Communication

ABSTRACT

People face many problems throughout their lives. They may come across with many situations that cause stress, from daily troubles to economic difficulties, to traumatic events such as earthquakes, infectious diseases, war, and death. Negative life events affect mental health and quality of life also negatively. The struggle against such problems that a person encounters throughout their life, which are beyond their power and can cause themselves to be troubled, is called coping. The individual tries to rebuild their spiritual balance with the coping methods they uses. For this purpose, problem-focused or emotion-focused coping methods are used. In cases where human power is not enough and cannot solve the problem; emotional coping methods come into play, opening a new door in making sense of events. Religious coping is defined as trying to overcome and make sense of these difficulties emotionally and mentally by using religious and spiritual resources. There are three styles of religious coping: personal orientation, procrastination-avoidance, and collaborative orientation. The aim of our research is to understand the effects of the concept of resignation (tawakkul), which we think is closely related to the collaborative religious coping style of the believer in the process of religious coping. The psychology of the human, which is called resignation (tawakkul) in dealing with religion and finds its power in taking shelter in the creator and in cooperation, has been tried to be understood. In the study, a compilation was made in the light of previous research on resignation (tawakkul) and religious coping; again, based on them, the relationship between resignation (tawakkul) and coping has been studied. While explaining this relationship, we have benefited from verses and hadiths. As a result, it has been found that the person who sees their own limited power in coping with events and turns their incompetence into power through a bond of resignation (tawakkul) exhibits positive religious coping characteristics. As a result of the positive religious coping process, it has been understood that the individual establishes close relationships with themselves, the world and God, and is able to meet their needs of peace, relaxation and shelter.

Keywords: Coping, Religious Coping, Resignation (Tawakkul), Collaborative Orientation.

Giriş

İnsan, üstün bilişsel ve duyuşsal yeteneklerle donatılmış olan; hem kendisi hem de çevresindeki olaylarla daima ilgili sosyal bir varlıktır. Sahip olduğu bu yetenekleri sayesinde olayları anlamlandırır ve onlara karşı tutumlar geliştirir. Kendisinin, sevdiği kişilerin, çevredeki herhangi bir olayın, kısacası kâinattaki her şeyin iyi hallerini görmekten mutlu olduğu gibi; zor durumlarına, sıkıntılarına karşı da üzüntü hisseder. Rahatsız edici durumları fark edip buna muhatap olan insan, onları ortadan kaldırabilmek için çaba sarf eder (Ekşi, 2001; Hökelekli, 1998). İnsanın bu gibi stres ve sıkıntı durumlarıyla mücadele etme sürecine *başa çıkma* denilmektedir (Ekşi, 2001, 19). Fakat insan olmak aynı zamanda kısıtlı kaynaklara sahip olmak demektir (Şahin, 2018, 18). Düzeltemediği, sorunu gideremediği, gücünü aşan olaylar daima olur. İşte, başa çıkma sürecinde problem odaklı yaklaşımla başarılı olamayan insan; diğer bir ifadeyle eliyle durumu düzeltemeyen insan, bu defa da sorununu duygusal başa çıkmayla gidermeye çalışacaktır (Şentepe, 2009). Zorluk ve sıkıntılar sebebiyle yaşadığı gerilimden sıyrılıp çıkabilmek, ruhsal dengesini yeniden sağlayabilmek için olayları anlamlandırabilmeye ve hatta desteğe ihtiyacı olacaktır (Karataş - Baloğlu, 2019). Bu ihtiyacı giderebilmek için inanan insanın yaratıcısıyla bağ kurması, içinden çıkamadığı olaylar karşısında ona dayanması olarak tanımlanabilecek olan *tevekkül* kavramı (Çağrıcı, 20 Aralık 2020); insandaki sığınma ihtiyacını karşılayarak, başa çıkma sürecinde bireyi rahatlatabilecek bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Elinden gelen her şeyi yapmakla beraber, yine de istediği sonucu alıp alamayacağı konusunda emin olamayan insanın; kendi sınırlı ve kısıtlı gücü yanında, gücünün sonsuz olduğuna inandığı Allah ile kurduğu bağ onu psikolojik olarak güçlendirmektedir.

Araştırmamızın amacı, inanıp gücü yetmediği noktalarda tevekkülü kullanan insanların; başa çıkma sürecinde yaşadıklarının ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Araştırma teorik çalışma ile genel bir kaynak taramasından sonra, elde edilen dokümanlardan bir kompozisyon yapılarak tamamlanmıştır. Maksadımıza uygunluğu açısından özellikle tevekkül kavramının anlaşılması adına Kur'an -ı Kerim ve Hadis-i Şerif'lerden ve

dini başa çıkma teorisini geliştiren Pargament'in tanımlamalarından faydalanılmıştır. Konuyla ilgili görülen alan araştırmalarının sonuçlarına da yazımızda yer verilmiştir.

Sonuç olarak, tevekkülün dini başa çıkma açısından oldukça önemli bir yardımcı güç olduğu bulgusu elde edilmiştir. Aksi tarafta yer alan kişilerde ise, başa çıkmada yetersiz kaldıkları olaylar karşısında çaresizlik, depresyon vb. duygu durumlarının daha çok yaşandığı anlaşılmıştır.

1. Stres, Kaynakları ve Sonuçları

Stres kavramı, başa çıkmayla yakından ilişkilidir. Başa çıkmanın iyi anlaşılabilmesi için öncelikle stresi tanımlamak gerekir. Latince "Estrictia" fiilinden türetilen bir kelime olan stres; basınç, gerilim, zorlanma anlamına gelmektedir (Topuz, 2003, 58). Stres, kişideki iyilik halini tehlikeye sokan; bireyin dengesini bozan etkenlerdir (Arıcı, 2005). Başka bir tanımlamaya göre stres, bireyin anormal tepkiler vermesine sebep olan durum ve olaylarla karşılaşması; bu durumların bireyin gücünü aşıp, onu zora sokmasıdır (Şentepe, 2009, 19). Bu iki tanımda da görebileceğimiz gibi, bir olayın stres verici olarak tanımlanabilmesi için; o durumun kişide normal olmayan tepkilere sebep olması ve bireyin gücünü aşması, stresörlerin ortak olan noktalarıdır.

Stres kaynaklarını üç önemli başlık altında toplayabiliriz. Bunlar, travmaya sebep olan olaylar (ölüm, bulaşıcı hastalık, deprem, savaş, sel gibi), önemli yaşam olayları (evlenme, boşanma, aldatılma, ekonomik sıkıntılar gibi), günlük sıkıntılardır (tartışma, kaza, ödev yetiştirebilme, zaman sıkıntısı gibi) (Ekşi, 2001, 16; Şentepe, 2009, 19).

Yaşanan stresin hem bedenî hem de ruhî sonuçları olmaktadır. Bireyin stres durumunda gösterdiği tepkiler üç aşamalı olarak gerçekleşir. Bunlar alarm, direnç ve tükenme aşamasıdır (Topuz, 2003, 59). Alarm aşamasında birey stresinin farkına varır ve bazı tepkiler vermeye başlar. Ağız kuruluğu, kalp çarpıntısı gibi fizyolojik tepkiler; üzüntü, kaygı, öfke gibi psikolojik tepkiler bu aşamada oluşur. Direnç aşamasında, stresinin farkına varan birey bu durumdan kurtulmaya çalışmaktadır. Tükenme aşamasında ise, stre-

sin derecesi çok yükselmekte, kişi şoka girmekte ve birey başa çıkma için gerekenleri yapamayacak duruma gelmektedir (Topuz, 2003, 59). Stresli durum çok uzun sürerse depresyon, uykusuzluk, kronik kaygı, asabilik, öfke patlamaları, özgüven problemleri gibi ciddi duygu durum bozuklukları; ülser, yüksek tansiyon, kronik migren, kalp krizi, bağışıklık sisteminin bozulması gibi önemli fizyolojik problemler ortaya çıkmaktadır (Ekşi, 2001; Topuz, 2003). Tüm bu sebeplerle bireyler, stres verici durumlardan kurtulmaya çalışmakta ve çeşitli mücadeleler vererek başa çıkma yollarını kullanmaktadırlar.

2. Başa Çıkma

Bilişsel psikoloji temelli başa çıkma kavramı, 1960 sonrası Richard S. Lazarus'un öncülüğünü yaptığı çalışmalar sonrasında kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre kişi-çevre etkileşimi ve sonrasında, bireyin bu durumu stres verici veya normal karşılaması şeklinde gelişen bir süreç söz konusudur. Eğer kişi durumu stres verici olarak görür ve bundan kurtulmak için çaba harcarsa, başa çıkma etkinliklerini kullanmış olur (Ekşi, 2001, 19).

Kişinin istemediği, kendisi için stres kaynağı olan bir durumla karşılaşması ve bundan kurtulmak için çaba harcaması süreci başa çıkma olarak tanımlanır (Ekşi, 2001, 13). Başa çıkma, kişinin bilişsel ve davranışsal değerlendirmeleri sonucu öz kaynaklarını ne şekilde kullanacağına karar vermesidir (Hiçdurmaz - Öz, 2011). Başka bir deyişle başa çıkma, bireyin karşılaştığı ve istemediği gerçeklik ile beklentilerini uzlaştırma çabasıdır (Bektaş, 2019, 41).

Başa çıkma faaliyetleri, bireyin zorlayıcı durumlara uyum sağlaması açısından önemli bir yere sahiptir (Özer, 2016). Her başa çıkma stratejisi kişiye özgüdür. Yaş, cinsiyet, yaşam tecrübesi, kültür, genetik vb. özellikler bireyin başa çıkma stratejisini etkileyen faktörlerdir (Şentepe, 2009, 20).

2.1. Başa Çıkma Tarzları

Lazarus ve Folkman, stresli durumlarla baş etme etkinliklerinin aşamalı olarak gerçekleştiğini ifade edip; başa çıkma tarzlarını problem odaklı ve duygu odaklı olmak üzere iki gruba ayırmışlardır (Şentepe, 2009, 23; To-

puz, 2003, 63). Problem odaklı başa çıkma, bireyin kendisine stres veren durumu değiştirmek, düzeltmek için verdiği etkin-dinamik çabayı ifade eder. Kullanılan problem çözme stratejisi öncelikle problemi tanımlayıp değerlendirmeyi, sonrasında ise alternatif çözüm yolları üretmeyi ve bunları uygulamayı içerir (Arıcı, 2005, 74). Problem odaklı başa çıkma etkinliklerini kullanma eğiliminde olan bireylerin, stresli durumlarda ve sonrasında daha düşük depresyon düzeyleri gösterdikleri bulunmuştur (Şentepe, 2009, 22). Ancak kişi yaşamı boyunca karşısına çıkan her stres verici olayı yok edememektedir. İşte duygu odaklı başa çıkma tam da bu noktada, bireyde stres oluşturan durumun düzeltilemeyecek, denetlenemeyecek bir hal aldığı zaman başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir problem eğer çözülemez hal aldıysa, işlevi duygusal gerilimi azaltmak ve bireyin bu şekilde rahata kavuşmasını sağlamak olan duygusal başa çıkma faaliyetlerinde; kaçınma, uzaklaşma, kabullenme, yeniden yorumlama ve adlandırma gibi etkinlikler söz konusudur (Ekşi, 2001, 23). Bir başka ifadeyle duygu odaklı başa çıkmada birey daha pasif bir şekilde, stres kaynağının tehdidini duygusal yorumlamalarla azaltmaya çalışır (Özer, 2016). Özetle problem odaklı başa çıkmada durum denetlenmeye, stres durumu yok edilmeye çalışılırken; duygu odaklı başa çıkmada stres kaynağıyla alakalı negatif duygu durumlarının düzenlenip yeniden anlamlandırılması ve bu şekilde olumsuz etkisinin azaltılmaya çalışılması söz konusudur.

Bu iki başa çıkma tarzı tek tek kullanılabildikleri gibi, birlikte de kullanılmaktadır. Belki de en etkili yol, ikisinin birlikte kullanılmasıdır. Başa çıkma etkinliklerinde kişisel farklılıklar da önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Bunun için başa çıkma stratejilerinde başarı oranı kişiden kişiye, hatta aynı kişi için durumdan duruma bile değişebilmektedir (Topuz, 2003, 64).

2.2. Başa Çıkmanın Sonuçları

Başa çıkma etkinliğinin sonucu olumlu-olumsuz, karışık, uzun-kısa vadeli, durumsal, psikolojik veya fiziksel olabilir (Ekşi, 2001, 25). Kullanılan başa çıkma yöntemi genellikle stresi azaltan bir etkiye sahip olmasına rağmen, her zaman işe yaramayabilir. Bireyler uygun olmayan başa çıkma

yöntemlerinde ısrarcı olurlarsa, ruh sağlığını da olumsuz etkileyen zihinsel stresle karşı karşıya kalabilirler (Hamarta vd., 2009). Örneğin, kullandığı başa çıkma yöntemleri sürekli başarısızlıkla sonuçlanan bir bireyde, depresyon gibi olumsuz durumlar yaşanabilir (Ekşi, 2001, 25).

3. Dini Başa Çıkma

Stresle başa çıkma yöntemleri genel psikolojinin ilgilendiği bir konudur ve bu alandaki araştırmalarla elde edilen bulgularla desteklenmektedir. Din psikolojisi ise bu konuda çalışma yaparken, başa çıkma sürecinde dinin herhangi bir katkısının olup olmadığını; eğer varsa nasıl bir fayda sağladığını araştırmaktadır (Topuz, 2003, 65).

Bireylerin sıkıntılı durumlardan kurtulması ve başa çıkma süreçlerinde dinin rolünün ne olacağı hakkında Victor Frankl, Sigmund Freud, Erich Fromm, Carl Gustav Jung gibi psikologlar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazısı dinin "umut verme", "anlam sunma" rolleri üzerinde dururken; bazısı "teselli etme" ve "kontrol duygusu kazandırma" işlevinin üzerinde durmuştur (Ayten vd., 2012, 47).

Pargament ile son şeklini kazanmış olan dini başa çıkma teorisi, günlük hayatta yaşanabilecek sıkıntı ve zorlukları aşmada dinden nasıl ve ne düzeyde destek alındığını konu eder. Pargament dini başa çıkmayı, problemlerle başa çıkmada insanın inancı kullanma yolu olarak tanımlamaktadır. Pargament, otuza yakın dini başa çıkma yöntemi belirlemiştir (Arıcı, 2005, 77; Ayten vd., 2012; Şentepe, 2009, 23).

Dini başa çıkma, insanların değiştirmek ellerinde olmayan durumları kabullenmesine yardımcı olarak onlara manevi destek verir. Dünya ve ahirete yönelik anlam sistemi sunar, psikolojik olarak dayanma güçlerini arttırır. Kişinin baş etmede kendi kültürüne ait unsurları kullanmasında olduğu gibi, dine ait argümanları kullanması da bilinçli bir süreçtir. Dini başa çıkmayı kullanan birey, hayatındaki zorluk ve sıkıntıları inancı ve kutsal saydığı değerleriyle aşmaya çalışır. Örneğin, sevdiği birisi vefat eden şahıs; bu durumu Allah'ın takdiri, dünya zorluklarını geride bırakması, yaratıcısına dönüşü ve ileride tekrar buluşacakları gibi ahirete ait inancı ile teskin eder

ve bu şekilde böylesi zor bir durumla başa çıkabilir (Bektaş, 2019).

3.1. Olumlu-Olumsuz Dini Başa Çıkma

Pargament ve arkadaşları dini başa çıkma ölçeği geliştirmek amacıyla, olumlu ve olumsuz dini başa çıkma tutumlarını araştırmışlardır. Araştırma sonucunda, bireylerin on bir olumlu, beş olumsuz dini başa çıkma tutumu kullandıkları tespit edilmiştir. Aynı zamanda bir problem durumuyla karşılaşan insanın tek bir tane değil, birden fazla dini başa çıkma tutumunu aynı anda kullandığı ifade edilmiştir (Topuz, 2003, 73).

İnsanın problemleriyle başa çıkmaya çalışırken, yaratıcısına karşı pozitif bir yaklaşım sergilemesini ifade eden olumlu dini başa çıkma; bireyin Allah ile kurduğu güvenli ilişki ve din kardeşleri ile de manevi bağını ifade eder (Bektaş, 2019; Ayten, 2012, 69). Olumlu dini başa çıkmada Allah'ın iradesi yargılanmaz, olanlar için din ve Allah sorumlu tutulmaz. Bu stratejide Allah'ın merhameti, desteği, yardımcı oluşu ve lütfu ön plana çıkarılır. Olumlu din ve Allah tasavvurunun bir sonucu olarak; olanları hayra yorma, problemleri çözmede işbirlikçi yaklaşım gibi stratejiler ve bireylerde huzur, hayat memnuniyeti gibi olumlu duygular görülür (Bektaş, 2019; Ayten, 2012, 70; Ağılkaya Şahin, 2017, 155). Olumsuz dini başa çıkmada ise Allah ile güvensiz, diğer insanlarla da uyumsuz bir ilişki söz konusudur. Olanların Allah'ın cezalandırması, şeytan işi, uğursuzluk vb. gibi yorumlandığı olumsuz başa çıkma sürecinde; depresif ruh hali, umutsuzluk, kaygı gibi olumsuz sonuçlar görülmektedir (Bektaş, 2019; Ayten, 2012, 70; Ağılkaya Şahin, 2017, 155).

Olumlu dini başa çıkmanın neticesi olarak bireylerin stres durumlarından kendilerini geliştirerek çıktıkları, ruhsal ve bedensel açıdan daha sağlıklı oldukları ileri sürülmüştür. Olumsuz dini başa çıkma yöntemlerini kullananların ise, hiçbir gelişim göstermemelerinin yanında, ruh ve beden sağlıklarının da bundan kötü etkileneceği ifade edilmiştir. Örneğin yapılan bir araştırmada kalp damar hastalıkları, nöroloji ve diğer polikliniklere başvuran kişiler incelenmiş ve dini bir toplulukla ilişkisi olanların hastalık durumunda hastanede kalma süreleri 11 gün iken; dini bir topluluk bağı olmayanların hastanede kalma sürelerinin 25 güne kadar uzamakta olduğu

görülmüştür (Ayten vd., 2012, 48). 2006 yılında AIDS hastalarıyla yapılan başka bir araştırmada, olumsuz dini başa çıkma stratejilerini kullananların; olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullananlara göre daha yoğun HIV semptomları yaşadıkları ve kanlarında daha yüksek oranda virüs bulunduğu tespit edilmiştir (Ok vd., 2019, 26). Görülüyor ki, başa çıkma sürecinde dini kaynakları kullananlar daha başarılı olmakta; bunların içinden de olumlu dini başa çıkma stratejilerini benimseyenler olaylarla başa çıkmada daha başarılı olmaktadırlar.

3.2. Dini Başa Çıkma Tarzları

İlk defa stresle başa çıkmada dinin yeri ve önemini araştırma konusu eden Pargament ve arkadaşlarına göre; dini başa çıkmada üç farklı tarz vardır. Bunlar kişisel yönelimli, erteleme-kaçış ve işbirlikçi dini başa çıkmadır (Şentepe, 2009, 23).

Kişisel yönelimli tarzda, problemin çözümünde insan ön planda aktif roldedir. Birey Allah'tan yardım beklemeksizin problemi kendi imkânlarıyla çözmeye çalışır. Bu metodu genellikle yüksek benlik saygısına sahip, kendi sorumluluğunu alabilen kişiler kullanmaktadır. Bu yönelimde Allah duruma doğrudan müdahale etmiyor olsa da, dini dışlayan bir yöntem değildir. Aksine birey, "Allah bu problemleri çözmem için bana gerekli donanımı vermiştir" diye düşündüğü için din insana kaynaklar sunan, özgürlük tanıyan bir konumdadır. Ancak kişisel yönelimli tarzın, ölüm-deprem gibi kontrolü imkansız olan durumlarda, olumsuz etkileri olabileceği de ifade edilmektedir (Arıcı, 2005, 78; Pargament, 2005; Ok vd., 2019, 26).

Erteleme-kaçış (olumsuz tevekkül) yöneliminde, birey tamamen pasif bir rol benimser. Bu yönelimde olan kişi, hiçbir şey yapmadan Allah'ın müdahalesini ve durumu çözmesini bekler. Kontrol de sorumluluk da Allah'ındır. Düşük benlik saygısına sahip, olumlu-olumsuz her durumu başkalarına dayandırmaya meyilli, her şeyi kadere bağlayan kişiler daha çok bu yönelimi kullanmaktadır. (Arıcı, 2005, 78; Ekşi, 2001, 42; Pargament, 2005; Ok vd., 2019, 26).

İşbirlikçi yönelimde ise, bireyler problem durumunda etkin bir tarzda

bireysel çaba harcadıkları gibi Allah'tan da yardım beklerler. Yani bu yönelimde hem insan hem de Allah etkin konumdadır ve sorumluluk sahibidir. İşbirlikçi yönelime sahip kişiler iç güdümlü dindarlığa sahip, Allah ile iletişim halinde olup sık sık dua eden, yüksek benlik saygısı ve hayat kontrolüne sahip bireylerdir. Bu özellikleri haiz kişi, zor ve üstesinden gelemeyeceği problemlere karşı sorumluluğu Allah ile paylaşarak cesaret ve güç hissi elde eder. Bir yandan da problemi çözmek adına etkin çaba göstermesiyle yeterlik algısını kuvvetlendirerek, payına düşen sorumluluk çerçevesinde hareket eder (Arıcı, 2005; Ekşi, 2001; Pargament, 2005; Ok vd., 2019, 26). "Allah ve ben birlikte bu işi yaparız" şeklinde ifade edilen bu yönelimin, ileride değinilecek olan İslam'ın tevekkül anlayışı ile benzerliğine dikkat çekmek isteriz.

Yapılan bazı araştırma sonuçlarına göre erteleme-kaçış ve iş birlikçi yönelimli dini başa çıkmayla, iç güdümlü dindarlık ve olumlu Allah tasavvuru arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Kişisel yönelimli dini başa çıkmayla dış güdümlü dindarlık arasında da anlamlı ilişki görülmektedir (Bektaş, 2019, 17). Bu sonuç bize dini içselleştirip asıl gayesi haline getiren, dış motivasyonları ve menfaatleri dindarlığına alet etmeyen kişilerin işbirlikçi başa çıkma yöntemlerini kullandıklarını göstermektedir.

4. İslamî **Bir Değer: Tevekkül ve Başa Çıkmadaki Rolü**

Din psikolojisi söz konusu olduğunda başa çıkma konusunu sadece psikolojik bir bakış açısıyla ele almak, aşkın-manevi yönü de olan bir kavramı sadece maddeye indirgeyerek açıklamaya çalışmak olur. Bu sebeple temel dinî kaynaklarda konunun nasıl ele alındığını da ortaya koyup, bu bakış açısıyla da konuyu irdelemek gerekmektedir (Ekşi, 2001, 32).

İlk dönem İslam âlimleri de psikolojik süreçlerle ilgilenmiş ve dinin etkilerini araştırma konusu yapmıştır. Örneğin İbn Hazm, başa çıkma yöntemi olarak "Allah için amel etmeyi" öğütlemiştir (Topuz, 2003, 84). Allah için amel, dua, tevekkül, tövbe, sabır, rıza gibi kavramlar ve değerler İslamî bir başa çıkma perspektifi oluşturmak için gerekli altyapıyı bize sunabilir (Ekşi, 2001, 41). Makalemizde tüm bu değerleri başa çıkma faaliyetleri açısından ele almak mümkün olmadığı için, özellikle işbirlikçi başa çıkma

yönelimi ile yakından alakalı bir kavram olduğunu düşündüğümüz tevekkül kavramı ele alınmıştır. Bu iki yönelimi beraber ele almakla konunun başında sözünü ettiğimiz maddi yön-manevi yön bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştır.

Yaşadığı olumsuz olaylar karşısında çaresiz kalan inançlı insan, Allah'a sığınma meylindedir. Sabır, metanet gösterebilmek, kendini güçlü hissedebilmek için Allah'ın desteğini yanında hissetmek ister (Ayten vd., 2012). Müslüman'ın teslimiyet içinde olaylarla başa çıkışını kolaylaştıran bu kavram tevekküldür.

Tevekkül, "ve-ke-le" kökünden türemiş bir kelimedir. Tevekkülün sözlük anlamı kullanıldığı yere göre farklılaşmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: dost edinmek, güvenip dayanmak, bir işi birisine sipariş edip ısmarlamak, terk etmek, bağlamak, birini yerine vekil bırakmak (Sağıroğlu, 2009, 17). Tevekkül kelimesi ıstılahî olarak, Allah'a güvenip teslim olmak, aczini göstermek, işlerini Allah'ın iradesine havale ve kadere rıza, kalbin vekile güvenip huzur bulması gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır (Akto, 2016, 880; Sağıroğlu, 2009). Tevekkül bireyin inancının bir sonucudur. Kendi tedbirleri yeterli gelmeyen veya tedbirlerinin sonucunun istediği gibi netice verip veremeyeceğini bilemeyen insan, kendisiyle beraber Allah'ın iradesi, gücü ve hikmetini de işin içine katmakla; emniyet, sığınma ve güven hissine kavuşmaktadır. Bu şekilde daha ümitvar, iyimser, ruh sağlığı yerinde olmakta ve moral çöküntüsünden kurtulmaktadır (Şahin - Hökelekli, 2019, 805; Şahin, 2018, 18).

Özetle, tevekkül kişinin pasif olduğu, fiil ve ameli inkâr eden bir yönelim değildir. Aksine tevekkül bireyin bütün imkânları ile elinden gelen çabayı göstermesini gerekli kılar. Buradaki mana bize tembelliği, miskinliği değil; zihinsel olarak bir sığınak bulmayı ifade eder. Bu anlamda tevekkülü pro-aktif bir duruş olarak görmek mümkündür. Nitekim dini başa çıkma yönelimlerinde de bahsettiğimiz gibi, insanın stres durumunda Allah ile beraber olup birlikte problemi çözmeye çalışması olan, işbirlikçi yönelim de aynı manayı ifade ediyor diyebiliriz (Karataş - Baloğlu, 2019; Şahin, 2018, 18). Ayrıca, Allah'ın merhametine sığınma ve desteğini isteme yöne-

limi olan tevekkülün altında, olumlu bir Allah tasavvuru yatmaktadır. Bu olumlu imajın, yaşanan dini başa çıkma tecrübesinin de, olumlu nitelikli olmasını sağladığı ifade edilebilir. Böylece kişi tevekkülle, olumlu dini başa çıkmanın daha önce belirtilen biyolojik ve psikolojik faydalarından da yararlanabilir. Bu durumu Hökelekli, yaşanan dramatik tecrübelerin insanı Allah'a yaklaştırarak tevekkül gibi tutum ve değerleri harekete geçirdiğini ve bu değerlerin olumlu başa çıkma tarzlarının en önemli kaynağı olduğunu söyleyerek açıklamaktadır (Hökelekli, 2017, 149).

4.1. Kur'an-ı Kerim'de Tevekkül

Tevekkül kelimesi Kur'an'da mastar ve çekimleriyle beraber 70 defa zikredilmiştir. Kur'an'ın ana konularından biri olarak, özellikle de iman etmeyle beraber ele alınan tevekkül; bazen müminlere emir, bazen güzel bir ahlaki davranış, bazen de peygamberlerin ahlakı ve eğitim metodu olarak zikredilmiştir (Sağıroğlu, 2009; Şahin, 2018, 24).

Tevekküle dair en sık başvurulan ayetlerden biri, Âl-i İmran Suresi'nin 159. ayetidir: "….iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever" (Âl-i İmran 3/159). Bu ayetin ifadesine göre tevekkül, bir iş yapma niyetinin son basamağıdır. Yine, danışma/meşveretin emredilmesi insanın aktif oluşunun bir işaretidir. Yani insan önce çalışmasını, araştırmasını, gerektiğinde istişaresini yapıp; bununla birlikte her şeyin sahibi olduğuna inandığı Allah'a itimadını gösteren tevekkül ile, maddi olarak üstüne düşeni yaptığı gibi, manen ve psikolojik olarak da bir dayanak noktası temin etmiş olmaktadır (Ekşi, 2001; Karaman vd., 2008; Şahin, 2018).

Yine, Bakara 156 ve 256. ayetler, İnşirah suresi, Fecr 27 ve 28. Ayetler, Enbiya suresi 35. ayeti dikkate aldığımızda; bu ayetlerde hâdiselerin görünen sebep ve sonuçları dışında, farklı iç yüzlerinin olabileceği ifade edilmekte ve İslam'ın tevekkül anlayışı bildirilmektedir (*Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, 2008; Karataş - Baloğlu, 2019, 111). Bu ayetleri konumuz bağlamında düşünürsek, iman eden insan yaşam boyu sıkıntı, bela, musibet ve birçok problemlerle mücadele etmektedir. Bazılarını Allah'ın verdiği donanımı kullanarak kişisel yönelimli başa çıkma ile halledebilen

insan, bazı olaylarda ise çaresiz kalmaktadır. İşte tam da bu noktada psikolojik olarak zorlanan insana, tevekkül kavramı yardımcı olmaktadır. İnsan, "ben ve Allah birlikte bunun üstesinden geliriz" düşüncesiyle hareket ederek; tekrar ruhsal dengesini sağlamakta ve sükûnete ermektedir. Başa çıkması daha da zor olan travmatik olaylarda ise, tevekkül ile de yakın bağı olan kader inancı kişiye; "bildiğim ve gördüğüm olayların dışında başka bir gaye olabilir" düşüncesini kazandırarak, yeniden anlamlandırma hizmeti sunmaktadır.

4.2. Hadislerde Tevekkül

İslam dininde Kur'an'dan sonra en önemli ikinci referans kaynağı olan Hadis-i Şerifler, Hz. Peygamber'in tevekkül anlayışını ve tevekkülün uygulanma sürecini bize gösterir. Hz. Ömer'in rivayet ettiği "Eğer Allah'a gereği gibi tevekkül etseydiniz, Allah size kuşlara rızık verdiği gibi rızık verirdi. Kuşlar sabahleyin aç çıkarlar, akşamleyin doymuş olarak dönerler" (Tirmizî, "Zühd", 33) hadisi ve Hz. Peygamber'in, "Devemi bağladıktan sonra mı tevekkül edeyim yoksa bağlamadan mı? " diye soru soran bir sahabeye, "Önce bağla, sonra tevekkül et" (Tirmizî, "Kıyâme", 60) şeklinde verdiği cevaba bakacak olursak; bu iki hadiste de ilk göze çarpan, tevekkül ile beraber gerekli tedbirlerin alınması gerektiğidir. İlk hadisin ifadesiyle kuşlar, rızıkları için yuvalarından çıkmakta ve pasif bir duruş sergilememektedir. İkinci hadiste de Hz. Peygamber'in tavsiyesi önce tedbir almaya, bununla beraber tevekkül etmeye yöneliktir. Yani hadislerdeki ortak nokta tevekkülün kişinin gayretiyle birlikte olması gerektiğidir (Şahin, 2018, 27).

4.3. Tevekkülün İnsan Psikolojisine ve Dini Başa Çıkma Sürecine Etkileri

İslamî bir değer olan tevekkül, insana öncelikle güven duygusu temin eder. Böylece kişinin ruh sağlığının korunmasına ve huzuruna vesile olur. Kendisine güvendiği ve sığındığı bir yaratıcı fikri, kişinin yalnızlık duygularından kurtulmasına yardım eder. Benlik saygısına olumlu etkileri vardır. Olaylar karşısında yaşadığı gerilimi, moral bozukluklarını azaltır ve durumu kabullenmeyi kolaylaştırır. Muhtemel bir başarısızlık durumunda ise kişiyi daha metanetli kılar, bakış açısını genişletir. Aynı zamanda iyim-

serliği teşvik eden tevekkül yönelimi kişiler arası iletişimi de pozitif kılar. Tüm bu sayılanlar tevekkülün insan psikolojisine olumlu etkilerini bize göstermektedir (Karataş - Baloğlu, 2019; Şahin, 2018).

Tevekküle dini başa çıkma etkinliği açısından bakarsak, tevekkül; stres ve kaygı gibi duygularla başa çıkmada önemli bir manevi destektir. Endişe, korku, belirsizlik gibi negatif duyguların etkilerini hafifleten ve baş edilebilir sınırlara indirgeyen olumlu bir başa çıkma yöntemidir. Sıkıntılı yaşam olayları karşısında insanın kendisini toparlayarak, zorlukların üstesinden başarıyla gelme kabiliyeti olarak tanımlanan psikolojik dayanıklılığa katkı sağlar. Bir işi yapmaya çalışırken kendi kuvveti yanında, Allah'ın da desteğini hissediyor olmak, zor durumların üstesinden gelmek adına bireye yardımcıdır. Tevekkül, evrensel bir gerçeklik olan ölüm korkusunu; ebedi bir hayat vaat eden yaratıcıya iman ve güven demek olan ahiret inancı ve bilinciyle hafifletebilir. İstediklerini temin veya kaçındıklarından güvende olmak isteyen, ama bunu her zaman başaramayan insana, kendisinden daha güçlü bir varlığa sığınma yönelimini veren tevekkül ile birey; her şey elinde olan Allah'a dayanır ve kendi zayıflığı sebebiyle ortaya çıkan aşağılık duygusundan tevekkül ile kurtulabilir. Yine, insanın hayatında davranışlarını yönlendiren temel güdülerden biri olan anlamlandırma isteğini; yaşanan her durum için yaratıcının bir planı var olduğu telkini ile tatmin eder. İşte tüm bu faydaları temin edebilen tevekkül, dini başa çıkmada birey için oldukça önemlidir (Karataş - Baloğlu, 2019; Şahin, 2018; Şahin - Hökelekli, 2019).

Bu konuda yapılan araştırmaları ve sonuçlarını incelersek:

Meryem Şahin'in 2017 yılında nitel araştırma yöntemi kullanarak, 50 kişiyle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapmasıyla oluşturulan doktora tezinde tevekkül psikolojisi incelenmiştir (Şahin, 2018, 50-179). Bu araştırmanın sonuçlarına göre, katılımcılara "hangi durumlarda tevekkül edersiniz?" şeklinde yöneltilen sorunun cevapları sırasıyla: yeni bir karar alma, sağlık problemleri, ekonomik problemler, ilişki problemleri, yakın birinin vefatı şeklinde olmuştur (Şahin, 2018, 114; Şahin - Hökelekli, 2019). Görüldüğü üzere tevekkül edilen durumların çoğu başa çıkma gerektiren olay-

lardan oluşmaktadır.

Çalışmada bireylerin tevekkül edişinin sebeplerini anlamak üzere, "sizi tevekküle iten nedir?" sorusu sonucu; duygular ve durumlar olmak üzere iki ayrı kategori ortaya çıkmıştır (Şahin, 2018, 113). Kişileri tevekküle yönlendiren duygusal temalar: sıkıntı, çaresizlik, belirsizlik, beklenti, şükür, üzüntü şeklinde sıralanmaktadır (Şahin, 2018, 124). Katılımcıların tevekkül sürecinde gösterdikleri tepkileri incelendiğinde: anlamlandırma, ümit etme, azmetme, dua etme, Allah'ın yaratma gücünü düşünme, sabretme, cesaret, ahiret düşüncesi, Allah'ın varlığını hissetmek, güvenmek vd. şeklinde sıralanan tepkilerin varlığı ortaya çıkarılmıştır (Şahin, 2018, 131). Bu başlığın da ilk kısmı stres verici olayları, tepkileri inceleyen ikinci kısmı ise başa çıkma faaliyetlerini tevekkülle bağlantılı olarak göstermektedir.

Tevekkül yöneliminin psikolojik sonuçları olarak ise şu bulgular elde edilmiştir: rahatlama, psikolojik dayanıklılık, huzur, kabullenme, razı olma, öfke kontrolü, pozitif kişiler arası iletişim, sabır, iyimserlik, sakinlik vd. (Şahin, 2018, 145). Bu sonuçlar bize olumlu dini başa çıkma faaliyetinden beklenecek bu sonuçların, tevekkül yardımıyla elde edilebileceğini göstermektedir.

Tevekkül psikolojisi adına yapılan kapsamlı bir saha araştırması diyebileceğimiz (Şahin - Hökelekli, 2019, 805) bu araştırma dışında, tevekkülün başa çıkmada olumlu etkilerini gösterebilecek başka araştırmalar da bulunmaktadır.

Dini yönelime sahip 586 kilise mensubu üzerinde yapılan bir araştırmada, inananların yaşadıkları olumsuz olaylarda dini veya dini olmayan başa çıkma yöntemlerinden hangisini kullandıkları ve sonuçları araştırılmıştır. Adil ve merhametli bir Tanrı'ya inanma, Tanrı'yı başa çıkmada destekleyici görme şeklinde dini başa çıkma yönelimlerinin daha olumlu sonuçlar verdiği saptanmıştır (Ekşi, 2001, 56). Bu araştırmaya göre bireyler başka yöntemler yerine dini başa çıkmayı, dini başa çıkma yöntemlerinden de olumlu ve işbirlikçi başa çıkma yöntemini öncelikle tercih etmektedirler.

Presbiteryen kiliselere mensup 245 yetişkinle, stres kaynağının denet-

lenir olup olmamasını merkeze alan bir araştırmaya göre; kişisel yönelimli tarzın denetlenemeyen durumlarla karşılaşıldığında depresyonu arttırdığı, işbirlikçi tarzın ise tam tersi olumlu bir sonuç verdiği ortaya konmuştur (Ekşi, 2001, 60). Yakınları bypass ameliyatı geçirirken bekleme odasındaki 150 ailenin doldurduğu bir soru formuna göre, kişilerin başa çıkmada sorumluluğu Tanrı ile paylaştığı işbirlikçi yaklaşımda daha iyi sonuçlar elde edilmiştir (Ekşi, 2001, 61). Bu araştırmalar da bize problem odaklı başa çıkma ile halledilemeyecek, denetlenemeyen durumlar karşısında insanların işbirlikçi yönelimi, tevekkülü kullanmasının ruh sağlığını daha olumlu etkilediğini; dini kaynakların kullanılmadığı, olumsuz dini başa çıkma stratejilerinin kullanıldığı veya bireyin sadece kendi imkânlarıyla olayı çözmeye çalıştığı yöntemlerin ise depresyonu arttırdığını göstermektedir.

Sonuç

Psikolojik ve bilişsel yapısı gereği insan, bugünü ve geleceği ile alakalıdır. Bu durum insan hayatını anlamlandırırken, bazen de kaygı ve psikolojik rahatsızlıkların nedeni haline gelmektedir. Çünkü insan, ne bugününün ne de geleceğinin dizginlerini tam olarak elinde tutamamaktadır. İnsan hayatında daima beklenmedik, hoşa gitmeyen, bireyi sıkıntı ve çaresizlik hisleriyle karşı karşıya bırakan durumlar olabilmektedir. Bireyler stres ve endişe oluşturan, güç yetiremedikleri bu gibi olumsuz durumlarla karşı karşıya kaldıklarında destek arayışı hissetmektedir. Böylesi bir durumda dini başa çıkma adına tevekkül, kıymetli bir manevi destekçi olmaktadır. Araştırmamızda başa çıkma, dini başa çıkma yönelimleri ve tarzları açıklanmış ve bunların tevekkül ile ilişkisi incelenmiştir. İşbirlikçi yönelim tarzı ile yakından ilişkili görülen tevekkülün; inanan insana başa çıkma sürecinde emniyet, huzur, sığınma, manevi destek gibi birçok faydaları olan İslamî bir değer olduğu ortaya çıkmıştır. Tevekkül, bireyi sorunun çözümünde aktif kılarak kendi hayatının sorumluluğunu alma hissini tatmin ederken; aynı zamanda sığınılan ve kendisinden problemin çözümünde destek istenilen yaratıcının varlığı düşüncesiyle, kişinin psikolojik iyi oluşuna katkı sağlayarak yaşadığı gerilimden kurtulmasını kolaylaştırabilmektedir. İnsanın ruh sağlığı için faydalı olan ve başa çıkmada önemli bir destek olarak görülen tevekkül; aynı zamanda kişinin bakış açısını genişleterek

olumlu dini başa çıkma özellikleri göstermesine, benlik saygısına ve kişiler arası iletişimine de katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

Ağılkaya Şahin, Zuhal. *Manevi Bakım ve Danışmanlık (Almanya Örneği)*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

Akto, Akif. "Allah -İnsan Arasında Ontolojik, Epistemolojik Ve Varoluşsal Bir İlişki Biçimi: Tevekkül". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 878-902.

Arıcı, Asude. *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2005.

Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları Ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2012.

Bektaş, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı Ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

Çağrıcı, Mustafa. «Tevekkül». Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 20 Aralık 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/tevekkul

Ekşi, Halil. *Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma Ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma Eğitim, İlahiyat Ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2001.

Hamarta, Erdal vd. "Benlik Saygısı ve Akılcı Olmayan İnançlar Bakımından Üniversite Öğrencilerinin Stresle Başaçıkma Yaklaşımlarının Analizi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/18 (2009), 25-42.

Hiçdurmaz, Duygu - Öz, Fatma. "Benliğin Bilişsel Yaklaşımla Güçlendirilmesi". *Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi*, 68-78.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Tdv Yayınları, 1998.

Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2017.

Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 110-118.

Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali. çev. Karaman, Hayrettin vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Ok, Üzeyir vd. *Hastalar İçin Manevi Bakım*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.

Özer, Esin. "Temel Benlik Değerlendirmesi, Başa Çıkma Stratejileri Ve Psikolojik Sağlamlık". *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/14 (2016), 587-606.

Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.

Sağıroğlu, Tuğba. *Mevlana'nın Mesnevi Adlı Eseri'nde Tevekkül Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.

Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep Ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2018.

Şahin, Meryem - Hökelekli, Hayati. "Tevekkül Psikolojisi: Nedenleri, Süreci Ve Sonuçları Hakkında Nitel Bir Araştırma". *International Journal of Social Inquiry* 12/2 (2019), 801-836. https://doi.org/10.37093

Şentepe, Ayşe. *Yaşlılık Dönemi'nde Temel Problemler Ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizi*. İstanbul, 1992.

Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir*

Araştırma. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora, 2003.

BEŞİNCİ OTURUM:
SANAT TARİHİ

Şerefiye Külliyesi

Sevgi ÇALIŞ

Van Yüzüncü Yıl Üniversite Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
sevgi.cls1905@gmail.com

ÖZET

Birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapmış olan Bitlis, topoğrafik olarak bir vadi içerisinde kurulmuş, mimari ve şehir bu topografyaya göre şekillenmiştir. Şehrin ismi farklı dönemlere ait kaynaklarda değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Misal, Ermeni kaynaklarında Bagaş, Arap kaynaklarında Bedlis, Türk kaynaklarında Bidlis ve Şeref Han'ın Şerfname adlı eserinde şehrin adı Zülkarney olarak geçmektedir.

Bitlis Orta Çağ'dan itibaren yani 641 yılından sonra özellikle İslam Devletleri tarafında yönetilmiştir. Bu dönemden itibaren Malazgirt Savaşına kadar olan süreçte herhangi bir doku ya da mimari öğe gelmemiştir. 1071 Malazgirt savaşından sonra Van Gölü ve Bitlis çevresi Selçuklu Sulatanı Melikşah döneminde Dilmaçoğulları'nın yönetimine bırakılmıştır. Bu dönemden günümüze Bitlis Ulu Cami gelmiştir. Bu süreç içerisinde bölge; Selçuklu, İlhanlı devleti ve bunu takip eden birçok beyliğin hâkimiyetinde kalmıştır. Bunlardan birisi de Şerefhanlar olup, bu bölgede kurulmuş yerel beyliklerden biridir. Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevi ve bunu takip eden Osmanlı dönemlerinde Şerefhanların Bitlis ve çevresinde hâkimiyeti devam etmiştir. Bölgede Şerefhanlar'ın hâkimiyeti Kanuni Sultan Süleyman döneminde sona ermiştir. 17. yy. sonları ile 19. yy. kadar geçen sürede Bitlis karanlık bir sürece girmiştir. Süreç hakkında tarihi bilgiler fazla yoktur. 1916 yılında Rus şehir işgaline uğramış ve büyük bir tahribat yaşamıştır.

Bitlis yöresinde hüküm süren Şerefhanlar'a ait yedi mimari eser günümüze gelmiştir. Bu eserlerden bir tanesi de Bitlis şehir merkezinde yer alan Şerefiye Külliyesidir. Külliye H. 935 M. 1529 yılında IV. Şeref Han tarafından yapılmıştır. Külliye cami, medrese, hamam, türbe, han ve imaret yapılarından oluşmaktadır. Şerefhanlar başta olmak üzere, yöredeki diğer beylikler Hakkâri Beyliği ve Mahmudiler Beyliği gibi beylikler İslam dinine bağlı yöneticiler olduklarından, bunların ortaya koydukları mimari eserlerde de Müslüman üst kimliği ile Selçuklu, Osmanlı ve yerel üslubu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bitlis, Şerefhanlar, Beylikler, Külliye, Tezyinat

Şerefiye Comple

SUMMARY

Bitlis, the home of many cultures and civilizations, topographically established in a valley, and the architecture and city are shaped according to this topography. The name of the city appears differently depending on the sources of various time periods. For instance it was mentioned as Bagash in Armenian sources whereas Arabic and Turkish sources recorded it as Bedlis and Bidlis respectively. Moreover, the name of city was called Zulkarney in the work of Sharafkhan-Sharafname.

Since the midd-ages starting from 641 Bitlis was ruled by Islamic states. From this period until the Battle of Manzikert, there is no texture or architectural element that survived to the present day. İn 1071 after the Battle of Manzikert, during the Seljuk Sultan Malik-Shah period, lake Van and Bitlis area ware left to the rule of Dilmaçoğulları beylik. Bitlis grand mosque has come from this period. During these processes, it was ruled by the Seljuk empire, İlkhanids, and many principalities that followed them. One of these principalities was Sharafkhans - the local principality that established in this region. During the period of Qara Qoyunlu, Aq Qoyunlu, Safavids and the Ottoman Empire, the Sharafkhanid rule continued in Bitlis and surrounding areas. The rule of the Sharafkhanids in the region ended during the reign of Suleiman I. Bitlis entered a dark period from the end of the 17th century to the beginning of the 19th century. There is not much historical information about this process. İn 1916 Russian Empire occupied city, which caused great destruction, after that, the city remained underdeveloped during the Republican period. Five architectural works belonging to the Sharafkhans who ruled the Bitlis region have survived until today, one of these works is the Şerefiyye Complex in Bitlis city center. The complex was built by IV Sharafkhan (935 in Hijri, and 1529 in Gregorian calendars). It consists of the complex, mosque, madrasa, bathhouse, tomb and imaret structures. Because of the local leaders that adhered to Islam like Hakkâri Principality, Mahmudis and mainly Sherefkani, it is possible to observe Seljuk, Ottoman and local styles related to Muslim supra-identity.

Keywords: Bitlis, Şerefhanlar, Principalities, Complex, Ornament

GİRİŞ

Van Gölü Havzasının doğusunda yer alan Bitlis, Dicle Nehri'nin bir kolu olan Bitlis Çayı'nın açmış olduğun dar ve derin vadide kurulmuştur. Bitlis, İran ve Kafkasya'ya bağlanan coğrafi konumu itibariyle çağlar boyunca önemli bir konuma sahip olmuştur. Kentin tam olarak kimin tarafından kurulduğu ve adının hakkında kesin bilgiler mevcut değildir. Elde edilen verilerden yola çıkarak, Büyük İskender'in Asya Seferine çıktığı sırada kente uğrayarak bu kentte komutanlarından Lais'e bir kale yapılmasının emrini vermiştir. Varsayımlardan yola çıkarak kentin kuruluşu ve adının buradan geldiğini tartışılmaktadır.

Bölgenin tarih öncesi dönemleri tam aydınlatılmamıştır. Fakat elde edilen verilerden yola çıkarak kent, milattan önceki dönemlerde Urartular, Asurlular, Persler, Medler, Selevkos ve Bizans imparatorluğu denetini altında kalmış ve 7. yy. bölge İslam topraklarına katılmıştır. 11. yy 'da da Türk egemenliğine giren sürece kadar Mervaniler tarafından yönetilmiştir. 1084 (1085) Büyük Selçuklu bölgeyi ele geçirerek Dilmaçoğulları Beyliği yönetimine bırakmıştır. Bu süre zarfından sonra bölgeye Ahlatşahlar, Artuklular, Eyyubiler ve Anadolu Selçuklu yönetiminde yönetilmiştir. 14. yy. bölgeye Şerefhan Sülalesi egemen olmuştur. Şerefhanlar; Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safevi ve Osmanlı denetiminde kalarak bölgeyi yönetmişlerdir.

İslam sanatında önemli bir konuma sahip olan külliye yapıları fonksiyonel, estetik ve plan şeması olarak birçok kaynağa konu olmuştur.

Bitlis'in önemli tarihi dokularından biri olan Şerefiye Külliyesi IV. Şeref Han tarafından 1529 yılında yapılmıştır. Şerefhan Beyliğine ait Bitlis Merkez'de yedi yapı grubu günümüze ulaşmıştır. Bunlar; Şerefiye Külliyesi, Begiye Mescidi, İhlasiye (Gökmeydan) Medresesi, Hacı Begiye Medresesi, Üç Bacılar Türbesi, Sadiye (Şeref han) Türbesi ve II. Şeref Han Türbesi şehir merkezinde yer almaktadır. Bu eserler arasından Şerefiye Külliyesi ele alınarak tanıtılmıştır. Külliye yapı toplulukları mimari ve tezyinat yönden ele alınmıştır.

Bitlis, her geçen gün gelişerek geleceğe doğru ilerlemektedir. Gelişen şehir, bu gelişmenin yanında tarihi dokusunu da kaybetmektedir. Tarihi dokunun kaybolmaması adına gereken çalışmaların artırılması ve halkı bu konuda bilinçlendirmek adına çalışmalar yapılmalıdır. Çalışmada ele almış olduğumuz Şerefiye Külliyesi dönemin mimari ve üslup özellikler yanında, konumu mimari ve süsleme özellikleri açısından ele alıp ortaya konulmuştur. Günümüzde yapı topluluğu ibadete kapalı olup mülhak vakıf konumuna geçirilmiştir. Çalışmada ele alınan yapıda son dönemler de restorasyon yapılmaktadır. Tarihi dokunun bozulmaması adına, çalışmaların artırılması ve yapı turizme kazandırılması için neler yapılabileceği konusunda irdelenecektir.

BİTLİS HAKKINDA BİLGİ

Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesinde yer alan Bitlis şehrinin çevresi, doğusunda Van Gölü, güneyinde Siirt, batıda Muş ve kuzeyde Ağrı yer almaktadır. (Harita1) Dicle'nin bir kolunu oluşturan Botan Çayına karışan Bitlis Çayının etrafındaki düzlük alan, yerleşim yeri seçilmiştir. Karasal iklimin hâkim olduğu Bitlis'in; Adilcevaz, Ahlat, Güroymak, Hizan, Mutki ve Tatvan olmak üzeri altı ilçesi vardır. (Uluçam, 2002;12) (Harita 2)

Tarihi kaynaklarda Bitlis'in ilk defa ne zaman kurulduğu ve isminin nereden geldiği ile ilgili kesin bilgiler yoktur. Ermeniler 'in "Bageş", Arapların "Bedlis" olarak isimlendirdikleri kent için "Kudama" ismi de kullanılmıştır. Türkçe kaynaklarda "Bidlis" ismi kullanılırken, Şeref Han'ın yazmış olduğu Şerefname'ye göre kentin ismi "Zulkarneyn" dir. Şehrin ismiyle ilgili bütün kaynakların paylaştığı rivayet ise; Büyük İskender'in komutanlarından veya kölelerinden Bidlis ve Leis ismindeki kişiye atfen Bedleis ismini verildiği ve bazı harf değişikliklerine uğrayarak bu isimin günümüze Bitlis olarak geldiğidir. (Özdemir, 2011;3)

Konumu sebebiyle stratejik önemini her zaman koruyan Bitlis hakkında yapılan çalışmaların azlığı sebebiyle kentin tarihi dönemleri tam aydınlatılamamıştır. Arkeolojik kazılar azlığı sebebiyle Bitlis şehrinin tarih öncesi çağları tam anlamıyla aydınlatılmamıştır.

M.Ö. 9 ve 7. yüzyıllar arasında Van Gölü havzası hâkimi Urartular'ın Bitlis ve çevresini de hâkimiyet altına almış olmaları kuvvetle muhtemeldir. 641 yılında Hz. Ömer'in Cezire fatihi İyaz bin Ganem tarafından fethedilen Bitlis İslam hâkimiyeti altına girmiş, 1071 yılına kadar da çeşitli Arap hâkimiyeti taraflarından yönetilmiştir. 1071 yılındaki Malazgirt zaferi ile birlikte Türk ordularının uğrağı olan kent Selçuklu egemenliği altına girmiştir. 1229 Harzemşah istilası ile Bitlis ilçelerinden Ahlat büyük zarar görür iken Bitlis ve Van gelişmeye başlamış bu esnada başlayan Moğol istilası ile Bitlis tarihi meçhul bir döneme girmiştir. 1230 tarihinde Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubat Celaleddin Harzemşah'ın Doğu Anadolu'daki ilerleyişini Yassı Çimen Savaşı ile durdurmuş Bitlis'i Selçuklu topraklarına dâhil etmiştir. Akabinde sırasıyla Eyyubi, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Timur ve Safevi devletleri arasında el değiştiren egemenlik bu uzun dönem boyunca Şerefhanlar isimli bir ailenin denetimi altında bulunmuştur. (Gelişkan, 2015;28)

Alâeddin Keykubat döneminde Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına katılan Bitlis, Emir Melik Eşref Bey denetimine bırakılmıştır. Emir Melik Eşref Bey'in kurduğu Şerefhanlar Beyliği 1220-1650 yılları arasında yöreye hâkim olmuşlardır. (Uluçam, 2002; 14)

ŞEREFİYE KÜLLİYESİ

Bitlis şehir merkezinde ve çarşı içindeki meydanda, Kışla ve Hosor derelerinin birleştiği yerde batı cephesi kayalık bir tepe ile kapatılmış olan alanda kurulmuştur. XVI. yüzyılda Bitlis şehrine hâkim olan ve devrin büyük hükümdarı Kanuni Sultan Süleyman'dan büyük imtiyazlar alan Bitlis beyi Şeref Han'lardan IV. Şeref Han tarafından yaptırılmış olan külliye kitabesine ve vakfiyesine göre 935 H. (M. 1529) tarihinde yapılmıştır. (Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler II, 1997;131)

Külliye, kuzey-güney doğrultusunda uzanan, doğu tarafı dere ve caddelere bakan ince uzun bir alanı kaplamaktadır. (Arık,1971; 20) Batı taraftan ise kayalık bir tepe ile sınırlandırılmıştır. (Baş, 2002; 21) Merkezde enine mekânla cami, hemen kuzey doğu köşesinde türbe, caminin önündeki avlunun kuzey uçunda minare ve imaret, caminin arka (güney) tarafında da-

racık bir geçit şeklinde yer alan sokağın karşısında medrese yer almaktadır. (Çizim 1) (Arık, 1971; 20) Medresenin güneyinde külliyenin han yapısı yer almaktadır. Hamam yapısı karşı yolda yer almaktadır. Türbe daha geç dönemde inşa edilmiştir. İnşa tarihi 1533 yılında Emir Şerefoğlu Şemsettin tarafında inşa edildiği yazılmaktadır.(Baş, 2002; 21)

Külliye Bitlis yöresine özgü kızıl kahverengi düzgün kesme taştan inşa edilmiştir. Türbe hariç diğer yapılar düz dam ile kapatılmıştır.(Arık, 1971; 20

CAMİ

Avlunun güneyinde yer alan cami, düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilmiş olup beş bölümlü son cemaat yeri ve enine dikdörtgen planlı harimden meydana gelmekte, kuzey cephesinde iki köşeye kaydırılmış kapılardan harime girilmektedir. Harim, mihrap önü kubbeli ve beş ayak ile bölüntüye uğramıştır. Kubbe güneyde beden duvarına, doğu, batı ve kuzeyde serbest ayaklar üzerine oturmuştur. Harimin diğer kısımları ise farklı boyutlardaki kubbe ve tonuz ile kapatılmıştır. (Top, 2010; 1) (Çizim 2)

Caminin mimarlık açıdan en önemli ve gösterişli bölümü kuşkusuz taç kapısı ile doğu cephesidir. (Fotoğraf 1) Arazinin konumundan kaynaklanan asimetrik düzenleme görülse de, muntazam taş işçiliği dikkat çekmektedir. (Uluçam, 2002;25)

Caminin doğu cephesinde iki katlı pencereler açılmıştır. Üç tane alt kat penceresi üç tanede üst kat penceresi olmak üzere toplam altı pencere mevcuttur. Alt kattaki pencereler dikdörtgen forma sahiptir. Pencereler dört yandan bordür ile çevrelenmiştir. Alt kat pencerelerini saran üç bordürde de farklı kompozisyonlar mevcuttur. Kuzeydeki pencereyi çevreleyen bordürde, baklava motifi mevcuttur. (Çizim 3) Güneydeki pencerenin bordürü saç örgüsü şeklinde düzenlenmiştir. (Çizim 4) Üst kat pencerelerinde ortadaki pencere daha yüksek tutulmuş diğer iki pencere daha aşağıda aynı hizadadırlar. Pencereler dikdörtgen bir girinti içine alınmış, sivri kemerli forma sahiptir. Pencereler ajur tekniğinde yapılmıştır. Üst kat pencerelerinde ortadaki pencere tezyinat yönünde diğer iki pencereden ayrılmak-

tadır. Ortadaki pencere ajur tekniğinde bir birinin içine geçmiş dairelerin meydana getirdiği kompozisyon ile oluşturulur iken, (Çizim 5) diğer iki pencerede aynı şekilde ajur tekniği ile kırık çizgilerin meydana getirdiği geometrik tezyinat ile oluşturulmuştur.(Çizim 6) Doğu cephenin üst kat pencerelerinin arasına birer damla motifi yerleştirilmiştir. Damla motifleri altta dilimlendirilmiş ve içleri kırık çizgilerin meydana getirdiği geometrik tezyinat ile doldurulmuştur. (Çizim 7) (Fotoğraf 2)

Son cemaat yerinin çıkıntısı şeklindeki bölmenin güney yüzeyinde yer alan portal, ilk bakışta Mardin'deki Artuklu medreselerini andırmaktadır. (Arık, 1971; 20) Dikdörtgen forma sahip, ana kitleden dışa doğru taşırılmış portal üç yönden bordür ile çevrelenmiştir. Portalı çevreleyen bordürlerde üç farklı düzenleme mevcuttur. En dışta yer alan bordür kaval silme formuna sahip olup onu takip eden bordür ise mukarnaslı bir düzenlemeye sahiptir. Mukarnaslı bordürden sonra gelen bordür, geniş bir şeride sahip ve geometrik bir kompozisyona sahiptir. (Çizim 8) Derin tutulan portal köşelerde birer sütünce ile sınırlandırılmıştır. Sütuncelerin gövde yüzeyi yivlenmiştir. Sütun başlığı gövdeden bir bilezik ile ayrılmıştır. Sütun başlığı, tabla başlığı formuna sahiptir. Bu sütuncelerin üzerine siyah beyaz renkli üç dilimli kuşatma kemeri oturmaktadır. Portal, mukarnaslı kavsaralı düzenlemeye sahiptir. Mukarnaslar hafif iç bükey, oyularak yapılmışlardır. Altan üçüncü ve yedinci mukarnaslar sarkıt formunda yapılmışlardır.

Kavsaranın altında yer alan bölümde mukarnaslar arasına dikdörtgen panolar içine makili yazı hattı ile yazılmış düzenleme yer almaktadır. Bu bölümden sonra portalı üç yönden saran kitabe yer almaktadır. Kitabeler pano şeklinde düzenlenmiştir. Giriş kapısının üzerindeki kitabe bir gülbezek ile ikiye ayrılmıştır. Panoda yer alan inşa kitabesi celisi sülüs hattı ile yazılmıştır. Köşelerde yer alan kitabe ise dilimli bir düzenlemeye sahip olup içinde yer alan yazı makili hatta ile yazılmıştır. (Fotoğraf 3,4,5,)

Epeyce derin olan portalin iki yanında yer müsait olduğu halde mihrabiye yapılmamıştır. (Arık, 1971; 21)

Asıl giriş kapısı dikdörtgen forma sahip basık kemerli bir düzenleme ile karşımıza çıkmaktadır. Basık kemerin altında geometrik desen ile sınırları

çizilmiş lento yer almaktadır. Dikdörtgen forma sahip olan lentonun içerisi bir birini kesen zencerek motifi ve köşeli yıldızlar ile bezenmiştir. Yıldız motifinin içerisinde birer gülbezek yer almaktadır. Kapı bir silme ile U biçiminde çevrelenmiştir. Kapı girintisi ahşap çift kanatlı olarak düzenlenmiştir. (Fotoğraf 6)

Caminin medrese önüne bakan arka (güney) cephesinde ortada poligonal prizma şeklinde mihrap çıkıntısı yer almaktadır.(Fotoğraf 7) Mihrap çıkıntısının iki tarafında köşeler yakın pencere yer almaktadır. Doğu uçta yer alan pencere iki katlı ve büyük bir özenle hazırlanmıştır. Batı uçta yer alan pencere ise arazi koşullarından dolayı alt kat penceresi mevcut değil sadece üst kat penceresine yer verilmiştir. (Arık, 1971; 21) Üst kat pencere dikdörtgen bir girinti içine alınmış sivri kemerli bir forma sahiptir. Pencere ajur tekniğinde yapılmıştır. Kırık çizgiler bir araya gelerek altı köşeli yıldızları oluşturmuşlardır. Alt kattaki pencere dikdörtgen bir girinti içerisine alınmıştır. Pencere iki yandan birer sütünce ile sınırlandırılmıştır. Sütuncelerin gövdelerinin bazı kesimleri deforme olmuştur. Deforme olmayan kısımlardan yola çıkarak sütuncelerin gövdesi geometrik bir düzenlemeye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Sütunce başlığı, tabla sütun başlığı formundadır. Pencere dikdörtgen forma sahip basık kemerli bir düzenlemeye sahiptir. Basık kemerin altında taç kapıda karşımıza çıkan lento düzenlemesi burada da karşımıza çıkmaktadır. Bu düzenlemelerin üzerinde ise dört sıra halinde düzenlenmiş mukarnas sırası yer almaktadır. (Fotoğraf 8)

Portalden camiye geçiş yaparken karşıda (kuzeyde) türbenin buraya bitişen cephesi karşımıza çıkmaktadır. Türbenin doğu cephesinde kafes oyma tekniği ile yapılmış pencere görülür. Sola (batıya) dönünce caminin son cemaat yerine açılan kapıdan geçilir. Caminin kuzeyini kaplayan son cemaat yeri revakı, dört silindirik sütuna dayanan beş sivri kemer ile avluya açılır. Meydana gelen bölümler kubbe ile örtülmüştür. (Arık, 1971; 21) (Fotoğraf 9)

Caminin kuzey cephesinde bir mihrap ve üç pencere yer almaktadır. İki pencere mihrabın doğu ve batısında yer alırken diğer pencere mihrabın üzerinde yer almaktadır. (Fotoğraf 10) Mihrap üzerindeki pencere,

dikdörtgen bir bordür içerisine alınmış, sivri kemerli forma sahip, ajur tekniğinde yapılmıştır. Pencerenin bordürü saç örgü tekniğinde yapılmıştır. (fotoğraf 11) Mihrabın doğu ve batısında yer alan pencereler form olarak aynı düzenlemeye sahip, dikdörtgen bir çerçeve içerisine alınmış basık kemerli forma sahiptir. Pencereler birer sütunce ile sınırlandırılmıştır. Batıdaki sütuncenin gövdesi yarım oval silmeler ile bölümlere ayrılarak gövdenin belli noktalarında birleşerek örgü motifini meydana getirmişlerdir. Doğudaki sütuncenin gövdesi ise kırık çizgilerin meydana getirdiği geometrik kompozisyonla hareketlendirilmiştir. Kuzey cephenin ortasında dikdörtgen forma sahip mihrap yer almaktadır. Mihrap nişi yarım daire formuna sahip üzerinde yuvarlak kemerli kavsara yer almaktadır. Kavsaranın köşelerinde santraçlı kufi hat ile yazılmış yazı yer almaktadır. (Fotoğraf 12)

Cami iç kuruluş Selçuklu çağını hatırlatmaktadır. Enine dikdörtgen planlı caminin harim mekânı, ortada bey ayak üzerine oturan büyük bir mihrap önü kubbesi ile yanlarda tonozlarla örtülmüş ve ayrıca dört köşede ve giriş kapıları üzerinde altı küçük kubbeye yer verilmiştir. Kubbeye pandantif ile geçiş sağlanmıştır. Kubbe eteğinde dört yandan sivri kemerli forma sahip birer pencere yer almaktadır. (Uluçam, 2002; 31) (Fotoğraf 13-14-15)

M. Oluş ARIK'ın belirtiğine göre mihrap; " Aslında oldukça özenilerek yapıldığını düşünmek mümkündür. Hatta bundan çini ve alçı kaplama kullanıldığı da tahmin edilebilir. Zira Bitlis'in tipik kızıl kahverengi taşlarında muntazam yontulmuş bloklarla inşa edilen duvarlarda mihrabın tuğla kuruluşu ve mihrap nişi kavsarasında alçı kaplama motifleri artığı bu mihraba Bitlis'te bir ayrıcalık kazandırmaktadır. Duvarın ortasında şimdi kaplamaları dökülmüş olmasına rağmen muntazam bir kompozisyonla görünen mihrapta sivri kemerli bir niş, dikdörtgen bir çerçeve ve tepede yatay dikdörtgen bir aynalık hala dikkat çeken unsurdur." (Arık,1971;22) diyerek belirtmiştir. Fakat camide mevcut olan mihrapta bahsedilen hususlar mevcut değildir. Mevcut olan mihrap, sade bir düzenlemeye sahiptir. Mihrabın nişi, yarım daire formuna sahip üzerinde yuvarlak kemerli kavsara yer almaktadır. Mihrabın üst kısmında enlemesine dikdörtgen forma sahip bir adet kitabeye yer verilmiştir. (Fotoğraf 16)

İMARET

İmaret, caminin kuzeyinde yer almaktadır.

Dikdörtgen planda yapılmış olan imaretin beden duvarları camiye göre daha kaba ve sade bir işçilik göstermektedir. Kaba yonu taşlardan yapılmış olan eserin 4 metre yükseklikteki beden duvarları basit taş silmelerle güney cephede avluya küçük bir eyvan şeklinde açılan sivri kemerli giriş kapısı, niş içinde ve yekpare iki parça taştan yapılmıştır. (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1997;141) (Fotoğraf 17)

İmaret, cami ile aynı avlu içerisinde yer almış olup, dört eyvanlı orta mekânla köşelerde birer odadan oluşmaktadır. Kuzey ve doğudaki eyvanlar ortadan ikiye bölünerek arkalarında küçük birer oda daha oluşturulmuştur. Ancak bu bölünmenin sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Diğerlerinden 0.60 m. daha yüksek tutulan batı eyvanından bir selsebil ile havuz bulunmaktadır. Orta mekân sekizgen kasnaklı bir kubbe; eyvan ve köşe odalarının üzeri sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Bu örtü dışarda toprak dam şeklindedir. Kaba yontulmuş taşlarla örülen beden duvarları, camiye göre daha basit bir işçilik göstermektedir. Örtü sisteminde ise taş ve tuğla malzeme birlikte kullanılmıştır. Taş silmelerle kubbeli orta mekâna açılan eyvanlardan birer kapı ile geçilen odaların büyük olanında ikişer, küçük olan odalarda ise birer pencere mevcuttur. (Uluçam, 2002; 34) (Fotoğraf 18)

MİNARE

Minare, caminin kuzeyinde, imaretin hemen yanında yer almaktadır. M. Oluş ARIK'ında belirtmiş olduğu gibi minarede, "Artuklu döneminden itibaren Anadolu'ya yayılan güneyli üslup bu minarede karşımıza çıkmaktadır." (Arık;1971;26)

İmaretin çatı hizasına kadar olan minare kaidesi oldukça yüksek tutulmuş, kaide üzerinde kare bir pano yer almaktadır. Panonun alt kısmında besmele yazmaktadır. Besmelenin üzerinde eşkenar sekizgenler ve eşkenar sekizgenlerin içinde sekiz köşeli yıldızlar yer almaktadır. Her sekiz köşeli yıldızın içerisine birer gülbezek yerleştirilmiştir. Eşkenar sekizgenlerin

meydana getirdiği geometrik düzen yukarıda palmet ile son bulmuştur. (Çizim 9) (Fotoğraf 19) Kaidenin üzerinde çift düzenlemeye sahip silme yer almaktadır. Alttaki silme düz onun üstünde ise kaval silme yer almaktadır. Bu silme kuşağının arasında palmet motifi yer almaktadır. (fotoğraf 20)

Pabuç kısmı sekizgen prizma şeklinde düzenlenmiş, her prizmaya denk gelecek şekilde sivri kemerler yer almaktadır. Sivri kemerlerin arasında pano ve madalyonlar yer almaktadır.(Çizim 10) Silindirik minarenin başlangıcında çift silme arasında makili yazı hattı ile yazılmış bir kitabe minareyi dolamaktadır. Silindirik gövde tam orta kısımda ikiye ayrılacak şekilde çift silme ile bölünmüştür. Silmenin alt kısmında damla motifi yer almaktadır. (Çizim 11) Silmenin üst kısmında kalan bölüm ise sade bırakılmıştır. (Fotoğraf 21-22)

Altta ve üstten birer silme ile sınırlandırılan şerefe, dor sütün başlıklarını andıran tabak gibi bir profille yukarıya doğru genişlemektedir. Silindirik yapıda olan petek kısmında hafifçe güneybatıya dönük konumda bir kapı açılmıştır. Külah sekizgen piramit şeklinde bir âlemle son bulmaktadır. (Arık, 1971; 26) (Fotoğraf 23-24)

TÜRBE

Caminin kuzey doğu köşesinde dere yatağına bitişik olarak inşa edilmiştir. Külliye topluluğu içerisinde en geç tarihli olan yapıdır. Kitabesinde Emir Eşref oğlu Emir Şemseddin için 1533 yılında yapıldığı yazılmaktadır.

Yapı esas itibariyle kübik gövdelidir. Ancak anıtsal etkisini üzerinde prizmal tanbur ve piramidal külah şeklinde kurulan örtü sistemi ile sağlamaktadır. Kübik gövdenin üst köşeleri pahlanmak sureti ile sekizgen plana geçilmiştir. Esasen türbe kare planlıdır. (Arık, 1971; 23)

Türbenin portali, batı cephesinde yer almaktadır. Portal ana kitleden taşırılarak eyvan şeklinde düzenlenmiştir. Portal bir bordür ile çevrelenmiştir. Bordür yüzeyi sekiz ve dört köşeli yıldızların meydana getirdiği geometrik kompozisyona sahiptir. (Çizim 12)Bordürden sonra çift düzenlemeli silme yer almaktadır. Silmenin yüzeyi yivlenerek burmalı bir görünüm oluşmuştur. Portal sivri kemerli bir düzenlemeye sahiptir. Dikdörtgen

kapı açıklığına sahip olan kapının üzerinde mermer kitabe yer almaktadır. Mermer kitabenin orta kısmı boş bırakılmıştır. Kitabenin etrafında yazı yer almaktadır. (Fotoğraf 25)

Türbenin doğu ve güney cephesinde dikdörtgen forma sahip pencere yer almaktadır. Güneyde yer alan pencere dikdörtgen forma sahip sivri kemerli bir alınlığı bulunmaktadır. Alınlığın içinde bir tane rozet mevcuttur. (Çizim 13) Daha sonraki dönemlerde pencerenin etrafı beyaz renge boyanmıştır. (Fotoğraf 26) Doğu cephede yer alan pencere dikdörtgen forma sahiptir. Pencere iki bordür ile kuşatılmıştır. İki bordür bir birinden bir kaval silme ile ayrılmıştır. Kaval silmenin yüzeyi yivlenerek burmalı bir görünüme sahiptir. Dışta yer alan bordür daha kalındır. İkinci bordür daha ince tutulmuştur. Pencere ajur tekniğinde yapılmış, bir birinin içine geçmiş dairelerin meydana getirdiği kompozisyon ile oluşturulmuştur. (Fotoğraf 27)

MEDRESE

Camii ile birlikte yapılmış olduğu kabul edilen fakat üzerinde yapıldığı tarihi belirten bir kitabesi bulunmayan eser, camiin doğusunda yer almakta ve camiin kıble duvarı genişliğince doğu istikamette uzanmaktadır. (Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler II, 1997;138)

Medrese, kareye yakın dikdörtgen bir plana sahip olup caminin güney tarafında yer almaktadır. Cami ile medrese asında dar bir sokak bulunmaktadır. Medrese bulunduğu topografı yer şekline göre, medresenin doğu cephesi iki katlı olarak inşa edilmiştir. (Fotoğraf 28) Medreseye kuzey cephe de yer alan kapıdan giriş sağlanmaktadır.

Giriş kapısının arkasında yer alan sivri kemerli üzeri tonozla kapatılmış eyvan direk avluya açılmaktadır. Giriş eyvanı ile aynı düzlemde bir eyvan daha yer almaktadır. Eyvanların yanına simetrik olarak yerleştirilmiş koridorlar mevcuttur. Bu koridorların örtü sistemi sivri beşik tonozlu bir düzenlemeye sahiptir. Simetrik olarak doğu ve batı düzlemde hücreler yer almaktadır. Doğu tarafta yer alan hücrelerin örtü sistemi kubbe iken batı tarafta yer alan hücrelerin örtü sistemi beşik tonuz ve kubbedir. Medresenin doğu cephesinde dikdörtgen forma sahip beş pencere yer almaktadır. Gü-

nümüzde medresenin alt katı dükkân olarak kullanılmaktadır. Medresenin üst katı mobilya üretim yeri olarak halk tarafından kullanılmaktadır. Çok bakımsız durumda olan medresede tezyinat mevcut değildir. (Fotoğraf 29)

HAN

Şerefiye hanı, kentin şehir merkezinde Kışla ve Hasor derelerinin birleştiği yerde inşa edilmiştir. Şerefiye külliyesinin gelir getiren yapı elemanı olarak vakıf yapıları arasında yer almaktadır. Külliye yapısının doğu cephesi dere kenarı ve caddeye bakarken, batı cephesi ise kayalara doğru bakmaktadır. İnşa edildiği tarihlerde tüccarların konaklamasından dolayı tüccarlar hanı olarak da aktarılmaktadır.

Kuzeyden sivri kemerli geniş bir kapıyla hana giriş sağlanmaktadır. Malzeme olarak kesme taş ile inşa edilmiştir. Doğu cephesi topoğrafyadan dolayı meyilli olduğu için burada bir bodrum kat oluşturulmuştur. Avlu merkezli han örneklerinden olan Şerefiye hanı, avludan açılan iki eyvan, dört koridor ve iki tarafta sıralanmış olan odalardan oluşmaktadır. (Çizim14) Yapının en büyük elemanları giriş ve giriş karşısındaki eyvanlar olarak belirlenmiştir. Örtü sisteminde ise sivri kemerli beşik tonozlar kullanılmıştır. Köşelerde bulunan odalara erişimin sağlanması için, eyvanların doğu ve batısında iki koridor bulunmaktadır. Handaki mekânlar, doğu ve batı kanatlarına ayrılmaktadır. Batı kanadı avluya açılan dikdörtgen planlı ve kare planlı üç küçük odadan oluşmaktadır. Doğu kanadında ise yine aynı ölçülere sahip olan kare planlı beş oda bulunmaktadır. (Süphanoğlu, 2020; 31)

Doğu kanadındaki odalar, cepheye açılan pencerelerden ışık alırken, büyük oda tonoza açılan bir tepe pencere ile aydınlatılmıştır. Diğer mekânların aydınlatması ise üzeri açık olan avlu ile sağlanmaktadır. Ortasında bir şadırvan bulunan avlunun üzeri, camekânlı bir çatıyla kapatılmış. Mobilya atölyesi ve buğday pazarı olarak kullanılan han, alt katı zemin seviyesinden aşağıda olup, doğu cephesi önündeki dar bir sahanlığa açılan beş dükkândan oluşmaktadır. Üzeri sivri beşik tonozla örtülü olan eyvan şeklinde dükkânları bulunan hana kuzey köşeden bir merdivenle inilmektedir.(Uluçam, 2002;141) (Fotoğraf 30)

HAMAM

Şerefiye külliyesinin beşinci binası olan ve bugün Han hamamı adıyla tanınan hamam. Herso mahallesi, Hatuniye caddesi demirciler denen yerde, Bitlis içinden geçen yeni ana caddenin kıyısında bulunmaktadır. Şerefiye külliyesi ile birlikte yapılmış olduğu rivayet edilen hamamın yapılışına ait bir yazıtı bulunmamaktadır. Fakat vakfiyede de belirtildiğine göre Şeref hanın burada bir hamamı bulunmakta olup bu hamamda han hamamı ismiyle tanınan hamamdır. (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1997;146)

Bir takım girinti ve çıkıntıları göz önüne almasak kareye yakın bir plan üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Yapının arka tarafı (doğu) yamacın yükseldiği yere rastlanmaktadır. Yapı kızıl kahverengi muntazam yontulmuş taşla inşa edilmiştir. Batı cephesi sokağa bakmaktadır. (Arık, 1971;81)

Yaklaşık kareye yakın olan hamam doğu- batı doğrultusunda inşa edilmiş merkezi kubbeli dört eyvanlı ve köşelerde dört halvetten oluşan bir plan şemasına sahiptir. (Çizim 15) Hamamın batı yönünde sonradan yapılmış dikdörtgen girişten sonra soyunmalık kısmına geçiş yapılmaktadır. Mekânın kubbe ile kapatılmış ve kubbeye geçiş tromplar ile sağlanmıştır. Kubbe kasnağı sekizgen forma sahip olup, kasnakta birer aydınlık menfez deliği açılmıştır. Kubbenin ortasında ise sekizgen forma sahip bir aydınlatma feneri yer almaktadır.

Soyunmalık bölümünden sonra, dikdörtgen forma sahip üst örtüsü beşik tonozlu olan bir hole geçiş sağlanmaktadır. Holün kuzeyinde yer alan kapı ile depo bölümüne geçiş sağlanmaktadır. Holün doğusunda kubbeli bir bölüm mevcuttur. Bu bölümde sade bir mihrap bulunmaktadır. Burası sadece namaz vakitleri gelindiğinde namaz kılınması için yapılmıştır.

Bu bölümden sonra doğuda yer alan bir kapı aracılığı ile sıcak bölümüne geçilmektedir. Sıcaklık bölümü kare forma sahip olup üzeri kubbe ile kapatılmıştır. Dört yönden birer eyvana sahiptir. Eyvanların üsttü beşik tonoz ile kapatılmıştır. Köşelere birer halvet yerleştirilmiştir.

Hamam su deposu ve külhan ile nihayetlenmiştir. Bu bölüm dikdörtgen forma sahip üzeri beşik tonuz ile kapatılmıştır. Su deposu ve külhan hama-

mın güneydoğu köşesinde yer almaktadır. (Öztürk, 2002; 100-102)

Bugün hamamda mimari tezyinata rastlanılmamaktadır. (Fotoğraf 31)

DEĞERLENDİRME

Bitlis 12. yy.'dan itibaren İslam mimarisi ile yapılanmıştır. Bu yapılanmanın ilk mimarisi Bitlis Ulu Camii olarak kabul edilmektedir. Bu ilk İslam mimarisinin ardında Bitlis yapılanmaya gitmiştir.

Camiler, İslam mimarisinde ibadet etmenin yanında estetik ve fonksiyonel bir işleve sahiptir. İslamiyet'in ilk yıllarından süre gelen süreçte cami plan tipolojisinde her dönem eklemeler ve gelişmeler olmuştur.

Bu gelişmelerden biride, İslam sanatında önemli bir konuma sahip olan külliyelerdir. Külliye, birden fazla yapının bir araya gelmesiyle oluşan yapı topluluklarına denilmektedir. Cami, medrese, türbe, imaret, han ve hamam yapılarını kendi içinde barındırmaktadır. Anadolu toprakları üzerindeki en erken tarihli külliye örneği Artuklular döneminde inşa edilen Eminüddin Külliyesi›dir. Külliye yapısı İslam mimarisinde 15. ve 15. yy. sonra önemli bir yer sahip olmuştur. Değerlendirmede ele almış olduğumuz yapı külliye yapı grubunda yer almaktadır.

İslamiyet'i kabul eden ilk Türk devleti Karahanlı'lardır. Karahanlı ve Gazneli devleti döneminden başlayan mihrap önü kubbesi Büyük Selçuklu döneminde mekân birliğini gösterme açısından önemli bir yer edinmiştir. Gazneli Döneminde inşa edilen Leşkeri Bazar Camii ve Büyük Selçuk dönemine tarihlenen Talhatan Baba Camii enine gelişen mekân ve mihrap önü kubbesi bulunmaktadır.

1071 Malazgirt savaşı ile Anadolu'yu fetih eden Selçuklu'lar Anadolu'ya iskân ettikten sonra imar faaliyetlerine başlamışlardır. Bu girişimler sonucunda İslam mimarisinin önemli unsuru olan camilerin inşasına başlamışlardır. İlk dönem Anadolu'da inşa edilen camiler, enlemesine dikdörtgen planlı mihrap önü kubbeli olarak inşa edilmiştir. Fakat Anadolu'da karşımıza çıkan bu tip camilerde mihrap önünü kapatan kubbe yarım küre değil de daha kübik formada inşa edilmiştir. İç Anadolu'da yer alan Konya

Alâeddin cami "1155" enlemesine dikdörtgen planlı mihrap önü kubbeli olarak inşa edilmiştir. Artuklu dönemine ait Mardin Ulu Cami XII. yy. ve Kızıltepe Cami "1204" Konya'da yer alan Alaeddin caminin plan tipolojisi bu camilerde de karşımıza çıkmaktadır. Bitlis'te yer alan Ulu Camii "1150" plan tipolojisi enlemesine dikdörtgen planlı mihrap önü kubbeli olarak düzenlenmiştir. Bahsetmiş olduğumuz bu plan tipleri Anadolu'da erken dönemde inşa edilen camilerde karşımıza çıkmaktadır. Fakat 1529 yılında Klasik Osmanlı Döneminde Şerefhan Beyliği Döneminde inşa edilen Şerefiye Cami enlemesine dikdörtgen planlı ve mihrap önü kubbeli olarak inşa edilmiştir. Geçen bu sürece kadar cami plan tipolojisinde çözülmeler ve mekânı daha büyük çaplı kubbeler ile kapatma gayesine gidilen yapılar mevcuttur. Bu yapılardan biri Saruhan Beyliğine ait olan Manisa Ulu Cami, merkezi planlı camilerin Anadolu'daki ilk denemesidir. Daha Firuz Bey Camii "1394", Balat İlyas Bey Camii "1404" ve İshak Fakih Camii ise kare planlı ve yüksek bir kasnak üzerine tek kubbe ile kapatılmıştır. Bu gelişmelere baktığımız zaman Şerefiye Cami bu gelişmeyi değil de Anadolu Selçuk döneminde kullanılan plan şemasına göre inşa edilmiştir.

Caminin doğu cephesinde yer alan taç kapıda Selçuklu gelenekleri mevcuttur. Cami Osmanlı Devletini klasik döneminde inşa edilmiş ise de Cami portalinde Selçuklu gelenekleri göze çarpmaktadır. Portalde daha çok güneyli özellikler görülmektedir. Taç kapılarda iki renkli taş kullanıma geleneği ve üç dilimli kemer uygulaması Artuklu döneminden başlayan ve Diyarbakır'da da devam eden bu etkiler Bitlis'te yer alan Şerefiye caminin portalinde de karşımıza çıkmaktadır. Artuklu dönemine ait olan Latifiye cami portali (1317) ve Zinciriye Medresesi portalinde (1385) karşımıza çıkan düzenlemeler Şerefiye Caminin portalinde de karşılaşmaktayız.

Caminin minaresinde de güneyli özellikler dikkat çekmektedir.

Medrese yapısı sosyo-kültürel yapının dinamik olduğu alanlardır. Türklerin Anadolu'ya gelmesi ile cami yapımına önem verdikleri gibi medrese yapımına da önem vermişlerdir. Anadolu'da inşa edilen medreseler iklim unsuruna göre şekillenmişlerdir. Karasal soğuk iklimin hâkim olduğu bölgelerde daha çok kapalı avlulu medreseler inşa edilir iken sıcak bölgeler-

de açık avlulu medreseler inşa edilmiştir. Şerefiye külliyesinin medresesi, kapalı avlulu iki eyvanlı olarak inşa edilmiştir. Bu beyliğe ait bir diğer medrese yapısı İhlasiye (Gökmeydan) Medresesi kapalı avlulu dört eyvanlı olarak inşa edilmiştir. Bu medreseler aynı beyliğe ait olmasına rağmen İhlasiye medresesi Selçuklu medreselerinin plan şemasında inşa edilmiştir. Aslında bu noktada Şerefhanlar Selçuklu ve Osmanlı üst kimliğine bağlı kalarak mimari öğelerini şekillendirmişlerdir.

Şerefiye külliyesinin içerisinde yer alan türbe kare planlı olup kenarları pahlanarak sekizgen bir forma kavuşturulmuştur. Aynı beyliğe ait Saidiye (Şeref Han) türbesi "1723" ile II. Şeref han türbesinde de aynı üslup görülmektedir.

SONUÇ

Şerefiye Külliyesi maddi, manevi ve estetik değerleri yanı sıra bir kültürün ifadesi olma bakımından önemlidir. Bu nedenle Bitlis'in tarihini ve kültürel mirasını korumak ve geleceğe aktarılması adına önem taşımaktadır. Külliyenin bir parçası olan medrese yapısı işlevinden uzaktır. İki katlı olan medrese yapısının alt katı demirciler dükkânı iken üst katı mobilya üretim yeri olarak kullanılmaktadır. Kentleşme yönünde hızla ilerleyen Bitlis, tarihi dokuyu koruma aşamasında bilinçsiz ve duyarsız uygulamalara maruz kalmaktadır. Bu nedenle sorunlar tespit edilmelidir. Tespit edilen sorunlara kalıcı çözümler getirilmesinin yanında tarihi dokunun koruması aşamasında alanında uzman kişilerin çözüm ve önerilerine başvurulmalıdır.

Konumu itibari ile Bitlis, İslami döneme ait izler taşımaktadır. Bu izlerin kaybolmaması adına şehrin hak ettiği değere kavuşturulması için gereken çalışmalar yapılmalıdır. Bitlis kentleşme yönünde ilerlerken tarihsel dokunun korunması açısında hak ettiği değeri görmemektedir.

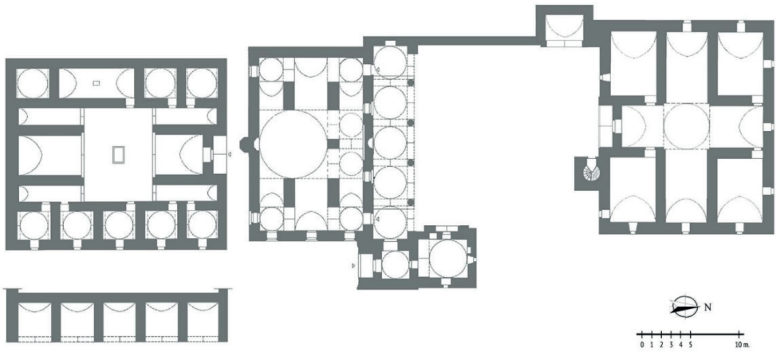
Çalışmada ele almış olduğumuz yapı IV. Şeref Han tarafından 1529 yılında yapılmıştır. Bitlis şehir merkezinde yer alan yapı, mülhak konumunda ve restorasyon çalışmaları yapılmaktadır.



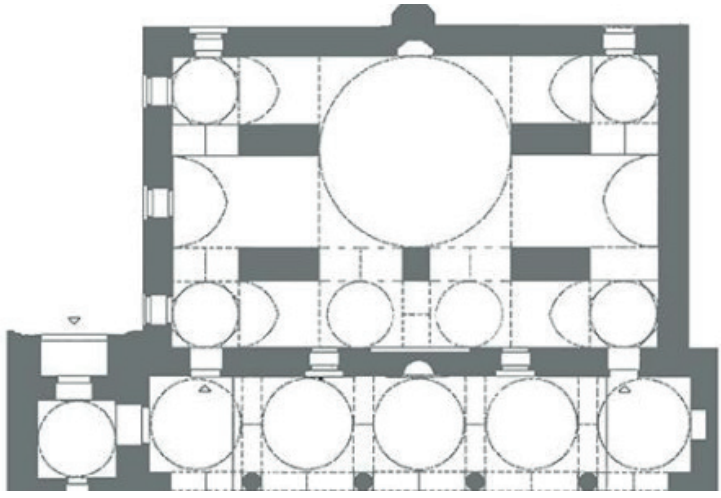
Harita 1: (https://www.lafsozluk.com/2012/01/bitlis-ilinin-turkiye-haritasindaki-yeri.html E.T. 31.03.2021)



Harita 2: (https://www.wikiwand.com/tr/Bitlis%27in_il%C3%A7eleri E.T.31.03.2021)

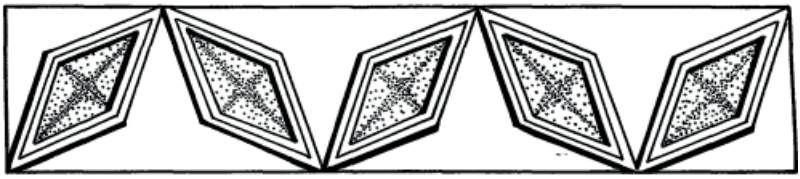


Çizim 1: (https://www.semanticscholar.org/paper/SHARAFIY-YA-COMPLEX-IN-BIDLIS%3A-RETHINKING-OF-LOCAL%C5%9Eeng%C3%BCl/59264b735f5a081434bef3347c69e38c411ae001



E.T.31.03.2021)

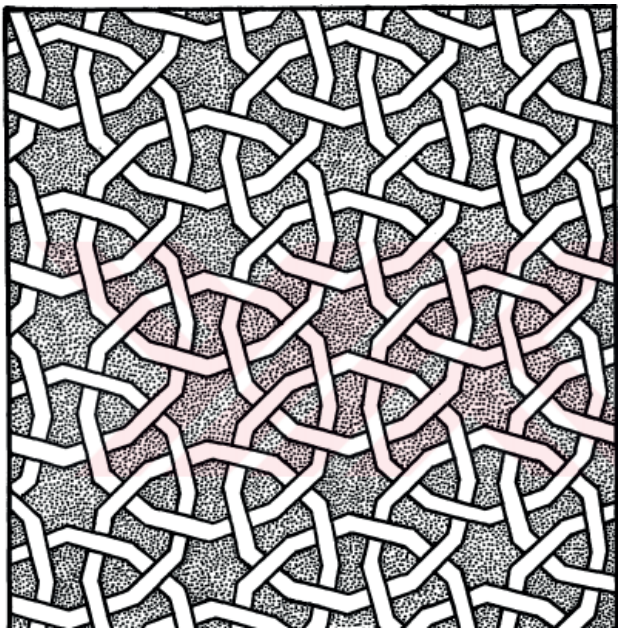
Çizim 2: (https://www.semanticscholar.org/paper/SHARAFIY-YA-COMPLEX-IN-BIDLIS%3A-RETHINKING-OF-LOCAL%C5%9Eeng%C3%BCl/59264b735f5a081434bef3347c69e38c411ae001 E.T.31.03.2021)



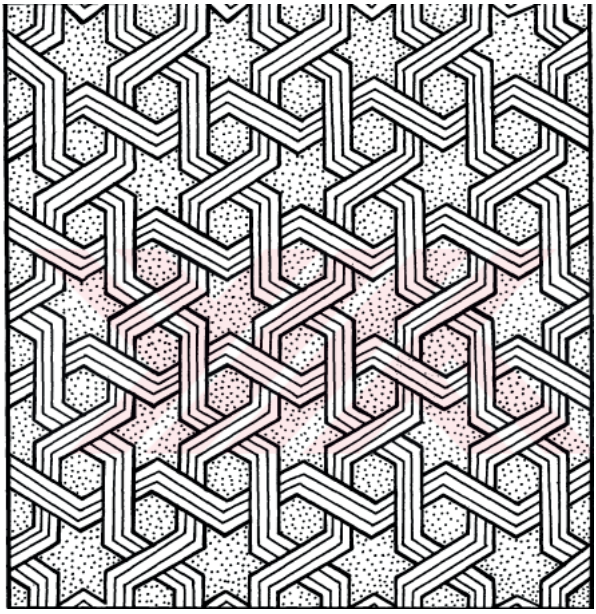
Çizim 3 (Şerefiye camii, Doğu cephede yer alan alt kat (kuzey) pencere bordürü) (Baş, 2000)



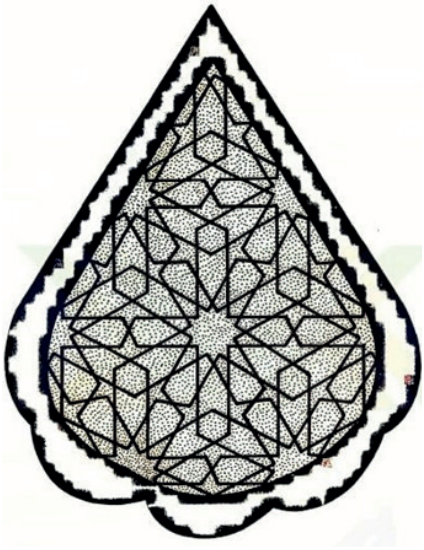
Çizim 4 (Şerefiye camii, Doğu cephede yer alan alt kat (güney) pencere bordürü) (Baş,2000)



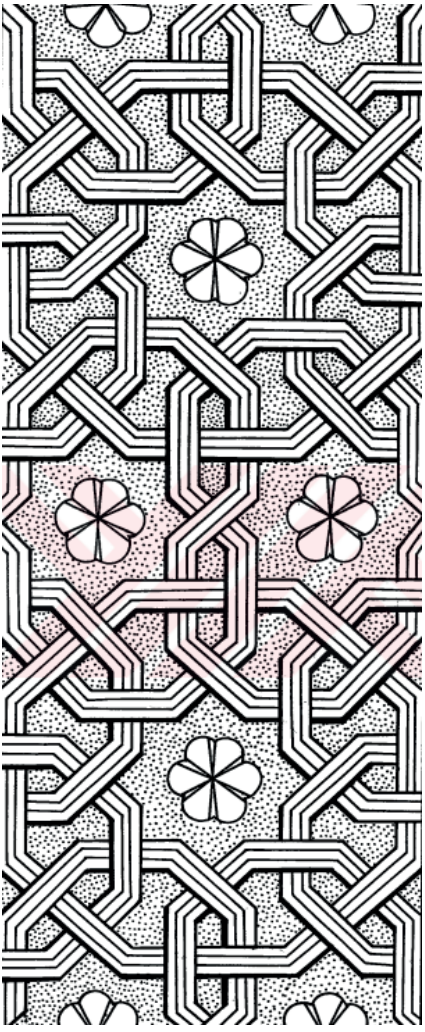
Çizim 5 (Şerefiye camii, Doğu cephede yer alan üst kat (orta) pencere bordürü) (Baş,2000)



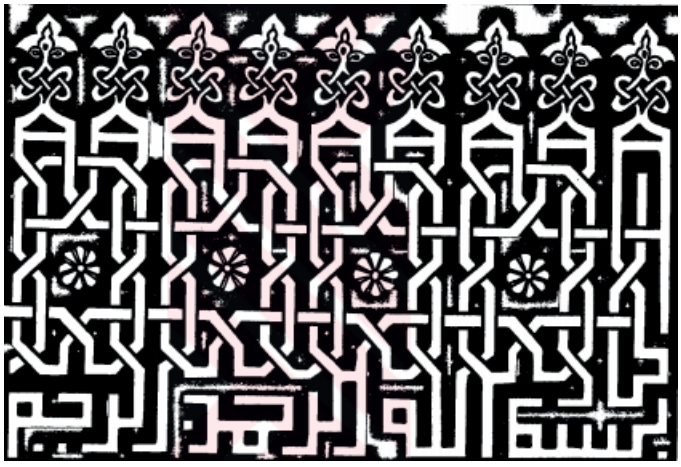
Çizim 6 (Şerefiye camii, Doğu cephede yer alan üst kat pencere bordürü) (Baş,2000)



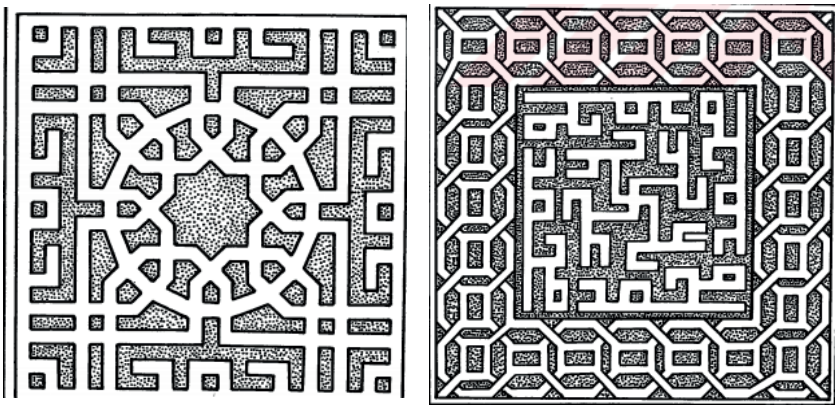
Çizim 7 (Şerefiye camii, Doğu cephede yer alan damla motifi) (Baş, 2000)



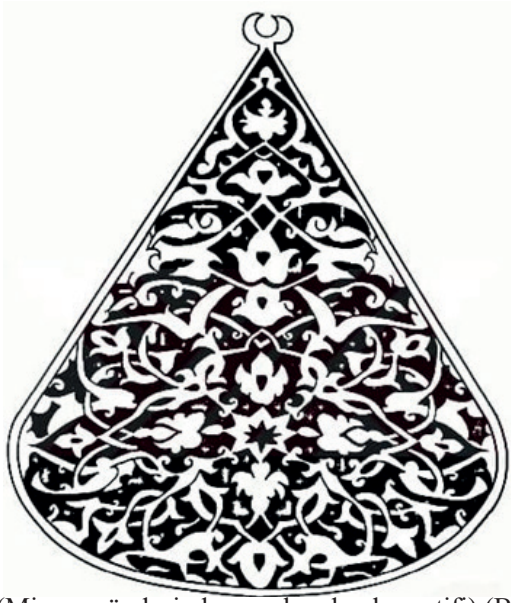
Çizim 8 Şerefiye Cami taç kapı Bordürü (BAŞ, 2000)



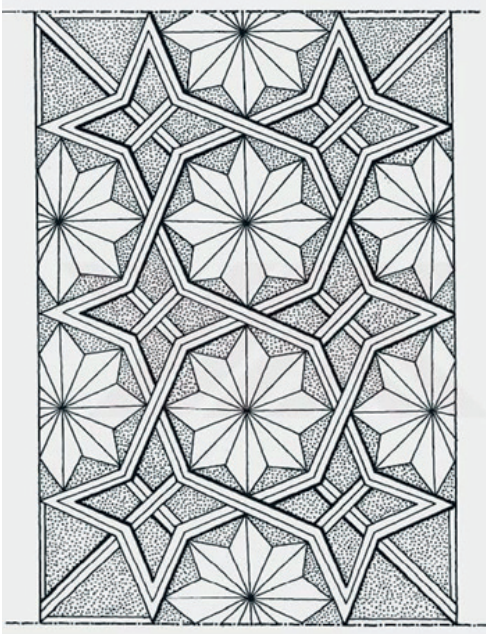
Çizim 9 minarenin kaidesinde yer alan kare pano (BAŞ, 2000)



Çizim 10 (minarenin pabuçluk kısmında yer alan kare panolar) (BAŞ, 2000)



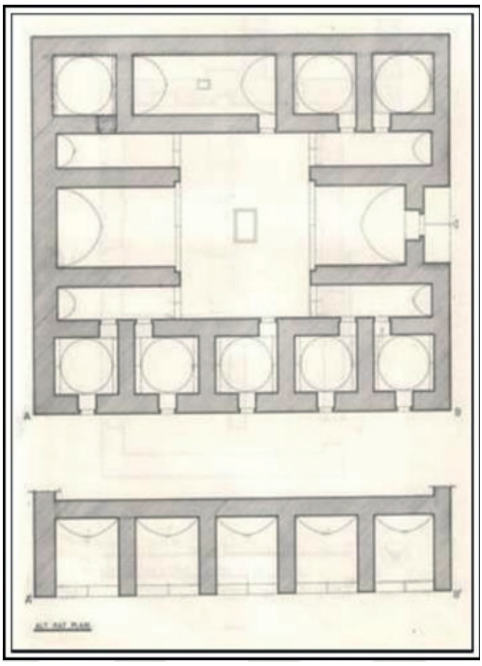
Çizim 11 (Minare gövdesinde yer alan damla motifi) (BAŞ, 2000)



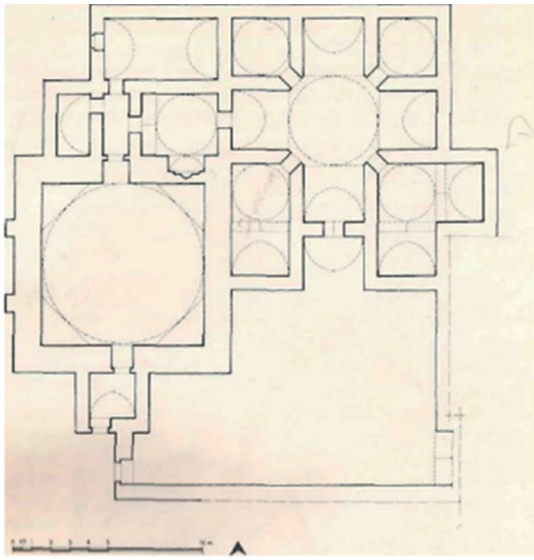
Çizim 12 (Şerefiye Türbesi taç kapı bordürü) (BAŞ, 2000)



Çizim 13 (Şerefiye türbesinin güneyde yer alan pencere alınlığındaki rozet) (BAŞ, 2000)



Çizim 14 (Süphanoğlu, 2020)



(Türkiye'de Vakıf Abideler Ve Eski Eserler II 1997)

Çizim 15



Fotoğraf 1



Fotoğraf 2



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4



Fotoğraf 5



Fotoğraf 6



Fotoğraf 7



Fotoğraf 8



Fotoğraf 9



Fotoğraf 10



Fotoğraf 11



Fotoğraf 12



Fotoğraf 13



Fotoğraf 14



Fotoğraf 15



Fotoğraf 16



Fotoğraf 17



Fotoğraf 18



Fotoğraf 19



Fotoğraf 20



Fotoğraf 21



Fotoğraf 22



Fotoğraf 23



Fotoğraf 24



Fotoğraf 25



Fotoğraf 26



Fotoğraf 27



Fotoğraf 28



Fotoğraf 29



Fotoğraf 30 (Süphanoğlu, 2020)



Fotoğraf 31

KAYNAKÇA

ARIK, M. O. (1971). Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı (Vol. 2). Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü.

ALTUN, A. (2006). Anadolu'da Artuklu Devri Medreselerinin Plan Şemaları Üzerine Notlar.

ASLANAPA, O. (1991). Anadolu'da İlk Türk MimarîSi: Başlangıcı Ve Gelişmesi. Ataturk Kultur DIL ve Tarih Yuks.

ASLANAPA, O. (1993). Türk Sanatı, Remzi Kitabevi. Basım, İstanbul, (s 116).

BAŞ, G. (2002). Bitlis' teki Mimari Yapılarda Süsleme. Bitlis: Bitlis Valiliği Kültür Yay.

BİDLĪSĪ, S. K., & OKTAY, A. (2016). Terceme-i tevârîh-i Şeref Hân:(inceleme-metin-özel isimler dizini). Nûbihar.

Boyu süreklilik gösteren Türk, Ç. (2007). BİTLİS TÜRK MİMARİSİNDE SÜSLEME DEĞERLENDİRMESİ. II. Van Gölü Havzası Sempozyumu, (17), 186.

BAKIRER, Ö. (2000). Onüç ve ondördüncü yüzyıllarda Anadolu mihrabları. Ankara, Türk Tarih Kurumu.

ÇAYCI, A. (2017). İslam mimarisinde anlam ve sembol. Palet Yayınları.

DEMİRTAŞ, M. (2007). XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Bitlis Vilayetinde Nüfus. Dicle Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(1), 131-149.

ERKEN, S. (1977). Türkiye'de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler II.

ERTUNÇ, Ç. Ö. Anadolu Selçuklu Taçkapılarında Kavsara Sistemleri. Lale, 1(1), 74-83.

ERGÜVENÇ, M.Y., (2018) İslam Mimarlık Sanatı Doğuşu, Gelişimi, Bugününe Bir Bakış

GÜNDÜZ KÜSKÜ, S. (2014). Osmanlı Beyliği Mimarisinde Anadolu Selçuklu Geleneği. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

GÜNEŞ, B. (2003). Van Gölü Havzası Türk Mimarisinde Yazı Sanatı. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

GELİŞKAN, N. N. (2015). Matrakçı Nasuh Gözüyle Bitlis (Doctoral dissertation, Fen Bilimleri Enstitüsü).

Gülsen, B. A. Ş. (2010). Gelenek ve gelecek arasında sıkışan bir tarihi kent: Bitlis. History, 2, 2.

GÜLER, M., & AKTUĞ KOLAY, İ. (2010). 12. yüzyıl Anadolu Türk camileri. İTÜDERGİSİ/a, 5(2).

HATTSTEİN, M. (Ed.). (2007). İslam: sanatı ve mimarisi. Literatür Yayıncılık.

KUYRUKÇU, E. Y. (2020). Anadolu Selçuklu Medreselerinin Yapısal ve Mekânsal Özellik Bağlamında Değerlendirilmesi: Konya Sırçalı Medrese Örneği. Online Journal of Art and Design, 8(1).

KÜÇÜKTAĞ, S., (2013) Evliya Çelebi Seyahatnâmesi' Ne Göre Doğu Ve Güneydoğu Anadolu' Daki Bazı, Elazığ: T.C. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı (Yüksek lisans tezi)

KESKİNER, C., Akar, A., & Ornament And Design İn Turkish Decorative Arts. (1978). Türk Süsleme Sanatlarinda Desen Ve Motif. Tercüman.

MUTLUEL, O. (2011). İslam Sanatının Oluşumundaki Etkenler.

ÖNEY, G. (1978). Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme Ve El Sanatları (No. 185). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖNKAL, H. (1996). Anadolu Selçuklu Türbeleri (Vol. 91). Atatürk Kültür Merkezi.

ÖZTÜRK, Ş. (2002). Van Gölü Havzası Ortaçağ ve Sonrası Su Mimarisi. Yayınlanmamış doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

ÖZDEMİR, H. (2011). Bitlis Kalesi Kazısı Sırsız Seramikleri (2004-2008) (Master's thesis).

SÖZEN, M., & TANYELİ, U. (1986). Sanat kavram ve terimleri sözlüğü: resim-heykel-mimarlık, geleneksel Türk sanatları-yugulamalı sanatlar ve genel sanat kavramları (Vol. 71). Remzi Kitabevi.

SÜPHANOĞLU, Y.B., (2020) Tarihi Yapıların Yeniden İşlevlendirilmesi: Bitlis El-Aman Kervansarayı Örneği, Ankara: T.C. Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İç Mimarlık Ve Çevre Tasarımı Anabilim Dalı İç Mimarlık Ve Çevre Tasarımı Yüksek Lisans Programı (Yüksek Lisans Tezi)

ŞENGÜL, B. A. Sharafıyya Complex In Bıdlıs: Rethınkıng Of Local Hıstory In Islamıc Archıtecture. Şarkiyat, 10(3), 1182-1196.

TUNCEL, M. (1980). Bitlis Şehri. Coğrafya Araştırmaları.

TOP, M. (2010). Şerefiye Külliyesi.

ULUÇAM, A. (2002). Ortaçağ ve sonrasında Van Gölü çevresi mimarlığı (Vol. 2). Kültür Bakanlığı Yayınları.

YILMAZ, S. (2017). Klasik Osmanlı Dönemi Menzil Külliyesi örneği: Eskişehir Kurşunlu Külliyesi (Master's thesis, Uludağ Üniversitesi).

İstanbul Klasik Dönem Camilerinde Memlük Mimarisinden Yansıyan Süsleme Özelliklerinin Değerlendirilmesi

Zehra Bürde Özçelik

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans. Zburde91@hotmail.com. ORCİD: 0000 0003 1025 0575.

ÖZET

Mısır, 1517 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından alındıktan sonra, Osmanlı-Memlük ilişkileri giderek artmaya başlamıştır. Gelişen bu ilişkiler neticesinde, iki devletin mimari ve süsleme tarzı zaman zaman bir arada kullanılmaya başlanmış, bunun sonucunda ise yeni bir üslup oluşmuştur. Bu dönemde İstanbul ve çevresinde bulunan bazı yapılardaki mimari ve süsleme tarzı, Mısır'daki mimari geleneğe bağlı olarak değişmeye başlamıştır. İki farklı kültürün birleşmesinden oluşan bu yeni üslubun yansımaları mimari yapılarda kullanılmaya başlanmış, özellikle bu değişim, Osmanlı Devleti'nin klasik dönem mimarisini oldukça etkilemiştir. İstanbul ve çevresinde bu döneme denk gelen bazı eserlerde, Mısır'da kullanılan mimari ve tezyini unsurlar, özellikle camilerin iç ve dış duvar süslemelerinde, minarelerde, kapılarda, türbelerin kubbelerinde ve kullanılan malzemelerde görülmeye başlanmıştır. Bunun sebebi; Yavuz Sultan Selim'in, Kahire'deki camileri beğenip, aynılarını yaptırmak için marangozları, mimarları ve ustaları, buraya getirtmiş olmasıdır.

Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde İstanbul'da yapılan ve Memlük süsleme tarzına sahip olan bazı camiler incelenmiştir. Memlük mimarisindeki süsleme geleneğinin belki de en yoğun şekilde kullanıldığı, Gebze'de bulunan Çoban Mustafa Paşa Camisi de araştırma kapsamında ele alınacaktır. Memlük Devleti'nin bu dönemdeki mimari üslubundan ve süslemelerde kullandıkları yöntemlerden bahsedilecek, İstanbul'da yapılan camilerde bu yansımaların ne kadar görüldüğü ortaya konmaya çalışılacaktır. Osmanlı Devleti'nin klasik dönemine denk gelen bu zamanda, iki devletin birbirinden etkilenmesiyle artan sanatsal ve mimari değişimlerin sonuçları, örnekler üzerinden açıklanacaktır.

Aynı dönemde yaşamış bu iki devlet, mimari ve tezyini özellikler bakımından kendi geleneklerine bağlı kalıp birbirlerinin üsluplarından da

etkilenerek, ihtişamlı yapıların ortaya çıkarılmasını sağlamışlardır. Yapılacak çalışma ile birlikte aynı dönemde yaşayan farklı devletlerin, sosyal, kültürel, siyasi alanlarda olduğu gibi birbirilerinin sanatsal ve mimari geleneklerinden de yararlanabildiği görülecektir.

Anahtar Kelimeler: İstanbul, Memlük, mimari, süsleme.

Evaluation Of Ornament Features Reflected From Memluq Architecture In Istanbul Classic Period Mosques

ABSTRACT

After Egypt was conquered by Yavuz Sultan Selim in 1517, Ottoman-Mamluk relations started to increase gradually. As a result of these developing relations, the architecture and decoration style of the two states started to be used together from time to time, and as a result, a new style was formed. In this period, the architecture and decoration style of some buildings in Istanbul and its surroundings started to change depending on the architectural tradition in Egypt. Reflections of this new style, which consists of the combination of two different cultures, started to be used in architectural structures, especially this change affected the classical period architecture of the Ottoman Empire. In some works that coincided with this period in Istanbul and its surroundings, architectural and ornamental elements used in Egypt started to be seen, especially in the interior and exterior wall decorations of mosques, minarets, doors, domes of tombs and materials used. The reason of this; It is because Yavuz Sultan Selim liked the mosques in Cairo and brought carpenters, architects and masters here to make the same ones.

In this study, some mosques built in Istanbul in the classical period of the Ottoman Empire and having the style of Mamluk decoration are examined. Çoban Mustafa Pasha Mosque located in Gebze, where the ornamentation tradition in Mamluk architecture is used most intensively, will also be discussed within the scope of the research. The architectural style of the Mamluk State in this period and the methods used in decorations will be mentioned, and it will be tried to reveal how much these reflections are seen in the mosques built in Istanbul. The results of the artistic and architectural changes that have increased with the influence of the two states from each other in this period, which coincides with the classical period of the Ottoman Empire, will be explained through examples.

These two states, which lived in the same period, remained loyal to their own traditions in terms of architectural and decorative features, and were influenced by each other's styles, and enabled the creation of magnificent structures. With the work to be done, it will be seen that different states living in the same period can benefit from each other's artistic and architectural traditions as well as in social, cultural and political areas.

Key Words: Istanbul, Mamluk, architecture, decoration.

Giriş

Mısır, 1517 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından alındıktan sonra Memlük Devleti son bulmuştur. Osmanlı'lar tarafından fethedilen Mısır'da, Osmanlı ve Memlük Devleti ilişkileri git gide artmaya başlamıştır. Daha önce de var olan iki devlet arasındaki ilişkiler, bu fetih gerçekleştirilip Mısır ve Suriye, Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra daha da gelişmiştir. Gelişen ilişkiler neticesinde, İstanbul'daki mimari ve süsleme tarzı Mısır'ı da etkilemiş, oradaki mimaride de yer almaya başlamıştır. Memlük mimarisi, bir yandan Suriye-Irak, Kuzey Afrika ve Selçuklu'nun mimari üsluplarından etkilenmiş, bir yandan da Mısır'da önceki dönemlerden kalma geleneklerden teşekkül etmiştir. Bu etkilerin karışımından da Memlük'lere özgü mimari bir üslup ortaya çıkmıştır. Osmanlı'lar Kahire'yi topraklarına kattıktan sonra, Memlük mimari tarzıyla Osmanlı'nın mimari ve süsleme tarzı zaman zaman bir arada kullanmaya başlanmıştır. Böylece Mısır'da, Memlük ve Osmanlı mimari tarzlarının birleşmesinden doğan yeni bir üslup ortaya çıkmıştır. Meydana gelen bu yeni üslup, Osmanlı Devleti'nin klasik dönem mimarisini oldukça etkilemiş, bilhassa mimari alanda en dikkat çekici ürünler verilmiştir. İstanbul'daki bu döneme denk gelen bazı eserlerde, Mısır'da bulunan Memlükler'in tatbik ettiği mimari süsleme tarzları, camilerin iç ve dış duvar süslemelerinde, minarelerde, kapılarda, türbelerin kubbelerinde, kullanılan malzemelerde etkisini göstermiştir. Bunun sebebi; Yavuz Sultan Selim'in, Kahire'deki camileri beğenip, aynılarını yaptırmak için Mısır'dan marangozlar, mimarlar, taş işçileri getirtmiş olmasıdır. Aynı şekilde Mısır'daki yapılarda da Osmanlı-Memlük birleşiminden oluşan yeni üslubun özellikleri görülmektedir.

Çalışma kapsamında, İstanbul ve çevresinde bulunan Memlük üslubu etkili bazı camiler, mimari ve tezyini mahiyetleriyle incelenip değerlendirilecektir. Aynı döneme denk gelen bu iki devletin mimari gelenekleri, bazı camii yapılarında müşterek bir şekilde tatbik edilmiş, ortaya özgün ve estetik nitelikteki bezemelerden oluşan yapılar teşekkül etmiştir.

Memlük Dönemi Mimarisi

Osmanlı'nın klasik dönemine denk gelen Memlük Devleti'ndeki mi-

mari gelişmeler büyük oranda artmıştır. Bu dönem, İslam mimarisi bakımından Mısır tarihinde altın dönem diye nitelendirilebilir. Kahire'de günümüze kadar ayakta kalabilen camii, medrese, türbe, hamam, han gibi pek çok ihtişamlı eser bu devirde yapılmıştır (Seyithanoğlu, 1989). Mısır'daki mimari, oldukça zengin bir geleneğe ve kültüre sahipti. Kahire başta olmak üzere buralarda Memlük'lerden kalan birçok ihtişamlı yapı bulunmaktadır (Bayhan, 2010).

Mısır, Osmanlı egemenliğinde üç yüz yılı aşkın bir süre içinde kalmış, bu sürede inşa ettirilen ve yapılan onarımlarla günümüze kadar kayıtlara geçen eserlerin sayısının 350'yi geçtiği bilinmektedir. Osmanlı'ların egemenliğine geçen zaman kadar Mısır'da kökleşmiş bir geleneğe sahip mimari üslup zaten bulunuyordu. Bu üslup, Osmanlı mimari tarzına az çok benzemekteydi (Gündoğdu, 2010).

Külliye, bahçelerinde camii, medrese, türbe, kütüphane, aşhane gibi yapıların bulunduğu yerlerdir (Mutluel, 2017). Memlükler zamanında inşa edilen abidevi yapıların büyük çoğunluğunu külliyeler oluşturmaktadır. Memlükler, Anadolu Türk mimarisi, Büyük Selçuklu ve Zengi mimarileriyle de bağlantılı olmuşlardır. Türk mimarisinin geleneklerine bağlı kalmakla birlikte kendilerine özgü orijinal bir üslup geliştirmişlerdir (Aslanapa, 1989). Memlük mimarisindeki külliyeler, geniş ölçülerde ve çok fonksiyonlu olarak tatbik edilmiştir. Medreseler de bu dönemde büyük ehemmiyet kazanmıştır. Bunun yanında Memlük'lerde külliye ve medreselerde bulunan türbe yapısı, ana mimari biçimlerden biridir. Bu türbeler ekseriyetle taştan yapılmış ve bol tezyinatlı kubbelerle örtülmüştür. Taş kubbeler, Memlük mimarisinin kendine has özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Sultan Baybars ve Sultan Kayıtbay türbeleri, bu süslü kubbelere sahip olan yapılara emsal olarak verilebilir. Memlük sultanları, yaptırdıkları camii, tekke, medrese gibi yapılara kendi türbelerini de ilave ettirmişlerdir. Zamanla bu hususiyet, bir gelenek halini almıştır. Sultan Kalavun Külliyesi, Sultan Hasan Medresesi, bu geleneğin sirayet ettiği yapılara örnek olarak gösterilebilir. Memlük yapıları genellikle büyük, yüksek cepheleriyle ve bu cephe düzenlemesinin ayrılmaz bir parçası olan abidevi taç kapılarıyla dikkat çekmektedir (Dündar, 2019). Renkli mer-

mer ve taş malzemeler, mimaride bolca kullanılmıştır. Mimaride kullanılan renkli mermerler iç duvarlarda, türbelerde, mihraplarda, taç kapıların cephelerindeki süslemelerde tatbik edilmiştir. Memlükler'de bilhassa mimari alanda kullanılan bu taş işçilikleri oldukça mühimdir. Mısır'da, Suriye'de, taşçılar, oymacılar, kakmacılar, çömlekçiler, taş işçileri gibi meslek dallarına sahip olan ustaların ürettikleri malzemeler mimaride yoğun olarak kullanılmıştır (Kara, 2017). Mimarlar değişik renklerdeki taşları süsleme amacıyla almaşık bir düzen içinde kullanıyorlardı. Bu taşlar kahverengi, kırmızı ve beyaz renklerde olup, Sultan Kalavun Külliyesinde en güzel örnekleri görülmektedir. Daha sonra yoğunlaşan Türk-Memlük ilişkileri neticesinde bu taşlar, İstanbul ve yakınlarındaki bazı camilerde de kullanılmıştır.

Memlük mimarisinin tezyinatında taş ve mermer, normal renkleriyle ve renkli sıvalarla birlikte tatbik edilmiştir. Yapılarda, siyah, koyu gri, kırmızı ve beyaz renklerde ihtişamlı ve oldukça zengin geometrik kompozisyonlar oluşturulmuştur (Abdülhafız, 1994). Yapıların cephelerinde renkli taşlar birbirini takip eder. Bu dönemde kullanılan kemer tiplerinde de zengin çeşitlilik görülmektedir. Kemer taşları iki renkte kullanılmış, ustalıkla kesilip birbirlerinin içine geçmişlerdir. Sivri kemerler kullanılmıştır. Yapıların iç tavanları zengin süslemelerle bezenmiş ve yaldızlanmıştır. Genel olarak yuvarlak olan büyük sütunlar, kemerleri tutmaktadır. Mukarnas kullanımına da Memlük yapılarında sıkça rastlanır. Yapılardaki yazı, hendese, bitkisel ve geometrik tezyinatlar, İslam sanatlarının diğer bölgelerinde olduğu gibi buradaki yapılarda da süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Memlük yapılarında kufi daha az kullanılmış, Nesih yayılmıştır. Hendese süsleme bu devirde gelişme göstermiş, kare, baklava, daire gibi şekillerle ve yaldızlarla zengin bir tezyinat oluşturulmuştur (Yetkin, 1965). İslam sanatının hiçbir döneminde camiler, medreseler, türbeler, gerek iç mekân süslemeleriyle, gerek cepheleriyle Memlük sanatında olduğu kadar zengin bir şekilde süslenmemiştir.

Osmanlı Mimarisindeki Memlük Etkisi

Osmanlı-Memlük arasındaki mimari ilişkiler, Mısır'ın fethedilmesin-

den öncesine dayanmaktadır. Mimari anlamda Anadolu'daki Memlük ilişkileri Selçuklular'a hatta Beylikler dönemine kadar uzanmaktadır. Mimarın, malzemelerini belli bir teknik içinde kullanıp süsleme özelliklerini de katarak sanatçı gibi çalıştığı yapı, o yörenin unsurlarıyla, gelenekleriyle veya etkileşimleriyle ortaya çıkmaktadır (Mülayim, 1994). Bu dönemlerde Anadolu'daki bazı yapılarda Memlük mimarisinin etkileri görülmektedir. Çünkü bu bölge uzun bir süre Mısır'dan gelen mimari akımların etkisi altında kalmıştır. Osmanlı'nın klasik dönemine denk gelen bu zamanda, Osmanlı sanatında, özellikle mimaride en dikkat çekici yapılar inşa edilmiştir (Eravşar, 2009).

Anadolu'daki bazı yapılarda Memlük mimari üslubundaki süslemelerin etkileri görülür. Bu etkilerden biri, renkli taşlardan yapılan tezyinattır. Diğeri de Mısır'ın fethiyle başlayan etkilerdir. Bu etkiler yoğun olarak İstanbul ve çevresindeki yapılarda görülür. Memlük Devleti yıkılınca Yavuz Sultan Selim, Mısır'dan inşaat ustası, marangoz, mühendis, taşçı, demirci, mermerci gibi o dönemin mimari üslubunun teşekkül etmesini sağlayan işçilerin İstanbul'a getirtilmesini sağlamıştır (Abdülhafız, 1994). Klasik Osmanlı sanatının süsleme unsurları, Kanuni devrinin başlarından itibaren taşınmıştır. Bu dönemde Kahire yapılarında da Osmanlı ve Memlük Devleti ilişkilerinden doğan etkiler görülür. Kahire'de Osmanlı etkisinin görüldüğü camilerde, İstanbul üslubunda kalem işiyle tatbik edilmiş süslemeler ve bitkisel motifler kullanılmıştır (Harmankaya, 2019).

Memlükler 1250'den 1517'ye kadar varlığını idame ettirmiş büyük bir devlettir. Bu devletin sanatı Mısır'da bulunan Fatımi, Eyyubi ve bazı Mağribî devletlerin sanat üsluplarının birleşmesinden zuhur eden güçlü bir sanattır (Albülhafız, 1994). Medrese yapımına ehemmiyet vermişlerdir. Osmanlı'lar Mısır'a geldiklerinde medreseler burada çok yaygındı. Memlükler'in bu yapılarında, merkezde bir avlu, bunun etrafında iki tane büyük, iki tane de küçük olmak üzere dört eyvan bulunuyordu. Medreseler içlerinde minare, sebil, sıbyan mektebi gibi birimleri de barındırıyordu. Oldukça özgün ve güçlü olan Memlük mimarisi, bölgenin Osmanlı'lara katılmasıyla, buralarda yapılan camilerde, Osmanlı'ya ait merkezi kubbeli planlara yönelmiş ancak buna rağmen malzeme kullanımında ve mima-

ri tezyinatların belirlenmesinde kendi geleneklerini devam ettirmişlerdir (Öney, 1990).

İstanbul ve Çevresindeki Memlük Etkisi

İstanbul'da Memlük etkileriyle yapılan eserlerdeki süslemeler, renkli mermer kaplamalar, kahverengi, kırmızı ve beyaz renkli taşların almaşık düzende kullanılmasıyla tatbik edilmiştir. Osmanlı mimarlığında, hem mimari hem de süsleme mahiyetleriyle tercih edilen taş, en mühim yapı malzemesi olup bu önemini yıllarca korumuştur. Taş süslemeciliği, mimarlığa bağlı olarak gelişmiş ve Mimar Sinan'ın üslubuna bağlı olan anlayışla kullanılmıştır (Vardar, 2017). Ayrıca yapılardaki taç kapılar ve kubbe geçiş bölgeleri gibi mimari unsurlar, bu etkilerin görüldüğü yerlerdendir.

Osmanlı İmparatorluğu'nu 16.yüzyılda mimari yönden şekillendirmeyi başaran isim Mimar Sinan'dır. Osmanlı Türk mimarisinde yapılan Sinan dönemindeki yapılar, gerek eserlerin yerlerinin seçilmesinde, gerek yapıların güzelliğinde ve estetiğinde en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Yaptığı camilerde, zarif, sade, özgün ve ölçülü bir üslup kullanmıştır. Çini, mermer, malakari, kalem işi gibi süslemeler büyük bir ustalıkla kullanılmış, bu tezyinat unsurları, çağdaşı olan Memlükler'i de etkilemiştir (Gök, 2018).

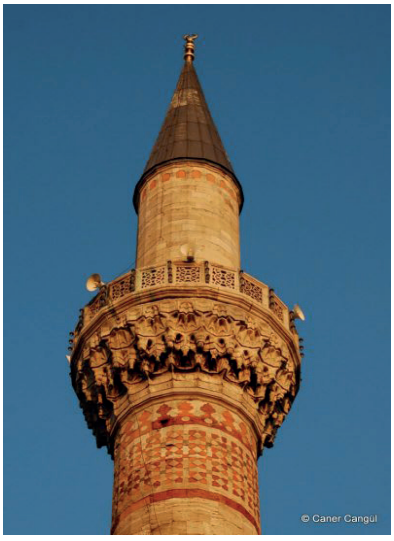
Beyazıt Camii

İstanbul'da Memlük süsleme etkilerinin görüldüğü Beyazıt Camisi'nde bu uygulamalar ustalıkla tatbik edilmiştir. Külliye olarak tasarlanan yapı, cami, türbe, aşhane, imaret, sıbyan mektebi, tabhane, medrese, hamam ve kervansaray gibi bölümlerden oluşup, asimetrik bir şekilde araziye dağınık halde inşa edilmiştir (Papila, 2011). Camii, Osmanlı klasik mimarisinin ilk yapısıdır. Süslemeler, cümle kapısı mukarnasları ve yan hücreleri ile Selçuklu üslubunun sadeleşmiş halini yansıtır (Eroğlu, 2016). Camideki merkezi kubbeyi taşıyan fil ayakları ve kemerler kesme taşlardan yapılmıştır. Kapı ve pencere sövelerinde, merkezi kubbeyi taşıyan sütun ayaklarında ise mermer malzemeler kullanılmıştır (Ocaktan, 2017). Camideki bazı süslemelerde Memlük sanatının etkileri görülür. En önemlisi, caminin sağ minaresindeki süslemelerdir. Burada kullanılan mermer süslemelerdeki

taç işçilikleri çok itinalı bir şekilde kullanılmış, bu durum Mimar Sinan'ın titizliğini ve başarısını göstermiştir. Yapıdaki süslemeler, kakma tekniğinde kırmızı taşların kullanılmasıyla oluşturulmuştur. Bu kakmalar minarenin kaidesinde ve gövdesinde bulunur. Minarede Memlük süslemelerinde olduğu gibi renkli taş işçilikleri de vardır (Eyice, 1953). Caminin dış cephesinde bulunan pencere kemerleri, kırmızı ve beyaz renkteki taşların kullanılmasıyla almaşık düzende oluşturulmuştur. Memlük yapılarının cepheleri de özellikle burada olduğu gibi kahverengi, kırmızı ve beyaz renkteki kesme taşların kullanılmasıyla oluşuyordu.



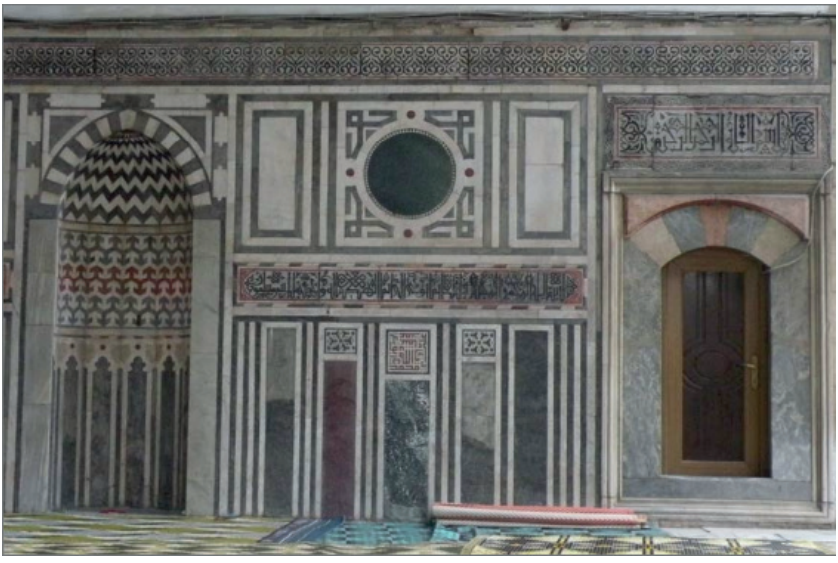
Resim 1-2. Caminin kuzeydoğu minaresindeki kırmızı taşlar (Ocaktan, 2017).



Resim 3. Caminin sağ minaresi.

Çoban Mustafa Paşa Camii

Memlük etkisinin belki de en yoğun şekilde görüldüğü camii, Gebze'de bulunan Çoban Mustafa Paşa Camisi'dir. Çoban takma adıyla anılan Mısır Beylerbeyi Damat Mustafa Paşa'nın Gebze'deki camisi, süsleme özellikleri bakımından Memlük yapılarına oldukça fazla benzemektedir. Bu yönden Sinan'ın pek de özgün olmayan yapılarından biri olduğu söylenebilir (Kuran, 1988). Bu camii, Çoban Mustafa Paşa Mısır'da kısa bir süre valilik yaptıktan sonra İstanbul'a döndüğü zaman inşa edilmiştir. Camii tamamen Memlük tarzında renkli taş, mermer ve mozaiklerle süslenmiştir. Memlük'lere özgü taş süslemelerinin bu kadar yoğun olarak kullanıldığı başka bir cami yoktur. Caminin yoğun bir şekilde Memlük mimarisinin özelliklerini göstermesinin sebebi Mustafa Paşa'nın 1521-1522 yıllarında Mısır valiliği yaptığı zamanlarda Kahire'deki yapıları çok beğenip, yaptıracağı camii için buradan mimari malzemeler getirtmiş olmasıdır. Osmanlı Devleti Mısır'ı fethettiğinde, buralardan getirttiği mimarların, mühendislerin de etkileriyle İstanbul ve çevresindeki yapılardan bazıları oldukça yoğun bir şekilde Memlük üslubuna uygun tatbik edilmiştir (Abdülhafız, 1994).



Resim 4. Son cemaat yeri batı bölüm (Bayram, 2011).

Camide istiridye şeklindeki yivli tromplar üzerinde oldukça büyük çapta tek kubbe vardır. İki yanını ve ön tarafını çeviren medrese, tekke, hastane, imaret, kütüphane ve kervansaraydan ibarettir. Etrafı duvarlarla çevrili külliye binaları büyük bir ustalıkla ortadaki cami ve türbe ile bütünleşerek ahenkli bir şekilde oluşturulmuştur (Aslanapa, 1989). Caminin kuzeybatı köşesinde tek bir minaresi vardır. Son cemaat yeri ise beş revaktan ve mukarnas başlıklı mermer sütun aracılığıyla taşınan kubbeden meydana gelmiştir (Bayram, 2011).



Resim 5. Caminin son cemaat yeri – Portalın sol tarafındaki mermer taş bezemeler (Öngen - Vardar, 2018).

Külliyedeki bezemeler özellikle camii ve türbede ağırlık göstermiştir. Diğer yapılar oldukça sade bir şekilde inşa edilmiştir. Camii süslemeleri Mısır kaynaklı taşlardan oluşturulmuştur. Mısır'ın fethinden sonra Memlük tarzındaki mimari süsleme özellikleri İstanbul'da da etkili olmuş, bu etkiler Osmanlı saray sanatı ve çevresinde de kendisini göstermiştir (Öngen - Vardar, 2018). Caminin son cemaat yerindeki duvarlarda mühim mermer kaplamalar vardır. Girişin sağ ve sol tarafındaki duvarlar siyah, beyaz ve kırmızı mermerlerle Memlük süsleme üslubuna uygun bir şeklinde kaplanmıştır. Girişin sağındaki duvarın alt kısmı beyaz mermer şeritlerle çevrilmiş olan yan yana ve dikey konumda kırmızı ve beyaz mermer levhalarla kaplanmıştır. Bu kısımların üzerinde beyaz mermer üzerine oyularak içi siyah macunla doldurulmuş çiçekli kufi bir kitabe şeridi vardır. Bu kitabe şeridinin alt kısmında kare şeklindeki mermer içinde kırmızı ve beyaz mermer ile yazılmış kufi bir yazı bulunur (Abdülhafız, 1994).



Resim 6-7. Caminin mermer kaplamalı mihrap nişi ile hünkâr mahfili (Öngen - Vardar,2018).

Caminin iç duvarları ve mihrabındaki renkli mermer kaplama ve mozaik dekorları, Kahire abidelerinin bazılarıyla benzerlik göstermektedir. İç mekân duvarları, pencerelere kadar panolar halinde, renkli mermer kaplamalardan oluşmuştur. Bu renkli mermer tezyinat, Mısır'da Memlükler zamanında gelişim göstermiş, Osmanlı egemenliğinde de idame ettirilmiştir (Bayram, 2011). İki pencere arasında bulunan mihrap, Memlük tarzında küçük ebatlı siyah, beyaz ve kırmızı renklerdeki mermer kaplamalarla bezelidir. Camii bezemelerinde görülen 'Rengi Düğümü' olarak nitelendirilen örgü motifler, renkli taş işçiliği açısından önemlidir. Bu motif, Memlük sanatında da kullanılmıştır. Caminin minberindeki zengin mahiyetteki renkli süslemeler, Kahire'deki bezeme üslubuna uydurulmuştur (Öngen - Vardar, 2018).




Resim 8-9. Mihrap cephesindeki süslemeler ve caminin iç duvar süslemeleri (Bayram, 2011).

Camii, mimari özellikleri itibariyle 16.yy'daki külliye yapılarının içinde, Bizans mimarisinin geleneğindeki devşirme malzemelerin kullanılması sebebiyle farklı bir mahiyettedir. Camii duvarlarının bazı bölümlerinde yöresel ablak taşı, mermer ve devşirme malzemelerin kullanılması, yapıya ayrı bir zenginlik ve bütünleştirici bir özellik katmıştır. Camide, ahşap ve mermer tezyinat bolca kullanılmış ve camii, inşa edildiği dönemin bezeme anlayışına uymakla birlikte, geometrik ve renkli taş süslemeler, mermer söveler, kufi yazılar ile Memlük mimari sanatının izlerini taşımaktadır (Şener - Kişali, 2019). Bu özellikler, caminin klasik Osmanlı mimarisinden farklı bir tezyini mahiyete sahip olduğunu gösterir.

Camii, tamamen Memlük tarzında renkli mermer mozaiklerle bezenmiş, mimarisinden çok süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Camide Osmanlı mimarisi ve Memlük üslubundaki tezyinat büyük bir uyum içindedir. Gerek Anadolu Selçuklu'larında gerek Beylikler döneminde, Memlük süslemelerinin bu kadar yoğun olarak kullanıldığı başka bir örnek yoktur.

Haseki Sultan Camii

Haseki Külliyesi, camii, medrese, imaret, sıbyan mektebi, darüşşifa ve çeşmeden oluşan bir yapıdır. Mimar Sinan'ın İstanbul'da yaptığı ilk eser olan camii, yuvarlak kasnaklı kubbesi, almaşık düzenle oluşturulmuş taş tuğla duvarları, dilimli tromplarıyla Memlük etkilerinin görüldüğü bir ya-

pıdır (Kuran, 1988). Camii, kare plan üzerine tek kubbeli bir şekilde yapılmış, beş kubbeli son cemaat yeri ile Mimar Sinan'ın İznik, Bursa ve Edirne'deki tek kubbeli camiler geleneğine uygun olarak inşa edilmiştir. Caminin batı tarafından çıkan sade minaresi, kare bir kaide üzerinde yükselmektedir. Caminin mukarnas bezemeli mihrabında barok süslemeler, minberinde ise mermer taşlardan oluşan süslemeler mevcuttur (Aslanapa, 1992). Haseki camisindeki taç kapı ve taç kapının kavsarasının süsleme unsurları Memlük mimarisindeki yapıları hatırlatmaktadır. Memlük yapılarındaki cephe düzenlemesinin ayrılmaz bir parçası olan abidevi taş kapılar, önemli bir yere sahiptir (Dündar, 2019). Caminin taç kapısındaki süslemeler Memlük mimarisindeki kapılarda da bulunmaktadır. Taç kapının yan taraflarında birer niş yer almakta ve onların üzerinde hendesi kufi ile yazılmış iki kitabe bulunmaktadır. Bu kitabe üslubu Kahire'deki birçok Memlük yapısında bulunur.

Caminin kubbe geçiş bölgeleri istiridye şeklindedir. Bu şekil, Memlük yapılarının kubbe ve taç kapılarında kullanılmıştır. Camideki taç kapının sövelerindeki siyah ve beyaz renkteki mermerler sırayla uygulanmıştır. Kahverengi, kırmızı, beyaz, siyah renklerdeki taş ve mermer malzemelerin sırayla kullanılması birçok Memlük yapısında tatbik edilen bir yöntemdir (Abdülhafız, 1994). Bu yöntem, Şehzade Mehmet Camisi'nin içindeki kemerlerinde, avluya açılan kemerlerinde ve dış cephesindeki üst pencere kemerlerinde de kullanılmıştır.



Resim 10-11. Haseki Sultan Camisinin dış görünüşü ve taç kapısının detayı (https://www.mimarsinan.gen.tr)

Şehzade Mehmet Camii

İstanbul'daki Memlük mimarisinden etkilenen başka bir yapı ise Şehzade Külliyesi'dir. Şehrin ana yollarından birinin üzerinde yer alan külliye, camii, medrese, tabhane, kervansaray, imaret, mektep, muvakkithane gibi bölümlerden oluşur. Mimar Sinan'ın külliye olarak tasarlayıp, araziye uyumlu bir şekilde yaptığı ve asimetrik mahiyete sahip bir yapıdır (Sınmaz, 2017). Mermer süslemelerin ve taş işçiliklerinin itinalı bir şekilde tatbik edildiği camide, Sinan'ın teknik titizliği ve kullanılan taş ve mermerlerin asaleti kendini belli eder (Aslanapa, 1992).

Taş süslemelerin, Memlük, Gazneli, Zengi gibi Anadolu'nun dışındaki devletlerde köklü bir geçmişi olduğu bilinmektedir. Oyma, kazıma, kakma, boyama, kabartma gibi teknikler taş süslemelerde uygulanmıştır. Aynı coğrafya ve kültür gelenekleri etrafında gelişim gösteren teknikler de süreklilik oluşturmaktadır (Gül, 2019). Şehzade Camisi'nde de belirgin bir şekilde Memlük süslemeleri vardır. İç kemerleri ve avluya açılan revak kemerleri de kırmızı ve beyaz taşlardan almaşık bir düzen oluşturacak şekilde yapılmıştır. Caminin dış pencerelerinin sivri kemerleri de aynı şekilde kırmızı ve beyaz taşlardan oluşturulmuştur. Bu uygulamalar Memlük mimarisinin özellikleridir.

Sinan'ın çıraklık eserim dediği bu yapıda ilk defa yarım kubbe özelliği kullanılmıştır. Bu camide Sinan, dört yarım kubbeli merkezi bir yapı oluşturmuş ve köşeleri de birer küçük kubbe ile örterek planda hacim etkisi meydana getirmiştir (Erçağ, 1992). Bu küçük kubbelerin etrafında bulunan küçük kuleler ise yivli kubbeciklerle örtülmüştür. Bu yivler süsleme olarak Kahire'nin doğusundaki Memlük mezarlığındaki birçok türbede kullanılmaktadır. Bu tarz kubbeler Mısır'da Fatımi döneminden itibaren Memlük döneminin sonuna kadar kullanılmıştır. Minaredeki ince çubuk ve kabartma halindeki tezyinat, İstanbul'daki en güzel örnek sayılabilir.



Resim 12. Caminin Memlük etkili kemerleri.



Resim 13. Caminin iç mekân görünümü.

Memlükler'de abidevi taç kapılara büyük önem veriliyordu. Şehzade Mehmet camisindeki taç kapı, Sinan'ın anıtsal tasarımını oluşturarak, inşa ettiği selatin camileri içinde taç kapısı en güzel örneklerden biridir. Kapı, yapının genel mimari karakterine uygun bir şekilde tasarlanmıştır (Karademir, 2016). Ayrıca caminin revaklı avlu döşemelerinde renkli devşirme taşlardan geometrik düzenlemeler bulunmaktadır. Bu özellik bize Memlük mimarisini hatırlatmaktadır (Harmankaya, 2019).

Külliyedeki türbenin tezyinatında da Memlük etkileri sıkça görülür. Yapının dış duvarlarında kırmızı ve beyaz renkteki taşların kullanılması, türbe duvarlarının üst kısmını çevreleyen mazgallar, süsleme amacıyla kullanılan mukarnaslar, kubbelerdeki yivlerin tatbiki, Memlük etkisini hatırlatmaktadır. Memlük mimarisinde mermer ve renkli taş mozaikler, türbelerin duvar ve payelerinde, camii ile türbenin mihraplarında bolca kullanılmıştır. Bu özellik Mısır'da uygulanmaya başlayınca, Memlük mimari süslemelerinde adeta bir gelenek halini almıştır (Aslanapa, 1989).

Rüstem Paşa Camii

İstanbul'da Mimar Sinan'ın iki katlı olarak tasarlayıp, zemin katta dükkânlar, üst katta ise avlusu ve son cemaat mahallinin bulunduğu cami olan Rüstem Paşa Camisi'nde de Memlük etkileri görülür. Sekizgen ayak sisteminde yapılmış cami, çini tezyinatlı bir kubbeye sahiptir (Erçağ, 1992). Camii, iç mekân süslemeleriyle ünlü bir yapıdır. Bu derece süslü çiniler ilk defa bu camide görülmektedir. İç mekânda ayrıca kalem işi süslemeleri ön plana çıkmaktadır. Kubbelerden başlayarak mahfilin altlarına kadar olan yüzeylerde kullanılan kalem işi süslemeler, caminin iç karakteristik yapısını oluşturur. Kalem işleri ana kubbede, kubbe yüzeylerinde, kubbe pencerelerinde, kemer yüzeylerinde, pencere tavanlarında, mahfilin altlarında oldukça başarılı bir şekilde kullanılmıştır (Yüksek, 1996).

Camide iç kubbeye geçiş sistemi, farklı renklerdeki taş işçiliği, vitraylı ve alçı şebekeli pencereler, renkli mermer kakmalı tezyinata sahip mihrap, ahşap bezemeli minber, Memlük mimarisinin etkilerini gösterir. Osmanlı yapılarındaki mimari ve süsleme tarzlarının etkisi, Kahire'deki cami ve sebil gibi yapılarda açıkça hissedilmektedir. Buna karşı Memlük

mimarisinin etkisi de İstanbul'daki bazı mimari eserlerde görülür. Rüstem Paşa camisinde görüldüğü gibi bu etki, çoğunlukla mermer kaplamalar ve Memlük tarzı süslemeler şeklinde kendisini göstermektedir (Abdülhafız, 1994).





Resim 14-15. Camideki Pencere önü döşemesi ile minber yan aynalığı ve korkuluğu (Vardar, 2017).





Resim 16-17. Caminin mermer mihrabiye nişi ile detay görüntüsü (Vardar,2017).

Mimar Sinan, sekiz dayanaklı kubbe denemesinin ilk aşamasını bu camide gerçekleştirmiştir. Camii, mimari ve süsleme özellikleri açısından klasik dönemin özelliklerini gösterir. Çini kullanımı iç bezemelerde,

avlu ve son cemaat yerinde oldukça yoğundur. Taş süslemeciliği, klasik dönemin genel prensiplerine uygun bir şekilde kullanılmış ve izleyiciye Memlük etkisini hatırlatmaktadır. Camideki çini süslemelerin yoğunluğuna rağmen taş süslemeler mimari yapının ana hatlarına bağlı kalınarak düzenlenmiştir. Tatbik edilen taş süslemeler, dönemin camilerinde farklı renklerde ve boyutlarda kullanılmıştır. Bu süslemelerin en yoğun görüldüğü yerler, pencere ve kapı söveleri, döşemeler, kemerler, sütunlar, sütun başlıkları, mihrap, minber, mahfil, kitabeler gibi alanlardır. (Vardar, 2017). Memlük etkisini oluşturan taş süslemelerde devşirme malzeme ile oluşturulan renkli taş süslemelerin yanı sıra geometrik ve bitkisel süslemeler, yazılar, farklı formlarda oluşturulan bezemeler de yer almaktadır. Sinan'ın inşa ettiği yapılardaki bezemeler en fazla camilerde yoğunlaşmıştır. Bu camide de özellikle yoğun çini süslemeleriyle Türk süsleme sanatı en iyi şekilde sergilenmekte ve dönemin karakteristik özelliklerini göstermektedir.

Sonuç

Osmanlı Devleti ile Memlükler arasındaki sanatsal ilişkiler Mısır'ın fethedilmesinden öncesine dayanıyordu. Bu yüzden ülkemizde, özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde inşa edilen birçok yapıda Memlük mimarisinin etkileri görülmekteydi. Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethettikten sonra daha fazla artan mimari etkileşimler, İstanbul ve çevresindeki bazı yapılarda kendini göstermeye başlamıştır. Bu yapıların oluşmasında Yavuz Sultan Selim'in Kahire'deki yapıları çok beğenip, oradaki mimar, mühendis, mermerci, taş işçileri gibi çalışanları İstanbul'a getirtmesi etkili olmuştur. Artan Osmanlı-Memlük ilişkileri neticesinde iki devlet de birbirlerinin mimari üsluplarından, süsleme biçimlerinden, kültür ve geleneklerinden etkilenmişlerdir. O dönemde Kahire'de yapılan bazı camilerde Osmanlı'nın mimari üslubundaki süsleme etkileri görülür. Bu etkiler, İstanbul üslubunu yansıtan kalem işi süslemeler, camilerin iç ve dış cephelerindeki bitkisel süslemeler olarak kendini gösterir. Mısırlı mimarlar ve mimari süslemede rol alan sanatkârlar kendi geleneklerine bağlı kalarak, Osmanlı'nın klasik dönem mimari anlayışından etkilenerek eserlerini oluşturmuşlardır. O dönemde İstanbul'da yapılan bazı yapılarda da Memlük etkisi görülür. Bu etkiler Memlükler'in güçlü ve sağlam bir mimari üslubunun olduğunu

gösterir. İstanbul'da yapılan bu eserlerde Mısır'dan getirtilen mimarların ve sanatkârların yardımıyla, Osmanlı mimari elemanları ve Memlük süsleme özellikleri uyum içinde birleştirilip, özgün bir üslup oluşturacak şekilde tatbik edilmiştir. İstanbul'da yapılan camilerdeki Memlük etkileri genellikle kubbelerde, yapıların iç ve dış cephelerindeki süslemelerde, kemerlerde, taç kapılarda, taş işçiliği ve mermer kaplamalar şeklinde kendilerini gösterir. Memlük mimarisinde siyah, kırmızı ve beyaz kesme taşların almaşık bir düzen oluşturacak şekilde kullanımı çok yaygındır. Bu etkiler sonucunda bahsedilen bu camilerde özellikle Gebze'deki Çoban Mustafa Paşa Camisi'nde nöbetleşe dizilen renkli mermer mozaik süslemeler yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Memlük mimarisinde abidevi taç kapılar bulunur. Bahsedilen bu camilerde de ihtişamlı yapıda olan taç kapılar gerek mimari özellikleriyle gerek süslemeleriyle Memlük mimarisini hatırlatmaktadır. Osmanlı'nın klasik döneminde inşa edilen bu camilerin Memlük etkisi göstermesinin en büyük sebebi, yapıların Türk mimarlar tarafından yapılmış olmasına rağmen, süslemelerde Mısır'dan getirtilen işçilerin çalışmış olmasıdır. Bu sebeple, bahsedilen camilerdeki Memlük etkileri ekseriyetle süslemelerde görülmüştür. Klasik dönemde artan Osmanlı-Memlük etkileşimlerinde her iki devlet de kendi geleneklerine bağlı kalarak birbirlerinin mimari ve süsleme özelliklerinden etkilenmişlerdir. Böylece iki devletin farklı mimari üsluplarının birleşmesinden oluşan farklı ve özgün denebilecek bir üslup oluşmuş, inşa edilen abidevi yapılarda da tatbik edilmiştir.

Kaynakça

Abdülhafız, Abdullah Atia. *Osmanlı Döneminde İstanbul ile Kahire Arasında Mimari Etkileşimler.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.

Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019

Aslanapa, Oktay. *Mimar Sinan.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Bayhan, Ahmet Ali. ''Bir Tarih Müzesi Mısır''. *Güzel Sanatlar Enstitü-*

sü Dergisi V (2010), 139-148.

Bayram, Tuba. *Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii ve Külliyesi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Dündar, Abdulkadir (ed.). *Türk İslam Sanatları Tarihi El Kitabı.* Ankara: Grafiker Yayınları, 2019

Eravşar, Osman. ‘’Osmanlı Sanat Tarihi (Mimari) Literatürü’’. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 7/14 (2009), 67-96.

Erçağ, Beyhan. ‘’Mimar Sinan Eseri Olan Şehzade Mehmet Camii ve Rüstem Paşa Camii Restorasyonları’’. *Mimarlık Dergisi* 3/248 (1992), 18-21.

Eroğlu, Özkan. İslam Sanatı. İstanbul: Tekhne Yayınları, 2016.

Eyice, Semavi. ‘’İstanbul’da Bazı Cami ve Mescid Minareleri’’. *Türkiye Mecmuası,* X (1953), 247-268.

Gök, Bilal. *Türk İslam Sanatları Tarihi.* Malatya: Fidan Yayınları, 2018.

Gül, Mesut. ‘’Mimar Sinan’ın Bezeme Dünyasında Güney Etkili Ablaq Tekniğine Şehzade Cami Üzerinden Bir Bakış’’. *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2019), 161-178.

Gündoğdu, Hamza. ‘’Osmanlı Mimarisinin Gelişim Süreci İçerisinde Kahire Hadım Süleyman Paşa Camii’nin Yeri’’. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 0/19 (2010), 117-139.

Harmankaya, Çiçek Akçıl. ‘’Mimar Sinan Camilerinde Sembolik Unsurlar’’. *Düşünen Şehir Dergisi* 9 (2019), 81-88.

Kara, Adnan. ‘’Memlük Toplumu: Sosyal Yapı, Şehirler ve İktisadi Faaliyetler Üzerine Bir Bakış’’, *Türk Tarihine Dair Yazılar II* (2017), 637-656.

Karademir, Murat. ‘’Mimar Sinan Dönemi Camilerinde Taç Kapı Tasarımı’’. *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi* 40 (2016), 299-

314.

Kuran, Aptullah. ‘’Mimar Sinan Camileri’’. *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri,* 1 (1988), 175-214.

Mutluel, Osman. *Güzelliğin Dile Geldiği Alan* İslam Sanatı. Ankara: Otto Yayınları,2017.

Mülayim, Selçuk. *Sanat Tarihi Metodu.* İstanbul: Bilim Teknik Yayınları,1994.

Ocakcan, Tuğba Keleş. ‘’II. Bayezid Camisi 2013-2016 Yılları Arası Onarım Uygulaması Üzerine Bir Değerlendirme’’. *Uluslararası Katılımlı 6. Tarihi Yapıların Korunması ve Güçlendirilmesi Sempozyumu*.473-482, 2017.

Öney, Gönül. ‘’Mısırda Osmanlı Mimarisinin Sentezi’’. *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi,* V (1990), 139-148.

Öngen, Sinan - Vardar, Kadriye Figen. ‘’Gebze Mustafa Paşa Külliyesi: Mısır Kaynaklı Taş Bezemeli Memlük Sanatı’’. *Restorasyon ve Konservasyon Çalışmaları Dergisi,* 1/21 (2018), 3-28.

Papila, Aytül. ‘’Osmanlıda Kamusal Alan- Osmanlı Külliyeleri’’. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2011), 64-82.

Seyithanoğlu, Kenan (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi.* İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Sınmaz, Serkan. ‘’Külliyelerin Mekânsal Tasarımı, Anadolu’da Külliyelerin Gelişim Süreci ve Kentsel Tasarım Kurgusu’’. *Kent Kültürü ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi,* 10/4 (2017), 381-395. Erişim: http://static.dergipark.org.tr:8080/article-download/0715/262d/ad3a/5a00000066f066b169c.pdf?

Şener, Mehmet – Kişali, Emre. ‘’Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi’’. İnci Aslanoğlu İçin Bir Mimarlık Tarihi Dizimi (2019), 1-5.

Vardar, Kadriye Figen. ‘’Rüstem Paşa Cami Taş Süslemelerinin Değer-

lendirilmesi''. *Türkiye Mecmuası* 27/1 (2017), 367-393.

Yetkin, Suut Kemal. İslam Mimarisi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.

Yüksek, Refik. ''*Klasik Dönem Osmanlı Camilerinde Kalemişleri* (Şehzade Cami, Rüstem Paşa Cami, Selimiye Cami, Atik Valide Cami) ve Geçirdiği Onarımlar''. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Bursa Muradiye Külliyesi'ndeki Mihrabiyeli Mezar Taşları

Muhammed Sefa BALKİ

Yüksek Lisans, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi ABD, sefabalki8@gmail.com, orcid.org/0000-0002-8031-7125. Bu makalenin hazırlanmasında yardımlarını hiç eksik etmeyen beni sabırla dinleyen ve her koşulda yardım eden danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TOP hocama saygı ve şükranlarımı sunarım.

ÖZET

Osmanlı devletine bir dönem başkentlik yapmış olan Bursa'da yer alan ve bulunduğu semtle adını taşıyan Muradiye külliyesi, II. Murad tarafından 1425-1426 yıllarında yaptırılmıştır. Külliyenin bünyesinde cami, medrese, imaret, hamam ve 13 türbe ile birlikte toplam 17 yapı bulunmaktadır. Hazire bölümünde Bursa'nın muhtelif yerlerinden getirilen farklı dönemlere ait mezar taşları yer almakta ve bu mezar taşları burada sergilenmektedir. Külliyenin haziresinde yapılan çalışmalar sonucunda 15-16.yy'la tarihlendirilen 16 adet mihrabiyeli mezar tespit edilmiştir.

Osmanlı devrinde erken dönemden itibaren ağırlıklı olarak 15. Yüzyıldan başlayarak farklı formlarda mezar taşları yapılmıştır. Yapılmış olan bu mezar taşları; zeyni, sivri kemerli, silindirik formlu, sanduka formlu, lahit mezarlar ve mihrabiyeli mezar taşları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde mihrabiyeler de mezar taşlarının bir parçası haline gelmiştir.

Türk-İslam coğrafyasında geniş bir alana yayılmış olan bu mihrabiyeli mezar taşları; Güney Azerbaycan şehirlerinden Meraga ve Tebriz'de, Anadolu'da ise Van Gevaş başta olmak üzere Sivas, Tokat ve Karaman'a kadar birçok merkezde görülmektedir. 14. Yüzyılda ortaya çıkan mihrabiyeli mezar taşlarının en güzel örnekleri Osmanlı döneminde Bursa, İstanbul ve Edirne'de karşımıza çıkmaktadır. Bursa'da bulunan mihrabiyeli mezar taşları üzerindeki kitabelere göre 16. Yüzyılı da kapsamakta fakat tipoloji ve süsleme açısından erken Osmanlı dönemi özellikleri devam etmektedir. Mezar taşlarında mukarnas kavsaralı mihrabiye, yüzeyin tam ortasına denk gelecek şekilde yerleştirilmiş olup, etrafında süsleme kuşakları ve mihrabiye içinde de yazılara yer verilmiş bulunmaktadır.

Çalışmada ele alınmış olan Bursa Muradiye Külliyesi'ndeki mihrabiyeli mezar taşları, işlenen süslemeler açısından bize dönem hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu çalışmayla daha önce herhangi bir şekilde araştırılmayan Bursa Muradiye Külliyesi mihrabiyeli mezar taşları detaylı bir şekilde ele alınarak; kullanılan malzeme, teknik, tipoloji ve süslemeleri açısından ele alınacaktır. Böylelikle mihrabiyeli mezar taşlarının erken Osmanlı dönemi mezar taşları içindeki yerinin tespitine ve önemine katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezar taşı, Mihrabiye, Bursa, Osmanlı Dönemi

Mihrabiyeli Grave Stones In Bursa Muradiye Complex

ABSTRACT

Muradiye complex, located in Bursa, which was the capital of the Ottoman state for a period, and named after the district it is located in. It was built by Murad in 1425-1426. Within the complex, there are 17 buildings in total, including a mosque, madrasa, imaret, hamam and 13 tombs. In the Hazire section, there are gravestones from different periods brought from various parts of Bursa and these tombstones are exhibited here. As a result of the studies carried out in the graveyard of the complex, 16 graves with altarpieces dated to the 15-16th century were found.

In the Ottoman period, gravestones in different forms were made starting from the early period, mainly starting from the 15th century. These tombstones; Zeyni, pointed arches, cylindrical form, sarcophagus form, sarcophagus tombs and mihrabeli gravestones appear before us. During this period, altars also became a part of tombstones.

These gravestones with mihrabets spread over a wide area in the Turkish-Islamic geography; It is seen in many centers from Southern Azerbaijan cities Meraga and Tabriz to Van Gevaş in Anatolia, Sivas, Tokat and Karaman. The most beautiful examples of mihrabeli tombstones that emerged in the 14th century appear in Bursa, Istanbul and Edirne during the Ottoman period. According to the inscriptions on the tombstones with altar in Bursa, it covers the 16th century, but the characteristics of the early Ottoman period in terms of typology and decoration continue. On the gravestones, the mihrab with the muqarnas Kavsara is placed in the middle of the surface, and there are decorative bands around it and inscriptions in the mihrab.

The mihrabeli gravestones in Bursa Muradiye Complex, which were discussed in the study, provide us with important information about the period in terms of embroidered decorations. With this study, the tombstones of Bursa Muradiye Kulliye, which were not explored in any way before, were handled in detail; The material used will be discussed in terms of technique, typology and ornaments. In this way, it was aimed to contribute to the determination and importance of the place of the mihrabeli tombstones in the early Ottoman tombstones.

Key Words: Tombstone, Mihrabiye, Bursa, Ottoman Period

1.Giriş

Hayatımızın her yerinde karşımıza çıkan mezarlıklar ve mezar taşları birçok medeniyette olduğu gibi Türk İslam sanatında da büyük bir önem taşımaktadır. Türk İslam sanatında kökleri Orta Asya'ya kadar uzanan mezarlık geleneği Anadolu'da Selçuklular ile başlayıp Osmanlı döneminde yoğunlaşarak devam etmiştir (Top, 1999,1291). Ölümün acılarını bir nebze olsun silmeye çalışan ecdadımız bunu güzelleştirmek için mezar taşlarına bu sanatı yansıtarak ebedileştirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde başkentlik yapmış olan Bursa, mimarisi kadar mezar taşlarıyla da Türk İslam medeniyetini yansıtan bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Orhan Gazi döneminden itibaren burası bir Türk İslam şehri olarak şekillenmeye başlamıştır. Bu bağlamda Orhan gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, I. Mehmed ve II. Murad tarafından şehrin muhtelif yerlerinde külliyeler inşa edilmiştir. Bunlardan birisi olan Muradiye külliyesi, Bursa'da Muradiye semtinde yer almakta ve II. Murad tarafından 1425-1426 yıllarında yaptırılmıştır. Külliyede; Muradiye Camii, Medrese, İmaret, Hamam ve II. Murad Türbesi, Alaaddin Türbesi, Şehzade Ahmet Türbesi, Şehzade Mustafa Türbesi, Şehzade Mahmud Türbesi, Cem Sultan Türbesi, Saraylılar (Cariyeler) Türbesi, Hatuniye (Hüma Hatun) Türbesi, Gülşah Hatun Türbesi, Mükrime Hatun Türbesi, Gülruh Sultan Türbesi, Ebe Hatun (Gülbahar Hatun) Türbesi, Şirin Hatun (Ayınşâh) Türbesi ile birlikte toplam 17 yapı bulunmaktadır (Altıntaş,2008,3-4).

Bu külliye, Ölüm ile yaşamı, rüya ile hakikati, hüzün ile huzuru bir arada tadabileceğiniz, hissedebileceğiniz, bu mistik mekânın bahçesinde, çınarlar gölgesinde, çiçekler arasında, bedenen ve ruhen dinlenebileceğiniz bir açık hava müzesi olarak karşımıza çıkmaktadır(Fotoğraf 1,2). Yapılmış olan bu makale ile külliyede yer alan mihrabiyeli mezar taşlarından on tanesi incelenmeye ve tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu makale ile daha önce herhangi bir şekilde ele alınmamış olan Bursa Muradiye Külliyesi mihrabiyeli mezar taşları detaylı bir şekilde incelenerek; kullanılan malzeme, teknik, tipoloji ve süslemeleri açısından ele alınıp değerlendirilecektir.

2.Mezar Taşı Tanıtımları

2.1.Nolu Mezar Taşı (Fatma Hatun)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Mustafa Ağa kızı Fatma Hatun'a ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde üç satırlık yazı yer alır. Arka yüzeyde ise gövdenin tam ortasında şemsenin içerisi ve gövdenin alt kısmı enine dikdörtgen şekilde kartuşun içi yazılarla doldurulmuştur. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

هذه المرقد المرحومه المبروره فاطمة خاتون بنت مصطفى اغا غفرالله ذنوبهما

Haza mêr'kât el-merhûme el-mebrûre Fatma Hatun Bint-i Mustafa Ağa gaferallahu zunubehu'ma

Baş şahide arka yüz kitabesi

ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار

Rabbena fağfir lena zünubena ve keffir anna seyyiatina ve teveffena meal ebrar

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.68.m x 0.59.m x 0.10.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılarak dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli bitkisel süslemeli silindirik gövdeli olarak yapılmıştır. Tepelik bölümünden başlayan kıvrık dal ve rumiler ile örülü bitkisel motifler, mihrabiyenin tüm etrafını sarmıştır. Üç sıra mukarnasla dolgulu kavsara ile sonlanan mihrabiye, iki yandan sütunceler ile sınırlandırılmış ve bu sütunceler kum saati biçimli bitkisel süslemeli silindirik gövdeli olarak yapılmıştır. Mihrabiyenin içindeki yazılar sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 3).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik, gövde ve gövde altı kısımlarıdır. Tepelik bölümünün orta kısmı simetrik bir şekilde iki yana dağılan rumi ve palmetler ile süslenmiştir. Gövde kısmı kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve iki yanında kum saati biçimli bitkisel süslemeli silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılarak orta kısıma şemse motifi işlenmiştir. Şemsenin alt üstler köşeleri rumi ve palmetler ile süslenmiş ve bitkisel süslemeli bir bordür ile çevrelenmiştir. Gövdenin alt kısmı enine dikdörtgen şekilde yapılmış olan kartuşun etrafı bitkisel süslemeli bir bordür ile sarılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 4).

2.2. Nolu Mezar Taşı (Hacı Seyfeddin)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Hacı Muslihiddin Emin oğlu Hacı Seyfeddin'e ait olan bu mezar taşı 927.H / 1523.M tarihlidir. Taşın ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde dört sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise kare bir şekilde yapılmış olan yazılar bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

الحاج سيف الله بن الحاج مصلح الدين الامين عفى الله عنه و عن الدين بحرمة النبي

Hac Seyfeddin bin Hac Muslihiddin emin afallâhu anhû ve an'l-din bi'hûrmêti'l-nebî

Baş şahide arka yüz kitabesi

المرجب في تاريخ شهر رجب سنة سبع وعشرين وتسعماية

El-mêr'cêb, fi tarih şehri recep sene seb'a ve işrin ve tîs'a mîe

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.30.m x 0.62.m x 0.09.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılarak dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabi-

ye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli olarak yapılmıştır. Tepelik bölümünde rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme görülmektedir. Üç kademeli bir forma sahip olan mihrabiye, zencerek düğümüyle çevrilmiş ve kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Kabartmalı sekiz kollu bir yıldız motifi, kavsaranın tam orta kısmına denk gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Mihrabiyenin içinde kavsaradan itibaren oluşturulan yazı, etrafı sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 5).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik bölümüne rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme işlenmiştir. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış içerisi kare biçimde yazılara yer verilmiş ve bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise geometrik motifli bir bordür ile çevrilmiştir. Gövde iki yandan kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 6).

2.3. Nolu Mezar Taşı

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Tarihi kime ait olduğu ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde tepeliğin içi ve mihrabiyenin içinde ise üç sıra yazı yer alır. Taşın arka yüzeyinde ise üç sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

بسم الله الرحمن الرحيم الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض

Bismillahirrahmanirrahim, Allâhu lâ ilâhe illâ huvel hayyul kayyûm, lâ te‟huzuhu sinetun ve lâ nevm, lehu mâ fî semâvâti ve mâ fil ard

Baş şahide arka yüz kitabesi

ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يئوده حفظهما وهو العلي العظيم

Lâ yuhîtûne bi şey"in min ilmihî illâ bi mâ şâe, vesia kursiyyuhus semâvâti vel ard ve lâ yeûduhu hıfzuhumâ ve huvel aliyyul azîm

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 0.87.m x 0.43.m x 0.12.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılarak dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli olarak yapılmış ve bu kum saatlerinin üzerinde ise birer penç motifi yer almaktadır. Tepelik bölümündeki yazı, gövde bölümünden sade silme ile ayrılmıştır. Mihrabiyenin sağ ve sol üst köşelikleri bitkisel motif ile süslenmiştir. Dört sıra mukarnasla dolgulu kavsara ile sonlanan sade bir mihrabiye yer alır ve içindeki yazı sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 7).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik bölümündeki yazı, gövde bölümünden sade silme ile ayrılmıştır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış içerisi kare biçimde yazılara yer verilmiş ve bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise zencerekle çevrilmiştir. Gövde iki yandan kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılmış ve bu kum saatlerinin üzerine ise birer penç motifi yerleştirilmiştir. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 8).

2.4. Nolu Mezar Taşı

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Tarihi kime ait olduğu ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde üç sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise dört sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

انتقلت المرحومه المغفوره السعيده الشهيده من دار الفناء الى دار البقاء المحتاج

İntê'kalêt el-merhûme el-meğfûre es-saîde eş-şehîde min dâri-l-fenâ'a ila dâri-l -bekâ'a el-muhtâc

Baş şahide arka yüz kitabesi

الى رحمة الله تعالى خواجه اينى بنت.....

İlâ rahmetillâhi te"âlâ, Hocâ ayna binti…….

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 0.91.m x 0.33.m x 0.07.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılarak dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli olarak yapılmış ve bu kum saatlerinin üzerinde ise birer penç motifi yer almaktadır. Tepelik bölümünde rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme bulunmaktadır. Mihrabiye ilk önce sade silme ve daha sonra zencerek düğümüyle çevrilerek kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Mihrabiyenin kemer ve kavsarasına mukarnas yuvaları yapılmıştır. Mihrabiyenin içindeki yazılar düz silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 9).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik, gövde ve gövde altı kısımlarıdır. Tepelik bölümüne rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme işlenmiştir. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve kare biçimde yazılara yer verilmiştir. Bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise zencerek düğümlü bir bordür ile çevrilerek kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Gövde iki yanda kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılmış ve bu kum saatlerinin üzerinde ise birer penç motifi yer almaktadır. Bu penç motifleri zamanla yıpranmıştır. Gövde ve gövdenin alt kısmının arasına bir bitkisel motif işlenmiştir. Gövdenin alt kısmı enine dikdörtgen şekilde yapılmış ve etrafı sade düz silme ve daha sonra ise zencerek düğümü ile sarılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 10).

2.5. Nolu Mezar Taşı (Fatma Hatun)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Sayyid Ahmet kızı Fatma Hatun'a ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde üç sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise dört sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

انتقلت من دار الفناء الى دار البقاء المرحومه المغفوره

İntê'kalêt min dâri-l-fenâ'a ila dâri-l -bekâ'a el-merhûme el-meğfûre

Baş şahide arka yüz kitabesi

سيد احمد المحتاجه الى رحمت الله

Eş-şehîde Fatma Hatun Bint-İ Sayyid Ahmet muhtâca ilâ rahmetillâhi.

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.03.m x 0.35.m x 0.09.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılmış iki kademeli sivri bir kemer şeklinde ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. İlk kemerin yüzeyi helezonik düz kaval silmeli ve ikinci kemer ise sade bırakılmıştır. Helezonik düz kaval silmeli ilk kemer, altta kum saatlerine oturtulmuştur. Mihrabiyenin hem üst kemeri hemde kemer köşelikleri süslenmiştir. İlk olarak mihrabiyenin üst kemer alınlığına bir gülbezek motifi yerleştirilmiş ve daha sonra kemerlerin köşelerine ise "ALLAH" ve "MUHAMMED" yazıları yazılmıştır. Yazıların altlarına denk gelecek şekilde simetrik olarak birer hatayi motifine yer verilmiştir. Mihrabiye, dört kademeli bir forma sahiptir ve içindeki yazı ise düz silme ile birbirinde ayrılmıştır(Fotoğraf 11).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım üç bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik, gövde ve gövde altı kısımlarıdır. Tepelik bölümüne rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme

işlenmiştir. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve kare biçimde yazılara yer verilmiştir. Bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise zencerek ile çevrilerek kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Gövde iki yanda kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılmıştır. Gövdenin alt kısmı enine dikdörtgen şekilde yapılmış ve etrafı sade düz silme ve daha sonra ise zencerek düğümüyle sarılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir (Fotoğraf 12).

2.6. Nolu Mezar Taşı (Ümmü Han)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Hoca Ali kızı Merhume Ümmü Han'a ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde üç sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise gövdenin ortasında şemsenin içerisinde yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

انتقلت المرحومة ام خان بنت خواجه على نور الله قبرها

İntâ'kalêt el-merhûme Ûmmû Han bint-i Hoca Ali nevvara'llahu kabrahu

Baş şahide arka yüz kitabesi

یاناظرا بقبری مفتکرا بأمری / بالامس کنت مثلك غدا تصیر مثلی

Ya nazî'ren bi'kabri mûftêk'kîren bi'êmrî bil'e'mîs kûn'tû mis'lek, gâ'dên tasîru mislî

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.23.m x 0.49.m x 0.10.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılmış dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli sade silindirik gövdeli olarak yapılmıştır. Tepelik bölümünde rumi ve palmetler-

den oluşan bir süsleme görülmektedir. Üç sıra mukarnasla dolgulu kavsara ile sonlanan mihrabiye iki yandan sütunceler ile sınırlandırılmış ve bu sütunceler kum saati biçimli sade silindirik gövdeli olarak yapılmıştır. Mihrabiyenin içindeki yazılar sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 13).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemerli dilimli tepelik olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik bölümü simetrik bir şekilde iki yana dağılan rumi ve palmetler ile süslenmiştir. Gövde kısmı kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve iki yanında kum saati biçimli sade silindirik gövdeli sütunçeler ile sınırlandırılarak orta kısıma şemse motifi işlenmiştir. Şemsenin köşelikleri ve alt üst köşeleri palmet ve rumilerden oluşan süslemeler bulunmaktadır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 14).

2.7. Nolu Mezar Taşı (Ömer Çelebi)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Şehit hacı İlyas oğlu Muhammed Çelebi oğlu Ömer Çelebi'ye ait olan bu mezar taşı 932.H / 1526.M tarihlidir. Taşın ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde üç sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise gövde bölümünde üç sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

انتقل المرحوم المغفور السعيد الشهيد عمر جلبى ابن محمد جلبى بن الشهيد حاج الياس

İntê'kale el-merhûm el-meğfûr es-saîd eş-şehîd Ömer Çelebi ibni Muhammed Çelebi bin eş-Şehîd Hac İlyas

Baş şahide arka yüz kitabesi

المحتاج الى رحمة اله (الله) تعالى نور الله قبره المتوفى اوائل شهر ربيع الاخر تاريخ سنة

اثنى و ثلاثين و تسعماية

Muhtâc ilâ rahmetillâhi te"âlâ , nevvera'llahu kebrehû, el-mûteveffâ, evâili şehri rebî"u"l-âhir tarihi senetti isnâ ve Selasin ve Tis'a mie

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.30.m x 0.63.m x 0.11.m ebatlarındadır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Mihrabiye, üç kademeli bir forma sahiptir ve içindeki yazı ise düz silme ile birbirinde ayrılmıştır. Mihrabiyenin dış yüzeyi sade ve süslemesiz olarak yapılmıştır(Fotoğraf 15).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemer tepelikli olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik bölümü rumi ve palmetler ile süslenmiştir. Tepelik, gövde bölümünden sade silme ile ayrılmıştır. Gövde bölümündeki yazılar etrafı sade silme ile birbirinden ayrılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 16).

2.8. Nolu Mezar Taşı (Şah Veli)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Hacı Muhammed oğlu Şah Veli'ye ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içerisinde iki sıra yazı yer alır. Arka yüzeyde ise tamamını dolduracak şekilde beş sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

المرحوم شاه ولي بن حاج محمد المحتاج الى رحمة الله

El-merhûm Şah Veli Bin Hac Muhammed muhtâc ilâ rahmetillâhi

Baş şahide arka yüz kitabesi

قال النبي عليه السلام المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار الفناء الى دار البقاء

Kale"n-Nebiyyu „aleyhi"s-Selam El-mü'minûn lâ'yemûtûn bêl yûn'kalûn min dâri-l-fenâ'a ila dâri-l -bekâ'a

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.05.m x 0.39.m x 0.10.m ebatlarındadır. Taş iki yandan sütunceler ile sınırlandırılarak dilimli tepelikli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. Şahidenin ön yüzünün her iki yanına sütunceler yerleştirilmiştir. Bu sütunceler kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli olarak yapılmış ve bu kum saatlerinin üzerinde ise birer penç motifi yer almaktadır. Tepelik bölümünde rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme bulunmaktadır. Mihrabiye ilk önce sade silme ve daha sonra ise zencerek düğümüyle çevrilerek kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Mihrabiyenin kemer ve kavsarasına mukarnas yuvaları yapılmıştır. Mihrabiyenin içindeki yazılar düz silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 17).

Şahidenin arka yüzeyi iki kademeli sivri kemerli olarak yapılmıştır. İlk kemerin yüzeyi helezonik düz kaval silmeli ve ikinci kemer ise sade bırakılmıştır. Helezonik düz kaval silmeli kemer, altta kum saatlerine oturtulmuştur. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; gövde ve gövde altı kısımlarıdır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve kare biçimde yazılara yer verilmiştir. Bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise zencerek düğümlü bir bordür ile çevrilerek kemerin kilit taşında birleştirilmiştir. Gövdenin alt kısmı enine dikdörtgen şekilde yapılmış ve etrafı sade düz silme çevrilmiştir. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 18).

2.9. Nolu Mezar Taşı (Hoca İbrahim)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Hacı Musa oğlu Hoca İbrahim'e ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kitabeler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içinde üç satırlık yazı yer alır. Arka yüzeyde ise gövde bölümünde beş sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

قال النبي عليه السلام المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار الفناء الى دار البقاء

المرحوم المغفور السعيد

Kale‟n-Nebiyyu „aleyhi‟s-Selam El-mü'minûn lâ'yemûtûn bêl yûn'kalûn min dâri-l-fenâ'a ila dâri-l -bekâ'a, el-merhum, es-saîd.

Baş şahide arka yüz kitabesi

الشهيد خواجه ابراهيم بن الحاج موسى المحتاج الى رحمة ال (الله) تعالى

Eş-şehîd Hoca İbrahim Bin Hac Musa muhtâc ilâ rahmetillâhi te‟âlâ

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.54.m x 0.59.m x 0.11.m ebatlarındadır. Taş iki kademeli sivri kemerli bir tepelik şeklinde ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. İlk kemerin yüzeyi kazayağı motifli olarak düzenlenmiş ve ikinci kemer ise sade bırakılmıştır. Tepelik bölümünün köşelikleri palmet ve rumilerden örülü motifler ile doldurulmuştur. Dört sıra mukarnasla dolgulu kavsara ile sonlanan mihrabiye, iki yandan sütunceler ile sınırlandırılmış ve bu sütunceler kum saati biçimli zikzaklı silindirik gövdeli olarak yapılmış ve mihrabiyenin kilit taşında birleşmiştir. Mihrabiyenin içinde kavsaradan itibaren oluşturulan yazı, etrafı sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 19).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemer tepelikli olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik kısmına rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme işlenerek gövde bölümünden sade silme ile ayrılmıştır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve kare biçimde yazılara yer verilmiştir. Bu yazılar ilk olarak sade düz silme ve daha sonra ise geometrik bir bordür ile çevrilmiştir. Gövde bölümü iki yandan kum saati biçimli geometrik silindirik gövdeli sütunceler ile sınırlandırılmıştır. Şahide sağlam ve dik ili vaziyettedir(Fotoğraf 20).

2.10. Nolu Mezar Taşı (Mevlâna Muhammed Çelebi)

Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Sultan Muhammed Han oğlu Mevlâna İmam Mahmut Oğlu Mevlâna Muhammed Çelebi'ye ait olan bu mezar taşının tarihi ve ustası ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Kita-

beler taşın ön ve arka yüzeyinde yer almaktadır. Ön yüzeyde mihrabiyenin içinde iki satırlık yazı yer alır. Arka yüzeyde ise gövde bölümünde üç sıra yazı bulunmaktadır. Kitabeler Arapça olarak, celi sülüs yazı ile yazılmış ve bu yazılar oyma tekniğiyle yapılmıştır.

Baş şahide ön yüz kitabesi

انتقل الشاب المرحوم المغفور الشهيد مولانا محمد جلبى بن

İntê'kale, eş-şâbb el-merhûm, el-meğfûr, eş-şahîd Mevlâna Muhammed Çelebi Bin

Baş şahide arka yüz kitabesi

مولانا امام المحمود سلطان محمد خان.....

Mevlâna İmam Mahmut Sultan Muhammed Han……

Mermerden yapılmış olan şahide, sivri kemerli bir forma sahip olup, 1.37.m x 0.46.m x 0.10.m ebatlarındadır. Taş üç kademeli sivri kemerli ve mihrabiyeli olarak yapılmıştır. Mihrabiye ön yüzeyin gövde bölümünde yer almaktadır. İlk kemerin yüzeyi helezonik düz kaval silmeli, ikinci kemer ise birbirine bağlanmış gülbezek düğüm motifleri ile çevrilerek kilit taşında birleştirilmiş ve üçüncü kemer ise sade yapılmıştır. Üçüncü kemerin içine ve köşeliklerine palmet ve rumi motifler işlenmiştir. Şahidenin gövde bölümüne dört sıra mukarnasla dolgulu kavsara ile sonlanan sade bir mihrabiye yerleştirilmiştir. Mihrabiyenin kavsarasında bir çarkıfelek motifine yer verilmiş ve aynı şekilde mihrabiyenin içinde yazılar yer almaktadır. Bu yazılar sade silme ile birbirinden ayrılmıştır(Fotoğraf 21).

Şahidenin arka yüzeyi sivri kemer tepelikli olarak yapılmıştır. Arka kısım iki bölümden oluşmaktadır. Bunlar; tepelik ve gövde kısımlarıdır. Tepelik kısmına rumi ve palmetlerden oluşan bir süsleme işlenerek gövde bölümünden sade silme ayrılmıştır. Gövde bölümü boyuna dikdörtgen şekilde yapılmış ve kare biçimde yazılara yer verilmiştir. Bu yazılar ilk olarak sade ve daha sonra ise geometrik bir bordür ile çevrilerek kilit taşında birleştirilmiştir. Gövde bölümü iki yandan kum saati biçimli zikzaklı silin-

dirik gövdeli sütunceler ile sınırlandırılmıştır. Şahide sağlam ve dikili vaziyettedir(Fotoğraf 22).

3.Değerlendirme ve Sonuç

İncelediğimiz mezar taşlarının tamamı Muradiye Türbeler Topluluğunda bulunmaktadır. Bursa'nın muhtelif yerlerinden getirilen ve farklı dönemlere ait olan bu mezar taşları tek şahideli olarak yapılmış ve burada sergilenmektedir. Külliyenin haziresinde yapılan çalışmaları sonucunda önem arz eden 16 adet mihrabiyeli mezar tespit edilmiş ve incelenmiştir. Mihrabiyeli mezar taşlarındaki kitabelerde kime ait oldukları ve tarihleri belirlenebilmektedir. Buna göre incelenen mezar taşlarından beş tanesi erkeklere üç tanesi kadınlara aittir. Geri kalan iki tanesi ise kime ait oldukları ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Mihrabiyeli mezar taşlarından yalnız üç tanesinde tarih belirtilmiştir. Bu tarihlere bakarak bu mezar taşları 15 ve 16. yüzyıla ait oldukları görülmektedir.

İncelenen mezar taşlarının üzerinde usta kitabelerine rastlanılmamıştır. Usta kitabelerinin olmayışı ve bu mihrabiyeli mezar taşlarının ustaları konusunda bizleri bilgi olarak eksik bırakmıştır.

Genel olarak mezar taşları tipolojik bakımdan dikdörtgen formlu olup, sivri kemerli olarak yapılmıştır. Bu mezar taşlarının ön yüzeyi, tek kademeli sivri bir kemer veya iki ve üç kademeli sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Bir kısmının üstü tepelik olarak değerlendirilmiş, bir kısımda tek olarak ele alınmıştır. Şahidelerin yükseklikleri ٠,٨٥ m ile ١,٨٠ m arasında, genişlikleri ٠,٣٥ m ile ٠,٦٠ m, kalınlıkları ise ٠,٠٧ m ile ٠,١٢ m arasında değişmektedir. Ele alınmış olan mezar taşları form olarak birbirinden farklı olarak yapılmıştır. ١,٣,٦,٩,١٠ nolu mezar taşları üç ve dört sıra halinde mukarnas dolgulu kavsaralı olup 2,5,7 nolu mezar taşları üç ve dört kademeli bir form olarak yapılmışken 4 ve 8 nolu mezar taşlarında ise mihrabiyenin kemer ve kavsarasında mukarnas yuvaları yer almaktadır.

14. yüzyılda ortaya çıkan bu mihrabiyeli mezar taşları, geniş bir alana yayıldığı bilinmekle birlikte Güney Azerbaycan şehirlerinden Meraga ve Tebriz'de görülmektedir(Fotoğraf 23). Daha sonraları ise Anadolu'da başta

Van Gevaş olmak üzere (Fotoğraf 24,25) Sivas, Tokat ve Karaman'a kadar birçok şehirde bu tip mezar taşlarının örnekleri karşımıza çıkmaktadır(Fotoğraf 26,27,28,29). Bu mihrabiyeli mezar taşlarının en güzel örnekleri ise 15. Yüzyıldan itibaren Osmanlı döneminde yapılmış olup Bursa, İstanbul ve Edirne'de rastlanılmaktadır. "Mezar taşlarına yapılan mihrabiye, mezar sahibinin Mümin ve Müslüman kimliğine vurgu yapma amacı taşıdığı da belirtilmektedir"(Baş,2007,620).

Muradiye Külliyesi'ndeki mihrabiyeli mezar taşları dikkat çekici zengin süslemelere sahiptir. Süslemeler ağırlıklı olarak bitkisel motifler, yazı ve geometrik örnek teşkil etmektedir. Gövdenin tüm yüzeyini kaplayan, aynı zamanda mihrabiye nişi ve tepelik bölümünde yer alan süslemeler genel olarak bitkisel motiflerden oluşmaktadır. Şahidenin ön ve arka yüzeylerini çevreleyen sade silme ve zencerek motifine yer verilmiş, gövde bölümünde ise palmet, rumi, hatayi, penç, gülbezek ve kıvrık dal motifler ile süslenerek bir kompozisyon oluşturulmuştur. Ayrıca şahidelerin köşelerinde ve mihrabiyeyi sınırlandıracak şekilde kum saati biçimli sade, bitkisel ve geometrik silindirik gövdeli sütunceler görülmektedir. Bunlar dışında bazı mezar taşlarında süsleme unsuru bulunmadığından dolayı iki şahidenin sadece ön yüzü ya da hem ön hem de arka yüzü boş bırakılmış örnekleri bulunmaktadır.

Geometrik örnekler mihrabiye kavsarasında görülmektedir. Buna bağlı olarak Hacı Muslihiddin Emin oğlu Hacı Seyfeddin'e ait mezar taşında sekiz kollu yıldız ve Sultan Muhammed Han oğlu Mevlâna İmam Mahmut Oğlu Mevlâna Muhammed Çelebi'ye ait olan mezar taşında ise çarkıfelek motifi olarak düzenlenmiştir.

Mezar taşlarının her iki yüzeyinde de kitabe olduğu görülmektedir. Kitabeleri oluşturan yazılar celi sülüs hatlıdır. Bu yazıların süsleyici bir unsur oluşturduğu görülmektedir. Bu bağlamda Mustafa Ağa kızı Fatma Hatun ve Hoca Ali kızı Merhume Ümmü Han'a ait olan mezar taşlarında şemse motifine yer verilmiş ve içerisi yazı ile doldurulmuştur. Ayrıca Mustafa Ağa kızı Fatma Hatun'a ait mezar taşında dikdörtgen şekilde yapılmış olan kartuşun içerisinde yazı yer almaktadır. Şahidelerin ön ve arka yüzey-

leri ayetler, hadisler, dua ve güzel sözler ile donatılmıştır.

Sonuç olarak incelenen mezar taşları, Orta Asya'nın bağrından kopup gelerek Anadolu'ya yerleşmiş ve güzel sonuçlar ortaya koymuştur. Gerek işçilik olsun gerek hat sanatının en mükemmel örnekleri açısında Osmanlı erken dönem mezar taşları önemli bir yere sahiptir. İçine girildiğinde bir nevi açık hava mezar müzesi görünümü veren külliye, hiçbir bilimsel çalışmaya dâhil edilmemiş olması da ayrıca üzücü bir konudur. Son olarak Ahmet Hamdi Tanpınar Bursa Muradiye külliyesi için "Beş Şehir" kitabında şöyle demiştir: "Ölüm, başka hiçbir yerde Muradiye'deki kadar insana ürpertici gelmez."

4.Kaynakça

Altıntaş, Zeynep. *Muradiye Külliyesi ve Haziresindeki Türbeler.* Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi,2008.

Baş, Gülsen, "İran Azerbaycanı'ndan Türk Dönemine Ait Taş Sandukalar: Meraga Müzesi Örnekleri". *ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,*1(Eylül 2007),609-633

Başak, Meltem Ayaz. *Gevaş Mezartaşları.* Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi,2008.

Karamağaralı, Beyhan. *"Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında".* Selçuklu Araştırmaları Dergisi, 2 (1970).

Top, Mehmet. "Hakkâri'deki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *XIII. Türk Tarih Kongresi*, (Ekim 1999).

5.Fotoğraf



Fotoğraf 1: Muradiye Türbeler Topluluğu Genel görüntüsü



Fotoğraf 2: Muradiye Türbeler Topluluğu Genel görüntüsü



Fotoğraf 3: 1 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 4: 1 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 5: 2 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 6: 2 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 7: 3 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 8: 3 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 11: 5 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 12: 5 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 9: 4 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 10: 4 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 13: 6 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 14: 6 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 15: 7 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 16: 7 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 17: 8 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 18: 8 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 19: 9 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 20: 9 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 21: 10 Nolu Mezar Taşın Ön Yüzü



Fotoğraf 22: 10 Nolu Mezar Taşın Arka Yüzü



Fotoğraf 23: Azerbaycan yöresindeki mihrabiyeli mezar taşı örnekleri



Fotoğraf 24: Gevaş, Mezarın baş



Fotoğraf 25: Gevaş**,** Mezarın baş



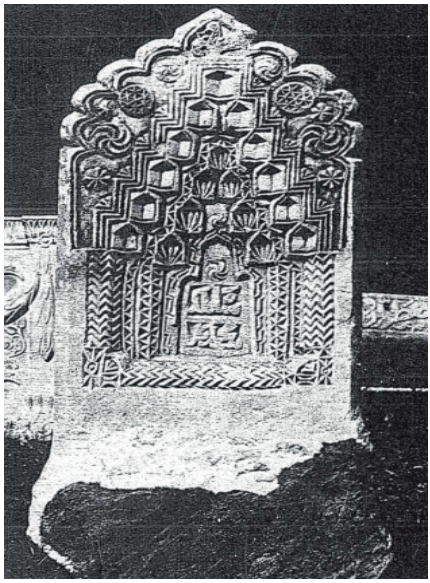
Şahidesinin yan yüzeyi **(**Başak, 2008,255). Şahidesinin arka yüzeyi (Başak, 2008, 257).



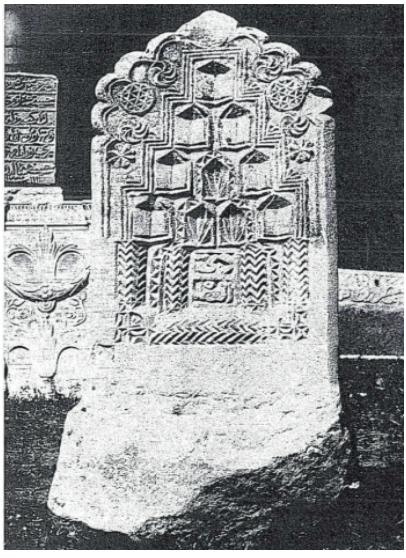
Fotoğraf 26: Sivas Müzesi, Mezar taşının Dış yüzü. (Karamağaralı, 1970).



Fotoğraf 27: Sivas Müzesi, Mezar taşının İç yüzü. (Karamağaralı, 1970).



Fotoğraf 28: Tokat Müzesi. Şahmelek Binti Muahmmed Beğ'in mezartaşı. İçyüzü.(Karamağaralı, 1970).



Fotoğraf 29: Tokat Müzesi. Şahmelek Binti Muhammed Beğ'in mezartaşı. Dışyüzü. (Karamağaralı, 1970).

Tunceli Merkez ve Köylerinde Bulunan Bir Grup Ahşap Eserin Değerlendirilmesi

Mustafa YILDIRIM

Öğr.Gör.,Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, mustafayildirim@yyu.edu.tr, Orcid.org/0000-0002-1436-6359

ÖZET

Anadolu'da oluşan kültürün göstergesi olan el sanatları, toplumun tarihsel geçmişini, sosyo-ekonomik faaliyetlerini, gelenek ve göreneklerinin birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, el sanatları sadece sanat değeri taşımamakta aynı zamanda ait olduğu toplumun sosyal yapısını da yansıtmaktadır. El sanatları konusunda, geçmişten günümüze kadar çalışmaların yoğun olarak yapıldığı ve diğer bölgelerde olduğu gibi Tunceli merkez ve köylerinde de görmek mümkündür. Günümüzde ise teknolojinin de gelişmesi ile birlikte el sanatlarına olan ilgiyi kısmen de olsa azaltmıştır. Anadolu'nun köylerinde ise el sanatları hala geçerliliğini devam ettirmektedir. Bunların içerisinde ahşaptan yapılan örneklerin günümüze gelebilen veriler doğrultusunda yoğun olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Ahşap, sıcaklığı, dokusu, rengi gibi estetik özellikleri bakımından insanlık tarihi boyunca mimaride, el sanatlarında, sanatsal etkinliklerde ve günlük kullanım eşyası olarak tercih edilen önemli malzemelerden birisi olmuştur. Ahşap malzemeyi, hayatın her alanında kullanıyor olmamızın en büyük sebeplerinden biri, kolay işlenebilmesi sürdürülebilir olması ve bundan dolayı hammaddesinin doğada bol miktarda bulunuyor olmasıdır. İşlenmesinin kolay olması açısından tercih edilen ahşap, nemden, mikroorganizmalardan ve iklim şartları gibi sebeplerden günümüze ulaşamamaktadır. Çalışma kapsamında Tunceli merkez ve köylerinde yapılan araştırmalar sonucu tespit edilen bir gurup ahşap eserin malzeme, yapım tekniği ve süsleme özelliklerini vb. belirlemek geleneksel kültürümüzdeki yeri ve önemini saptamak amaçlanmıştır. Sonuç olarak, çalışmaya dâhil edilen eserlerin ölçüleri yerinde incelenerek alınmış ve fotoğrafları çekilmiştir. Ele alınan eserlerin malzeme cinsi, yapım tekniği, süsleme özellikleri ve estetik açıdan kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda eserlerin kataloglarını çıkararak, geleneksel kültürümüzdeki yerini saptamak, belgelemek ve bu mirasın gelecek nesillere aktarılmasını sağlamak temel amacımızdır.

Anahtar Kelimeler: Tunceli, El sanatları, Ahşap, Malzeme, Süsleme

Evaluatıon Of A Group Of Wooden Works In Tunceli Center And Vıllages

ABSTRACT

Handicrafts, which are an indicator of the culture formed in Anatolia, appear as a reflection of the historical past of the society, socio-economic activities, traditions and customs. In this respect, handicrafts do not only have an artistic value but also reflect the social structure of the society to which they belong. It is possible to see in the center and villages of Tunceli, as in other regions, where work has been intensely carried out from the past to the present. Nowadays, with the development of technology, it has partially reduced the interest in handicrafts. Handicrafts are still valid in the villages of Anatolia. Among these, it is possible to say that the samples made of wood are used extensively in line with the data that can come up today. Wood has been one of the important materials preferred in architecture, handicrafts, artistic activities and daily use items throughout the history of humanity in terms of aesthetic features such as its warmth, texture and color. One of the biggest reasons why we use wood in all areas of life is that it is easy to process and sustainable and therefore its raw material is abundant in nature. The wood, which is preferred for its ease of processing, cannot survive due to moisture, microorganisms and climatic conditions. Within the scope of the study, the material, construction technique and ornamentation features of a group of wooden works determined as a result of the researches made in Tunceli center and its villages. It is aimed to determine its place and importance in our traditional culture. As a result, the measurements of the works included in the study were examined on-site and their photographs were taken. The material type, construction technique, decorative features and aesthetics of the studied works have been studied comprehensively. Our main goal is to catalog the works of art in line with the findings, to determine its place in our traditional culture, to document it and to transfer this heritage to future generations.

Keywords: Tunceli, Handicrafts, Wood, material, ornament

Giriş

Tarih sahnesinde birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Tunceli, Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat bölümünde bulunur. Kuzeyde ve batıda Munzur Dağları ile Karasu Irmağı, doğuda Bingöl Dağları ve Peri Suyu, güneyde Keban Baraj Gölü ile çevrilidir. Belirgin doğal sınırlarla kuşatılmış olan il toprakları, doğuda Bingöl ve Elâzığ, güneyde Elâzığ, batı ve kuzeyde Erzincan'la komşudur (Saraçoğlu,1989,208). Tarihi süreçte, Tunceli bölgesinde eski yerleşimin olduğu son dönemde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya konmuştur. Özellikle Tunceli'nin Çemişgezek ilçesinde yapılan kazılar bunu doğrular niteliktedir (Yılmazçelik,2011,13). Pulur höyüğünde yapılan kazılarda Tunceli'nin tarihi hakkında önemli bulgular ortaya çıkarılmıştır. Höyükte M.Ö 5000-3000 yıllarına ait kültür katmanlarında Tunç dönemine ait bilgiler elde edilmiştir (Danık,1993,1). Kazılarda kaleye benzeyen evler, evlerin içerisinde çeşitli bölümlere, ocak, dibek ve öğütme taşlarına farklı türde hayvan resimlerinin yapıldığı kabartmalara, tunçtan yapılmış iğne ve kazma vb. madeni buluntulara ulaşılmıştır (Işık,2012,10). M.Ö. 1310 yıllarında bölge Asurluların hâkimiyeti altındadır. M.Ö. 8.yy.'da Urartular, M.Ö. 715'de Medler hâkim olur. M.Ö. 650 yıllarında Perslerin egemenliğine, M.Ö. 320'de İskender(Makedonya Kralı) Kapadokya Krallığının sınırları içine girer. M.Ö.20-M.S.395 Romalılar, M.S.395-639 Bizanslılar ve daha sonra bölgede Bizanslılarla Müslüman Arapların çatışmaları görülür. 756 yılında bölge de Abbasi dönemi başlar ancak 972'de bölgede yeniden Bizans egemenliği başlar (Danık,1993,4-10). Tunceli bölgesine hâkim olan yüksek dağlar ve derin vadiler adeta doğal bir kale görevi görmektedirler. Bundan dolayı hiçbir güç tam anlamıyla bölgeye hâkim olamamıştır (Yılmazçelik, 2011,38).1071 Malazgirt Meydan Muharebesi'nden sonra Anadolu'da Türk egemenliğinin hızlı bir şekilde yayılmaya başlamasıyla birlikte, 1087 yılında kesin olarak Türk hâkimiyetine girmiştir. Bu tarihten itibaren Selçuklular (Turan, 1980,29), Mengücekler, Artuklular, Karakoyunlular (Uzunçarşılı, 1969,155-188) ve Akkoyunlular'ın (Aksoy, 1985,167) egemenliği altında kalmış, 1473 yılında da Osmanlıların hâkimiyetine geçmiştir (Baykara, 1988,88). Tunceli genel anlamda engebeli coğrafik yapının meydana getirdiği karakteristik bir

yapı gösterir (Saraçoğlu, 1989,208). Engebeli coğrafyada su kaynaklarına bağlı olarak ortaya çıkan bio-çeşitlilik, il topraklarında özellikle zengin görüntülerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İl topraklarını kaplayan genelde bodur ormanlar meşe ağaçlarından oluşmaktadır (Ulaşoğlu,2009,1).Bu da bölgede geleneksel el sanatlarına bağlı olarak özellikle tarım, mutfak, dokuma ve günlük kullanım gibi eserlerin yapımında ahşabın yoğun şekilde kullanılmasına sebep olmuştur.

Bölgede ağaç malzeme üstün özellikleri yanında sürdürülebilirliği, ekonomik ve estetik değeri olan çevre dostu bir malzeme olmasından dolayı, hayatın birçok alanında karşılaşılan ahşap ürünler mutfak gereçleri olarak kullanılan; sofra, kepçe, kaşık, dibek(havan), hamur teknesi, tarım aletleri olarak kullanılan; tırmık, tırpan, boyunluk, boyunduruk, harman makinesi, dokumada kullanılan; yün tarağı ve teşi(kirman), müzik aleti olarak saz yapımı, ayrıca baston, kuş kafesi gibi birçok alanda kullanılan örnekleri bulunmaktadır. Ahşap aynı zamanda sivil ve dini mimariye(cem evi) bağlı olarak üst örtü, kapı ve pencere kanatlarında da kullanılmaktadır. Yörede bulunan tarihi Cem evlerinde üst örtü ve taşıyıcı ayakların ahşaptan yapılmış ve korint başlıkları üzerinde çeşitli süslemelerin olduğu birçok örnek bulunmaktadır. Sanayileşme ve kentleşmenin gelişmesi ve sosyo-ekonomik sebeplerden dolayı günlük hayatta, ahşap daha az kullanılmaya başlanmıştır. Kullanılmayan ahşap eserler bilerek veya bilmeyerek tahrip edilmiş ya da depolarda, evlerin bir köşesinde bırakılmıştır. Ahşap malzeme gerekli bakımlar yapılmadığı takdirde, anatomik ve higroskopik yapısı gereği mikroorganizmalardan kolayca etkilenmekte ve bundan dolayı birçok eser günümüze ulaşamamaktadır. Bu çalışmanın amacı, Tunceli merkez ve köylerinde bulunan bir gurup ahşap eserin malzeme, form, yapım tekniği, süsleme özellikleri vb. inceleyerek, eserlerin kataloglarının çıkarılması, kayıt altına alınarak belgelenmesi ve bu kültür mirasının gelecek nesillere aktarılması ve korunmasını sağlamaktır.

Ahşap İşçiliği

Geçmişten günümüze kadar devam eden maddi kültür varlıkları arasında yer alan ahşap işçiliği geleneksel el sanatları arasında önemli bir yeri

vardır (Kültür Bakanlığı,1993,200). Bölge iklim yapısına uygun ağaçlardan elde edilen ahşap malzemeden ve ağaç dalları kullanılarak ortaya çıkarılan ilkel yapı olan barınaklar yapmışlardır (Hasol,2008,1/33).Ahşap işçiliğinin ortaya çıkmasında en önemli sebeplerinden biri göçebe yaşam şeklinin yerleşik düzene geçmesi ile birlikte barınma ihtiyacının karşılanması ve zaman içerisinde yaşadığı ortamı süsleme tutkusu, değişen zaman içerisinde güzeli arama isteği ve çabası Türk sanatının zenginliğine katkı sağlayan önemli bir dal olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Orta Asya da yaşamış Türk toplumu ağacı kutsal olarak kabul etmiş ve bunu dini simgelerinde, yapıtlarında kullanmışlardır(Kültür Bakanlığı,1993,200). Kurganlarda yapılan araştırmalar sonucu ulaşılan ahşap buluntular üzerinde bitkisel, geometrik ve hayvan üslubunun eserler üzerinde işlenmiş olarak ortaya çıkmış ve bu da Türk toplumunun daha önceki dönemlerden beri ahşap malzemeyi işledikleri ve yaşam alanlarında kullandıkları, eşyalarını zenginleştirdiklerini ortaya koymaktadır (Yücel,1977,5/58). Kurganlarda yapılan kazılar sonucu ortaya çıkarılan işlenmiş küçük ahşap parçalar haricinde, bütün halde ağaç gövdesinin içi oyulmuş lahitler ve üzerine çeşitli tekniklerde işlenmiş figürler yer almaktadır. Türkler at koşum takımlarının belirli yerlerinde derinin yanında ahşap malzemeyi de süsleme unsuru olarak kullanmış böylece ahşap işçiliğinin de gelişmesine katkı sunmuşlardır(Aktemur,2002,6/147). Ahşap işçiliğinin gelişmesinde insanların duygu ve düşüncelerini, folklorunu eserler üzerinde göstermeleri önemli rol oynamaktadır. Bu işçiliğin Türk halkının Anadolu'ya yerleşmesinden sonra artığı ve geliştiği bir gerçektir(Çetindaş,1998,263).

Anadolu coğrafyasında gelişim gösteren Türk ağaç işçiliğinin en erken tarihli örnekleri Anadolu Selçuklu Devri'nde ortaya çıkmaktadır. Alparslan'ın 1071 Malazgirt zaferi sonrası Anadolu'yu Türklere açması ve başkenti Konya olan Selçuklu Devletini kurmasıyla birlikte onu izleyen Beylikler Döneminden kalmış ahşap malzemeden yapılmış kültür varlıkları bulunmaktadır(Barışta,2009,7). Anadolu'ya yerleşen Türkler her alanda olduğu gibi ahşap işçiliğinde de Orta Asya'dan kalan sanatsal ve kültürel geleneklerini birikimlerini kendileriyle birlikte getirerek bu bölgede devam ettirmişlerdir. Bunun en güzel ve en zengin örneklerini Anadolu

Selçuklu devri sivil ve dini mimari eserlerinde tespit edebilmek mümkündür(Aktemur,2002,6/147). Dini mimaride mihrap, minber, rahle, kürsü, tavan kirişleri, sütunlar, kapı ve pencere kanatlarında görüldüğü gibi sivil mimaride de üst örtü, kapı, pencere, zemin ve duvar döşemesi vb. ayrıca kırsal kesim kültüründe süs ve kullanım eşyası mutfak ve tarım aletlerinde de ahşap işçiliği uygulanmıştır. Küçük ebattaki taşınabilir günlük kullanım ve süs eşyaları daha az kalıcı olmuştur.

Selçuklu ve Beylikler Döneminin orta çağ yapılarını tamamlayan, süsleyen onlara sıcaklık ve estetiklik kazandıran ahşap işçiliği uygulanan teknik, biçim ve süslemesiyle Osmanlı İmparatorluğu Dönemine oldukça güçlü kaynak oluşturmuştur (Barışta,2009,7). Selçuklu devri ağaç işçiliği XV. Yüzyıla kadar Erken Osmanlı Devrine hâkim olmuşsa da bundan sonraki yıllarda Osmanlı ağaç işçiliği alanında bazı yeni tekniklerle farklı karakterde eserler meydana getirilmiştir. Selçukluların kullandığı ahşap işleme tekniklerini geniş ölçüde tatbik edilmiş; sedef, bağa, fildişi ve hatta altın, gümüş gibi yardımcı maddelerin kakma tekniğinde zemine ilâvesiyle daha zengin, daha değişik bir şekilde ahşap işçiliği yaratılmıştır (Yücel,1968,1/26). Osmanlı dönemi ahşap işçiliği malzeme cinsi olarak Selçuklu ve Beylikler dönemi geleneğini devam ettirmiş yumuşak ve kolay işlenebilen dayanıklı ağaçlardan ceviz, şimşir, ıhlamur, meşe, elma, armut, sedir ayrıca yurt dışından ithal edilen gül ve abanozu vb. tercih etmişlerdir (Öney,1992,137).

KATALOG



Katalog No :1

Fotoğraf	**:** Mustafa YILDIRIM
Adı	**:** Kuş Kafesi
Yerel Adı	**: -**
Bulunduğu Yer	**:** Hozat-Merkez
Yapım Malzemesi	**:** Söğüt-Gürgen
Kaynak Kişi	**:** Elmas KAHRAMAN
Yapım Tekniği	**:** Bükme
Ölçüleri	
Çapı	: 24 cm
Yükseklik	: 25 cm

Tanım: Bölgede özellikle kırsalda keklik besleme kültürü yaygındır. Bu nedenle üretilen kafeslerin yapımında kullanılan malzeme türü olarak söğüt, gürgen kullanılmaktadır. Günümüzde ise bambu malzemeden yapılan kafeslere de rastlanmaktadır. Yuvarlak ahşap bir zeminin kenarlarına belirli aralıklarla dikey olarak yerleştirilmiş ahşap parçalara orta kısma yakın bir yerde bulunan deriden yapılmış kuşağa sabitlenmiştir. Bu kuşağın üst kısmına yine ahşap çubuklarla kubbemsi bir şekil verilmiştir. Yuvarlak alt kaide orta çember ve söve niteliğinde olan dikey geniş ahşapların üzeri peş peşe gelen baklava dilimleri geometrik şekillerle süslenmiştir. Özellikle kırsal bölgelerde keklik besleme kültürü devam etmektedir.



Katalog No : **2**
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Döven
Yerel Adı : Musene
Bulunduğu Yer : Pülümür- Merkez,
Yapım Malzemesi : Ceviz
Kaynak Kişi : Murat DEMİRBİLEK
Yapım Tekniği : Çakma
Ölçüleri
Uzunluk :162 cm
Genişlik :61 cm
Kalınlık :4 cm

Tanım: 162x61x4 cm ölçülerinde iki parça ahşaptan meydana gelmiştir. Harmanda ekinlerin buğday, arpa, vb. tanelerini sapından ayrıştırmak

için kullanılan at ya da öküz tarafından çekilen, alt yüzeyinde keskin çakmak taşları(dilgi) rasgele gömülü olan kızak benzeri bir araçtır. Döven üzerine ağırlık yapması ve hayvanı yönlendirmesi için bir kişi biner, buğday saplarının üzerinden defalarca geçerek tanelerin sapından ayrılmasına ayrıca sapların samana dönüşmesine yardımcı olmaktadır. Yapımında sağlamlığı yönünden ceviz malzeme tercih edilmiştir. Dikdörtgen bir forma sahip olan döven iki parçanın yan yana getirilerek, bir yüzeyin pürüzsüz ve daha düz olması sağlanmış, diğer yüzeyde iki eş büyüklükte parçanın(kayıt) çivi yardımıyla dikdörtgen formda hazırlanan iki eş parça üzerine çakılmasıyla elde edilmiştir. Günümüzde çakmak taşlarının bir kısmı düşen ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte kullanımı azalan dövenler günümüzde ev ve ofislerde dekor amacıyla da kullanılmaktadır.



Katalog No **: 3**

Fotoğraf **:** Mustafa YILDIRIM
Adı **:** Baston
Yerel Adı **: -**
Bulunduğu Yer **:** Pülümür- Merkez
Yapım Malzemesi **:** Soldan sağa doğru

1.Dışbudak
2.Elma
3.Ceviz

Kaynak Kişi **:** Murat DEMİRBİLEK
Yapım Tekniği **:** Oyma
Ölçüleri
Uzunluk **:**100 cm
Çap **:** 2.5 cm
Tutma Yeri **:** 11 cm

Tanım: Türk el sanatları arasında ahşap işçiliği önemli bir yer tutmaktadır. Ahşap işçiliğinin en güzel örneklerini bastonlarda görebiliriz. Baston yürürken zorluk yaşayan yaşlı erkek ve bazen de kadınların kullandığı bir araçtır. Bastonlar sadece destek olması açısından kullanılmamakta, aynı zamanda giyimi tamamlayan aksesuar niteliği taşımaktadır. Baston olarak kullanılacak ahşap malzemenin işlenmesinin kolay olması açısından düz ve budaksız olması tercih edilir. Yaklaşık 2-3 cm çapında ve 100 cm boyunda hazırlanan baston, üzerine çeşitli desenlerin verildiği ayrıca tutma kısmına farklı figürlerin oyulduğu örnekler bulunmaktadır. Ele aldığımız bastonlarda ise sadece bir örnekte burma şeklinde desen verildiği, diğer örneklerde ise herhangi bir süslemeye gidilmediği görülmektedir. Bölgede üretilen bastonlar estetik kaygından çok ihtiyacı karşılamak adına üretildiğini söyleyebiliriz. Bastonların kullanımı hala devam etmektedir. Son dönemlerde ev ve bürolarda dekoratif amaçlı olarak da kullanılmaktadır.



Katalog No : **4**
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Hedik
Yerel Adı : Lekan(Leken)
Bulunduğu Yer : Pülümür- Merkez
Yapım Malzemesi : Söğüt-Meşe
Kaynak Kişi : Murat DEMİRBİLEK
Yapım Tekniği : Bükme
Ölçüleri
Genişlik : 23 cm
Uzunluk : 33 cm

Tanım: Anadolu'nun özellikle kış mevsiminde yoğun kar yağışının olduğu bölgelerde kullanılan hedik(lekan), Tunceli bölgesinde de özellikle hayvancılıkla ilgilenen halkın oldukça yaygın bir şekilde kullandığı bir araçtır. Yörede yetişen söğüt, meşe gibi ağaç dallarından üretilmektedir. Ağaç dalı henüz yaş iken bükülerek kasnak haline getirilir, daha sonra oluşan oval kısmın ortasına günümüz şartlarına uygun iple ağ şeklinde örülerek elde edilir. Önceki dönemlerde elde edilen hedikler de ipin haricinde deri malzemeden elde edilen ince ip şeklinde malzemelerde kullanılmıştır. Kar üzerinde yürümeyi kolaylaştıran hedik genelde kırsal bölgelerde hala kullanımı devam etmektedir.



Katalog No : **5**
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Kar küreği
Yerel Adı : Huye vore
Bulunduğu Yer : Pülümür-Hasangazi
Yapım Malzemesi : Dişbudak
Kaynak Kişi : Cemile MİRZANLI
Yapım Tekniği : Torna
Ölçüleri
Uzunluk : 142 cm
K.Genişlik : 40 cm
Kalınlık : 1 cm
Sap uzunluğu : 92 cm

Tanım: Doğu Anadolu'nun Yukarı Fırat bölümünde yer alan Tunceli'de karasal iklimin belirgin özelliği olan kışların uzun ve karlı geçmesi

sebebiyle özellikle kırsalda karların temizlenmesi amacıyla kullanılan kar küreği, bölgenin iklim koşullarında yetişen ağaçlardan elde edilen ahşap malzeme ile üretilmektedir. Yaklaşık 1,5 metre boyu olan kar küreğinin kürek kısmı dikdörtgen formunda ve sapla birleştiği noktaya doğru üçgen şeklini almaktadır. Küreğin ağız kısmının çevresine metal bir parça çivi yardımıyla sabitlenmiş ve böylece ağız kısmının dayanıklılığı artırılmıştır. Günümüzde yapımının kolay ve ustalık gerektirmeden yapılabilir olması ve malzemesinin doğada bol miktarda bulunuyor olmasından dolayı özellikle kasaba ve köylerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.



Katalog No : **6**
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Yün tarağı
Yerel Adı :
Bulunduğu Yer : Pülümür-Hasangazi
Yapım Malzemesi : Çam
Kaynak Kişi : Cemile MİRZANLI
Yapım Tekniği : Çakma-Kertme Ölçüleri
Uzunluk : 54 cm
Genişlik : 20 cm
Kalınlık : 2 cm

Tanım: Ülkemizde hayvancılığın yoğun olarak yapıldığı bölgelerde, dokuma sanatı gelişmiştir. Tunceli hayvancılığın gelişmiş olduğu bölgelerden biridir ve bu nedenle dokuma sanatında gelişmiş olduklarını yapılan bilimsel çalışmalar göstermektedir. Geleneksel kültürümüzde dokuma alanında halı, kilim, cicim, heybe, çorap vb. ürünler küçükbaş hayvancılıktan elde edilen yünlerin iplik haline getirilmesi ile elde edilmiştir. Kırklık adı verilen makasla kesilen yünler, kirlerinden arındırıldıktan sonra, yün tarağında metalden yapılmış yaklaşık 20 cm boyunda çiviye benzer sivri uçlarına takılarak yünün yumuşaması ve içerisinde kalan kirlerin temizlenmesi, kabartılması ile yün hazır hale getirilir. Yün tarağı dikdörtgen formda ve uç kısmına doğru üçgen şeklini almış kenarları kertilerek estetik bir görüntü kazandırılmaya çalışılmıştır. Çeşitli ölçülerde üretilen yün tarağının yapıldığı malzeme cinsi olarak çam tercih edilmiştir. Yapımında ustalık gerektirmeyen kırsal bölge halkının kendi imkânlarıyla yapabildiği örnekleri de bulunmaktadır. Zamanla, sanayileşme ve kentleşmenin etkisi ile hazır ürünlere ulaşmanın kolaylığı yün tarağının kullanımını azaltmıştır.



Katalog No : **7**
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Teşi
Yerel Adı : Palan
Bulunduğu Yer : Pertek-Aşağıgülbahçe

Yapım Malzemesi : Gürgen
Kaynak Kişi : -
Yapım Tekniği : Torna
Ölçüleri
Uzunluk : 41 cm

Tanım: Yıkanıp kirlerinden arındırılan yünlerin, yün tarağıyla temizlenmesi ve kabartılması sonrasında elde edilen yünün iplik haline getirilmesi amacıyla kullanılan alete teşi(palan) denilmektedir. Anadolu'nun bazı bölgelerinde iğ veya kirman olarak adlandırılmaktadır. Tunceli bölgesi, dokuma sanatında oldukça gelişmiş ve bu alanda zengin örneklere sahip kentlerden biridir. Bu nedenle teşi kullanımı yaygındır. Torna makinesinde üretilen teşinin, boyu 41 cm çapı ise yaklaşık 1-2 cm olan bir çubuk ile bu çubuğun üstüne tutturulmuş yaklaşık 5-6 cm çapındaki koni formunda bir ahşap parçadan oluşmaktadır. Koni şeklindeki ahşap parçanın üst kısmında ipin içinden geçtiği metal çengel yer almaktadır. Günümüzde makineleşmenin etkisiyle yok olmaya yüz tutmuş teşi, halı, kilim, cicim, heybe, çorap vb. dokumalarda kullanılan yünün eğrilmesi ve dokumaya hazır hale getirilmesi işlevini gördüğü için önemli bir el sanatı ürünü olarak kabul edilmektedir.







Katalog No :8
Fotoğraf : Mustafa YILDIRIM
Adı : Direk (Taşıyıcı)
Yerel Adı : -
Bulunduğu Yer : Mazgirt-Gelincik Köyü
: Pülümür-Hacılı Köyü
Yapım Malzemesi :Çam-Kavak Gelincik Köyü
Kaynak Kişi : Seyyid GEKO
Yapım Tekniği : Oyma-Kertme Hacılı Köyü

Tanımı: Tunceli de ahşabı yaşamın her alanında kullanma geleneği, Tunceli bölgesinin inanç yapısına göre şekillenen cem evlerinde ve alevi dedesinin evinde üst örtü taşıyıcısı olarak da kullanılmaktadır. Cem törenlerinin yapıldığı oda da özellikle dedenin oturduğu köşedeki ahşap direk üzerinde çeşitli bitkisel ve geometrik süslemelere yer verilmiştir. Taşıyıcıların yapımında bölgede yetişen ağaçlardan (Çam, Kavak) elde edilen ağaç gövdeleri neredeyse hiçbir işlem yapılmadan kullanılmakta sadece üst örtü ile birleşme noktasında T şeklini oluşturan 40-60 cm uzunluğundaki korint başlığı üzerinde süslemelere yer verilmiştir. Aynı oda içerisinde yer alan birden fazla taşıyıcı bulunmakta ve her biri farklı renklerle boyanmaktadır. Hacılı Köyde bulunan cem evindeki üst örtü taşıyıcı sistemlerinde üst örtü ile birleştiği noktada 60-80 cm uzunluğundaki korint başlığında koç başı figürü yer almaktadır. Koç başı figürü çeyrek daireyi andıran çizgilerle, boş yer kalmayacak şekilde donatılmış ve farklı renklerde boyanmıştır. Ahşap malzemenin yoğun olarak kullanıldığı örneklerine az rastladığımız cem evleri, Tunceli bölgesinde özellikle bazı köy ve kasabalarda hala dini ibadetlerinin yerine getirildiği yapılar olmaya devam etmektedir.



Katalog No **: 9**
Fotoğraf **:** Mustafa YILDIRIM
Adı **:** Kapı (Cem Evi Kapısı)

Yerel Adı **: -**
Bulunduğu Yer **:** Pülümür-Hacılı Köyü
Yapım Malzemesi **:** Çam
Kaynak Kişi **: -**
Yapım Tekniği **:** Gizli Zıvana Geçme-Çakma
Ölçüleri
Uzunluk **:** 190 cm
Genişlik **:** 90 cm

Tanımı: Cem evine giriş, çam malzemeden yapılmış 190x90 cm ölçülerinde bir kapıdan sağlanmaktadır. Kapı beş bölümden meydana gelmektedir. Dört dikey ve bir yatay panodan oluşmaktadır. Yatay pano içerisinde baklava dilimli geometrik desen haricinde süslemeye yer verilmemiştir. Kapının yapımında zıvana geçme tekniği kullanılmıştır. Günümüzde cem evi kapısı olarak hala kullanılmaktadır.





Katalog No **: 10**

Fotoğraf **:** Mustafa YILDIRIM
Adı **:** Üst Örtü
Yerel Adı **: -**
Bulunduğu Yer **:** Pülümür-Hacılı Köyü
Yapım Malzemesi **:** Çam-Kavak
Kaynak Kişi **:** Seyyid GEKO
Yapım Tekniği **:** Kırlangıç Kuyruğu

Tanım: Tunceli yöresinde kırsal bölgelerde yapılan dini ve sivil mimaride üst örtüde kullanılan malzeme olarak en fazla ahşap malzeme (çam, kavak, söğüt) tercih edilmektedir. Üst örtü genelde yan yana belirli aralıklarla sıralanan gergi kirişlerinden oluşmaktadır. Araştırmaya konu olan üst

örtüde kırlangıç kuyruğu tekniği kullanılmıştır. Kare şeklinde oluşturulan kirişlerin belirli aralılarla üst üste yerleştirilmiş, kalan son açık alan ise daha ince kirişlerin yan yana gelmesi ile üst örtü tamamen kapatılmış ve kubbe görüntüsü elde edilmiştir. Dışarıdan bakıldığında üst örtü, bölgede karasal iklimden dolayı kış aylarında yağan karın ağırlığı sonucu üst örtünün çökmemesi amacıyla çatı ile kapatılmıştır. Seyyid Geko'dan alınan bilgiye göre, Hacılı köyü cem evinin yapım tarihi 550 yıl öncesine dayanmaktadır. Günümüzde ise cem evi hala kullanılmaktadır.

Sonuç

Tunceli bölgesi, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve hayat şartlarını kolaylaştırabilmek için faklı malzemelerden elde ettikleri ürünlerin özellikleri, sadece sanat değeri taşımamakta aynı zamanda ait olduğu bölgenin sosyo- kültürel yapısını da yansıtmaktadır. Geleneksel el sanatları bünyesinde üretilen ürünler, bölgenin engebeli arazi yapısı, iklim koşulları gibi etkiler uzun süre dışa kapalı olmasına sebep olmuş ve böylece kendine has yöresel özelliklerini ve kültürel dokusunu koruyabilmiştir. Tunceli merkez ve ilçelerinde el sanatları alanında yaptığımız araştırmalar sonucu çok sayıda taşınabilir kültür varlığı tespit edilmiştir. Geçmişte dokuma, seramik, maden, sepetçilik, semercilik, nalbantlık ve ahşap işçiliği gibi el sanatlarının yoğun olarak yapıldığını günümüze ulaşan bazı eserlerden anlıyoruz. Geleneksel el sanatları kollarından biri olan ahşap sanatı ele alınan eserler açısından önemli bir yer tutmaktadır. Tunceli'nin engebeli ve zorlu coğrafyasında yaptığımız araştırmaya göre temel ihtiyaçlarının karşılanması ve hayat kalitesini kolaylaştırmak amacıyla mutfak, dokuma, tarım, dini ve sivil mimari gibi alanlarda kullanılan ahşap malzemeden yapılmış çeşitli ürünler ortaya koymuşlardır. Bu ürünler; kuş kafesi, döven, baston, hedik, kar küreği, yün tarağı, teşi, direk(taşıyıcı), kapı, üst örtü gibi farklı alanlardan oluşmaktadır.

Çalışma kapsamında incelenen eserlerden kuş kafesi Hozat merkez, döven, baston, hedik, Pülümür merkez, kar küreği, yün tarağı Pülümür hasangazi, teşi Pertek aşağıgülbahçe, taşıyıcı direk Mazgirt gelincik ve hacılı, kapı, üst örtü Pülümür hacılı köyünde bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan

eserlerin yapımında kullanılan ahşap malzemeler genelde bölgenin iklim yapısına uygun olan ceviz, söğüt, kavak, dişbudak, çam, gibi ağaç türleri tercih edilmiştir. Eserlerin yapımında bükme, çakma, oyma-kertme, kırlangıç kuyruğu tekniği, makine gerektiren işlerde ise torna ve zıvana geçme tekniği kullanılmıştır. Araştırmaya konu olan eserlerin bölgenin uzun süre dışa kapalı olması eserlerin kırsal kesimde ve ihtiyaçtan dolayı ortaya konması gibi nedenlerle süslemeye yer verilmemiş ve oldukça mütevazi olarak ortaya konmuştur.

Sonuç olarak; engebeli arazi yapısından dolayı çeşitli zorluklarla ulaştığımız Tunceli'ye bağlı ilçe ve köylerde yapılan araştırmalar sonucunda çalışmaya dâhil edilen eserlerin genel olarak sade ve kırsal kesimin geçmişten günümüze kadar ulaştırdıkları kültürü yansıtacak eserler olduğu yapılan araştırmalar sonucu anlaşılmaktadır. Bu eserlerin tespiti ve bunun sonucunda belgelenmesi bölgenin yaşam şeklini ve geleneksel kültürünü yansıtması açısından önem arz etmektedir. Sanayileşme, kentleşme ve hazır ürünlere kolay ulaşma gibi etkiler el sanatlarına olan ilginin azalmasına sebep olmuştur. Bazı kamu kurumlarının ve özel teşebbüslerin desteğiyle bölgenin doğal ve tarihsel kültür varlıklarını, kültürel etkinliklerini, bazı sosyo-ekonomik olguları turistik bir ürün şeklinde gezginlerin hizmetine sunmak ve bunun sonucunda el sanatlarının canlandırılması ve halkın istihdamına katkı sağlanması açısından son derece önemlidir.

Kaynakça

Aksoy, Bilal. *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli*. 1 Cilt. Ankara: Yorum Yayınları,1985

Aktemur, Ali Murat. "Türkler". *Türk Ahşap İşçiliği*. ed. Hasan Celal Güzel vd.6/99-105.Ankara: Yeni Türkiye Yayınları,2002

Baykara, Tuncer. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I. Anadolu İdari Taksimatı*. Ankara: Bilge Kültür Sanat,1988

Barışta,H.,Öcrün. *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul Cami ve Türbelerinde Ağaç İşleri*. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları,1. Basım,2009

Çetindaş, Vildan. "Tarsus ve Köylerinden Ahşap Oyma Sandık Örnekleri", *Cumhuriyetimizin 75.yılında Dünden Bugüne I.Tarsus Sempozyumu*,(Adana: Berdan Tarih ve Kültür Varlıklarını Koruma Vakfı,1998),1/263-283.

Danık, Ertuğrul. *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları,2.Basım,1993

Hasol, Doğan. "Ahşap" . *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* . 1/33-34). İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları,1997

Işık, Yüksel. *Tunceli El Sanatları*. Ankara: Tunceli Valiliği,2012

KB, Kültür Bakanlığı . *Türk El Sanatları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi,1993

Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,3.Basım,1992

Saraçoğlu, Hüseyin. *Doğu Anadolu Bölgesi Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,1989

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi Yayınevi,1980

Ulaşoğlu, İsmet Hakan. *Tunceli Kültür Envanteri*. Tunceli: Tunceli Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları,2009

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi,1969

Yücel, Erdem. "Türk Mimarisinde Ağaç İşleri". *Arkitekt Dergisi*, 1968-01(Ocak 1968),21-26.

Yücel, Erdem. "Osmanlı Ağaç İşçiliği". *Kültür ve Sanat Dergisi*, 5(Ocak 1977),58-71.

Yılmazçelik, İbrahim. *Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat*. Ankara,3.Basım,2011

ALTINCI OTURUM: ULUSLARARASI İLİŞKİLER VE HUKUK

Ortadoğu'da Değişen Güç Merkezleri Ekseninde İsrail-Çin İlişkilerinin Seyri

Mehmet BABACAN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi ve Proje Asistanı, YÖK 100/2000 Doktora Bursiyeri. E-Posta: babacan_b27@hotmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1420-7726

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı özellikle uluslararası konjonktürün ve bölgesel güncel gelişmelerin etkisi altında Ortadoğu coğrafyasında İsrail ile Çin Halk Cumhuriyeti arasında tesis edilen ilişkilerin içeriğine odaklanmaktır. Uluslararası sistemde 2019 yılından itibaren dünyadaki bütün devletleri etkisi altına alan Covid-19 pandemisi sürecinde Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Çin'i hem pandeminin ortaya çıkışındaki rolü dolayısıyla ve hem de liberal uluslararası düzene siyasi, ekonomik ve ticari açılardan tehdit oluşturduğu gerekçesiyle sürekli eleştirmiştir. ABD'nin yıllardan beri hegemon devlet şemsiyesi altında himaye ettiği İsrail'in anılan devletle olan ilişkilerindeki belirleyici ve sınırlayıcı rolünden de çalışmanın içeriğinde bahsedilecektir. Bölgesel olarak ise Ortadoğu alt-sistemindeki dengeleri yeniden değiştiren birtakım anlaşmalar (Yüzyılın Anlaşması, İbrahim Anlaşmaları) çerçevesinde jeopolitik manevra alanı kazanarak öne çıkan İsrail'in Çin'le olan ilişkilerinin derinlik kazanan boyutları ele alınacaktır. Özellikle iki ülke arasındaki dış ticaret hacminin yıllar itibariyle giderek artan bir oranda gelişim göstermesi Çin'in Ortadoğu'da İsrail'i ekonomik bir partner olarak benimsemesini sağlamıştır. Ancak ikili ilişkilerin stratejik bir boyut kazanmasıyla ABD'nin duyduğu rahatsızlık zaman içerisinde artmış ve İsrail-Çin ilişkileri güçlü bir Amerikan muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bu durum ikili ilişkilerin güncel durumunu ve geleceğini biçimlendiren en önemli etken olarak çalışma dâhilinde işlenmeye çalışılacaktır. Neticede iki devlet arasındaki bu ilişkilerin yakın gelecekte alacağı görünüm üzerine kapsamlı bir analize ulaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çin Halk Cumhuriyeti, İbrahim Anlaşmaları, İsrail, Kuşak ve Yol Girişimi, Ortadoğu.

The Course Of Israel-China Relations In The Axis Of Changing Power Centers In The Middle East

ABSTRACT

The main aim of this study is to focus on the content of the relations established between Israel and People's Republic of China in the Middle East under the influence of the international conjuncture and current regional developments. In the process of the Covid-19 Pandemic, which has affected all the states in the world since 2019 in the international system, the United States of America (USA) has consistently criticized China because of both its role in the emergence of the pandemic and posing a political, economic and commercial threat to the liberal international order. The determinant and restrictive role of USA, which has been protecting it under the umbrella of the hegemonic state for years, in Israel's relations with China will be mentioned in the content of the study. And regionally, the deeping dimensions of Israel's relations with China, which has gained geopolitical maneuver within the framework of some agreements (Deal of Century and Abraham Accords) that change the balances in the Middle East subsystem again, will be discussed. In particular, the increasing growth in the volume of foreign trade between the two countries over the years enabled China to adopt Israel as an economic partner in the Middle east. However, with the bilateral relations taking on a strategic dimension, the discomfort of the USA increased over time and Israel-China relations faced a strong American opposition. This situation will be studied as the most important factor that shapes the current state and future of bilateral relations. As a result, a comprehensive analysis will be reached on the future prospects of these relations between two states.

Key Words: People's Republic of China, Abraham Accords, Israel, Belt and Road Initiative, Middle East.

Giriş

Ortadoğu'da bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkışından bu yana etrafındaki komşularından sürekli tehdit algılayan ve dış politikası ile ulusal güvenlik stratejisini bu temelde biçimlendiren İsrail, ilk kez 1979 yılında bir Arap ülkesi (Mısır) tarafından tanınarak bölgede varlığını ve meşruiyetini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. 1994'te Ürdün ve 2020'de ise Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) gibi körfez ülkeleri tarafından diplomatik ve politik ilişkilerin muhatabı olarak alınan İsrail, günümüzde daha büyük bölgesel ve küresel aktörlerle ittifak arayışı içerisine girmiş ve bu bağlamda çeşitli anlaşmaları imza etmiştir. Bölgesel olarak bakıldığında Mısır, Ürdün, Birleşik Arap Emirlikleri ve Bahreyn gibi ülkeler tarafından resmi ve hukuki planda varlığı tanınan İsrail, Kuzey Afrika coğrafyasındaki birkaç ülkeyle (Sudan, Fas) birlikte majör aktörlerle de ilişkilerini geliştirme ve derinleştirmeyi denemiştir. Küresel ekonomi ve ticaret söz konusu olduğunda yükselen ivmesiyle ön plana çıkan Çin Halk Cumhuriyeti (kısaca Çin) İsrail'in bölge-dışından çeşitli ilişkiler kurmaya çalıştığı önemli bir aktör konumundadır. Ancak bugüne kadar bölgedeki istisnai varlığı ve kimliği hegemon güç Amerika Birleşik Devletleri (ABD) tarafından korunan ve garanti altına alınan İsrail'in uluslararası sistemdeki diğer aktörlerle olan ilişkilerinde olduğu gibi Çin'le olan ilişkilerinde de ABD'nin yönlendirme, baskı ve sınırlamaları olduğu görülmüştür. Ayrıca Çin günümüzde ABD'nin kendisiyle ikinci bir Soğuk savaş ortamı içine girmesi analiz edilen global rakiplerinden biri olarak belirmektedir. İki devlet arasındaki hegemonya mücadelesi ve güç rekabeti içinden geçmekte olduğumuz küresel salgın döneminde daha yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Ancak bununla birlikte küresel ekonomiyi önemli ölçüde etkileyeceğine inanılan Kuşak ve Yol Girişimi ismindeki projenin mimarı olan Çin için Ortadoğu'daki ülkelerin ayrıcalıklı bir jeopolitik değer taşıdığı da bilinmektedir. Bu kapsamda İran, Suudi Arabistan gibi ülkelerin yanı sıra İsrail'in de bölgede oynayacağı rolün önemli sonuçları olacaktır. Hâlihazırda Çin ile birçok anlaşmaya taraf olan İsrail'in bölgesel ve küresel gelişmelerin yanı sıra ABD patronajlığı altında Çin'in bölgesel politikalarına vereceği tepkiler ve ikili ilişkilerdeki tavrı önem kazanmaktadır. Çalışmada öncelikli olarak İsrail'i

yeni aktörlerle çeşitli alanlarda müttefiklik arayışlarına iten dış politika anlayışının temelleri irdelenecektir. Ardından ticari, ekonomik ve diplomatik boyutları bulunan İsrail-Çin ilişkilerinden bahsedilecektir. Güncel global ve bölgesel değişimlerin yarattığı perspektiften ikili ilişkilerin geleceği okunmaya çalışılarak ilerleyen başlıklarda bu hususta birtakım tespitlerde bulunulacaktır.

İsrail Devleti'nin Dış Politikasına Etki Eden Faktörler: Kimlik ve Güvenlik Algısı

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'nin ve Hilafetinin bölgedeki topraklar üzerindeki egemenliği tasfiye edilirken, daha savaş esnasında gizli görüşmeler ve anlaşmalar yoluyla Ortadoğu'yu kendi aralarında paylaşan Britanya (İngiltere) ve Fransa, planlarını vakit geçirmeksizin uygulamaya aktarırken günümüze kadar gelecek olan Arap-İsrail anlaşmazlığının temellerini de atmışlardır. Sykes-Picot Anlaşmasında (1916) öngörüldüğü üzere Suriye, Lübnan ve çevresi Fransa mandası altına bırakılırken Basra, Bağdat ve Musul olarak belirtilen Irak toprakları İngiliz egemenliği altına girmekteydi. "Filistin" olarak anılan bölge ise uluslararası bir yönetim altına girerken bütün bunların dışında kalanlar İngiliz ve Fransız etki alanlarına giren sözde "bağımsız" bir federasyon ya da konfederasyon olarak tayin edilmiştir (Fromkin, 2018, 223).

Ancak bölgedeki Yahudilerin nüfusu göçlerle hızla artmaya başlayınca ve ardından Filistin'de görevli İngiliz otoritelerine Yahudi terör örgütlerinin saldırıları dayanılmaz bir noktaya gelince İngiltere sorunu uluslararası toplumun gündemine getirerek Ortadoğu'daki bu ağır sorumluluktan kurtulmaya çalışmıştır. Birleşmiş Milletler (BM) Genel Kurulunda 1947'de kabul edilen "Taksim Planı" çerçevesinde Filistin toprakları üzerinde bir İsrail Devleti'nin kurulması sağlanmış, bu süreçte bölgede yaşayan Arapların itirazları ise kesinlikle dikkate alınmamıştır (Arı, 2017, 270).

Neticede Filistin topraklarında bir Yahudi Devleti kurulmasını kabul etmeyen Mısır, Suriye, Irak, Lübnan ve Ürdün'den müteşekkil Arap Devletleri kurulduğu andan itibaren saldırıya geçerek İsrail'i daha var olmadan yok etmek istemişlerdir. 1948 Savaşı olarak anılan bu ilk Arap-İsrail Sa-

vaşının ardından 1956 Süveyş Harekâtı, 1967-Altı Gün Savaşı ve 1973'te Yom-Kippur Savaşı adıyla anılan bölgesel çapta toplam dört büyük savaş daha yaşanmış ancak yok olmak bir kenara her savaş sonucunda topraklarını genişleten hatta Ürdün, Suriye, Mısır gibi ülkelerin topraklarını da işgal ederek onlara ağır kayıplar verdiren bir devlet profili ortaya çıkmıştır. Tarihsel süreç içerisinde İsrail'i ortadan kaldırmak gayesinden işgale uğrayan topraklarını kurtarmak hedefine evirilen komşu Arap devletleri 1979'da İslâm İnkılâbıyla rejim değiştirerek teokratik bir devlete dönüşen İran'a karşı İsrail'le işbirliği yoluna giderek dolaylı olarak onun bölgedeki varlığını da meşrulaştırmışlardır (Çiçekçi, 2021, 201).

Özellikle Suudi Arabistan, Bahreyn, Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri gibi ülkelerin oluşturduğu "Sünni Blok", İran ve kısmen etkisi altında oldukları iddia ettikleri Lübnan, Irak, Suriye ve Yemen'deki "Şii blok" karşısında kendisini konumlandırmıştır. Mısır ise İran İslam İnkılâbının gerçekleştiği yıllarda İsrail ile Camp David Antlaşmasını (1979) imzalayarak hukuksal temelde onu tanıyan ilk Arap ülkesi olmuştur. Ardından 1994'te Ürdün'le Wadi Anlaşmasına varan İsrail, Arap Baharı sürecinde bölgedeki etkinliğini her geçen gün artırmış, körfezdeki monarşik ülkelerle diplomatik ilişkiler kurmuştur. Ancak İsrail kurulduğu andan itibaren dış politikasına egemen olan tehdit ve kimlik temelli güvenlik algısından asla vazgeçmemiştir.

Başlangıçta da belirttiğimiz gibi İsrail Devleti'nin kurulduğu andan itibaren bölgedeki varlığı asla kabul edilmemiş ve komşusu olan Arap devletleriyle sürekli savaş ve mücadele içerisinde olmuştur. İsrail savunma derinliği olmayan ve Suriye, Mısır gibi komşularıyla kıyas edildiğinde territoryal (ülkesel) genişliği bulunmayan bir devlettir bu nedenle büyük çaplı bir topyekûn harpte kısa zamanda düşmemek için sürekli savunma ve teyakkuzda olması gerektiğinin bilincindedir (Seren ve Özer, 2020, 128). Ayrıca ırk, din, mezhep ve etnik yapılanma gibi bölge-içi dinamiklerin önemli bir yer tuttuğu Ortadoğu'da sayılan kıstaslar açısından kendini "öteki" olarak tanımlamaktadır. Hatta İsrail'in kendine atfettiği öteki kimlik algısı nedeniyle bölge genelinde Türkiye, İran, Mısır ya da Suudi Arabistan'a benzer biçimde bir liderlik iddiasının olmadığı değerlendirilmek-

tedir (Sarı, 2019, 153). 1948'den bu yana varoluşsal bir güvenlik sorunu yaşayan ve tehdit ve farklı/öteki olarak konumlandırılan kimlik temelli bir güvenlik algısı bulunan İsrail, devlet kimliğini Yahudi soykırımı, Yahudi göçü, Hegemon devlet şemsiyesi ve bölgedeki öteki algısı temeline dayanarak oluşturmuştur. İsrail Devleti'nin güvenlik önceliklerini ise 1940 ve 1950'lerde David ben Gurion tarafından ortaya atılan ilkeler ve "*Iron Wall*/ Demir Duvar" teorisine dayanarak oluşturulan temel konular oluşturmaktadır. Bu ilkelerden ülkenin kurucu Başbakanı Gurion tarafından ortaya atılanlara baktığımızda; *i)caydırıcılık, ii)erken uyarı, iii)savunma, iv)kararlılık ve başarı* olarak sıralandığını görmekteyiz (Seren ve Özer, 2020, 130).

Revizyonist Siyonizm'in kurucusu sayılan V. Z. Jabontisky'nin ortaya attığı *Iron Wall* teorisinde ise İsrail ontolojik olarak bulunduğu coğrafyadaki ayrıksı statüsü ilelebet devam edecek olan bir devlet olarak ele alınır ve bu konumu nedeniyle komşusu Arap ülkelerine karşı sürekli ezici bir üstünlüğe sahip olması gerektiği vurgulanır. Üstünlük ve güç her anlamda (askeri, ekonomik, sosyal vb.) olmalıdır ve ancak bu yolla İsrail kendini güvende hissedebilir (Jabotinsky, 22 Mart 2021).

Kısaca İsrail kurulduğu andan beri varoluşsal bir güvenlik tehdidi hissetmiş bu ise dış politikasını biçimlendiren en önemli amil olmuştur. Güvenlik ve savunma konularına öncelik veren askerî/militer karakterli bir dış politika anlayışını önceleyen İsrail'in bu hassas durumu Arap komşularına karşı devamlı sert bir tutum içerisine girmesine yol açmıştır. Bunun yanında giderek artan oranda silahlanmaya neden olan tehdit temelli bu güvenlik algısı İsrail'i küresel ve bölgesel aktörlerle daha çok yakınlaştırarak savunma harcamaları odaklı ticari ve ekonomik ilişkilere yöneltmiştir. Nüfus ve coğrafya bakımlarından küçük bir ülke olmasına karşın dünya üzerindeki birçok ülkeyle savunma sanayii ve silah ticareti bazında ilişkiler kurarak 2018 yılı verilerine göre küresel silah ihracatı sırlamasında sekizinci sırada yer almıştır (Seren ve Özer, 2020, 132).

İsrail-Çin Halk Cumhuriyeti İlişkileri: Diplomatik, Politik ve Ekonomik Boyutlar

Bölgesel düzlemde algıladığı tehdit düzeyinin bir beka sorununa dö-

nüşmesi İsrail'i küresel müttefik arayışını yöneltmiş bu bağlamda ABD hamiliği yanında özellikle Arap Baharı dalgasında Ortadoğu'ya entegre olan bölgesel ve küresel aktörlerin fazlalığı İsrail'i işbirliği içerisinde olacağı yeni alanlara ve müttefiklere yöneltmiştir. Mısır tarafından 1979'da, Ürdün tarafından 1994'te, BAE ve Bahreyn gibi körfez ülkelerinin yanı sıra Kuzey Afrika'daki birkaç ülke tarafından da 2020 ve 2021 yıllarında tanınmasına rağmen İran'dan yüksek düzeyde tehdit algılayan İsrail, Ortadoğu'daki askeri ve siyasi varlığını tedricen azaltmaya giden ABD'nin bölgede bırakacağı güç boşluklarını *(power holes)* doldurmaya çalışmaktadır. Ancak bölgede devam eden Suriye, Libya ve Yemen merkezli küresel krizler nedeniyle Türkiye, İran, Suudi Arabistan gibi bölge ülkelerinin yanında Rusya, Avrupa Birliği (AB) gibi küresel aktörlerin de bu boşlukları doldurmaya aday etkinliğini yakından görmektedir (Kemiksiz, 2019, 79-80).

Nükleer bir güç olmasının yanı sıra bölgede kendine tehdit oluşturacak ikinci bir nükleer silaha sahip aktör görmek istemeyen ve bu nedenle İran'ın giriştiği nükleer faaliyetlere başından beri çıkan İsrail günümüzde İran'ın Lübnan Hizbullah'ı üzerinden Suriye'deki etkinliğini ve nüfuzunu kırmaya çalışmaktadır. Bu amaçla Suriye iç savaşında kendisine ateş açıldığını bahane ederek Esed rejimine yönelik saldırılar gerçekleştirmiştir (Kulu, 2018). Bölgede Irak, Suriye, Lübnan ve Yemen üzerindeki vekil aktörlerle kurulacak bir Şii hilaline karşı çıkma bakımından Suudi Arabistan ve BAE gibi ülkelerin oluşturduğu Sünni blokla aynı tarafta yer alan İsrail, Mısır'da ise desteklediği Sisi yönetiminin göreve gelmesiyle birlikte güney sınırlarını güvence altına almıştır (Oruç, 2021, 38).

Ancak İsrail, bölgede etkinlik kurmak isteyen ve bölgeyle ilgili geleceğe yönelik önemli projeleri bulunan küresel aktörlerle de yakınlaşarak karşılıklı bağımlılık ilişkileri tesis etmeye başlamıştır. Bunlardan en önde geleni hiç şüphesiz Kuşak ve Yol Girişimi Projesiyle öne çıkan Çin olmuştur. Çin tarihî İpek Yolu'nu yeniden canlandırmaya aday projesiyle Ortadoğu bölgesine özel bir önem atfetmiş ve özellikle anılan projede jeopolitik konum itibariyle önemli suyollarına ve boğazlara sahip İran ve Suudi Arabistan ile ekonomik ve ticari anlaşmalar akdetmiştir (Babacan, 25 Mart 2021). Doğu Akdeniz kıyısında jeopolitik olarak ayrıca önem taşıyan bir

başka ülke olarak İsrail de bölgenin ekonomisini büyük ölçüde etkileyecek böyle bir girişimde yer almak, en azından Suudi Arabistan ve İran'ın gerisinde kalmayarak onları dengelemek istemektedir.

İsrail ile Çin arasında tesis edilen diplomatik ve politik ilişkilerin içeriğine bakacak olursak oldukça yakın bir geçmişe sahip olduğunu görebiliriz. Her ne kadar 1948 yılında kurulan İsrail, 1949 yılında kurulan Çin'i Ortadoğu'da tanıyan ilk ülke olsa da Soğuk savaş koşulları ve bu bağlamda cereyan eden Kore ve Vietnam gibi uluslararası gündeme damga vuran krizler sağlıklı ilişkilerin kurulup geliştirilmesini engellemiştir. Keza Çin, uluslararası sistemde ABD ve diğer Batılı ülkeler tarafından ancak 1970 yılında tanınarak resmi ilişkilerin kurulduğu bir ülke olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Soğuk Savaşın ideolojik ortamı düşünüldüğünde farklı bloklara dâhil olan İsrail ve Çin arasında resmî anlamda ilişkiler ancak iki kutuplu yapının sona ermesi üzerine 1992 yılında kurulabilmiştir (Uzgur, 2020, 186). Bu tarihten itibaren iki devlet arasındaki ilişkiler daha çok ekonomi odaklı bir gelişim göstermiştir. İsrail giderek Çin'in en büyük silah ihracatçısı konumuna gelmiş, Asya'da yükselen ekonomik ivmesiyle dikkat çeken ülkeye özellikle hava savunma araçları ile füze donanımı gibi askeri teknolojik malzemeleri ihraç etmiştir. Ancak 1995'te İsrail'in Çin'e bir tür hava radar sistemi olan *Phalcon* satışı ile ilgili anlaşması ABD yönetiminin muhalefetine ve eleştirisine uğramış ancak İsrail hükümeti konuyla ilgili ABD'nin tedirginliklerini görmezden gelmiştir. Neticede İsrail Pekin'e verdiği sözü tutarak bahse konu hava radar sistemini ihraç ederken, Amerikan yönetimi de her yıl bütçeden İsrail'e verilen 250 milyon dolarlık dış yardımın bloke edilmesi kararın almıştır (Yıldız, 29 Mart 2021).

İlerleyen yıllarda iki ülke arasındaki ilişkiler silah ticareti ve askerî teknoloji odaklı bir seyir izleyerek devam etse de 2000 yılında bu kez "Hong-Renin Baskıları" adındaki bir diğer silah satış anlaşmasıyla ortaya çıkan krizde ABD'nin İsrail üzerindeki baskı ve sınırlaması daha büyük olmuştur. Amerikan Temsilciler Meclisi, Çin'e silah satışına yönelik itirazlarını içeren kararlar alırken bu ülkeye savaş malzemesi satmaya devam etmesi halinde İsrail'e verilen yıllık yardımların azaltılacağını da açıklamıştır. Soğuk Savaş dönemi sona ermesine rağmen "Tiananmen Olayları"

nedeniyle uluslararası toplumun tepkilerine, silah ambargosuna ve ABD yaptırımlarına maruz kalan Çin için İsrail'den ihraç edilen askeri malzemeler büyük önem taşımaktaydı. Ancak ABD'nin Çin'le olan ekonomik ve ticari ilişkilerinde baskısını yükseltmesi karşısında fazla direnemeyen İsrail, Çin'e yönelik bütün silah satışlarını iptal ettiğini açıklayarak, Çin'e satılması kararlaştırılan *Harpy* insansız hava araçlarının ihracından da vazgeçmiştir (Yıldız, 2021).

Daha çok İsrail'in ikili ilişkilerde ekonomik ve ticari alanları öne çıkararak ihtilaflı konuları ekonomik bağımlılık ilişkilerinin gölgesinde tutmayı tercih etmesine rağmen zaman zaman iki ülke arasındaki ilişkilerde diplomatik ve politik/siyasal yönü ağır basan gelişmeler de olmuştur. Özellikle 1980'lerden sonra yoğun bir biçimde İsrail-Filistin sorununa ve Ortadoğu barış sürecine dâhil olan Çin, 2017'de ülkeyi ziyaret eden Filistin devlet Başkanı Mahmut Abbas'a sunduğu 4 maddelik çözüm planında 1967 sınırları içinde başkenti Doğu Kudüs olan bağımsız Filistin Devleti'nin kuruluşunu teyit ederek iki-devletli çözüme destek verildiğini belirtmiştir. Benzer argümanlarını aynı yıl Pekin'i ziyaret eden Netanyahu ile de paylaşan Xi Jinping, Çin-Filistin-İsrail üçlü mekanizması kurulmasını da önermiştir (Uzgur, 2020, 199). Ancak 2017 yılının sonlarına doğru ABD Başkanı Donald Trump'un Kudüs'ü İsrail'in ebedi başkenti ilan etmesi akabinde gelişen olaylar neticesinde İsrail-Çin ilişkileri de gerilmiş, BM'de 21 Aralık 2017 tarihinde ABD'nin bu kararını kınayan kararı alınırken Çin lehte oy kullanmıştır. Çin, BM nezdindeki görüşmelerde Filistin halkının ulusal haklarının kazanılması için destek vereceklerini belirterek İsrail karşısında bir tutum sergilemiştir. İsrailli yetkililer Çin'in bu açıklamalarını kabul etmediklerini belirtseler de bu durumun ikili ilişkilere olan etkisi sınırlı olmuştur (Yıldız, 2021).

İsrail, Çin ile olan özellikle askeri teknoloji ve savunma sanayii temelindeki ticari ilişkilerinin sorunlu alanlardan bağımsız olarak sürdürülmesi ve geliştirilmesi amacında iken Çin ise İsrail yönetimi ile olan ilişkilerinde asıl belirleyicinin ABD olduğunu değerlendirmekte ve İsrail'in dış politikadaki pek çok kararının ABD'nin etki ve yönlendirmesi ile alındığına inanmaktadır.

Kuruluşundan bu yana siyasi meşruiyet arayışı içerisinde olan ve sınırlarını çevreleyen Arap devletlerini "düşman" olarak niteleyerek onlardan yoğun bir tehdit algılayan İsrail, öncelikle güvenlik endişesi sebebiyle bölge-dışı devletlerle ittifak arayışı içerisinde olmuş ve uluslararası sistemin önemli küresel ve bölgesel aktörleriyle çeşitli ilişkiler kurmak istemiştir. Kuruluşunu izleyen yıllarda Sovyet Rusya (SSCB) tarafından tanınsa da Batı blokunun hamisi durumundaki ABD himayesi altında bölgede varlığının devam etmesi ve keza SSCB'nin ilerleyen yıllarda Ortadoğu'da Suriye ve Mısır gibi tehdit algıladığı ülkelerle yakın ilişki içerisine girmesi İsrail'in bu aktörle ilişkilerini sınırlayıcı bir etki yaratmıştır. Bölgedeki en önemli müttefiki olan İran'ın 1979 Devrimi itibariyle Şahlık rejiminden mezhepsel bir devlete dönüşmesi ve Batı karşıtı bir tavır takınarak kendisini de "küçük şeytan" nitelemesiyle hedefe koyması İsrail dış politikasında önemli değişikliklere yol açmıştır. Her ne kadar bu dönemde ABD'nin aracı olduğu görüşmeler dizisi neticesinde Mısır'la imzalanan anlaşma bağlamında bölgedeki diğer bir önemli aktör tarafından varlığı tanınarak bölge düzeyinde meşruiyet sağlama yoluna gitse de İsrail bölge dışından müttefik arayışını sürdürmüştür. Soğuk Savaş sonrası dönemde özellikle 1991'den itibaren Çin ve Hindistan ile diplomatik ilişkiler kurulmuş bu iki ülkenin İsrail dış politikasındaki yeri ve önemi artmaya başlamıştır (Seren ve Özer, 2020, 132). Her iki ülkenin de giderek en büyük küresel silah ve savunma tedarikçisi olarak yükselen İsrail'in özellikle Çin'le geliştirdiği ticaret bazındaki ilişkiler yıllar içerisinde ABD'nin güçlü itirazlarına maruz kalmıştır.

Uluslararası ve Bölgesel Gelişmeler Ekseninde Ortadoğu'da Yeni Güç Dengeleri ve İsrail-Çin Halk Cumhuriyeti İlişkilerine Etkileri

İşgal ettiği Filistin toprakları üzerinde Siyonist bir rejim inşa ederek 1948'den bu yana uluslararası toplumun tepkilerine ve BM kararlarına rağmen yasa-dışı işgal ve ilhaklarına devam eden İsrail, işgal ettiği topraklarda yeni yerleşimler oluşturmuştur. İsrail'in bu eylemleri 2011 yılından beri bölgede cereyan etmekte olan Arap baharı devrimleri esnasında da artarak sürmüştür. 45. ABD Başkanı Donald Trump'un İsrail yönetimine tanıdığı koşulsuz destek ve damadı olan Jared Kushner vasıtasıyla hazırlanarak

Filistin tarafına dayatılan yeni düzenleme İsrail yönetiminin bölgedeki yasa-dışı işgal ve eylemlerini onaylayan bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki; ABD ve İsrail yönetimi tarafından tek-yanlı olarak hazırlanan "Yüzyılın Anlaşması (*Deal of Century*)" kapsamında İsrail'in Kudüs üzerindeki hukuk-dışı işgali tanınmakta, Kudüs İsrail başkenti olarak teyit edilmekte, sayıları yaklaşık 6 milyon olan Filistinli mültecilerin dönüşü kabul edilmemekte ve yine bölgedeki Ürdün Vadisi İsrail egemenliğine bırakılmaktadır (Aral, 6 Nisan 2021).

Filistin Özerk Yönetimince kabul edilmeyen bu anlaşma iki-devletli çözüm adı altında İsrail egemenliğine tâbi, herhangi bir güvenlik gücü (polis teşkilatı ve ordusu) bulunmayan deyim yerindeyse bir "kukla devlet" öngörmektedir. Dahası, projeyi kabul etmemeleri halinde ekonomik ve finansal yönlerden zor durumda bırakılacakları hatırlatılarak Filistin halkı ve otoritesi anlaşmaya rıza göstermeye zorlanmaktadır. Bir bakıma 1967 işgallerini resmi ve meşru hale getirecek olan bahse konu anlaşma aynı zamanda Arap-İsrail barışı için kaçırılmaması gereken son bir fırsat ya da şans olarak resmedilmektedir (Aral, 6 Nisan 2021).

Bunun yanında 2020 yılı içerisinde yine ABD'nin de katılımı ile gerçekleşen ve İsrail, BAE ve Bahreyn temsilcileri arasında imzalanan "İbrahim Anlaşmaları (*Abraham Accords*)" da ticari, askeri, diplomatik ve ekonomik alanlarda İsrail ile resmi ilişkilerin kurulmasını öngörmektedir. Hava sahalarını İsrail'e açan bu devletler özellikle tesis ettikleri ekonomik anlaşmalarla körfezden Doğu Akdeniz'e kadar uzanan alanda İsrail'e jeopolitik bir manevra kabiliyeti sağlamaktadır. Çünkü anlaşma ile körfez ve İsrail arasında teknolojik, istihbarat ve askeri iş birliği öngörülmektedir (Rakipoğlu, 2020, 34).

Anılan körfez monarşilerinin ardından Suudi Arabistan'ın da İsrail'le tanıma anlaşmaları imzalaması beklenmiş ancak Suud Hanedanlığı yerine bu kez Afrika coğrafyasından Sudan ve Fas, İsrail'i tanıma anlaşmasına taraf olan yeni devletler olarak belirmişlerdir. 2011'den itibaren Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında görülmeye başlanan yaygın halk hareketleri ile birlikte politik ve sosyal bir devrim süreci olarak okunan Arap Baharı

ve ortaya çıkardığı kriz ve çatışma bölgeleri karşısında Filistin sorununun ikinci plana atıldığı hatta unutulduğu yorumları yapılmıştır (Yiğittepe, 2019, 200). İsrail'in bölgedeki Arap devletleriyle diplomatik ilişkiler kurmasına olanak tanıyan anlaşmalar bağlamında ise bu kez "Filistin davasına ihanet edildiği" değerlendirmesi gündeme gelmiştir (Koşak ve Semiz, 6 Nisan 2021).

ABD öncülüğü ve girişimi ile başlatılan Ortadoğu'da İsrail ile diğer Arap devletleri arasındaki normalleşme çabaları İsrail'in bölgenin geleceğini etkilemesi muhtemel krizlerde etkin bir aktör olarak yer almasına katkı sunmasının yanında enerji kaynakları ve transferleri bağlamında da ona yeni olanaklar sağlamıştır (Şeker, 6 Nisan 2021). İsrail, özellikle bölgede İran karşıtı politikalarıyla öne çıkan BAE ile Ortadoğu'da hesaba katılması gereken önemli bir güç koalisyonu oluşturmuş, Mısır ve Katar'da ise Müslüman kardeşler karşıtı politikanın aslî destekleyici unsuru olmuştur. İsrail'le normalleşme kapsamında denizcilik, havayolları ve askerî alanlarda iş birliğine giden BAE'nin liman terminal işletmeleri, denizcilik ve kargo lojistiği alanlarında faaliyet gösteren Dubai merkezli DP World şirketi ile İsrailli şirketler grubu Dover Tower arasında da bir anlaşma imzalanmıştır. İmzalanan anlaşma kapsamında İsrail'in Hayfa Limanı'nın özelleştirilmesi için yapılacak ihalede iki şirketin beraber teklif verecekleri ortaya çıkmıştır. Hayfa Limanında BAE ile bir işbirliğine giden İsrail'in, yine Hayfa'da açılması planlanan yeni bir terminal inşası için Çin'in Şangay Uluslararası Liman Grubu (SPIG) ile de anlaşma yaptığı bilinmektedir (Telci, 2020, 12).

Çin'in hayata geçirmeyi tasarladığı Kuşak ve Yol Girişimi projesi kapsamında Asya'dan Avrupa'ya giden ticareti kontrol edecek bir noktada bulunması ve Kızıldeniz-Doğu Akdeniz-Avrupa bağlantısını sağlaması bakımından İsrail önemli bir jeopolitik konumda yer almaktadır. Bu nedenle Çin firmasının 2 milyar dolar yatırım yaptığı ve 2021'de hizmete girmesi beklenen Hayfa'daki liman büyük önem taşımaktadır. Ayrıca İsrail'in son yıllarda Doğu Akdeniz'de Güney Kıbrıs ve Mısır ile oluşturduğu enerji odaklı müttefiklik Çin'in etkisini genişletebilmesi ve doğalgaz ithalatını çeşitlendirebilmesi için de kilit role sahiptir (Yıldız, 2021).

Ortadoğu'da İbrahim Anlaşmaları ile su yüzüne çıkan İsrail ve körfez iş birliği, bölgesel ölçekte İran eksenli ve Suudi Arabistan-BAE eksenli bir kutuplaşma ortaya çıkarmasının yanında bu iki eksenin de giderek radikalleşmesi ve bölgede hâlihazırda devam eden küresel nitelik kazanmış krizlerdeki müdahaleci siyasetlerini yoğunlaştırmaları ile bölgeyi daha da istikrarsızlaştıracak potansiyele sahiptir (Rakipoğlu, 2020, 36). Ayrıca İsrail'le askeri teknoloji, istihbarat, savunma ve havacılık alanlarında güçlü bir işbirliği tesis etmeye yönelen BAE, İsrail'e benzer bir biçimde Çin'in Ortadoğu'ya olan özellikle ekonomik ve ticari entegrasyonunda rol oynamaya çalışmıştır. Dubai merkezli DP World şirketi Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi üzerinde bulunan stratejik konumlardaki liman işletmelerini almak istemiştir. Hayfa Limanı'nın imtiyaz hakkını elde etmeye yaklaşmasının yanında bir de böyle bir girişimde bulması BAE'ye bölge stratejisinde önemli bir avantaj kazandıracaktır (Telci, 2020, 14).

Ancak Pekin yönetiminin global rakibi ABD ile güçlü ilişkilere sahip BAE lehine böyle bir karar verip vermeyeceği henüz belli olmasa da aynı durumun İsrail için de geçerli olduğu ancak İsrail ile Çin arasında gayet istikrarlı ilişkilerin tesis edildiği düşünülebilir. Çin'in ekonomik ilişkilere öncelik tanıdığı bilindiğinden Ortadoğu'da müttefik ilişkisi içine girmiş İsrail ve BAE'nin her ikisi ile birlikte çalışması muhtemeldir. Çin, ayrıca Ortadoğu'da İran ve Suudi Arabistan'a da özel önem atfetmiş onlarla karşılıklı bağımlılık ilişkileri kurmuştur. Özellikle Suudi Arabistan, ARAMCO saldırılarından sonra ABD'nin güvenilirliği hususunda endişeler taşıyarak, İran'la yakınlaşan Çin'le politik temaslar kurmaya çalışmıştır. Suudi Arabistan petrolünün gittikçe bir numaralı müşterisi haline gelmeye başlayan Çin'in Suudi Arabistan'la olan ticaret hacmi 2008'de 32 milyar dolarken; sadece 2019'da iki ülke arasında toplam 28 milyar dolarlık 35 adet yatırım anlaşması imza edilmiştir. Dahası Suud rejiminin Çin konusunda İran'ı dengelemeye çalışması ve en az onun kadar Çin'le sıcak ilişkiler kurmaya çalışması, Uzakdoğu'dan gelen küresel oyuncunun hâkimiyet sahasını genişletme imkânı vermiştir. İsrail ise bu denklemde ABD'nin yavaş yavaş bölgeden çekildiği bir ortamda hem Amerikan vesayetinin ve hegemonyasının temsilcisi/vekili olarak Doğu Akdeniz kıyılarından Körfeze/Petrol

Ortadoğu'suna kadar olan bölgede tek etkin aktör olmaya çalışmış, bölgede Rusya'nın yanında Çin gibi ikinci bir küresel aktörle daha ilişkiler kurmuştur (Babacan, 6 Nisan 2021).

Özellikle Suriye Krizi kapsamında İsrail'in bölgede Rusya ile olan ilişkileri askeri nitelik taşırken Çin'le olan ilişkiler ağırlıklı olarak ekonomik ve ticaridir. Yine Suriye'de Hizbullah ve İran başkent Şam ve Humus civarında etkin iken Rusya daha çok Lazkiye, Tartus gibi Doğu Akdeniz kıyılarında ve hava sahasında etkindir (Kulu, 2018, 256). Bu nedenle Suriye iç savaşı kapsamında Rusya ile nadiren karşı-karşıya gelen ve bunu tedrici bir şekilde yönetmeye çalışmıştır. Ayrıca İsrail, bölgede uzun yıllar geniş bir serbestiyet içinde giriştiği hava harekâtlarına, Rusya'nın Lazkiye'ye S-400 hava savunma sistemleri konuşlandırması nedeniyle sınırlama getirmek zorunda kalmış ve eskisi gibi hava sahası ihlalleri yapamamıştır (Çiçekçi, 2018, 45).

Ortadoğu'da Çin ile ekonomik, ticari, askeri, diplomatik, kültürel vb. bakımlardan giderek her alanda kapsayıcı ve kuşatıcı bir ilişkiler ağı oluşturmaktadır. İsrail'le yakın ilişki içinde olan Sisi yönetimindeki Mısır'da da keza Çin'in önemli yatırımları olduğu bilinmektedir. Yine bu ülkedeki eğitim kurumları içerisinde Konfüçyüs Enstitüleri oluşturan Çin'in dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Ortadoğu'da da yumuşak güç enstrümanlarını kullandığından bahsedilebilir (Yaari, 5 Nisan 2021). Ancak Çin'in öncelikli hedefinin ekonomi olması dolayısıyla Ortadoğu'da da bu yöndeki yatırımlarıyla öne çıkması doğaldır.

Kuşak ve Yol Girişimi Projesi kapsamında deniz ticaretine olan bağımlılığı azaltmayı ve kendi ülkesi içindeki bölgesel gelişmişlik farklılıklarını ortadan kaldırmayı amaçlayan Çin, yaklaşık masrafı 4-8 triyon dolar arasında olacağı tahmin edilen bu proje ile dünya üzerindeki birçok ülkeyi ekonomi ve ticaret açılarından etkisi altına alabilecektir (Arıkan, 8 Nisan 2021). Son 20 yıldır küresel ticaretteki yükselişi nedeniyle ABD'nin gümrük ve ticaret savaşlarına maruz kalan Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi Projesi dünya ekonomisinin ve ticaretinin merkezinin Atlantik'ten Asya'ya kayması ihtimali nedeniyle en çok ABD'yi tedirgin etmektedir. Bununla

birlikte 2019 yılının Aralık ayında ortaya çıkarak bütün dünyaya yayılan Covid-19 (Koronavirüsü) küresel salgını/pandemisi bağlamında ABD'nin yoğun suçlama ve eleştirilerine maruz kalan Çin, uluslararası toplum nezdinde yalnızlaştırılmaya çalışılmış ve yaptırımlarla tehdit edilmiştir (Milliyet, 2020).

ABD'nin yanında Fransa, İngiltere gibi Batılı ülkeler de pandemi sürecinde Çin'e karşı bazı tepkiler göstererek bu ülkeyle diplomatik ve politik krizler yaşamışlardır (Kalaycıoğlu, 7 Nisan 2021 ve Babacan, 7 Nisan 2021). Demokratik ve liberal değerler temelinde Batı'dan Çin'e karşı yönelik güçlü tepki ve itirazların bir diğer sebebi de Çin'in özellikle Uygur Özerk bölgesinde izlediği politikalar ve Uygur Türklerine karşı giriştiği ağır insan hakları ihlalleri olmuştur (AVİM, 7 Nisan 2021). Her ne kadar tarihsel süreç içerisinde ABD ve AB odaklı Batı ittifakının safında yer almaya özen göstermiş olsa da İsrail, pandemi döneminde Çin'le alakalı olumsuz beyan ve açıklamalarda bulunmamıştır. Aksine Çin'le olan ekonomik ve ticari ilişkilerin normal seyrinde devam etmesi İsrail'in Çin'le olan ilişkilerine ayrı bir önem verdiğine işaret etmektedir. Bunun en önemli sebebi İsrail'in Çin'le olan ilişkilerini bir alternatif olarak değerlendirmesi ve Batı'yla ilişkilerini dengelemede kullanmasıdır. Özellikle Donald Trump'un ardından ABD Başkanlığına seçilen Joe Biden'in İran'la müzakere ve diyalog kanallarını açacağından bahsetmesi İsrail'i tedirgin etmiştir (Oruç, 2021, 41).

Bu nedenle ABD'nin Çin'le olan İlişkilerinde İsrail'i uyarması halinde özellikle nükleer görüşmeler kapsamında kendisinin de aynı şeyi İran için isteyebileceği düşünülebilir. Başkan Obama döneminde İran ile olan Nükleer Anlaşmanın imzalanmasında ve P5+1 görüşmelerinde önemli rol oynayan Avrupa Birliği (AB) ve üye ülkelerin Ortadoğu politikalarında daha fazla görünür olma çabalarını bilen İsrail, AB'nin İran'a yönelik diyalog ve uzlaşma temelli politikasını çıkarlarına aykırı bulmaktadır (EU Parliament, 7 Nisan 2021). Bu sebeple ABD'nin yanında AB ve üye ülkelere karşı da İsrail'in Çin'le olan ilişkilerini ve bu doğrultudaki dış politikasını bir denge unsuru olarak gözettiği belirtilebilir.

Ortadoğu'da İsrail-Çin Halk Cumhuriyeti İlişkilerinin Geleceği

Ortadoğu bölgesinde özellikle ekonomik ve ticari alanlarda kurduğu ilişkiler ve yaptığı yatırımlarla ön plana çıkan Çin küresel bir güç ve aktör olarak hayata geçirmeyi planladığı Kuşak ve Yol Girişimi ile bölgesel ve küresel ölçekteki hegemonyasını özellikle ticari açıdan daha da sağlamlaştıracaktır. Ortadoğu'da İran, Suudi Arabistan, Türkiye ile giderek yakınlaşan hatta bu ülkelerle önemli anlaşmalara imza atan Pekin yönetimi için İsrail ile olan ilişkiler de bir o kadar önemli ve değerlidir. Hayfa'daki Liman inşaatının yanında Çin'in teknoloji şirketi *Huawei* İsrail'de Ar-Ge merkezleri kurarak ülkede önemli yatırımlar gerçekleştirmiştir. Ayrıca Kızıldeniz'deki Eliat ile Doğu Akdeniz kıyısındaki Aşdod limanlarını birbirine bağlayacak 300 km.'lik demiryolu projesi (*Red-Med*) de Çin'in İsrail'deki en önemli yatırımlarından birisidir (Oral, 6 Nisan 2021). Bu kapsamda yıllık 15 milyar dolar civarındaki yatırım kapasitesi ile İsrail'in en büyük ikinci ticaret ortağı haline gelen Çin, diğer yandan bu ülkeyle olan savunma ve askeri teknoloji odaklı silah ticaretine de devam etmektedir. Yine iki ülke arasında savunma sanayii, teknoloji ve siber alanlarda iş birliği olduğu da bilinmektedir.

İkili ilişkilerin sadece ekonomi alanıyla sınırlı kalıp kalmayacağı ve Çin'in bölge-içi dengeleri gözeterek örneğin İran'la olan stratejik ilişkileri karşısında İsrail'le nasıl bir iş birliği sergileyeceği Tel Aviv-Pekin hattında gelecekte önem taşıyan konular olacaktır. Bununla birlikte belki de ilişkilerdeki en önemli belirleyicinin geçmişte de olduğu gibi ABD baskısı ve sınırlaması olduğu söylenebilir. ABD faktörü iki ülke arasındaki ilişkilerin geleceğini deyim yerindeyse kaderini belirleyecek yegâne unsurdur (Yeniacun, 6 Nisan 2021).

Özellikle Hayfa'da inşa edilecek Uluslararası Limanın Çinli bir firma tarafından operasyonel anlamda kontrol edilecek olması ve bu limanın yaklaşık 60'tan fazla ülkeyi birbirine bağlayacak Kuşak ve Yol Girişimi projesinde kilit role sahip olacağının değerlendirilmesi ABD'nin en büyük endişelerinden birini teşkil etmektedir (BRI, 6 Nisan 2021). Ayrıca ABD'nin Doğu Akdeniz'deki Altıncı Deniz Filosu da bu limanı kullan-

maktadır. ABD, geçmişte yaptığı gibi tehdit ve yaptırımlar yoluyla İsrail'i Çin'le olan ilişkilerindeki kritik noktalardan vazgeçirmeye çalışmıştır. Örneğin; Bölgede kendi çıkarları ve politikalarına ters olan Çin'in Hayfa Limanındaki projesine itiraz eden ABD, bu itirazını Dışişleri Bakanı Mike Pompeo aracılığıyla bizzat dile getirmiştir (Amit, 14 May 2020).

13 Mayıs 2020'de İsrail'e gerçekleştirdiği ziyarette Çin komünist partisinin İsrail'in altyapı ve iletişim bilgilerine erişmesini istemediklerini ve İsrail-Çin ilişkilerinin İsrail-ABD iş birliğinin kapasitesini tehlikeye attığını belirten Pompeo bahse konu liman devrinin engellenmesine de çalışmıştır. Pompeo'nun bu açıklamalarda bulunduğu İsrail ziyaretinden birkaç gün sonra 17 Mayıs 2020'de Çin'in Tel Aviv Büyükelçisi Du Wei'nin konutunda ölü bulunması akıllara birtakım soru işaretleri getirmiştir (Yeniacun, 6 Nisan 2021).

2021 yılı ile birlikte ABD'de Joe Biden yönetiminin resmen göreve başlaması ile İsrail için Ortadoğu'da yeni bir dönem başlamıştır. İsrail-Çin ilişkileri açısından Biden döneminin önemi, yeni başkan ve ekibinin İran'la olan nükleer anlaşmaya yeniden dönme ve diyalog mesajları vermesi ile Filistin konusuna yaklaşım tarzı ve Çin-ABD ilişkilerinde takınılan tavır gibi konular tarafından tayin edilmektedir. Trump döneminde İran-karşıtı politikaları ile yeni yerleşim yerleri inşa etme politikaları şartsız bir biçimde desteklenen İsrail, Biden dönemine ilişkin tedirginlikler yaşamaktadır. İran'la diyalog kanallarını açan yeni ABD yönetimi, İsrail'in Batı Şeria'daki eylemlerini de "işgal" olarak tanıdığını açıklamıştır (BBC News Türkçe, 6 Nisan 2021).

Ayrıca Alaska görüşmeleri sonucunda ABD ile Çin heyeti arasında yükselen gerilim, bazı çevreler tarafından yeni bir soğuk savaşın başlangıcı olarak yorumlanmıştır (Çiçek, 7 Nisan 2021). Böyle bir durumda ABD öteden beri Dışişleri Bakanlığı vasıtasıyla Çin-İsrail ilişkilerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmeye daha yüksek sesle devam edecek ve İsrail'e bu konuda engeller koyabilecektir. Çünkü ABD, Çin'in İsrail'deki teknolojik 5G yatırımlarından ve stratejik önemdeki diğer iş birliklerinden haberdardır. SSCB'ye karşı tarihsel süreçte uygulanan çevreleme (*containment*)

stratejisinin bir benzerini yeni hegemonik rekabette Çin'e karşı uygulamaya çalışan ABD, her ne kadar bölgesel ölçekte askeri ve siyasi görünürlüğünü tedricen azaltmaya gitse de, Ortadoğu'da da yeni rakibine karşı bazı tedbirleri hayata geçirebilecektir.

Bu çerçevede varlığını himaye ettiği ve bölgedeki temsilcisi olarak gördüğü İsrail'e önemli görevler düşecektir. İsrail-Çin ilişkileri bu nedenle gerginleşen ABD-Çin ilişkileri kapsamında çetin sınamalara maruz kalacaktır. Keza İsrail kamuoyunun da ABD yanlısı bir dış politikaya rağbet gösterdiği ve Çin yatırımlarına kuşkuyla yaklaştığı birer gerçektir. Bununla birlikte Oslo Barış Sürecinden (1993) itibaren daha çok Filistin yanlısı bir tavır koyan Çin'in Arap-İsrail anlaşmazlığında ağırlıklı olarak Filistin ulusunun tezlerine hak verdiği ve BM gibi platformlarda da bu yönde oy kullandığı bilinmektedir. İsrail bütün bunlara karşın dış ticaretini canlandıran ve ekonomisinde büyük yer tutan Çin'le olan stratejik ilişkilerine hayatî derecede önem atfetmektedir. İran'ı stratejik ortak ilan ederek bu ülkeyle 25 yıllık bir anlaşmaya imza atan Pekin yönetiminin (Sputniknews, 8 Nisan 2021) Kuşak ve Yol Girişimi kapsamında bölgeye gittikçe daha fazla entegre olacağını değerlendiren İsrail, en büyük tehdit ve düşman olarak kodladığı İran'ı dengelemek için de Çin'le olan karşılıklı bağımlılık ilişkilerini önemsemektedir. İkili ilişkileri etkileyen bu kadar çok değişkenin ve bölgesel dinamiklerin varlığı yanında belirtebileceğimiz en önemli husus ABD'nin Çin'le olan küresel rekabeti ekseninde İsrail'e güvenlikle alakalı bazı konuları dikte ederek dış ticaretinde önemli bir payı olan bu aktöre karşı dış politikasını daha temkinli bir çerçeveye dönüştürmesi olacaktır. Böyle bir durumda ise orta ve uzun vadede İsrail-Çin ilişkileri küresel ve bölgesel dinamiklerin etkisiyle 1992'den itibaren canlılık kazandığı ekonomik ve ticari temelden uzaklaşarak güvenlik odaklı ve real-politik bir perspektiften okunmaya başlayacaktır.

Değerlendirme ve Sonuç

Yer aldıkları coğrafyalar bakımından herhangi bir müttefiklik ilişkisi geliştirmeleri ilk planda oldukça zor görünen İsrail Devleti ile Çin Halk Cumhuriyeti arasındaki resmi ilişkiler Soğuk Savaş döneminin de etkisi

altında geç bir tarihte başlamasına rağmen günümüzde oldukça gelişme göstermiştir. Her iki ülke de 1992 yılından itibaren özellikle savunma ve silah sanayii alanlarında yüksek bir dış ticaret hacmi yakalamışlar ilerleyen yılarda teknoloji, iletişim, ulaştırma ve denizcilik alanlarına yayılan ilişkiler ekonomik anlamda güçlü bir istikrar kazanmıştır. Etrafındaki devletlerden sürekli tehdit algılayan ve güvenlik sorunu yaşayan İsrail Soğuk Savaş sonrası dönemde bölge-dışından müttefikler edinmeye çalışmış bu kapsamda Çin'le olan ilişkilerini geliştirmeyi tercih etmiştir.

Çin gibi küresel düzlemde önemli bir aktörle olan ilişkilerini aynı zamanda Batı ile olan ilişkilerini dengelemede bir unsur olarak gözeten İsrail zaman içerisinde özellikle Çin'e yaptığı silah ihracatında ABD'nin itirazlarıyla karşılaşmıştır. Kimi zaman krizlere dönen bu itirazlar karşısında İsrail uluslararası hukuk ve anlaşmalar bağlamında yükümlülüklerini yerine getirmek için ABD'nin diretmelerine karşı durmaya çalışmış ancak pek çok kez de Çin'le olan önemli silah ve savunma anlaşmalarını iptal etmek zorunda kalmıştır. 2011 yılında Ortadoğu bölgesinde başlayan Arap baharı devrimleri kapsamında bölgenin neredeyse istikrara sahip tek ülkesi olarak karşımıza çıkan İsrail bu süreçte ABD girişimi ile başlatılan İbrahim Anlaşmaları kapsamında da körfez ülkeleriyle önemli diplomatik ve ticari ilişkiler tesis ederek elini güçlendirmiştir. Özellikle Birleşik Arap Emirlikleri ile bölgede bir set oluşturan İsrail, ekonomik anlamda Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi kapsamında bölgeye yapacağı yatırımlarda rol oynamak istemiştir.

Covid-19 Pandemisi ve ABD'de Joe-Biden yönetiminin işbaşına gelmesiyle uluslararası sistemde Çin'e yönelik baskılar artmış ve ABD-Çin küresel rekabetinin tansiyonu da yükselmiştir. Bu süreçte İsrail-Çin ilişkileri ABD'nin İsrail'e olan baskıları temelinde şekillenmiştir. Yüzyılın Anlaşması ve İbrahim Anlaşmaları kapsamında bölgede önemli avantajlar elde eden İsrail Çin'in Doğu Akdeniz kıyısındaki Hayfa Limanı yatırımına izin vererek avantajlı konumunu pekiştirmeye çalışırken diğer taraftan ABD'nin bölgedeki Çin etkisini kırmaya yönelik direnişiyle karşılaşmıştır. Bölgesel ölçekte önemli bir tehdit unsuru olarak gördüğü İran eksenine karşı Suud-BAE eksenini oluşturan İsrail, tanıma anlaşmaları bağlamında

bölgede kazandığı etkinliği stratejik bir derinliğe kavuşturmaya çalışırken bölge-dışındaki küresel aktörlerle olan ilişkilerini de aynı ölçüde geliştirmek istemiştir.

Rusya ile sınırlı bir etkileşime sahip olan İsrail, Çin ile oldukça canlı bir ekonomik ilişkiler ağına sahiptir. Bölgesel ve küresel krizlerin etkisinden uzak tutmaya çalıştığı ekonomik bağımlılık ilişkilerini ABD'nin baskı ve sınırlamalarına karşı sürdürme amacında olan İsrail, Biden yönetiminin bu konudaki itirazlarını ise İran'la açılan nükleer anlaşma temelli diyalog kanalı ve Batı Şeria'daki işgalleri karşısında ABD'nin takındığı tavırla ilişkilendirerek karşılamaya çalışacaktır. Çin ise bölgede sadece İsrail ile değil İran, Türkiye, Suudi Arabistan ve Mısır gibi diğer önemli bölgesel aktörlerle ilişki içerisinde olup hayata geçireceği Kuşak ve Yol Girişimi kapsamında onlarla da çeşitli anlaşmalar imzalamıştır. Bunlar içerisinde en öne çıkanı kuşkusuz İran'la imzalanan 25 yıl süreli stratejik anlaşmadır (Golkarian, 8 Nisan 2021).

Çin-İran ilişkilerinin Çin-İsrail ilişkileri karşısında nasıl dengede kalacağı küresel ve bölgesel dinamiklere bağlı olarak değişim gösterecektir. İran'ın ABD tarafından uluslararası toplumdan yalıtıldığı bir ortamda Çin anlaşmasına sarılması oldukça doğal olarak görülebilir ancak yeni diyalog kanallarının açılmasına rağmen Çin-İran ilişkilerinin tarihsel arka planı da dikkate alındığında devam edeceğini belirtebiliriz. Ayrıca yine bölgesel planda Çin'in Filistin konusunda takındığı tavır genel hatlarıyla İsrail'i rahatsız etse de, İsrail yönetimi bunu ilişkilerde bir sorun olarak görmeme ve göz ardı etme eğilimindedir. Benzer eğilimin ABD'nin Çin'le olan ilişkilerde dile getirdiği itirazlarda da var olduğu söylenebilir. ABD'nin biraz da Ortadoğu'dan kendini çekmesiyle bu uyarıları "kulak ardı" eden İsrail Devleti'nin Pekin'le olan ilişkilerini dış ticaretini canlandırması nedeniyle ABD pahasına bile olsa tehlikeye atmak istememesi hem dış politikadaki en büyük çelişkilerinden birini oluşturmakta hem de İsrail-Çin ilişkilerinin seyri açısından önemli bir gündem oluşturmaktadır.

Kaynakça

Amit, Hagai. "Pompeo's Concern in Israel Visit: Chinese Investment". *Haaretz* (14 May. 2020), https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-pompeo-s-concern-chinese-investment-1.8844618

Aral, Berdal. "Yüzyılın Anlaşması mı, Yüzyılın İhaneti mi?". Anadolu Ajansı (AA). Erişim 6 Nisan 2021. https://www.aa.com.tr/tr/analiz/yuzyilin-anlasmasi-mi-yuzyilin-ihaneti-mi/1720064

Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Ortadoğu: Savaş, Siyaset ve Diplomasi.* 1. Cilt. Bursa: Alfa Akademi Yayınları, 7. Baskı, 2017.

Arıkan, Alkın. "Çin'in Kuşak-Yol Girişimi Projesi", The FEAS Journal. Erişim 8 Nisan 2021. https://tr.thefeasjournal.com/2021/04/08/cin-kusak-yol-girisimi-projesi/

AVİM, Avrasya İncelemeleri Merkezi. "İnsan Hakları İhlalleri, Uygur Özerk Bölgesi ve Çin Yorum No: 2019/79". Erişim 7 Nisan 2021. https://avim.org.tr/tr/Yorum/INSAN-HAKLARI-IHLALLERI-UYGUR-OZERK-BOLGESI-VE-CIN

Babacan, Mehmet. "İsrail'in Dış Politikasında Yeni Çin Ortadoğu'suna Yer Var mı?". Politika Enstitüsü. Erişim 25 Mart 2021. http://politikaenstitusu.com/2020/10/28/israilin-dis-politikasinda-yeni-cin-ortadogusuna-yer-var-mi/

Babacan, Mehmet. "Pandemi Sürecinde Birleşik Krallık-Çin İlişkileri: Diplomatik ve Politik Krizler". Uluslararası Politika Akademisi. Erişim 7 Nisan 2021. http://politikaakademisi.org/2020/07/25/pandemi-surecinde-birlesik-krallik-cin-iliskileri-diplomatik-ve-politik-krizler/

BBC News Türkçe. "ABD Dışişleri Bakanlığı: Batı Şeria'yı işgal altındaki bölge olarak kabul ediyoruz". Erişim 6 Nisan 2021. https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-5661196

BRI, Belt and Road Initiative. Erişim 6 Nisan 2021. https://www.beltroad-initiative.com/belt-and-road/

Çiçek, Murat. "Yeni Soğuk Savaş Döneminde Doğu ve Batı Medeniyeti Arasındaki Rekabet: Joe Biden Dönemi ABD-Çin İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme", Uluslararası Politika Akademisi. Erişim 7 Nisan 2021. http://politikaakademisi.org/2021/04/08/yeni-soguk-savas-doneminde-bati-ve-dogu-medeniyeti-arasindaki-rekabet-joe-biden-donemi-abd-cin-iliskileri-uzerine-bir-degerlendirme/

Çiçekçi, Ceyhun. "Paryanın Hegemonyası: Arap Baharı Prizmasından İsrail'in Ortadoğu Politikaları". *Küresel ve Bölgesel Güçlerin Ortadoğu Politikaları: Arap Baharı ve Sonrası.* ed. Tarık Oğuzlu ve Ceyhun Çiçekçi. 201-243. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2021.

Çiçekçi, Ceyhun. *Arap Baharı Sonrası İsrail Dış Politikası: Kavram, Bağlam, Pratik ve Kuram*. İstanbul. Kriter Yayınları, 2018.

EU Parliament, European Union Parliament. "State of play of EU-Iran Relations and the future of the JCPOA". Erişim 7 Nisan 2021. https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2020/603515/EXPO_IDA(2020)603515_EN.pdf

Fromkin, David. *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı?.* çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 7. Baskı, 2018.

Golkarian, Ghadir. "Çin-İran Stratejik İşbirliği Anlaşması: Tahran İçin Bir Başarı Mı, Yoksa Bir Çaresizlik Göstegesi Mi?". Uluslararası Politika Akademisi. Erişim 8 Nisan 2021. http://politikaakademisi.org/2021/04/04/cin-iran-stratejik-isbirligi-anlasmasi-tahran-icin-bir-basari-mi-yoksa-bir-caresizlik-gostergesi-mi/

Jabotinsky, Vladimir Ze'ev. "The Iron Wall". Jabotinsky Institute in Israel. Erişim 22 Mart 2021. http://en.jabotinsky.org/media/9747/the-iron-wall.pdf

Kalaycıoğlu, Sema. "Çin'e Karşı Havucu Az Sopası Bol Ticaret Diplomasisi İle Nereye Kadar?". TASAM. Erişim 7 Nisan 2021. https://tasam.org/tr-TR/Icerik/53605/cine_karsi_havucu_az_sopasi_bol_ticaret_diplomasisi_ile_nereye_kadar

Kemiksiz, Neşe. "Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Ortadoğu'da Gelişme Dinamikleri". *11. Uluslararası Uludağ Uluslararası İlişkiler Kongresi (14-15 Kasım 2019).* ed. Tayyar Arı ve Muzaffer Ercan Yılmaz. 1/ 75-98. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Yayını, 2019.

Koşak, Çağrı ve Muhammed Semiz. "Kuveyt, Yemen ve Fas'tan İsrail-BAE Anlaşmasına Tepki". *Anadolu Ajansı (AA)* (14 Ağustos 2020). Erişim 6 Nisan 2021. https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kuveyt-yemen-ve-fastan-israil-bae-anlasmasina-tepki/1942434

Kulu, Muhammed Mustafa. "İsrail Milli Güvenlik Algısında Suriye İç Savaşı". *Küresel ve Bölgesel Aktörlerin Suriye Stratejileri.* ed. Hasan Basri Yalçın ve Burhanettin Duran. 249-274. Ankara: SETA Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Milliyet. "Trump'tan flaş koronavirüs çıkışı! Çin'i hedef aldı" (22 Eylül 2020), https://www.milliyet.com.tr/dunya/trumptan-flas-koronavirus-cikisi-cini-hedef-aldi-6312583

Oral, Ferhan. "Kuşak-Yol Girişimi Bağlamında İsrail'in 'Red-Med' ve 'Bölgesel Barış İçin Demiryolu' Projeleri". ANKASAM Stratejik Bakış. Yayın No: 68. Sayı: 20 (Nisan 2021), Erişim 6 Nisan 2021. https://www.ankasam.org/wp-content/uploads/2021/04/Ferhan-Oral-Kusak-Yol-Girisimi-Baglaminda-Israilin-Red-Med-ve-Bolgesel-Baris-Icin-Demiryolu-Projeleri-Stratejik-Bakis-Yayin-68-Sayi-20-Nisan-2021.pdf

Oruç, Haydar. "Arap Ayaklanmalarının Kazananlarından Biri İsrail mi?". *Ortadoğu Analiz* 12/ 98 (Şubat 2021), 38-41.

Oruç, Haydar. "Normalleşmeden Öte Dayatma Olarak İbrahim Anlaşmaları". *Ortadoğu Analiz* 11/ 96 (Aralık 2020), 26-29.

Rakipoğlu, Mehmet. "İsrail İle Normalleşmenin Farklı Bölgesel Etkenler Üzerine Etkisi". *Ortadoğu Analiz* 11/ 96 (Aralık 2020), 34-37.

Sarı, Buğra. "Bölgesel Güçler". *Ortadoğu: Aktörler, Unsurlar, Sistemler.* ed. Mehmet Şahin. 153-180. İstanbul: Kopernik Yayınları, 2019.

Seren, Merve ve Yusuf Özer. "İsrail: Varoluşsal Tehdit Algısından Büyük Stratejiye". *Ortadoğu'da Güvenlik, Savunma ve Silahlanma.* ed. Murat Yeşiltaş ve Rıfat Öncel. 127-173. Ankara: SETA Yayınları, 2020.

Sputniknews. "İran ve Çin 25 Yıllık İşbirliği Anlaşması İmzaladı". Erişim 8 Nisan 2021. https://tr.sputniknews.com/ortadogu/202103291044140016-iran-ve-cin-25-yillik-is-birligi-anlasmasi-imzaladi/

Şeker, Cafer Talha. "Yüzyılın Anlaşması ve Ortadoğu'da Yeni Enerji Hattı", İNSAMER. Erişim 6 Nisan 2021. https://insamer.com/rsm/icerik/dosya/dosya_2178.pdf

Telci, Numan. "İsrail-Körfez Normalleşmesinin Stratejik Boyutu: Denizcilik, Havayolları ve Askerî İşbirliği". *Ortadoğu Analiz* 11/ 96 (Aralık 2020), 12-17.

Uzgur, İbrahim. "Çin-İsrail İlişkilerinde Üçüncü Tarafların Etkisi". *Ortadoğu Etütleri* 12/ 1 (2020), 182-205.

Yaari, Ehud. ""China's Middle East Policy: Speak Softly and Wave a Large Purse". TWI (The Washington Institute). Erişim 5 Nisan 2021. https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/chinas-middle-east-policy-speak-softly-and-wave-large-purse

Yeniacun, Selimhan. "Çin'in Doğu Akdeniz'deki Güvensiz Limanı İsrail". Anadolu Ajansı (AA). Erişim 6 Nisan 2021. https://www.aa.com.tr/tr/analiz/cin-in-dogu-akdeniz-deki-guvensiz-limani-israil/1905837

Yıldız, Ayşe. "Çin-İsrail İlişkileri", İNSAMER. Erişim 29 Mart 2021. https://insamer.com/rsm/icerik/dosya/dosya_3458.pdf

Yiğittepe, Levent. "Arap Baharı ve Sonrasında İsrail ve Filistin'de Yaşanan Gelişmeler ve Bölgeye Yansımaları". *Arap Baharı Sonrası Ortadoğu: Bölgesel Dönüşüm ve Reaksiyonlar.* ed. M. Cüneyt Özşahin ve Orhan Batır. 200-236. İstanbul: Hiper Yayınları, 2019.

Göçmen Hukuku Bağlamında Türkiye'deki Gayrimüslim Göçmenlerin Durumu

Sedat ANARAN

Avukat, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası Politik Ekonomi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, avsedatanaran@gmail.com

ÖZET

20. yüzyıldan bugüne kadar birçok sivil ya da kamu kurum ve kuruluş, mülteciler ve sığınmacılarla ilgili birçok çalışma yapmıştır. Ancak, dünyanın neredeyse her yerinde var olan mültecilik sorununun artarak durdurulmaz bir hal alması, göç ve sığınma konusunda uluslararası mekanizmaların ne denli yetersiz kaldığını göstermektedir. Türkiye'deki gayrimüslim göçmenlerin hukuki hakları, yapılan yasal düzenlemeler, hükümetin göçmen statüsünde yer alan dini kesimlere yönelik tavrı ve konuyla ilgili birçok uluslararası antlaşmaya taraf olması ile beraber, mezkûr yasaların iç hukukumuzun bir parçasına dönüşüp dönüşmediği ile yasal alt yapısı bulunmasına rağmen mevzuatın fiili görünümünün mevcudiyeti ve sebepleri merak konusu olmaktadır. Türkiye, AB'ye üyelik sürecinde bu konu defaten gündeme gelmiştir. Bu yüzden, kendi ulusal mevzuatında birtakım düzenlemelere gitmiştir. Bu süreçte önemli adımlar atmış ve ülkesindeki gayrimüslim azınlıkların sorunlarının çözümüne yönelik ciddi girişimlerde bulunmuştur. Ancak, AB ülkeleri tarafından istenen ve sürekli Türkiye hakkında düzenli AB İlerleme Raporlarında geçen konuların çözüme kavuşturulmaması Türkiye'yi zor duruma düşürmektedir. Bu çalışmanın konusu genel olarak; Türkiye'de yaşayan gayrimüslim sığınmacı azınlıkların hukuki durumudur. Sığınmacı gayrimüslim azınlıkların karşılaştıkları sorunlar ve bu sorunların çözümünde ulusal mevzuatın yeterliliği tartışılacak olup, uluslararası mevzuattaki düzenlemelere yer verilecektir. Çalışmanın kapsamı genel olarak gayrimüslim azınlıkların hakları üzerinde şekillenecektir. Zaman olarak 2011 yılı sonrası dönemde Türkiye'deki Müslüman olmayan göçmenlere yönelik gelişmeler esas alınmıştır. Bunun sebebi ise; 2011 yılı sonrası Suriye iç savaşıyla birlikte Türkiye'ye yönelen kitlesel göç ve göç eden kesimler arasında azınlık olarak değerlendirilen Müslüman olmayan kesimlerin hukuki durumlarını hem uluslararası mevzuat hem de ulusal mevzuat açısından değerlendirmektir. Türkiye'de akademik anlamda yakın zamanda göç temalı çalışmalar sayıca

artmış olup, yapılan çalışmalarda Türkiye'ye yerleşen gayrimüslim göçmenlere ilişkin yeterli değerlendirmeler bulunmamaktadır. Bu konuda yapılan çalışmaların çoğunluğu dinsel farklılık referans gösterilmeden yapılmıştır. Bu çalışmada ise güncel göç verileri kullanılmış ve yakın geçmişin göç literatürü taranmış olup, bu anlamda bilimsel literatüre yenilik kazandırmayı amaçlamıştır. Göçmen hukuku bağlamında Müslüman olmayan azınlık haklarının değerlendirildiği bu araştırmada "nitel araştırma" metodu kullanılmıştır. Hem ulusal mevzuatta hem de uluslararası mevzuatta insan hakları noktasında ortak düzenlemeler bulunsa da Türkiye'nin ve uluslararası toplumun gerekli sorumlulukları üstlenmemeleri mülteci, sığınmacı ve gayrimüslim sığınmacıların yaşam koşullarının zorlaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda hem Türkiye'nin hem de uluslararası toplumun göç ve iltica konularında "merhamet", "kardeşlik" gibi belirsiz ve gerçekçi olmayan, hukuken varlık göstermeyen terimlerden uzaklaşıp; daha çok somut, objektif ilke ve kurallar ekseninde; insan hakları hukukunun ve uluslararası mülteci hukukunun yeniden uygun politikalarla şekillendirilmesi ve bunların sürdürülebilir olması yönünde kalıcı çözümler üretmeleri gerekir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, Din, Azınlıklar, Göç, Göçmen

The Status Of Non-Muslim Migrants In Turkey Within The Context Of Immigration Law

ABSTRACT

Since the 20th century, many civil or public institutions and organizations have done a lot of work on refugees and asylum seekers. However, the fact that the refugee problem, which exists almost everywhere in the world, has become increasingly unstoppable, shows how inadequate the international mechanisms regarding migration and asylum are. The legal rights of non-Muslim immigrants in Turkey, legal regulations, the government's attitude towards religious groups with immigrant status, being a party to many relevant international agreements, whether these laws have become a part of our domestic law, the existence and reasons of the actual appearance of the legislation despite its legal infrastructure are a matter of curiosity. This issue has come to the fore many times during Turkey's EU membership process. Therefore, it has made some adjustments in its own national legislation. In this process, he took important steps and made serious attempts to solve the problems of non-Muslim minorities in his country. However, the fact that the issues requested by the EU countries and which are constantly mentioned in the regular EU Progress Reports about Turkey are not resolved, puts Turkey in a difficult situation. The subject of this study is generally; It is the legal status of non-Muslim asylum seeker minorities living in Turkey. The problems faced by asylum-seeking non-Muslim minorities and the adequacy of national legislation in solving these problems will be discussed, and regulations in international legislation will be included. The scope of the study will be sha-

ped on the rights of non-Muslim minorities in general. In terms of time, the developments regarding non-Muslim immigrants in Turkey in the post-2011 period are taken as basis. The reason this; The aim of this study is to evaluate the legal status of non-Muslims, who are considered as minorities among the mass migration to Turkey after the Syrian civil war after 2011, and both in terms of international legislation and national legislation. Studies with the theme of migration have increased in academic terms in Turkey recently, and there are not sufficient evaluations of non-Muslim immigrants settled in Turkey in the studies. Most of the studies on this subject have been done without reference to religious differences. In this study, current migration data were used and the migration literature of the recent past was scanned, aiming to bring innovation to the scientific literature in this sense. In this study, which evaluates the rights of non-Muslim minorities in the context of immigration law, the "qualitative research" method was used. Although there are common regulations on human rights in both national and international legislation, the fact that Turkey and the international community do not take on the necessary responsibilities has led to difficulties in the living conditions of refugees, asylum seekers and non-Muslim asylum seekers. In this context, both Turkey and the international community move away from vague and unrealistic terms such as "compassion" and "fraternity", which do not exist in law, on migration and asylum issues; more on the axis of concrete and objective principles and rules; Human rights law and international refugee law should be reshaped with appropriate policies and they should produce permanent solutions for their sustainability.

Keywords: Law, Religion, Minorities, Immigration, Immigrant

Göç olgusunun insanlık tarihi kadar eski olduğu bilinen bir gerçektir ve günümüzde üzerinde durduğumuz ve tartıştığımız uluslararası göç kavramı ancak on dokuzuncu yüzyılda olgunlaşmış bir olgudur (İçduygu, 2014:13). Bunun sebebi on dokuzuncu yüzyılla birlikte Avrupa'da ulus-devletlerin kurulmaya başlaması ve ülke sınırlarının belirginleşmesidir. Ülke sınırlarının çizilmesi neticesinde "vatandaş" ve "yabancı" olarak nitelendirilenlerin bir kimlikle tanımlanması, daha sonraki aşama olan pasaport uygulaması ile devletlerin yabancılara verdiği çalışma ve oturma izinleri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kurumsallaşmıştır. Bu süreç, her anlamda "göç" olarak nitelendirdiğimiz olgunun peyda olduğu dönem olmuştur (İçduygu, 2006'dan aktaran Messina ve Lahav, 2014:13).

Böylesi bir arka plana sahip olan göç mevzusu, dolayısıyla Türkiye'yi de kuruluşundan bu yana etkilemektedir. Özellikle, 2011 yılı sonrasında Suriye'den Türkiye'ye büyüklük açısından eşine az rastlanır göç akışı gerçekleşmiştir. Diğer yandan, Türkiye'ye Suriyelilerden sonra en fazla göç edenler 27 Temmuz 2020 tarihli Göç İdaresi genel Müdürlüğü verilerine göre; "396.000 ile Afganlar", "155.000 ile Iraklılar" ve "47.000 ile İranlılar" olmuştur (GİGM, 2020). Bu verilerden de anlaşılacağı üzere Türkiye, 1951 Cenevre Sözleşmesi'ndeki coğrafi sınırlandırma şartı gereği sadece Avrupa'dan gelen sığınmacıların sığınma başvurusunu kabul edeceğini belirtmişse de günümüzde yoğun olarak Türkiye'ye sığınma başvurusunda bulunan İranlıların, Iraklıların ve Afganların da sığınma başvurusunu kabul etmekte ve bu kişilere geçici sığınma hakkı tanımaktadır. Dolayısıyla, pratikte sınırlı da olsa coğrafi çekince şartı uygulanmamıştır. Türkiye, Avrupa Konseyi üye ülkeleri dışından gelen sığınmacılara geçici sığınma hakkı vererek; sığınmacıların mültecilik statülerini BMMYK ve İçişleri Bakanlığının ortak çalışmasıyla onaylamaktadır ve bu sığınmacıları ilgili bir bölgeye veya üçüncü bir ülkeye yerleştirmektedir (İçduygu, 2014:236).

Öte yandan, göçmen mevzuatı konusunda Türkiye'ye yönelik yapılan eleştirilerden bir diğeride Türkiye'nin Müslüman olmayan azınlıklara yönelik izlediği politikalardır. Türkiye'nin ulusal mevzuatında Müslüman olmayan azınlıklara yönelik özel hükümlerin yer almaması ve bu azınlık kesimin dini taleplerinin yerine getirilmemesi sürekli olarak Türkiye hak-

kında yayınlanan AB İlerleme Raporlarında bahsedilmekte ve dolayısıyla bu konu Türkiye ve AB arasında bir gerilime de neden olmaktadır.

Türkiye'nin Müslüman olmayan azınlıkların haklarını korumaya yönelik ciddi girişimlerde bulunmaması AB ile uyum sürecini sekteye uğratmaktadır. Öyle ki bu durum katılım müzakerelerinde Türkiye aleyhine neticeler meydana getirmiştir. Brüksel'de 18 Mart 2016 Tarihinde yapılan Üçüncü Türkiye-AB Zirvesi'nde Ortak Göç Eylem Planı toplantı konusu olarak görüşülmüş ve bu konuda bildiri yayınlanmıştır. Yayınlanan bildiride AB, Suriyeliler ve diğer uyruklulara yönelik yeni vize gerekliliği üzerinde durmuş ve ilk etapta mali yardım dışındaki yardımları askıya almış bilahare 6 milyar Euro değerinde mali yardımın yalnızca 2,7 milyar Euroluk kısmını karşılayarak mali yardımı da sınırlandırmıştır. Türkiye-AB Zirvesinin en önemli sonucu ise AB'nin Konsey kararları doğrultusunda talik edilen katılım müzakerelerinin yeniden canlanması konusunda istekli davranmadığının anlaşılması olmuştur. Türkiye'nin özellikle 1994'ten günümüze göçmenlerin hakları ve hukuki statüsüne yönelik önemli gelişmeler kaydetmesi; ancak Müslüman olmayan azınlıklara yönelik ulusal mevzuatta düzenleme yapmaması ve ilerleme sağlayamaması taraf olduğu 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve 1950 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine aykırılık teşkil etmekte ve bu uluslararası antlaşmaların ulusal mevzuattaki uygulanabilirliğini sorgulatır hale getirmektedir.

Türkiye'de göç temalı yasal düzenlemelerin teorik altyapısının, yasal düzenlemelerin idareye dolayısı ile devlete takdir hakkı tanınarak gerçekleştirilmesi ve mevcut yasal düzenlemelerin uygulanmasından kaynaklı meydana gelen durum; farklı menşei ülke vatandaşları hatta farklı inanç mensubu göçmenler arasında doğal bir hiyerarşi meydana getirmiş durumdadır. Farklı menşei ülke vatandaşı olup, Türkiye'ye iltica etmek durumunda kalan Gayrimüslim göçmenlerin, Müslüman göçmenlere nazaran hukuki anlamda yeterince korunmadıklarını düşünmeleri; buna bağlı olarak sınıfsal bir aşağılanma da hissetmeleri, göçmenler arasında inanç anlamında bir hiyerarşinin mevcudiyetinin sorgulanması gereğini beraberinde getirmektedir. Farklı inanç gruplarına mensup göçmenlerin, ekseriyeti Müslüman olan hedef ya da transit ülkenin hukuk sistemi içerisinde

nerede konumlandırıldığı önem arz etmektedir. Bu konum aynı zamanda devlet politikasının ve göç uyumunun unsurlarını da ihtiva etmektedir. Geçici Koruma hukuki statüsünden faydalanan Suriyeli göçmen ile Iraklı Gayrimüslim Keldani'nin göçün sosyolojik, tarihsel, pratiğini eşit şekilde yaşayıp, menfi etkilerinden müştereken faydalanmış olmalarına rağmen hukuki statü olarak farklı konumlandırılmaları göçün hukuk pratiğinin bir ayrım gözetilerek gerçekleştiğine karine teşkil etmekte olup, bu durumun bilimsel olarak araştırılması önem arz etmektedir.

Günümüzde Müslüman muhafazakâr kültürün egemen olduğu toplumsal yapı, kültürel uyum için Müslüman göçmenler açısından avantajlı görünse de Müslüman olmayan göçmenler arasında sınıfsal bakış açısına ve toplumsal karantinaya (Yozgat'ta ikamet eden Hristiyan Ermenilerin, gerçek isimlerini gizlemeleri, ibadetlerini gizlice gerçekleştirmeye çaba göstermeleri, inançlarına ilişkin olarak mukim oldukları çevreye karşı gizlenme eğilimi) sebep olmaktadır.

Suriyeliler ve Türkiye'deki hukuki statüleri

Göç eden kişi, uluslararası düzenlemeler gereği insan hakları ve mülteci hukuku bağlamında değerlendirilmektedir. Göç eden kişinin mülteci ve sığınmacı statüsü ise göç ettiği ülkenin iç mevzuatı bağlamında ele alınmaktadır.

Bilindiği üzere Türkiye, 2011 yılı itibariyle Suriye'de yaşanan olaylar neticesinde sığınmak isteyenlerin uğrak alanı haline geldi. BMMYK' nın 2019 yılı verilerine göre Türkiye'de 3,6 milyon Suriyeli, 170 bin Afgan, 142 bin Iraklı, 39 bin İranlı, 5 bin 700 Sudanlı ve 11 bin 700 de başka ülkelerden gelen mülteci ve sığınmacı bulunmaktadır (BMMYK, 2019). Türkiye'ye bu derece yoğun bir göçün olmasının sebebi 2011 yılında Türkiye'nin başlatmış olduğu "açık kapı politikası" dır. Açık kapı politikası gereği Türkiye, zulüm gören, yaşam hakkı ihlal edilen, ırkı, dini, milliyeti sebebiyle dışlanan kişilere kapılarını açmıştır. Ulusal mevzuatta yapılan bu düzenleme bir tercih olmaktan ziyade Türkiye'nin taraf olduğu İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin içtihatları doğrultusunda yaptığı zorunlu bir uygulamadır (Öztürk, 2019:2-3).

Dolayısıyla, AİHM' in "geri gönderme yasağı" ilkesi ışığında verdiği kararlar ve Türkiye'nin "açık kapı politikası" insan hakları noktasında örtüşmektedir. Durum böyle olunca Türkiye, yaşam hakkı ihlal edilenlerin yani sığınma talep edenlerin öncelikli tercih yeri olmuştur. Zorunlu göçün bir parçası olan Suriyelilerin durumu, göç yönetiminin hukuki ayağı ile insan hakları hukukunun organik bağı ekseninde değerlendirilmelidir. Dolaysıyla, Türkiye'deki gibi, alan yetersizliğine rağmen fiziksel koruma sorumluluğunun çok yüksek bir oranda artması halinde, hak ölçekli bir sistemin yürütülmesi konusunda iyimser bir çabanın bulunması hâlinde dahi insan hakları ihlalleri kaçınılmaz hâle gelebilecektir. Ancak alan yetersizliğinin bu ihlalleri haklı kılamayacağı; Türkiye'nin uluslararası mülteci ve insan hakları hukukundan doğan sorumluluklarına devam edeceği de bir gerçektir. Ancak koruma sorumluluğunun genel olarak tek bir devlete yükletilmesi, korunmakta olan kişilerin mülteci hukukunun bir gereği olarak yerel entegrasyona bağlı kalıcı çözüme ulaştırılması noktasında ciddi zorluklar yaşanmasına da sebep olabilecektir. Uluslararası toplumun koruma sorumluluğunu etkin ve adil bir şekilde paylaşması, bu nedenlerden dolayı ciddi bir zorunluluk oluşturmaktadır (Öztürk, 2019:3-4).

Türkiye taraf olduğu uluslararası sözleşmeler gereği uluslararası mevzuata da ters düşmemek adına mülteciler ve sığınmacıların haklarını korumak için birçok adım atmışsa da halen bir takım hukuki düzenlemeler konusunda eksiklikler devam etmektedir. Nitekim Suriyeli mülteciler, 13/10/2014 tarih ve 2014/6883 sayılı Geçici Koruma (GK) Yönetmeliği kapsamında geçici koruma statüsünde olup, bu durum onların ülkedeki yasal statüsünü diğer ülkelerden gelen kişilerden ayırmaktadır.

Türkiye'de Suriyeli olmayanların kayıt ve sığınma başvuru süreci işlemlerine ilişkin yükümlülükler 2018 yılının Eylül ayına kadar Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) tarafından yürütülüyordu. Daha sonra bu yetki BMMYK'dan Göç İdaresi Genel Müdürlüğü›ne (GİGM) devredildi. Dolayısıyla ilk olarak Suriyeli mülteciler ile sair ülke vatandaşı mültecilerin hukuken farklı bir tasnife tabi tutulmaları sebebiyle statü olarak var olan farklılık hak temelli sosyal statüyü de etkilediğinden bir hiyerarşiye cevaz vermektedir. 1951 Sözleşmesi ile konulmuş

olan çekince bütün mülteciler açısından bir hak kaybı niteliği taşısa da bu düzenlemenin bir benzeri "geçici koruma yönetmeliği" ile tekrarlanmıştır. Esasında kanunun "kolektif göç" adı altında lafzi yorum yaparak düzenleme gerçekleştirdiği Suriyeli mülteciler ile İran, Irak, Afganistan gibi farklı ülkelerden gelen mülteciler arasında göç ve göçmen pratiğinde herhangi bir farklılık yoktur; fakat yasal düzenlemeler karşısında bir hiyerarşinin ortaya çıkması kanunun tekniği açısından da olağan olmaktadır. Bu anlamda mültecileri Avrupa›ya gitmeye zorlayan koşullar açısından bakıldığında hak temelli farklılıklar ile beraber ülkemizde yasal düzenlemelerin yetersiz ve istikrarsız olması hiyerarşinin meydana gelmesinde etkili olmaktadır. Bunun yanında Türkiye, göç ve iltica konusunda düzenlemelerin ekseriyetini İçişleri Bakanlığına bağlı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü uhdesinde gerçekleştirmekte ve birçok genelge İçişleri Bakanlığınca düzenlenmektedir.

Türkiye'de 2014 yılında Polis Akademisi bünyesinde Göç ve Sınır Güvenliği Araştırma Merkezi kurulmuş ve göç ile mültecilik konusunu güvenlikle ilişkili olarak ele alan bilimsel yazının gelişmesine katkı yapılması amaçlanmıştır. İçişleri Bakanlığının zaman zaman Kilis, Gaziantep, Hatay gibi illerde "Göç ve Güvenlik" toplantıları tanzim ederek Emniyet Genel Müdürlüğü ve Jandarma Genel Komutanlığı ile koordineli çalışması teknik olarak İçişleri Bakanlığının mülteci meselesine "güvenlik" penceresinden bakmakta olduğunu göstermektedir. Bu durum ise göç ve iltica konusunun ekonomik, hukuksal, sosyolojik ve psikolojik boyutları olan çok yönlü bir olgu olduğunu unutturmaktadır. Fakat elbette mevzunun en önemli boyutu uluslararası mevzuatlardır.

Türkiye'de yaşayıp hak tanımlaması yapılmayan gayrimüslim azınlıklar

Yezidiler (Ezidiler)

Sadece Türkiye için değil dünya göç popülasyonu için 2011 yılı önemli bir tarihtir. 2011 ve sonraki yıllarda birçok Ortadoğu ülkesinde meydana gelen iç çatışmalar sonucu milyonlarca insan göç etmek durumunda kalmıştır.

Kitlesel göçün ekseriyetini Suriye'den gelen sığınmacılar oluştursa da Irak, İran, Afganistan gibi ülkelerden de ciddi göç popülasyonu gerçekleşmiştir. Irak'tan göç etmek durumunda kalanlar içerisinde Yezidi sığınmacılarda bulunmaktadır. Toplam 20.603 Yezidi sığınmacı, Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD) saldırılarından kaçarak Türkiye'ye sığınmıştır (GABB, 2014).

Türkiye'ye göç eden Yezidi nüfusunun çoğunluğunu kadın ve çocuklar oluşturmaktadır ve bu nüfusun bir kısmı Türkiye üzerinden Avrupa'ya giderken, diğer bir kısmı ise sığınmacı olarak Türkiye'de kalmaya devam etmektedir. Türkiye'de bulunan sığınmacı Yezidiler daha çok Türkiye'nin Güneydoğu Anadolu bölgesinde kurulu bulunan kamplarda kalmaktadırlar. Diğer yandan, Suriye'den gelen sığınmacı gruplarla ilgili birçok bilimsel araştırma ve akademik makaleler (Apak ve Tatlıcıoğlu, 2018:230) bulunmasına rağmen Yezidi sığınmacılarla ilgili yapılan bilimsel araştırma sayısı yok denecek kadar azdır (Akalın; 2016:1).

Türkiye'de Yezidi sığınmacılara ilişkin ilgisizlik, siyasi olarak da sürdürülmektedir Suriyeli sığınmacılar konusunda Türkiye'nin izlediği açık kapı politikası uluslararası kamuoyunda övgüyle karşılanmıştır; ama bu politikanın Yezidi topluluk için uygulandığını söylemek güç olacaktır; zira 03.08.2014 tarihinde IŞİD, Irak'ın Şengal bölgesindeki Yezidi yerleşimlerine saldırmış ve burada yaşayan insanların büyük kısmı Şengal Dağı'na sığınarak hayatta kalmıştır. Bilahare sayısı tam olarak bilinmeyen Yezidi topluluk, Suriye sınırına açılan güvenlik koridorundan geçerek önce Suriye'ye sonra Irak'a oradan da Türkiye'ye geçmeye başlamıştır. Türkiye hükümeti başlangıçta İbrahim Halil sınır kapısında geçişe müsaade etmemiştir. O sırada Avrupa Parlamentosu, Fransa'nın Strasbourg kentindeki genel kurul oturumunda verilen kararda IŞİD tarafından Irak ve Suriye'de Hristiyanlar, Yezidiler ve diğer dini ve etnik azınlıklara karşı bir soykırım yapıldığını kabul etmiştir. Parlamentoda alınan bu karar ile Irak ve Suriye'de IŞİD'in işlediği suçlara ilişkin bir soruşturma yürütülmesi için BM Güvenlik Konseyi üyelerinden Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne başvuru yapılmasını talep edildikten sonra oluşan uluslararası baskı neticesinde sınır kapılarında geçişlere müsaade edilmiştir.

Türkiye'nin Yezidi sığınmacılara karşı izlediği tepki ulusal ve uluslararası medyada eleştirilmiş ve bu eleştirilerin bir kısmı Yezidi sığınmacıların kalıcı olmalarının istenmediği, bundan dolayı Suriyeli sığınmacılar ile eşit muameleye tabi tutulmadıkları yönünde olmuştur. Örneğin açık kapı politikasının Yezidi sığınmacılara uygulanmadığı, sınırlı sayıda kamp dışında AFAD' ın Yezidilerin barınmalarına ilişkin çalışma göstermediği, Kafileler halinde Habur sınırına yürüyen Yezidi kitlelerin dokümanları olmadığı gerekçesi ile sınırdan içeri alınmamaları sebebiyle Uludere'nin dağlık bölgelerindeki sigara ve mazot kaçakçılarının kullandıkları yolları izleyerek yasadışı şekilde Türkiye'ye giriş yaparak, Mardin, Şırnak, Urfa, Diyarbakır, Batman, Siirt belediyelerinin oluşturduğu çadır kentlere yerleşmek mecburiyetinde kalmaları da eleştirilerden bazılarıdır (Arslan, 2016: 35).

Yapılan bilimsel araştırmalar neticesinde, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde barınan Yezidiler dışında, sınırdan uzak ve şehir içlerinde barınan Yezidilerin Türkiye'deki şartlara uyum sağlamada zorluklar yaşadığı ve bunun sebebinin ise; Türkiye'deki Müslümanların Müslüman olmayan Yezidileri şeytana tapan topluluk olarak nitelendirmeleri olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca, yine Müslümanların Yezidileri "sapık topluluk" ve "mezheb-i batıla" olarak nitelendirmeleri tarihte Müslümanlar ve Yezidiler arasında çok sayıda kanlı çatışmanın yaşanmasına sebep olmuştur (Gökçen, 2012). Diğer yandan, Yezidilerin toplu olarak Türkiye'ye göçü sonrası hukuken statülerinin tartışılmaya açıldığı görülmüştür. Yezidi göçmenler, Suriyeli göçmenler ile fiilen aynı statüde olup, benzer süreçlerden geçmiş olsalar da hukuken tanınan statü açısından da farklı konumdadırlar. 11 Nisan 2013 tarihinde kabul edilen Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 91. maddesi Geçici Koruma statüsünü hüküm altına almaktadır. 91. Madde şu şekildedir;

"*(1) Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir.*

(2) Bu kişilerin Türkiye'ye kabulü, Türkiye'de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye'den çıkışlarında yapılacak işlemler, kitlesel hareketlere

karşı alınacak tedbirlerle ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar arasındaki iş birliği ve koordinasyon, merkez ve taşrada görev alacak kurum ve kuruluşların görev ve yetkilerinin belirlenmesi, Bakanlar Kurulu tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenlenir."

Avrupa dışından ve fakat kitlesel göç hareketiyle Irak'tan gelen Yezidilerin kitlesel bir şekilde Türkiye sınırını geçtiği göz önüne alındığında geçici korumadan faydalanmaları hukuken mümkün görünse de ve koşullarını taşıyor olsalar da Suriyeli mültecilere tanınan bu hak onlara tanınmamış durumdadır. Bu statünün tanınması ise hükmün ikinci fıkrası gereği Bakanlar Kurulu'na bırakılmıştır. Suriyeli mültecilere geçici koruma statüsü tanınmış iken Yezidi mülteciler bu statünün dışında tutulmuş durumdadırlar.

Türkiye hükümeti Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 91.maddesi uyarınca 22 Ekim 2014 tarihinde Geçici Koruma Yönetmeliği'ni yayınlamıştır. Yönetmeliğin geçici 1.maddesi;

"28/4/2011 tarihinden itibaren Suriye Arap Cumhuriyeti'nde meydana gelen olaylar sebebiyle geçici koruma amacıyla Suriye Arap Cumhuriyeti'nden kitlesel veya bireysel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen Suriye Arap Cumhuriyeti Vatandaşları ile vatansızlar ve mülteciler uluslararası koruma başvurusunda bulunmuş olsalar dahi, geçici koruma altına alınırlar. Geçici korumanın uygulandığı süre içinde bireysel uluslararası koruma başvuruları işleme konmaz."

Şeklinde tanzim edilmiştir. Mezkûr geçici madde Yezidi mültecileri, Irak vatandaşı olduklarından dolayı Türkiye'ye kitle halinde gelmiş olsalar da Suriye'den gelen mültecilerin aksine geçici koruma statüsü kapsamına almamaktadır. Buna karşılık Türkiye Hükümeti Iraklı mültecilere ya uluslararası koruma başvurusu (normal sığınma başvurusu) ya da Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 30 (d), 46 ve 47. Maddeleri çerçevesinde "İnsani İkamet İzni" almaları olanağını sunmuştur (İGAM, 2015:10).

İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü tarafından 21.08.2014 tarih ve 2014/23 sayılı bir genelge ile Irak Uyruklu Yabancıların İkamet

İzni İşlemleri konulu bir genelge yayınlamış ve bu genelgede Iraklılara "Yabancı Tanıtım Kartları" düzenlenerek Türkiye'de kalış izni verilmesi yönünde bir düzenleme yapılmıştır. Bu genelge sadece Irak'tan göç eden Türkmenlere yönelik olarak tanzim edilmiş, Yezidi mülteciler yine kapsam dışı bırakılmıştır. STK'ların tepkisi neticesinde 12.02.2015 tarihinde İçişleri Bakanlığı tarafından "Irak Uyruklu Yabancılarla İlgili Yapılacak İş ve İşlemler" başlıklı yeni bir genelge ile Türkiye'de yaşayan Iraklıların sağlık, eğitim, çalışma gibi hizmetlere erişimleri noktasında düzenlemeler yapılmış ve Yezidi mültecilere de sağlık hizmetlerinden yararlanma yolu açılmıştır.

Göç konusuna eğilen birçok Sivil Toplum Örgütünün çabaları ve Avrupa'da oluşan önemli bir Yezidi diasporasının da etkisi ile 2014 yılında yürürlüğe giren 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu gereği Yezidilere "insani ikamet izni" veya "uluslararası koruma başvurusu yapma" hakkı tanındı. Uluslararası koruma başvurusu amacıyla üçüncü bir ülkeye gitmek için Birleşmiş Milletler ofisine müracaatta bulunan Yezidi mültecilere, mülakat tarihi olarak 6 yıl, 8 yıl sonrasına randevular tanzim edilmesi sorunun başka bir ayağına daha işaret etmektedir.

Yezidi mültecilerin hukuki düzenlemeler noktasında sair mülteciler ile eşit konumda bulunmadıklarına ilişkin bir başka kanuni düzenleme ise 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununda yer bulan İnsani İkamet İzni ile bunun getirdiği sonuçlardır. Yezidi mülteciler 6458 sayılı kanun gereği insani ikamet izni talebinde bulunabilmektedirler.

6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu' nun 46'ncı ve 47'nci maddelerinde insani ikamet izni düzenlenmiştir. Ayrıca Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmeliğin 44'üncü maddesi de insani ikamet iznini ele almıştır. İnsani İkamet İzni başlıklı 46.madde şu şekildedir;

"(1) Aşağıda belirtilen hâllerde, diğer ikamet izinlerinin verilmesindeki şartlar aranmadan, Bakanlıkça belirlenen sürelerle sınırlı olmak kaydıyla ve Genel Müdürlüğün onayı alınarak valiliklerce insani ikamet izni verilebilir ve bu izinler uzatılabilir:

a) Çocuğun yüksek yararı söz konusu olduğunda

b) Haklarında sınır dışı etme veya Türkiye'ye giriş yasağı kararı alındığı hâlde, yabancıların Türkiye'den çıkışları yaptırılamadığında ya da Türkiye'den ayrılmaları makul veya mümkün görülmediğinde

c) 55 inci madde uyarınca yabancı hakkında sınır dışı etme kararı alınmadığında

ç) 53 üncü, 72 nci ve 77 nci maddelere göre yapılan işlemlere karşı yargı yoluna başvurulduğunda

d) Başvuru sahibinin ilk iltica ülkesi veya güvenli üçüncü ülkeye geri gönderilmesi işlemlerinin devamı süresince

e) Acil nedenlerden dolayı veya ülke menfaatlerinin korunması ile kamu düzeni ve kamu güvenliği açısından Türkiye'ye girişine ve Türkiye'de kalmasına izin verilmesi gereken yabancıların, ikamet izni verilmesine engel teşkil eden durumları sebebiyle diğer ikamet izinlerinden birini alma imkânı bulunmadığında

f) Olağanüstü durumlarda"

Bakanlık onayı alınarak valiliklerce bir yıllığına verilen "İnsani İkamet İzni" bilahare şartları taşımak sureti ile uzatılabilmektedir. Yezidi mülteciler, iznin verildiği il sınırları içerisinde geçerli olmak kaydıyla sağlık hizmetlerinden yararlanabilmekteler fakat kanun çalışma iznine dair herhangi bir hüküm içermediğinden çalışma hakkından mahrum kalmaktadırlar. Söz konusu kanunun ilgili maddeleri incelendiğinde yaşam koşullarının düzeltilmesine dair kanuni düzenlemelerin yetersiz kaldığı ve Yezidi mültecilerin hukuki statülerinin aradan geçen onca zaman zarfında netliğe kavuşturulmadığı sabittir.

Hukuken yeteri kadar korunduklarını düşünmeyen Yezidi mülteciler, Türkiye'de İslam'ın Sünni yorumu ve tarihten gelen din temalı ithamlar gibi sosyoloji kaynaklı sebeplerden, Türkiye'de kalmaktan ziyade Avrupa ülkelerine geçmeyi deneyerek yahut bir kısmı kaynak ülkeye geri dönmeye

çalışarak çeşitli arayışlara yönelmişlerdir. Bu durum ise Türkiye'nin gerek STK'lar nezdinde gerekse de AB gibi uluslararası örgütler nezdinde eleştirilmesine yol açmaktadır. Türkiye'nin bu bakımdan olumsuz bir karneye sahip olduğu geçmiş uluslararası raporlarda belirtilmiştir. 2009 Dünya Sığınmacı Raporu'nda, Türkiye'nin sığınmacılara yeterince adil olmadığı, insani yaşam standartları sunamadığı, sığınmacılar arasında çifte standart uyguladığı, bu nedenle not sıralamasında en kötü notlar olan "F" ve "D" kategorilerinde değerlendirilmiştir (USCRI, 2009).

Diğer yandan, sayılarına ilişkin bilimsel ya da resmi herhangi bir çalışma gerçekleştirilmediğinden Türkiye'ye göç etmek durumunda kalan, yerel ve ulusal basının sayılarını 20 bin olarak tahmin ettiği Yezidi mülteciye tam olarak ne oldu sorusuna yanıt vermek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Bahailer

Tahran kökenli bu dini hareket, İran İslam Cumhuriyeti'nde resmi olarak kabul görmemektedir. Bunun siyasi ve dini sebepleri bulunmaktadır. Siyasi sebeplerinin başında yabancı güçler ile olan ilişkileri ifade edilmektedir. Bahailik inancında vahyin yani dolayısıyla peygamberliğin devam ettiği, Tanrı'nın tezahürlerinin peygamberler ile devam edeceği anlayışı İran'da resmi olarak tanınmamalarının dini sebebi olarak ifade edilmektedir.

İran'da idarenin son derece baskıcı bir yönetim anlayışı içinde olması 19. yüzyılın bazı gruplar içerisinde bir kurtarıcının geleceği bir dönem olarak tarif edilmesine olanak sağlamış ve Bahailik inancı taraftar bulmakta zorlanmamıştır. Türkiye Bahai Toplumu'nun verilerine göre Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde yaşayan Bahai inancında olanların sayısı on bin civarındadır. İran'da yaşarken Bahai inancına mensup olmalarından dolayı İran'dan ayrılmak durumunda kalanların sayısının ise yaklaşık iki bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. (İpek, 2018:1335).

İran'da yaşarken inançlarından dolayı baskı görmeleri sebebiyle Kayseri, Nevşehir, Denizli, Manisa, Çankırı, Yalova, Eskişehir, Bilecik, Adana,

Afyon, Van, Burdur ve Konya şehirleri başta olmak üzere Birleşmiş Milletler Mülteci Komiserliği tarafından kırktan fazla uydu kentte geçici süreyle ikamet ettirilen iki bin civarında İranlı Bahai bulunmaktadır (2018:1335). Bahailer'in, sair ülke vatandaşlarından farklı bir amaçla Türkiye'ye göç ettiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira iç savaş kaynaklı göçlerden ziyade kabul görmeyen inançlarından ötürü göç etmek durumunda kalmışlardır.

Çalışmada; Göç ve ilişkisi başlığı altında yer verilen kısımlarda ifade ettiğimiz üzere Türkiye açısından bir takım yasal mercilere başvurabilme ve hukuken temsil edilebilme ancak resmi olarak tanınma sonrası mümkün olabilmektedir. Hukuken tanınmanın sonuçlarından biri belki de en önemlisi kanun koyucu tarafından kabul görmek, hukuki mevzuat içerisinde yer işgal etmektir. Bahai inancına sahip göçmenlerin hukuken tanınması ve kendilerine Türkiye'de bulundukları süreçte yasal haklarının tanınması ile sosyal haklardan faydalandırılmaları da bu kapsamda değerlendirilebilmelidir. Bahai inancına sahip göçmenlerin, yargı makamlarına "din ve ibadet hürriyeti" kapsamında değerlendirilebilecek müracaatları bulunmaktadır. Bu müracaatların yapıldığı mahkemelerin çoğunluğunun öncelikli işi Bahai inancının din olarak kabul edilip edilmeyeceği yönünde araştırma yapmak olmuştur. Bu konuda Diyanet İşleri Başkanlığına Mahkemeler vasıtası ile müzekkereler gönderilmiş ve Bahailiğin müstakil bir din olup olmadığı hususu sorulmuştur.

5490 sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu'nun 7. Maddesi Türkiye'de nüfus kütüğünde ya da nüfus cüzdanında bulunması gereken kişisel bilgileri belirtmekle beraber (e) fıkrası ile de din hanesinin yer almasını hüküm altına almaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ise din hanesinin nüfus kütüğünde bulunmasının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesini ihlal ettiği sonucuna varmıştır. Bahai inancına sahip bir şahıs nüfus aile kütüğündeki "dini" bölümüne Bahai dininin işlenmesi talebi ile dava açmış, açılan davanın reddedilmesi akabinde ise ret kararı temyiz edilmiştir. Temyiz merci olan Danıştay onuncu dairesi, Diyanet İşleri Başkanlığına ara karar ile müzekkere yazarak Bahailiğin müstakil bir din olup olmadığı hususunu sormuştur. Gelen cevabi yazıda ise Bahailiğin müstakil bir din

değil, batıl bir tarikat olarak değerlendirilmesinin uygun olacağı, Yargıtay 1. Ceza Dairesi kararında da Bahailiğin bir din olmadığı, bir tarikattan ibaret olduğunun kabul edildiğinin bildirildiği ifade edilerek davanın reddi kararı onanmıştır.

Mezkûr mahkeme kararı Anayasa Mahkemesine taşınmıştır. Anayasa Mahkemesi de yerel mahkeme ile aynı doğrultuda "*43. madde zorlayıcı nitelikte hiçbir hüküm içermemektedir. Nüfusa kaydolunurken kişinin, Anayasa'nın öngördüğü anlamda dinî inanç ve kanaatlerinin değil, sadece kişinin özgün durumu yönünden kamu yararı, kamu düzeni ve sosyal gereksinimlerle ilgili olarak göz önünde bulundurulmak üzere dinînin ne olduğunun açıklanması söz konusu olmaktadır ki, bu kuralın da zorlayıcı bir niteliği ve zorlama ile bir ilişkisi bulunmamaktadır.*" şeklinde karar vermiştir.

Nüfus Hizmetleri Kanunu'nda yapılan değişiklik ile eski kimlik kartları kullanımdan aşamalı olarak kaldırılmaya başlanmış ve bu değişiklik ile çipli kimliklerde din hanesinin yer almayacağı hüküm altına alınmıştır. Temel dinler dışında başkaca bir inanca ait kavrama cevaz vermeyen kimlik kartları tedavülden kaldırılmaya başlansa da yargısal içtihatlar noktasında eskisine nazaran çok farklı bir durum tezahür etmiş değildir. Türkiye; etnik, dini veya dilsel azınlık mensubu olan kişilerin "kendi kültürlerini yaşama, kendi dini inançlarını açıkça ifade etme ve kendi dinlerinde ibadet etme veya kendi dillerini kullanma hakkından mahrum bırakılamayacaklarını" belirtildiği 27. Maddesine bir çekince konulmak sureti ile Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmeye taraftır. Bu çekincede "Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin hükümlerini Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ve 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşması ve eklerindeki ilgili hükümler ve kurallara göre yorumlama ve uygulama" hakkı bulunduğu belirtilmektedir.

Anılan mahkeme kararları bir bütün olarak değerlendirildiğinde hülasa bu mahkeme kararlarına yön veren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mütalaalarının Bahai inancını bir din olarak değil tarikat olarak değerlendirdiği sabittir (Mertcan, 2013). Bu durum ise Bahailerin özel ya da genel hukuki

düzenlemelerde ayrı bir norma konu olmalarının önündeki engel olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple 2011 yılı ve sonrasında Türkiye'ye göç eden Bahai sığınmacıların temel hakları konusunda ayrı bir yasal düzenleme düşünülmemiş, mevcut düzenlemeler içerisinde çerçeve kanunlar ile değerlendirilmeleri uygun görülmüştür.

Bahai inancına mensup olan şahısların Uluslararası Koruma kapsamına alınıp alınamayacakları, Türkiye'deki hukuki statülerinin ne olacağı hususları 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, ilgili Yönetmelikler ve iç hukukumuza dâhil olmuş Uluslararası Sözleşmeler ve ek protokoller gözetilerek değerlendirilecektir. 6458 sayılı Uluslararası Koruma Kanunu'nun 61.maddesi ve 1951 Tarihli Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Cenevre Sözleşmesi'nin 1.maddesinde "mülteci" kavramının tanımı; "*Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancı*" şeklindedir. Mezkûr tanımlamaya göre Avrupa Konseyi'ne üye olan devletlerde gerçekleşen olaylar nedeniyle ırkı, dini, tabiiyetinden dolayı zulme uğrayabilecek olan Bahai dinine mensup kişilere Türkiye'de hukuken mülteci statüsü verilebilecektir. Bu tanımlamanın mefhumu muhalifinden ise İran'dan gelen Bahailerin mülteci statüsüne sahip olamayacakları anlaşılmaktadır.

Bahai inancına mensup bir kişi Avrupa ülkeleri dışındaki farklı bir ülkede ikamet ediyorsa ve yukarıda andığımız madde hükmünde belirtilen aynı sebeplerle ayrımcılığa/zulme maruz kalma tehlikesi söz konusu ise 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 62.maddesi uyarınca "Şartlı Mülteci" sıfatını haiz olabilecektir. 62.madde şu şekildedir; "*Avrupa ülkeleri dışında meydana gelen olaylar sebebiyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür*

olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında şartlı mülteci statüsü verilir. Üçüncü ülkeye yerleştirilinceye kadar, şartlı mültecinin Türkiye'de kalmasına izin verilir."

İran yasalarına göre Bahai inancına sahip olmak idam sebebi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple Bahai inancına sahip olan İranlıların Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nda düzenlenme alanı bulan "geri göndermeme ilkesi" gözetilerek Türkiye'den sınır dışı edilmeleri söz konusu olamayacaktır. Avrupa ülkeleri dışından gelen ve dini inançları sebebiyle zulme uğrama korkusu içerisinde bulunan Bahai inancını haiz veyahut Yezidi sığınmacılar uluslararası koruma başvurusu yapmaları akabinde İl Göç İdaresi müdürlüklerinin uygun gördüğü illerde ikamet ederler. Şartlı mülteci statüsünü kazanmalarından sonra ise güvenli üçüncü ülkeye yerleştirilmeleri hususu Birleşmiş Milletler tarafından değerlendirmeye alınmaktadır. Sığınmacıların uluslararası koruma başvuruları ve akabinde üçüncü ülkeye yerleştirilmelerine kadar devam eden süreç Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ve mezkûr Kanun ile bağlantılı Yönetmelikler dayanak alınarak sürdürülmektedir.

Keldaniler

Irak, dünyanın kadim dini gruplarına ev sahipliği yapan ülkelerden biri olup, dinsel tarihini M.Ö. Beşinci yüzyıla kadar götürmek mümkündür. En büyük dini grubu % 95'lik oranla Müslümanlar oluşturmakta olup bunu, %3-4'lük bir oranla Hristiyanlar takip etmektedir. Müslümanlar ve Hristiyanların yanı sıra sayı bakımından daha az olan gayrimüslim gruplar Mandaenler, Yahudiler ve daha az oranda olmak üzere, Heterodoks İslami gruplar olarak adlandırılan Yezidiler, Kakailer, Ehlihaklar; Aliilahiler, Şebekler, Sarliler, Mevaliler ve Bacvanlar da bulunmaktadır.

İki bin yılı aşkın bir süredir Irak'ta varlık gösteren Hristiyanlık dininin Irak'taki toplam nüfus içerisindeki payı yaklaşık olarak %3-4 civarındadır. Ayrıca, Irak'ın resmi olarak tanıdığı Hristiyan mezheplerin sayısı on dörttür ve bu mezhepler içinde en büyüğü Keldani Hristiyanlardır.

Keldani göçü, Irak'tan Avrupa ve diğer Batı ülkelerine 19.yüzyılda ekonomik sebeplerden dolayı başlar (Albayrak, 1997:150). Bu göç, 20.yüzyılda Osmanlı topraklarında yaşayan ve diğer gayrimüslimlerin de içinde olduğu zorunlu bir göçle devam eder. Diğer yandan, 1980'lerde yaşanan İran-Irak Savaşı ve 1991 yılındaki Körfez Savaşı Keldanilerin göçünü hızlandırır, 2003 yılında ise Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin Irak'ı işgal etmesiyle göç etme seviyesi doruk noktaya ulaşır.

IŞİD' in Irak'ta etkili olması ile beraber burada yaşayan gayrimüslim azınlığın duyduğu endişe yoğun göç trafiğine sebebiyet vermiştir. Basra Keldani Başpiskoposu Habib Nafali'nin 2018 yılının son çeyreğinde verdiği bir röportajda 2003 yılındaki Amerika müdahalesinden önce Irak'ta 1,5 milyon Hristiyan'ın yaşadığı, 2018 yılı itibari ile ise 250 bin Hristiyan'ın yaşadığı belirtilmiştir.

2011 yılı sonrasında Suriye'den Türkiye'ye yönelen kitlesel göç, Ortadoğu ülkelerinde mukim ve farklı dini gruplara mensup mülteci ya da sığınmacıların ekseriyetinin Türkiye'yi ziyaret etmesi sonucunu doğurmuştur. Ortadoğu'dan Türkiye'ye göçün önemli bir ayağını 2003 yılı sonrası hız kazanan ve ülkedeki çeşitli dini ve etnik toplulukları kapsayan Irak göçü oluşturmaktadır. Son olarak 2014 yılının yaz aylarında IŞİD'in Musul'a girişiyle gerçekleşen yeni göç dalgası hem Türkiye'deki Iraklı sığınmacı/mültecilerin hem de İstanbul'da yaşayan Keldani Iraklıların sayısını kısa sürede iki katına çıkarmıştır.

Irak'taki en büyük Hristiyan nüfusu oluşturan Keldaniler, transit ülke olarak Türkiye'ye ve buradan üçüncü ülkelere uzanan göç hareketinin sürekli aktörleri arasındadır. Her ne kadar Türkiye'deki hukuki düzenleme ile göçmenlerin belirlenen kentlerde ikamet etme zorunluluğu tanzim edilmiş ise de Müslüman olmayan nüfusun özellikle dini endişeler sebebi ile İstanbul gibi inanç gruplarına paralel kiliselerin bulunduğu merkezleri tercih ederek kayıt altına alınmayı güçleştiren hareketler sergilemek durumunda kalmışlardır. İstanbul, KeldaniIraklılar için de tercih edilen bir merkez durumundadır. Bu durum ise Hristiyan göçmen nüfusuna ilişkin sayısal verilerin bilinememesi sonucunu doğurmuştur.

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü idari işlemleri ile Sinop, Van, Bilecik, Yalova gibi uydu kentlerde ikamet etmeleri uygun görülen Keldani Hristiyan göçmenler, özellikle dini ağlarının azlığı ile iş olanaklarının sınırlı olması sebepleriyle kayıt altına alınmayı reddetmekte ve büyük kentlere göç etmektedirler.

IŞİD saldırısından sonra Türkiye'deki sığınmacı ve mültecilerin toplam sayısı 19,590 olmuştur (BMMYK, 2014). Iraklı göçmenlerin Türkiye'deki sayısı resmi rakamlara tam yansımamaktadır. Bunun sebebi, İstanbul'un uydu kent olmaması dolayısıyla ikamet edenlerin kayıtlarının tutulamamasıdır.

Iraklı Hristiyan göçü özelinde; Türkiye'ye göç eden Iraklı göçmenlerde özellikle dini ağların ve akrabalık ilişkilerinin ön plana çıktığı görülmektedir (Danış, 2007: 605). Söz konusu duruma hizmet edenler ise; Türkiyeli Keldani Asuri topluluğu ve bu topluluğa hizmet eden dernekler ve uluslararası Katolik yardım kuruluşlarıdır.

Buğra Poyraz, "Umudun Peşinde" (tarih) isimli kitabında Irak'tan göç etmek durumunda kalan Ortadoğu Hristiyanlarının hayat hikâyelerine yer vermiş ve bu kitaba konu edilen Keldani Hristiyanların, Türkiye'de yaşamak istemediklerini, Türkiye'yi köprü olarak düşündüklerini, Müslüman nüfus tarafından ayrımcılığa uğradıklarını ve Müslüman olmayan ülkelere sığınma başvurusunda bulunmak istediklerini ifade etmiştir.

Keldani sığınmacıların, inançları gereği küçük uydu kentlerde değil de tercihen tabi oldukları inanışa ait kiliselerin bulunduğu yerlerde mukim edilmeleri ve özel durumlarının yasal düzenlemeler ile garanti altına alınması uluslararası hukuk normlarının bir gereğidir. Mevcut durumda 2011 yılı ve sonrasında göç ve iltica temalı tanzim edilen kanun, uygulamaya yönelik kanun, yönetmelik, genelge vb. norm hiyerarşi unsurlarından herhangi birinde Keldani Hristiyan nüfusa ilişkin doğrudan ya da dolaylı bir norm bulunmamaktadır. Uygulamaya yönelik yasal düzenleme eksikliği ve sosyal hayat içerisinde yoğunluğu Sünni Müslüman olan ev sahibi toplum ile uyumda yaşanabilecek endişe mezkûr nüfusun Türkiye'yi yalnızca bir geçiş ülkesi olarak görmesine sebebiyet vermiş ve entegrasyona ilişkin iki taraflı bir eylemsizlik oluşturmuştur.

Son yıllarda Türkiye'ye sığınma başvurusu artan gayrimüslim azınlıklar

2011 yılında başlayan Suriye iç savaşından sonra Türkiye'ye yönelik göç artmıştır. Suriye'den göç edip Türkiye'ye sığınma talebinde bulunanlar arasında Suriye'de yaşayan Hristiyan azınlıklar da vardır. Suriye'deki mezkûr iç savaş birçok azınlığı olduğu gibi Hristiyan azınlığı da etkilemiş, çatışmaların başladığı 2011 yılında ülke nüfusunun %10' unu oluşturduğu ifade edilen Hristiyanların büyük çoğunluğu Halep, Humus, Hama ve Şam gibi iç savaşın yoğun olduğu kentlerde ikamet ettiklerinden dolayı ekseriyeti göç etmek durumunda kalmıştır.

Göç etmek durumunda kalan Suriye vatandaşlarının büyük çoğunluğu Lübnan ve Türkiye'yi transit ülke konumunda değerlendirmiştir. Suriyeli Hristiyan vatandaşlar, üçüncü ülke olarak Avrupa ülkelerine, Amerika'ya ve Avustralya'ya iltica etmeye çalışmışlardır.

Suriyeli azınlıkların Türkiye'ye sığınma başvurusunda bulunma sebepleri arasında ilk olarak, 2013 yılında yürürlüğe giren Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu gelmektedir. AB mevzuatı çerçevesinde kabul edilen "sığınma müktesebatı" olarak da bilinen bu kanun sığınma talep eden kişi ve kesimler için güvenli bir alan teşkil etmektedir. İkinci olarak; Türkiye'nin AB uyumu ekseninde başlatmış olduğu "açık kapı politikası" gereği Türkiye'nin herkese kapılarının açık olduğunu belirtmesi Türkiye'nin tercih edilme sebepleri arasındadır. Ayrıca Türkiye'ye girişte vize uygulamasının bulunmaması Türkiye'ye girişi kolaylaştırmakta ve son olarak coğrafi yakınlık ve tarihi bağlar da Türkiye'nin sığınmacılar ve mülteciler için tercih edilme sebeplerini oluşturmaktadır.

Diğer yandan, son yıllarda Türkiye'ye sığınma başvurusu artan Gayrimüslim azınlıklar ise; İranlı Hristiyanlar ve Bahailer, Iraklı Ezidiler ile Keldanilerdir. Bu kesimlerin de başvuruda bulunmalarının sebebi Suriyeli Hristiyanlar gibi YUKK, Türkiye'ye girişte vize uygulamasının olmaması, açık kapı politikası, coğrafi yakınlık ve tarihsel bağlardır. Son yıllarda Türkiye'ye sığınma başvurusu artan Gayrimüslim azınlıklar en fazla Suriye sınırından Türkiye'ye giriş yapmıştır. Bu nedenle çalışmanın bu aşamasında özellikle Suriyeli Hristiyan mülteciler ele alınacaktır.

2011 yılı sonrası gayrimüslim azınlıklara yönelik yapılan düzenlemeler

Düzenli ya da düzensiz olarak Türkiye'ye giriş yapan ya da uluslararası koruma sahibi olup da üçüncü ülkeye yerleştirilmeyi bekleyen gayrimüslim azınlıkların dinsel, dilsel, sosyal ve kültürel açıdan haklarının korunabilmesi önemlidir. Bu bağlamda Türk hukukunda çeşitli düzenlemeler söz konusu olduğu gibi Türkiye'nin de taraf olduğu dolayısıyla iç hukukumuza dâhil olmuş uluslararası düzenlemeler de bulunmaktadır.

Türkiye'nin Suriye'deki iç savaş sebebiyle sığınma talep eden ve dolayısıyla içlerinde gayrimüslimlerin çoğunlukta olduğu kitlesel göçe karşı 2011 yılı sonrası yaptığı en önemli uygulamalardan bir tanesinin "açık kapı politikası" olduğunu söylemiştik. Açık kapı politikası gereği; zor durumda olup, Türkiye'den sığınma talep eden herkese Türkiye'nin kapıları açıktır. Bu uygulama AİHM içtihatları ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 14.maddesi gereği olumlu bir uygulama olarak görülmektedir (Öztürk, 2019:1-2).

2013 yılı sonrasında ise; göç ve iltica alanında hukuki dayanakların netlik kazanması amacıyla Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK) yürürlüğe girmiştir. YUKK ile beraber iç mevzuatta dağınık olan birçok konu sistemli bir hale getirilmiştir (Öztürk, 2019:2-3).

Öte yandan Türkiye'de, 2011 yılı sonrası göç ve iltica konusunda uluslararası hukuka da uygun olması bakımından birçok düzenleme yapılmış, ancak yeterli görülmemiştir kim yeterli görmedi. Sığınma talep eden kişiler arasında gayrimüslim azınlıkların bulunması yeni yasal düzenlemelerin yapılması gerektiğini gündeme getirmektedir. Diğer yandan, Türkiye'de gayrimüslimlere yönelik etkin yasal dayanakların bulunmaması bu kesimlerin toplumla entegrasyonunu zorlaştırmaktadır. Türkiye'de yaşayan birçok gayrimüslim kimliğini gizlemekte ve bu kesimlere yönelik yardımlar sadece mensubu oldukları kiliseler tarafından yapılmaktadır (Ağbaba vd., 2016: 120).

Gayrimüslim azınlıkların sosyal hakları denildiğinde en temel haklar-

dan biri olan sağlık hakkı akla gelmektedir. Geri Gönderme Merkezlerinin ve Geçici Barınma Yerlerinin hijyenik olmaması, çok sayıda yabancı uyruklu kişilerin bir arada yaşamak zorunda kalması birçok sağlık problemlerini de gündeme getirmektedir. Türkiye'de yaşayan Müslüman olmayan azınlıkların sağlık hizmetlerine ulaşma noktasında yaşadıkları sorunların başında sağlık personeli ile yaşadıkları dilsel ve kültürel farklılıklar ve sağlık hizmetlerinin ücretli olması gelmektedir.

Genel Sağlık Sigortası, toplumun bütün bireylerinin sağlık hizmetlerinden eşit bir şekilde yararlanması amacını taşımaktadır. 5510 sayılı Kanun'un 60.maddesinde Türkiye'de Genel Sağlık Sigortası kapsamında sayılan kişiler belirtilmiştir. Hükme göre uluslararası koruma statüsü bulunan vatansızlar, sığınmacılar ve mütekabiliyet esası da dikkate alınmak koşuluyla, oturma izni almış yabancı ülke vatandaşlarından yabancı bir ülke mevzuatı kapsamında sigortalı olmayan kişiler genel sağlık sigortası kapsamındadır.

6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 89.maddesi ve Geçici Koruma Yönetmeliği'nin 27.maddesi ile de yine herhangi bir sağlık güvencesi olmayan, ödeme gücü bulunmayan ve geçici koruma statüsü sahibi olan kişilere sağlık hizmetlerinin ücretsiz verilebileceği düzenlenmiştir. Gerek iç hukukumuzdaki işbu düzenlemeler gerekse de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi ve Türkiye'nin 1971 yılında onayladığı 102 sayılı Sosyal Güvenliğin Asgari Normlarına İlişkin Sözleşme gereğince Türkiye'de yaşayan Müslüman olmayan azınlıkların ve diğer yabancı uyruklu şahısların ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanması icap etmektedir.

Sağlık hizmetlerinden ücretsiz yararlanılması gereğine ilişkin ulusal ve uluslararası birçok hukuki metin söz konusu olmasına rağmen 24/12/2019 tarihinde 30988 sayılı Resmî Gazete 'de yayınlanan Bazı Kanunlarda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun ile Türkiye'de bir yıldan beri bulunan ve on sekiz yaş üstü uluslararası koruma başvurusu veya statü sahibi olan kişilerin genel sağlık sigortaları sonlandırılmıştır. En temel haklardan olan ücretsiz sağlık hakkının hali

hazırda Türkiye'nin taraf olduğu birçok uluslararası metne aykırı olarak ortadan kaldırılması hukuken de kabul edilemez olup Müslüman olmayan azınlıkların mağduriyetlerine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla, Türk hukukunda göç ve ilticanın yönetimi ve özelinde ise gayrimüslim azınlıkların yasal hakları konusunda etkin bir işleyişin bulunmaması beraberinde birçok olumsuz sonucu doğurmuştur. Bunlardan birkaçını Öztürk (2019: 2) şöyle sıralamıştır.

- Türk hukuk öğretisi ve uygulamasında mülteci hukuku özelinde uzmanlaşma gerçekleşememektedir.
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) tarafından, özellikle geri gönderme, idari gözetim ve etkili başvuru hakkı ekseninde Türkiye aleyhine ihlal kararları verilmesine sebebiyet vermektedir.
- Ulusal mevzuat mülteci hukukunun gereklerini gözeten uygulamalardan yoksun kalmaktadır.

Türkiye'ye yönelik 2011 yılı sonrasında gerçekleşen kitlesel göç ve kaynak ülkelerdeki iç çatışmaların uzun süreli olması sığınmacı ve mültecilerin uzun yıllar Türkiye'de yaşayacağı anlamı taşımaktadır. Bu durum ise sosyal, ekonomik, hukuksal entegrasyonun konuşulması gerektiğini zorunlu kılar.

Sonuç

Bu çalışmada, 2011 yılı ve sonrası Türkiye'den sığınma talep eden Gayrimüslim azınlıkların durumları göçmen hukuku bağlamında incelenmiştir. Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeler ve bu sözleşmelerin iç mevzuatımızın bir parçası haline gelmesi ile mevzuatın uygulanabilirliği, 2011 yılı sonrası Suriye iç savaşı dolayısıyla Türkiye'ye yönelen kitlesel göçe karşı Türkiye'nin politikalarına ve göç eden kesimler içerisinde dini azınlık konumunda bulunan Gayrimüslimlerin Türkiye toplumu içindeki uyumu irdelenmiştir.

Türkiye'nin insan hakları ve göçmen hukuku mevzuatı gereği taraf olduğu uluslararası antlaşmalara ve Türkiye-AB uyum müktesebatına yasal olarak entegre olmaya çalıştığı, ancak yasal düzenlemeler ve yargı karar-

ları değerlendirildiğinde dini azınlıklar açısından tam anlamı ile beklenen bir uyumun gerçekleşmediği ve bunun devletin göç politikası konusunda bilinçli bir tercihinin yansıması olduğu ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin hukuki müktesebat konusunda zorlandığı ve uzun yıllardır devam eden göç ve iltica sürecinin bazı yönleri ile iyi yönetilirken göçmenler arasında azınlıkların aynı fikirde olmadıkları ortaya konulmuştur. Bu çıkarım sürekli yayınlanan Türkiye hakkında AB İlerleme Raporları ve Türkiye'de göç ve iltica konusunda faaliyet yürüten komisyonların, derneklerin yaptıkları araştırmalar ile ortaya konmuştur.

2011 yılı ve sonrası Suriye iç savaşı sebebiyle kitlesel bir göçle karşı karşıya kalan Türkiye, göç ve iltica mevzuatında birçok yeni düzenleme yapmıştır. Bu düzenlemelerden en önemlisi "açık kapı politikası" olmuştur. Türkiye bu politikayla kapılarını zor durumda olan, hayatı tehlikede olan herkese açtığını duyurmuştur. Türkiye'nin bu hamlesi taraf olduğu İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmeleri ve ek protokolleri ile uyum sağladığından oldukça önem arz etmektedir. Diğer önemli bir düzenleme ise 2013 yılında yürürlüğe giren Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunudur. Bu kanunu takiben İçişleri Bakanlığı genelgeleri ile göç politikasının hukuksal zeminini oluşturan Göç İdaresi Genel Müdürlüğü ve uyum konusunda çalışma yapmak üzere resmi idari kurum olarak Uyum ve İletişim Dairesi, Göç Politika ve Projeleri Dairesi Başkanlıkları kurulmuştur. Devamında ise, 2019 yılı "uyum yılı" ilan edilerek, Türkiye'de yaşamaya çalışan mülteci ve sığınmacıların toplumla gönüllü bir şekilde uyumlanmaları sağlanmaya çalışılmıştır.

Yapılan olumlu düzenlemeler yanında olumsuz birtakım gelişmeler de söz konusu olmuştur. Bunlardan en önemlisi, Türkiye ve AB arasında adeta bir pazarlık meselesine dönen mülteci sorunudur. Türkiye'nin, 1951 tarihli Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Cenevre Sözleşmesine taraf olması, ancak 1967 tarihli Ek Protokol ile "coğrafi sınırlama" konusunda ısrar etmesi uluslararası toplum tarafından oldukça eleştirilmiştir. Bu eleştirilere Türkiye hakkında yayınlanan uluslararası raporlarda da yer verilmiştir. Özellikle, AB ülkelerinin, Türkiye'nin AB'ye alınması için coğrafi sınırlama şartını kaldırması yönündeki baskıları ve Türkiye'nin de AB'ye

alınması halinde bu sınırlamayı kaldıracağını belirtmesi uluslararası göç ve iltica konusunu oldukça sıkıntılı bir duruma düşürmektedir. Türkiye taraf olduğu uluslararası sözleşmelere uyum sağlamaya çalışsa da bu sözleşmelerin gereklerini ulusal mevzuata yeterince yansıtamamıştır. Bu durumun sebebi tek taraflı olmayıp, diğer uluslar ile uluslararası aktörlerin gerektiği gibi sorumluluk almamasından, Müslüman göçmenlerin kabulünde gösterilen iradenin Müslüman olmayan ve azınlık durumunda kalan sair göçmenlere gösterilememesinden kaynaklanmaktadır.

Türkiye'nin 1951 Cenevre Sözleşmesi'ni coğrafi çekince koyarak onaylaması, Avrupa dışından gelenlerin "mülteci" olarak nitelendirilmeyeceğinin belirtilmesi, "mülteci" teriminin yerine "misafir" teriminin kullanılması Türkiye'de yaşayan sığınmacıların hak ihlallerine uğramasına neden olmuştur. Bunun sebebi ise, "misafir" nitelemesinin ne uluslararası hukukta ne de ulusal hukukta bir karşılığının bulunmasıdır. Dolayısıyla bu durum, keyfi uygulamaların önünün açılmasına ve Türkiye'de yaşamak zorunda kalan sığınmacıların toplumla bütünleşmesinin engellenmesine ve özgürce haklarını kullanamamalarına sebebiyet verdiğinden eleştiriye mahal bırakmaktadır. Andığımız "misafir" terimi yerine Geçici Koruma Yönetmeliği gereği sığınma talep edenlere "geçici koruma" statüsü verilmiş ise de bu düzenlemeden bütün göçmenlerin eşit şekilde faydalandığını söylemek imkânsızdır.

Türkiye'den sığınma talep eden bir kişinin mülteci olarak kabul edilebilmesi için BMMYK ile Türkiye'nin yetkili birimlerinin ortak değerlendirmesinin olması gerekir ki bu da sığınma talep eden kişi için zor bir süreçtir. Zira sığınmacı kabulünde uygulanan prosedürler oldukça uzun zaman almakta ve bunun için kalıcı bir çözüm üretilememektedir.

Göç ve iltica alanı ile ilgili mevzuatlara yönelik yapılan ulusal çalışmalar daha çok AB'nin talimatları doğrultusunda yapıldığından, Türkiye'de yaşayan sığınmacı ve mültecilerin sorunlarına gerçek çözümler üretilememiştir. Türkiye'nin göçmen mevzuatına yönelik 2011 yılı sonrası yaptığı belirli düzenlemeler olumlu görülse de göç eden kesimler arasında dini itibariyle azınlık konumunda bulunan kişilerin haklarını yeterince düzenle-

yemediğinden olumsuz bir algı taşımaktadır. Dolayısıyla, bu durum Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmeleri gündeme getirmekte ve ulusal mevzuatta azınlıkların haklarının korunamadığını ve uygulanabilirlik noktasında sorunlar oluşturduğunu göstermektedir.

Göçmen mevzuatında uluslararası toplumla ters düşememek adına yapılan birçok düzenleme maalesef ki Gayrimüslim azınlıklar özelinde değildir. Dolayısıyla tüm bu durumlar akla şu soruları getirmektedir; Türkiye'de ki Gayrimüslim azınlıkların kendi kimliklerini gizlemesi kimin sorumluluğundadır? Uluslararası toplumun mu Türkiye'nin mi? Gayrimüslim azınlıklar özelinde uluslararası mülteci hukukunda ortak yeni düzenlemeler yapılmadığı müddetçe bu azınlık kesimlerle ilgili insanlık dramlarının devam edeceği aşikârdır.

Bu araştırmanın amacı, temel olarak 2011 yılı ve sonrası göç eden Gayrimüslim azınlıkların Türkiye'deki durumlarını hukuken sorgulamak ve konuyla alakalı olarak Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası antlaşmalara ne derece uyduğunu araştırmaktır. Dolayısıyla araştırmada elde ettiğim veriler de gösteriyor ki hem ulusal mevzuatta hem de uluslararası mevzuatta insan hakları noktasında ortak düzenlemeler bulunsa da Türkiye'nin ve uluslararası toplumun gerekli sorumlulukları üstlenmemeleri mülteci, sığınmacı ve Gayrimüslim sığınmacıların yaşam koşullarının zorlaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda hem Türkiye'nin hem de uluslararası toplumun göç ve iltica konularında "merhamet", "kardeşlik" gibi belirsiz ve gerçekçi olmayan, hukuken varlık göstermeyen terimlerden uzaklaşıp; daha çok somut, objektif ilke ve kurallar ekseninde; insan hakları hukukunun ve uluslararası mülteci hukukunun yeniden uygun politikalarla şekillendirilmesi ve bunların sürdürülebilir olması yönünde kalıcı çözümler üretmeleri gerekir.

KAYNAKÇA

A. İçduygu ve D. Şimşek, (2019). "Syrian refugees in Turkey: Towards integration policies" " Turkish Policy Quarterly" 15 (3), 59-69.

Ağbaba vd. (2016). "Sınırlar Arasında İnsanlık Dramından İnsanlık Sınavına" İstanbul: Tekin Yayınevi

Akkaya, A. (2002). "Mülteci Kadınlar ve Sığınmacı Kadınlar", Toplum ve Hukuk Dergisi, 2(4), 75-83.

Albayrak, K. (1997). Keldanîler ve Nesturîler. Ankara: Vadi Yayınları.

Aydın, A. (2011). "AB Ülkeleri, ABD ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Azınlıklarla İlgili Düzenlemeler." TBMM Araştırma Merkezi.

Aydın, F. (2011). "Ortadoğu Ülkelerinin Dinsel Yapısı". Ortadoğu Yıllığı, 522- 548.

Başak, C. (2011). Mülteciler, Sığınmacılar ve Yasa Dışı Göçmenler. Ankara: Sonsöz Gazetecilik Matbaacılık.

Canatan. K. ve Hıdır. Ö (2007). Batı Dünyasında İslamofobi ve AntiİslamizmAnkara: FCR yayınları

Çavuşoğlu, N. (2002). "Avrupa Standartları ve Türkiye Bir Karşılaştırma", İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi Yayını. 124-146.

Çelik, N. B. (2015). "Türk Hukukunda Uluslararası Koruma Başvurusunda Bulunan Veya Uluslararası Korumadan Yararlanan Yabancıların Hak Ve Yükümlülükleri", İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 67-148.

Demirhan, Y. (2015). "Türkiye'nin Sınır Ötesi Göç Politikaları ve Yönetimi". Birey ve Toplum Dergisi, 5(9), 24-30.

Dinçer, O. B. vd. (2013). "Suriyeli Mülteciler Krizi ve Türkiye: Sonu Gelmeyen Misafirlik", Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu ve Brookings Enstitüsü, Ankara: Karınca Ajans Yayıncılık Matbaacılık

Erdoğan, M. M. (2018). Suriyeliler Barometresi "Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Esposito. J.L ve Kalın. İ. (2015). İslamafobi: 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu İstanbul: İnsan Yayınları

Gökçen, A. (2012). Osmanlı ve İngiliz Belgelerinde Yezidiler. İstanbul:

Bilgi Üniversitesi Yayınları

Güneydoğu Anadolu Bölgesi Belediyeler Birliği Raporu (GABB). (2014). http://www.gabb.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 10.02.2020).

İçduygu, A. (2010). "Türkiye'de Uluslararası Göçün Siyasal Arkaplanı: Küreselleşen Dünyada Ulus-Devleti İnşa Etmek ve Korumak" Türkiye'ye Uluslararası Göç, 17-40.

İpek. Y.(2018) "Yeni Bir Dini Hareket Olan Bahailikte Tebliğ Anlayışı Ve Türkiye'de Bahailer", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 11(59), 1337-1337.

Kolukırık, S. (2014). "Uluslararası Göç ve Türkiye: Yerel Uygulamalar ve Görünümler." Journal of World of Turks, 6(2), 37-53.

Korkmaz, A. (2000). Göç ve Din. İstanbul: Çizgi Kitabevi.

Oran, B. (2018). Etnik ve Dinsel Azınlıklar İstanbul: Literatür Yayıncılık.

Orhan, O. (2014). Suriye'ye Komşu Ülkelerde Suriyeli Mültecilerin Durumu: Bulgular, Sonuçlar Ve Öneriler. Ankara: Orsam Yayınları

Resmi Gazete. (1994). "1994/6169 Kararlı Sayılı Türkiye'ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye İltica Etmek Üzere Türkiye'den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar ile Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılara ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik." Sayı 22127.

Resmi Gazete. (2009). 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu. Sayı 27256.

Ritzer, G. (2011). Küresel Dünya. (çev. M. Pekdemir) . İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tezcan, D., Erdem, M. R., Sancakdar, O., Önok, R. M. (2010). İnsan Hakları El Kitabı. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz, Z.(2019). "Bir Sınır Kenti Olarak Van'da Kadın Mülteciler" . Doğu

Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi, 3(2), 7-26

Demokrasi Arayışında Yeni Bir Yol: Korporatizm

Serden Onur KARACA

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, serdenonur13@gmail.com orcid.org/0000-0002-5227-5108

ÖZET

Korporatizm ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte, o dönem içerisinde etkili olan liberalizm ve sosyalizm ideolojilerine karşılık bir üçüncü yol olduğunu insanlara vaat ediyordu. İlk olarak sosyo-ekonomik alanda etki etmeyi planlayan bir düşünce sistemi olarak görülmekle birlikte, korporatizmi sadece ekonomik bir model olarak görmek yanlış olur. Çıkış amacı ekonomik olarak görülse bile siyasal alanda da etkili olmayı hedeflemektedir. Kurulacak korporasyonlar aracılığıyla parlamentoda dahi kendine bir yer edinmeyi amaçlamaktadır. Kişilerin biricikliğini ve kişiler arasında hak ve sorumluluklar karşısında eşitlik anlayışını kökten reddeden korporatizm, on dokuzuncu yüzyıl içerisindeki siyasi ve ekonomik krizlerden faydalanarak kendine bir alan yaratmıştır. Özellikle iki savaş arası dönemde otoriter ve totaliter rejimlerin Avrupa'da hüküm sürmeye başlaması ve 1929 ekonomik buhranının yaşanması ile birlikte öne çıkan bu düşünce, birçok düşünüre göre bir çıkar yol olarak görülmekte ve uzun yıllar boyunca varlığını sürdüreceği düşünülmekteydi. Ancak bu böyle olmadı ve diğer ideolojilerde olduğu gibi peşinden büyük kitleleri sürükleyemedi ve kısa bir süre sonra etkisini yitirdi. Korporatizm ideolojisini genel olarak faşizm ideolojisi ile yakın gören düşünürlerin olması çok yadırganacak bir durum değildir. Çünkü demokrasinin ve liberal fikirlerin uygulandığı siyasi düzenlerde ana hatlarıyla korporatizme denk gelmek oldukça güçtür. Ancak sadece faşizm ideolojisinin hüküm sürdüğü ülkelerin dışında da var olması, korporatizm ideolojisinin faşizmden ayrıldığının en önemli göstergesidir. Bu çalışmada korporatizm ideolojisi temel hatlarıyla ele alınacak ve literatürde sıkça ilişkilendirildiği Lonca Sistemi ile benzer noktaları ve farklılıklarına dikkat çekilecektir. Sonuç olarak temsili demokrasinin günümüzde karşılaştığı sorunlar temel alınarak, korporatizm düşüncesinin alternatif olarak değerlendirilebilme olasılığından söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Korporatizm, lonca sistemi, demokrasi, temsili demokrasi

A New Way In The Search For Democracy: Corporatism

ABSTRACT

By the nineteenth century, when corporatism emerged, it promised people that there was a third way to counter the ideologies of liberalism and socialism that were influential in that period. Although it is first seen as a thought system that plans to affect the socio-economic field, it would be wrong to see corporatism only as an economic model. Even if its aim is seen economically, it aims to be effective in the political field as well. It aims to gain a place for itself even in the parliament through the corporations to be established. Rejecting the uniqueness of individuals and the understanding of equality between people against rights and responsibilities, corporatism created a space for itself by taking advantage of the political and economic crises in the nineteenth century. This idea, which came to the fore with the beginning of authoritarian and totalitarian regimes in Europe and the economic depression of 1929, was seen as a way out by many thinkers and was thought to continue its existence for many years. However, this was not the case and, as in other ideologies, it could not drag large masses after it and soon lost its influence. It is not a strange situation to have thinkers who view the ideology of corporatism as close to the ideology of fascism in general. Because it is very difficult to coincide with corporatism in general in political orders where democracy and liberal ideas are applied. However, the fact that it exists only outside of the countries where the ideology of fascism prevails is the most important indication that the ideology of corporatism differs from fascism. In this study, the ideology of corporatism will be discussed in its basic lines and its similar points and differences with the guild system, which it is often associated with in the literature, will be noted. As a result, it will be mentioned about the possibility of evaluating the idea of corporatism as an alternative, based on the problems faced by representative democracy today.

Keywords: Corporatism, guild system, democracy, representative democracy

GİRİŞ

Korporatizm bir ideoloji olarak ortaya çıktığı ilk andan itibaren diğer ideolojiler gibi peşinden büyük kitleleri sürükleyememiş ve uzun ömürlü olamamıştır. Ancak ortaya attığı fikir ve işleyiş biçimi olarak hala etkisini farklı alanlarda gösterebilmektedir. Osmanlı Devleti tarihine baktığımız zaman korporatist ideoloji henüz var olmadan bile onu anımsatan bir sistemin benimsendiğini görüyoruz. Lonca Sistemi temelinde iktisadi bir özellik taşıyıp, toplumun bir arada olmasını da sağlayan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehirlerdeki esnafların çalışma usullerini, ücret fiyatlandırtmasını, çalıştıracağı işçilerin sayısını ve üretilen ürünün özelliklerinin tüm şehir içerisinde aynı olmasını sağlayarak hem rekabetin önüne geçilmiş olunuyordu hem de halkın daha kaliteli bir hizmet alması sağlanmış olunuyordu. Ancak ekonomik anlamda bu kadar önemli bir görev üstlenen Loncalar, siyasal karar alma mekanizmasına hiçbir zaman katılmayıp, bu konuyla ilgilenmiyorlardı. Siyasi olarak söyleyebileceğimiz tek özellik esnaf grupları arasında alınan ortak kararların, devlet ile Loncalar arasında aracı konumda olan Kethüdalara bildirilmesiydi diyebiliriz. İşte korporatizm ideolojisi Loncalardan farklı olarak iktisadi faaliyetlerinin yanı sıra siyasi anlamda da etkili bir konumda bulunuyordu. Ortaya çıktığı ilk andan itibaren liberalizm ve sosyalizmin karşısında, tüm dünyaya onlardan farklı olarak üçüncü bir yolun var olduğu anlatmaya çalışan korporatist düşünce ekonomiden, siyasete toplumun her kanadında etki etmeyi hedeflemektedir. Hatta öyle ki parlamentoya kadar uzanan bir karar alma konumunda kendilerini görüyorlardı. Peki, yukarda saydığımız tüm bu özelliklerin ışığında Lonca Sistemi ile korporatizm ideolojisinin birbirleriyle hangi alanlarda farklılaşıyorlar? Bu çalışmada öncelikle Lonca Sisteminin temel özellikleri, uygulama alanları ve faaliyet gösterdiği dönem içerisinde ne gibi yararlar sağladığı soruları üzerinde durulacaktır. Daha sonra korporatizm ideolojisinin doğuşu, faaliyette kaldığı dönem boyunca hayata geçirmeye çalıştığı yenilikler ve temel özellikleri aktarılacaktır. Son olarak ise korporatizmin, demokrasiye getirdiği eleştiriler üzerinden temsili demokrasi sorununu hangi yönde çözüme kavuşturabileceği üzerinde durulacaktır.

Lonca Sistemi

13. ve 14. Yüzyıllardaki Ahi hareketi, Osmanlı Devleti şehirlerinin tümünde bayrak vs. gibi ayırt edici özellikleriyle birlikte güçlü bir esnaf teşkilatı olarak varlığını devam ettirdi. Osmanlı'da ticari faaliyetler serbest rekabete değil, esnaflar arası yardımlaşma, birbirlerini denetleme ve imtiyaz kurallarına göre yönetiliyordu. Yine üretim de gelenek-göreneklere bağlı bir şekilde yapılmaktaydı. Bu durum geleneksel esnaf teşkilatı içerisindeki hiyerarşik yapının da bir bakıma garantisi olmuştur. İtalyanca Lociye ve Fransızca Loj kelimelerinden türetilen Lonca sözcüğü, esnaf arasında dayanışma sağlamak amacıyla kurulan ve devlet denetimi altında olan organizasyonlara verilen addır (Kala, 2003;245). İslami cemaat kurallarına dayalı Osmanlı Devleti'ndeki Loncalar, bireylerin ekonomik faaliyetlerini denetlemeye yarıyordu. Özellikle gelişen ticari faaliyetlerin neticesinde ortaya çıkan rekabet ortamında daha küçük kapsamlı esnafların yaşayabilmesini Loncalar sağlıyordu. Bu Loncalar, Osmanlı şehirlerinde ekonomik yaşamın en büyük varlık nedeni konumundaydılar ve bulundukları şehrin nüfusunun büyük bir kısmını onlar oluşturmaktaydı. Yine en basit tanımı ile Loncalar; esnaflar arasındaki dayanışmayı sağlamak için kurulan ve devlet kontrolü altında olan toplulukların bulunduğu yerlerdir (Özbilgen, 2001;189).

Osmanlı Devleti'ndeki Loncalar bulundukları meslek kollarına göre belirli bir ayrışmaya gitmişlerdir. Ortadoğu toplumlarında ortak amaçları güden gruplar, var olduklarını bildiğimiz en eski zamanlardan beri belirli bir örnek üzerinden örgütlenirler. Konumuz olan Lonca Örgütleri de yine bu örnek örgütlenme şekli üzerinde işlevini sürdürmüştür. Topluluğun en önemli üyesi çoğunlukla topluluğu dış dünyada temsil eden ve dışarı ile ilişkileri yöneten kişi konumunda olup, bu kişilere Osmanlı'da "kethüda", Arap Yarım Adası'nda "şeyh" ve 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda ise "ahi" denirdi (Özbilgen, 2001;254).

Loncalarda bulunan zanaatkârların ustaları, Lonca Sistemi içerisindeki kuralları uygulayıp kendileri adına bir karar mekanizması oluşturup hükümete gerekli bilgileri sunabilmek için bir Kethüda görevlendirirdi. Kethü-

da'nın Loncadaki önemi yüksek olduğundan ve hatta Kethüdası bulunmayan bir Loncanın bağımsız dahi sayılmadığından bu Kethüdaların seçimi Lonca Sisteminde çok önemli bir rol oynamaktaydı. Bu Kethüda aynı zamanda Loncaların maddi çıkarlarını korumak için de görevlendirilirdi (Bayram, 2012;99). Belirli bir Lonca Teşkilatına bağlı zanaatkârlar bulunduğu Loncadan ayrılıp kendi Lonca Teşkilatını kurmak istediklerinde, aralarında bir Kethüda seçerek Kadıya başvururlardı. Kadı da uygun şartların oluşması durumunda onları bağımsız bir Lonca olarak belirlerdi. Ancak sürekli farklı Loncaların oluşması diğer ustaları rahatsız edeceğinden usta üyeler, Kethüdayı azledebilirler, azledilenin yerine yeni birinin seçilmesine devlet müdahale ederse toplu bir şekilde bu müdahaleye karşı gelirlerdi. Şehirde görevle vali ya da Kadının seçilmesini istediği Kethüdaya direnen Loncalar konumu itibari ile faaliyet gösterdikleri dönem içerisinde merkezi devletin özerkliklerine hep saygı duymasını sağlamayı hedeflemişlerdir (İnalcık, 2017;157). Lonca Sistemi içerisinde var olan Loncalardan farklı olarak belirli şartların ve koşulların bir araya gelmesi durumunda yeni Loncalar da hayata geçirilebilirdi. Bu yeni kurulması planlanan Lonca uzmanlık gerektiren bir meslek dalında ise bu istek hemen Kadıya yeni Lonca kurma talebi ile bildirilirdi. Kurulacak yeni Lonca halkın gereksinim duyduğu yeni bir mal üzerine olacaksa ve kurulacak yeni Lonca gerekli üretim gücüne ve ekonomiye sahip ise merkezi devletin onay vermesi kaydıyla derhal faaliyete geçebilirdi. Kurulan bu yeni Loncadan önce aynı işi yapan başka bir Loncanın var olması halinde yeni Lonca eskiye Yamak olarak bağlanırdı.

Lonca Teşkilatı'nda kayıtlı olan esnafların önceden uyması gereken fiyatın belirlemesi ve işçi çalıştırma şartları gibi çeşitli düzenlemeler bulunmaktaydı. Bunun en büyük nedeni Osmanlı Devleti'nin iktisadi politikalarıydı. Bu politikaya göre ülke içerisindeki ekonomik faaliyeti düzenli bir şekilde sürdürebilmek için çatışma ve rekabet değil, daha çok dayanışma ön planda olmalıydı. İşte bu yüzden ticari hayattaki çatışmalardan ve rekabetten korunmak için ücret ve fiyat konusunda belirli bir kıstas belirlenip buna uyulmasını sağlayarak ticari hayattaki çatışma ve rekabet ortamından korununmuş olunuyordu (Akbaş vd. 2018;173).

Her yerde karşımıza çıkabileceği gibi Lonca Sistemi içerisinde de görevini kötüye kullananlar muhakkak çıkmaktaydı. Hal böyle olunca Bu kişiler hakkında bir cezai yaptırım da bulunmaktadır. Örneğin bir ayakkabı üretici daha önceden belirlenmiş olan kuralların dışına çıkarak farklı özelliklerde bir ayakkabı üretmesi durumunda Lonca Şeyhi bu ayakkabıyı alıp iş yerinin çatısına fırlatarak tüm esnafların ve halkın bunu öğrenmesini sağlardı. Günümüzde çok sık olarak kullandığımız "pabucu dama atıldı" deyimi işte buradan gelmektedir. Bunun yanı sıra belirli bir cezai yaptırım da uygulanmaktaydı. En yaygın olarak karşımıza çıkan yaptırım ise o esnafın dükkânının kapatılması ve hatta bir daha dükkân açmamasına kadar gidebilmekteydi. Osmanlı Devleti Lonca Teşkilatlarına bu denli önem verirken yerli üreticinin korunması için de belirli düzenlemeler yapmaktaydı. Bir ürün eğer ülke içerisinde üretilebiliniyorsa ve üretimde herhangi bir aksaklık yoksa aynı ürün başka ülkelerden ithal edilmemekteydi. Bu şekilde hem bir rekabet ortamından kaçınılmış olunuyordu hem de doğabilecek işsizlik sorununun önüne geçilmiş olunuyordu.

Lonca Teşkilatlarında bulunan her esnaf grubundan önceden belirlenmiş bir sayıda usta, kalfa ve çırak bulunmaktaydı. Fakat özellikle sınırların genişlemesi, girişilen fetih hareketleri ve en önemlisi de İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte artan nüfus, var olan esnaf sayısı halkın talebine yetemeyecek duruma gelmiştir. Bu durumda da karşımıza daha düşük kalite ve fiyatla üretim yapıp Loncaya üye olmadan dükkân açan Koltukçu adı ile anılan esnaflar çıkmıştır. Lonca üyeleri ile bu yeni grup arasında bir rekabet ortamının doğması ile birlikte Lonca üyeleri, bu grubu daha kalitesiz ve daha ucuza üretim yaptıkları gerekçesiyle Kethüdalar aracılığıyla devlete şikâyet etmişlerdir. Devlet ise her zaman oluşmasından korktuğu rekabet ortamından kaçınmak için Lonca Teşkilatına bağlı esnafların yanında olmuş ve bu şikâyetler dikkate alınarak Koltukçu esnaflarının faaliyetlerine son verilmiştir.

Lonca Teşkilatı sistemi asıl olarak ekonomiyi, arz ve talep kuralının getirdiği belirli sıkıntılara karşı koruma çabasıdır. Loncaya kayıtlı esnaflar ürettikleri ürün için gerekli hammaddeleri pazardan herkes için sabit olan bir fiyatla toplu bir şekilde alır ve üretimi yapacak ustalara verir. Bunun

en büyük nedeni ulaşımda yaşanan sıkıntılar ve gerekli malzemeye sınırlı ulaşım imkânıdır. Gerekli hammadde günümüzde aracı olarak da adlandırdığımız kişilerin eline düşmeden malzemeyi kullanacak Loncalara uygun bir fiyat karşılığında ulaştırılmalıydı ki bu da Lonca ustalarından hiçbirini sıkıntıya sokmadan yapılmalıydı. Lonca Sisteminin en önemli var olma amacı olarak bu durumu gösterirsek herhalde yanılmış olmayız. Hammadde kıtlığı, üzerinde durduğumuz dönem boyunca sık sık karşılaşılan bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu kıtlık, kimi zaman aynı üretim faaliyetinde bulunan zanaatkârların daha fazla kar etme amacıyla daha fazla hammadde almasından da kaynaklanabiliyordu. İşte bu gibi durumlarda Loncalar, devletten bu duruma müdahale etmesini isterlerdi. Böyle durumlarda devlet gerekli hammaddelerin ihracını tümüyle yasaklardı ve tüm ihraç ve dağıtım işlemini kendi elinde toplayarak oluşan bu sorunu ortadan kaldırırdı. Devlet böylece elindeki hammaddeyi herkese adil ve eşit bir şekilde dağıtmış oluyordu. Ancak genel olarak hammaddelerdeki kıtlık sonrası dükkân ve üretim atölyelerinin sayısının azaltılması gerekiyordu. Bu gibi durumlarda Lonca görevlileri işgücü denetimini de yerine getirirdi. Yine bu uygulamanın da en önemli nedeni nitelikli işçi bulmak ve ustalar arasında doğabilecek işçi bulma savaşının önüne geçmekti (İnalcık, 2017;159).

Lonca Teşkilatını etkileyen bir diğer önemli ekonomik etken ise satış yapılacak pazarın sınırlı ve az olmasıydı. Bunun en büyük nedeni kentlerin küçük olması, ulaşımın ilkel şartlarda gerçekleştiriliyor olunması ve ekonomik sistemin hala istenilen şekilde gelişmemiş olmasında yatmaktadır. Hal böyle olunca üretimi sınırlı bir pazarın ihtiyaçlarına göre düzenleme zorunluluğu var olan Loncalara belli başlı özellikler kazandırmıştır. Bu da bir Loncanın hem dükkân ve üretim tesisinde sınırlandırmaya gidiyor hem de var olan sınırlı pazarın yabancılardan korunmasını sağlıyordu. Var olan sınırla pazar için üretim kontrol altında tutulmalıydı. Çünkü üretim fazlalığı ucuzluğa neden olurdu ki esnaf da bu duruma hazır değildi. Tam tersini düşünecek olursak az üretimde ise fiyatlar artacaktı ve bu da halk için olumsuz bir haber demekti. İşte tüm bunlardan yola çıkarak Lonca Sisteminin buradaki kritik rolünü göz önüne alırsak uygulamada kaldığı dönem boyunca ne kadar önemli bir hizmette bulunduğunu kolaylıkla anla-

yabiliriz. Arz ve talep Lonca Sistemi tarafından kontrol altındaydı ve böylece devlet, her kentte ya da belirli bir alan içinde Loncalara tekel verirdi. Bunun yanında Lonca ustaları kendi üretmiş oldukları ürünleri bu sınırlı alan içerisinde satabileceği için Lonca içerisindeki esnaflar arasında da bir rekabet doğmamış olacaktı. Tüm üretim şartları ve fiyat belirlenmesi kanun hükmündeki maddelerle belirlendiği için herhangi bir rekabet ortamı da oluşmamaktaydı. Bu konudaki denetimleri ise Ehl-i hibre ve Yiğitbaşı isimli denetçiler yapardı. Denetimi yapılmış ve satılabilmesi için onay verilmiş mallar ise sadece belirli çarşı ve dükkânlarda satılabilirdi.

18. yüzyıl ile birlikte en önemli dönemini yaşayan Lonca Teşkilatı Osmanlı Devleti'nde sosyal ve ekonomik hayat içinde çok önemli bir konum kazanmıştır. Çünkü Osmanlı şehirlerinde faaliyetlerini sürdüren zanaat ve ticaret Loncaları, hükümetten bile daha işlevsel bir hal alarak ekonomi ve ticari hayatın ana parçası rolünü almıştır. Tüm bu göstergeler ışığında Lonca Teşkilatlarının en önemli özelliği hayatta kaldıkları yüzyıllar boyunca devlet yönetimi ile, esnaf ve halk arasında adeta bir geçiş bir köprü konumunda olmuşlardır. Çeşitli meslek dallarında faaliyet gösteren esnafların, faaliyet gösterdikleri alan ile ilgili Loncalara kayıt olma zorunluluğu ile birlikte devlet yönetimi, Loncaların bu özelliğinden faydalanarak ilk olarak ülke içerisindeki nüfusu kontrol edebilir ve denetleyebilir bir hal almıştır. Yine ticari anlamdaki devlet kurallarının işletmeler tarafından uygulanıp uygulanmadıkları Lonca Teşkilatı sayesinde denetlenebilmekteydi. Ayrıca Loncalar ödedikleri vergiler ile devlet ekonomisinde de ciddi bir yarar sağlıyorlardı. Lonca Teşkilatının bir başka önemli özelliği ise devlete hizmet ve iş gücü sağlama anlamında yardımcı olmalarıydı. Özellikle var oldukları dönem boyunca karşılaşılan birçok savaşta Loncalar, üyelerinin bir kısmını orduya yardımcı olarak hizmet sunması için görevlendirdiği biliniyor. Savaş dönemlerinde devletin ihtiyaç duyduğu belli başlı malların üretilmesi ve bu üretilen malların dağıtılması yine Loncalar tarafından üstlenilmekteydi (Akbaş vd. 2018;176).

Esasında birer meslek örgütü olarak hizmet veren ancak, yerel yönetimler üzerindeki siyasi etkisi nedeniyle birçok alanda faaliyette bulunan Lonca Teşkilatının özelliklerini ve var olma nedenlerini bu şekilde açıkla-

dıktan sonra siyasi ideolojilerde Lonca Teşkilatına fikri olarak benzeyen ama işlevsel olarak farklı alanları ve hedefleri amaçlayan korporatizm ideolojisiyle devam edelim.

Korporatizm

Lonca Sistemi'ni konuşurken karşımıza hep ekonomik ve ticari hayatı düzene sokan esnaf ve ustalar üzerinden var olan bir sistemi görmüştük. Bu sistem, sadece ekonomik faaliyetlerle ilgilenip siyasi düzene asla karışmayan ideolojisi olmayan bir sistemdi. İşte korporatizme baktığımızda Lonca Sisteminin bir nevi siyasal kimliğe bürünmüş halini görmekteyiz. İlk önce kelime anlamına bakacak olursak korporatizm, İngilizcede "corporation" yani işbirliği anlamına gelmektedir. Ortaya çıktığı ilk dönemlere de baktığımızda ideolojik bir bakış açısı olmaktan çok tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte ekonomik anlamda çok sık kullanıldığını görmekteyiz. Daha sonraları evirildiği siyasi kimlikte ise "ortak ilkeler" ve "sosyal uyum" anlamları ile toplumun hepsini belirli bir organizasyon içine alan ve toplumun tümünde ortak çıkar ve dayanışmayı ele alan bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Ülke içerisinde sosyal bütünlüğü ve toplumsal iş bölümünü ortaya çıkaran korporatist düşünce, liberalizmin ana hatları olan bireyin kendi özgürlük ve çıkarlarının peşinden koşması ilkesine tam zıt bir konumda kendine yer edinir. Geçmişten gelen örf ve adetler gibi konuların toplumda bir ortak duygu barındırdığı korporatizm de, tüm bireyler ortak bir amaç uğruna hareket etmektedirler (Eser vd. 2012;6).

Korporatizm hareketi kapitalist sömürünün yoğunlaştığı on dokuzuncu yüzyılda başlar ve güç kazanır. Korporatizmin ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyıl, esasında liberalizm ve sosyalizm akımlarının birbirleri ile çetin bir savaşta olduğu dönemdir. Bu iki ideoloji arasındaki çatışma hem yeni bir politik çatışma hem de yeni bir sosyo-ekonomik yapılanma amacı içerisindedir. On dokuzuncu yüzyılın koşullarında bu iki ideolojiye muhalefet eden bir grup düşünür var olan geleneksel yapıların günün yeni sorunlarına çözüm üretebileceği görüşü üzerinde bir araya gelmişlerdir. İşte bu düşünceler yeni bir ideoloji olarak korporatizmin ortaya çıkmasına ve korporasyonların kurulmasına yol açmıştır. Korporatizm esasında liberalizm ve

sosyalizm fikirlerinin karşısında yeni bir yol yani üçüncü bir yol açmayı hedefleyip, ilk olarak sosyo-ekonomik alanda etki etmeyi planlayan ve sonunda politik olacak bir düşünce sistemidir (Dinçer, 1983;1274).

Sanayi devrimi ile birlikte gelişen kapitalizm ve sınıf bilincini güçlendiren sosyalist düşünceye karşıt görüş olarak entelektüel bir cevap vermek isteyen korporatistler, zaman içerisinde ekonomik ve siyasal amaçları olan totaliter bir ideoloji sıfatına bürünmüştür. Her ideolojide olduğu gibi korporatizmde de kendi içerisinde farklılaşmalar olsa bile ana teması her zaman liberal ve sosyalist ideolojilerin birey-toplum anlayışı, siyasi, ekonomik ve sosyal örgütlenme fikirlerinden farklı bir yol izlemek olmuştur. Kişilerin biricikliğine ve kişiler arasında hak ve sorumluluklar karşısında eşitlik anlayışını kökten reddeden korporatizm, on dokuzuncu yüzyıl içerisindeki siyasi ve ekonomik krizlerden faydalanarak kendine bir hayat alanı yaratmıştır. Korporatist düşünürler mesleki kuruluşları tarih boyunca her türlü sorunun ve krizin çözümünde başrol oynadıkları fikrini ortaya atarlar. Ancak asıl yükselişini yirminci yüzyıla bırakan korporatizm, özellikle iki savaş arası dönemde devlet müdahaleli ekonomik modeli savunan ekonomik ve siyasal bir proje olarak oldukça ilgi çeken ve popülerlik elde eden bir ideoloji haline gelmiştir. Bu ideolojinin dönem içerisinde yükselişe geçmesinin bir başka önemli nedeni ise, dünya genelinde otoriter ve totaliter yönetimlerin başa gelmesi ve 1929 ekonomik krizinin yıkıcı etkisi büyük bir rol oynamıştır (Örs, 2016;517).

Korporatizm ideolojisini tartışırken karşımıza çıkan temel konulardan biri de bu ideolojinin antikapitalist bir yapıda olup olmadığıdır. Bireysel mülkiyeti koruma ve özel teşebbüslere önem vermesinden dolayı liberalizm ve hatta kapitalizm ile yakın bir ilişkisi olduğu düşünülse bile esasında korporatizmi sade bir ekonomik model olarak düşünmek büyük hata olur. Çünkü korporatizm planlı bir ekonomik sistem vaat etmenin çok ötesinde toplumun her kesimini bir araya getiren, toplayıcı bir siyaset ve toplum modeli üretmek istemektedir.

Korporatizmi genel olarak faşizm ideolojisi ile yakın gören düşünürler olması çok yadırganacak bir durum değildir. Çünkü demokrasinin ve li-

beral fikirlerin uygulandığı siyasi düzenlerde ana hatlarıyla korporatizme denk gelmek oldukça güçtür. Yükselişte olduğu dönem içerisinde faşist ideolojilerin etkili bir şekilde iktidarda olduğu İspanya, İtalya ve Almanya da korporatizm ideolojisi de gelişmiştir. Hiyerarşik örgütlenme, birlik, disiplin ve otoritenin ilahi bir güç olarak görülmesi fikri her iki ideolojide de ortak olarak bulunmaktadır. Yine korporatist ideoloji faşizmde olduğu gibi içinde bulunduğu toplumu diğer bütün özelliklerden ayrı olarak özel bir konumda görmektedir. Yukarda da belirttiğimiz gibi korporatizmin hayat alanı bulduğu iktidar modellerinin faşizmde de olduğu gibi otoriter ve totaliter rejimler olması tesadüfî değildir. Ancak tüm bu ortak noktalara rağmen faşizm ve korporatizmi bir arada düşünmek çok da doğru sayılmaz. Çünkü faşist olarak isimlendiremeyeceğimiz birçok ülkede de ana hatlarıyla korporatist düşünceye rastlamak mümkündür ki buna verilebilecek en güzel örneklerden biri de erken dönem Cumhuriyeti'nde Türkiye'dir.

Halkın ekonomik ve siyasi karar almada var olan seçkinleri bir tampon olarak gören korporatist düşüncede uygulamada olan sosyal politikaların bu yolla hayata geçirildiğini söyleyebiliriz. Yine demokrasi kurumlarının olması ve devletin en önemli aktör olarak kontrol mekanizmasının en başında olduğunu korporatist ideolojide görmekteyiz. Koporatist ideolojide sendikalar çok önemli bir yer tutmakta ve demokrasinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Var olan bu sendikalar belirli meslek gruplarını temsil ettikleri için siyasi karar alma mekanizmasında önemli bir yer tutmaktadırlar. Buralarda seçilmiş kişiler doğrudan parlamentoya katılım göstereceklerinden, demokratik anlamda da kendilerine önemli bir yer edinmişlerdir. Lonca sisteminden farklı olarak korporasyonların bu özelliği bize sadece ekonomik bir kavram olmadığını ve doğrudan siyasetle iç içe geçtiğini göstermektedir.

Toplumsal yaşama gerek ekonomi gerekse siyasi olarak yön veren korporatizm ideolojisi ülke içerisindeki herkesi kapsayacak şekilde hareket ederek devlet ile halk arasındaki bir nevi arabulucu rolünü de yerine getirir. Bunun da en önemli sonucu devlet ile birlikte karar alma mekanizmasında sadece belirli seçilmiş bir sınıfın değil, daha geniş çaplı bir kitle ile aynı masada buluşmuş olacaktır. Korporasyonların devlet ile bir başka önemli

bağı ise sivil toplumu denetlemek ve aralarında oluşacak her türlü farklılığın önüne geçmektir.

Korporatizm ideolojisi toplumu, içinde bulunan bireylerden ayrı olarak düşünür ve "kendine özgü bir yaşam alanları" olduğunu söyleyen organizmacı görüşler bu bağlamda korporatizmin de çıkış noktalarından birine işaret eder. Yola çıkarken kendine organizmacı görüşü örnek alan korporatist düşünce, sosyal yapının çeşitli unsurları arasında bir birlik-ortaklık özelliği olduğunu ortaya atar. Onlara göre tıpkı organizmacı düşüncedeki gibi toplum birbirinden ayrılmaz bir bütündür ve hep birlikte hareket etmelidir. Bunun içindir ki sosyal anlamda tüm toplulukların birbirleri ile uyum içerisinde hareket ettiğini söylerler. Bunu sağlayacak en önemli şey ise toplumun birbirleri ile girdiği müthiş ortak hareket etme ve dayanışma arzusudur. Korporatif devlet, bireye, insana varlık ve değer kazandıran, bireyin vicdan ve düşüncelerini biçimlendiren ve yönlendiren, bireyi ahlaki ve bilimsel değerler konusunda bilgi sahibi yapan toplumdur (Turan, 2020;175). Bunun için de, hiyerarşik bir yapının toplumda var olması ile bireyin özel hak ve sorumlulukları onun var olan statü içerisindeki konumunu belirleyecektir. Bu hiyerarşik yapı toplumun işbirliğini sağlayan önemli bir etkendir. Birey ve organizasyonlar arasındaki yani korporasyonlar arasındaki bu hiyerarşik yapı sayesinde var olan eşitsizliğin toplum için bir sorun teşkil etmesinin önüne geçilmiş olunur. Yani eşitsizlik, toplumun gözünde normal bir konuma indirgenmiş olunacaktır. Yine birey-toplum yapısı içerisinde milliyetçilik düşüncesi ile de bağdaştırabileceğimiz bir diğer özellik ise toplum içerisindeki birey, ulusu adına en ufak bir tereddüt dahi duymadan elinden gelen her türlü fedakârlığı yapabileceğidir. Ulusun varlığı ve bütünlüğü tüm bireysel haklardan üstün bir konumda tutulmuştur. Kişi bu konuda herhangi bir rahatsızlık hissetmez ve üstüne düşen görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirir.

Korporatizmin ilk olarak nasıl oluştuğuna yani tarihsel olarak kökenleri nereden geliyor sorusuna gelecek olursak, örgütlenme geleneği Batı'da her zaman siyasi bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet ile toplum arasındaki bu örgütlenme yapısı korporatif düşünceyi meydana getirmektedir. Bu karşımıza ilk olarak Yunan geleneğinde ünlü filozof Aristoteles ile bir-

likte çıkmaktadır. Aristo'nun var olan siyaset ve toplum anlayışı korporatist düşüncenin adeta ilham aldığı bir kaynak olmuştur. Yine bir başka ilham kaynağı ise İncil'de yer alan toplum düzenidir. Birbiri ile uyumlu bir şekilde çalışan ve tek bir vücut gibi hareket eden toplum görüşünün tasviri kutsal kitapta geçmesi nedeniyle bir diğer önemli ilham kaynağı olmuştur. Korporatist düşüncenin ilham kaynaklarına baktığımızda karşımıza son olarak Roma örgütlenme yapısı ve siyasi düşüncesi çıkmaktadır. Roma İmparatorluğu içinde o dönem için korporasyon benzeri gruplaşmaların siyasi ve kurumsal hayatta etkili olması ve bireysel haklardan çok grupların önemli görülmesi bu fikri düşünenler için güzel bir örnek teşkil etmiştir (Örs, 2016;522).

Korporatizm ideolojisinin Hıristiyanlık ile iç içe geçip dikkat çekmesi ise Ortaçağ Avrupa'sı ile olmuştur. Özellikle cemaatleşme ve ortak din düşüncesi korporatizmin temelini oluşturacak örgüt yapısının ortaya çıkmasını sağlamıştır. On beşinci yüzyıl ile birlikte artık siyasi ve sosyal örgütlenmeler daha da yaygınlık kazanmıştır. Bu dönem içerisinde sadece dini temellerden de uzaklaşılıp ticari hayatı denetleyip düzenleyen Loncaların ortaya çıkması korporatizme giden yolları iyice açmıştır. Ancak feodal yapının eski gücünü kaybetmesi ve bunun akabinde gelişen mutlakıyetçi monarşi anlayışı korporatist ideolojisinin gelişimine bir set çekmiştir. Çünkü monarkın güç kazanması gerek dini olsun gerek de ticari, sosyo-ekonomik her alanda örgütlerin önemini yitirmesine neden olmuştur. İşte tüm bu gelişmeler sonrasında yaşanan Fransız İhtilali, var olan tüm korporatif örgütlenmelerin önüne set çekmiş ve hemen hemen büyük bir çoğunluğunu da ortadan kaldırmıştır.

Tüm ideolojilerde karşımıza o ideolojiyi benimseyen, savunan ve onla ilgili çalışmalar yapan düşünürler görmekteyiz. Korporatizm bu anlamda biraz eksik kalmış olmakla birlikte yine belli başlı birkaç ismi burada saymak mümkündür. Örneğin, İngiltere'de Henry Manning, Almanya'da Wilhelm Ketteler ve Fransa'da Charles Maurras, Albert de Mun ve beklide korporatist düşüncenin en önemli ismi La Tour du Pin korporatizmin belli başlı savunucuları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda da sürekli olarak bahsettiğimiz gibi korporatizm, en etkili olduğu dönem içerisinde esasında liberalizm ve sosyalizm düşüncelerine karşın bir üçüncü yol olmayı vaat etmiştir. Peki, korporatizmin belirttiğimiz bu iki ideolojiden ne tür farklılıkları vardır? Bunları kısa kısa inceleyecek olursak ilk önce liberalizm ile olan ilişkisine bakalım. Korporatist ideoloji temel olarak liberalizmin vaat ettiği bireysellik ve ekonomik düzene karşı çıkmaktadır. Yukarda da bahsettiğimiz gibi korporatist düşüncede liberalizmin tam tersi olarak bireysel hareket etmenin değil toplum için örgütlü bir şekilde hareket etmenin önemi vurgulanır. Dolayısıyla korporatist anlayış bireysel çıkarlara, ondan daha üst bir çıkar olarak görülen kamusal çıkar adına sınırlandırmalar getirir (Üstün vd. 2000;162). Çünkü bireyin tek başına hareket edecek olması sosyal disiplini ve bütünlüğü bozacağı için tehlikeli olarak görülmektedir. Yine kendi ekonomik özgürlüğüne kavuşan müteşebbisler de korporatist düşüncenin var olan ekonomik görüşüne tam zıt bir konum almaktadırlar. Son olarak söyleyebileceğimiz bir diğer ayrışma noktası ise iki ideoloji arasındaki siyasi hedeflerdir. Liberalizmde karşımıza çıkan bireyin devlet karşısında var olan haklarının hukuksal bir güvence altına alınması fikri korporatizmde zaten esas politik aktör olan korporasyonlara tam ters bir niteliktedir. Çünkü korporatizm fikrine göre karar alma organı korporatif örgütlerdir.

Korporatizmin liberalizm ile olan ayrışma noktalarını değerlendirdikten sonra sıra sosyalizm ile olan ilişkisine gelmektedir. Sosyalizmde var olan toplumsal sınıfların varlığı korporatizm için asla kabul edilemeyecek bir toplumsal ayrışmaya işaret etmektedir. Çünkü toplumsal sınıf ayrılığına verilen önem belirli bir düzen içerisinde süre gelen örgütsel yapılanmaya ciddi zararlar verebilir ve bütünselliğini bozabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi korporatizmde var olan milliyetçi söyleme tam zıt olarak sosyalizmde enternasyonallik düşüncesi vardır ki bu korporatizm fikri ile asla bir araya gelemeyecek bir kavramdır. Sosyalizmin belki de en önemli yapı taşı olan proletaryanın güçlenmesi olgusu yine korporatist düşünce ile zıt bir yaklaşımdır. Devrimci düşünce korporatizm için tehlikedir. Ona göre işçiler, sosyal yaşmadaki konumlarına rıza göstermeli ve var olan yapı içerisindeki görevlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmelidir. İşçinin, kendi-

sinin ve ailesinin temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar (yeme-içme, barınma vs.) ücretlendirilmesi yeterli olarak gözükmektedir.

Korporatizmin iki ideolojik görüş ile olan farklılıklarını ortaya koyduktan sonra şimdi sormamız gereken soru oluşturulacak korporatist devletin ne gibi özelliklerinin olacağıdır. Birkaç özellik ile bunları açıklayacak olursak devlet, korporatizmde kurumsal ve sosyal hiyerarşik yapının düzenli bir şekilde sürmesini sağlayan ve bunu koruyan bir organ olarak görünmektedir. İlham kaynakları olarak gördüğümüz ilahi ya da ulusal çıkar gibi önemli bir amaç üzerinde kurulduğu söylenen devlet, asıl gücünü her zaman Tanrı'nın bahşetmesinden ya da var olan ulusun görkemli tarihinden almaktadır. Tüm bunlarla beraber korporatist devlet her türlü alana müdahale etme hakkını elinde bulundurur ve ast olan her zaman devletin varlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani devlet ile birey arasında her zaman devlet özelinde bir hiyerarşik yapı var olmaktadır. Yine burada eşitlik ilkesi geçerli değildir. Sadece bireyler toplum için yapmış olduğu işlerin sonucunda değer kazanırlar. Devlet içerisinde var olacak eşitlik algısı toplum bütünlüğünü bozacağı için korporatist ideolojide bir tehlike olarak görünür (Örs, 2016;528).

Korporatist düşünceyi yavaş yavaş sonlandırırken temel birkaç işlevinden de söz etmemiz gerekiyor. Korporatizmde toplumun ana unsurları çeşitli meslekler tarafından kurulan gruplar ve örgütlenmelerdir. Mesleki kuruluşlara verilen bu önemin ana maddesi ekonomik yaşamda var olan bireyci anlayışın toplumun bütünlüğüne zarar veriyor olmasında yatmaktadır. İşte bu zararın ortadan kalkmasının tek yolu örgütlü yapıda olan korporasyonların varlığıdır. Bu şekilde tıpkı Lonca Sisteminde karşımıza çıktığı gibi hem mesleki denetim yapılacak hem de devlet ile toplum arasındaki köprü görevini yerine getirmiş olacaktır. Bu da siyasal ve toplumsal bir aradalığı sağlayacak en önemli etkendir. Yine korporasyon içerisinde var olan işveren ve işçi aynı ilke etrafında toplanarak vazifelerini eksiksiz bir şekilde yerine getireceklerdir. Korporasyonların var olmasıyla birlikte oluşacak bir diğer önemli özellik ise ülkesellik anlamında yaşanmaktadır. Ülke içerisinde kurulmuş herhangi bir korporasyon, o ülke içerisinde tektir ve aynı iş kolunda ondan başka bir örgütlenme bulunma-

maktadır. Lonca Sisteminde gördüğümüzün aksi bir yapılanma korporatizm ile birlikte karşımıza çıkmaktadır. Korporasyonların bir başka önemli özelliği ise ekonomiyi düzenleyici rollerinin bulunmasıdır. Korporasyonlar ülke genelindeki tüm fiyatlandırma işlevini ve ücretlendirme yani maaşların belirlenmesini yerine getireceğinden dolayı bu konuların istismar edilmesinin önüne geçilmiş olunacaktır.

Korporatizm düşüncesinde, devletin emir verme özelliği çok fazla olup, bu yol ile iktisadi ve siyasi ilişkileri kurması mümkün olmaktadır. Temsil işlevini yerine getiren devlet ile pazarlık ederek, belirli korporasyonlar ile ortak noktada buluşulan politikalara destek vermeleri sağlanır. Bu ikili arasındaki müzakereler genelde halkın haberi olmadan gayri resmi bir şekilde gerçekleştirilir. Devlet belirli imtiyazlar vererek bu oluşumların desteğini almış olur. Bu yönüyle korporasyonlar, siyasi karar alma mekanizmasına da dönüşmektedir (Erdoğan, 2017;251).

Korporatizm ideolojisini son olarak toparlayacak olursak, ideoloji halini almaya başladığı on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte hayatımıza giren korporatizm, iki dünya savaşı arası dönemde yukarda da bahsettiğimiz gelişmeler neticesinde kendine hayat alanı bulmasına karşın yirminci yüzyıl ile birlikte etkisini iyice kaybetmiştir. Yalnızca ekonomik bir görüş olmayan korporatist yaklaşım kendine has özellikleri ile birlikte hemen hemen her türlü ideolojiye entegre olabilmekle birlikte ülkeden ülkeye ve hatta içerisinde bulunduğu ülkede dahi zaman zaman farklılaşmalar gösterebilmektedir. Korporasyonlar içinde bulunduğu devlet içerisinde yarı-resmi olarak faaliyet gösteren ve kamu bütünlüğünü sağlayan kuruluşlar olarak görünmektedir. Ona üye olan kişiler üzerinde de bir söz hakkı bulunan korporasyonlar geçmişten beri var olan sermaye-emek arasındaki kıyasıya mücadeleyi de yine kendi içerisinde çözüme kavuşturabilecek bir güce sahiptir. Bütün bu konuşmalarımıza ek olarak korporatizmin beklide sınırlı sayıdaki düşünürü arasındaki en önemli isim olan La Tour, koporatizmi, sosyal adalet ve sosyal barışı gerçekleştirebilecek tek ideoloji olarak görmektedir.

Korporatizm Demokrasi Sorunlarını Çözebilir Mi?

Demokrasi deyince hepimizin aklına birkaç klasik tanımlama hemen

gelmektedir. Örneğin halkın kendi kendini yönetmesi, seçme ve seçilme hakkı, belirli aralıklarla seçimlerin yapılması vs. gibi. Peki demokrasi; adını daha önce hiç duymadığımız, hangi işle uğraştığını veya ne tür özellikleri olduğunu daha önce hiç bilmediğimiz, seçimden sonra bir kere daha adını dahi duymayacağımız, yaşadığımız şehirdeki oy potansiyeli yüksek olduğu için partiler tarafından aday gösterilen ve sırf tuttuğumuz parti tarafından aday olduğu için oy verdiğimiz ve bu oylarla seçilen kişilerin bizi temsil etmesi midir? Tarihi iki bin beş yüz yıl önceye, Eski Yunan'a kadar dayanan ve günümüzde de hala birçok sorunun çözümü olarak görülen demokrasiyi bu dar kalıba sığdırmak ne kadar doğru olabilir? Çalışmanın bu kısmında temsili demokrasi sorunu üzerinden korporatizmin bir çıkış yolu olup olamayacağı sorusuna cevap arayacağız.

Doğrudan demokrasinin uygulanmasında ve sonrasında faaliyete geçirilmesinde yaşanan sorunlarla birlikte yeni bir yol olarak karşımıza çıkan temsili demokrasi, iktidar yetkisinin seçilmiş belirli sayıdaki temsilciler yolu ile kullanılması fikrini ortaya çıkarmıştır. İşte burada halka ait olan seçim ve egemenlik gibi hakların yine halk tarafından seçilmiş kişiler tarafından kullanılmasına temsili demokrasi adı verilmiştir. Halk tarafından seçilen bu kişiler "başkaları adına karar alıp bunları hayata geçirme" yetkisini ellerine almaktadırlar. Demokrasi kavramı on yedinci ve on sekizince yüz yıllara geldiğimizde ilk ortaya çıktığı Eski Yunan'daki doğrudan demokrasi anlayışından farklılaşmıştır. Bu dönem içerisinde demokrasi, halkın siyasi karar alma mekanizmasına katılmasından çok, devletin belirli alanlardaki müdahale yetkisinden halkın kendisini korumasını sağlayacak bir mekanizma haline bürünmüştür. Halkın kendi rızasına dayalı bir şekilde yönetim anlayışının sürdürülmesi, adil ve rekabetçi seçimlerle oy vermeleri, onları yönetecek olan kişileri belirlemeleri ve siyasi iktidarın bu seçilmiş temsilciler yolu ile kullanılması ile sağlanabilir. Kısaca temsili demokrasi yolu ile yönetimin ana düşüncesi siyasal/devlet yetkisini kullananların bu yetkileri kullanırken yapacağı davranışları sınırlandırmak ve doğabilecek sorunların önüne geçebilmektir. Yani bir nevi korumacı bir yaklaşım ile vatandaşın hak ve özgürlüğünün korunma çabasıdır (Dursun, 2014;192).

Peki, yukarda belirttiğimiz ve seçimler yolu ile parlamentoya gönderdiğimiz bu temsilciler gerçekten bizi ne kadar temsil edebiliyor? Demokrasiyi bu şekli ile kullanma gerçek anlamda bir demokrasinin uygulanıyor olduğunu bize göstere bilir mi? İşte bu noktada korporatizmin demokrasiye olan yaklaşımı karşımıza çıkmaktadır. Korporatizmin demokrasiye olan bakış açısı politik olana karşı verilen bir ipucu niteliğindedir. Koporatist düşünürlere göre demokrasi tamamen bir hayal ürünüdür ve hiçbir zaman tam anlamıyla uygulanamayacaktır. Çoğunluğun isteğine göre bir sonuç çıkması, gerçeği ortaya koymaz ve sadece nicel bir anlam taşır. Özgür seçimlere ve herkesin oy vermesine yarayan bu sistem sadece var olan toplumsal düzene zarar vermektedir. Temsili demokrasiyi de sert bir dille eleştiren düşünürler temsili demokrasinin, endüstrileşmiş ekonomilerini ve ihtiyaçlarını karşılamak üzere devletler tarafından uygulanan eski bir uygulama biçimi olduğunu söylerler. Onlara göre devletin siyasal anlamda karar alma şekli halkın menfaatine değil, devlet için en iyi neyse ona göre olmalıdır. Hakların sadece işlev ve görev karşılığında kişilere verileceğini söyleyen düşünürler, tüm hakları korporasyonlarda gördükleri için, bireylere atfedilen temsil hakkını da korporasyonlara verilmesi gerektiğini belirtirler. İşte bu şekilde temsil hakkını eline alan korporasyonlar, parlamentoda da bireyler yerine yer alacaklardır (Örs, 2016;537).

SONUÇ

Korporatizm ideolojisi diğer ideolojiler gibi büyük bir kitleyi uzun zaman boyunca peşinden sürükleyememiş olsa bile özellikle Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı arasındaki dönemde yaşanan ekonomik ve siyasi olaylar neticesinde kendine bir hayat alanı bulmuştur. Temelde Lonca Sistemi ile benzerlikler taşısa bile, Loncaların aksine sadece sosyal ve ekonomik hayatı düzenleyen bir kurum olmaktan ziyade siyasal hayata müdahaleleri doğrultusunda ideolojik bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmıştır.

Günümüzde temsili demokrasiye getirilen eleştirilerin büyük bir kısmı, partiler tarafından aday olarak gösterilen kişilerin genelde halk tarafından tanınmıyor olmaları ve seçim sonrasında da yine ulaşılamayacak olmala-

rında yatmaktadır. Aday kişiler genellikle ya bir partiye olan yakınlığı sayesinde ya da aday olarak gösterildiği bölgedeki nüfus potansiyeline göre belirlendiği için, gerçek anlamda görev ve sorumluluklarını ne derece yerine getirebileceği, yapacağı iş için uygun olup olmadığı gibi sorular her zaman muallâkta kalmaktadır. Yine bu kişileri seçmek ile yükümlü olan seçmenler, ilk defa karşılarına çıkan bu kişileri genellikle ya tuttukları partinin adayı olduğu için ya da eş, dost, akraba gibi etkenler doğrultusunda seçmektedir. Hal böyle olunca ülke içerisinde belki de en önemli konuma, yani meclise gelecek kişiler çoğunlukla hiçbir vasıfları olmamasına karşın parlamentoda devletin karar alma mekanizmalarında kendilerine yer bulabilmektedirler.

Korporatizm ideolojisi ile birlikte korporasyonların bu soruna bir nebze de olsa çözüm üretebilmesi mümkün gibi görünmektedir. Korporasyonların en önemli özelliği ülke genelinde her meslek kuruluşundan sadece tek bir korporasyonun bulunacak olmasıdır. Bu korporasyonlar içinde bulundukları meslek grubunun her türlü sıkıntısına tepeden tırnağa hâkim olacakları için parlamentoya gönderilecek her bir üye demokrasinin işlemesi anlamında da daha yararlı olabilecektir. İnsanlar yapmış oldukları meslekler üzerinden korporasyonlara üye olacaklarından, hem ülke içerisinde aynı mesleği sürdürenlerle eşit bir konumda olacak hem de doğabilecek rekabet ortamının önüne geçilmiş olunacaktır. Seçim zamanları geldiğinde ise hiç tanımadıkları, yapacakları işin görev ve sorumluluklarını yerine getiremeyecek özellikte kişiler yerine, toplumun tüm sorunlarıyla iç içe hareket edebilen, herkesin erişebileceği kişileri seçecek olmak beklide ülkenin menfaatlerine de daha uygun olacaktır. Korporasyonların siyasi karar almada etkin bir rol oynaması ve parlamentoda bulunması ile birlikte, siyaset mekanizması da daha iyi işleyecektir. Parlamentoya seçilmiş ve görev süresi boyunca hiçbir çalışma yapmadan elde etmiş olduğu hakların keyfini çıkaran kişiler yerine, korporatizmin ana özelliklerinden olan bireysellikten çok toplumun/devletin yararına çalışacak kişilerin parlamento içerisindeki varlığı, parlamentonun çalışma şeklini de temelinden etkileyecek ve halkın sorunlarıyla ilgilenip bu sorunların çözümüne çalışılmasını sağlayacak bir unsur olabilir.

KAYNAKÇA

Akbaş, Halil Emre - Bozkurt, Serdar - Yazıcı, Kübra, Osmanlı Devleti'nde Lonca Teşkilatı Yapısı ve Yönetim Düşüncesi İle Karşılaştırılması, Muhasebe ve Finans Tarihi Araştırma Dergisi, Özel Sayı, 2018, sayfa 165-202.

Bayram, Selahattin, Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilatı ve Esnaf Loncaları, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayfa 81-115,

Çakır, Çoşkun, Korporatizm- Genel Bir Değerlendirme Taslağı, İstanbul Üniversitesi, 2013.

Dinçer, Nabi, Türkiye'de Kooperatifçilik, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt/5, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Dursun, Davut, Siyaset Bilimi, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2014.

Erdoğan, Mustafa, Anayasal Demokrasi, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.

Eser, Bahadır - Yüksel, Hasan, Korporatizm, Faşizm ve Solidarizm Kavramları Ekseninde Erken Dönem Cumhuriyet Siyasası Üzerine Bir İnceleme, Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi, Cilt/8, Sayı 16, 2012, sayfa 181-200.

İnalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Kala, Ahmet, Osmanlı Esnafı ve Sanayisi Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Genel Bir Değerlendirme, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt/1, Sayı 1, 2003, sayfa 245-266

Örs, Birsel, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Özbilgen, Erol, Bütün Yönleriyle Osmanlı Adab-ı Osmaniyye, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Turan, Erol, Siyaset, Konya: Palet Yayınları 2020.

Üstün, Gülten – Üstün, Mahmut, Korporatizm Bir Alternatif Olabilir mi? Mülkiye Dergisi, Cilt/24, Sayı 224, 2000, sayfa 161-192.

YEDİNCİ OTURUM:
DİNLER TARİHİ
İSLAM TARİHİ

Yusuf Suresi ve Tevrat'ın Yusuf Anlatısının Karşılaştırılmalı Analizi

Gamze Otrakçıer

Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Dinler Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, https://orcid.org/0000-0003-4139-0220, gamzeeotrakcier@gmail.com. Bu konu üzerinde düşünmeme ve çalışmama vesile olan, eleştiri ile önerileriyle bana yön veren kıymetli hocam Doç. Dr. Mehmet Alıcı'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

Bu çalışma, Yusuf anlatısının benzer ve farklı yönlerini Kur'ân-ı Kerim ve Tevrat karşılaştırmasından hareketle ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in ve Tevrat'ın Yusuf anlatısına yaklaşım tarzı ele alınmaktadır. Söz konusu çalışma, Yusuf anlatısını kronolojik bir düzleme bağlı kalarak analiz etmektedir. Her iki metin açısından önem arz eden Yusuf anlatısı, farklı zeminde muhataplarına aktarılmaktadır. Tevrat'ın Yusuf'un yaşam öyküsünü muhataplarına aktarmasının sebebi muğlaktır. Çünkü Yusuf'un öyküsü klasik bir öykü tarzında anlatılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerimde Yusuf'un kıssası, Kur'ân-ı Kerim'in en yaygın yöntemlerinden biri olan kıssa anlatımı ile muhatabına bir rol model oluşturarak sebep-sonuç çizgisinden bir aktarım yapmaktadır.

Yusuf anlatısı iki metin bağlamında ana hatlarıyla ele alınıp değerlendirilmiştir. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak Yusuf anlatısı analiz edilirken yüzeysel olarak değinilmiş noktaların vurgulanmasına özen gösterilmiştir. Yusuf anlatısı, karşılaştırma ve yer yer analizlerle deskriptif bir yöntemle aktarılmaya çalışılarak bütüncül bir çerçevede sunulmaya dikkat edilmiştir. Ayrıca karakterlerin birbirinden farklı tasvirlerine dikkat çekilmek istenmiştir. İki metnin üslubu çalışmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Söz gelimi Tevrat, üslup açısından konuyu tarihsel bir düzlemde ele alırken; Kur'ân "Tevhid merkezli" bir çerçevede olayları kendi amacına ve muhtevasına uygun şekilde inşa etmektedir. Anlatıya ilişkin iki metin arasında benzerlikler zikredilirken daha çok farklılıklar üzerinde durulacaktır. Farklar, aynı gibi duran iki ayrı Yusuf anlatısını açığa çıkaracağı düşünüldüğünden daha ön planda tutulmuştur. Benzerlikler üzerinden de analizler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsrailoğulları, Kıssa, Mısır, Yakub, Yusuf, Rüya.

Comparative Analysis of Surah Yusuf and Torah's Narrative of Yusuf

ABSTRACT

This study aims to reveal the similar and different aspects of the narrative of Yusuf based on the comparison of the Qur'an and the Torah. In this context, the approach of the Qur'an and the Torah to the narrative of Yusuf has been discussed. The aforementioned study analyzes the narrative of Yusuf by adhering to a chronological order. The narrative of Yusuf, which is important for both texts, has been conveyed to its interlocutors on different grounds. The reason why the Torah conveys narrative of Yusuf to its interlocutors is ambiguous. Because the narrative of Yusuf has been told in a classic story style. However, the narrative of Yusuf in the Qur'an makes a transfer from the cause-effect line by creating a role model for the addressee with the narration of the story, which is one of the most common methods of the Qur'an.

The narrative of Yusuf was discussed and evaluated with the main lines of two text transcripts. In addition, unlike other studies, while analyzing the narrative of yusuf, care was taken to emphasize the points that were mentioned superficially. The narrative of Yusuf tried to be presented in a holistic framework, comparative analyzes were made and discussed with descriptive method. Also, it was desired to draw attantion to the different depictions of the characters. The style of the two texts constitutes an important part of the study. For example, while the Torah deals with the subject on a historical plane in terms of style; The Qur'an constructs events in a "Tawhid-centered" framework in accordance with its purpose and content. While the similarities between the two texts related to the narrative are mentioned, differences will be emphasized more. The differences are kept in the foreground as it is thought to reveal two separate Yusuf narratives that look the same. Analyzes were also made on the similarities.

Keywords: Israelites, Story, Egypt, Jacob, Yusuf, Dream.

Giriş

Hz. Yusuf kıssası Kur'ân-ı Kerim'in on ikinci suresinde yer alan Mekki bir sureye konu olmaktadır. "Ahsen-ül Kasas" yani kıssaların en güzeli nitelemesiyle Yusuf Suresi adıyla aktarılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in Kıssa kelimesini kullanmasının sebebi kendi anlamlarından birinin içerisinde gizlidir. "Kıssa Arapça "k-s-s" kökünden gelen "kassa" veya "kıssa" kelimesinin anlamlarından biri "bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmektir."[1] Bu mana gözetildiğinde kıssaların bir kılavuz olduğu, insanlar için rol model oluşturulduğu açık edilmektedir. Zira yine Kur'ân referans alındığında bu görüşü destekleyecek şu ayet bizlere yol göstermektedir: "O gün, (dünyada iken) haktan sapmış kişi ellerini ısırarak şöyle diyecek: "Keşke peygamberle birlikte aynı yolda olsaydım! Eyvah! Keşke falancayı kendime dost edinmeseydim!" [2] Kur'ân-ı Kerim, aktardığı kıssalara nasıl bakılması gerektiğini söz konusu ele alacağımız Yusuf suresinde bize şöyle öğretmektedir:

Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur'an, uydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir.[3]

Kur'ân-ı Kerim'de Yusuf suresine benzer şekilde örneğin; Nuh, Yunus, İbrahim vb. sure isimlendirmelerin rastlamak mümkündür. Zikrettiğimiz sureler isimlerini ilgili peygamberin kıssalarından almakta ancak surenin sadece bir kısmında söz konusu peygamberlerin kıssalarından bahsedilmektedir. Bu bağlamda Yusuf suresi diğer surelerden ve peygamberlerin kıssalarından ayrışmaktadır. Çünkü diğer surelerin aksine Yusuf suresinde Hz. Yusuf kıssası, surenin geneline hâkimdir ve başka bir kıssadan söz edilmemektedir.

Tevrat ise; Yusuf'un yaşamı ve İsrailoğulları'nın hayatlarından bazı ke-

1 Kasas 28/11

2 Furkân 25/27.

3 *Kur'ân Yolu*, https://kuran.diyanet.gov.tr, Erişim Tarihi: 12. 10. 2020, Yusuf 12/111. Bundan sonraki ayetlerin mealleri buradan aktarılmıştır. Bu sebepten tekrar zikredilmeyecektir.

sitleri Tekvin'in 37. babı olan "Yusuf'un Düşleri" başlığı altında "Yakub soyunun öyküsü" olarak aktarmaktadır.[4] Kronolojik ve tarihsel bağlamda Yusuf öyküsünü ele alan Tevrat'ın, üslup bakımından olayları tevhid eksenine girmeden, tarihi bir düzlemde anlatmayı amaçladığını söylemek mümkündür.

Kur'ân, Tevrat'ın aksine kronolojik bir tarih benimsemediği gibi; tarihi süreci seçmeci bir yaklaşımla ele almakta ve amacına uygun olan olaylara yer vermektedir.[5] Ayrıca Kur'ân'ın tarih kitabı olmadığı ancak tarih bilimine de kaynaklık ettiği ifade edilmelidir. Her ne kadar bazı çalışmalarda Kur'ân-ı Kerim ayetleri ve tefsiri kronolojik bir şekilde düzenlenerek yayınlanmışsa da Kur'ân'ın aslında kronolojik bir anlatım kullanmadığı, zihinlere ve kalplere ulaştırılmak istenen mesajı farklı birçok bağlamda aktardığını iddia etmek ifade edilebilir bir durumdur. [6]

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim ve Tevrat karşılaştırmasıyla Yusuf anlatısının, benzerliklerini ve farklılıklarını konu edinmiştir. Çalışmanın konusu birçok alanda farklı yönlerde araştırılmış ve ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada birtakım hususlar ön plana çıkarılmıştır. Konunun geniş kapsamlı olması nedeniyle Yusuf anlatısı iki metin bağlamında ana hatlarıyla ele alınıp değerlendirilmiştir. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak Yusuf anlatısı analiz edilirken yüzeysel olarak değinilmiş noktaların vurgulanmasına özen gösterilmiştir. Bununla birlikte bu çalışmada yeni analizler ortaya konulmuş ve bazı yerlerde benzerliklere değinilmemiş, sadece iki anlatıdaki farklar üzerinde durulmuştur. Bir diğer önemli husus ise; Yusuf suresinin tefsirleri, İslam literatüründe zengin bir içerik ihtiva etmektedir. Bu nedenle bazı ayetlerdeki farklı görüşlerin hepsini zikretmemiz söz konusu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. İlerde de anlaşılacağı üzere bu tür ayetlerin yorumu genel olarak bilinen görüş üzerinden aktarılmıştır, elzem görüldüğü durumlarda ise farklı yorumu dipnotla gösterilmiştir.

4 *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi- Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Tekvin 37:2. Tevrat alıntılarının hepsi bu kaynaktan aktarılmıştır. Bu sebepten tekrar zikredilmeyecektir.

5 Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'ân* Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 123-124; Ömer Pakiş, "Kur'ân ve Teyrat'ta Hz. Yusuf", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 9-10 (2010), 55-69.

6 Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 3/55.

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim'in kaynağının Tevrat olduğu iddiası süregelen bir tartışma meselesidir. Ancak bu çalışmada göreceğimiz gibi Kur'ân, Tevrat'la aynı konuya temas etmesine rağmen muhtevası, yapısı, vurgusu, kullandığı üslup ve anlatım biçimiyle Tevrat'tan ayrışmaktadır. En temel ve önemli farklardan biri Kur'ân'ın Tevrat'ın aksine "tevhid merkezli" çerçeveye uygun olarak verilecek mesajların önüne geçecek anlatıma başvurmamasıdır.[7] Örneğin; Tevrat'ın tarihsel anlatısının aksine Kur'ân Hz. Yusuf'un hayatındaki önemli olayları ön plana çıkarmış, böylece iletmek istediği mesajı kendi amacına uygun inşa etmiştir.[8]

1. Yusuf Anlatısının Çıkış Noktası: Kıskançlık ve Rüya/lar

1.1. Yusuf anlatısının girişi

Yusuf'un anlatısına başlama biçimleri ile anlatıyı ele alma hususunda Kur'ân-ı Kerim ve Tevrat arasında daha ilk etapta bir farklılık göze çarpmaktadır. Tevrat Yusuf'un öyküsüne, Yusuf'un babası Yakub'un, Kenan ülkesinde yaşadığı ve "Yakub soyunun öyküsü" meselesiyle giriş yapmaktadır. Öykünün giriş kısmında önemli bir diğer husus ise Tevrat; Yusuf'u on yedi yaşında bir genç, babaları Yakub'un diğer eşlerinden Bilha ile Zilpa'dan olan üvey kardeşleriyle çobanlık eden ve kardeşlerinin kötülüklerini babasına ispiyonlayan bir karakter şeklinde bizlere sunmaktadır.[9]

Kur'ân-ı Kerim ise; Hz. Yusuf'un kıssasına başlamadan önce okuyucuların dikkatini Hurûf-ı Mukattaa[10] ile celbetmektedir. Kur'ân Hz. Yusuf kıssasına yer verdiği ayetlerini, mübin/açık sıfatıyla desteklemekte ve altını çizmektedir. Ayrıca Kur'ân ayetleri bağlamına bakıldığında Hz. Yusuf'un on yedi yaşlarından daha küçük olduğu muhtemeldir.[11] Tüm bu bilgilerin ışığında Kur'ân-ı Kerim daha ilk etapta muhatabına, amacının hikâye(!)

7 Şinasi Gündüz, "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Kur'ân* Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 88.

8 Soner Gündüzöz, "Kur'ân Anlatımında Paradigmatik Yapı: Hz. Yusuf Kıssası Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 73.

9 Tekvin 37:1,2.

10 Yusuf 12/1

11 Halit Boz, "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Hz. Yusuf", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 (2017), 297.

anlatmak olmadığını, tüm zaman ve mekânların ötesinde olan gerçekleri aktarmak olduğunu vurgulamaktadır.[12]

1.2. Yusuf'a karşı hissedilenler

Sevgi, kıskançlık ve nefret üçgeninde babası ve kardeşleri tarafından Yusuf'a karşı hissedilen duygulara bakmak gerekir. Tevrat başlarda Yakub'un Yusuf'u diğer kardeşlerinden daha çok sevdiğinden ve Yusuf için uzun, renkli bir giysi yaptırdığından söz etmektedir. Tevrat Yakub'un Yusuf'a beslediği sevginin sebebini onun yaşlılığında doğmasına bağlamaktadır. Tevrat'taki ifadeye göre Yusuf, Yakub'un yaşlılığında doğduğu için çok seviliyordu. Bu hususta Yusuf'a diğer kardeşlerinden ayrı olarak duyulan sevginin sebebinin Yakub'un sadece yaşlılığına bağlanması, eleştirilebilir bir durumdur. Çünkü Bünyamin'in Yusuf'tan sonra doğduğu bilinmektedir.[13]

Kur'ân Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'a duyduğu sevgi konusunda ince bir fark sunmaktadır. Tevrat'ta, Yakub'un Yusuf'u diğer çocuklarından daha çok sevmesi bir özellik olarak verilmişken, Kur'ân bu sevgiyi kıskançlık nöbetine tutulan kardeşlerinin ağzından aktarmaktadır. Bu kıskançlık okları sadece Hz. Yusuf'a değil kardeşine de (Bünyamin) yönelmektedir.[14] Kur'ân'da Yakub'un Yusuf'u diğer çocuklarından daha çok sevmesi "Rabb' in seni seçecek ve sana rüya tabirini öğretecek" ifadesiyle açıklanması mümkündür. Yakub'un Yusuf'un geleceğinden haberdar olması, onda diğer çocuklarına karşı duyduğu sevgiden farklı olarak bir ilgi uyandırmış olabileceği düşünülmektedir.[15] Tevrat'ta bahsi geçen uzun, renkli elbise mevzusu ve Yakub'un Yusuf'a duyduğu alenen duyguların Kur'ân-ı Kerim'de belirtilmediği görülmektedir.

1.3. Rüya faktörü ve Yusuf tarafından görülen rüya/lar

Rüyalar, Yusuf anlatısının en önemli unsurlarından biridir. Farklı za-

12 Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 144.

13 Tekvin 37:3.

14 Yusuf 12/8.

15 Kerim Şükrü Ünlü, *Kitab-I Mukaddes ve Kur'ân'da Yusuf Kıssası* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 69.

man dilimlerinde, farklı kişiler tarafından görülen rüyalar anlatıya başta, ortada ve sonda yön vermektedir. Bu rüyalar sırasıyla şöyledir; başta Yusuf tarafından görülen rüya/lar, daha sonra zindanda iki mahkum tarafından görülen rüyalar, son olarak Melik/Firavun tarından görülen rüya/lar.

Tevrat, öykünün başlangıcında Yusuf tarafından görülen iki rüyaya değinmektedir. İlk rüya, Yusuf tarafından kardeşlerine anlatılmakta ve ona karşı duyulan nefreti arttırmaktadır. Tevrat yer verdiği ilk rüyada, Yusuf ve kardeşlerinin demet bağladığını aniden Yusuf'un bağladığı demetin ortaya dikildiğini ve öbür kardeşlerinin demetlerinin ise etrafına toplanıp onun demetine secde ettiğini aktarmaktadır.[16] Bu rüya sonrası Yusuf'un kardeşlerinin verdiği tepkiler bize birtakım ipuçları vermektedir. Kardeşlerinin "Başımıza Melik mi olacaksın? Bizi sen mi yöneteceksin?"[17] diye Yusuf'a tepki göstermelerinin sebebi ilk oğulluk meselesinden kaynaklı bir mücadelenin varlığına işaret etmektedir. Ayrıca bu durum Yusuf'un kardeşlerinin az da olsa rüya yorumu hakkında bilgi sahibi olduklarını açığa çıkarmaktadır.

Kur'ân yukarıda bahsedilen ilk rüyaya değinmemektedir. Kur'ân'ın söz konusu rüyayı ele alamamasının muhtemel sebeplerini zikretmemiz kaçınılmazdır. Sebeplerden biri bu rüyanın hiç görülmemiş olma olasılığıdır. Bir diğer muhtemel sebep ise; rüya tekrar hissi oluşturacağından, verilen mesajı gölgede bırakacağından aktarılmamış olabilir. Ancak, Kur'ân, Tevrat'ın ikinci olarak benzer manalarda aktardığı rüyayı "Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı"[18] şeklinde nakletmektedir.

Tevrat'a göre Yusuf birden fazla rüya görmüştür. Yusuf'un, Tevrat'ın ilk aktardığı rüyayı kardeşlerine anlattığı bilinmektedir. Tevrat'ın Kur'ân ile benzer manalarla aktardığı diğer rüyayı ise hem kardeşlerine hem babasına anlatmış olduğu görülmektedir.[19] Ancak Kur'ân'da Hz. Yusuf'un gördüğü rüyayı yalnızca babasına anlattığı aktarılmaktadır.

16 Tekvin 37:5, 6, 7.

17 Tekvin 37:8.

18 Yusuf 12/4; Tekvin 37:9.

19 Tekvin 37: 9,10.

1.4. Yusuf'un gördüğü rüya karşısındaki Yakub'un tutumu

Tevrat, aktardığı ikinci rüyanın sonrasında Yusuf'un babasının tepkisinden söz etmektedir. Buna göre, Yusuf gördüğü rüyayı sadece babasına değil kardeşlerine de anlatmış ancak Yakub "ne biçim düş bu"[20] şeklinde Yusuf'u azarlamıştır. Yakub'un tepkisinin sebebi; kendisinin rüyanın yorumunu anladığını, diğer oğullarının da bu rüyanın manasını algıladığını, zaten hali hazırda oğullarının Yusuf'u kıskandığını ve nefret ettiğini bilmekteydi. Yakub'un bu tepkiyi vermesi Yusuf'a öbür oğullarından gelebilecek kötülükleri bertaraf etme amacı taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Kur'ân-ı Kerim'de rüya, Hz. Yusuf tarafından sadece babasına anlatılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim, Tevrat'ın aksine Yakub'un Yusuf'u uyardığına ve rüyayı şöyle yorumladığına temas etmektedir:

Babası, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyanı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır." Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Yakub soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.[21]

Kur'an-ı Kerim'in bizlere sunduğu Hz. Yakub ile Tevrat'ın bize tanıttığı Yakub arasında farklı bir tutum olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta her ne kadar Yusuf'u kardeşlerinden korumak için onu azarlayan bir Yakub tasvir edilirken; öbür tarafta Yusuf'un Rabbi tarafından seçileceğini anlamasının yanında kardeşlerinin ona tuzak kuracağının da farkına vararak rüyasını kardeşlerinden gizlenmesini öğütleyen bir Yakub tasvir edilmiştir.

1.5. Tasarlanan plan/lar ve Yakub'un kaygısı/zlığı

Merceğimizi kıskançlık duygularıyla Yusuf'tan kurtulma planları tasarlamakta olan Yusuf'un kardeşlerine çevirmemiz olayın akışını anlamak adına önemlidir. Zira Tevrat, kardeşleri tarafından Yusuf'a duyulan bir nefretten söz etmektedir. Yusuf'un kardeşlerinin kendisinden büsbütün nefret

20 Tekvin 37:9-11.

21 Yusuf 12/5-6.

etmelerinin sebebi olarak "Yusuf'un düşleri" aktarılmaktadır.[22] Yukarıda kurduğumuz bağlamlar düşünüldüğünde Yusuf'un kardeşleri rüyanın yorumunu anlamış ve ondan kurtulmanın yolunu aramışlardır. Tevrat, İsrail'in (Yakub) sürü güden öbür oğullarının yanına Yusuf'u birtakım haberleri toplamak için gönderdiğinden söz etmektedir.[23] Tevrat bu olay üzerine kardeşleri tarafından Yusuf'a yapılan planı şöyle işlemektedir:

Kardeşleri onu uzaktan gördüler. Yusuf yanlarına varmadan, onu öldürmek için düzen kurdular. Birbirlerine "işte düş hastası geliyor" dediler, haydi onu öldürüp kuyulardan birine atalım. Yabanıl bir hayvan yedi deriz. Bakalım o zaman düşleri ne olacak.[24]

Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında kardeşlerin, babalarının Hz. Yusuf'a karşı duydukları sevgiyi ve ilgiyi paylaşmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Bu sebepten Hz. Yusuf'u öldürmek veya uzak bir yere atmak için aralarında plan yapmışlardır. Kur'ân'da içlerinden bir söz sahibi, Hz. Yusuf›u kuyunun dibine bırakmayı önermiştir. Böylece Hz. Yusuf›u bulabilecek bir kâfilenin alıp götürmesinin daha iyi olacağını dile getirmiştir. Yani bir plan yapılacaksa bu şekilde yapılması gerektiğini aktarmıştır.[25] Kur'ân Yusuf'un kardeşlerine aralarında kararlaştırdıkları plan yönünden değinmiştir. Ayrıca Yusuf'tan kurtulmak için yaptıkları planı uygulamak adına babalarına giderek Hz. Yusuf'unda kendileriyle gelmesi açısından izin talep etmişlerdir.[26] İlginç bir şekilde Hz. Yakub'un, Yusuf'u götürmek için izin almaya çalışan çocuklarına "Doğrusu onu götürmeniz beni üzer, siz ondan habersiz iken onu kurt yer diye korkuyorum."[27] dediği aktarılmaktadır.

Yusuf'un kardeşlerinin onu öldürmek için plan yaptığı, içlerinden birinin onu öldürmek yerine, bir kuyu dibine bırakma fikri konusunda Kur'ân ve Tevrat benzerlik göstermektedir. Ancak, "kuyuya atın" teklifinde bulunan kişi Tevrat'ta Ruben ismi ile anılmaktayken Kur'ân ise içlerinden bir

22 Tekvin 37:7, 8, 11.

23 Tekvin 37:12-14.

24 Tekvin 37:18-20.

25 Yusuf 12/9,10.

26 Yusuf 12/8-10.

27 Yusuf 12/13.

söz sahibi diye işaret ederek isim üzerinde durmamaktadır.[28] Ayrıca Tevrat, Ruben'in bu teklifte bulunmasının, Yusuf'u kurtarıp babasına geri getirme çabasından kaynaklandığını nakletmektedir.[29] Ruben'in bu açık edilmiş amacına ileride tekrar değinilecektir.

Her iki metinde Yusuf'un ortadan kaldırılması için planların yapıldığı aktarılmıştır. Ancak Yusuf'un kardeşlerinin planlarını uygulamak adına nasıl bir fırsat elde ettikleri iki metin açısından farklı olarak nakledilmiştir. Kur'ân'daki izin olayının tam aksine Tevrat'ta Yakub'un kardeşlerine bakmak üzere Yusuf'u yanlarına yolladığı şeklinde bir anlatıdan söz edilmektedir.[30] Bu farklılık basit gibi gözüküyor olsa da çok dikkat çekici bir ayrıma kapı aralamaktadır. Kur'ân, Hz. Yakub'un Hz. Yusuf için korkularından bahsederken Tevrat ise Yakub'un bu korkularından bahsetmez. Yine Kur'ân, kardeşlerinin Hz. Yusuf'u korumayacağını bilen bir Yakub tasviri çizerken, Tevrat ise Yakub'un Yusuf'a bir şey olacağı çekincesi içerisine girmediğinden bahsetmektedir. Zira Yakub'un, Yusuf'u kardeşleri hakkında kendisine bilgiler getirmesi için "gel seni de onların yanına göndereyim" dediğini görmekteyiz. Yakub'un bu iki uç tasviri oldukça önemli bir ayrışmayı göstermektedir.

2. Olgunlaşma: Kuyu, Kölelik ve Zindan

2.1 Yusuf kuyuya atılıyor/İsmâillere satılıyor

Yusuf kardeşleri tarafından öldürülmekten kurtulmuş ancak kuyuya atılmaktan kurtulamamıştır. Yusuf'un kuyuya atıldığını, Kur'ân ve Tevrat açık bir şekilde ifade etmektedir. Yusuf anlatısının, söz konusu iki metinde analizi yapıldığında önemli farkların varlığı açığa çıkmaktadır. Ayrıca iki metnin Yakub'a ilişkin çizdiği iki farklı tasvir burada da kendini belli etmektedir.

Tevrat, Yusuf'un renkli uzun giysisinin kardeşleri tarafından çıkarıldığından, Yusuf'u susuz bir kuyuya bıraktıklarından bahsetmektedir.[31] Tev-

28 Yusuf 12/10; Tekvin 37:21

29 Tekvin 37:22.

30 Tekvin 37:12-17.

31 Tekvin 37:23, 24.

rat, kardeşlerinin Yusuf'u kuyuya bırakıp yemek yemek için oturdukları sırada İsmâili kervanın geçtiğini ve tam o sırada Yahuda'nın "kardeşimizi öldürür, suçumuzu gizlersek ne kazanırız. Gelin onu İsmâililer›e satalım" şeklinde bir teklifte bulunduğunu bunun sonucunda kendi elleriyle Yusuf›u yirmi gümüşe sattıklarından söz etmektedir.[32]

Kur'ân ise Hz. Yusuf'u kuyuya bırakma yönünde kardeşlerin aralarında ortak karar aldıklarını ve akşamleyin ağlayarak babalarına döndüklerini aktarmaktadır.[33] Ayrıca Kur'ân bizlere Yusuf'a kuyudayken müjdelenen haberden de söz etmektedir. Müjde'nin Yusuf'un vaziyeti düşünüldüğünde, kendisine psikolojik bir rahatlama sağladığı muhtemeldir. Geleceğe yönelik ve Yusuf'un hayatının dönüm noktalarından biri olan kuyu hadisesinde ona şöyle vahyedilmekteydi:

Nihâyet onu götürüp de kuyunun dibine atmağa topluca karar verdikleri zaman biz, Yûsuf'a: "Andolsun sen onların bu işlerini, hiç farkında olmayacakları bir sırada kendilerine haber vereceksin!" diye vahyettik.[34]

İki metnin aktarımından hareketle, Tevrat›ın kendisinde bulunan çelişkinin gün yüzüne çıktığını görmemiz mümkündür. Tevrat, yukarıda bahsettiğimiz gibi kuyu teklifinde bulunan Ruben'in sonradan Yusuf'u kurtaracağı yönündeki amacına değinmektedir. Yine Tevrat, Yahuda'nın "Yusuf'u İsmâililere satalım" teklifine kimsenin itiraz etmediğini naklet-mektedir. Tevrat ilginç bir şekilde, ilerleyen süreçte Ruben'in bu satılma işinden haberi yokmuş gibi kuyuya gelip Yusuf'u kuyuda göremeyince elbiselerini yırttığından bahsetmektedir.[35] Yusuf'un, develeriyle Mısır'a birtakım şeyler taşıyan İsmâililere satılma mevzusu ise, güncel arkeolojik verilerle uyuşmadığı düşünülmektedir. Zira deve kullanımının bu döneme denk gelmediği bilinmektedir.[36] Bir diğer önemli fark ise; Tevrat Yusuf'un kardeşleri tarafından çıkarılıp satıldığından bahsederken, Kur'ân Tevrat'ın

32 Tekvin 37:25-28.

33 Yusuf 12/15, 16.

34 Yusuf suresi/ 15. Süleyman Ateş, "Yusuf suresi (12. sure) - Süleyman Ateş meali - Kur'ân Ayetleri" (Erişim 05 Nisan 2021).

35 Tekvin 37:29

36 Detaylı bilgi için bakınız: Salime Leyla Gürkan, İbrâhim'den *Ezra'ya* İsrailoğulları *Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 74.

aksine, Yusuf'un bir kervanın sucuları tarafından çıkarıldığını ve ona ticaret malı olarak el konulduğunu nakletmektedir.[37]

2.2. Yusuf'un haberini alan Yakub

Yusuf'un haberini alan Yakub profili, Kur'ân ve Tevrat'ta tıpkı başlarda olduğu gibi burada da ciddi farklarla ortaya konulmaktadır. Tevrat'ta Yusuf'un kardeşlerinin, oldukça soğukkanlı bir şekilde kestikleri tekenin kanını buladıkları giysiyi babalarına getirerek "bunu bulduk bak bakalım oğlunun mu?" dedikleri görülmektedir. Tevrat, Yakub'un giysiyi tanıyıp, "evet oğlumun giysisi onu yabanıl bir hayvan parçalamış olmalı" diyerek üstündeki elbiseleri parçaladığı şeklinde olumsuz bir Yakub tasviri çizmektedir.[38]

Kur'ân bunun aksine kardeşlerinin, babalarına Yusuf'u kurtun yediğini iddai edecekleri vakit ağlayarak geldiklerini aktarmaktadır. Aynı zamanda Kur'ân, üzerine sahte kan bulaştırdıkları gömleği alarak babalarının onlara inanmayacaklarının bilinciyle yanına geldiklerine değinmiştir. Ancak Kur'ân, kendi nefislerine aldanan oğullarının farkında olan, çocuklarının iddialarına sabrederek bütün bunlara karşı yalnızca Allah'tan yardım istenebileceğini söyleyen olumlu bir Yakub tasviri çizmektedir.[39]

2.3. Yusuf köle olarak satılıyor

Tevrat, Yusuf'un Midyanlılar tarafından Firavunun görevlisi, muhafız birliği komutanı Potifar'a satıldığını nakletmektedir.[40] Kur'ân ise Hz. Yusuf'u satın alan kişiden "Mısırlı bir kişi" diye bahsetmektedir.[41] Kur'ân ve Tevrat'ta anlatının akışına bakacak olursak; Tevrat'ta öykünün kesilip Yahuda'dan bahsedildiği görülmektedir, ancak Kur'ân'da akıcılığı bozacak bir kesinti söz konusu değildir. Bu, Yasin Meral'in şu tespitini destekleyecek niteliktedir: "Yusuf suresi, (…) Yahudi ve Hıristiyan geleneğe adeta kronolojik ve tek parça kıssa anlatmanın nasıl olacağını hem de "kıssaların

37 Yusuf 12/ 19.

38 Tekvin 37:31-35.

39 Yusuf 12/18.

40 Tekvin 37:36.

41 Yusuf 12/ 21.

en güzeli''yle gösteren bir cevaptır."[42]

İki metinin aktardığı anlatı ayrı olarak tek parça şeklinde incelendiğinde, Tevrat metnindeki anlatının bir bütünlük içinde olmadığı anlaşılmaktadır. Tevrat, Yusuf›un zindana atılmasının ardından Yahuda'nın, kardeşlerinden ayrıldığını aktarmaktadır. Yusuf'u sattıktan sonra kardeşlerin ne yaptıklarına değinmeyen Tevrat, onların içlerinden birinin başından geçen olaya geçiş yapmıştır. Tevrat'ta Yusuf anlatısının içerisinde, Yahuda'nın evlenip çocuklarının olduğuna, oğulları ve kendisinin başından geçen olaya (Yahuda'yla Tamar)[43] yer verilmiştir. Üstelik Yahuda ve Tamar olayının Yusuf öyküsüne bir bağlam katmadığını ifade etmek mümkündür. Ancak Kur'ân'da görüldüğü üzere Hz. Yusuf kıssasında bu tür kesintilere yer verilmediği açık bir şekilde görülmektedir.

2.4. Yusuf efendisinin evinde

Tevrat'ta, Yusuf'un efendisinin evinde kaldığını ve Rabbin onu her şeyiyle kutsadığından bahsedilmektedir.[44] Kur'ân'da ise olgunluk çağına geldiğinde Hz. Yusuf'a hikmet ve ilim verildiği aktarılmaktadır.[45] Her iki metinde de efendisinin karısının Yusuf'a gönlünü kaptırdığı açık edilmektedir. Ancak Tevrat Potifar'ın karısının, Yusuf'a tekrar tekrar yaptığı tekliflerinden söz ederken; Kur'ân bu tekrarlanmış tekliflerden bahsetmemektedir.[46] Söz konusu bu olayı Kur'ân, Tevrat'ın aksine ilahi kelama uygun, seçici ve edebi bir üslupla aktarmaktadır.[47] Bu bağlamda Yusuf'un efendisinin karısının yaptığı plan, Kur'ân ve Tevrat'ta tamamen farklılık arz etmektedir.

Tevrat, Potifar'ın karısının Yusuf'un elbisesini tutarak aynı teklifte bulununca Yusuf'un elbisesini kadının yanında bırakarak kaçtığını ifade etmektedir.[48] Aynı şekilde Tevrat'ta, Kadının giysiyi işaret ederek Yusuf'un kendisiyle birlikte olmak istediğini hem uşaklarına hem de sonradan gelen

42 Yasin Meral, *Samiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 24.

43 Tekvin 38: 1-30.

44 Tekvin 39:1-6.

45 Yusuf, 12/22.

46 Tekvin 39:10.

47 Boz, "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Yusuf", 302.

48 Tekvin 39:11, 12.

kocasına söylemesi üzerine Potifar'ın öfkelenerek Yusuf'u zindana attırdığı görülmektedir.[49]

Kur'ân Tevrat'ın hiçbir şekilde aktarmadığı, Azizin karısı[50] tarafından Hz. Yusuf üzerine yapılan iki plandan bahsetmektedir. İlk plan, Hz. Yusuf'tan murad almak için tasarlanmıştır. Kadın teklifini yaptıktan hemen sonra Hz. Yusuf'unda meyledeceği sırada Allah'ın burhanını görmesi üzerine Allah'a sığınmış bir şekilde kapıya doğru koştuğu aktarılmaktadır.[51] Azizin karısı da hemen Hz. Yusuf'un arkasından koşarak Hz. Yusuf'un gömleğini arkadan yırtmıştır.[52] Azizin karısı tarafından iftiraya uğrayan Hz. Yusuf, hemen orada kadının akrabasının verdiği yönlendirmeyle aklanmıştır. Mısır Azizi Hz. Yusuf'a bundan kimseye bahsetmemesi gerektiğini söyleyerek bağışlanma dilemesi gereken karısını da uyarmıştır.[53] İkinci plan ise kadının yayılan dedikoduları kesmek ve haklı olduğunu göstermek amacıyla tasarlanmıştır. Kadın bir ziyafet vererek Hz. Yusuf'u gören diğer aristokrat kadınların ellerini kesecek kadar etkilendiğini göstermek istemiştir. İlk planda Hz. Yusuf'un haklılığı ispat edilmiş olsa da bu yaşananlardan sonra Rabbine "Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimlidir" şeklinde ki yakarışlarını ve bütün bunların sonucunda zindana atılmasına karar verildiği bilinmektedir[54]

3. Zindandan Saraya

3.1. Mahkumların rüyası ve yorumu

Her iki metin, Yusuf'un zindan serüvenine nispeten yüzeysel bir şekilde değinse de burada önemli farklar bulunmaktadır. Tevrat, Yusuf'tan "sonra" iki mahkumun (Mısır Melik'inin baş sakisi ve fırıncısı) zindana

49 Tekvin 39:13-20.

50 Kur'ân Kadınla ilgili bir isim aktarmamıştır, ondan Hz. Yusuf'u satın alan Mısırlı'nın karısı olarak bk. Yusuf 12/21; üç kere fail konumda "o" şeklinde bk. Yusuf 12/ 23,24, 25; Hanımı (seyidehe) bk. Yusuf 12/25; Azizin karısı bk. Yusuf 12/30 vb. olarak bahsetmektedir.

51 Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı. Yusuf 12/24.

52 Yusuf 12/25.

53 Yusuf 12/25-29.

54 Yusuf 12/31-35.

girdiğini nakletmektedir.[55] Bu iki mahkum aynı gece düş görmüş, rüyalarını yorumlayacak birini bulamayacakları için surat asmışlardır. İki mahkumun suratını asık gören Yusuf, sebebini sormuş onlar da düş gördüklerini ancak yorumlayacak kimsenin olmadığından yakınmışlardır.[56] Bunun üzerine Yusuf görülen rüyaların kendisine anlatılmasını istemiştir.[57] Baş saki rüyasında asma gördüğünü, üç çubuğunun olduğunu, tomurcukların açar açmaz çiçeklendiğini, salkım salkım üzüm verdiğini, Firavunun kâsesine sıktığını ve ona verdiğini söylemiştir.[58] Yusuf bu rüyayı hemen yorumlamış; baş sakinin üç gün içinde zindandan çıkacağını ve eski görevine döneceğini söylemiştir. Aynı zamanda Yusuf baş sakiye her şey yolunda giderse kendisini anımsamasını istemiştir.[59] Öte yandan fırıncı da düşünü Yusuf'a anlatmıştır. Kendisinin başının üstünde üç sepet taşıdığını üstteki sepetten kuşların pastaları yediğini söylemiştir.[60] Yusuf bu rüyayı da hemen yorumlamıştır; üç sepetin üç gün olduğunu, üç gün sonra Firavunun onu çıkarıp asacağını ve kuşların onun etini yiyeceğini söylemiştir.[61] Nitekim Yusuf'un yorumları Firavunun doğum gününde vuku bulmuştur, ancak saki Yusuf'u anımsamamış, unutmuştur.[62]

Kur'ân mahkumların rüyalarını benzer şekilde aktarmış olsa da üç temel farktan bahsetmemiz gerekmektedir. İlk olarak Kur'ân, mahkumların Hz. Yusuf'tan sonra değil onunla "birlikte" girdiğini aktarmaktadır.[63] İkinci olarak Kur'ân Tevrat'ın aksine, mahkumların Hz. Yusuf'un yanına gelip rüyalarını yorumlamak istedikleri yönünde bilgi vermektedir. Üçüncü olarak, Tevrat'ın Hz. Yusuf'un rüya yorumlarından önce yapmış olduğu tebliğe değinmemiş olmasıdır. Bu üçüncü ve en önemli fark en baştan beri üzerinde durduğumuz "tevhid merkezli" çizgiyi daha çok netleştirmektedir. Kur'ân'da Yusuf'un mahkumlara yaptığı tebliğden hareketle, mahkumları

55 Tekvin 40: 3,4.
56 Tekvin 40: 7, 8.
57 Tekvin 40: 8.
58 Tekvin 40: 9-11.
59 Tekvin 40: 12-15.ir
60 Tekvin 40: 16-17.
61 Tekvin 40: 18.
62 Tekvin 40: 20-23.
63 Yusuf 12/36.

ayrım gözetmeden tek tanrı inancına davet etmiştir. Hz. Yusuf, rüyaların yorumlarından önce mahkumların psikolojilerini bu duruma hazırlamıştır.[64] Bu fark Tevrat'ın ve Kur'ân'ın bakış açısını daha doğru ifadeyle belirtmek gerekirse amacını, mükemmel derecede özetleyebilecek noktalardan biridir. Söz konusu fark zikredilmeye değerdir ve her iki kaynağın muhatap kitlesini gözler önüne sermektedir. Tevrat'ta kutsal soyu yüceltme, kökene dair anlatılar ve kutsal topraklar merkeze alınarak bir anlatı şekillendirilmiş olma olasılığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Ancak Kur'ân hiçbir ayrım gözetmeden insanların tebliğe değer olduğunun altını çizmektedir. Bununla da kalmayıp rüyalarını anlatan iki mahkumdan birinin refaha yükseleceğinin diğer birinin ise çok kısa süre sonra dünya hayatının sonlanacağının farkında olan Hz. Yusuf'un, buradaki tebliğ görevini ihmal etmediğini ve muhataplarına tevhidi anlattığı görülmektedir.

Her iki metinde mahkumların rüyaları Yusuf tarafından yorumlanmış ve yorumlar gerçekleşmiştir. Kurtulacak olan kişiye her iki metinde Yusuf'un "Efendinin yanında beni an" dediğini bilmekteyiz.[65] Burada kurtulan kişinin Tevrat'a göre Yusuf'u unuttuğundan söz edilirken[66] Kur'ân ayetlerinde ise "şeytan ona unutturdu" ifadeleriyle sakinin unuttuğu nakledilmektedir. Buradaki kastın ne olduğu hususuna ilişkin farklı şekillerde yorumları mevcuttur.[67] Yusuf'un ne kadar unutulduğunu Kur'ân birkaç yıl olarak ifade ederken; Tevrat bunun iki yıl sürdüğünü dile getirmektedir.[68]

3.2. Melik'in/Firavun'un rüyası

Bütün bunların ardından Kur'ân'da "Melik"[69] Tevrat'ta "Firavun" diye zikredilen kişinin rüyasına geçiş yapılmaktadır. Rüya az farklarla beraber iki metinde yer almaktadır. Melik/Firavun Mısır'ın ileri gelenlerini topla-

64 Mehmet Atalay, *Kur'ân'a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 93-102; Seyyid Kutup, *Fi Zılâli'l- Kur''an: Kur'ân'ın* Gölgesinde, çev. Yakub Çiçek - ve diğerleri (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 6/493.

65 Yusuf 12/42; Tekvin 40:14.

66 Tekvin 40:23.

67 Yusuf 12/42. Ayrıca detaylı bilgi için bakınız: Atalay, *Kur'ân'a Psikoloji* İle *Bakmak: Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği*, 106-119.

68 Tekvin 41:1; Yusuf 12/42.

69 Yusuf 12/43.

yarak rüyasının yorumunu ister ama kimse bu rüyanın yorumunu yapamamaktadır.[70] Bunun üzerine zindandan kurtulmuş olan kişi Yusuf'u hatırlamaktadır.

Tevrat'a göre Yusuf'un rüyayı yorumlaması için zindandan çıkarıldığı aktarılmaktadır.[71] Firavun rüyasında, Nil Irmağı'nın kıyısındayken ırmaktan güzel ve semiz yedi inek çıktığını, otlanmaya başladıklarını, ancak rüyanın devamında yedi çirkin ve cılız ineğin aynı ırmaktan çıkıp yedi ve güzel semiz ineği yediğini gördüğünü söylemiştir.[72] Firavun yine uykuya daldığı sırada bir rüya daha görmüştür. Firavun ikinci rüyasında ise; yedi güzel dolgun başağın yanında yedi cılız ve kavrulmuş yedi başağın daha bittiğini, cılız başakların dolgun başakları yediğini görmüştür.[73] Yusuf bu rüyayı yedi yıl bolluk ve yedi yıl kıtlık şeklinde yorumlamıştır.[74] Tevrat, Yusuf'un zindan yaşamından ülke yönetimine hemen yükseldiğini tüm Mısır yönetiminin firavun tarafından ona verildiğinden söz etmektedir.[75]

Kur'ân Melik'in rüyasını Tevrat'a yakın bir şekilde aktarmaktadır. Ancak Tevrat'ta ayrı ayrı ifade edilen rüyalar Kur'ân'da tek seferde bir rüya görülmüş hissi verecek şekilde Melik'in ağzından aktarılmıştır. Kur'ân'a göre zindandan kurtulan kişi, rüyayı yorumlaması için zindandaki Hz. Yusuf›un yanına gitmiştir. Kur'ân, Tevrat'tan bu hususta da ayrılmaktadır. İlk olarak Melik rüyasını yorumlayan Hz. Yusuf'u saraya çağırır, ancak o büyük bir soğukkanlılıkla, zindana haksız yere girdiğini ve bunun açığa çıkartılmasını istemektedir. Hz. Yusuf'un burada takındığı üslup oldukça mühimdir. Bu süre zarfında Hz. Yusuf'un davası tekrar gündeme gelerek Hz. Yusuf'un aklanmasıyla son bulmaktadır.[76] Hz. Yusuf'un davanın tekrar açılmasını ve zindana haksız yere atıldığını göstermek istemesinin siyasi bir sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Yönetimde söz sahibi olmadan önce bunu muhataplarının onun aleyhine kullanabilecek bir kozu orta-

70 Yusuf 12/43; Tekvin 41:8.

71 Yusuf 12/43-45; Tekvin 41:8-14.

72 Tekvin 41: 1-4.

73 Tekvin 41: 5-7.

74 Tekvin 41: 25-32.

75 Tekvin 41:33-45.

76 Yusuf 12/50-53.

dan kaldırmak için yapmış olma ihtimali kuvvetli bir varsayımdır. Ayrıca Kur'ân Tevrat'ın aksine Hz. Yusuf'un, Mısır Melik'ine "Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir" şeklinde teklifte bulunduğunu aktarmaktadır.[77] Bu fark da yukarıda zikrettiğimiz aklanma fikrini destekler nitelikte olup Hz. Yusuf'un Rabbinin gözetiminde bu adım için hazırlık yapmış olabileceğini akıllara getirmektedir.

4. İsrailoğulları›na Yeni Bir Kapı Açılıyor

4.1. İlk karşılaşma

Yusuf yedi yıllık bolluk zamanını iyi bir şekilde yönetmiş ve akabinde kıtlık yılları baş göstermiştir. Tevrat'a göre Yakub Mısır›da buğday olduğunu öğrenmiş ve oğullarını satın almak üzere oraya göndermiştir. Böylece Yusuf ve kardeşlerinin ilk karşılaşması gerçekleşmiştir. Kur'ân'dan çok daha fazla detay veren Tevrat'ta uzun uzun Yusuf'un kardeşlerini casuslukla suçladığını, kanıt olarak Bünyamin'in getirilmesini talep etiğini ancak gelmelerini garanti etmek için Şimon›u alıkoymasından söz etmektedir.[78]

Kur'ân, Hz. Yusuf ve kardeşlerinin ilk karşılaşmasında bize şöyle bir Yusuf tasviri çizmektedir:

Sizin baba bir kardeşinizi de bana getirin. Görmüyor musunuz, ölçeği tam dolduruyorum ve ben misafir ağırlayanların en iyisiyim. Eğer onu bana getirmezseniz, artık benim yanımda size verilecek tek ölçek (zahire) bile yoktur ve bir daha da bana yaklaşmayın.[79]

Kur'ân'ı Kerim'in özelliklerinden biride tashih edici olmasıdır. Yukarıda zikrettiğimiz Kur'ân ayetine baktığımızda Hz. Yusuf'un "Baba bir kardeşinizi" ifadesini söyleyebilmesi için öncesinde bir konuşmanın geçmiş olabileceğine işaret etmektedir. Çünkü Hz. Yusuf'un Kur'ân-ı Kerim'e göre bu olay yaşanırken kardeşlerine kimliğini açık etmediğini, sonraki ayetlerden hareketle bizlere aktarmaktadır. Zira "Baba bir kardeşiniz" ifadesi göz ardı edilecek bir malumat değildir ve "sen bunu nerden biliyor-

77 Yusuf 12/55.

78 Tekvin 42:1-26.

79 Yusuf 12/59, 60.

sun?" sorusuna muhatap kılmakla kalmayıp kendini deşifre etmesine sebep olacak bir bilgi niteliğindedir. Yönetimden birinin Yusuf'un kardeşlerini sorguya çekmiş olabilir. Hz. Yusuf'un veya yönetimden birinin Yusuf'un kardeşlerini casuslukla suçlamış olma ihtimali de bulunmaktadır. Çünkü toplu olarak girdikleri Mısır topraklarına bu izlenimi vermiş olabilirler. Zira sonraki ayetlerden de anlaşılacağı üzere Yakub'un Bünyamin›i diğer oğullarıyla gönderdiği yolculukta çocuklarına şehre farklı kapılardan girmelerini öğütlemiştir. [80]

Kur'ân ve Tevrat'ta Bünyamin'in kardeşleriyle Mısır'a gönderme hususunda da yine farklı Yakub tasviri görmemiz mümkündür. Tevrat'ın ele aldığı casuslukla ilgili olayın yaşandığını tekrar hatırlayacak olursak; ilk karşılaşmanın sonucunda Şimon alıkonulmuş ve Bünyamin'in getirilmesi talep edilmiştir. Böylece Yakub bu durum karşında şu tavrı ortaya koymuştur:

Beni çocuklarımdan yoksun bırakıyorsunuz dedi, Yusuf yok, Şimon yok. Şimdi de Benyamin'i götürmek istiyorsunuz. Sıkıntı çeken hep benim.[81] (...) Oğlumu sizinle göndermeyeceğim dedi. Çünkü kardeşi öldü, yalnız o kaldı.[82]

İlk başlarda Tevrat›ta Yusuf›un ölüm haberini alan ve bunun öncesinde hiçbir kaygı taşımayan Yakub tasvirine dikkat çekilmiştir. Ancak görüldüğü üzere Bünyamin'i erzak alabilmek için Mısır'a götürmek isteyen kardeşlerine karşı tavır alan Yakub tasviri birbiriyle çelişmektedir. Bir diğer husus ise ilerleyen Tevrat pasajlarında Bünyamin'i kardeşleriyle Mısır'a göndermemek için direten en sonunda ise "bana gelince, çocuklarımdan yoksun kalacaksam kalayım"[83] dediğini görmekteyiz. Daha önce zikredilen örneklerde olduğu gibi birbiriyle çelişen Yakub tasviri görülebilir bir farktır. Sonuç itibariyle Yakub'un Bünyamin›i kardeşleriyle Mısır›a yolladığını iki metinde aktarmaktadır.[84]

80 Yusuf 12/67.

81 Tekvin 42:36.

82 Tekvin 42:38.

83 Tekvin 43:14.

84 Yusuf 12/63-68; Tekvin 43:1-34.

4.2. Yusuf'un kardeşleri ikinci kez Mısır'da

Yusuf, kardeşlerinin söz konusu Mısır'a ikinci gelişlerinden haberdar olmaktadır. Tevrat, kâse hadisesinden sonra gelişen olaylar etrafında tüm kardeşlerine kendisinin Yusuf olduğunu açıkladığı yönünde bilgilendirme yapmaktadır.[85] Tevrat, kaybolan kâse ile ilgili ayrıntılı bir anlatım sunmaktadır. Yusuf'un planı, kâsenin Yusuf'a ait olduğu onunla şarap içip, fal baktığı, Bünyamin'in Yusuf tarafından köle olarak alındığı, Yahuda ve diğer kardeşlerinin ona Bünyamin için yalvardığı gibi hususlar aktarılmaktadır.[86]

Kur'ân, Mısır'da kardeşleriyle ikinci kez karşılaşan Hz. Yusuf'un kendi kimliğini Tevrat'ın aksine sadece Bünyamin'e açık ettiğini aktarmaktadır.[87] Bünyamin›in Hz. Yusuf tarafından alıkonması için yapılan planda onun yüküne kâse değil su kabı konulduğu nakledilmektedir.[88] Kur'ân-ı Kerim su kabı hadisesinde fazlaca ayrıntıya girmeden, bizim ipuçları yakalamamıza imkân sunmaktadır. Örneğin; Tevrat'ta, Kâse (su kabı) olayında fazlaca diyaloglar gelişirken, Kur'ân-ı Kerim'in zikrettiği önemli bir husus olan "daha öncede bunun kardeşi de çalmıştı"[89] ifadesine hiçbir şekilde değinilmemektedir. Oysa Kur'ân'ın muhtemelen bu hususla alakalı sonraki ayetlerde şöyle bir göndermede bulunmuştur.

Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra da su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf'a böyle bir tedbiri öğrettik, yoksa Allah dileyip bunu öğretmeseydi Melikin kanununa göre kardeşini alıkoyamazdı. Biz dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Her bilenin üstünde daha çok bilen biri vardır.[90]

Kur'ân'da geçen "daha öncede bunun kardeşi de çalmıştı" ifadesi ile "işte biz Yûsuf'a böyle bir tedbiri öğrettik» ifadesi arasında bir bağlantı olduğu düşünülmektedir. Yani Hz. Yusuf, kardeşi Bünyamin›i onların

85 Tekvin: 45:3.

86 Tekvin 44:5, 10-12.

87 Yusuf 12/69.

88 Yusuf 12/70.

89 Yusuf 12/77.

90 Yusuf 12/76.

(kardeşlerinin) kanunlarına göre esir almanın yöntemini muhtemelen kuyu hadisesinden önce bilmekteydi. Akıllara Yusuf›un bu olayı deneyimlemiş olabileceği veyahut bu gibi bir olaya şahitlik ettiği ihtimalini getirmektedir.[91]

4.3. Sadece Kur'an'ın aktardığı bazı hususlar

Kur'ân'ın bahsettiği ama Tevrat'ın söz etmediği önemli bazı olaylara kısaca değinecek olursak:

a) Su kabı olayında "daha öncede bunun kardeşi de çalmıştı"[92] ifadesi.

b) "Kur'ân, Yusuf'un kardeşleri babalarının yanına dönerek, Bünyamin'in hırsızlık yaptığını ve bundan dolayı da köle olarak Mısır'da kaldığının anlatımı."[93]

c) Yakub'un üzüntüden gözlerine ak düştüğü.[94]

d) Yakub oğullarının, kardeşlerini araştırmak üzere üçüncü defa Mısır›a göndermesi[95] ve bu karşılaşmada Yusuf'un kendini tanıtması.[96] İşte tam burada bir noktaya dikkat çekmemiz gerekmektedir. Kur'ân casusluk suçlamasının yaşandığı olayda ve kardeşlerden birinin (Şimon) alıkonulduğundan bahsetmemiştir. Kur'ân'ın bunu zikretmediğini ancak bunun

91 Bu mesele üzerinden de çeşitli argümanlar geliştirmek mümkün görünmektedir. Bazı yorumcular Yusuf'un bu planı kardeşi Bünyamin ile yaptığını söylemiştir. Bu hususta Kur'ân yolu tefsirindeki popüler rivayete bakmak gereklidir; "Rivayete göre Hz. Yûsuf'un halası onu çok severdi. Yûsuf büyüyünce halası onun kendi yanında kalmasını istedi. Ya'kub buna razı olmayınca halası, Hz. İbrâhim'den kendisine miras kalmış olan kuşağını Yûsuf'un beline bağladı. Sonra kuşağın kaybolduğunu söyledi. Kuşak arandı, Yûsuf'un üzerinde bulundu. Halası kanun gereği Yûsuf'u yanında alıkoydu. İşte Yûsuf'un kardeşleri bu duruma işaret etmek istemişlerdir. Şevkânî uydurma olarak nitelediği bu rivayeti naklettikten sonra Kurtubî'nin yorumunu tercih etmiştir. Buna göre Yûsuf'un kardeşleri daha önce yaptıkları gibi– yalan söylemiş, iftirada bulunmuşlardır (III,51-52)." Kur'ân Yolu Tefsiri Cilt: 3 Sayfa: 249; ayrıca Yasin Meral bizlere bu hususta farlı bir bilgi daha aktarmaktadır; "çocukluğunda babasının muska/fal okları işlevi gören *terafimlerini* çalarak babasını bunlarla meşgul olmaktan engellemesi» Meral, *Samiri'nin Buzağısı*, 22.

92 Yusuf 12/77.

93 Yusuf 12/81; Boz, "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Yusuf", 312.

94 Yusuf 12/ 84.

95 Yusuf 12/ 87.

96 Yusuf 12/ 89-90.

yaşanabilmiş olacağı yukarıda ifade edilmişti. Bunu destekleyecek bir diğer argüman ise bilindiği üzere Arapça dilbilgisinde sayıya göre isimler; müfred (tekil), müsennâ (ikil), cemî (üç veya daha fazla) formlarda kategorize edilmiştir. Kur'ân'da Yusuf Suresi'nin 83. ayetinde Yakub'un Bünyamin›in alıkonulmasından sonra dua ederken müsennâ (ikil) bir ifade değil çoğul bir ifade همْبِ (onları) kullandığını görmekteyiz. Söz konusu ifade Tevrat'ta Bünyamin'den önce içlerinden birinin daha alıkonulmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu argümanı kabul edecek olursak çoğul kısmında kast edilen kişileri Kur'ân-ı Kerim'e göre üç ihtimal üzerinden incelemek mümkün olacaktır.

1. İhtimal: Hz. Yusuf + Bünyamin + Yakub'un en büyük oğlu

Hz. Yusuf Bünyamini alıkoyduğunda kardeşlerin en büyüğünün "babam gelmeme izin verinceye veya benim için Allah hükmedinceye kadar bu yerden asla ayrılmayacağım (…) Babanıza gidin ve deyin ki: "Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti (…)"[97] şeklinde bir tavır takındığını biliyoruz. Burdan anlaşılacağı üzere Hz. Yakub çoğul sigasında: Hz. Yusuf'u, Bünyamin'i ve Bünyami'nin alıkonulmasından sonrada Mısır'da kala en büyük oğlunu kast etmiş olabilir. Eğer bu ihtimali kabul ettiğimiz taktirde Şimon›dan söz etmek olanaksız bir seçenek olarak kalacaktır. Bu durumda argümanımız geçersiz sayılacaktır.

2. İhtimal: Bünyamin›den önce alıkonulan (Şimon) + Bünyamin + Yakub'un en büyük oğlu

Hz. Yakub, Hz. Yusuf'u kast etmeyerek çoğul sigasında: Bünyaminden önce alıkonulanı, Bünyamin'i ve en büyük oğlunu kast etmiş olabilir.

3. İhtimal: Hz. Yusuf + Bünyamin›den önce alıkonulan (Şimon) + Bünyamin + Yakub'un en büyük oğlu

Ya da Hz. Yakub içerisine Hz. Yusuf›u da alarak dört oğlunu

97 Yusuf 12/80, 81, 82.

kast etmiş olabilir. Yani Hz. Yakub çoğul sigasında: Hz. Yusuf'u, Bünyaminden önce alıkonulanı, Bünyamin'i, en büyük oğlunu kast etmiş olabilir.

e) Son olarak; Yakub'un gözlerinin açılması için Yusuf tarafından gönderilen gömlek olayı[98] gibi meseleleri sıralayabiliriz. Sonuç itibariyle İsrailoğulları Mısır›a göç etmiş ve onlar için Mısır serüveni başlamıştır.[99]

Değerlendirme ve Sonuç

Yusuf anlatısının kimi yerleri olabildiğince özet aktarılmaya çalışılmıştır. Hiç şüphesiz bu ciddi özetleme olmasa sayfalarca üzerine konuşulup yorum ve analiz geliştirilebilecek bir anlatı olduğu bilinciyle hareket edilmiştir. Genel olarak iddialara değinmek gerekirse; İki metnin benzer gibi duran ama aralarında derin farklar barından farklı iki Yusuf anlatısını karşılaştırılmıştır.

Kur'ân'ın Tevrat'ın aksine sadece bilgi vermeyi amaçlamadığını, ibret almamızı ve mesajın kalplerimize oradan da fiillerimize ulaşmasını hedeflediğini analizler ışığında söyleyebiliriz. Kur'ân'ın ve Tevrat'ın çizdiği Yakub tasvirine baktığımızda en derin farklardan birinin bu olduğu görülmektedir. Yakub tasviri hakkında bir olumlu bir olumsuz izlenim çizen Tevrat, iki ayrı Yakub'tan bahsediyor gibidir. Ayrıca Yakub tasvirinin bu bağlamda başlı başına ayrı bir çalışmaya konu olabileceği aşikârdır. Tevrat pasajları öykü bağlamında incelendiğinde tevhid'e bir vurgunun yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bunun aksine Kur'ân-ı Kerim'in olayları tevhid, tebliğ ekseninde işlediğini görebilmekteyiz. Anlatı zaten Kur'ân'da temel derslerle, kıssadan çıkarılacak hisselerle devam ederken; Tevrat, İsrailoğulları›nın yaşamlarından Yusuf'un evlilik hayatından, ölümünden ve babasının ölümünden bahsetmektedir.

Kur'ân'da kıssada geçen rüyalar Yusuf›un hayatının kırılma noktalarını şekillendirmiştir. Kur'ân üç gömlek olayını naklederken muhataplarına üç farklı öğüt vermektedir. İlk gömlek ile, kıskançlık uğruna yalancı kana

98 Yusuf 12/93.

99 Yusuf 12/99,100; Tekvin 46:1, 5-7.

bulanmış (Tevrat sadece bu gömlek olayını aktarmaktadır.) ancak hiçbir gerçekliği de içerisinde barındırmamaktadır. Burada gömlekle kıskançlık temsil ediliyor ve aynı zamanda adeta Yakub'a sabır tavsiye ediliyor gibidir. Azizin karısının Yusuf'un arkadan yırttığı ikinci gömleği ile, Yusuf'un üzerinde iffet, sadakat sembolüne dönüştüğü aktarılmaktadır. Aynı zamanda Azizin karısı yırtılan gömlekle iftira ederken aynı gömlek Yusuf'un samimiyetiyle aklanmadan yana şahitlik etmiştir. Yusuf'un babasına gönderdiği sonuncu gömlek, Yakub'un hüznünün karşısında yitirdiği gözlerine şifa ve sabrına bir mükâfat olmuştur.

Bir diğer önemli husus ise; Hz. Yusuf'un Kur'ân-ı Kerim'de aklanmasına yapılan vurgulamalardır. Tevrat hiçbir pasajında Yusuf için bir aklanmadan söz etmemektedir. Yukarda aktardığımız gibi Yusuf olayları yaşamakta ama söz konusu olaylar hiçbir sonuca bağlanmadan aktarılmaktadır. Tüm bunların yanında Yusuf'un suçsuzluğu da ispatlanmadan öylece bırakılmaktadır. Ancak Kur'ân-ı Kerim olayları bir sonuca bağlayıp Hz. Yusuf'un birden fazla yerde aklanmasını kuvvetli bir şekilde nakletmektedir. Aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in aktardığı mahkumlara yapılan tebliğ göz önüne alındığında iki metin arasında ki fark keskin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Son olarak; Yusuf, kardeşlerinin ve azizin karısının entrika dolu planlarına maruz kalmış, haksız yere zindana atılmış olsa da hiçbir zaman sadakatinden ve Allah korkusundan ödün vermemiştir. Tevrat'ın aksine Kur'ân'da verilen mesajlar, olayların işleniş tarzı, kullanılan dilin yapısı gibi tüm bu bilgiler ışığında Yusuf suresinin, Kur'ân kaynağının Tevrat olduğunu iddia edenler için oldukça ciddi bir eleştiri barındırdığını rahatlıkla ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

Atalay, Mehmet. *Kur'ân'a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yusuf ve Hz. Musa Kıssaları Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2012.

Ateş, Süleyman. "Yusuf suresi (12. sure)- Süleyman Ateş meali- Kur'an Ayetleri". Erişim 05 Nisan 2021. https://www.kuranayetleri.net/yusuf-suresi/suleyman-ates-meali

Boz, Halit. "Kur'ân ve Tevrat'ta Hz. Yusuf". *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14 (2017), 293-318.

Demir, Şehmus. *Mitoloji Kur'ân* Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. "Kur'ân Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Kur'ân* Kıssalarının Anlam ve Değeri, IV. *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Gündüzöz, Soner. "Kur'ân Anlatımında Paradigmatik Yapı: Yusuf Kıssası Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004).

Gürkan, Salime Leyla. İbrâhim'den *Ezra'ya* İsrailoğulları *Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2011.

Kutup, Seyyid. *Fi Zılâli'l- Kur''an: Kur'ân'ın* Gölgesinde. çev. Yakup Çiçek- ve diğerleri. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Meral, Yasin. *Samiri'nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Pakiş, Ömer. "Kur'ân ve Teyrat'ta Yusuf". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi* 9-10 (2010), 55-69.

Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları,

2016.

Ünlü, Kerim Şükrü. *Kitab-I Mukaddes ve Kur'ân'da Yusuf Kıssası*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kur'ân Yolu. Erişim 12 Kasım 2020. https://kuran.diyanet.gov.tr

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Geleneksel Turkana Dininde Evren Anlayışının Yapıtaşları

Elif KUL

İnönü Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi ABD, Doktora Öğrencisi, eliff.kull@gmail.com

ÖZET

Turkanalar, Kenya'nın üçüncü büyük etnik grubunu oluşturan bir halktır. Bu halkın çoğunluğu günümüzde İslamiyet, Hıristiyanlık gibi dinlere mensup olsa da geleneksel inançlarını sürdüren bir kesim vardır. Turkana Geleneksel Dini'nde evren fiziki âlem ve metafizik âlem şeklinde iki yönlü olduğu görülür. Bu evren anlayışının temelleri dinin/geleneğin üç temel taşına oturtulmuştur. Bunlar Yüce Tanrı Akuj, Akuj ile insanlar arasındaki iletişimde rol oynayan Ngimurok veya Emuron ve son olarak öldükten sonra ruhsal bir boyutta yeryüzü ile iletişimde kalmaya devam eden Ngipean ya da Ngikaram denilen atasal ruhlardır. Akuj Yüce Tanrı olarak evreni yaratan ve yöneten iken, Ngimurok insanı tanrıya ulaştıran ve Tanrı'dan haber veren, maddi boyutta, ancak ruhsal güçleri olandır. Ngipean ise yeryüzündeki insanın öldükten sonra kısmen tanrısal ve ruhsal bir boyuta geçen, bununla beraber insanın maddi ile ruhsal hayatına müdahale edebilendir.

Anahtar Kelimeler: Turkana, Evren Anlayışı, Akuj, Atasal Ruh, Ngimurok.

Building Blocks of the Understanding of the Universe in Traditional Tukana Religion

ABSTRACT

Turkanas are a people that make up Kenya's third largest ethnic group. Although the majority of these people today belong to religions such as Islam and Christianity, there is a segment that maintains their traditional beliefs. In Turkana Traditional Religion, it is seen that the universe is two-sided as the physical realm and the metaphysical realm. The foundations of this understanding of the universe are based on the three pillars of religion or tradition. These are the ancestral spirits called the Supreme God Akuj, the Ngimurok or Emuron, who play a role in the communication between Akuj and humans, and the Ngipean or Ngikaram, who continue to stay in touch with the earth in a spiritual dimension after their death. While Akuj created and ruled the universe as the Supreme God, Ngimurok is the one with material dimension, but spiritual powers, who leads and informs God. Ngipean, on the other hand, is a person who passes into a partially divine and spiritual dimension after the death of the person on earth, and who can intervene in the material and spiritual life of the person.

Keywords: Turkana, The Idea of the Universe, Akuj, Ancestral Spirit, Ngimurok.

Giriş

Turkanalar Kenya'nın etnik haklarından bir gruptur. Kenya dâhilinde Turkanaların 988,592 nufüsü vardır (Kenyan National Bureau of Statictics, 2021). Turkana halkı *ngiturkana*, yani "mağaraların halkı" olarak tanımlanır. Turkana dilinde *turkana- aturkana* mağara anlamındadır (Grenham, 2005: 168). Dil olarak Swahili dil ailesine mensupturlar ve Turkanaca konuşurlar. Turkana sosyal yapısı politik, ekonomik ve dini gelişmelerin etkisi altındadır. İnançlarında modern zamanda Hıristiyanlık, İslamiyet gibi dinlerin ektisi görülürken sosyal hayatta ise Batı'nın etkisi vardır. Dini yönden Turkanalar geleneksel inanç ve pratiklerini Hıristiyanlık ve İslamiyet dinlerinin içerisinde de sürdürdükleri görülür. Ancak modern zamanda geleneksel yapının çözüldüğü, din ile sosyal yapı arasındaki bağlantının zayıfladığı bir gerçektir. Örneğin geleneksel dinlerinde evlilik sosyal olduğu kadar dini bir anlam taşırken günümüzde genç Turkanalar arasında geleneksel evlilik törenleri uygulanmamakta ya da uygulandığı çok az görülmektedir.

Turkanalar 1960'larda ilk misyonerlerin vasıtası ile bir başka halk ve inançla karşı karşıya kalmışlardır. Bu dönemde genel olarak Kenya bölgesinde bir kıtlık yaşanmaktadır. Hıristiyanlığı benimsemeye başlayan halk, geleneksel inanç ve pratiklerini terk etmeye başlamıştır. Ancak Hıristiyanlığın kırk yıllık hâkimiyetine rağmen geleneksel inancın dünya anlayışını sürdürmektedirler. Özellikle hastalık ve ölüm gibi kriz zamanlarında geleneksel inançları belirgin olarak görülür ve hissedilir (Grenham, 2005: 173).

Geleneksel Afrika kozmolojisinde insan, bir ruhsal ilişkiler matrisine hapsolmuştur. Dünyayı ve oradaki her şeyi insan ve soyundan yaratan Yüce Varlıkla kırılmaz bağlar vardır. Bu bağlar kopmaz çünkü insanın varlığı ontolojik olarak Yaratıcısına bağlıdır. (Sulayman, 1980: 29). Turkanalarda Yüce Tanrı ile kurulan bağın iki önemli unsur ile sağlandığı görülür. Bunlar emuronlar ve ata ruhlarıdır. Tanrı ile iletişime geçmek, evrenin ruhani tarafını harekete geçirmek demektir. Bu, soyut bir güç ile soyut bir alanda bir bağ kurmaya çalışmaktır. Ruhsal ilişkiler kozmolojik dengenin sağlanması adına yapılır. Turkanalarda bu ilişki Akuj, emorunlar ve ata

ruhlarının bir iletişimi ve ilişkisi ile oluşturur. Dolayısıyla evren anlayışının yapıtaşları olarak Akuj, atasal ruhlar ve emuronlar görülmektedir. Bu aynı zamanda bir hiyerarşik sıralamadır. Akuj tanrı olarak en başta iken atasal ruhlar ikinci sırada ve son olarak evren anlayışının yapıtaşlarından biri olarak emuronlar belirir.

1.Turkanalarda Evren Anlayışının Yapıtaşları

Geleneksel inançlarda evren, somut yapılardan değil, inancın dayandığı ve aynı zamanda dayanaklık ettiği, sosyal-siyasi yapı, kültür ve gelenek gibi toplumsal unsurlardan meydana gelmektedir. Bu durumda merkezi yapıtaşı inancın merkezinde yer alan bir yüce tanrıdır. Ancak şaşırtıcı bir şekilde Turkanalarda bu düzen bir hiyerarşiye dayanmamaktadır. Yüce tanrı Akuj, ngimuroklar ve atasal ruhlar bir çember şeklinde işlemektedir. Bu çemberde inanç olarak Akuj'u üst konumda konumlandırsak dahi çemberin işlenişinde Akuj'un görevleri diğer ikisinden daha önemli değildir.

Turkanalar, varlığın başlangıcından habersiz bir kabiledir. Bu habersiz olma durumu zaman ve mekân ile ilgilidir. Dolayısı ile oluş zamanına denk gelmektedir. Ancak evrenin kimin tarafından yaratıldığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Turkanalara göre evreni, varlığı Akuj yaratmıştır. Bilinen tek şey bu olduğu gibi, bu bilgi Turkanalara oldukça yeterli geldiği görülmektedir. Mitlerde, efsanelerde, eskiye dair anlatılarda varlığın başlangıcına ve sonuna doğru bir bilgiye rastlanmaz. Bu nedenle Turkanalarda evren anlayışını inancın görünen yüzü ile saptamak gerekmektedir. pratik alanda inancın tek tanrısı Akuj görünürken, Akuj ile insan arasındaki irtibatı sağlayan emuronlardır. Emuronlar manevi ve maddi rahatsızlıklara çözüm arayan ve bu çözümü, yani şifayı Akuj'a soran/danışan kimselerdir. Dolayısıyla görevleri 'din' ile sınırlı değildir. Ki Akuj, toplum üzerinde bir şemsiye gibidir ve her bir yapının içinde yer almaktadır. Akuj ve emuronlar dışında ngikaram denilen atasal ruhların varlığı söz konusudur. Ngikaram halkı yeryüzü halkı ile hala iletişimde olan ve onların her türlü problemleri ile ilgilenen yaşayan ölülerdir. Bir yer altı halkı olarak tanımlanamadığı gibi yeryüzü âleminden de kısmen sayılmazlar.

Akuj, emuron ve ngikaram Turkanaların evren anlayışını şekillendiren

üç önemli unsur olmakla birlikte varlığın, yaşamın sürdürülmesinde oynadıkları rol açısından 'yürütücü çember' şeklinde tanımlanabilirler. Akuj gökyüzünün sahibidir ve gökyüzünde yaşar. Emuronlar halkın arasından gök ile iletişim kuran tanrısallaşmış insanlardır. Ve ngikaramlar artık yeryüzünden ayrılmış ancak yeryüzünün görünmeyen tarafında yaşayan ölülerdir. Bu üç bileşen Geleneksel Turkana Dini'nde evrenin anlaşılmasında merkezi rol oynadıklarından dolayı teker teker ele alınmaları gerekmektedir.

1.1. Akuj

Turkana tek tanrılı bir halktır. Evrenin yaratıcısı Akuj olarak bilinen tek Tanrı'dır. O'nun bulutların arasında veya ötesinde olduğuna inanılır (Mbiti, 1970: 139). Turkanalar arasında Tanrı ile ilgili en eski ve en yaygın bilinen bir mite gör Tanrı (Akuj) orada (gökyüzünde) daha önce vardı ve cennetin (gökyüzü) yeryüzüne yakın olduğu zamanlardı. O zamanlarda kavga, hırsızlık gibi kötü şeyler yoktu. Ama zaman geçtikte bu tür kötülükler ortaya çıktı ve Tanrı cenneti yukarıya doğru sürüklemeye başladı (Mbiti, 1970: 139). Bir başka mitte Akuj'un yukarıya çekilmesinin nedeni ise farklı anlatılır. Bir zamanlar Akuj yeryüzüne çok yakındı ve hep serin, yağmurlu mevsimler vardı. Ancak kadınlar gökyüzünü yeryüzünden uzaklaştırmak için şekilli çubuklar kullandılar ve Tanrı'nın uzağa gitmesine neden oldular. Böylelikle kuraklık başladı ve korkunç bir sıcaklık hâkim oldu (Grenahm, 2005: 208). Nedenleri farklı gösterilse de mitlere göre Turkanalarda bir zamanlar Tanrı'nın yakınlığı imgesi vardır. Ve Tanrı'nın yakın olması ile uzak olması neticesine Tanrı ile bir ilişki kurula gelmiştir.

Turkanaların dini ve kültürel sembolleri, hâlihazırda ortalarında olan Tanrı'nın hükümdarlığının tezahürlerini ortaya çıkarmaktadır. Barrett'a göre Turkana dünyasında olan her şeyde aktif rol alan bir Tanrı (Akuj) imgesi vardır (Barrett, 1998a: 84). Turkana inanç sisteminde iyi, soğukluk getiren bir şey olarak kabul edilir ve kötülük, sıcak bir şey olarak adlandırılır. Tanrı veya Akuj da soğukluk getiren, serinliğin sembolü olan suyu verendir. Hastalık sıcak ve kötü bir şey olarak görülürken bu kötülükten kurtaran da yine Akuj'dur (Grenahm, 2005: 186).

Akuj tüm yaşamın merkezinde olduğu kadar belirli bir ihtiyaç için gerçekleştirilen tüm ritüel ve kurban faaliyetlerinin de merkezindedir. Akuj, Turkana evrenindeki tüm yaşamın en önemli olanı, kaynağı ve temelidir. Afrika inanç sisteminde Tanrı, bir halkın yaşam tarzının, geleneğinin ilk başlatıcısı olarak kabul edilir. Turkanalarda da aynı durumu gözlemlemek mümkündür. Zira Turkanalarda Akuj, her şeyin "sahibi "dir (*elope*): insanlar, hayvanlar, çimen, yağmur, sağlık," her şey "(*ngiboro daang*).' Turkanaların deyişi ile Akuj, özellikle çölün çiçek açmasına neden olan ve hayat veren yağmuru sağlayan olarak her şeyden sorumludur.

Turkana inanç sisteminde Tanrı, yaşamın sağlayıcısıdır. Hayatın anahtar sembolü ise Akuj'dur. Akuj, hayatın kaynağı, gökyüzü ve yer ile ilişkilendirilir. Hayat gökyüzünden (yağmur) ve yeryüzünden (bitkiler), daha doğrusu ikisinin birlikteliğinden gelir. (van der Jagt, 1989: 69). Yağmurun sahibi olan Akuj'dan hayat istenir; "bize yağmur ver, bize su ver, bize hayat ver" diye dua edilir (Barrett, 1987b: 13). Akuj'un yağmur (hayat) ile ilişkisi günlük hayatta sıkça kullanılır. Akuj yağmur ile o kadar özdeşleştirilmiş ki yağmur yağdı yerine "Akuj yağdı" denir veya yağmur yok demek yerine "Akuj gitti" denir (van der Jagt, 1989: 16). Özellike su ve yağmur istemi her hareketin başında gelir hiçbir rituel yağmur duası olmaksızın tamamlanamaz (Barrett, 1998b: 174). Sadece Turkanalarda değil genel olarak Afrika halkı Tanrı'yı gökyüzü veya cennetle bir şekilde ilişkilendirir. Tanrı'nın gökte hüküm sürdüğünü ve yaşadığını söyleyenler var ve hatta bazıları O'nu gökle özdeşleştirir veya onu baş tezahürü olarak görür. Tanrı için kullanılan gökyüzü, cennet veya kısaca "yukarıdakiler" anlamına gelen birçok isim vardır. Turkanaların tanrı için Akay veya Akuj (yukarı) demeleri Tanrı ve cennetin ayrılamaz olduğuna işaret eder. Afrika dini düşünce biçimlerinin çoğu, güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerinin Tanrı'nın ihtişamını anlattığı fikrine dayanır. Gündüz ve gecenin düzenliliği ve mevsimlerin sürekli ritmi, Tanrı'nın rızasının şaşmaz rızkını gösterir. Güneş, ay ve yıldızlar birçok insanın efsanelerinde ve inançlarında yer alır (Gumo vd. 2012: 529).

Turkanalarda Tanrı izin vermedikçe tek bir kişi iyileşemez ve iyileştirilemez. Biri hastalandığı zaman, Tanrı'ya dua edilir ve O'nun için hastaların

iyileştirmesi adına kurban verilir (Mbiti, 1970: 77). Tanrı aynı zamanda dinin gözeticisidir. Önemli ritüellere aykırı davranan kimseleri ölümle cezalandırdığına inanılır (Mbiti, 1970: 81). Her şey Akuj'a aittir" denir. Çok ihtiyaç duyulduğunda, dualar, ilahiler ve kurbanlar aracılığıyla onu çağırırlar. Turkana, Akuj'un tüm gücün kaynağı olduğuna inanır: eğer müdahale etmeye karar verirse, onu hiçbir şey durduramaz. Akuj tek ve bölünmemiştir. Hem iyiyi hem de kötüyü yapabilir - yağmur ve kuraklık, ölüm ve yaşam, ödül ve ceza, iyi şanslar ve kötü şans getirir. Onun kontrolü dışında hiçbir şey gerçekleşmez. O her şeyde aktif bir rol oynar. Böylece O'ndan herhangi bir olayın gidişatını durdurması veya değiştirmesi istenebilir (Akuj The Supreme Being, 2018).

1.2. Emuron

Emuron (kâhin), Tanrı'nın varlığının bir işareti olarak önemli bir rol oynar. Akuj'un niyetlerini halka açıklayan bir peygamber (*ekadwaran*) olarak *emuron*, topluluğun ortasında Tanrı'nın gücünün bir sembolüdür. Bu kâhinler Akuj tarafından seçilebilir ve olayları önceden bildirme yetenekleri doğrudan Akuj'dan gelebilir. Bununla birlikte, bir kâhin, babasından 'hediyeyi' miras olarak da alabilir. Hediye ister miras olarak alınmış olsun ister doğrudan Akuj'dan alınmış olsun, Turkana geleneğinde kabul edilmediği sürece otorite ile kullanılamaz. Bir kişinin Akuj tarafından nasıl *emuron* olarak adlandırıldığına gelince, Akuj, bir insanı evinden alıp garip, genellikle bol ot ve sığırların olduğu serin bir yerde bir süre, genellikle birkaç ay, yaşaması için bırakır. Orada, kişi gelecekte olabilecek şeyler hakkında rüya görmesi beklenir. Bu, emuronun en yüksek şeklidir ve kişi orada gördüğü rüyalarını anlatıp bu rüyalar gerçek olduğunda kişi "gerçek kâhin" anlamına gelen "*emuron lo a Iteni*" unvanını kazanır.

Turkanalar kahinlerin Tanrı'nın baş temsilcileri olduklarına inanır. Kâhinlik görevine bir günden birkaç aya kadar diğer insanlardan tam bir geri çekilme dönemi ile başlayan bir kâhin geri döndüğünde kendisinden bir takım sorumluluklar beklenir. Bunlar, rüyalar görme ve hastaları iyileştirme, büyücülükle savaşma, kısırlığı iyileştirme, yaş setlerini arındırma veya güçlendirme, başarılı baskınları öngörme ve yağmur yağdırma ritülelleri

yapma veya geleceği görme gibi insanüstü şeylerdir (Mbiti, 1970: 224).

Emuron genellikle erkektir. Kadınlar da kâhinler olabilmelerine rağmen bu çok nadirdir. Belirli reçeteler, kurbanlar ve ritüelleri düzenlemek ve topluluk içindeki yaşam gücünü artırmak emuron tarafından yapılır. İnanılır peygamberler haline gelen kâhinler ayrıca bu dünyada yaşayanlar ile ruhlar âlemindeki (nerede olduğu bilinmeyen bir yer) ölüler arasında da iletişimi sağlarlar. Doğru tedavileri başarılı bir şekilde öngördüklerinde ve insanlar iyileştiğinde itibarları artar. Veya bir savaşın sonucu hakkındaki öngörülerinde haklılarsa, toplulukta daha da büyük bir üne sahip olurlar; böylece daha yüksek bir kehanet seviyesine yükselirler (Grenham, 2005: 185). Emuronların belirledikleri bir tedavi yöntemi işe yaramazsa veya belirli bir sığır baskınının sonucuna ilişkin tahminleri yanlış giderse, bunun nedeni müşterilerin veya savaşçıların onların tavsiyelerini tam olarak yerine getirmemeleri olarak görülür. Böylece statülerini ve itibarlarını korurlar. Bununla birlikte, eğer kâhin, bir ruh tarafında ele geçirilme gibi belirli hastalıklardan kurtulmak için bir çözüm üretemezse, yani hastalığın nedenini ve çaresini bulamazsa güven ve itibar kaybeder (Grenham, 2005: 186).

Emuronların en sık uğraştıkları alan ruhsal ve bendesel hastalıklardır. Aslında "hastalık" Turkanalarda sadece sağlı için değil yeryüzünde gerçekleşen her tür bozukluk için tanımlanır denilebilir. Emuron hastalığı belirlemek için bir kil kullanılarak hastalıktan ya da kötü bir ata ruhunun kötülüğünden şikâyet eden hastalara sürülür. Hastalığın nedeni ve tedavisi ise Akuj tarafından bir rüyada emurona ifşa edilir. Bu nedenle, emuronun ilişkilerdeki uyumu iyileştirme ve yeniden sağlama kapasitesi vardır. Hastalık sadece bireyleri etkilemekle kalmaz, tüm köy bu ızdırabı paylaşır ve iyileşmeyi gerektirir. Herhangi biri hasta ise, aile üyeleri genellikle tavsiye için emuron'u ziyaret eder. Emuron sadece hastaların şifacısı olarak görülmekle kalmaz, aynı zamanda başarılı hayvan baskınlarının öngörüsü gibi gelecekte gerçekleşecek olayları da önceden haber verebilir. Yaşayanlar, atalar (ngikaram) ve Akuj'u yatıştırmak ve aralarında uyumu yeniden sağlamak için farklı ritüeller uygulayabilir, yağmuru tahmin edebilir, kısırlığı tedavi edebilir. (Grenham, 2005: 185).

Emuronlar insanları ruhsal ve bedensel yönden iyileştirdiği gibi, aynı zamanda Akuj ile insan varlığı arasında iletişimi sağlayan aracılardır. Akuj onlarla rüyalar aracılığı ile konuşur ve onlara geleceği tahmin etme gücü verir. Bu nedenle kâhinler, Akuj ve atalarla ilişkili toplumsal ve bireysel faaliyetlerde kehanetlerde bulunarak topluluk içinde önemli bir rol oynarlar. Emuronun tanrı ile olduğu kadar ataları ile de iyi ilişkileri olmalıdır. Atalarının mezarını ziyaret etmeleri, onları doyurmaları veya mezarlarına bakım yaptırmaları beklenir. Yılda en aç iki veya üç defa ziyarette bulunmalıdırlar. Üçü arasındaki ilişki Turkanaların basitçe hayatlarını sürdürür. Turkanaların fizyolojik ve manevi ihtiyaçları bu üçü arasındaki ilişkiye bağlı olarak gerçekleşir, gelişir, sağlanır. Örneğin yağmur duası sırasında kahin, kendisi gibi bir emuron olan atasının mezarında dört gün boyunca uyur ve kendisine rüyada ne yapmaları gerektiğini söylenmesini bekler. Bu süre zarfında kurban edilmesi gereken bazı hayvanlar belirir ve böylece hangi hayvanın nasıl sunulacağı atalar tarafından yol gösterilmiş olur (Lines, 2018: 149). Tabi dini yapının, inanç yapısının sosyal yapı ile paralele olarak oluşturulduğu görülür. Bundan dolayı bazı sosyal düzenin sağlayıcıları sadece fiziki âlemde değil manevi âlemde de etkilidirler. Atalar bunlardan en önemlilerindendir. Onlar için hayat veya var olmak iki âlemden bir tarafta olmaktır ve her şekilde toplum ilişkileri, insani ilişkileri sürdürülmektedir. Bu da var olmanın, var olmaya devam etmenin topluma aidiyet ile sağlandığını gösterir.

1.3. Ngikaram

Mbiti ataları ‘yaşayan ölüler’ olarak tanımlarken, Benezet Bujo, bir atayı ‘bir topluluğun veya klanın üzerinde durduğu ana sütun olarak tanımlar. Ona göre ata, topluluğun birliğini oluşturur ve bir klanın üyelerinin tüm eylemlerinin dinamizm ve meşruiyetlerini aldıkları dönüm noktasını temsil eder. Ve günümüzde dahi yaşamın yaşama şeklini etkilemeye devam ederler. Hem iyi hem de kötü atalar vardır (Grenham 2005: 188). Diğer Afrika inançları gibi Turkanalar da ata ruhuna büyük önem vermekte ve iyi atasal ruha ngikaram demektedirler (Grenham, 2005: 189).

Ata ruhu olmak, her birey için mümkün olmadığı gibi, ata ruhu olmak

adına toplumda büyük bir çabanın varlığı da görülür. Ancak atasal ruh olarak kabul edilmek için toplumun 'var olma' düzeninde bir takım şartların yerine getirilmiş olması gerekmektedir. Örneğin evlenmemiş insanlar, tam insan olarak kabul edilmedikleri için iyi atalara katılamazlar (Baretti, 1998a: 101). Ata ruhu olmak, öldükten sonra ata ruhlarına katılmak, onlarla beraber 'toplumun bir parçası' olarak var olmaya devam etmek demektir. Evli insanlar, yani "tam insanlar" hayatları boyunca toplum ve ailesi adına iyi insanlar olmuşlarsa ve toplumun öngördüğü iyi şeyler yapmışlarsa öldükten sonra iyi atalara katılırlar. Yaşayanlar, özellikle istendiğinde kurban konusunda cömert ise, yaşayanlara yardım ederler.

Bazı Afrika inançlarında ölümde kişinin ruhunun gökyüzüne veya Tanrı'nın yanına gittiğine inanılır (Mbiti, 1970: 279). Turkanalarda bu durumun varlığı açık değildir. Bazı kaynaklarda gökyüzünde oldukları söylense de (Mbiti, 1970: 210) Turkanaların kendi ifadelerinden yeryüzünün görünmeyen bir tarafında oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ölen ve ata ruhu olan kişi gökyüzünde veya yeryüzünde, nerede olduğu bilinmeyen ruhsal bir âlemde var olmaya devam ettiği sonucuna varılmaktadır. Ölenin ruhu nerede olursa olsun yeryüzü yaşayanları yaşayan ölülerin (ata ruhları) kendilerine yakın olduğuna ve dua, içki ve adaklar yoluyla onlara yaklaşabileceklerine, onlar tarafından gözetlenip savunulmaya devam edeceklerine inanırlar. Yaşayan ölüler, hala toplumsal düzenin bir parçası olarak var olamaya devam etmektedirler ve yeri geldiği zaman insanlarla Tanrı arasında aracı olarak hareket ederler.

Turkanalarda, ve genel olarak Afrika inançlarında, ata ruhu inancının ölüm sonrası hayat inancının yokluğuna bağlanabilir. Turkanalarda ölümden sonra herhangi bir karşılık, ödül veya ceza beklenmez (Mbiti, 1970: 210). Bu da yeryüzü hayatının sonsuz bir sürekliliğe sahip olduğunu gösterir. Bu durum, nadir görülen bir durum değildir. Çünkü varlığının başlangıcı hakkında fikir sahibi olmadıkları gibi onlar için ölümden sonra da gidilecek, varılacak bir son yoktur. Tek mesele var olmaktadır ve ata ruhu olmak bir nevi sonsuzlaşmaktır. Yaşayanlar her zaman atalarla yakın ilişki içindedir ve bu ilişki bir takım ritüellere dayanmaktadır. Topluluğun bilincini tanımak ve şekillendirmek için ataların hatıraları halka açık ritüellerde

canlı tutulur. Bu ritüellere katılanlar, belirli ataların varlığını üstlenirler ve özel bir iyilik için dileklerini söylerken ataları isimleri ile çağırırlar. Atanın ruhu onun kişiliği ve etkisi, dünyada yaşarken yaptığı önemli görevleri hatırlatan bir ritüelin gerçekleştirilmesiyle topluluk önünde canlanır (Grenham 2005: 189). Böylece atasal ruh olan kişi, yeryüzünde tekrar tekrar var olur, yeryüzünde yaşayanların arasına katılır.

Yaşayan ölüler ile yeryüzü yaşayanları arasındaki ilişki bazı ritüellere dayanmaktadır. Anma, zihinde olup biten bir olay olmaktan çıkıp bazı ritüeller ile kanıtlanmalı, duyurulmalı ve hatta çağrıda bulunulmalıdır. Ritüellerde yapılan bir dansta katılımcıların belirli vücut hareketleri, çalınan müzik ve uygulanan jestler, Akuj ve 'yaşayan ölü' ataların yaşayanlarla birbirine bağlılığını somut bir şekilde ifade etmektedir (Grenham 2005: 189). Ataların torunları olan yaşayanlar, şarkılarda, danslarda, kurban ayinlerinde ve geçiş ritüellerinde yaratıcı bir şekilde geçmişi hayal ederek kim olduklarının bilincine varırlar. Atalar ile nihayetinde birleşmek için yaşamaya ve bunun olabilmesi için, Turkana geleneğine dayanan iyi ve ahlaki bir yaşam sürmeye özen gösterilmelidir. Bu geleneğe göre evlilik önemlidir ve iyi yaşamın kabul edilebilir ahlaki reçetesi olarak insan hayatını ilerletmek için çocuk sahibi olma kapasitesine büyük öncelik verilmektedir. Evli olmayan ve çocuk sahibi olamayan kadın ve erkekler, insan hayatının anlamı ve amacına ilişkin vizyonunu incelemek için geleneğe meydan okurlar. Diğer gelenek ve uygulamaların yanı sıra, geçiş ayinlerine katılım, yaşamın gelişmesini ve aynı zamanda yaşayanlar ile ölüler arasındaki besleyici bağı sürdürmesini sağlar (Grenham 2005: 189). Ataları unutmak, kimliğini unutmaktır ve böyle durumun felaketler ile sonuçlanabileceğine inanılır (Akuj, The Supreme Being, 2018).

Kozmolojik Düzenin Sağlanması

Turkanaların yaratılış mitleri yoktur. Aslında dünyanın ve insanlığın yaratılışı hakkında net fikirlerden yoksundurlar (Jagt, 1989: 27). Ancak Turkanalar hakkında bazı bilgiler genel olarak Afrika düşüncesinden yola çıkılarak edinebilir niteliktedir. Bu nedenle öncelikle Afrika dini düşüncesinde var olan bazı temel fikirlerin bilinmesi gerekir. Afrika düşünce ve

inançlarına göre insanoğlu, izole bir yaratık değildir. İnsanlık, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesnelerle dolu evrenin yalnızca bir parçasıdır. Tüm bu bileşenler çeşitli şekillerde birbirleriyle ilişkilidir ve bunların tümü, varoluşlarının devamı için Yüce Tanrı'ya bağlıdırlar. Bununla beraber Afrika inançlarında dinsel ritüeller ve tabu sistemleri bir bütün olarak yaşamın merkezinde yer almaktadır (Gumo ve diğeleri, 2012, 525). İnançsal unsurlarla evrenin bir şekilde barış ve güven içinde olması için çabalanır. Bu çabada insan tek başına değildir. Afrika inançlarının önemli bir parçası olan ruhsal varlıklar (van der Jagt, 1989: 71) bu çabanın içerisinde, insanın emrindedir.

Afrikanın geleneksel insanı her zaman itaatkâr ve dindardır, çünkü kozmik düzenin dini emirlere ve ritüellere saygısızlık edenleri cezasız bırakmadığının bilincindedir. Afrika geleneğine göre hayat, kutsal ile sürekli bir diyalogdur ve geçen her an, yukarıdaki manevi güçlere ve onların görünmez dudaklarından çıkan dini iletişim sözlerine azami bağlılık gerektirir. Geleneksel Afrika insanının kendisini yaratılışın en önemli parçası olarak görmesinin nedeni de etrafındaki ruhani dünyayla bu sürekli diyalogdan dolayıdır (Sulayman, 1980: 29). Genel olarak Afrika kosmolojisi Tanrı, tanrısal varlık, aracı, atasal ruhlar ve bunların yaşayanlarla ilişkisinden oluşmaktadır (Mligo, 2013: 95). İnsanın yaşadığı dini evrendeki doğal olaylar ve nesneler Tanrı ile yakından ilişkilidir. Buna göre insanlık, hayvanlar ve diğer doğa olayları sadece Tanrı'dan kaynaklanmaz, aynı zamanda O'na tanıklık eder. İnsanlığın Tanrı anlayışı, insanlığın bir parçası olduğu evren tarafından güçlü bir şekilde renklendirilmiştir. İnsanoğlu, evrende Tanrı'nın yalnızca izini değil, yansımasını da görür. Geleneksel Afrika toplumlarında bilinen tek görüntü olan Tanrı'nın bir imgesidir. Afrikalıların çoğu Tanrı'yı hem evrensel yaratıcı ve sağlayıcı olarak konumu hem de ihtiyaç anında onlara kişisel olarak erişebilmesi anlamında baba olarak görür (Gumo ve diğerleri, 2012: 525).

Yukarıda verilen genel Afrika inancının klasik bir örneği Turkanalardır. Turkanalarda insan tek başına değildir. Ruhsal varlıklar ile insan arasında iyi ve kötü ilişkiler olabilmektedir. Ancak ruhsal varlıkları inancın merkezi bir yerine oturmaktan ziyade onları tıpkı bitki, hayvan ve hatta insan gibi

varlığın bir parçası olarak düşünmek gerekir. Çünkü ibadet ve inanç noktasında yönelinen varlıklar olmadıkları gibi, salt inancın bir gereği olarak var olmuş değillerdir. Ancak eğer insanlar bu ruhsal varlıklar ile kötü bir ilişki içerisinde ise örneğin bu ruhlar hastalık yayıyorsa o zaman devreye Akuj, atasal ruhlar ve emuronlar girer. Bu üçü bir ibadet için olmazsa olmazlarıdır. Hayatı sürdüren çemberi oluştururlar. Bu çemberdeki üçlü, varlığı devam ettirme noktasında hareket eden unsurlardır. Çemberde elbette Akuj bir tanrı olarak her şeyin hâkimidir. Ancak bu hâkimiyette emuronlar atasal ruhlar rol oynar. Bu açıklamalara dayanılarak Turkanalarda iki farklı evren tasavvuru gösterilebilir. İlki maddi ve manevi ilişkilere dayanılarak ruhsal ve fiziksel âlem tasavvurudur. Böyle bir evren anlayışı, yeterli ve kapsayıcı değildir. Evren anlayışını ortaya koyabilmek için yeterli veri bulunamamaktadır ancak evrenin düzeninin nasıl sağlandığı, bu düzende kimlerin rol aldığı oldukça önemli bir konudur. Çünkü burada evren anlayışının farklı bir boyutu açığa çıkmaktadır.

Afrika kozmolojisinin önemli bir parçasını oluşturan tanrısal varlık inancı Turkanalarda farklı bir yönden şekillenmiştir. Turkanalarda Akuj yüce tanrı konumundayken tanrısal varlık düşüncesi yoktur. Tanrısal varlık düşüncesi yerine kâhinler yer almakta ve aracıların da görevlerini üstelenmektedirler. Emuronlar toplumu her yönden kuşatıcı görevler üstlenirken tek başına değildir. Genellikle ata ruhları ile iş birliği içerisindedirler. Dolayısıyla Turkana Dini'nde Yüce Tanrı Akuj, emuronlar ve ngikaram bir çember oluşturacak şekilde döngüsel ilişkiler içerisindedirler. Tanrı gökte kalırken insanlar yeryüzündedir. Burada yer gök ayrımı belirgindir. Ancak bununla birlikte maddi âlem ile manevi âlem ayrımı görülmektedir. Yer ile gök arasındaki ilişki Tanrı-insan ilişkisine dayanırken, ruhani âlem ile maddi âlem arasındaki ilişki daha çok ata ruhları ile insan arasındaki ilişkinin belirgin olduğu görülür. Ancak yer, gök ve ruhsal âlem arasındaki ilişki, iletişim süreklidir. Örneğin atasal ruhlar gökte Tanrıya yakın veya tanrının yanındadırlar. Ancak aynı şekilde yeryüzü halkı arasında da olabilirler. Kahinler rüya vasıtasıyla gök ile, yani Tanrı ile iletişim kurabilmekte ve iki âlem arasındaki düzen ve dengenin sağlanması için gerekli bilgileri edinmektedirler. Kısaca bu ilişki ve iletişimin üç öznesi vardır: Yüce Tanrı

Akuj, emuron ve ngikaram.

Çemberin işleyişinde belirgin olan nokta kozmolojinin, ruhsal güçler ve bu güçlerin ait olduğu yerler olarak belirlenmesidir. Bu noktada Akuj, yüce tanrı olarak göktedir. Atasal ruhlar varlığın bilinmeyen başka bir noktasında veya Akuj'a yakın bir yerdedir, insan ise Akuj ile atasal ruhların ortasında, yeryüzündedir. Kozmolojiyi oluşturan her bir öğenin ait olduğu bir yer vardır. Ait oldukları yer ile bütünleşen bu öğeler kozmolojiyi oluşturur. Bunların ilişkilerinde bir doğrusallık veya hiyerarşik düzen görüldüğü gibi çapraz ilişkiler belirgindir. Öncelikle kozmolojik düzeni sağlayan ilk unsur Akuj'dur. Turkana Dini'nde Tanrı hakkındaki düşünceler göğe ve cennete işaret etmektedir. Turkanalarda Tanrı için Akuj ismi kullanılır ve "yukarı, gök" anlamına gelmektedir. Gökyüzü bir cennet olarak tasavvur edilir ve Tanrı gökten ayrılamadığı gibi cennet de Tanrı'dan ayrılamaz ((Mbiti, 1970: 85). Böylece kozmolojik anlamda sadece yerin ve göğün varlığı anlaşılır. Bu noktada ise gök ile yerin iletişimi söz konusudur. Gök ile yer arasındaki iletişimi sağlayan kâhinlerdir. Turkana, kâhinlerin Tanrı'nın baş temsilcisi olduğuna, bir doktor olarak işlev gördüğüne, yaş setlerini temizlediğine, baskınları tahmin ettiğine ve yağmur yağdığına inanır (Mbiti, 1970: 107). Özellikle cenaze törenlerinde insanları, ataları ve Akuj'u yeni bir ilişki içinde bir araya getirerek Turkana dünyası yeniden oluşturulur (Barrett, 1987: 14).

Çemberin işlenişinde emuronlar birleştirici bir düğüm görevi görmektedirler. O her şeyi birleştiren, bir araya getirendir. Bir aracı veya peygamberden çok daha fazlasıdır. Özellikle tüm toplumu ilgilendiren olaylar adına yapılan ritüllerde ruhsal taraf (Akuj ve ata ruhları) ile fiziksel taraf (yeryüzü, insanlar) arasında uyum ve dengeyi onlar sağlar. Bunun için gerekli zaman, mekân ve ritüelleri iki tarafa uygun olacak şekilde düzenlerler. Örneğin yağmura acilen ihtiyaç duyulduğunda, Akuj'un ve iyi ata ruhlarının lütfunu kazanmak için törenler yapılır. Akuj'a yağmur yağdırma dilekleri ile özel bir keçi kurban edilir, kavrulur ve yenilir. Bu işlev, Akuj'dan belirli bir hayvanın uygun renkle seçilmesi ve topluluk adına teklif edilmesi gerektiğine dair özel bir mesaj alan yerel emuron (*ngimuroklar,* yani kâhin) tarafından gerçekleştirilir. Kurban ritüelini emuronlar yönetir ve bu ritüelde, Turkana halkının kendileri, ataları ve Akuj arasındaki ilişki ele

alınır, yeniden inşa edilir ve Akuj'un onlar için niyetini yansıtacak şekilde dönüştürülür. Tanrı'nın niyeti, onlara otlakları için bol miktarda yiyecek ve ot sağlayan yağmur armağanı olabilir. Ancak bu her zaman gerçekleşmeyebilir, yani bir kurban kesildikten sonra yağmur yağmayabilir. Yağmur yağmazsa emuronlar kurbanın neden kabul edilmediğini anlamaya çalışır bir dahaki tören için gerekli olanları halka bildirir. Bu durumda insanlar Akuj'a kızmazlar, ancak bu durumu Akuj'dan önce sebat etmek, birbirleriyle ilişkileri geliştirmek ve her zaman Akuj'un armağanı gibi yaratıma katılmak için bir fırsat olarak görürler (Grenham, 2005: 187)

Emuronlar aslında çok özel bir konumdadır. Tanrısal varlık düşüncesinin insana indirgenmiş bir boyutudur. Afrika inanç sisteminde tanrısal varlık fikri hâkimdir ve bu varlıklar görünmezdir, sadece bazı doğa fenomenlerine bürünürler, onlarla anılır ve ayırt edilirler. Her bir tanrısal varlık doğadaki sembolünün aynı zamanda karakterini yansıtır. Ancak Turkanalarda bu düşünce insana indirgenmiştir. Tanrısal varlık tanrı ve insan dışında bir varlık değildir, insanlar arasındadır, insanlardan biridir. Tanrı tarafından seçilir ve insan ile tanrı arasındaki iletişimi, bazen de dengeyi sağlar. Tanrısal varlık ile emuronlar yani kâhinlerin özelliklerine bakıldığında aynı oldukları görülür. Tek bir farkla ki emuron bir insandır ancak tanrısal varlık olarak isimlendirilen diğer varlıklar ruhsaldırlar. İkisi de temel de aracıdırlar. Bu nedenle Turkanalarda tanrısal varlık fikri insana indirgenmiştir denilebilir.

Çemberin işlenişinde bir diğer unsur olan ata ruhları, Turkana halkının varlığının somut işaretidir. Turkanaların tarihi, sosyal düzeni, inanca dair belirli noktalar ata ruhlarında düğümlenmektedir. Ata ruhları Turkanaların varlık birikimidir. Örneğin genç erkeklerin çocukluk yollarını geride bırakıp yetişkin erkekler olarak olgunluğa ulaştıkları bir geçiş ayin olan *asapan* gibi özel inisiyasyon ritüelinde Turkanalar, geleneklerini genç nesle aktarır ve onları eğitirler. Topluluğun dini geleneklerinin ve tarihinin hatırası korunur ve Turkana geleneğinin sponsorları olarak hareket eden yaşlı erkekler aracılığıyla aktarılır. Başlatma ayinleri, her neslin karakterinin insan yaşamına ve insan ilişkilerine devamlılığı ve saygıyı gösterecek şekilde şekillenmesi için her nesil için insanların geleneksel inancını, kültürünü ve anlamlandırmasını ilerletmek için etkili bir araçtır (Grenahma, 2005: 193). Genç nesil ile yaşlı nesil arasındaki bu aktarım, bir varlık ak-

tarımıdır. Çünkü Turkanalar için var olmak, en büyük meseledir ve kutsal olandır. Yeryüzüne, kabileye, aileye aidiyet duygusu, sadece teorik olarak değil gerçek anlamda somut şekilde bir sistem üzerinde oluşturulmaktadır. Bu noktada verilecek en belirgin örnek yaş gruplarıdır. Bir yaş grubuna üye olmak sosyal yaşamda önemli bir rol oynar ve *akipeyore* ritüelinde (ritüel öldürme ve hayvanı tüketme) veya sığır baskını durumunda görev dağılımında ifade edilen karşılıklı dayanışma görevini empoze eder. Diğer bir deyişle, ailenin dayanışması aynı derecede güçlü bir bağla, yani yaş grubunun dayanışmasıyla kesilir (Wymeersch, 1994: 141). Bir yaş grubu hayatı sistemleştirir. Sadece siyasi ve sosyal hayatta değil ruhsal anlamda da bir olgunluk ve yetişkinliktir. Yani yaş doldurmak (yaşlanmak) varlığını köklendirmek, sonsuzlaştırmak demektir. Her bir yaş grubun toplum içerisinde önemli bir konumu ve görevi vardır. Ve bunun sürdürülmesi için *asapan* ritüelinde çemberin önemli bir unsuru olan ata ruhları yaş gruplarını destekleyen ve onlara rehber eden bir konumdadır. Ancak ata ruhu tek başına değildir. Ata ruhları bilgelik ve tecrübelerini manevi bir şekilde aktarırken Akuj yaş grubunu kutsar. Akuj ile ata ruhunun bunları yapması için de emuronlar aracı olur. Görüldüğü gibi çember var olmanın önemli bir kanıtı olan geçiş ayininde düzeni devam ettirir ve var olanı sürdürür.

Ataların varlığı onların da var olması demektir. Ata ruhları bir kök olarak düşünülmektedir. Yeryüzünde yaratıcı bir tanrı var, her şeyin dayanağı olarak görülen bir yüce tanrının varlığı söz konusudur. Ancak Turkanalar yeryüzünde hayatın akışının dayanağı olarak aynı zamanda ataları görürler. Atasal ruhlar, çoğu zaman Akuj ile birlikte anılır, Akuj'a yapılan bazı ritüeller onlara da yapılır ve hatta bazen bu ritüellerde onlar da yeryüzü yaşayanları ile birlikte olduğu görülür. Yani bir sunu esnasında atasal ruhların yeri sunun amacı ve mahiyetine bağlı olarak değişebilmektedir. Bu önemli bir detay, çünkü Akuj bir rütel esnasında hep aynı yerdedir, ancak atalar yaşayan halk tarafında olup onlarla birlikte Akuj'a sunuda bulunabilir. Dolayısıyla Akuj ile atasal ruhlar arasında bir eşitlik ve hatta karşılaştırma söz konusu olamaz.

Turkanalarda evlenmemiş insanlar, özellikle çocuğu olmayan ve dolayısıyla stoku olmayan kadınlar, genellikle büyücülükle uğraşmaktan şüp-

helenirler. Erkekler de sığır sahibi olmadıklarında büyücülükle suçlanabilir (Barrett, 1978: 101). Bu durum insanların yeryüzü hayatı dışında başka bir âlem tasavvurunun çok zayıf olduğunu gösterir. Çünkü yeryüzü hayatı insanın kötü bir varlık olmasına neden olmaktadır. Yani tüm uğraş nihayetinde iyi bir varlık olarak kalmaya devam etmek, kötü bir varlığa dönüşmemektir. Aslında sırf bu cümlede Turkanaların ve Turkanalarla benzer diğer inançların âlem tasavvuru görülebilmektedir. İnsan yeryüzündeki hayatı ile vardır ve yeryüzündeki ilişkileri kendilerine göre normal olduğu sürece var olmaya devam edebilirler. Afrika inançlarına aynı zamanda atalar dini denmesinin nedeni de burada yatmaktadır. Ancak bu durum aslında daha çok bir var olma çabasından ibarettir.

Çemberin işlenişi ritüellerde belirginleşir. Ritüellerde görev alan emuron ve ata ruhları Akuj ile direk bir iletişime geçerek Turkana halkı için iyi dilekler sunarlar. Ritüeller Turkana halkının düzeni için Akuj, emuron ve ata ruhlarının bir araya getirir. Örneğin Müzik ve dans, eğlence sağlamanın yanı sıra, sosyal düzeni eleştirme ve insanları bu düzenin sınırlarını aşmaları için yetkilendirme kapasitesine sahiptir. Bir yağmur dansının ritmi bile, Akuj'u özel acil ihtiyacı dinlemeye ve cevap vermeye çağırırken, aynı zamanda insan ilişkileri içindeki dayanışmayı koordine eder. Bu ritüel için Akuj'u çağıran kişi emurondur. Emuron ciddi durumlarda bu çağrıyı ata ruhlarını da yanına alarak yapar. Öte yandan Akuj'un 'sahip' kimliği sıkça vurgulanır ve hatırlanır. Buna örnek olarak geleneksel dini törenlerde, öküz derisi, insan kimliğinin önemli bir amblemi olarak kabul edilir. Öküz, insanlar için bir yaşam kaynağıdır. Bir öküzün derisi (*amuny*) geleneksel düğünlerde, cenazelerde ve başlangıç törenlerinde önemli bir rol oynar. Topluluk için bir kimlik duygusu yaratmanın yanı sıra, deri, insan yaşamının kutsallığı ve savunmasızlığı hissini uyandırmaya yardımcı olur. İnsanlar, Akuj'un bu hayvanların sağlayıcısı ve nihai 'sahibi' olduğunun farkındadır. Akuj, hayvanları yaşamaları için insanlara verir. Akuj'un insanlara nimetler yağdırmaya devam etmesi için, insanlar Akuj ile hayat veren bir ilişki içinde olma ihtiyacının şiddetle farkındadırlar; dolayısıyla kendileriyle, başkalarıyla ve yaratılışla uzlaşmak gerekir. İnsanlar, bol yağmurda tezahür eden Akuj'un nimetleriyle, hayvanları için bol miktarda

ot ve yaşlılıklarında onlara bakacak çocuklarla yansıtılan hayat veren bir ilişki arzular (Grenham 2005: 190). Ancak tüm bu dilek ve farkındalığın belirli ritüellerde somutlaştırılması gerekir. Akuj'la uzlaşmak, nimetlerinin devamını sağlamak için emuron ve ata ruhlarının Akuj ile bir araya gelmesi gerekmektedir.

Turkanalarda kurban Akuj, emuron ve ata ruhlarının kozmolojik düzen için bir araya geldiği en önemli ritüel olarak görülmektedir. Kurban, Akuj, insanlar (*Ngitunga*) ve hayvanlar (*Ngibaren*) arasındaki ilişkisel dinamikte önemli bir unsurdur. Hayvanlar tüm yaratılışın dünyasını temsil eder. Kurban ayininde ayırma, tekrar birleşme ve yeniden yapılanma olmak üzere üç farklı hareket vardır. İlk olarak hayvan, Akuj'a bir 'hediye' olarak sunulmak üzere sahibinden ayrılır. İkincisi, Akuj tüm her şeyin 'sahibi' olduğu için, hayvanın ruhu yeniden birleştirilir. Üçüncüsü, yeni bir kimlik ortaya çıkar veya "yeniden yapılandırılır". Yeniden inşa edilen sadece ilişki değil, aynı zamanda ilişkinin unsurlarıdır. Bir kurban ayininin içindeki bu üç hareket, Turkana halkının birbirleriyle, Tanrı ile ve dünyayla, yani çölle, hayvanlarla ve bitkilerle nasıl ilişki kurduklarını anlamaya çalışmak açısından çok önemlidir (Grenham 2005: 192-1193).

Kurban töreni sembollerle doludur. Ancak şu da bilinmelidir ki semboller toplum tarafından biçimlendirilmektedir. Kozmolojik dengenin sağlayıcısı olan kurban/sunu ritüeli Akuj-insanoğlu arasındaki ilişkiyi düzenlemek adına semboller oluşturulmuştur. Bu, gökyüzünün, yeryüzünün ve ruhların olduğu yerin sembollerle konuşmasıdır. Akuja yapılan kurban iyiyse eğer Akuj insanların taleplerini yerine getirir. bu bir yağmur yağdırmak isteği ile yapılan bir kurbansa (ki genellikle donanmlı kurban ayinleri yağmur yağdırmak için yapılır), Akuj kurbanın ve ayinin durumuna göre yağmur yağdırır. Ancak kurban/sunu ata ruhlarını tatmin etmeyebilir ve o zaman Akuj yağmur yağdırmaz. Burada kurbanın kabul şartlarından biri olarak ata ruhlarının memnun edilmesi de görülmektedir. Bu durumda halk emuronlara hangi kurbanın kabul edilir olacağı noktasında danışırlar (Barrett, 1998: 96). Kurban eylem ve düşünceyi, ritüel ve efsaneyi, sosyal ve mistik, insan, hayvan ve Akuj'u yeni bir yaratıcı ve dinamik sentezde yeni bir süper gerçeklikte birleştirerek hayatın belirsizliğini, karmaşalığını ve

kararsızlığını ele alır (Barrett, 1978: 3). Kurban kozmolojik öğelerin birbirleri ile olan ilişkisinin temelini oluşturur. Bu dengeyi sağlayan kurbandır. Bu noktada Akuj, atasal ruh ve emuronla kurban ile Turkanaların kozmolojisinde birleşmiş olur ve hayatı güçlendirirler. Bu durumda emuronlar bir güç olarak değil, insanın kozmolojideki elçisi olarak yer alır.

Kozmolojideki tüm öğelerin düğüm noktası insandır. Çemberin işlenişi insan etrafında gerçekleşir, bu durumda çemberin merkezi insandır. Hatta insan olmasa diğer tüm öeğelerin varlığı olamyacakmış gibi görünür. Kozmolojideki öğeler arasındaki ilişkiyi, ağı, dinamiği sağlayan insandır. Bu algı Mbiti'nin şu sözlerini hatırlatmaktadır. Afrika ontolojisi temelde insan merkezlidir; insan varoluşun tam merkezindedir ve Afrika halkları, diğer her şeyi insanın bu merkezi konumuyla ilişkisi içinde görürler. Tanrı, insanın kökeninin ve rızkının açıklamasıdır; sanki Tanrı insan hatırı için varmış gibi. Ata ruhları ontolojik olarak Tanrı ile insan arasında bir yerdedir; fiziksel yaşamdan sonra insanın kaderini tanımlar veya açıklarlar (Mbiti,). Ancak bu durumda Mbiti gibi insanı varlığın merkezine oturtmak Afrika düşüncesinin dile getirmediği bir durumdur. Çünkü her ne kadar görünürde insan daha merkezde ise de Afrika inanç sisteminde dile getirilen bu değildir. Özellikle Mbiti'nin belirtiği Tanrı kesinlikle inancın merkezindedir ve bu merkezi konum oldukça güçlüdür.

Sonuç

Geleneksel dinlerde evren anlayışı mitler üzerinden açıklanabilir. Ancak Turkanaların mitleri evren anlayışını ortaya koyabilecek yeteri kadar veri içermemektedir. Bu nedenle evren anlayışının somut yaşantı üzerinden incelenmesi gerekmiştir. Evren anlayışında merkezi olarak Yüce Tanrı Akuj görülmektedir. O, Tanrı vasfı ile hayatı veren ve alan, insan yaşamını sürdüren, varlığı devam ettiren aktif bir Tanrıdır. Ancak evrenin düzenini sağlamak adına diğer iki unsura ihtiyaç duyulduğu görülmüştür. Bunlar peygamber, şifacı, kâhin gibi birçok vasfa sahip emuronlar ve öldükten sonra yaşayanlar ile ilişkisi ve iletişimi devam eden ata ruhlarıdır. Dolayısıyla sonuç olarak evren algısının merkezinde Akuj dururken evrenin düzeninin sağlanması Akuj, emuron ve ata ruhları denilen ngikaramların bir

çember oluşturması ile mümkün olmaktadır.

Evrenin düzeninin sağlanmasında çemberin işlenişi özellikle ritüellerde belirgindir. Ritüeller evrenin düzeninin sağlanması adına veya bozulan bir düzenin tekrar kurulması adına yapılmaktadır. Turkanalar için evrenin düzeni demek sosyal yapının düzeni, bereketli mevsimler, sağlıklı bireyler ve iyi geçimli ruhlar demektir. Bu nedenle ritüeller genellikle bunlar adına yapılır. Ancak tüm bunların sağlanması için Akuj, emuron ve ngikaramların bir arada olması gerektiği görülmüştür. Çünkü bu üçü ritüellerin merkezi noktasında durmaktadırlar.

Akuj, emuron ve ngikaramlar konum açısından da kozmolojik bir düzen oluşturmuşlardır. Akuj gökyüzünde iken emuron yeryüzünde insanların arasındadır, ngikaram ise yeryüzünün veya gökyüzünün bilinmeyen bir tarafındadırlar. Bu şekilde gök, yer ve bilinmeyen atalar âlemi arasındaki ilişki ve iletişim evrenin düzenini sağlamaktadır. Çember fikrinin kullanılmasının ana nedeni de evrende düzenin sağlanmasında üçünün de eşit birbirinden önemli noktalarda bulunmaları ve aralarındaki iletişimin bir çember şeklinde yürütülmesidir.

Kaynakça

Adogame, A. (2009). Cozmology. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (178-180). California: SAGE Publications Ltd.

Awolalu, J.O. (1976). What is African Traditional Religion?. *Studies in Comparative Religion*, 10 (2).

Ayegboyin, D. (2009). Origin of Religion. Molefi Kete Asante & Ama Mazama (Ed.). *Encyclopedia of African Religion* içinde (501-503). California: SAGE Publications Ltd.

Barrett, Anthony J. (1987). *Dying and Death Among the Turkana*, Gaba Kenya: Publications.

Barrett, Anthony J. (1998). *Turkana Iconography: Desert Nomads and Their Symbol.* Kenya: Kijabe Kijabe Printing.

Barrett, Anthony J. (1998a). *Sacrifice and Prophecy in Turkana Cosmology*, Kenya: Paulines Publications Africa.

Grenham, Thomas G. (2005). *The Unknown God: Religious and Theological Interculturation*, Bern: European Academic Publishers.

Gumo, Sussy, Gisege, Simon O., Raballah, Evans, ve Ouma, Collins (2012). "Communicating African Spirituality through Ecology: Challenges and Prospects for the 21st Century", *Religions*, 3.

Kenya: Turkana – Akuj, The Supreme Being, 2018, https://www.combonimissionaries.com.

Kenyan National Bureau of Statictics, 2020, https://www.knbs.or.ke/

Lines, Kevin P. (2018). *Who Do the Ngimurok Say That They Are?: A Phenomenological Study of Turkana, Kenya*, Eugene: Pickwick Publications.

Mbiti, John S. (1970a) *African Religions and Philosophy*, Doubleday: Garden City, N.Y.

Mbiti, John S. (1970b). *Concepts of God in Africa*, New York: Praeger Publishers.

Mligo, Elia Shabani (2013). *Elements of African Traditional Religion*, USA: Resource Publications.

Sulayman, Nyang (1980). Essay Reflections On Traditional African Cosmology. *New Directions*, Vol. 8: Iss. 1, Article 8.

Van der Jagt, Krijn Adriaan (1989). *Symbolic Structures in Turkana Religion*. Kenya: Van Gorcum.

Wymeersch, Patrick, (1994). De Sacrale Wereld van de Turkana. Rıtuel, Symbool en Mythe bıj een Nomadenvolk ın Noordwest Kenya. *Afrika Focus*, Vol. 10 (3-4).

Büyük Ortadoğu Projesi, Misyonerlik ve Ilımlı İslam İlişkisi

Mehmet Safa CEVAHİR

Araştırma Görevlisi Necmettin Erbakan Üniversitesi, Dinler Tarihi ABD.,
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Dinler Tarihi, Yüksek Lisans),
mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2843-4818.

ÖZET

Bilindiği üzere 11 Eylül saldırıları özelde ABD genelde ise tüm dünyayı az veya çok oranda etkileyen bir saldırı olmuştur. Nitekim bu saldırı sonucunda maddi ve manevi büyük kayıplar yaşanmıştır. Bu saldırıdan sonra failleri ortaya çıkarılması işlemleri çerçevesinde özellikle Müslümanlara yönelik birtakım faaliyetlerde bulunulmuştur. Bunların başında "RAND Corporation" adlı siyasi strateji ve düşünce örgütünün 2004 yılında hazırladığı "Sivil Demokratik İslam: Ortaklar, Kaynaklar ve Stratejiler" isimli rapor gelmektedir. Bu raporla birlikte birçok amaç güdülmüştür. Bu amaçların başında İslam'a farklı bir veçhe kazandırarak onun "Cihatçı" ruhunu ortadan kaldırmak gelmektedir. Buna da literatürde "moderate İslam" yani "ılımlı İslam" adı verilmiştir. Ancak İslam dünyası, dinlerine yönelik planlanan "uysallaştırılma" projesine karşı oldukça sert bir tavır takınmıştır. Söz konusu amacın yerine getirilmesi için özellikle ABD tarafından eğitim, kültür, sosyal ve ekonomik alanda büyük bir gayret sarf edilmiştir. Bu makalenin temel amacı, Büyük Ortadoğu Projesi ve Misyonerlik & Ilımlı İslam arasındaki ilişkiyi incelemektir. Çalışmamızın sonucunda Büyük Ortadoğu Projesinin, Ilımlı İslâm'ı tetiklediği; Ilımlı İslâm fikrinin de bir şekilde misyonerliği gündeme getirdiği sonucuna varılmıştır. Çalışmanın başında köktendinci İslâm'ı 11 Eylül gibi vahşet dolu bir saldırıya sürükleyen etmenin ne olduğu ve köktendinci İslâm'ın böyle bir saldırıya girişmeden önce arkalarında onları destekleyen bir güç var mıydı sorularına yanıt aranmıştır. Özellikle bu iki soruyu yanıtlarken "Yeşil Kuşak Projesi" ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgali konularına değinilmiş, ABD'nin muhtemel süper güç rakibi olan Sovyetleri ortadan kaldırmak üzere köktendinci İslâm'ı kullandığı sonucuna varılmıştır. Sovyetlerin yıkılması üzerine namluyu ABD'ye yönelten köktendinci İslâm, artık korkulur bir terör grubu olarak görülmüştür. Bu sebeple ABD'nin Büyük Ortadoğu Projesi, Ilımlı İslam gibi kavramları ortaya attığı sonucuna vardık. Bu iki hedefin gerçekleştirilmesi için de misyonerlik bir araç olarak kullanılmıştır. Araştırma boyunca olaylar tarafsız bir şekilde yorumlanmaya çalışılmış, tarihî veriler ön planda tutulmuştur.

Anahtar Kelimler: Rand Corporation, Büyük Ortadoğu Projesi, Ilımlı İslam, Misyonerlik.

Greater Middle East, Mıssıonary And Moderate Islam Relatıonshıp

ABSTRACT

As it is known, the September 11 attacks were an attack that affected a considerable amount more or less generally the whole world, and the USA in particular. After this attack, some activities were carried out especially against Muslims. Foremost among these is the report titled "Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies" prepared in 2004 by the political strategy and think tank "RAND Corporation". Many goals have been pursued with this report. One of these aims is to give Islam a different aspect and to eliminate its "Jihadist" spirit. In the literature, this is called "moderate Islam" that is "ılımlı Islam". A great effort has been made especially by the USA in the fields of education, culture, social and economic in order to fulfill this purpose. The main purpose of this article is to examine the relationship between the Greater Middle East Project and Missionary & Moderate Islam. First of all, the point in question concepts will be explained together with their historical background and then the connection between them will be revealed. However, the Islamic world has taken a very harsh attitude towards the "tame" project planned for their religion. A great effort has been made especially by the USA in the fields of education, culture, social and economic in order to fulfill this purpose. The main purpose of this article is to examine the relationship between the Greater Middle East Project and Missionary & Moderate Islam. As a result of our work, the Great Middle East Project triggered Moderate Islam; It was concluded that the idea of moderate Islam also brought missionaryism to the agenda. At the beginning of the study, an answer was sought for the questions of what caused the fundamentalist Islam to attack a brutal attack like 9/11 and whether there was a power behind them before attempting such an attack. Especially when answering these two questions, the "Green Belt Project" and the Soviet invasion of Afghanistan were mentioned, and it was concluded that the USA was using fundamentalist Islam to eliminate the Soviets, which are possible superpower rivals. Fundamentalist Islam, which turned the gun to the USA after the collapse of the Soviets, is now seen as a feared terrorist group. For this reason, we came to the conclusion that the United States introduced concepts such as the Greater Middle East Project and Moderate Islam. It has been used as a missionary tool to achieve these two goals. Throughout the research, events were tried to be interpreted objectively, and historical data were prioritized.

Key Words: Rand Corporation, Greater Middle East Project, Moderate Islam, Missionary

1- Büyük Ortadoğu Projesi

Büyük Ortadoğu Projesinin temellerini daha eskiye kadar götürmek mümkün olsa da söz konusu projenin gür bir sesle dile getirilişi 11 Eylül saldırıları sonrasına denk düşmektedir. Bilindiği üzere, bu saldırı o zamanlar insanlık tarihinin en ölümcül terör saldırısı olarak tarihe geçmişti. Nitekim bu çerçevede yapılan dört saldırı binlerce ölü, on binlerce yaralı ve milyar dolarlara mâl olmuştur. Elbette böylesi vahşet dolu saldırının arkasındaki gizli veya alenî suçluları ortaya koymak gerekiyordu. Olayın faili her ne kadar El-Kaide terör örgütü olduysa da İslam dini de bu olaydan payını oldukça fazla almıştır. İslam'ın bu olaydan dolayı karşılaştığı ve sonrasında İslam hakkındaki girişimleri sonraki başlıklarda işleyeceğimiz için burada bu konuya girmeyeceğiz.

11 Eylül saldırıları veya başka bazı küresel terörizmin ortaya çıkmasında ne gibi bir etmen söz konusudur? Başka bir deyişle bir oluşumu küresel terörizm faaliyetine sürükleyen ne olabilir? Bu soruya verilecek cevap aslında 11 Eylül ve benzeri saldırıların arkasında yatan müsebbibi kısmen de olsa bize göre, ortaya koyacaktır. Chomsky'e göre bunun en temel sebeplerinden biri, halihazırda var olan zengin ve yoksul devletlerin arasında mevcut olan gelir dengesizliğidir. Chomsky bu gelir dengesizliğini Batı ülkelerinin sömürge anlayışına bağlamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri, söz konusu sömürge zihniyetin bir kenara bırakılmaması durumunda küresel terörizmin kökünü kazımanın hayalden öteye gidemeyeceğini kavramıştır. Nitekim böylesine eşitsizliğin hüküm sürdüğü ortamda sömürülen halk, bu düzene bir karşılık vermek istediklerinde kendi cesetlerinden başka bir silahı olmayacaktır.

Bu izahtan sonra, köktendinci İslam'ı 11 Eylül gibi vahşet dolu bir saldırıya cesaretlendiren dayanak ne olmuştur? Acaba böyle bir saldırıya kalkışmadan önce arkalarında güçlenmelerine katkıda bulunan bir kuvvet var mıydı? Elbette bu soruların cevabı "Büyük Ortadoğu Projesinin" oluşumuna zemin hazırlayan yolun başlangıcını oluşturacaktır. Bu sorulara cevap verebilmek için öncelikle kısaca "Yeşil Kuşak Projesine" ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgal faaliyetlerine bakmak faydalı olacaktır. İkinci

Dünya savaşından sonra Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği karşılıklı tehditlerle birbirlerine karşı silahlanma yoluna gittiler. ABD böyle bir ortamda kendisine müttefikler aramaya girişmişti. Özellikle İslam coğrafyasında dinin önemli bir değere sahip olduğu malumdur. Bakıldığında ABD için de din olgusu, on yıllar boyu değeri yüceltilmiş bir sosyolojik olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.[1] Böylelikle aslında ABD, komünist anlayışa sahip Sovyetler Birliğine darbeyi ne şekilde vurabileceğini saptamıştı. Bu uğurda kullanılabilecek belki de en iyi silah, İslam'ı kalkan olarak kullanmaktı. Netice itibariyle ABD, İslam'ı Komünizme karşı bir nevi kalkan olarak kullanmıştır. Aslında İslam'a bu görevin yüklenilmesi son derece manidardır. Hem Sovyetler Birliği'ni çevreleyen ülkelerin çoğunun benimsediği dinin İslam olması hem de İslam'ın dinsizliğe karşı sert tutumu, ABD'nin emellerini gerçekleştirebilme noktasında son derece umut verici olmuştur. 1970'li yıllarda Jimmy Carter döneminde yürürlüğe giren "Yeşil Kuşak Projesi" olarak adlandırılan anti-Sovyet siyaseti aslında Truman tarafından İkinci Dünya savaşını takiben yürürlüğe konulan *Komünizmi Çevreleme Stratejisinin* bir uzantısıdır. Truman tarafından geliştirilen bu strateji bir nevi Sovyetlerin Afganistan'ı işgali üzerine tekrardan hayat kazanmıştır. Burada "Afgan Arapları" tanımlamasına da yer vermek son derece önem arz etmektedir. O dönemlerde cihatçı selefiyenin yeni veçhesini Afgan Arapları oluşturmaktaydı.[2] Afgan Arapları, Afganistan'a düzenlenen Sovyet işgaline direnmek gayesiyle uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a yerleşen, ekseriyeti Arap olan mücahitler için kullanılan bir kavramdır.[3] Bu oluşumun başında bulunan Abdullah Azzam, Amerikalılar tarafından "cihadın muhafızı" olarak adlandırılmıştır. Azzam, Müslümanları kutsal savaşa davet etmiş ve şu ifadeleri dile getirmekte herhangi bir beis görmemiştir: "Müzakere yok, diyalog yok, konferans yok, yalnızca cihat ve silah var"[4] ABD, Afgan cihadının yanı sıra hedeflerini gerçekleş-

1 Sezen Karabulut, *İkinci Dünya Savaşı Sonrası Yeşil Kuşaktan Büyük Ortadoğu Projesine Türkiye›de Siyasal İslam* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkerleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 125-127.

2 Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 45.

3 İşcan, *Selefilik,* 45.

4 Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri,* çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: 1001 Kitap, 2005), 136-137.

tirmek adına Vehhabi İslamını da ön plana çıkarmıştır. Buna gerekçe olarak üç noktaya işaret etmek mümkündür. Birincisi, ABD böylelikle Sovyetler Birliği'ne karşı bir tür "haçlı seferi" benzeri kampta Müslümanları birleştirebilme imkanına sahip olacaktır. İkincisi, Afgan cihadını sekteye uğratabilecek muhtemel kabile sürtüşmelerini bertaraf etmektir. Sonuncusu ise, İran devriminin bölgede hissedilen etkisini sınırlamaktır.[5] Amerika Birleşik Devletleri, İslam'ı kalkan olarak kullanabilmek için birçok Afgan'ı dini ve askerî açıdan eğitmiştir. ABD bununla da kalmamış, ilerleyen süreçte Afgan çocuklarını düşmanlarına karşı ileri boyutta doldurmuştur. Öyle ki, onlara düşmanlarının gözlerini oymaları ve bacaklarını kesmeleri telkin ediyordu. ABD, Sovyetler Birliğinin sonunu getirmek adına İslam'ı kullanmış, ancak yukarıdaki vahşeti de ortaya çıkarmaktan kendisini geri almamıştır. Aslında bugün gündeme sürekli olarak servis edilen İslamcı Terör anlayışının ortaya çıkmasında üçlü birleşimin örgütsel unsurunu, ABD'nin Afgan cihadına sağladığı bu sunî destek oluşturmaktadır.[6]

Başlarda ABD'nin kontrolü dahilinde gerçekleşen "İslamcı Uyanış Hareketi", daha sonra beklenmedik birtakım sonuçlar ortaya çıkartmıştır. Şöyle ki, ABD'nin Sovyetler'e karşı kalkan olarak örgütlediği kitle, özelde El-Kaide[7] genelde ise günümüzün köktendinci İslami terör gruplarının nüvelerini atmış ve yeşermesini sağlamıştır. İslam'ı kalkan olarak kullanmak suretiyle kısa vadeli emellerini gerçekleştiren ABD, tohumlarını attığı ve desteklediği İslamcı terör örgütlerinin anti-Amerikancı söylemle yeni hedef noktası haline gelmişti. Bir başka deyişle kızıl tehlikeyi ortadan kaldırmak için kullanılan yeşil panzehir, zaman sonra ters tepki göstermiş ve destekçilerini hedef almaya başlamıştır.[8] Görüldüğü üzere Büyük Ortadoğu Projesinin üst perdeden dile getirilme sebebi olan 11 Eylül saldırılarının faillerini, aslında bu saldırıda ağır şekilde etkilenen ABD meydana çıkarmış ve onlara destek sağlamıştır.

Peki ABD, İkinci Dünya Savaşı sonrasında süper güç olarak ortaya çı-

5 İşcan, *Selefilik,* 46.

6 İşcan, *Selefilik,* 46.

7 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 71-73.

8 Altuğ Günal, "Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye", *Ege Academic Review* 4 (2004), 157.

kan Sovyetler Birliği'ni dumura uğratmak adına başka bir girişimde bulunmuş mudur? Yoksa sadece yukarıda sıraladığımız noktalarla iktifa mı etmiştir? Amerika Birleşik Devletleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası kendisine potansiyel rakip olarak gördüğü Sovyetler Birliğini ve onun komünist ideolojisinin önünü alabilmek adına savaş sebebiyle harap hale gelen Avrupa'yı onun karşısına dikmeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda Avrupa'yı yeniden ihya etmeye koyulmuştur. Bunu yapabilmek için de bugünlerde sıklıkla dile getirilen *"Marshall Yardımını"* yürürlüğe sokmuştur. Bu yardım çerçevesinde zarar görmüş devletlere hibe ve kredi yoluyla maddi yardımlar sağlanacak, böylece bu devletler kalkınacaktı. Kalkınmayı gerçekleştiren devletler güçlü birer devlet olmuşlar, böylece Sovyetler Birliğinin karşısında kalkınmış bir Avrupa devletler topluluğu dikilmiştir. Başka bir deyişle ABD'nin Sovyetler karşısına diri bir Avrupa'yı dikme planı başarıyla sonuçlanmıştır. Buraya kadar Büyük Ortadoğu Projesinin oluşuma kadar tecrübe edinilen olgulardan bir kısmını ele almaya çalıştık. Şimdi ise Büyük Ortadoğu Projesi'ne girmeye çalışacağız.

11 Eylül saldırıları, ABD için Büyük Ortadoğu Projesinin uygulanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim bundan önceki dönemde büyüklü küçüklü birtakım saldırılara maruz kalan ABD, üzerine bir de böylesi vahşet dolu bir saldırıyla sarsılınca kalıcı bir çözüm bulmanın peşine düşmüştür. Zira bundan önceki -Kenya ve Tanzanya büyükelçilikleri bombalanması olayları- vakıalarda kalıcı ve etkili bir yöntem uygulamak yerine geçici çözümler üretilmiş, yani bataklığı kurutmak yerine sivrisinekleri öldürmekle yetinilmiştir.[9] Ancak geç de olsa Amerika Birleşik Devletleri kalıcı çözümler peşinde gayret sarf etmiş, böylece Büyük Ortadoğu Projesinin doğuşu resmen başlatılmış oldu.

Büyük Ortadoğu Projesi başlığı altında buraya kadar ele aldığımız konulardan hareketle birkaç tespitte bulunmak istiyoruz. Bunlar; 1- ABD kendi emellerini gerçekleştirebilmek için potansiyel süper güç olarak kendine rakip gördüğü Sovyetler Birliğine karşı İslamî Cihadı desteklemiştir. 2- Söz konusu hedefine ulaşabilmek için gerekli gördüğü hiçbir maddi destekten geri durmamıştır. Örnek verecek olursak; Afgan Araplarını askeri

9 Günal, "Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye", 157.

anlamda eğitmek, bunların çocuklarını Sovyetler'e karşı kinle dolduran okullar inşa etmek. 3- ABD, attığı bu adımla hedeflerini gerçekleştirince, eğittiği ve yeri geldiğinde maddi olarak desteklediği yapı, daha sonra kendisinin başına dert olmuştur. Böyle bir ortamda bir şeyler yapmak gerekiyordu ve yukarıda belirttiğimiz Büyük Ortadoğu Projesini yürürlüğe koydu. Peki işe nasıl koyulmalıydı? İslam'ın cihatçı tarafının kanadını kırmak işe kalıcı çözüm sağlayacak mıydı? İslam'ı kökünden kazıyamayacağına göre en azından kendisine zarar veren yönünü törpülemek o gün için en iyi çözümdü. Bunun için de radikal İslam'ın karşısına Ilımlı İslam'ı dikmek iyi bir fikir olacaktı. Şimdi bir sonraki başlıkta Ilımlı İslam'ın ne olduğu, onunla neyin hedeflendiğini ele almaya çalışacağız.

2- **Ilımlı İslam**

Öncelikle "ılımlı" ifadesinin tartışmalı bir ifade olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim bir şeyin ılımlı olduğunu ifade edebilmek, nesnel ölçütlerden uzak görünmektedir. Zira böyle bir durumda "kime göre ılımlı" ve "neye göre ılımlı" şeklinde sorular karşımıza çıkmaktadır. Ilımlı ifadesinin problemli oluşu, din veya bir oluşum için kullanıldığında da söz konusudur. Bu kısa girişten sonra Ilımlı İslam kavramsallaştırmasına geri dönmek istiyoruz. Ilımlı İslam, özellikle 11 Eylül saldırıları sonucu ABD'nin radikal İslam'a karşı kalkan olarak kullanmak için ihdas ettiği bir kavramdır.[10]

"Ilımlı İslam" kavramsallaştırmasının temel metni, 2003 yılında RAND Corporation isimli düşünce kuruluşu tarafından yayımlanan *Civil Democratic İslam: Partners, Resources and Strategies* adlı rapordur. Bu raporda, İslami akımlar dört başlık altında incelenmiştir. Bunlar; köktendinciler, gelenekçiler, modernistler ve laiklerdir. Daha sonra söz konusu akımlara ABD'nin ne türden bir politika izleyeceği de maddeler halinde belirtilmiştir.[11] ABD'nin bu akımlara nasıl yaklaşacağına dair belirtilen maddeler özetle şu şekildedir;

10 Mehmet Ali Büyükkara, "Ilımlı İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 174.

11 Cherly Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies* (Santa Monica: RAND Corporation, 2003), 63-64.

- **Köktendinciler:** Bu akım İslam'ın şiddetinden taviz vermeyen cenahıdır. Bunlar yayılmacı ve saldırgan bir politika izlerler. Batı kültürüne karşı olumsuz tavırlarında kesindirler. Aynı zamanda Batı'ya ve ABD'ye düşmanlık beslemektedirler. Yine bu akım, şeriatın tatbik edildiği bir devlet yönetimini yeğlemektedirler. Ancak bu grubun kalıcı yandaşlığı düşünülemez, sadece istisnai durumlarda bunlardan faydalanılabilir.

- **Gelenekçiler:** Bu akım, Köktendinciler gibi İslam'ın kurallarına gönülden bağlı olmakla beraber, şiddet ve saldırgan taraflısı değildirler. Bir önceki gruba nazaran daha ılımlı gibi görünseler de Batı değerlerine gönülden bağlı oldukları söylenemez. Bu akım da tıpkı Köktendinciler gibi demokratik İslam'ın örneği olamaz, ancak bunlarla ilişkilerde iyimser olmak en iyisidir.

- **Modernistler (Ilımlı İslam):** İslam'ın katı uygulamalarının değiştirilmesi taraftarıdırlar. Hz. Muhammed dönemindeki uygulamaların o günkü koşullara binaen meydana geldiğini ve bunların günümüzde bir geçerliliğinin olmadığının da farkındadırlar. Eşitlik ve özgürlük gibi temel değerleri kabul ettikleri için çağdaş demokratik esaslara uyumludurlar. Bu sebeple bu grup, demokratik İslam'ın örneği olabilir, dolayısıyla en uygun olanı bu gruptur.

- **Laikler:** Bu grup, dini kamusal alandan özel alana indirgemişlerdir. Politika ve değerler bakımından Batı'ya en yakın olan akımdır. Bununla birlikte bu grup, çoğunlukla solcu ve saldırgan milliyetçi ideolojilerden yanadırlar. İçlerinde ABD düşmanı olanlar da vardır. Bu grup, İslamcı topluluk tarafından da itibar görmez. Netice itibariyle bu grupla kalıcı dostluk kurulamaz.

Yukarıda sıraladığımız dört akıma, öncelik sırasına göre yer verilmiştir. Buna göre Ilımlı İslam mali olarak desteklenecektir. Gelenekçilerin kusurları ortaya dökülecek, ancak Köktendincilerle bunlar arasında bir seçim olursa Gelenekçiler tercih edilecektir. Köktendinciler ise kendileriyle mücadele edilecek akım olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Köktendincilerin hataları ortaya konulacak, bu akıma karşı kin beslenilmesi körüklenecek

ve bu akımın insanlar nazarında yücelmesinin önü alınacaktır. Son olarak laikler ise, ABD'ye karşı fikirlerinin önüne geçilecek ve Köktendinciliğe karşı ortak hareket edilecektir.

Buraya kadar RAND Corporation kurumun Ilımlı İslam için öne sürdüğü maddelere yer verdik. Peki Ilımlı İslam tasarımı İslam dünyasında nasıl karşılanmıştır? Herhangi bir tepkiyle karşılaşılmış mıdır? Olumlu bakanlar olmuş mudur? Bu soruların cevabının kökenini çok eskilerde aramak mümkün olmasına rağmen, bu yazımızda özellikle yakın dönemde yükselen sesleri baz almayı tercih ettik.

Öncelikle Ilımlı İslam kavramını öne atanlar, onun nasıl olması gerektiği yönünde de birtakım temel özellikler belirtmişlerdir. Bunlar arasında şiddet ve terörün hiçbir şekilde desteklenmemesi, demokratik ilkelere bağlılık, ibadet özgürlüğü, kadın-erkek eşitliği, tüm insani hakların eksiksiz kabulü, din değiştirmenin bir hak olarak görülmesi, gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit olarak değerlendirilmesi, gayrimüslimlerin yüksek devlet görevlerinde istihdam edilmeleri, bunların kendi ibadethanelerini kurmalarına izin verilmesi ve ceza hukuku ile medeni hukuk alanlarında şeriatın uygulanması konusunda gayret sarf edilmemesi, bulunmaktadır.[12] Ilımlı İslam'ın bu şekilde tasarımı İslam dünyasında derin yankılar uyandırmıştır. Bu bağlamda, İslam'ın birtakım güç odakları tarafından kendi siyasetleri ve ideolojilerine alet etmek suretiyle onu yanına çekerek uzlaşmak, İslam'ı pörsüterek ve dönüştürerek kendileri için onu "zararsız" hale getirmeyi amaçladıkları dile getirilmiştir. Ayrıca bazı Müslümanlara göre Ilımlı İslam teorisyenleri, dinin katı bir şekilde yorumlanmasından şikayetçidirler. Bu teorisyenlere göre İslam, hoşgörülü, birleştirici ve ılımlı olmalı; bölücü olmamalıdır. [13] Yine bazı Müslümanların, Ilımlı İslam Projesinin İslam'ın modern ve barışçıl bir yorumunu yapma iddiasında olan ve aşırılıkları reddeden, sevap yerine sevgiyi ve barışı öne çıkartan bir İslam yorumu olduğunu dillendirdiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla İslam'ın ılımlı hali Müslümanlar nezdinde çoğunlukla kabul görmemiş ve hiçbir

12 Büyükkara, "Ilımlı İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", 175.

13 "Ayın Kavramı: Ilımlı İslam", *İktibas,* 328 (Nisan, 2006), 7-12.

şekilde İslam'ın temel vasıfları konusunda pazarlık masasına oturulamayacağı vurgulanmıştır. Hatta Öztürk, gerek katılmış olduğu bir televizyon programında gerekse bir yazısında Ilımlı İslam'ın "Kuran-ı İncilleştirme" çabası olduğunu dile getirmiştir. Öztürk'e göre, ABD'nin Ortadoğu'daki emellerini gerçekleştirmek için ne türden bir "tüp bebek din" üretmek gerekiyorsa Büyük Ortadoğu Projesi Eşbaşkanları tarafından da o tür bir din üretilmektedir.[14] Görüldüğü üzere İslam dünyasında hem akademik çevrelerden hem de halk tarafından Ilımlı İslam tasarımı hoş karşılanmamış, hatta bunun gizli bir oyun olduğu düşünülmüştür. Sonuç olarak, Ilımlı İslam projesi bu çevrelere göre, Müslümanların kurtlar sofrasındaki kuzular gibi olmasını hedeflemektedir.

Bir sonraki konuya geçmeden belirtmek isteriz ki, konumuzun kapsamının dışına çıkmamak için Ilımlı İslam-Türkiye ilişkisine burada değinmedik. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse, "Ilımlı İslam" tasarımına Türkiye örnek gösterilmiştir. Nitekim Türkiye kendi içerisinde laikleşmeyi ve demokratikleşmeyi gerçekleştirmiş bir ülke olarak görülmüştür. Elbette böyle bir yakıştırma, Türkiye'de gerek laik gerekse muhafazakâr kesim tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. İslamcı kesim bunun İslam'ı mecraından saptırma olarak değerlendirmiştir. Diğer taraftan laik kesim ise, ılımlı İslam ile laikliğin birlikteliğinin mümkün olmadığı, Türkiye'nin laik ve demokratik bir devlet olduğu, dolayısıyla Türkiye'nin Ilımlı İslam'a örneklik teşkil etmek gibi bir iddiasının olmadığını ifade etmektedir.[15] Büyükkara'nın vurguladığı ve bizim de katıldığımız görüşüne göre, aslında Ilımlı İslam projesiyle amaçlanan ılımlı laikliktir.[16]

Ortaya atılan Ilımlı İslam projesini muhatap kitleye kabul ettirmek beklenildiğinden daha çetin olmuştur. Peki bu durumda ne yapılmalıydı? Muhatap kitlenin gönlüne hitap etmek, aradaki buzları eritmek için öncelikli olarak yapılması gereken şey neydi? Yapılacak çok şey vardı; ancak şem-

14 Hürriyet, "Ilımlı İslam Hangi Dinin Adı", erişim: 14 Ağustos 2008, https://www.hurriyet.com.tr/ilimli-islam-hangi-dinin-adi-9659343.

15 Büyükkara, "Ilımlı İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", 180.

16 Büyükkara, "Ilımlı İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları", 181.

siye kavramın "Misyonerlik" olması ve bu kavramın altına da ekonomi ve eğitim gibi masum alanların yerleştirilmesi muhtemel seçenekler arasında en makulü gibiydi. Şimdi kısaca Misyonerlik kavramı çerçevesinde genel bir bilgi aktarımı yapılacak ve daha sonra Büyük Ortadoğu Projesi, Ilımlı İslam ve Misyonerlik arasındaki ilişkiye değinilecektir.

3- Misyonerlik

Latince missio teriminde türeyen "misyon", lügatte görev, yetki anlamına gelmektedir. Misyoner ise, görevli kişi anlamını taşımaktadır. Hıristiyan terminolojisinde misyoner ifadesi, resmi kilise teşkilatı ya da herhangi bir Hıristiyan cemaat tarafından Hıristiyan mesajını ve dinini yaymak gayesiyle özel olarak yetiştirilmiş kişidir.[17]

Misyonerliğin günümüze gelinceye değin geçirdiği yedi aşamadan bahsedilmektedir. Bunlar;

1- 33-100 arası, Havariler dönemi.
2- 100-800 arası, kiliselerin kurulma dönemi.
3- 800-1500 arası, Orta çağ dönemi.
4- 1500-1650 arası, reformasyon dönemi.
5- 1650-1793 arası, reformasyon sonrası dönem.
6- 1793-1965 arası, modern dönem
7- 1965'ten günümüze diyaloglar dönemidir.[18]

Hıristiyan misyonerliğinin dini dayanağı, Yeni Ahid metinlerinde mevcut olan İsa'nın talebelerine yönelik ifadeleridir. Orada İsa'nın talebelerini gönderirken onlara "gidin" ve "deyin ki" ifadeleriyle başlayan sözleri, Hıristiyanlık misyonerliğinin dini dayanağını oluşturmaktadır.[19] Bu ifadeler arasında göze en çarpıcı geleni ise, Matta İncil'inin 28/19-20 kısmında geçen, *"Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; on-*

17 Şinasi Gündüz, *Misyonerlik Hıristiyan Misyonerler, Yöntemler ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri* (İstanbul: Kaknûs Yayınları, 2002), 13.

18 Abdurrahman Küçük, "Misyonerlik ve Türkiye", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Ankara: 1996), 37.

19 Şinasi Gündüz, "Misyonerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 193.

ları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim." Benzer bir ifade Markos İncil'inin 16/15 kısmında şu şekilde geçmektedir: *"İsa onlara şöyle buyurdu: Dünyanın her yanına gidini Müjde'yi bütün yaratılışa duyurun."* İncillerde geçen bu ve benzeri ifadeler Hıristiyanlık misyonerliğinin dini referansı olarak kabul görülmüştür.

İsa'nın İncillerde mesajın iletilmesi bağlamında geçen ifadeleri dikkatle incelendiğinde iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki; İsa'nın yaşantısı esnasında mesajın muhatabını İsrailoğulları ile sınırlı tutmuş olmasıdır. Matta İncilinde 15/24 geçen bir ifade bunu teyit eder niteliktedir. Orada İsa'nn konuyla ilgili şöyle dediği zikredilmektedir: *"Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim."* İncillerde bu bağlamda sadece bu ifade geçmemektedir. Buna ek olarak yine Matta İncili 10/5-6'da *"Öteki ulusların arasına girmeyin. Samiriyeliler'in kentlerine de uğramayın. Bunun yerine, İsrail halkının yitik koyunlarına gidin."* ifadesini İsa, öğrencilerine mesajı nasıl tebliğ etmeleri gerektiği yönünde bir rehber olarak dile getirmiştir. İsa'nın İncillerde mesajın tebliği bağlamında dillendirdiği sözlerden ortaya çıkan ikinci tutum ise, yayılmacı şeklinde tebarüz etmektedir. Yukarıda da Matta İncili 28/19-20 ve Markos İncili 16/15'den verdiğimiz örneklerden hareketle, İsa'nın mesajı dünyanın dört bir tarafına ulaştırılması gerektiği anlayışı zihinlerde belirmektedir.

Hıristiyan misyonerliği tarihine baktığımızda, Luka'ya göre Hz. İsa'dan hemen sonra çeşitli bölgelere dini yayma faaliyetleri başlamıştır. Ancak birçok araştırmacının vurguladığı üzere, Hıristiyanlık tarihinin en büyük misyoneri, hayatında üç defa misyonerlik seyahatine çıktığı ifade edilen Pavlus'tur.[20] Misyonerlik faaliyetlerinin uygulanış biçimlerini belirlemede Pavlus'un rolü son derece önemlidir. Pavlus, misyonerlik esnasında ne şekilde davrandığını Korintlilere I. Mektubunda 9/19-22'de şu sözlerle anlatmaktadır: *"Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa'nın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım*

20 Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 72-90.

gibi davrandım. Tanrı'nın yasasına sahip olmayan değil de, Mesih yasası altında olan biri olarak Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için güçsüzlerle güçsüz oldum. Ne yapıp ne edip bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum." Pavlus'un konuyla ilgili bir başka ifadesi Korintlilere I. Mektubunda 10/33'te geçmektedir.

Misyonerlik faaliyetleri günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Ancak zaman içerisinde misyonerlik faaliyetlerinin temel gayesinde bir sapma ortaya gelmiştir. Başlarda Hıristiyanlığı yaymak yegâne amaç iken, daha sonraları sömürgecilik ve işgal için zemin hazırlayan yardımcı unsur kimliğine bürünmüştür.[21]

Son olarak veciz bir şekilde misyonerlik yöntemlerine değinmek istiyoruz. Özellikle II. Vatikan Konsili ve sonrasında Katolik Kilisesi, diğer dinlere bakış açısını önemli oranda değiştirmiştir. Bu bağlamda kapsayıcı bir yaklaşım benimsemek suretiyle diğer dinlerde birtakım manevi zenginliklerin bulunduğu ve onların da belli derecede bir fonksiyon icra ettiğini kabul etmiştir. Öncelikle misyonerlik faaliyetinin yapılacağı bölge detaylı bir şekilde incelenecek ve o bölgede hâkim dinde Hıristiyanlığa kıyasla eksik ve hatalı unsurların ortaya konularak tamamlanması kabul edilmiştir. Böylesi bir görev için birtakım yeni yöntemler ihdas edilmiştir. Bunlar; inancı açıklama, diyalog, inkültürasyon, kurtuluş ve bağımsızlık hareketlerini desteklemedir.[22]

Kısaca buraya kadar değindiğimiz konulara bakarsak, Büyük Ortadoğu Projesi beraberinde Ilımlı İslam Projesini getirmiştir. Ancak ikincisinin uygulanmasında yöntemler bütünü gerekiyordu. Acaba Misyonerlik bunun için kullanılabilirliği uygun bir yöntem miydi? Şimdi bu üç olgu arasındaki ilişkiye değineceğiz.

4- Büyük Ortadoğu Projesi, Ilımlı İslam ve Misyonerlik

Önceden de belirttiğimiz üzere, Büyük Ortadoğu Projesi, ABD'nin

21 Ali Erbaş, "Hıristiyan Misyonerliğine Genel Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 8.

22 Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 103-112.

İkinci Dünya Savaşı sonrası emellerini gerçekleştirmek üzere palazlanmasını sağladığı ve üstelik maddi açıdan desteklediği birtakım oluşumların daha sonra rakipsiz kalmaları sonrasında namluyu ABD'ye yöneltmesi üzerine ortaya atılan bir menfaat projesidir. Bu projenin işlerlik kazanması için bazı hamleler kaçınılmazdı. Bu doğrultuda tasarlanan yeni vasıta, Ilımlı İslam projesiydi. Ilımlı İslam tasarısını öne sürenler, muhatap kitleye dost görünebilmek adına kulağa hoş gelen ifadeler ileri sürmeyi tercih ettiler. Ancak bu davranış İslam dünyasında yüksek seslerin çıkmasına sebep oldu. Belki de bu sesleri bir nebze olsun kısabilmek, bunun da ötesinde Ilımlı İslam'ı hoş karşılayanlara daha da sevecen gelecek yeni adımların atılması gerekmekteydi. Bunun için misyonerlik faaliyeti, kullanılabilecek en önemli silah olabilirdi.

Büyük Ortadoğu Projesi ve Ilımlı İslam Projesi kapsamında yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin özenle seçildiği ve günümüzde insanları etkileme noktasında başarılı olduğu düşünülen birçok araç gereci kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda medreselere alternatif olarak farklı dinî okullar açıldı. Bunun arkasında yatan gerekçe, İslam'ın istenilen şekilde yorumlanması ve istenilen kalıba sokulmasıydı. Bu şekilde güç odakları, Ortadoğu'yu kontrol altına alabilecek ve istediği şekilde onu yönetebilecekti. Başka bir deyişle, insanların sömürülmesi daha da kolaylaşacaktı. Nitekim onlar, bu dini okullarda cihatçı ruhtan soyutlanmış bir eğitim alacaklar, bunun da ötesinde İslam'ı her türlü olguyu onaylayan bir din şeklinde öğrenecektir. Dolayısıyla eğitim kurumunun misyonerlik faaliyeti kapsamında seçilmiş olması son derece manidardır.

Diğer misyonerlik faaliyetleri girişimleri arasında ortak düşünce kuruluşlarına fonların aktarılması, sempozyum ve panellerin düzenlenmesi, cami imamlarının eğitilmesi, radyo ve TV kanallarının hizmete sunulması ve çok miktarda cami ve türbelerin onarımı, bulunmaktadır. ABD bu hizmetleri sunabilmek için milyonlarca dolarlık bütçe ayırmıştır. Sonuç olarak, Ilımlı İslam'ın ikame edilebilmesi için maddi ve manevi hiçbir yardımdan kaçınılmamıştır.

Sonuç

Ortadoğu uzun zamandır güç odaklarının hedefi halindedir. Bu doğrultuda ona ve onun kaynaklarına sahip olabilmek için birçok girişimde bulunulmuştur. Aslında Büyük Ortadoğu Projesi de bunun bir uzantısıdır. Bu proje vasıtasıyla Ortadoğu kontrol altına alınacak ve istendiği zaman ona müdahale edilebilecekti. Çalışmamız boyunca da vurguladığımız üzere, Büyük Ortadoğu Projesi masum bir proje değildir. Zira bu projenin çıkış noktası, bir aralar güçlenmesine katkıda bulunulan kitlenin, silahı onları destekleyenlere doğrultmaları üzerine ortaya atılmıştır. Ancak proje, bununla da sınırlı değildir. Bu proje yoluyla birlikte bir İslam dininin önceden var olan bir ruhu törpülenmeye çalışılmıştır. Başka bir deyişle İslam ılımanlaştırılmak istenmiştir. Söz konusu değişim ve dönüşümün gerçekleştirilmesi için de misyonerlik faaliyetlerine özenle başvurulmuştur. Burada özellikle eğitim alanın misyonerliğin odak noktası olduğu dikkat çekicidir.

Sonuç olarak; Büyük Ortadoğu Projesinin Ilımlı İslam'ı tetiklediğini, ancak bunların birer ütopya olmaktan ziyade gerçeklik kazanması için de misyonerliğe ihtiyaç duyulduğu sonucuna vardık. Dolayısıyla araştırmamıza konu olan üç olgunun da birbiriyle sıkı sıkıya ilişki içerisinde olduğu kanaatine ulaştık.

Kaynakça

"Ayın Kavramı: Ilımlı İslam". *İktibas* 328 (Nisan, 2006), 7-12.

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler.* İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Benard, Cherly. *Civil Democratic Islam: Partners, Resources and Strategies.* Santa Monica: RAND Corporation, 2003.

Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Ilımlı İslam Tartışmaları Zemininde Günümüz Türkiye'sinde Laikliğin Anlam ve Sınırları". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 9 (2008), 173-200.

Erbaş, Ali. "Hıristiyan Misyonerliğine Genel Bir Bakış". *Sakarya Üni-*

versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (2003), 1-21.

Günal, Altuğ. "Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye". *Ege Academic Review* 4 (2004): 156-164.

Gündüz, Şinasi. *Misyonerlik Hıristiyan Misyonerler, Yöntemler ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri.* İstanbul: Kaknûs Yayınları, 2002.

Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 30: 193-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı.* İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.

Hürriyet. "Ilımlı İslam Hangi Dinin Adı". Erişim: 14 Ağustos 2008. https://www.hurriyet.com.tr/ilimli-islam-hangi-dinin-adi-9659343.

İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Karabulut, Sezen. *İkinci Dünya Savaşı Sonrası Yeşil Kuşaktan Büyük Ortadoğu Projesine Türkiye›de Siyasal İslam.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkerleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Küçük, Abdurrahman. "Misyonerlik ve Türkiye". *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri.* Ankara: 1996, 37-51.

Mamdani, Mahmood. *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri.* çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: 1001 Kitap, 2005.

SEKİZİNCİ OTURUM: EDEBİYAT

Ahmed Avni Konuk'un Şerh-İ Gazel'i ve Şerhinde Kullandığı Şerh Metodu

Sümeyye GÜLDENOĞLU

Yüksel Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Mevlâna ve Mevlevîlik Araştırmaları Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-0763-0008s.guldenoglu@hotmail.com

ÖZET

Ahmed Avni Konuk, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk dönemlerinde İstanbul'da yaşamış önemli bir mutasavvıf, musikişinas, mesnevihan, şair, mütercim ve şârihdir. Bugün Osmanlı ve Cumhuriyet musikisi arasında bir köprü olan *Fihrist-i Makâmât*'ı ile büyük bir müzik adamı; başta *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi, Mesnevî-i Şerîf Şerhi* ve *Fihi Mâ Fîh Tercümesi* olmak üzere önemli bir mütercim ve şârihdir. Ahmed Avni Konuk oldukça üretken bir yazardır. Bazıları üzerinde önemli çalışmalar yapılmış bazıları üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış otuzdan fazla eseri tercüme ve şerh etmiştir. Bu eserlerden biri de kaynaklarda hakkında verilen genel bilgiler dışında üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış olan ve çalışmamızın konusunu oluşturan *Şerh-i Gazel*'dir. Bugün Konya Mevlâna Müzesi, 3850 numarada kayıtlı olan ve altı varaktan oluşan eser, Ahmed Avni Konuk'un Ferîdüddîn-i Attar'ın iki beytine yapmış olduğu tercüme ve şerhini ihtiva eder.

Üç bölümden oluşan çalışmamızın giriş kısmında Ahmed Avni Konuk hakkında verilen genel bilgilerden sonra, birinci bölümde *Şerh-i Gazel* tanıtılmış ve bu eserde şerh edilen beyitlerin Ferîdüddîn-i Attâr'a ait olup olmadığı hususunda ileri sürülen görüşlere değinilmiştir. İkinci bölümde Avni Konuk'un şerhinde uyğulamış olduğu şerh metodu genel hatları ile ele alınmış ve üçüncü bölümde *Şerh-i Gazel*'in tam metni transkribe edilerek sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Avni Konuk, Şerh, Ferîdüddîn-i Attâr, Mevlânâ, *Şerh-i Gazel*.

Ahmed Avni Konuk's Sharh Of Gazel And Method Of Commentary He Used In His Sharh

Abstract

Ahmed Avni Konuk is an important sufi, musician, mathnawihan, poet, translator and commentator who lived in the 19th century in Istanbul in the last periods of Ottoman Empire and the first periods of the Turkish Republic. He is a great music man with his *İndex of Maqams (Fihrist-i Makâmât)* which is a bridge between the Ottoman and Republic's music today; and an important translator and commentator with his primarily *Translation of and Commentary on Fusûs al-Hikam, Translation of Kitâbu Tadbîrât al-Ilâhiyya, Commentary on the Noble Mathnawî* and *Translation of Fîhi Mâfîh*. Ahmed Avni Konuk is a prolific writer, he expounded and translated exceed thirty books. Important studies have been done about many of these works, however there aren't any studies on some of them. One of these works is the *Sharh of Gazel (Commentary of Gazel)* which is the main topic of our study. Except for the general information given in the sources about the *Sharh of Gazel*, no study has been done about it until this day. *Sharh of Gazel* is composed of six pages and registered under the number 3850 in the Konya Mevlana Museum and contains Ahmed Avni Konuk's translation and commentary on Ferîdüddîn-i Attar's two couplets.

In the introduction section of our study composed of three sections, after the general information about Ahmed Avni Konuk, in the first section has been presented information about *Sharh of Gazel* and thoughts about whether this two couplets belongs to Feridüddîn-i Attâr or not has been assessed. In the second section, the commentary method used by Avni Konuk in his sharh has been analysed in general terms. In the third section, the full text of the *Sharh of Gazel* has been presented by being transcripted.

Key Words: Ahmed Avni Konuk, Sharh, Commentary, Ferîdüddîn-i Attâr, Mevlânâ, *Sharh of Gazel*

Giriş

Ahmed Avni Konuk 1868 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. Dokuz ya da on yaşlarında iken Galata Rüştiyesin'de okuduğu sırada önce babasını kısa bir süre sonra da annesini kaybetti ve eğitimine 1884 yılında Rüştiye'nin dördüncü sınıfından Dârüşşafaka'nın üçüncü sınıfına imtihanla geçiş yaparak devam etti (Barkçın,2011,11-13).

Altı yıl sonra Dârüşşafaka'dan mezun olan Avni Konuk, 1890 yılında Galata İttihad Postanesi posta memurluğuna tayin edilerek memuriyet hayatına başladı. Memurluğu sırasında hem cami derslerine devam ederek icazet aldı ve hafızlığını tamamladı hem de 1898 yılında bugün İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi olan Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne'ye girerek otuz yaşında iken buradan birincilikle mezun oldu (Öngören,2002,26/180). Memuriyet hayatında genel müdürlüğe kadar yükselmiş olan Avni Konuk devlet hizmetinde önemli başarılar elde etti. 1918 yılında orduya ait posta ve telgraf muhaberesinde gösterdiği üstün başarılar sebebiyle beyaz şeritli istiklal madalyası ile taltif edildi (Barkçın,2011,37). Sadeddin Nüzhet Ergun'un (v.1946) ifadeleriyle posta işlerinde hakikaten mütehassıs olan Avni Konuk, Posta ve Telgraf Mektebi Alîsi ve Yüksek Mühendis Mekteb'inde de (İstanbul Teknik Üniversitesi) posta dersleri vermiştir (Ergun,1945,573). Avni Konuk kırk üç yıl süren memuriyet hayatına kendi isteği ile 1933 yılında 65 yaşında iken emeklilik dilekçesini sunarak son verdi. Emekli olduktan beş yıl sonra 1938 yılında yetmiş yaşında iken İstanbul'da vefat etti. Kabri bugün Merkez Efendi Mezarlığı'nda bulunmaktadır (Öngören,٢٠٠٢,١٨٠).

Avni Konuk, çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan otuzdan fazla eser kaleme almıştır. Onun tasavvufda da Türk Musikisi'nde de aynı derecede iktidar sahibi olduğunu söyleyen S. Nüzhet Ergun, Konuk'un Dârüşşafaka'da okuduğu yıllarda dönemin en büyük musiki üstadı Zekâi Dede'den (v.1897) musiki eğitimi aldığını ve bu alanda pek çok mahfuzatının yanında kendisine ait bir çok bestesinin de bulunduğunu ve ilk intişar eden eserinin *Hânende* isminde bir besteler mecmuası olduğunu belirtir (Ergun,1945,573). Konuk'un musiki alanında zikredilmesi gereken bir diğer

önemli eseri de makam geleneğinin devamını sağlayarak Osmanlı ve Cumhuriyet musikisi arasında bir köprü olan 119 makamdan müteşekkil bestesi *Fihrist-i Makâmât*'dır.

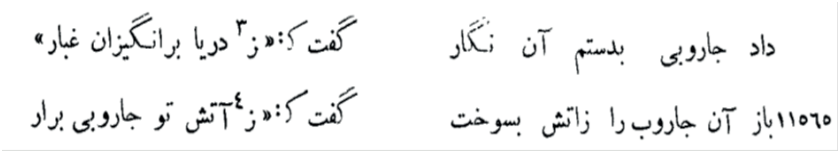
Avni Konuk'un kaleme aldığı tasavvufî eserlerin başında; musiki alanında vermiş olduğu ilk eseri *Hânende* mecmuasından sonra ikinci matbu eseri olan "*Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî*" adıyla 1913'te basılan *Sipehsâlar Tercümesi*, *Tedbîrât-ı İlahiyye* (1922-1925), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (1928), Türkçe'ye ilk kez tercüme edilen *Fîhi Mâ Fîh Tercümesi* ve *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (1930-1937) gelmektedir. S. Nüzhet Ergun, Avni Konuk'un tasavvufî eserleri arasında özellikle *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nin Şark'ta vücûda getirilen en yeni ve en mufassal şerh olduğunu belirttikten sonra *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* ile *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'ne dikkat çekerek; bu iki eserin tasavvuf alanı için oldukça önemli birer kaynak olduğunu belirtir (Ergun,1945,573). Avni Konuk'un 1912-1914 yılları arasında kaleme aldığı *Şerh-i Gazel*'i ise çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

1. Şerh-i Gazel

Şerh-i Gazel olarak kayıtlara geçmiş olan bu çalışma, Ferîdüddîn-i Attâr'a (v.1221) ait iki beytin tercüme ve şerhini ihtiva eder. Eser altı varaktan müteşekkil olup satırlar muhteliftir. Avni Konuk'un kendi el yazısıyla rik'a hattı ile yazılmıştır. Konya Mevlâna Müzesi, 3850 numarada kayıtlıdır. Telif tarihi olan 1912-1914 yılları dikkate alındığında Avni Konuk'un ilk kaleme aldığı eserlerden olduğu anlaşılmaktadır.

Şerh-i Gazel'de şerh edilen beyitlerin Attâr'a aidiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. S. Nüzhet Ergun bu beyitlerin Attâr'a ait olduğunu belirtirken (Ergun,1945, 573), Abdülbaki Gölpınarlı (v.1982) tamamı on yedi beyit olan bu gazelin Mevlânâ'nın olduğunu, Avni Konuk'un bu beyitleri Attâr'ın zannettiğini ileri sürmüştür (Gölpınarlı, 1967,149). A. Gölpınarlı'nın belirttiği gibi bu iki beyit Mevlânâ'nın *Divan-ı Kebîr*'inin on yedi beyitten oluşan ve Bedîüzzaman Fürûzanfer (v.1970) tarafından tashih edilen divanın 1095. gazelinin ilk iki beytini oluşturmaktadır. Ancak bu hususta öncelikli olarak belirtilmesi gerekir ki Fürûzanfer tarafından

tashih edilen *Divân-ı Kebîr*'de bulunan beyitlerle Avni Konuk'un tercüme ve şerh ettiği beyitler arasında bazı farklılıklar söz konusudur. *Divân-ı Kebîr*'in 1095. gazelinde bulunan beyitler şöyledir:



Diğer iki nüshadaki farklılıkların gösterildiği üç ve dördüncü dipnotlarda bu kısımların "ez" şeklinde geçtiği belirtilmiştir (Fürûzanfer,۱۳۷۸,۱۰). Ayrıca Şâh Nimetullâh Velî'nin (v.1431) divanında bu gazele Mevlânâ'ya aidiyeti belirtilerek yapılmış bir istikbâl ve tevcîh mevcuttur (Nimetullâh Velî, 1370,855). Orada tevcîh edilen, açıklanan beyitler de yukarıda verilenlerle hemen hemen aynıdır:

داد جاروبی به دستم آن نگار　　گفت ازین دریا برانگیزان غبار

باز آن جاروب در آتش بسوخت　　گفت ازین آتش تو جاروبی برار

Ancak Avni Konuk'un tercüme ve şerh ettiği beyitler ise bu iki örnekten oldukça farklıdır:

داد جاروبی به دستم آن نگار　　کاز بن دریا بر آور این غبار

آب آتش شد و جاروبم بسخت　　گفت از این آتش تو جاروبم بیار

Burada belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus ise Attâr'ın Mevlânâ üzerindeki etkisidir. Mevlânâ, tasavvufî şiirin öncüsü olan Senâî-yi Gaznevî (v.1131) ile kendisinden sonra gelen pek çok mutasavvıf şaire önderlik etmiş olan Attâr'ı takip ederek bu yolda zirveye ulaşmıştır. Şüphesiz şairler arasındaki etkileşim inkar edilemez bir gerçektir. Mevlânâ, Attâr'ın Senâî'den ve kendsinin de hem Attâr'dan hem de Senâî'den beslendiğini beyitlerinde dile getirir. Mevlânâ'nın eserleri incelendiğinde Attâr'a ait bazı sözlere yer verip onları şerhettiği ve *Mesnevî*'de geçen pek çok hikâyeye Attâr'ın eserlerinin kaynaklık ettiği görülür (Ayan,1990,199). Bu hususta konumuzla alakalı olarak belirtilmelidir ki son zamanlarda *Divân-ı*

Kebîr üzerinde yapılan çalışmalarda *Divân-ı Kebîr*'de bulunan bazı beyitlerin Attâr'ın divanında da bulunduğu tesbit edilmiştir (Neyyirî,1396,4-5)[1]. Bu sebeple burada bahsedilen iki beytin *Divân-ı Kebîr*'de bulunmasına rağmen Attâr'a ait olması ihtimal dahilindedir; ancak beyitlerin tam olarak kime ait olduğu bu alanda yapılacak çalışmalar sonucu netlik kazanacaktır.

2. Ahmed Avni Konuk'un Şerh Metodu

Şerh, lügatlerde:"Açma, yarma, açıklama ve ayrıntılı anlatma, izâh etme" (Doğan,2020, 2156), "bir şeyin, bir kitabın kapalı ve güç anlaşılır yanlarını açıklamak ve yorumlamak için söylenen sözler, yazılan kitaplar"(Tulum,2013,354) gibi anlamlara gelmektedir. Burada geçen tanımlardan, bir eseri daha geniş manada açıklamak amacıyla kullanılan bir telif türü olduğu anlaşılan şerhler; kendi alanında otorite olmuş bir eseri, doğru ve yerinde anlamak; tenkit, tahkik ve tashih etmek, anlamca kapalı kısımlarını açmak, açıklamak, yorumlamak ve derinleştirmek amacıyla yazılan eserlerdir. Bu açıdan bakıldığında tasavvufî eserler sembollik bir dile sahip olmaları nedeniyle açıklanmaya en fazla ihtiyaç duyulan eserlerin başında gelmektedir. Nitekim Osmanlı döneminde şerh edilen manzum ya da mensur eserlere bakıldığında en çok dini ve tasavvufî eserlerin şerh edildiği görülür (Ceylan,2007,7).

Şârihler bir eseri bazı istekler doğrultusunda, bir kişi ya da bir kesime hitaben şerh ederler. Eğer bir eserin şerh edilmesi gerekiyorsa "O metinde okuyucunun bilgisi, aklı, düşüncesi, sezgisi veya duygularıyla aşamayacağı bazı güçlüklerin varlığı kabul ediliyor demektir."(Kortantamer,1994,1). Bu açıdan bakıldığında *Şerh-i Gazel*'in içerdiği beyitlerin kapalı manalar barındıran, açıklanmaya ihtiyaç duyulan tasavvufî alanda söylenmiş beyitler olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple Avni Konuk *Şerh-i Gazel*'de bu beyitlerin kapalı manalarını; kendisinin ve yaşadığı dönemin bilgi ve kültür

1 Bu durum sadece Attâr'ın beyitleriyle sınırlı değildir. *Divan-ı Kebîr*'de Mevlânâ'dan önce yaşamış bir çok şâire ait beyitler tesbit edilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: Muhammed Yûsuf Neyyirî, vd. "Berresî İntisâb-i Şeş Gazel ez-Divân-ı Kebîr be-Mevlevî". *Pezûheşhâ-yi Edeb-i İrfânî* 11/3 (1396), 1-18., Mehdî Nîkmeneş, " Yek Gazel Der Dü Divân", *Neşriyye-i Dânışkede-i Edebiyât ve Ulûm-ı İnsânî* 11/84, 190-205., Tevfik Sunhanî, "Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî", çev. Çetin Kaska, *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 4(2019), 225-235.

birikimi çerçevesinde yorumlayarak, hitap ettiği kişilere beyitlerin sırlarını açıklamaya çalışmıştır.

2.1. Kelimelerin Açıklanması

Avni Konuk şerhine besmele ile başladıktan sonra "Ferîdüddîn-i Attar kuddise sirruhû buyururlar:" diyerek önce şerh edeceği iki beytin Farsça aslını verir, daha sonra "Ma'nâ-yı Münîfi" başlığı ile bu iki beyti tercüme ettikten sonra "Şerh" başlığı altında beyitlerde geçen kelimeleri açıklayarak şerhine başlar.

Beyitlerde geçen kelimeleri çift tırnak içine alarak ilk önce bu kelimelerden gerekli gördüklerinin lügat manasını verir, daha sonra bu kelimelerin muktezâ-yı hâl'e göre beyitlerde almış oldukları anlamlar; "burada maksûd, murâd, ... işâret buyrulmuştur" gibi ifadelerle açıklanır:

" "Cârûb" süpürge ma'nâsına olup bu beyt-i şerîfde zühd ve takvâ murâd buyrulur." **(1[b])**

" "Nigâr"dan maksûd mürşid-i kâmildir." **(2[a])**
" "Âb" havâtır-ı mahmûdeye işâret buyrulmuşdur." **(3[b])**

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus şudur ki Avni Konuk beyitlerde geçen kelimelerin tamamını bu şekilde açıklamaz. Sadece kilit noktaya sahip olan; "*cârûb, gubâr, nigâr, bün-i deryâ, âb ve âteş*" kelimelerini açıkladıktan sonra şerhine; bu kelimelerden bazılarının benzetildikleri şeylere benzeme yönlerini "... teşbîhi, teşbîhde vech-i şebeh budur ki" ifadeleriyle açıklayarak devam eder:

*" **Bün-i deryâ"** ka'r-ı deryâ demekdir. Deyâdan maksûd kalb ve ka'r'dan maksûd dahı süveydâ-yı kalpdir. Kalbin deryâya teşbîhi vüs'at-i ma'nevîsi ve süveydâ-yı kalbin (3[a]) ka'r'a teşbîhi de deryâya düşen gubâr ka'rına çöktügü gibi kalbe gelen havâtırın dahı süveydâ-yı kalbde ictimâ'ıyla anı muzlim kılması i'tibârıyladır."***(2[a]-2[b])**

*" **Gubâr"** toz ma'nâsınadır. Burada maksûd havâtır-ı mezmûmedir, vech-i şebeh budur ki..."* **(2[b])**

2.2.İktibaslar

Şârihler şerhlerinde ileri sürdükleri fikirleri, yaptıkları yorumları ispatlayarak sağlam temellere oturtmak için; ayet, hadis, şiir, atasözü, deyim, kelâm-ı kibâr, peygamber kıssaları, menkîbeler, tarihi ve efsanevi kişiler, mitoloji, kaynak eserlerden alıntılar, adet, gelenek vb. alanlardan kendi müktesebâtlarına göre iktibas getirerek metni genişletirler (Yazar,2011,85). Bu bağlamda Avni Konuk'un da şerhinde ileri sürdüğü fikirleri destekleyerek sağlam temellere dayandırmak için bir ayet ve kutsî hadis ile Mevlânâ, Hâfız-ı Şirâzî, Niyâzî-i Mısrî ve İsmet-i Buhârî gibi mutasavvıf şairlerin şiirlerden iktibaslar yaptığı görülür.

Korkma, sakınma, kaygılanma, dini daha derin bir anlayışla yaşama anlamlarına gelen takvâ (Cebecioğlu,2014,472) ile; yüz çevirmek, bir şeye rağbet etmemek (Ceyhan,2013,44/530) anlamlarına gelen zühd, tasavvuf yolunun başlangıcını temsil eder. Tasavvuf yoluna giren kişinin Hakk'a erme yeteneğini kazanması için; ilk olarak nefsini dünya kirlerinden arındırması, ahlakını güzelleştirmesi gereklidir. Bu sebeple Avni Konuk birinci beyti (Ka'r-ı deryâdan bu tozu çıkar diye o nigâr, elime bir süpürge verdi) tasavvufun bu ilk mertebesine işaret edecek şekilde şerh etmiştir. Bir mürşide bağlanan sâlik'e mürşid ilk olarak zühd ve takvâ süpürgesini verir ki sâlik süveydâ-yı kalbinde biriken havâtır-ı mezmûme tozlarından kalbini temizlesin. Zühd ve takvâya bağlı olarak ilerleyen sâlik'in önce ahirete yöneleceği ardından Hakk'a yakınlaşmaya başlayacağı ve Hakk'ın dışındaki (mâsivâ) her şeyden uzaklaşacağı sûfîler tarafından sıkça vurgulanmıştır (Ceyhan,2013,44/531). Bu bağlamda deryaya benzetilen kalbindeki havâtır-ı mezmûme'yi zühd ve takvâ süpürgesi ile temizleyen sâlik'in gönül deryasında havâtır-ı mahmûde dalğalanmaya, sâlik Hakk'a yakınlaşmaya başlar.

Avni Konuk ikinci beytin birinci mısraında geçen "su" kelimesini havâtır-ı mahmûde'ye "âteş" kelimesini de ilâhî aşka benzetmiştir. Hakk'ın dışındaki (mâsivâ) her şeyden uzaklaşmak isteyen sâlik, gönlüdeki havâtır-ı mahmûde'yi dahi temizlemek için cehd eder; ancak elindeki zühd ve takvâ süpürgesi havâtır-ı mahmûdeyi izale etmek için yeterli değildir. Bu kısmın

anlatıldığı; "Su âteş oldu ve süpürgemi yaktı" mısraını Avni Konuk havâtır-ı mahmûde'nin ancak mahz-ı inâyet olmak üzere zuhûr eden ilâhî aşk ateşiyle temizlenebileceği şeklinde şerh eder. Ancak bu ateş sadece havâtır-ı mahmûdeyi değil sâlik'in neyi varsa; hatta elindeki zühd ve takvâ süpürgesini dahi yakar. Çünkü mâsivâullahtan temizlenen sâlik'in elinde artık zâhidliği bile kalmamış olur. Avni Konuk bu durumu yukarıda isimleri sayılan mutasavvıf şairlerin şiirlerinden iktibaslar yaparak delillendirmektedir:

"Nitekim Mevlânâ radiyallahu 'anhu hazretleri buyururlar:
Cihân-ı mâ-sivâ-yı Hakk'ı yakdı âteş-i takvâ
Urup bir berk Hak'dan eyledi ihrâk takvâyı
Ve hazret-i Mısrî-i Niyâzî buyurur:
Zühd ü takvâya yâr idim evvel 'Aşk ile benden hep cüdâ düşdü" (4[a])

Bundan sonra sülûkunu tamamlamış, her şeyde Mâşuk-i İlâhî'nin vechini müşâhede etme şerefine ulaşmış olan sâlik'in artık Hak ile görüp Hak ile işittiği ve halkı irşada ehil biri haline geldiğini Avni Konuk bir ayet ve bir kutsî hadisten yapmış olduğu iktibaslarla izah etmektedir:

"Bu halden sonra sâlik sülûkunu itmâm etmiş ve cemî'-i mezâhirde "فاينما تولوا فثم وجه الله" *hükm-i celîlince ma'şûk-ı Hakîkî'nin vech-i pâkini müşâhede etmekde bulunmuş oldugundan kendisinin ve halkın vehmi olan varlıkları nazarından gâ'ib olur.* (اذا احببت عبدا كنت له سمعا و بصرا و لسانا و يدا فبي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبشط) *hadîs-i küdsîsi mûcibince Hak ile görür, Hak ile* ***(5[a])*** *söyler, Hak ile işidir ve kendisi muktedâ-bih ve halkı irşâda ehil olur..."* **(4[b]-5[a])**

2.3. Ber-Mûcib-i Şerh Beyt-i Şerîfin Ma'nâsı

Avni Konuk beyitte geçen kelimeleri şerh etmeyi tamamladıktan sonra beyte vermiş olduğu manayı: "Ber-Mûcib-i Şerh Beyt-i Şerîfin Ma'nâsı" başlığı altında kısa ve öz bir şekilde açıklar:

"Bir mürşid-i kâmilin dâmenini tutdum; o merd-i Hüdâ bana "süveydâ-yı kalbini havâtır-ı mezmûme gubârıyle mestûr görüyorum. Bu cârûb-ı takvâyı al da anları güzelce bir süpür" dedi ben de bir zamân o takvâ sü-

pürgesiyle kalbimi tathîre meşgûl oldum. Ba'dehû deryâ-yı dilimde havâtır-ı mahmûde temevvüce başladı; vaktâki 'aşk ve şevk-i bâki bu deryâ-yı dili istilâ eyledi, o âb-ı sâfî gibi olan havâtır-ı mahmûde serâ-pā âteşe munkalib oldu. Ne cârûbum kaldı; ne de takvâm. Bu âteş-i 'aşk cümlesini ihrâk eyledi. O mürebbî-i cânım şimdi ben mest-i 'aşkdan zühd ve takvâ hisâbını sorar, heyhât!" **(5[b])**

Bu açıklamadan sonra Hazreti Muhammed'e salat ve selamlarlarda bulunur ve bu beyt-i şerîfin manasının bu şekilde kalbine lâyih olduğunu, şerhde muvafık olup olmadığını anlamak için *Mesnevî*'ye müracaatta bulunduğunu ve Mevlânâ'nın kendisine şu beyitle itâb ve hitâp ettiğini belirterek, şerhini bu beyitten sonra verdiği tarih ve imzayla tamamlar:

"O şey ki söylüyorsun ve anı şerh ediyorsun; Ey seniy, niçün sende bir nişân zâhir olmuyor.?" (6[a])

3. Şerh-i Gazel Metni

Ferîdü'd-Dîn-i 'Attâr Kuddise Sirruhû Hazretleri'nin İki Beyt-i Şerîfinin Şerhi

(1[b]) Bismillahirrahmânirrahîm

Ferîdü'd-Dîn-i 'Attâr kuddise sirruhû buyururlar:

داد جاروبی به دستم آن نگار　　کاز بن دریا بر آور این غبار

آب آتش شد و جاروبم بسخت　　گفت از این آتش تو جاروبم بیار[2]

Ma'nâ-yı Münîfi

Ka'r-ı deryâdan bu tozu çıkar diye o nigâr, elime bir süpürge verdi. Su âteş oldu ve süpürgemi yakdı; şimdi de bana süpürgemi âteşden çıkar dedi.

Şerh

"*Cârûb*", süpürge ma'nâsına olup bu beyti şerîfde zühd ve takvâ murâd

2 Dâd cârûbî be-destem ân nigâr　　K'ez bün-i deryâ ber-âver în gubâr
Âb âteş şod u cârûbem be-suht　　Goft ez în âteş tü cârûbem be-yâr

buyrulur. Süpürgeye teşbîhde vech-i şebeh budur ki; deryâ-yı kalbin sükûnetini ihlâl eden hevâ, havâss-ı hamse tarafından hübûb eder; gözün gördügü, kulagın işitdigi, elin tutdugu, burnun kokladıgı ve zâ'ikanın **(2[a])** tatdıgı şeylerden mütevellid havâtır toplanır. Eger bu havâs takvâ ile isti'mâl olunursa, ya'ni göz şer'in bakma dedigine bakmaz ve kulak dinleme dedigini dinlemez ve burun koklama dedigini koklamaz ve el tutma dedigini tutmaz ve zâ'ika tatma dedigini tatmaz ise, kalp havâtır-ı mezmûmeden pâk olur ve takvâ bu havâss-ı hamseden uçup gelen gubâr-ı havâtır-ı mezmûmeyi siler; süpürür.

"*Nigâr*"dan maksûd mürşid-i kâmildir. Sâlik bir mürşid-i kâmilin dâmenine teşebbüs etdigi vakit, o merd-i Hüdâ, anın eline takvâ süpürgesini verir ve zühd; ya'nî perhîz ile emr eder. Çünkü sâlike evvel emirde lâzım olan hevâcis-i nefsâniyeden ve havâtır-ı mezmûmeden tahallusdur. Zühd ve takvâ ise bâlâdaki îzâhâtda müstebân oldugu üzre bu havâtır-ı mezmûmeyi izâlede mü'essirdir.

"*Bün-i deryâ*" ka'r-ı deryâ demekdir. Deyâdan maksûd kalb ve ka'r'dan maksûd dahı süveydâ-yı kalpdir. Kalbin deryâya teşbîhi vüs'at-i ma'nevîsi ve süveydâ-yı kalbin **(2[b])** ka'r'a teşbîhi de deryâya düşen gubâr, ka'rına çöktügü gibi kalbe gelen havâtırın dahı süveydâ-yı kalbde ictimâ'ıyla anı muzlim kılması i'tibârıyladır.

"*Gubâr*" toz ma'nâsınadır. Burada maksûd havâtır-ı mezmûmedir, vech-i şebeh budur ki gubâriyeti devâm etdikçe gubâra hîç bir hüküm terettüb etmez. Ve biraz rûzgâr olsa hevâya uçar. Havâtır-ı mezmûme dahı hatra olmak mertebesinde kaldıkça bir hükm-i şer'î terettüb etmez, dîger havâtır ile uçar gider. Ancak a'zâ ve cevârih vâsıtasıyla hükmü verilirse hatra olmak mertebesinden çıkup fi'l-i bed olur ve ol vakit ana hükm-i şer'î lâhık olur, gubâr da böyledir. Su vâsıtasıyla kesîf oldugu vakit çamur olur ve bulaşdıgı mahalde tâhir ve gayr-ı tâhir olarak hakkında hükm-i şer'î lâhık olur.

Su'âl

Beyt-i şerîfde gubârın deryâdan çıkarılması beyân buyruluyor. Hâlbuki

deryâda gubâr bulunmaz; belki gubâr tortulup çamur olur.

(3ª)Cevâb

Gubâr denilmesi kevn-i sâbık 'alâkasıyla mecâzdır. Meselâ bâlig kimselere "çocuklar" diye hitâb olundugu çok vâki'dir. Evvelce çocuk idiler demek olur. Havâtır, ibtidâ gubâr gibi rakîk olup süveydâ-yı kalbde toplandıgı ve kalbi muzlim ve kesîf bir hale koydugu cihetle ka'r-ı deryâya çöküp çamur kesilen gubâra teşbîh buyrulmuşdur.

Bunda vech-i âhire dahı işâret vardır, şöyle ki ka'r-ı deryâya çöken gubâr fi'l-hakîka çamur olur ise de bu çamur karıştırıldıgı vakit, suya dagılır ve suyun kesretine nazaran vücûdi fark olunamayacak derecede olur. Suyun akındısı ile cereyân eyler; gider ve o kesâfet dahi gâ'ib olur. Havâtır-ı mezmûme de böyledir. Bunlar terâküm etdigi vakit, eger takvâ süpürgesiyle tathîr edilmezse, kat kat kesâfet peydâ eder ve o derece kuvvet bulur ki nihâyet âsârı, a'zâ ve cevârihde zâhir ve ef'âl-i zemîme peydâ olur. Eger dagıtılırsa deryâ-yı kalbin âb-ı sâfîsi hükmünde olan havâtır-ı mahmûdeye karışup akar gider **(3ᵇ)** ve hükmü gâlibin olur.

"Âb"havâtır-ı mahmûdeye işâret buyrulmuşdur. Sâlikin kalbinde havâtır-ı mezmûme kalmayınca, âb-ı sâfî gibi olan havâtır-ı mahmûde telâtıma başlar. Sâliki halk nazarında pâk ve mahmûd gösterir. Zirâ âb-ı sâfî hakkındaki hükm-i şer'î, tahâretden 'ibâret oldugu gibi havâtır-ı mahmûdede ki hüküm dahı öylece tahârete mübtenîdir. Binâen'aleyh böyle mahmûdü'l-hâl olan sâlike halkın teveccüh ve ihtirâmı günden güne tezâyüde başlar. 'Ulu himmet sâhibi olan sâlik-i râh-ı Hüdâ ise muhill-i ihlâs olan bu halden memnûn olmadıgından, külliyen tezehhüd edüp ihtiyâr-ı 'uzlet eyler. Bu tezehhüd ile havâtır-ı mahmûdeyi dahı silip süpürmege cehd eyler ise de mümkün olmaz.

"Âteş" den maksûd 'aşk-ı ilâhîdir, bu sâlikin himmet-i 'âlî oldugundan zühd ve takvâ ile izâle edemedigi havâtır-ı mahmûde, mahz-ı 'inâyet olmak üzre zuhûr eden âteş-i 'aşk-ı ilâhî ile bir anda yanıp mahv olur. **(4ª)** Bu âteş sâlikin nesi varsa yakar. 'Aynı zamânda sâlikin yedindeki o zühd ve takvâ süpürgesi dahı yanar.

Nitekim Mevlânâ radiyallahu 'anhu hazretleri buyururlar:

بسوزید آتش تقوی جهان ماسوی الله را بزد برقی ز الله و بسوزانید تقوی را

Nazmen Tercüme

Cihân-ı mâ-sivâ-yı Hakk'ı yakdı âteş-i takvâ
Urup bir berk Hak'dan eyledi ihrâk takvâyı
Ve hazret-i Mısrî-i Niyâzî buyurur:
Zühd ü takvâya yâr idim evvel 'Aşk ile benden hep cüdâ düşdü
Ve Hâce Hâfız Şirâzî buyurur:

تو و تسبیح و مصلا و ره زهد و صلاح من و میخانه و زنار و ره دیر و کنشت

(4[b]) Ve yine 'İsmet-i Buhârî hazretleri buyurur:

گر تو را نیز درین شیوه سر یک رنگیست دین و دنیا بیک جرعه چو عصمت بفروش

Tercüme

Eger bu şîvede senin içün dahı yek renklik ârzûsu var ise 'İsmet gibi, dîn u dünyâyı, 'aşk-ı ilâhî şarâbının bir cür'asına sat.

~

Ve'l-hâsıl ehl-i ilhâmın bu makâmda pek çok kelâmları vardır. Bu halden sonra sâlik sülûkunu itmâm etmiş ve cemî'-i mezâhirde " فاينما تولوا فثم وجه الله" hükm-i celîlince ma'şûk-ı Hakîkî'nin vech-i pâkini müşâhede etmekde bulunmuş oldugundan kendisinin ve halkın vehmi olan varlıkları, nazarından gâ'ib olur. (اذا احببت عبدا كنت له سمعا و بصرا و لسانا و يدا فبي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبشط) hadîs-i küdsîsi mûcibince Hak ile görür, Hak ile **(5[a])** söyler, Hak ile işidir ve kendisi muktedâ-bih ve halkı irşâda ehil olur. Bundan sonra mürşidi ve mürebbîsi olan zât, bi-tarîki'l-mülâtafe (Hani benim senin eline vermiş oldugum cârûb-ı takvâ, anı ne yapdın?) der. Veyâhud 'alâ tarîki'teşbîh (Seni 'ibâdullâhı irşâda me'mûr etdim; nâkıslara muktedâ bih oldun. Artık sâ'ika-i 'aşk ile bî-ser u pâ hareketin câ'iz degildir. Sakın ki cemâl-i Hak, bu halka hicâbda olmasın, bu âteş-i 'aşk içinde yanan cârûb-ı takvâ-ı yine eline al; Hanefî isen, fıkh-ı Hanefî ile ve Şâfî isen fıkh-ı Şâfî ile 'amele i'tinâ et, gerçi (الصوفي من لا مذهب له) mûcibince

sen dogrudan dogruya mişkât-ı nübüvvetden ahz-ı ahkâm eyledin, fakat tâbi' oldugun İmâm'in mezhebi ile tesettür et, tâki sana tâbi' olanlarda feyz-yâb olup Hakk'a vâsıl olsunlar. Sakın o evvelki takvâ-yı cârûbunu sûret-i zâhirede "elinden bırakma") der. İmdi bu îzâhâta nazaran cenâb-ı Nâzım küddise sirruhû sülûklarını ibtidâsından intihâsına kadar bu dört mısra'da beyân buyurmuş oluyorlar**.**

(5[b])Ber-mûcib-i Şerh Beyt-i Şerîfin Ma'nâsı

Bir mürşid-i kâmilin dâmenini tutdum; o merd-i Hüdâ bana "süveydâ-yı kalbini havâtır-ı mezmûme gubârıyle mestûr görüyorum. Bu cârûb-ı takvâyı al da anları güzelce bir süpür" dedi ben de bir zamân o takvâ süpürgesiyle kalbimi tathîre meşgûl oldum. Ba'dehû deryâ-yı dilimde havâtır-ı mahmûde temevvüce başladı; vaktâki 'aşk ve şevk-ı bâki bu deryâ-yı dili istilâ eyledi, o âb-ı sâfî gibi olan havâtır-ı mahmûde serâ-pâ âteşe munkalib oldu. Ne cârûbum kaldı; ne de takvâm. Bu âteş-i 'aşk cümlesini ihrâk eyledi. O mürebbî-i cânım şimdi ben mest-i 'aşkdan zühd ve takvâ hisâbını sorar, heyhât! Va'llâhu a'lem ve salla'llâhu 'alâ seyyidinâ ve nebiyyinâ ve şefî'inâ Muhammeddi'n-Nebiyyi'l-'ummiyyi ve 'alâ âlihi ve sahbihi ecma'în. **(6[a])** Vaktâki kalb-i hakîre bu beyt-i şerîf ma'nâsı bu sûretle lâyıh oldu müvâfik olup olmadıgı anlaşılmak üzere, Hazret-i *Mesnevî'*ye mürâca'at olundu.Cenâb-ı Pîr-i Destgîr bu beyt-i şerîf ile hitâb ve 'itâb buyurdular:

Mesnevî

آنچه می گویی و شرحش می کنی چون نشانی در تو نآید ای سنی

Tercüme

O şey ki söylüyorsun ve anı şerh ediyorsun; Ey seniy, niçün sende bir nişân zâhir olmuyor?

16 Kânûni's-sânî 1330 ve 14 Rebîü'l-evvel 1332

Fakîr Ahmed 'Avni

Sonuç

En eski örneğine M.Ö. beşinci yüzyılda rastlanan şerhler; yapı ve amaçları itibariyle durağan olmayan, içinde bulunduğu zaman ve sosyal oluşumlardan etkilenerek şekil alan, yenilenen değişik ve değişen ihtiyaçlara farklı şekillerde cevap verebilen, bu sebeple yazıldıkları dönemlerin; sosyal, kültürel ve siyasî alanlardaki değişim ve gelişmelerini bünyelerinde barındıran, geçmiş ile gelecek arasında köprü vazifesi gören önemli eserlerin başında gelmektedir. İslam dünyasında Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabaları doğrultusunda tefsir faaliyetleri ile başlayan şerh türü eserlerin gelişip yaygınlaşmasında; sembollik bir dile sahip olmaları nedeniyle açıklanmaya ihtiyaç duyulan tasavvufî eserlerin oldukça önemli bir yeri vardır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan *Şerh-i Gazel,* Ferîdüddîn-i Attâr'ın iki beytine yapılan tasavvufî bir şerhi ihtiva eder. Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk yıllarına şahitlik etmiş, geriye otuza yakın eser bırakmış olan Ahmet Avni Konuk 19. yüzyılda yaşamış önemli bir musikişinas, mütercim ve şârihdir. 1912-1914 yılları arasında kaleme aldığı *Şerh-i Gazel*'ini şerh alanında geride bırakmış olduğu en önemli eserlerinden olan; *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* ile *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nden önce kaleme almıştır.

Avni Konuk bu çalışmasında *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* ile *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nde uyguladığı şerh yönteminden daha sade ve açık bir şerh metodu uygulamaktadır. Klasik şerhlerde olduğu gibi beyitlerde geçen bütün kelimeleri tek tek ele alarak; lügat, mecaz ve istilahî manalarını vermek, gramer özelliklerini ve irab kaideleri açıklamak yerine şerhini, beyitlerde geçen ve kilit öneme sahip altı kelime üzerinden gerçekleştirir. Kelimele rin açıklanmasında sadece anlamının bilinmediğini düşündüğü kelimelerin Türkçe karşılı ğını verir ve daha çok bu kelimelerin muktezâ-yı hâl'e göre o beyitte aldıkları manalar üzerine odaklanır. Bu altı kelime üzerinden ileri sürdüğü fikirleri, yapmış yorumları; bir ayet, bir kutsî hadis ve mutasavvıf şairlerin şiirlerinden iktibaslar yapararak destekler.

Avni Konuk bu dört mısrada Ferîdüddîn-i Attâr'ın başından sonuna kadar kendi seyr ü sülûkunu anlatığını ileri sürer ve bu bakış açısıyla şerhin-

de; tasavvuf yoluna girip, bu yolda ilerleyen ve nihayet sülûkunu tamamlayarak insanları irşada memur olan bir sâlik portresi çizer. Şerhin sonunda bu beyitlerin manasının bu şekilde gönlüne ilham olduğunu ve muvafık olup olmadığını anlamak için *Mesnevî*'ye müracaat ettiğini açıklar. Bu müracaatı neticesinde Mevlânâ'nın ona hitâp ve itâb ettiği beyt-i şerîfi naklederek şerhi tamamlar.

Kaynakça

Ayan, Gönül. "Attâr, Esrar-Name'si ve Mevlânâ". *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Tebliğler (3-5 Mayıs 1990)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1990.

Barkçin, Savaş Şafak. *Ahmed Avni Konuk Görünmeyen Umman*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2011.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO, 6. Basım, 2014.

Ceyhan, Semih. "zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul:TDV Yayınları, 2013.

Ceylan, Ömür. *Tasavvufî Şiir Şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü.* Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2013.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Yazar Yayınları, 26. Basım, 2020.

Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Şairleri*. 2 Cilt. 1945.

Fürûzanfer, Bedîüzzaman. *Külliyât-ı Şems Yâ Divân-ı Kebîr*. 3 Cilt. Tehran: Müessese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 4. Basım, 1378.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.

Konuk, Ahmed Avni. *Şerh-i Gazel*. Konya: Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi, 3850,1b-6a.

Kortantamer, Tunca. "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi". *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8 (1994),1-10.

Nimetullah Velî, Nimetullah b. Abdullah. *Divân-ı Kâmil Hazret-i Şâh Nimetullah Velî*. Kirman: İntişâr-ı Hıdemât-ı Ferhengî Kirmân, 1380.

Öngören, Reşat. "Ahmet Avni Konuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/180-182. Ankara:TDV Yayınları, 2002.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Şaban Kurt. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Tulum,Mertol. *Osmanlı Türkçesi Büyük El Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1.Basım, 2013.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme Ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yûsuf Neyyirî, Muhammed vd. "Berresî İntisâb-i Şeş Gazel ez Divân-ı Kebîr be Mevlevî". *Pezûheşhâ-yi Edeb-i İrfânî* 11/3 (1396), 1-18.

Azerbaycan Folklorunda Mifolojik İnam, Yasak ve Ovsunlarda Ölüm Yas Kavramları

İbrahim DEMİRCİ

Ardahan Üniversitesi. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. karayel.ibrahim25@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1430-1982

ÖZET:

Bir milletin, toprakları üzerinde tutunduğu, temellerini oluşturduğu mutlak bir inanç, mutlak bir iletişim ve mutlak bir yaşam biçimiyle; tüm bunları içeren yazılı ve sözlü edebiyatın oluşturduğu kültürler toplamı halk edebiyatının yansımalarıdır. Atasözleri, deyimler, maniler, masallar, mitler, efsaneler, destanlar vs. halk edebiyatını oluşturan türleriyle zengin bir biçim oluşturmuştur. Halk edebiyatlarının temelini oluşturan sözlü kültürün yazıya geçirilinceye kadar kuşaklar arası aktarımı, köklü bir halk tebaası yaratmıştır. Dünya üzerindeki köklü medeniyetlerin temelinde keza sözlü edebiyat hiç şüphesiz sağlamdır. Azerbaycan halk edebiyatı da köklü bir sözlü edebiyata sahip halklardan birisidir.

Azerbaycan halk edebiyatı sözlü veya yazılı tüm yönüyle "folklor" kavramıyla ifade edilmektedir. Azerbaycan folkloru, birikimleriyle şekil ve tür açısından çok zengin bir yapıya sahiptir. Zengin bir mirasın taşıyıcısı olan halk anlatımların bir türünü mitolojik öğelerle bezenmiş "mifolojik" yapılar oluşturmaktadır.

Mitsel değerler taşıyan Azerbaycan folkloru, esatir, efsane, revayet ve dastanlarıyla zengin bir anlatıma sahiptir. Bu anlatımlarda içeriğiyle inançlar, yasaklamalar, efsunlamalar, sihir, büyü vs. çokça temelinde inanç hürriyetiyle çerçevelendirilmiş değerler içermektedir.

Ölüm/yas teması, diğer birçok halk edebiyatlarında olduğu gibi ölüm ve ölümden sonraki hayat nazarında Azerbaycan folklorunda da mitsel özelliklerle bürünmüş, metinlerde ölüm ve ölüden korunma, ölünün uğursuzluğu veya ölüye haberdar olma vb. anlamlar yüklenerek halk inanışlarıyla bu nazardan korunma, uzak durma amaçlı ve yöntemleri üzerine temellendirilmiştir.

Bu çalışmada mitsel özellikler taşıyan inamlar "halk inanışları", yasaklar "uzak durulması gereken emir, yasaklar" ve ovsunlar "korunma amaçlı sihir, büyü" içerikli anlatımları belirleyerek bu anlatımlarda geçen ölüm/yas kavramlı anlatım cümlelerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Çalışmada ayrıca Azerbaycan Türkçesi ile verilecek metin parçaları Türkiye Türkçesine çevirisi yapılarak anlamsal karşılığı ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcük: Azerbaycan folkloru, mifolojik inamlar, yasaklar, ovsunlar, ölüm.

Ahmed Avni Konuk's Sharh Of Gazel And Method Of Commentary He Used In His Sharh

Abstract:

With an absolute belief, absolute communication and an absolute way of life that a nation holds on its land and forms the basis; The sum of cultures formed by written and oral literature that includes all of these are reflections of folk literature. Proverbs, idioms, poems, tales, myths, legends, epics etc. It has formed a rich form with its genres that make up folk literature. The transmission of oral culture, which forms the basis of folk literatures, between generations until it was put into writing has created a deep-rooted society. Oral literature is undoubtedly solid on the basis of deep-rooted civilizations around the world. Azerbaijani folk literature is also one of the peoples with a deep-rooted oral literature.

Azerbaijani folk literature is expressed with the concept of "folklore" in all oral or written aspects. Azerbaijani folklore, with its accumulation, has a very rich structure in terms of form and genre. One type of folk narrative, which is the bearer of a rich heritage, is composed of "mifology" structures adorned with mythological elements.

Azerbaijani folklore, which has mythical values, has a rich narrative with its legends and epics. In these narratives, beliefs, prohibitions, enchantments, magic, etc. It contains values that are mostly framed by freedom of belief.

The theme of death / mourning, as in many other folk literatures, is covered with mythical features in Azerbaijani folklore in terms of life after death and death, death and protection from the dead in texts, bad luck of the dead or awareness of the dead etc. it is based on the methods and methods of protecting and staying away from this evil eye by bearing meanings.

In this study, it is aimed to reveal the expressions with the concept of death / mourning in these expressions by determining the expressions of "folk beliefs", prohibitions, "orders, prohibitions to be avoided" and rubs "magic for protection, magic" with mythical features. Also in the study, Azerbaijani sentences will be translated into Turkish and their meaning will be found.

Key Words: Azerbaijani folklore, mythological beliefs, prohibitions, protection purpose, death.

Giriş

Bir milletin, toprakları üzerinde tutunduğu, temellerini oluşturduğu mutlak bir inanç, mutlak bir iletişim ve mutlak bir yaşam biçimiyle; tüm bunları içeren yazılı ve sözlü edebiyatın oluşturduğu kültürler toplamı halk edebiyatının yansımalarıdır. Atasözleri, deyimler, maniler, masallar, mitler, efsaneler, destanlar vs. halk edebiyatını oluşturan türleriyle zengin bir biçim oluşturmuştur. Halk edebiyatlarının temelini oluşturan sözlü kültürün yazıya geçirilinceye kadar kuşaklar arası aktarımı, köklü bir halk tebaası yaratmıştır. Dünya üzerindeki köklü medeniyetlerin temelinde keza sözlü edebiyat hiç şüphesiz sağlamdır. Azerbaycan halk edebiyatı da köklü bir sözlü edebiyata sahip halklardan birisidir.

Geçmişten bugüne yazılı veya sözlü edebiyat, toplumda farklı adlandırmalarla, farklı yorumlarla halk edebiyatına renklilik ve zenginlik katarken, toplum içinde de ortak bir bütünlük, ortak bir geçmişe ve doğal olarak tüm bunları devam ettirmek için bir sonraki kuşağa aktarma çabası içine girmiştir.

Türk halkları, geçmişten bugüne değin köklü, zengin sözlü halk edebiyatına sahip, dünya düzeninde eşine az rastlanır milletlerden birisidir. Bu kadar büyük bir mirasın taşıyıcısı konumundaki Türk halklarının boylarıyla, budunlarıyla vs. tarihin belli zamanlarında bulundukları topraklarından büyük bir nehrin kolları gibi dünyanın dört bir yanına dağılmışlardır. Buna rağmen birbirlerinden uzak kalmaları, kardeş halklar arasında sınırlar çizilmelerine rağmen taşıdıkları köklü mirası, kültürü bozmamışlardır (Muhtaroğlu, 1993: 181).

Azerbaycan halk edebiyatı sözlü veya yazılı tüm yönüyle "folklor" kavramıyla ifade edilmiştir. Bu kavram bazı Azerbaycan halk edebiyatı araştırmacıları tarafından şöyle tanımlar almıştır.

Folklor, bir bireyin, halkın, toplumun, milletin vs. insanların hafızasıdır. Halk varlığının sözleriyle ve yarattığı sanatsal kodlarıyla hafızasının yansımalarıdır. Folklor aynı zamanda bir milletin kaderidir. Her bir halkın kaderi, onun milli kimliğine ne derece bağlı olduğunadır. Geçmişine, ben-

liğine sahip çıkan bir millet zirveye ulaşabilir (İsmayılov, 2015: 889).

Folklorumuz, sadece Azerbaycan coğrafyası ile sınırlı değildir. Kerkük, Tebriz, Göyçe, Karabağ, Derbent, Borçalı ile birlikte yaşadığımız manevi yerlerin adı folklordur. Dede Korkut, Köroğlu, Oğuz Kağan, Bozkurt, Hıdır Nebi vd. kutsal folkor çizgisinden de taviz verilmeyecektir (Karayev, 1999: 3).

Şerkiderecek, "Güney Azerbaycan Folkloru" eserinin ön sözünde "folkloru" şöyle açıklamıştır: "Folklor, bir ulusun varlığını doğrulayan faktörlerden birisidir. Folklor, tüm maddi ve manevi değerlerin geleceğe aktarılmasında çok önemli rol oynamaktadır" (Şerkiderecek, 2015:3).

Azerbaycan folkloru, tarihin yarattığı sanatsal düşünce zenginliğini de oluşturan bayatılar, nağıllar, şifahi sözler, dastanlar, efsaneler, latifeler , nağmeler vs. tükenmez, eşsiz güzellik hazinesidir (Abdulla, 2005:4-8). Folklor, yalnızca bir kavram olarak karşılanmamalı, içerisinde bulunan bir milletin, coğrafyanın tümüyle yaşam biçimi haline dönüşmüş kültürel oluşumun temeli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Azerbaycan, sözlü ve yazılı halk edebiyatıyla zengin değerler içeren folkloru, zengin tür ve çeşitliliğiyle dünya edebiyatları içerisinde kendine özgü bir fark yaratmıştır.

Azerbaycan sahası zengin folklor yapısıyla sayısız anlatmalara sahne olmuş, bu anlatımlar mitik yapılarla da köklü bir hal almıştır. Halk anlatımların bir türünü mitolojik öğelerle bezenmiş "mifolojik" yapılar oluşturmaktadır. Yeniden varoluş, yıkılış, yok olma, ölüm vs. olağanüstülükler içerisinde bütünleşen Azerbaycan folkloru, mitolojik kökeni ile anlatmalara kaynak oluşturmuştur.

Azerbaycan folkloru, mitsel örüntülerle, türlerin anlatımında zenginlik katarken, bu çalışmada mitolojik anlatımlarıyla öne çıkan ovsunlar, inamlar ve yasakların, ölüm ve ölümle ilgili yas kavramlarını içeren örnek numunelerin ortaya çıkarılması; ölüm/yas kavramının, folklor türlerinin içerisinde anlam karşılığını bulması ve bu kavramların kişi, inanç ve yaşam tarzıyla yeni anlamlar kazanması yönüyle ortaya konulması amaçlanmıştır.

İnamlar, yasaklar ve ovsunların mitolojik örüntülerle çerçevelenmiş yapıları, Azerbaycan folklorundaki işlevleri ile Türkiye Türkçesine aktarılmak suretiyle de anlamsal karşılığını bulacaktır.

A. Ölüm/Yas Kavramı

Ölüm/yas kavramı "Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati ve Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğünde" şöyle tanımlar almıştır:

Ölüm: 1. Organizmanın hayati faaliyetlerinin kalıcı olarak durması ve yok edilmesi; vücuttaki veya bir kısmının durması. 2. İnsan veya hayvan hayatının sona ermesi; ömrün nihayeti; vefat, ölme. 3. İdam cezası, ölüme mahkûm etme. 4. Mahvolmak; dehşetli felaket.

Yas: 1. Yakın bir kişinin ölümü münasebetiyle her türlü zevk ve eğlenceye ara vermek; hüzün ve eder; matem. 2. Ümitsizlik.

Ölüm/yas, kavram olarak kabaca yok oluş, son bulma olarak tarif bulsa da bu kavramın özelinde inildiğinde edebiyat, felsefe, din ve mitolojide özel olarak yer bulmuş ve işlenmiştir. Başta Türk mitolojisi olmak üzere dünya edebiyatlarında da ölüm, yas ve sonraki hayat inancı bu nazarda, farklı ayinlerle hayat bulmuş, sözlü ve yazılı edebiyatlarına da yansımıştır.

Varoluştan bu yana, insanoğlunun iki uç noktası olan yaşam ve ölümün sırrına vakıf olabilme, başta köklü geçmişe sahip halklar olmak üzere bütün dünya toplumlarının tüm yönüyle dini ve mitolojik kültürel yapısında ortak paydada yer almıştır. Bu ortak payda ölüm, ruh ve sonraki hayat düşüncesi bakış açısından çok bir varlığın paradoksuna dönüşmüştür. Mitolojik düşünce içerisinde hayatın tam merkez konumunda ölüm, ruh ve sonraki hayat anlayışı ile insan ve yaratılışın doğal döngüsü içerisinde, varoluşsal bir parça olarak; ölüm ve bunun getirdiği paradoksta var olmaya devam etme, ölüme engel olma, ölümden kaçış vs. tüm bunlar içinde tarih boyunca insanoğlunun sağlam dayanaklı düşünce temelinde yer almıştır (Durkheim, 2011: 105 ve Öksüz, 2018: 10).

Ölüm ve ölüm sonrası hayat ile ilgili kavramsal olarak hem toplumda hem de kültürel boyutunda yüzyıllar içinde farklı farklı tutumlar sergi-

lenmiştir. Bu konuda sergilenen tavır ve davranışlar, ölümün gerçekleşen durumu, ölüm biçimi, ölüme yüklenen anlam gibi değişiklikler göstermektedir (Zafer, 2019: 65-66). Zira ölüm/yas ve ölümden sonraki hayat, çok farklı boyutlarla incelenmesi ve toplum nazarında tahlillere, tasvirlere değer yaklaşımlarla irdelenmesi gereken bir konudur. Söz konusu varoluşumuzun ayrılmaz ve reddedilmez bir parçası olan ölüm ve sonrası bu çalışmada olduğu gibi sosyolojik ve mitolojik değerlerle halk ürünlerinde kendine yer edinmiştir.

B. İnamlar, Yasaklar ve Ovsunlar

Azerbaycan folkloru çok çeşitli ve içeriğinde halk yaratıcılığının mükemmelliğini barındıran bir yapıya sahiptir. Başta dastanlar (destan ve halk hikâyelerinin tümü), efsaneler, rivayetler, nağmeler, holavarlar, halk mahnıları, ağılar, halay koşukları, bayatılar, laylalar, arzulamalar, okşamalar, atasözleri, nasihatler, latifeler ve adını saymadığımız çokça çeşitli folklor ürünleri bulunmaktadır. Mitolojik yapısıyla esatirler, mitik yönleri bulunan rivayetler ve efsaneler, inamlar, sınamalar, yozumlar, yasaklar ve ovsunlar da bu çalışmanın içeriğini barındıran türlere de ev sahipliği yapmaktadır.

İnamlar, ADİL (Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati) 1. İnanma, itibar etme. 2. İnam/Enam, bahşiş, hediye, mükâfat; (TDK) Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise "inam" emanet olarak açıklanmıştır. Sözlükte açıklandığı üzere, olmazsa olmaz inanç temelli folklor ürünlerinden olan inamın, karşılık bulduğu inanma, söze itibar etme, inancın ve güvenirliliğin getirdiği emanet ve aynı zamanda mükâfat, hediye anlamlarına geldiği görülmektedir. İnanma ve bunun gereği olan manevi mükâfat olarak yorumlayabildiğimiz inam, toplumsal olarak inançla iç içe geçmiş ve halk ürünlerine yansımıştır.

Araştırmada "mitolojik inam/enam" ilgili içeriğinde ele aldığımız ölüm/yas kavramlarını da içeren folklor türü numuneleri şu şekildedir:

(Azerbaycan Türkçesi) (A.T) Bir kişinin kırh oğlu varmış. Bir gün onlar namaz kıldıkları yerde daşa dönübler. Kişi, Allah'a şükür eyleyib ki,

menim balalarım ibadet vahtı ölübler. Allah'ın hoşuna gelib, kişiye bir oğul da verib. Kırhlar piri o vahtdan kalmadır.

(Türkiye Türkçesi) (T.T) Bir adamın kırk oğlu varmış. Hep birlikte dua ederken kırk oğlu taşa dönüşüvermiş. Adam, ibadet sırasında oğullarının taşa döndüğünü görünce Allah'a şükretti. Allah, adamın şükrünü, ona bir oğul vererek mükâfatlandırdı. Kırklar piri de bu olaydan kalmadır.

(A.T) Gül iyine, insan nefesine gelen ilanlar var. Onları öldürmek günahdı.

(T.T) Çiçek kokusuna ve insan nefesine gelen yılanlar vardır. Onları öldürmek günahtır.

(A.T) Hüdavendi âlem er neslin özüne göre ilanını verib. Her sofunun öz ilanı var. Bir gün Hümbet adlı bir sofunu ilan çalır. Öz ilanı çalmır, başkasının ilanı çalır. Hümbet zeheri sümürüb tökür yere, ilanı tutub getirir. Sefter adlı bir kişi vardı. Bu kişi gelir. Deyir: -Evin tikilsin hele bu ilanı salamat sahlayıbsan?

Sefter adlı kişi vurub ilanı öldürür. Hümbet zülüm-zülüm ağlayır ki, ilanı niye öldürdün.

(T.T) Allah, dünyadaki her nesile göre yılan vermiştir. Her vesveseli kişinin de kendi yılanı vardır. Bir gün Hümbet adında vesveseli kişiyi yılan ısırır. Hümbet, yılanın zehrini ısırarak çıkarır. Sefter adlı kişi de yılanı yakalar ve öldürür. Hümbet adlı kişi de duruma üzülerek Sefter adlı kişiye isyan eder.

(A.T) Ocah ilanını öldürmeh olmaz, günahdı. Her evde yeddi ocah ilanı olur. Biri ferehdi, biri melehdi, kalan beşi eve direhdi. Fereh ilan ziyannih eliyer. Meleh ilan kömehliy eliyer, kalanları da eve bereket urzu getirer.

Ziyannih eliyen fereh ilanı öldürmeh lazımdı. Onda evde hemişe hoşbahtlık olar. Encah bi birilerinden öldürsen evin urzusu kaçar, ocağın söner.

(T.T) Kutsal yerlerin, yılanını öldürmek günahtır. Her evde yedi kutsal yılan bulunur. Biri fereh (mutlu, ferahlık) yılanı, biri melek, kalan beşi de

eve direktir. Ferah yılanı zararlı, melek yılanı da eve bereket getirir. Zararlı olan fereh yılanı öldürmek gerekir. O zaman evde mutluluk olur. Ancak evdeki yılanlardan biri ölürse evin huzuru kaçar.

(A.T) Göyde her adamın bir ulduzu var. Bi ulduz batanda, yahut ahanda adam öler.

(T.T) Gökyüzünde her insanın bir yıldızı vardır. O yıldız kaydığında insan ölür.

(A.T) Ölünü teh koymazdar, yohsa şeytan gelip imanını aparar, o dünyaya imansız geder.

(T.T) Ölen kişi, yalnız bırakılmamalıdır. Çünkü şeytan gelir ve ahirete inançsız gider.

(A.T) Ölü basdırılanda üç gün keşik çekmek lazımdı. Hem de kebrin yanında şam yandırarlar ki, ölümün ruhunu şer küvveler apara bilmesin.

(T.T) Ölü gömüldüğü zaman başında üç gün nöbet tutmak ve kabrin başında mum yakmak suretiyle, ölünün ruhunun kötü güçler tarafından ele geçirilmesini önlemek gerekir.

(A.T) Bezi yerlerde ölü çoh düşende güman ediler ki, kiminse kebirde el-ayağı terpenib. O kebri tapmak üçün kebristanlıkda at gezdirerler. At hansı kebrin yanında dayansa, demeli o kebrin ölsüs el-ayağını terpedibmiş.

(T.T.) Bazı yerlerde ölüm fazla olduğunda, kabirde yatanlardan birinin eli-ayağı sallanırmış. O kabri bulmak için de kabirde at gezdirilir. At hangi kabrin başında duruyorsa, orada yatan kişi elini-ayağı sallamıştır.

(A.T) Ölü yuyulan yerde gereh geceler üç gün ya çırah ya da şam yansın.

(T.T) Ölünün yıkandığı yerde gece-gündüz üç gün boyunca ışıklar yansın.

(A.T) Deyiller ki ölen adamın üstünde pişih gezse o diriler.

(T.T) Derler ki ölen kişinin üzerinde kedi gezerse, ölü dirilir.

(A.T) Yas yerinde üç gün ayahkabını kapı ağzında cütdemezler. Çünki bı, Allaha hoş getmez, o evde hemmeşe ölü öler.

(T.T) Yas yerinde ölen kişinin ayakkabıları kapı önüne konmaz. Çünkü bu durum Allahîn hoşuna gitmez ve o evdeki herkes ölür.

(A.T) Ölüyü basdırıp keyidende ölü kalhır, başı ehlet daşına deyende çığırır. Onun sesini bir molla, bir kara koyun, bir de horuz eşidir.

(T.T) Ölüyü gömenler, oradan ayrıldığında ölü dirilir. Ayaklandığında ise başı mezar taşına çarpar ve haykırır. Ölünün sesini bir molla, bir kara koyun ve bir de horoz duyar.

(A.T) Ölüyü basdıranda onun kavrının üstünde gerey üç gün işık yandırasan. İşığı görende erdoy, kaftarküsdü, göreşen-zad yahın gelmez. Üç günnen sonra kavır köhnelir. Daa ona heş ne yahın durmur.

(T.T) Ölü gömülünce kabrini üç gün ışıklandırmak gerekir. Işığı gören korkunç kişi (gulyabani), kaftar (yırtıcı memeli hayvan) ölüye yaklaşamaz. Üç gün sonra ölü çürür ve hiçbir şey ona yaklaşamaz.

(A.T) Meyitin üstüne daş koyarlar. Torpağa basdırmağa aparanda ise hemin daşı dalınca atarlar ki, hata-balanı özü ile aparsın, bir de ölü düşmesin.

(T.T) Cesedin üzerine taş koyulur. Gömülmeye götürüldüğünde ise yanında çocuk götürmesin ve düşmesin diye arkasına taş bağlanır.

(A.T) Kebir üstüne gedende bir daş götürüp baş daşını takkıldadırsan, adıvı deyirsen. Onda ölü bilir ki, kim gelip.

(T.T) Kabrin başına gidildiğinde yanında taş götürülür. O taşla, kabir taşına vurulur ve gelen kişi adını söyler. Ölü de gelen kişiyi tanır.

(A.T) Adına ahşamı kaş karalanda ölüler paya gelir. Gerey öyde yağlı yemeh pişe ki, ölü de doyub gede. Her ölü öz ocağının başına gelir.

(T.T) Akşam karanlık çöktüğünde ölüler kendi evlerine gelir. Ölülerin doyması için yağlı yemek pişirilmelidir.

(A.T) Cuma ahşamnarı ölünün urufu gelip öz evine baş çekir. Gerek hemen gün evde yahşı höreh olsun, şaddıh olsun ki, ölünün urufu da irazı kalsın.

(T.T) Cuma akşamı ölünün yakınları evini ziyaret eder. O gün evde güzel bir yemek olmalı, ölünün ruhu da, ailesi de mutlu olmalıdır.

(A.T) Her Cüme ahşamı ölülerin ruhu gelir öz evine. Eyer evde deyib-gülmeh olursa, bi ruhlar şad geyidiller. Eyer dava-dalaş olursa, ruhlar da söyüp, kargış töke-töke gediller.

(T.T) Her Perşembe ölülerin ruhları evlerine gelir. Eğer o gün evde neşe varsa, ruh oradn mutlu ayrılır, yada kavga gürültü var ise beddua ederek o evden ayrılır.

(A.T) Şer vahdı su içmezder. Çünki şer vahdı ölülere su verilir. Her kim şer vahdı su içerse, öz yahın ölülerine verilesi suyu kesilir.

(T.T) Kötü zamanlarda su içilmez. Çünkü kötü zamanlarda ölülere su verilir. Her kim bu zamanlarda su içerse, kendi ölülerine verilecek su kesilir.

(A.T) Eri yahud arvadı ölmüş adam tezeden evlenende suynan dolu bardağı ölen yoldaşının başdaşında sındırar.

(T.T) Evli olan çiftten biri ölür, geride kalan kişi yeniden evlenirse, o kişi ölen eşinin kabir taşında su dolu bardağı kırar.

(A.T) Ölünü basdıranda üsdüne güzgü, keyçi ya da pıçah koyallar.

(T.T) Ölüyü gömerken üzerine ayna, makas veya bıçak koyarlar.

(A.T) Şeşe bir kuşdu. Uşah olanda bi kuş eve girse, uşah kalmaz, öler. Arvad uşah getirende şeşeni tutup miras kızılınan başını kesip eve getireller. Onnan sora uşah doğulanda diri şeşe gelse de uşağa heş dad olmaz.

(T.T) Şeşe adlı bir kuş, çocuk doğarken o eve girerse, çocuk doğduğunda ölür. Kadın kuşu tutar, kızıl bir şey ile başını keser ve eve getirir. Bundan sonra çocuk doğsa da hiçbir şey olmaz.

(A.T) Uşağın küreyi pütün olanda gereh onu heş kim görmesin. Görmeseler uşah pehlivan olacah. Görseler uşah öleceh.

(T.T) Doğan çocuğun sırtının sağlam olduğunu kimse görmemelidir. Kimse görmez ise çocuk pehlivan olur. Eğer görürlerse çocuk ölür.

(A.T) Kaftarkis adamnan dönmedi. Bıynızları var. Geceler geler qebirsenniye. Teze qebri eşip ölünü çıharar, söyküyer başdaşına. Sora dala çekilip bıynızlarıynan ölünü vırar, dalına atıp aparar yeyer.

(T.T) Boynuzlu Kaftarkis (Leş yiyen çöl hayvanı) insan etini geri çevirmez. Geceleri yeni gömülmüş olan ölüyü bulur ve kabrinden çıkarır. Boynuzlarıyla ölüyü taşır ve kuytu bir yerde yer.

Yasak, (ADİL): 1. Kadağan, icaze verilmeyen, müsaade edilmeyen şey. 2. Geçmişte Sibirya ve Volga boyunda yaşayan halklardan alınan vergi. (TDK) : 1. Bir işin yapılmasına karşı olan yasal veya yasa dışı engel, memnuniyet. 2. Yapılmaması istenmiş olan, yok, memnu, haram. Sözlükte açıklanan "yasak" kavramının genel olarak olan yapılması yanlış veya suç sayılan, engel olunması gereken hal ve hareketler, inanç noktasında haram sayılan durumları ifade etmiştir. Azerbaycan folklorunda da bu tür, yine yapılması istenmeyen, yapılması halinde cezalandırılması gereken ve elbette yapılmaması adına bir nevi nasihatler içeren söz grupları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada konu olan "yasak" kavramının Azerbaycan folklorunda yer alan bu türün numuneleri şu şekildedir:

(A.T) Gece vahdı evi süpürüp zibilin eşiye atmazdar, yohsa hemen evde ölü öler.

(T.T) Gece vakti ev süpürülür, çıkan döküntü atılırsa, o evden ölü çıkar.

(A.T) Gece dırnah tutmazdar, çünki gece vahdı ölülerin dırnağın tutullar.

(T.T) Gece vakti tırnak kesilmez çünkü geceleyin ölülerin tırnakları kesilir.

(A.T) Gece dırnah tutmah, günüz nağıl demeh günahdı. Onları cehennemde odlu kösövnen döyecehler. Döye-döye de ölüler de ohuyacak.

(T.T) Gece tırnak kesmek, gündüz masal anlatmak günahtır. Onlar (işi yapanlar), cehennemde ateşle cezalandırılacak, ölülerde şarkı söyleyecek.

(A.T) Kavırı elnen göstermey olmaz. Onda ölü adamı çekif yanına aparar. Gereh gösterennen sonra barmağını tişdiyif, eyeğiyin altına koyasan.

(T.T) Kaburgaları elle göstermek olmaz. O kişiyi ölü yanına alır. Eğer gösterirseniz parmağınızı ısırıp, ayağınızın altına koyarsınız.

(A.T) Danakıran gülünün kırmazdar, ölüm-itimi var.

(T.T) Danakıran çiçeği koparılmaz çünkü ölüme sebep olur.

(A.T) Döl vahtı yahınlaşanda koyun sürüsünün yanında kurddan-kuşdan söhbet elemek olmaz. Deyirler ki, elede koyunların karınlarındakı kuzular kurdun adını eşidip bağrıkan olar, anadan ölü doğular.

(T.T) Koyunların doğum zamanı yaklaştığında, yanlarında kurttan, kuştan bahsetmek olmaz. Çünkü koyun rahmindeki kuzular kurdun adını iştirlerse, ölü doğacakları söylenir.

(A.T) İlanı öldürmek olmaz. Çünki onlar yeddi kardaş olurlar. Kalanları harada olsa, hemin adamı tapıb cezalandırarlar.

(T.T) Yılanı öldürmek yanlış olur. Çünkü yılan ölürse, o yılandan yedi eş daha meydana gelir ve nerede olursa olsun öldüren kişiyi cezalandırırlar.

(A.T) İki adamın bir yerde süpürge çalmağı günahdı, çünki evden ölü çıhar.

(T.T) İki kişinin aynı yerde süpürge otu toplaması günahtır, o yerden ölü çıkar.

Ovsun, (ADİL) : (Fa.) Sihir, efsun; sırlı, yazılmış dua. (TDK): (Fa.)

Büyü. Sözlüklerde de açıklandığı gibi "ovsun" büyü, efsun, sihir ile ilgili bir kavramdır. Azerbaycan folklorunda "ovsun" olumsuz bir durumu lehine çevirmek, olması için türlü türlü şartları yerine getirmek, açıklamada olduğu üzere sihre, büyüye, sırlı sözcüklerle gidişatı değiştirmeye, olağanüstü çaba, uygulamalarla isteklerine yön vermek durumu vardır. Bu konuda araştırmamıza Azerbaycan folklor türü olarak ele alınan "ovsun" şu numunelerle ortaya konulmuştur:

(A.T) Kırhı çıhmıyan uşağın üsdüne gereh heş kim gelmesin. Eyer gelse, uşağı çille basar. Onda uşağın ayağın yeddi ireh sapınnan bağlıyıllar, aparıllar çoban çillesin kesir. Eyer toydan, yahud yasdan çıhan adam kırhlının üsdüne gelirse, onda gediller toyu olanın el-üzünü yudurdullar, hemen suyu getirip, tökküller uşağın başına. Ya da gediller hemen yası olan ölünün kebrinnen birez torpah getirip tökküller uşağın başına. Onda uşağım çillesi kesilir.

(T.T) Kırkı çıkmayan bir çocuğu kimse görmemeli, görülürse çocuk hastalanır (çille basar), çocuğun ayakları yedi adet (ireh ile) sapla bağlanır ve çoban sapları keser, çocuğun çillesi ortadan kalkar. Veyahut, düğünden veya cenazeden çıkan kişi kırkı çıkmamış çocuğu görürse, düğün evindeki kişilerin elini-yüzünü yıkadığı suyu çocuğun başından dökerler. Ya da ölmüş kişinin kabrinden getirilen toprak dökülür. Böylece çocuğun çillesi ortadan kalkar.

(A.T) Kapını darahlıyanda ölü öler, eyer darahlasan gereh çepik çalasan.

(T.T) Kapıya çarptığında ölü çıkar, eğer çarparsan ellerini birbirine vur.

(A.T) Kebri elinen göstermezder, yohsa ölü öler. Eyer elivinen göstermisense, gereh barmağını dişliyip ayahlıyasan.

(T.T) Kabir, el uzatarak işaret edilmez, yoksa ölür. Eğer dirsekle işaret edilirse o zaman ayak parmağını ısır ve üzerine bas.

(A.T) Ölünü basdırmağa aparanda eve bir daş koyallar. Ona göre daş koyallar ki, ölünün dalıyca daş getsin, adam getmesin. Ahşam ise şam hal-

vası çalıp atallar damın üsdüne ki, ölünün gözü yığılsın.

(T.T) Ölüyü gömmeye götürdükleri vakit evde bir taş bırakırlar. Ona göre ölünün ardından insan değil taş gitsin. Akşam vakti ise ölü ruhları evleri dolaştığı vakit gözlerini toplamak için çatıda şam helvası pişirilir.

Değerlendirme, Bulgular ve Sonuç

Azerbaycan folkoru, diğer dünya halklarında olduğu gibi geçmişinden aldığı sözlü, şifahi halk yaratıcılığının, tarihi serüven içerisinde sevinç, hüzün, keder vs. her türlü doğal afet, salgın hastalık, göçler, savaşlar, fiziki veya psikolojik manevi zayiatlarla yıpranmış bir milletin geleceğe miras olarak taşıdığı önemli değerlerdir. Bu değerler içinden geçtiği toplumun sosyal, ekonomik, psikolojik vb. yönlerinin insan nazarında başta kulaktan kulağa, sazla, sözle, at üstünden, bugüne matbaada kalıcılık kazanmasına değin anlatılar olağanüstülükler kazanmıştır.

Mitoloji yada Azerbaycan dilinde mifoloji olarak adlandırılan mitik dünya anlatılarında, baskın olarak efsaneler ve rivayetlerin oluşturduğu efsanevi, olağanüstü, mucizevi örüntülerle şekillenmiş türler görülmektedir. Bunlardan birisi de söz konusu çalışmada ele aldığımız Azerbaycan mifolojisidir.

Azerbaycan folkloru, diğer Türk ve dünya halklarının sözlü ve yazılı halk edebiyatlarında olduğu gibi ortak bir mifoloji yönüne sahiptir. İlahlar, pirler, efsanevi oluşumlar, varoluş, yok olma, Tanrı tarafından cezalandırılma, taşa dönüşme, kıyamet, dünyanın ve hayatın oluşumu ve tüm bunlara eşlik eden, olağanüstü özellikler, yetenekler barındıran kahraman yapısına sahiptir.

Folklorun ve dahi mitolojinin temelinde yer alan, reddedilmez bir yapı olan inanç ve inanma, buna göre hareket etme, şekillenme, yön verme ve aynı zamanda emanet, hediye, mükafat olarak adlandırılan, karşılık bulan "inamlar" türünün numuneleri sıralanmışır. İnamlar, örnek sözlerde, cümlelerde görüldüğü üzere içeriğinde çokça dua, Tanrıya karşı güven, cennet-cehennem, kötülükten Allah'a sığınma, cezalandırılma (taşa dönüşme), Allah'a şükür, ödüllendirilme vs. karşılığını sadece inanç ve beraberinde

eşlik ettiği güvenirliğin oluşturduğu temellere dayandırldığı görülmektedir.

Yine inanç ve inancın gereği, korunma, cezalandırılma korkusu, yapılan söz ve davranışa engel olma kuralı gereği anlatılan bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır. İçeriğinde çokça nasihatlere rastladığımız bu folklor türü, ele aldığımız örneklerde de bolca dayanağını "yoksa, eğer, olmaz, olursa, olmamalı" gibi olumsuz kalıplı sözcüklerle karşı tarafı uyarması olarak göze çarpmaktadır. Bu olursa şöyle olur, böyle olmamalı, yanlıştır gibi sözcüklerle de yasak kavramına engelleyici bir set örtmekte ve sonucunu kavram olarak ele aldığımız ölüme bağlamaktadır.

Ovsunlar, Farsça kökenli bir sözcük olarak karşımıza çıkan bu folklor türü, ele aldığımız diğer folklor türlerine göre mifolojik yönü daha baskın olan bir türdür. Azerbaycan folklorunda, mitolojik olarak olağanüsütülüklerden bahsettiğimiz bu tür de sihir, efsun, büyülenme, pitik denilen sırlı, yazılı dualar okuma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Daha çok olumsuz bir durumu lehine çevirmek adına yapılacak mucizevi inanç gereği sihirle, büyü ile karşı tarafı etkilemek ve bu yolla istenileni ortaya koymak olarak örnek buluntularda yer almaktadır.

Araştırmamıza konu edindiğimiz Azerbaycan mifolojik folklorunda inam, yasak ve ovsunlarla ilgili yüzlerce söz, söz grupları bulunmuş, bu söz gruplarından sadece ölüm ve yas ile ilgili kavramların yer aldığı örnekler ele alınmıştır.

Çalışmada ölüm ve yas ile ilgili kavramların yer aldığı folklor türlerinden bulgularda yirmi dört numune "inam"; sekiz numune ile "yasak" ve dört numune ile de "ovsun" türü yer almıştır.

Kısaltmalar

ADİL: Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati
TDK: Türk Dil Kurumu
A.T: Azerbaycan Türkçesi
T.T: Türkiye Türkçesi
Vs. : Vesaire
Vb. : Ve benzeri

Kaynakça

Abdulla, Bəhlül. *Azərbaycan Folkloru.* Şərq-Gərb. 2005.

Acaloğlu, Arif- Beydili, Celal. *Əsatirlər, Əfsanə və Rəvayətlər*. Şərq -Gərb. Bakı.2006.

Şərkidərəcək, Hüseyin- Maşaallah, Mətanət. *Güney Azerbaycan Folkloru.* 4. Cilt. Azərbaycan Milli Elmlər Akadəmiyası Folklor İnstitutu. Bakı. 2015.

Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* (Çev: Fuat Aydın). Ankara: Eskiyeni Yayınları. 2011.

İsmayılov, Hüseyin. *Azerbaycan Folklorunun Çağdaş Durumu.* 2015.

https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/%c4%b0SMAYILOV-H%c3%bcseyin-AZERBAYCAN-FOLKLORUNUN-%c3%87A%c4%9eDA%c5%9e-DURUMU.p[df.]

Karayev, Yaşar. *Azərbaycan Folkloru Antologiyası.* 3. Cilt. 3-14. Göyçə Folkloru. Bakı. 1999.

Muhtaroğlu, Vilayet. *Azerbaycan Türk Edebiyatına Genel Bakış.* Ankara: Kültür Bakanlığoı Yayınları, 1993.

Orucov, Əlihəydər- Abdullayəv, Bəhruz, Rəhimzadə- Nərgiz. *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*. Şərq-Gərb. Bakı. 2006.

Öksüz, Gamze. *Türk ve Rus Mitolojilerinde Mitik* Dünya, Ölüm ve Ruh Anlayışı. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi. 6/15. 10-29. 2018.

TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 10 Nisan 2021.

https://sozluk.gov.tr/

Zafer, Cem. Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri. Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 6. Cilt. 15/64-82. 2019.

Zarf-Füllerin Kullanımı ve Tarihsel Gelişimi Açısından Dede Korkut Kitabı Türkistan Türkmen Sahra Nüshası

Gökhan GÜLAYDIN

Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, gkhn.glydn@gmail.com

ÖZET

Türk dünyasının, yüzlerce yıllık kültürel birikiminin taşıyıcısı ve ortak mirası olan Dede Korkut, tüm Türk dünyasında Türklüğün en önemli simgelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ne zaman ve kim tarafından yazıya geçirildiği kesin olarak bilinmeyen ancak Korkut Ata'ya atfedilen Dede Korkut Kitabı, Türklerin doğum, evlenme, ölüm merasimleri, atasözleri, deyimleri, duaları, bedduaları, folkloru, kültürü, tarihi ve dili gibi birçok konuda başvurulacak temel kaynaklardan sayılmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri bu yönüyle Türk ruhuna, düşüncesine, kültürüne ve yaşam tarzına ışık tutan açık bir belge niteliğindedir. Türklerin inanışlarını, yiğitliklerini, ahlaklarını, gelenek ve göreneklerini; saf, arı ve duru bir Türkçe ile dile getiren bu hikâyeler, Türk kültürü ve kimliği açısından olduğu kadar Türk dili açısından da önemli bir kaynak olma vasfına sahiptir.

Hikâyelerde kullanılan dil, Türklerin yıllarca konuştukları Türkçedir. Hikâyeler bu yönüyle, Türk dilinin tarihi geçmişinin aydınlatılmasına olanak sağlamaktadır. Ayrıca hikâyelerin bünyesinde yer alan dil unsurları Türk dilinin anlatım zenginliği, söz dizimi, grameri, fonetiği ve morfolojisi hakkında tutarlı bilgiler elde etmeye yardımcı olmaktadır.

Bu çalışmanın problemi, 2019 yılında keşfedilip bilim dünyasına tanıtılan Dede Korkut Kitabı Türkistan / Türkmen Sahra nüshasında yer alan, tarihi dönemlerde konuşma ve yazı dilinde kullanılan ancak standart Türkçede kullanımdan düşen veya form değiştiren zarf-fiilleri, tespit etmeye ve tanıtmaya yöneliktir. Bu kapsamda elde edilen verileri derleyip toplayarak bilim dünyasıyla paylaşmaktır. Böylece, Türkçede yıllardır varlığını devam ettiren dil bilgisel unsurların mahiyeti, tarihi geçmişi ve dildeki konumunu belirtmektir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Kitabı, Türkistan/Türkmen Sahra nüshası, Türk dili, Türk dil bilgisi, zarf-fiiller.

In Terms Of Use And Historical Development Of Adverbial-Verbs Dede Korkut Book Turkistan / Turkmen Sahra Copy

ABSTRACT

Dede Korkut, who is the bearer and common heritage of the Turkic world, hundreds of years of cultural heritage, is regarded as one of the most important symbols of Turkishness in the entire Turkic world. The Dede Korkut Book, which is not known exactly when and by whom it was written, but attributed to Korkut Ata, is considered to be one of the basic sources to be consulted in many subjects such as birth, marriage, death ceremonies, proverbs, idioms, prayers, curses, folklore, culture, history and language of the Turks. . In this respect, the Dede Korkut Stories are a clear document that sheds light on the Turkish spirit, thought, culture and lifestyle. Turks' beliefs, bravery, morals, traditions and customs; These stories, which are expressed in pure, pure and pure Turkish, have the qualification of being an important source for the Turkish language as well as for Turkish culture and identity.

The language used in the stories is the Turkish that Turks have spoken for years. In this respect, the stories enable the historical past of the Turkish language to be illuminated. In addition, the language elements included in the stories help to obtain consistent information about the richness of expression, syntax, grammar, phonetics and morphology of the Turkish language.

The problem of this study is to identify and introduce adverbs-verbs that were discovered in 2019 and introduced to the world of science in the Turkestan/Turkmen Sahara edition of the Dede Korkut Book, which were used in the language of speech and written in historical periods, but fell out of use or changed form in standard Turkish. In this context compiling and collecting the obtained data and sharing it with the scientific world. Thus, it is to indicate the nature, historical background and position of the grammatical elements that have existed in Turkish for years.

Keywords: Dede Korkut Book, Turkistan/Turkmen Sahara copy, Turkish language, Turkish grammar, adverbial-verbs.

Giriş

Moğolistan ve Çin içlerinden Orta Avrupa'ya; Sibirya'dan Hindistan ve Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir alanda varlık gösteren Türkçe, köklü bir tarihe geçmişe sahiptir. Bu çalışmada, böylesine büyüyüp kök salan ve canlı bir varlık olan Türkçe ile kaleme alınmış "Dede Korkut Kitabı'nın Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası" fiilimsiler bakımından incelenmiştir.

Bu çalışmada, dile anlatım gücü ve kıvraklığı yönünden katkı sağlayan fiilimsiler tespit edilmiştir. Tespit edilen fiilimsiler alfabetik olarak tasnif edilmiştir. İncelen konu kapsamında ilgili literatür taraması yapılmış ve tasnif edilen fiilimsiler, literatürle desteklenip açıklanmıştır. Yapılan literatür taraması sonucunda incelemen kitaplar ve yayınlar "Kaynakça"da belirtilmiştir.

Çalışmanın hazırlanmasına katkı sağlayan ve üzerine çalışılan metin, 2019 yılında Ekici tarafından yayımlanan, "Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası / Soylamalar ve 13. Boy / Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" başlıklı kitabının, "Orijinal Metin (Tıpkıbasım) Transkripsiyon" (s. 27-151) bölümünde yer almaktadır.

Metin merkezli olan bu çalışma, Türkçenin dil unsurlarını anlama, yorumlama ve anlamlandırma; gündelik hayatta sıkça kullanılan bu dil unsurlarının yapısı, görevi, tarihi geçmişi, konuşma ve yazı dilindeki karşılıkları hakkında bilgi sağlamaya yöneliktir.

Dede Korkut Kitabı

Türk dünyasının, yüzlerce yıllık kültürel birikiminin ve kimliğinin taşıyıcısı ve ortak mirası olan Dede Korkut, tüm Türk dünyasında Türklüğün en önemli simgelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ne zaman ve kim tarafından yazıya geçirildiği kesin olarak bilinmeyen Dede Korkut Kitabı, doğumu ve ölümü olağanüstü bir şekilde betimlenen Korkut Ata'ya atfedilmektedir. Her öykünün sonunda kopuzuyla ortaya çıkan Dede Korkut Oğuz beylerine, boylarına dualar okuyan ve hikmetli sözler söyleyen bilge bir karakterdir. Dede Korkut, Oğuzların akıl hocasıdır. O, Oğuz kavminin sorunlarını çözer, yeni doğan çocuklara ad verir, evlenmek isteyenleri ev-

lendirir.

Tüm hikâyelerde yer alan Dede Korkut, bu yönüyle tüm boyların ortak kahramanı sayılmaktadır. Bundan dolayı bu hikâyelerden oluşan mecmuaya "Dede Korkut Kitabı" adı verilmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda yer alan hikâyeler tarih boyunca, dilden dile, anlatıcıdan anlatıcıya ve kuşaktan kuşağa aktarılan birer sözlü gelenek ürünü olarak varlığını devam ettirmiştir.

Dede Korkut Kitabı, gerek işlediği konular gerekse içinde bulundurduğu unsurlar bakımından birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Bu durum, Dede Korkut araştırmalarına temel oluşturmuş ve bu alanda birçok araştırma yapılmıştır.

Dede Korkut Kitabı üzerine Türkiye'deki ilk yayın, Kilisli Muallim Rifat tarafından 1916 (1332) yılında Arap harfleriyle "Kitâb-ı Dede Korkud Alâ Tâife-i Oğuzân başlığıyla İstanbul'da yapılmıştır. Dede Korkut Kitabı üzerine ilk doktora çalışması Muharrem Ergin'in, 1953 yılındaki "Dede Korkut" adlı çalışmasıdır. Ergin ayrıca, Dede Korkut Kitabı üzerine 1961 yılında "Dede Korkut'un Grameri" başlıklı doçentlik tezi çalışması da yapmıştır.

Dede Korkut Kitabı'nın eldeki bilgiler ışığında biri Dresden diğeri Vatikan'da olmak üzere iki yazma nüshası bulunmaktaydı. Ancak son zamanlarda, (2019 yılında) Dede Korkut Kitabı'nın "Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası" (Ekici, 2019) veya "Günbet Nüshası" (Shahgoli vd., 2019) olarak kabul edilen üçüncü nüshası bulunmuş ve bilim dünyasına tanıtılmıştır. Bu nüshalardan Dresden nüshasında bir mukaddime ile on iki boy; Vatikan nüshasında bir mukaddime ve altı boy; Türkistan/Türkmen Sahra nüshasında ise 20'den fazla soylama ve bir boy (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy) bulunmaktadır.

Türkistan Türkmen Sahra Nüshası

Dede Korkut Kitabı'nın bu nüshası, Veli Muhammed Hoca tarafından, 12 Aralık 2018 tarihinde Tahran'daki Hüner kitabevinden satın alınmıştır. El yazması şu anda, Türkmen Sahra bölgesinin, Günbet şehrinde yaşayan

Veli Muhammed Hoca'nın şahsi kütüphanesinde yer almaktadır. Yazmayı Hüner kitabevine getirip satan kişi, Veli Muhammed Hoca'ya, Kaçar hanedanı soyundan geldiğini, yazmanın da hanedanın kurucusu Ağa Muhammed Han Kaçar'ın kitaplığından yadigâr kaldığını söylemiştir. (Shahgoli vd. 2019: 150) Satın aldığı eserin ne olduğunu anlamaya çalışan Veli Muhammed Hoca, eseri PDF formatında tarattırarak Shahrouz Ak Atabay, Shahgoli, Yusuf Azmun ve Metin Ekici gibi eser üzerine inceleme yapmak isteyenler ile paylaşmıştır.

25 Nisan 2019 tarihinde, Bayburt'ta düzenlenen "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu" adlı oturumun üçüncü konuşmacısı olan Metin Ekici, "Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi" başlıklı bildirisiyle Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshasını bilim dünyasına duyurmuştur.

Türkistan/Türkmen Sahra Nüshasının Özellikleri

Eserdeki ses denkliklerinden, fiil çekimlerinde başvurulan şahıs eklerinden, kelime başı bazı ünlü ve ünsüz seslerin durumundan ve kapalı e (ė)'nin kullanımından hareketle eserin, Güney Azerbaycan Türkçesi ile kaleme alındığını belirten Ercilasun'un bu konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir; *"Eser, Güney Azerbaycan, özellikle Tebriz ağzını yansıtan bir dille yazılmıştır. Bu yazma sayesinde bu günkü Azerbaycan Türkçesine ait bazı özellikleri, eskiye doğru 18. yüzyıla kadar izleme imkânı bulabilmekteyiz."* (Ercilasun, 2019: 12-13) Eserin özellikleri şöyledir:

- Veli Muhammed Hoca tarafından Hüner kitabevinden satın alınmıştır.
- Satın alınan bu eser, "Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası" veya "Günbet Nüshası" olarak isimlendirilmektedir.
- Nüshada yazar, müstensih, yer ve zamanla ilgili herhangi bir kayıt yoktur.
- Türkistan/Türkmen Sahra nüshası, yaklaşık 31 yapraktan oluşmaktadır.

- İlk yaprağı eksik olan bu nüshanın, her sayfasında 14 satır yer almaktadır.
- Eser, okunaklı bir nestalik hattıyla kaleme alınmıştır.
- Metin, tezhipli ve düzgün çizgilerle çerçevelenmiştir.
- Eserin içinde yirmiden fazla soylama ve adı yazılmamış bir boy (Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesiyle ilgili) yer almaktadır.
- Eser, Güney Azerbaycan Türkçesinin Tebriz ağzını (Ercilasun, 2019: 12-13) yansıtan bir dille kaleme alınmıştır.

Zarf-Fiiler

Gramer kitaplarında bu konu, zarf (Ergin, 2013: 258), (Karahan, 2012: 32), (Korkmaz, 2003: 451), (Bilgegil, 1984: 216) ve belirteç (Gencan, 2007: 409), (Hengirmen, 1998: 160), (Aksan, 1980: 97) olarak geçmektedir.

Fiillerin, zarf şekilleri olup kişiye ve zamana bağlanmadan fiilin durumunu belirten birimlere "zarf-fiil" adı verilmektedir Zarf-fiillerin dilbilgisi kitaplarında birçok tanımına rastlamak mümkündür. Muharrem Ergin'e göre zarf-fiiller, *"Şahsa ve zamana bağlamayan mücerret bir hareket hâli karşılayan fiillerin zarf şekilleridir. İsim gibi kullanılmaz, isim çekim ve işletme eklerini almazlar. Zaten fiillerin zarf şekilleri olarak daima çekimsiz kullanılan kelimelerdir. Zarf-fiiller ya tek başlarına zarf şeklinde kullanılırlar veya yardımcı fiillerin önüne gelerek birleşik fiil yaparlar."* (Ergin, 2013: 320) Cümle içerisinde zarf veya birleşik fiil oluşturan bu yapılar, fiil kök ve gövdelerine belirli zarf-fiil ekleri getirilerek oluşturulmaktadır.

Kemal Eraslan zarf-fiilleri, *"Kök veya gövde hâlinde soyut hareket ifade eden fiillerin hususi şekillerinden biri de zarf-fiillerdir. Zarf-fiiller, fiillerin hareket hâlini ifade eden hususi şekillerdir."* (Eraslan 2012: 399) şeklinde ifade etmektedir.

Karaağaç, *"zarf-fiil eklerinin temel işlevleri, eylemlerin adlarını asıl*

eyleme bağlamaktır. Bu yüzden, asıl görevleri zarf yapmaktır. Cümlelerde eylemi niteleyici zarflar yapan zarf-fiiller, isimleri de niteleyerek, sıfat halinde nitelendirme öbeklerinde de yer alabilirler." şeklindeki değerlendirmeleri ile zarf-fiilerin fonksiyonlarını belirtmektedir. (Karaağaç, 2017: 172-173)

Gülensoy ise, zarf-fiiller için "bağ fiil" ve "ulaç" (Gülensoy, 2015: 541) terimlerini uygun görerek bunları, *"Zarf olarak kullanılan fiilimsi"* şeklinde tanımlamaktadır.

Zarf-Fiiller, fiillerin zarf şekilleridir. Hareket hâlini ifade eder ve kişiye bağlanmazlar. Esas fiilin durumunu bildirmeye katkı sağlayan dil unsurlarıdır. Fiiller gibi çekime girmeyen bu dil unsuları, fiiler gibi kişi ve zaman eki almazlar. Türkçede; "-A...-A (-a, -e), -Arak, -Ip/-Up, -IncA/-Unca, -AlI, -mAdAn, -mAksIzIn, -(I)r, -r, -mAz, -ken, -dIkçA/dUkçA, - dIğIndA, -dUğUndA" ekleri zarf-fiil yapan eklerdir.

Zarflar veya zarf-fiiler yönelik yapılan kimi çalışmalarda, bu unsurlara yönelik, "bağ fiil" (Gülensoy, 2015: 541), "zarf-fiil" (Karaağaç, 2017: 172-173), (Eraslan 2012: 399), (Ergin, 2013: 320), (Özkan-Sevinçli, 2017:89) ve "belirteç" (Gencan, 2007: 409), (Hengirmen, 1998: 160), (Aksan, 1980: 97) terimlerinin ile kullanıldığı saptanmıştır. Dolayısıyla bu birimlerin adlandırılması hususunda bir uzlaşma sağlanamamıştır. Bu durum zarf-fiillerin, Türkçedeki konumu ve önemi ile ilintilidir. Dile, anlatım kıvraklığı ve zenginliği yönünden katkı sağlayan bu dil unsularına ilişkin yapılan değerlendirmelerden hareketle "Zarf-fiil" terimi uygun görülmüş, çalışmanın başlığı da bu anlayış doğrultusunda hazırlanmıştır.

Türkistan/Türkmen Sahra Nüshasında Yer Alan Zarf-Fiiler

Fiillerin zarf şekilleri olup hareket halini ifade eden, kişiye ve zamana bağlanmayan esas fiilin durumunu belirten birimlere, "zarf-fiil" adı verilmektedir. Bu birimler, fiil çekimleri gibi şekle, zamana ve şahsa bağlanmazlar. Zarf-fiiller, bu özelliklerini Türkçenin eski dönemlerinden günümüze dek korumuşlardır. Metin içerisinde de bu yönüyle kullanılmışlardır. Metinde yer alan zarf-fiil kategorileri, eklerin isimlerine göre alfabetik olarak tasnif edilerek aşağıda verilmiştir:

-A ... -A:

Ergin'e göre, Türkçede eskiden beri kullanılan bu ek, bugün gerundium tekrarlarında görülen bir ektir. Bugün bu ekle yapılmış gerundiumlar tek olarak kullanılmazlar. Ancak tekrar şeklinde kullanılırlar. (Ergin, 2013: 339)

Bayraktar'a göre bu ek, eklendiği fiil ve yüklemin tarzın bildirir. Ayrıca -A zarf-fiil eki Türkçede yalnızca ikileme kurma göreviyle kullanılmaktadır. (Bayraktar, 2004: 158)

Banguoğlu, Eski Türkçeden beri çok canlı olarak hal profilleri yapmış olan bu ekin, dilimizde o işleyişle tek ve yalın olarak kullanışının azaldığını belirtmektedir. (Banguoğlu, 1998: 339)

Bu ek, iki fiili birbirine bağlayıp tekrar grubu şeklinde zarf-fiil birimi oluşturmaktadır. Metindeki örnekleri diğer zarf-fiil eklerine oranla az sayıdadır. Ekin örnekleri aşağıda verilmiştir:

dolandur-a döndür-e (21a. 3), var-a gel-e (15a. 10), yıl-a yalp-a (14b. 13), dög-e dög-e (11b. 3, 15b. 9), ḳalḳ-a dur-a (24a. 1).

-a / -e:

Bayraktar'a göre, eklendiği fiilin ön ya da art ünlülü olmasına göre -a/-e biçimlerinden biri olarak eklenen bu zarf-fil eki, eklendiği cümlenin yüklemine bağlar. Eklendiği fiil, yüklemin tarzını bildirir. (Bayraktar, 2004: 158)

Bu ek, iki fiilin arasına gelerek kurallı birleşik fiiller oluşturmaktadır. İki fiili birbirine bağlayıp yeterlilik fiili oluşturan bu ekin metindeki örnekleri şunlardır:

çal-a-bilmez (22a. 8), çap-a -bilmez (22a. 6), götür-e-bilmezdi (20a. 2), min-e-bilmezdi (22a. 6), tepret-e-bilmezdi (20a. 8), yėtür-e-bilmez (14a. 7, 22a. 9), dė-(y)-e -bilmeye (21a. 2).

-AndA:

Karahan bu ekin, "-dığı /-diği" zaman anlamlı zarf-fiiller yapan ve sıfat-fiil eki ile bulunma hâli ekinin birleşmesinden meydana geldiğini be-

lirtmektedir. (Karahan, 2011: 359) Ayrıca -AndA ekinin Doğu Anadolu ağızlarında diğer ağızlara göre daha çok kullanıldığına da dikkat çekmektedir. (Karahan, 2011: 359)

Bayraktar'a göre, eklendiği fiillere "-dığı zaman, dığında" anlamlarını katan bu ek, *"-ġan sıfat-fiil eki ve -da bulunma hâl ekinden oluşmuştur. Harezm ve Kıpçak Türkçesine ait eserlerde* -ġanda */-gende, -AndA biçimlerinde kullanılırken Eski Anadolu Türkçesinde -AndA şeklinde kullanılır."* (Bayraktar, 2004: 222-224)

Ergin'e göre -AndA eki, "*An sıfat-fiil eki ile bulunma hâl ekini üzerine alarak Azeri sahasında zarf-fiil durumuna geçerek sıfat-fiilin nesne ifadesi yerini hareket ifadesine bırakmıştır."* (Ergin, 2013: 316) şeklinde açıklanmaktadır.

Fiil kök ve gövdelerine, -An sıfat-fiil Eki ile -dA bulunma hali eki getirilerek elde edilen ve "dığı zaman" anlamı veren bu zarf-fiil eki, metin içerisinde iki şekilli (-anda, -ende) olarak kullanılmaktadır. Bahsi geçen zarf fiil ekinin, örnekleri şunlardır:

baḫ-anda (2a. 12, 13a.3, 1Sa.1, 25a. 1), çalın-anda (9a. 8, 10a. 1, 24b. 4), hayḫır-anda (13b. 6), ḳıçḳır-anda "kişnediğinde" (11a. 10, 15a. 2), oḫran-anda (24a. 13), toḫun-anda (14b. 13, 24a. 11), yanaş-anda (11a. 10, 15a. 2), yayḫan-anda (24a. 10), baş-anda, ol-anda (5a. 8, 14a.1, 21b.3), dolaş-anda (6b. 1), ḳal-anda (14b. 8) (2a. 12), dögül-ende (3b. 8), düzen-ende (24b. 1), köç-ende (14b. 4), ögün-ende (7a. 8), tikil-ende (11b. 8), yėtiş-ende (4a. 2, 4b. 6, 28b. 6, 27a. 8, 6a. 8), iki yaġı dürüş-ende "iki düşman birleştiğinde" (3b.9), gel-ende (46b. 2), gör-ende (4b. 3, 27a. 23), gezen-de (4b. 11), gir-ende (22a. 4), bezen-ende (24b. 1), görün-ende (11b. 7), gėd-ende (14b. 5).

Örneklerinden hareketle -Anda ekinin, kalınlık-incelik uyumuna uyduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ünlü ile biten fiil tabanlarına geldiğinde araya koruyucu -y sesi girmektedir:

dė-(y)-ende (23b. 4, 24b. 14, 25a. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7), oḳu-(y)-anda (14b. 7).

-duḳca / -duġca:

Bu zarf-fiil ekini Gülsevin, *"-dUk geçmiş zaman sıfat-fiil eki üzerine eşitlik hali eki gelmiştir."* şeklinde tanımlamıştır. (Gülsevin, 2007: 131) Bu ek, Türkiye Türkçesinde kullanılan -dıkça/-dikçe, -dukça/-dükçe ekidir. Fiil kök veya gövdelerine gelerek onlardan zarf-fiil oluşturan bu ek, diğer zarf-fiil eklerine kıyasla az sayıdadır:

böyü-duḳca (13a. 5), ulal-duġca "yükseldikçe" (2a. 13), karı-duġca "yaşlandıkça" (2b. 1), yayḫan-duġca "sallandıkça" (5a. 14), bir igid saḳ ol-duḳca (28b. 7), dil tepret-duḳca (23b. 2), ol-duḳca (28b. 7).

Örneklerden hareketle ekin, bazı yerlerde kalınlık-incelik uyumuna uyduğunu bazı yerlerde ise uymadığını söylemek mümkündür.

-duḳında / -düginde:

Bu ek sıfat-fiillerden türetilen bir ektir. Üzerine geldiği kelimeyi zarf-fiil yapan bu ek Gülsevin tarafından, *"-dUkdA: Geçmiş zaman sıfat-fiil eki üzerine bulunma hali eki gelmiştir. Olumlu tabanlara gelerek, esas fiil ile zarf-fiil ekli fiilin eş zamanda yapıldığını bildirir."* şeklinde izah edilmiştir. (Gülsevin, 2007: 127) Türkiye Türkçesinde –dığında/-diğinde ekine denk gelen bu ekin, metindeki örnekleri şunlardır.

var-duḳında (25b. 3), geç-düginde (12a. 14), gel-düginde (29b. 4), tep-düginde (12b. 3, 25b. 10).

Metinde iki şekilli olarak kullanılan bu ekin, kalınlık-incelik uyumuna uyduğu görülmektedir.

-Ib, -Ub:

Ergin'e göre bu ek, *"Türkçede eskiden beri en geniş ölçüde kullanılan bir zarf-fiil ekidir. Bu ek aslında Eski Türkçede -p şeklindeydi. Batı Türkçesine geçerken önündeki yardımcı ünlü ekin bünyesine dâhil edilmiş, böylece ek Batı Türkçesinde iki sesli olmuştur. Batı Türkçesinin başlarında "p" tesiriyle ekin ünlüsünü daima yuvarlaklaşmış olduğu görülür. Eski Anadolu Türkçesinde -Up şeklinde olan ekin -Ip şekilleri ancak bu ilk devrenin sonlarında ortaya çıkmaya başlamış, fakat -Up Osmanlıcada da bir müddet ağır basmakta devam etmiştir. Ekin ünlü uyumu çerçevesinde kullanılması ancak Osmanlı içinde ortaya çıkmıştır."* (Ergin, 2013: 322)

Fiil kök ve gövdelerine gelerek onları zarflaştıran bu ek, Türkiye Türkçesindeki "-ip, -up" ekidir. Diğer zarf-fiil ekleriyle sayı bakımından kıyaslandığında metindeki örneklerinin sayıca fazla olduğu göze çarpmaktadır:

terġıb ėd-üb "arzu edip" (1b. 6), aġız aç-ub (1b. 7), ėşid-üb (2a. 2), şuleler yaḫın-ıb "ışıklar yanıp" (3a. 6), ḳabaḳ ya-rub "alın yarıp" (7a. 3), busub "pusup" (4a. 5), toḫun-ub "dokunup" (4a. 8), ḳoy-ub (25a. 8), ḳalḫ-ub (4a. 8), yėtür-üb "yaklaşıp" (Sb.3. 14a. 6), vėr-üb (7a. 11, 19b. 11, 26a. 13, 27b. 5), şaḳ-ıb (7b. 9), ḳavur-ub (25a. 12), bas-ub (7b. 10), ḳarp-ub "saldırıp" (8b. 1), çal-ub (8b. 4, 13b. 5, 24a. 13), ḳırp-ub (8b. 8), ḳan uttur-ub "kan kusturup" (12a. 1), til-ib geçen "delip geçen" (12a. 4), tep-üb (12b. 3, 25b. 9), yat-ub (13a. 9), ol-ub (13b. 3. 14b. 10, 16a. 1, 30a. 7), çal-ub (13b. 5), tök-üb "döküp" (15b. 5), tökül-üb (25b. 8), sin -ub (15b. 5), aç-ub (1b. 7), bit-üb (15b. 6) çök-üb (16a. 3), dög-üb "dövüp" (8b. 10) al-ub (16a. 8, 24b. 2), var-ub (17a. 11), eglen-üb (19a. 5) sök-üb (19a. 9), sür-üb (4b. 13) del-üb (19a. 9), uçur-ub (19a. 11), bük-üb (6b. 14, 19a. 10), çek-üb (19b. 5), çevir-üb (23a. 3, 11, 25a. 7), götür-üb (24b. 12, 30b. 13), es-ib (24a. 10), getür-üb (29b. 11).

Metin içerisinde dört şekilli (-ıp/-ip, -up/üp) olarak örneklerine rastlanan bu ek, ünlü ile biten fiil tabanlarına getirilirken araya koruyucu -y ünsüzü girmektedir:

yalab-(y)-ub "parıldayıp" (3a. 6, 11a. 3, 17b. 9, 18b. 9), ḳıjla-(y)-ub inse "hışlayıp inse" (7b. 8), dė-(y)-üb "deyip" (13a. 12, 14a. 14), gürülde-(y)-üb (5b. 4), şaḳılda-(y)-ub (5b. 4), bula-(y)-ub (16a. 11), ḳıjılda-(y)-ub (7b. 8), saḳınma-(y)-ub (11a. 1), yėme-(y)-üb (4b. 8, 10a. 14), burulma-(y)-ub "sapmayıp" (3b. 4), tanıma-(y)-ub (13a. 12).

Verilen örneklerden hareketle bu ekin büyük ünlü uyumuna uyduğunu da söylemek mümkündür.

-lb ... -lb, -Ub ... -Ub:

İki fiili birbirine bağlayıp onlardan zarf-fiil oluşturan bu ek, Gülsevin tarafından; *"İki fiili birbirine bağlar. İlk fiilin yapılmasından hemen sonra ikinci fiilin yapıldığını veya yapılacağını anlatır. Ünlüsü devamlı yuvarlaktır"* (Gülsevin, 2007: 133) şeklinde açıklanmaktadır.

Özkan ise bu eki; *"Yüklemi hareket hâli bakımından tamamlar. Aynen tekrar veya zıt anlamlı tekrar hâlinde kullanılır."* (Özkan, 1996: 175) şeklinde izah etmektedir.

Tekrar grubu oluşturan ve iki fiili birbirine bağlayarak onlardan zarf-fiil meydana getiren bu ekin, nüshadaki örnekleri şunlardır:

es-ib es-ib (24a. 10, 11), kes-ib ke-sib (22b. 2) saḳın-ıb saḳın-ıb, (10b. 14), iç-üb iç-üb (6a. 5), sömür-üb sömürü-üb (16b. 7), vėr-üb al-ub (15a.10), çıḳ-ub çıḳ-ub (5b. 11, 15b. 7).

Ekin, metin içerisinde büyük ünlü uyumuna uyduğu görülmektedir.

-IbAn, -UbAn:

Öztürk bu eki; *"Ünlü ile biten fiillere doğrudan doğruya, ünsüz ile biten fiillere ise düzlük-yuvarlaklık uyumuna uygun olarak -i,-u,-ü yardımcı ünlülerini alarak gelir.-p ekinin genişlemiş şekli olan -bAn şekli klasik şiirde veya bu tarzda yazılan şiirlerde görülür."* (Öztürk, 2010: 106) şeklinde tanımlamaktadır.

Ergin'e göre bu ek, *"-uban,* -üben*, -up. -ip dolayısıyla -p gerundiumundan çıkmıştır. Fakat bu türeyiş çok eskidir. Daha eski Türkçenin başlarında -pan, -pen şeklinde bu gerundiumu görürüz. -p gerundiumuna bir -an, -en unsurunun eklenmesi ile ortaya çıkmış olduğu görülen bu gerundium eki sonradan -p gerundiumunun gelişme seyrine uygun olarak Batı Türkçesinde başına vokal almış ve p'si iki vokal arasında b olduğu için -uban,* -üben*, şeklinde geçmiştir."* (Ergin, 2013: 345)

Gülsevin'e göre ise, *"-(y)Up ekinin genişletilmiş şeklidir Eski Anadolu Türkçesinde karakteristik bir zarf-fiil ekidir."* (Gülsevin, 2007: 133)

Dört şekilli (-ıban/iben, -uban/-üben) olan bu ek, fiil kök ve gövdelerine gelerek onlardan zarf-fiiller oluşturmaktadır. Metinde bazen kalınlık-incelik uyumuna uyduğu bazen de uymadığı görülmektedir. Ekin metindeki örnekleri bahsi geçen durumu kanıtlar niteliktedir:

tālan-ıban "yağmalayıp" (22b. 1), segird-iben (24b. 3), çek-üben (5b. 3), olu-ban (17b. 6, 22b. 9), savaş-uban (27b. 5), sömür-üben (28b. 9), yo-

rul-uban (8b. 13), meleş-üben (16a.4, 19a. 4), tepin-üben (5a. 7), götür-üben (4b. 7), yorul-uben (8b. 13).

Ünlü ile biten fiil tabanlarına getirildiğinde araya koruyucu -y sesi girmektedir:

sol yanına bağla-(y)-uben (6b. 11), besle-(y)-üben (16a. 5), döşe-(y)-üben (10b. 2), gezme-(y)-üben (16b. 12). yaşa-(y)-uban (14a. 5).

-IbAnI, -UbAnI:

Gülsevin bu ekin, "*–(y)UbAn ekinin genişletilmiş hali olduğunu.*" (Gülsevin, 2007: 133) belirtmektedir. Dört şekilli olan bu ekin, metindeki örneklerinden hareketle kalınlık-incelik uyumunun dışında kaldığını söylemek mümkündür:

aç-ubanı (1b. 8), dut-ubeni "tutup" (4b. 13), sök-übeni (4b. 9, 7b.12, 8a. 9, 9b. 13, 10b. 1), çek-übeni (5b. 1), es-ibeni (5b. 5), dökü-beni (5b. 6), var-beni (13b. 3), ḳal-ıbanı (14a. 8), al-ubanı (9b. 11), meydanında çap-ubeni "meydanında koşturup" (16a. 2) sun-ubeni (16a. 7), çıḳ-ubanı (24b. 1), soy-ubanı (30a. 4), dön-übeni ḳayıtmaḳa "dönünce kaçmaya" (16a. 7), ol-ubeni (19b. 4), ḳoy-ubanı (17a. 13), düş-übeni (13b. 12), boşad-ubeni (20a. 4), gel-übeni (13b. 4), yat-ubeni (28a. 2), gir-übeni (30a. 4), götür-übeni (14b. 2), ver-übeni (8a. 13).

Ünlü ile biten fiil tabanlarına getirildiğinde araya koruyucu -y sesinin girdiği görülmektedir:

dė-(y)-übeni (14b. 2, 14b. 6, 14b. 9, 21b. 11, 26a. 14, 29b. 3), dėme-(y)-übeni (4b. 10), yolla-(y)-ubanı (26b. 11).

-IncA:

Gülsevin'e göre, *"Eski Anadolu Türkçesinde "-(y)IncAyA kadar"* görevini üstlenmiştir. Olumsuz tabanlar üzerinde kullanıldığı zaman -mAdIktAn sonra anlamını taşımaktadır. (Gülsevin, 2007: 126) Ekin, metindeki örnekleri diğerlerine oranla az sayıdadır. Metinde, iki şekilli olarak karşımıza çıkmaktadır:

öl-ince ölmese (16b. 14), tök-ince (29a. 8), merd igidler öl-ince (16b. 14), min-ince (22a. 7), all otlar kara dügün düş-ince (23b. 10), acı otlar ḳara yėrün üzerinde bit-ince (22 a. 12).

Örneklerden hareketle bu ekin, kalınlık-incelik uyumuna uyduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ünlü ile biten fiil tabanına geldiğinde araya koruyucu -y ünsüzü girmektedir:

olma-y-ınca (5a. 9),

-ken:

Gabain, -ken ekinin, sadece "är-" yardımcı fiilin tabanında kullanılır olduğunu bunun yanı sıra isim tabanlarına da gelebildiğini, (Gabain, 1988: 87) belirtmektedir.

Gülsevin'e göre bu ek; "-i" fiili ile kullanılır ve ünlü uyumuna girmez. (Gülsevin, 2007: 130)

Banguoğlu, -ken ekinin bazı fiil kök ve gövdelerine gelmesiyle meydana gelen bir sıra zarf-fiillerin zamana bağlı hâl zarf-fiilleri oluşturduğunu, başka bir açıdan bunları birleşik zarf-fiil ekleriyle yapılmış hâl zarf-fiilleri sayılabileceğini (Banguoğlu, 1998: 431), aktarmaktadır.

Tek şekilli olan ve genelde -i fiili ile kullanılıp ünlü uyumuna girmeyen -ken ekinin metindeki örnekleri diğerlerine oranla az sayıdadır. Örnekleri ise şunlardır:

gėder-(i)-ken (8b. 6), vėrmez-(i)-ken (15a. 11), yėmez-(i)-ken (15a. 11), dėr-(i)-ken (23b. 7), durur-(i)-ken (23b. 1).

-mAdln:

Bu ek, Türkçede kullanılan -madan ekidir. Yüklendiği fiili, zarf-fiil yapan -madın ekine yönelik Tekin'in değerlendirmeleri şu şöyledir; *"-mAdIn olumsuz anlamdaki gerundium bugün -mAdAn şeklinde Türkiye Türkçesi, Azeri Türkçesi, Gagavuz Türkçesi ve Kırım Tatarcasında halen daha yaşamaktadır."* (Tekin, 2010: 204).

Gülsevin bu eki; *"Diğer zaman zarf-fiilleri esas fiile zaman bakımın-*

dan sonralık kazandırır. Bu ise, diğerlerinin tersine, esas fiile zamanda öncelik verir. Yani esas fiilin yapıldığı zamanda, zarf-fiil ekinin geldiği fiilin yapılmamış olması gerektiği şartını koyar. Eski şekli -mAtl, -mAtIn'dır." (Gülsevin, 2007: 127) şeklinde izah etmektedir.

Korkmaz, *"-Ma olumsuzluk eki ve dan hal eki ile meydana gelmiştir. Bu olumsuzluk ekinden dolayı, yaptığı zarf- fiillerin anlamları da olumsuzdur."* (Korkmaz, 1966: 259) şeklinde tanımlamaktadır.

Olumsuzluk eki (-ma) ile hal eki (-dan)'nin birleşmesiyle oluşan bu ek, kalınlık-incelik uyumuna uymaktadır. İki şekilli olarak kullanılmaktadır:

yetiş-medin "yetişmeden" (9b. 8, 21a. 10,11, 21b. 7, 8, 9), bėli ḳabar-madın "beli kabarmadan" (10a. 5), dė-medin "demeden" (11b. 10).

Sonuç

Dede Korkut Kitabı, bulunduğu zamandan günümüze (2020) dek, üzerine çok sayıda ilmi araştırma yapılan bir eser olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu araştırmalar, Dede Korkut Kitabı'nın değeri ve önemiyle doğru orantılıdır. Fuat Köprülü'nün; *"Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız yine Dede Korkut ağır basar."* şeklindeki sözleri bu durumu kanıtlar niteliktedir. Türk kültürü, tarihi, edebiyatı ve folkloru açısından önemli bir kaynak olan Dede Korkut Kitabı, Türk dili açısından da büyük önem arz etmektedir. Dede Korkut Kitabı'yla ilgili yapılan bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan, Üçüncü Nüsha'nın zarf-fiiller yönünden zengin bir eser olduğu ve dil bilgisel çalışmalarda başvurulması gereken bir kaynak olduğu gerçeğinin altını çizmektir.

Dede Korkut Kitabı'yla ilgili yapılan bu çalışmada, Türkistan/Türkmen Sahra nüshasında yer alan dil bilgisel unsurlar ile bu unsurların tespiti, niteliği ve örneklemleri üzerinde durulmuştur. Araştırmaya konu olan nüsha zarf-fiiller yönünden incelenmiştir. Bu bağlamda tespit edilen zarf-fiiller, alfabetik olarak tasnif edilerek belirtilmiştir.

Metin merkezli yapılan bu çalışmada, zarf-fiil eklerinin birçok örneğine rastlanılmıştır. Fiil kök ve gövdelerine belirli ekler getirilerek elde edilen

zarf-fiiller "ulaç", "bağ fiil" ve "gerendium" isimleriyle literatürde yer almaktadır. İlgili konuya yönelik yapılan çalışmada tespit edilen zarf-fiil ekleri, "-IncA, -duḳca/-du**ġ**ca, -duḳ**ı**nda/-d**ü**ginde, -a/-e, -A ... -A, -AndA, -mAdln, -ken, -Ib, -Ub, -lb ... -lb / -Ub ... -Ub, - IbAn, -UbAn, -IbAnI, -UbAnI" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu eklerden -IncA ekinin, metindeki örnekleri diğerlerine oranla az sayıdadır. İki şekilli (-**ınca**, -ince) olan bu ekin, eserdeki örneklerinden hareketle kalınlık-incelik uyumuna uyduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca ünlü ile biten fiil tabanlarına geldiğinde araya koruyucu -y ünsüzü girmektedir.

Geçmiş zaman sıfat-fiil eki ile eşitlik hali ekinin birleşmesiyle oluşan -duḳca/-du**ġ**ca eki, bazı yerlerde kalınlık-incelik uyumuna uymamaktadır. Bu ek, Türkçedeki "-dıkça, -dikçe" ekidir. İki şekilli bir ek olarak üçüncü eserde karşımıza çıkmaktadır.

Sıfat-fiillerden türetilen -duḳ**ı**nda/-d**ü**ginde eki, Türkçedeki "-dığında/-diğinde" ekine denk gelmektedir. Metinde iki şekilli olarak kullanılan bu ekin, kalınlık-incelik uyumuna uyduğu görülmektedir. Ayrıca metindeki kullanımı diğer zarf-fiil eklerine kıyasla seyrek durumdadır.

Kurallı birleşik fiiller kurarak görev yapan -a/-e eki, iki fiili birbirini bağlamaktadır. Metindeki örnekleri az sayıdadır. İki fiili birbirine bağlayıp zarf-fiil birimi oluşturan -A ... -A ekinin de metindeki örnekleri diğer zarf-fiil eklerine oranla az sayıdadır.

Türkçedeki karşılığı "diği zaman" şeklinde olan -AndA eki, metin içerisinde kalınlık-incelik uyumuna uymaktadır. Metinde iki şekilli (-anda, -ende) olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca ünlü ile biten fiil tabanlarına geldiğinde araya koruyucu -y sesi girmektedir. Bu ekin, Türkçedeki karşılığı olmasına rağmen, günümüzde yazı dilinde kullanılmadığı görülmektedir. Ancak konuşma dilinde ve Anadolu ağızlarında yer yer kullanıldığını da belirtmek gerekmektedir.

Olumsuzluk eki (-ma) ve hal eki (-dan)'nin birleşmesiyle oluşan -mAdln eki, Türkçede kullanılan -madan ekidir. Günümüzde form değiştirerek varlığını devam ettiren Bu ek, kalınlık-incelik uyumuna girmektedir. Me-

tindeki örneklerinden hareketle ekin iki şekilli (-madın, -medin) olduğunu söylemek mümkündür.

Tek şekilli olan ve genelde -i fiili ile kullanılıp ünlü uyumuna girmeyen -ken ekinin, metindeki örnekleri diğerlerine oranla az sayıdadır.

Fiil kök ve gövdelerine gelerek onları zarf-fiil formuna sokan -Ib, -Ub eki, Türkçedeki "-ip, -up" ekidir. Dört şekilli olan bu ekin, ünlü ile biten fiil tabanlarına getirildiğinde araya koruyucu -y ünsüzünün girdiği görülmektedir.

İki fiili birbirine bağlayıp onlardan zarf-fiil oluşturan -Ib ... -Ib, -Ub ... -Ub eki, metin içinde tekrar grubu oluşturarak karşımıza çıkmaktadır.

Metinde içerisinde varlığını devam ettiren ancak Türkçede kullanılmayan ve –(y)p zarf-fiil ekinden türetilmiş olan -IbAn, -UbAn eki, dört şekilli bir ektir. Fiil kök ve gövdelerine gelerek onlardan zarf-fiiller oluşturan bu ekin, metinde bazen kalınlık-incelik uyumuna uymadığı da görülmektedir. Bu ek, ünlü ile biten fiil tabanlarına getirildiğinde araya koruyucu -y ünsüzü girmektedir. Dört şekilli olan ve -(y)UbAn ekinin türevi olan -IbAnI, -UbAnI eki de metin içerisinde kalınlık-incelik uyumu dışında kalmıştır. Bu ek de, ünlü ile biten fiil tabanlarına getirildiğinde araya -y ünsüzü girmektedir.

Yapılan araştırma neticesinde, metin içerisinde yer alan zarf-fiil ellerinden bazılarının standart Türkçede aynen kullanıldığı; bazılarının artık kullanımdan düştüğü; bazılarının ise form değiştirerek Anadolu ağızlarında veya yazı dilinde kullanıldığı saptanmıştır.

Kaynakça

Aksan, Doğan. (1980). *Her Yönüyle Dil,* Ankara: TDK.

Arıkoğlu, Ekrem. (Güz 2019). Dede Korkut Kitabı'nın Üçüncü Yazmasının Bulunuşu, *Millî Folklor, 123*.

Azmun, Yusuf. (Haziran 2019). *Dede Korkut'un Üçüncü El Yazması Soylamalar ve İki Yeni Boy ile Türkmen Sahra Nüshası, Metin-Çeviri-Söz-*

lük-Tıpkıbasım, ***İstanbul: Kutlu Yayınevi.***

Banguoğlu, Tahsin. (1998). *Türkçenin Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bayraktar, Nesrin. (2004). *Türkçede Fiilimsiler,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bekki, Salahaddin. (Güz 2015). Dedem Korkut Kitabı'nın Mukaddimesi İle Boylar Arasındaki Organik Bağ, *Millî Folklor, 107*

Bilgegil Mehmet Kaya. (1984). *Türkçe Dilbilgisi,* İstanbul: Dergah Yayınları.

Eraslan, Kemal. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, Ahmet Bican. (Güz: 2019). Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası Ve Üzerindeki

Yayınlar, *Millî Folklor*, *123*.

Ergin, Muharrem. (2004). *Dede Korkut Kitabı-I,* Ankara: TDK Yayınları.

Ergin, Muharrem. (2013). *Türk Dil Bilgisi,* İstanbul: Bayrak Yayınları.

Ekici, Metin. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/ Türkmen Sahra Nüshası / Soylamalar ve 13.Boy / Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gabain, Annemarie Von. (1988). *Eski Türkçenin Grameri*, Mehmet Akalın (Çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Gencan, Tahir Nejat. (2007). *Dil bilgisi,* Ankara: Tek Ağaç Eylül Yayıncılık.

Gülensoy, Tuncer. (2015). *Türkçe El Kitabı,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Gülsevin, Gürer. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler,* Ankara: Türk

Dil Kurumu Yayınları.

Gülsevin, Gürer., Boz, Erdoğan. (2013). *Eski Anadolu Türkçesi,* Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.

Hengirmen, Mehmet. (1998). *Türkçe Dilbilgisi Engin,* Ankara.

Karaağaç, Günay. (2017). *Türkçenin Söz Dizimi,* İstanbul: Kesit Yayınları.

Karahan, Leyla. (2011). *Türk Dili Üzerine İncelemeler*, Ankara: Akçağ Yayınları

Karahan, Leyla. (2012). *Türkçede Söz Dizimi,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Korkmaz, Zeynep. (1966). Türkçede -Madan, Meden. -Madın, -Medin Zarf -Fiil Ekinin Yapısı Üzerine**,** *Türkoloji Dergisi, 2,* Ankara.

Korkmaz, Zeynep. (2003) Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi), Ankara: TDK.

Korkmaz, Zeynep. (2011). *Türkçede Eklerin Kullanılış Şekilleri ve Ek Kalıplaşması Olayları.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep. (1995). *Türk Dil Üzerine Araştırmalar*, *1,* Ankara: TDK Yayınları.

Özkan, Nevzat. (1996). *Gagavuz Türkçesi Grameri (Giriş - Ses Bilgisi - Şekil Bilgisi - Cümle Sözlük - Metin Örnekleri),* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Öztürk, Rıdvan. (2010). *Yeni Uygur Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Shahgoli, Nasser Khaze., Yaghoobbi, Valiollah., Aghatabai, Shahrour., Sara, Behzad. (Haziran 2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 16*, 2, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Şahin, Hatice. (2011). *Eski Anadolu Türkçesi,* Ankara: Akçağ Yayınları.

Tekin, Talat. (Bahar 2010). {-MATI(N)} Gerundiumu Üzerine Dil Araştırmaları, Ümit Özgür Demirci (Çev.), *6.*

Timurtaş, Faruk. Kadri. (2012). *Eski Türkiye Türkçesi,* İstanbul: Kapı Yayınları.

Umut ve Umutsuzluk Paradoksu Bağlamında Godot'yu Beklerken ve Tatar Çölü Eserlerinde Bekleme Edimi Üzerine Bir İnceleme

Sevim Tatar

Öğretmen, MEB. afratatar65@gmail.com

ÖZET

Godot'yu beklerken, Samuel Becket tarafından yazılan, varoluşlarını hiçbir şey yapmadan sürdüren, kurtulmak için de beklemeyi tercih eden, asıl kahramanı iki kişi olan sıra dışı bir oyundur. Bu kişiler Godot adında 'ne' veya 'kim' olduğunu bilmedikleri bir nesne veya şahsın kendilerini kurtaracağını düşünmektedirler. İlk görev yeri olarak çöle sınır olan Bastiani Kalesi'ne atanan Drogo isimli genç bir teğmenin, bu kalede geçirdiği günleri anlatan *Tatar Çölü* ise daha ilk günden geri dönmek isteyen fakat bunu bir türlü başaramayan teğmenin bekleyişini, sıkıntılarını, boşa giden umutlarını konu alan bir romandır. Her iki eserde de bekleyiş konu edilmekte, bekleme ediminin anlamlılığı veya anlamsızlığı, umut etmek veya umutsuzluk varoluşsal bir problem olarak ele alınmaktadır. 'Yapacak bir şey yok' cümlesi 'bekleme' edimiyle birleşince hem 'Godot'yu beklerken' hem de 'Tatar Çölü' nün kahramanları için hayal kırıklığı ve güvensizliğe neden olmaktadır. Bu makalede hayatlarını anlamsız bulan bu kişilerin 'bekleme' edimi ile 'umut' ve 'umutsuzluk' paradoksu arasında bağlantı kurulacaktır. Bekleme ediminin her iki eserde ele alınış biçimleri incelenecek ve bekleme ediminin insanı umuda mı yoksa umutsuzluğa mı sürüklediğine bakılacaktır. Umut ve umutsuzluk kavramlarının insanoğlunu ne zaman atıl ve edilgen beklemeye ne zaman aktif yaşama isteğine götürdüğü incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Godot'yu Beklerken, Tatar Çölü, Bekleme Edimi, Umut ve Umutsuzluk Paradoksu.

An Investigation On The Act Of Waiting For Godot In The Context Of The Paradox Of Hope And Deposit And In The Works Of The Tatar Desert

ABSTRACT

While waiting for Godot, written by Samuel Becket, it is an extraordinary game whose main protagonist is two people, who continue their existence without doing anything, and prefer to wait to escape. These people thought they could save an object or person called Godot that they don't know 'what' or 'who'. Tatar Desert, on the other hand, is a novel about the waiting, troubles and wasted hopes of a young lieutenant named Drogo who was assigned to Bastiani Castle, which is the border of the desert as his first place of duty, and tells about the days he spent in this castle. He want to return from the first day but never succeeded. In both works, waiting is the subject, meaninglessness of the act of waiting, hope or hopelessness are discussed as an existential problem. The phrase "nothing to do" combined with the act of "wait" causes disappointment and distrust for both the heroes of "While Waiting for Godot" and the heroes of the "Tatar Desert". A connection will be made between this act of 'waiting', which finds their life meaningless, and the paradox of 'hope' and 'hopelessness'. The ways in which the act of waiting is handled in two works will be examined and it will be examined whether the act of waiting drags people into hope or hopelessness. When the concepts of hope and hopelessness lead human beings to idle and passive waiting and when it leads to the desire to live actively will be examined.

Keywords: While Waiting for Godot, Tatar Desert, Waiting Act, Hope and Hopelessness Paradox.

'Godot' yu Beklerken' e Dair ve Bekleme Edimi

'Godot'yu Beklerken' isimli absürt tiyatro eseri İrlandalı Samuel Becket tarafından 1949 yılında Fransızca olarak kaleme alınmıştır. Eserin yazıldığı yıllarda bütün dünya umutsuzluk içindedir. Rönesans'tan sonra aydınlanma felsefesinin etkisi ile bilim ve teknolojideki gelişmelerin özgürlük, mutluluk ve refahı da getireceği umudu ortaya çıkmıştır. Fakat yirminci yüzyılda beklenenin aksine bütün dünyayı etkileyen iki büyük yıkıcı savaşın olması, Hitlerin zulmü, atom bombasının kullanılması ve bunların sonucunda kitlesel ölümlerin ortaya çıkması insanların gelecek hakkında umutlarını yitirmelerine neden olmuştur. Yaşanılan büyük savaşlardan sonra daha da artan kapitalizm sonucu insanlar duyarsız, umutsuz bireylere dönüşmüş, bireylerin psikolojik ve sosyolojik dünyalarında derin yaralar açılmıştır. Bireyler sadece yaşamlarını devam ettiren yozlaşmış varlıklar olarak dünyada bocalayıp durmuştur. Hayal kırıklığı ve güvensizlik içinde olan insanların hayatın anlamına dair inançları yok olmuştur. Umut, barış, gelecek gibi kavramları yitirdiği için her şeyi anlamsız bulan, kendine yabancılaşan bunalımlı insan tipolojisi ortaya çıkmıştır. Nietzsche "Böyle Buyurdu Zerdüşt" kitabında Tanrı'nın ölümünü ilan ettikten sonra insanların değer yargıları yıkılmıştır. Dini inançları zayıflayan insanlar karamsar ve bunalımlı hale gelirken aynı zamanda yaşama karşı anlamsızlık hissi duymaya başlamışlardır. Diğer taraftan kendini boşlukta hisseden kimi insanlar varoluşlarını anlamlandırma çabasına girmişlerdir (Özata, 8 Şubat 2021).

Becket, yaşadığı dönemden fazlasıyla etkilenmiş ve bu etkiyi 'Godot'yu Beklerken' isimli eserine yansıtmıştır. Yazar, sadece varoluşlarını sürdürmeye gayret eden insanların, hiçbir şey yapmadan Godot adında bir 'şahsın' veya 'şeyin' kendilerini kurtarmalarını beklemelerini konu alan sıra dışı absürt bir oyun yazmıştır. Tıpkı Camus'un Sisyphos Söyleni adlı eserinde, Tanrılar tarafından cezalandırılmasından dolayı bir kayayı dağın tepesine taşımaya çalışan Sisyphos'un bir yere varamayacağını bile bile her gün olayı tekrarlaması gibi savaş sonrası hayatı anlamsız ve absürt gören insanların psikolojisini anlatmak için içten içe Godot'un gelmeyeceğini bilen fakat beklemekten başka işleri olmayan Estragon ve Vladmir'i

anlatmıştır eserinde (Mozart, 7 Mart 2021).

Absürt tiyatro eserinde giriş-gelişme-sonuç gibi olaylar örgüsü yoktur. Ayrıca belli bir zaman ve yer olmadığı gibi kahramanların kişilik analizleri de belli değildir. Hikâyesi anti hikâye, kahramanları anti kahramanlardır. *"Zamana ve mekâna yaklaşım biçimleri, sürükleyici olay örgüsünün parçalanışı, karakterlerin sergilediği mantıksız davranış ve konuşma biçimleri bir şeylerin ters gitmiş olduğunun göstergeleridir. Becket, en basit ve gündelik sorumlulukları bile üstlenemeyen bu karakterlere ne olduğunu bile söylemez."* (Çavuş, 3 Mart 2021). "*Bu nedenle absürt, yirminci yüzyılın büyük umutları karşısındaki büyük yıkımı ve sarsılmayı temele alan bir refleks olarak da algılanabilir. Bu uyumsuz sahne, aklın ve bilimin ciddi, rasyonel ve tarafsız tutumuna karşı, hatta insanın değerini, insan olmanın haklarını vurgulayan tüm söylemlere karşı ironik bir refleks olarak da görülebilir. Artık bu dünyada kişi, bir eylemin şu ya da bu şekilde olması arasında bir fark bulamaz. Daha* çok rastlantı açıklar evreni ve varoluşu. *Godot'yu Beklerken "in dünyası, böyle bir dünyadır. Bu özellikleriyle, bir hayal kırıklığını, bir güvensizliği, bir kayboluş psikolojisini yansıtır. Onda indirgenemeyecek bir şey varsa o da baştan sona sık sık yinelenen şu cümlede bulunabilir: 'Yapacak bir şey yok.' Bekleme hâli yapacak bir şeyin olmamasıyla birleşince, oyunun temel ruh hâli de ortaya çıkmış olur. Godot'yu Beklerken, modern dünyanın kendi içinde derin bir çelişki oluşturan söylem ve pratikleri karşısında bir reflekstir*." (Taşdelen, 8 Şubat 2021).

Klasik tiyatro izlemeye alışkın seyirci için bu oyun yazıldığı sıralarda fazla rağbet görmemiştir. Ancak 1957' de San Francisco'da bir hapishanedeki mahkûmlar tarafından çok beğenilince eser ilgi çekmeye başlamış ve hakkında yorumlar yapılmaya başlanmıştır. Temeli varoluşçuluk felsefesine dayanan bu eser, modernliğin monotonluğu ve anlamsızlığı ile birlikte sorgulanmaya başlanılan varoluşsal bunalımı dile getirmiştir. Becket bu oyunda; yaşadığı modern dünyanın varoluşsal olarak kötü durumu karşısında insanlığın anlamlı bir şey beklemesini, bu şeyin ne olduğunu, ne zaman geleceğini hatta gelip gelmeyeceğini bilememesini ve bu bekleme karşısında hiçbir eylemde bulunmayıp hareketsiz kalmasını temsili olarak ele almıştır. "*Beckett, geçmiş değerlerle ilişkisini koparmış, gelece-*

*ğin değerlerini yaratamayan, bir yandan içinde yaşadığı ve anlayamadığı dünyanın karmaşası içinde edilgen bir konuma itilmiş, bir yandan da hem 'dünya" denen toplumsal olgunun vazgeçilmez "varlığı' olmanın hem de yeryüzündeki tüm yaratıklar gibi '*ölüm'e *yazgılı oluşunun ikilemini sonsuz bir tedirginlik içinde yaşayan insan adına dile getirilmiş amansız bir başkaldırının yazarıdır."* (Birlik, 2011).

Becket'ın oyunundaki kahramanlar anlamlandıramadıkları bir dünyaya fırlatılmış gibidirler. Onların dünyasında bir neden sonuç ilişkisi yoktur. Olay örgüsü klasik eser sistemlerindeki gibi değildir. Olayın geçtiği mekân hakkında tam bir bilgi yoktur. Olayın geçtiği mekân hakkında bildiğimiz sadece ıssız bir yol kenarının varlığıdır. Olayın geçtiği yerde sadece bir ağacın olması sanki Becket' in yaşadığı imkânsızlıkları anlatıyor gibidir.

Bireylerin kişilik analizleri net değildir. Varoluşsal anlamda herhangi bir özgün tercihte bulunmazlar. Eylemsel anlamda çok durağandırlar. Yaşamlarındaki yaptıkları tek şey, Godot' yu bekledikleri gerçeğidir. Beklerken de hiçbir şey yapmayan bu insanlar kendilerini Godot'un kurtaracağına inanmaktadırlar. Eserin kahramanları Estragon ve Vladimir'in bir umutları olsa da, Godot ile karşılaşıp karşılaşmayacaklarından emin değildirler. Yapabildikleri tek şey, gelip gelmeyeceğini bilmedikleri Godot'yu beklemektir. Ama Godot'un geleceğine dair umutları onları hayata bağlamaktadır. Vladimir ve Estragon, Godot'yu beklerler ama neden beklediklerini tam olarak bilmezler. Çünkü onların dünyası nedenlerin dünyası değilmiş gibi görünür. Onların dünyası nedenlerin olmadığı anlamsız bir dünyadır. Godot'un neden beklediklerini bilmedikleri gibi nerede bekleyeceklerini de Godot'un neden gelmediğini de bilmezler. Nedeni bilinmeyen buna benzer daha birçok olay vardır. Bütün bu nedeni bilinmeyenler Godot'yu Beklerken'in dünyasını açıklanamaz hale getirir. Hâlbuki insan zihni 'Neden'e yönelimlidir. Nedensizlik varoluş evrenini anlamsızlaştırır. Fakat 'Godot'yu Beklerken' nedenleri açıklamaz. Vladimir ve Estragon kimdirler, ne iş yaparlar, aileleri var mıdır, kendilerinin dışındaki dünya nasıldır? Bütün bunların cevabı olmadığından dünyaları karanlıktır, açıklanamaz ve anlamsız bir dünyadır. Kahramanları özleri olmayan silikleşmiş kişilerdir. 'Godot'yu Beklerken' in dünyasında hiçbir şey açık olmadığın-

dan kesinmiş gibi görünen ifadeler bir belirsizliğe bürünür. Vaktin akşam mı, sabah mı olduğu, Godot'un gelip gelmediği gibi soruların kesin cevabı yoktur. Konuşmalar ve sözler bulanıklaşıp gittikçe anlamsızlaşır. Varoluş üzerinde yoğunlaşamayan bu parçalı ifadeler farklı bir dünyadaymış hissini verir insana. Bunların dünyası kesinlikten uzak yaşantıların dünyasıdır (Taşdelen, 8 Şubat 2021). "*Godot'yu Beklerken" deki karakterler anlam veremedikleri bir dünyanın içinde kendilerini bulmuşlardır. Zaman kavramından yoksun, zaman geçirmek için yaşayan; gelip gelmeyeceğini kesin olarak bilmedikleri Godot adında birini beklemektedirler. Godot'un kim ya da ne olduğunu neye benzediğini bilemezler ama Godot'un onları bulundukları durumdan kurtaracağına dair yine de az da olsa umutları vardır. Oyunun temel karakterlerinden olan Vladimir ve Estragon şimdi ve geçmişi önemsemeyen fakat geleceğe odaklanmış gibi algılanan bireylerdir. Çünkü bir gün Godot'un onlar için geleceğine inanırlar. Varoluşsal anlamda da özgür olmayan bu karakterler herhangi bir eylemde bulunmazlar, yalnızca beklerler ve sık sık yapacak bir şeyin olmadığını söylerler."* (Özata, 2019).

Bu iki ana karakterin diyalogları kesiktir, cümleleri yarım bırakırlar ve sık sık tekrara başvururlar. Sözler, fikirler, anlamlar, olaylar, mantıksal bağıntılar kopuk, bağlamsız ve aykırıdır. Bir fikri bitirmeden diğerine geçen konuşmaları vardır. Karakterlerin fikirleri, zevkleri, nelerden hoşlandıkları ve diğer insanlardan ayrılan özellikleri bilinmez. Vladimir ve Estragon, bir anlamda 'tüm insanlık', bir anlamda 'hiç kimse' özelliği taşıyan iki bilge aylaktır. Hem 'herkes'i temsil edecek kadar güçlü, hem de 'hiç kimse'yi temsil edecek kadar silik karakterlerdir (Godt, 08 Şubat 2021). Ana karakterler birbirlerine kendi isimleriyle hitap etmezler. İsimlerinin ve kişiliklerinin bir önemi yoktur. Bu durum ontolojik olarak var olan insana değil de adeta insanlığa ait simgeler olduklarını gösterir. "*VLADİMİR; Boş konuşmalarla zamanımızı harcamayalım! (Bir an. Şiddetle) Fırsat varken bir şeyler yapalım! Her gün birilerinin bize ihtiyacı olmuyor. Aslında Özellikle bize ihtiyaç duymuyorlar. Başkaları da daha iyi olmasa bile, aynı derecede bizim yaptığımızı yapabilirlerdi. Kulaklarımızda çınlayan şu yardım çığlıkları bütün insanlığa yöneltilmiş! Ama burada, zamanın bu anında, istesek de istemesek de bütün insanlık biziz. Çok geç olmadan bundan yararla-*

nalım! Zalimce bir alın yazısının bize layık gördüğü iğrenç, güruhu hakkıyla temsi edelim!" (Beckett, 1990, 103). Oyunun kahramanları Vladimir ve Estragon toplumdan uzak, iletişimden yoksun, az konuşan kişilerdir. Sağlıklı düşünemeyen, hafızaları iyi çalışmayan, herhangi bir sorumluluğu olmayan bu kişiler oyun içinde çok hareket etmezler ve hareket etmedikleri için de kendilerini güvende hissederler. "*Onalar sadece insanlık adına değil, kendileri adına da bir düş göremezler, bir tasarı ortaya koymazlar. Bir fikirleri ve dünya algıları yoktur. İç dünyalarında, değer duygularında bir çoraklaşma söz konusudur. Kurtuluşları kendilerinde değil, kendilerinin dışındadır. Bunun için bir şey yapmalarına gerek yoktur; sadece beklemeleri ve görmeleri gerekir. Bekledikleri kişi ya da varlık, ya gelir ya gelmez. Dolayısıyla umutları ve kurtuluşları kendi ellerinde olmayan varlıklardır onlar. Bir tutum ve irade beyanında bulunamazlar; hiçbir şeyden emin olamazlar. Eğer anlamın, bir seçimle, bir tasarıyla, bir girişimle, bir eylemle birlikte geleceğini kabul edersek onların bu anlamı türetebilecekleri varoluşsal bir aktiviteleri yoktur."* (Taşdelen, 8 Şubat 2021).

Geçmişi hiç olmamış ve gelecekleri de belirsiz olan iki aylak adam Vladimir ve Estragon, bir kır yolunun kenarındaki ağacın dibinde Godot'yu beklerler. Godot'yu beklerken konuşur ve tartışırlar. Zaman zaman kendi aralarında tartışmalar yaşansa da varoluş sancıları aynıdır. "*Modern yaşama ayak uydurmakta oldukça zorlanan bireyin, eskiden daha mutlu olacağına dair inancını ve umudunu yitirdiği, geçmişinden tamamen koptuğu ve artık ona hiçbir şey vaat etmeyen bir 'simülasyon çağı' (Baudrillard, 2014:159) içerisinde yaşamaya mahkum edildiği bir tablonun çizildiği Godot'yu Beklerken, günümüz dünyasında her şeyin anlamını yitirdiği ve yine her şeyin, her şeyin yerini alabildiği bir çağda anlamın artık ortadan kalktığını göstermek amacıyla Beckett 'in kaleme aldığı bir oyundur"* (Özata, 2019).

Becket yaşadığı dünyadaki çaresizlik karşında yapılacak bir şeyin olmadığını vurgular. 'Hiç bir şey yapmayalım. Daha emniyetli olur' ve 'yapacak bir şey yok' cümlelerini sık sık söyleyen karakterlerin varoluşsal olarak anlam veremedikleri dünyada bir şey yapmalarına gerek yoktur. Onların yapacakları sadece Godot'u beklemektir. Kurtuluşun Godot 'ta olacağına

dair umutları vardır. Eserde olayların belli bir başlangıcı yoktur. Godot'un kim olduğu ve bu iki adamın neden beklediği eserde izah edilmemiştir. Godot için; 'Tanrı', 'umut', 'ölüm', 'sevgi' olabileceği yorumları yapılsa da aslında kahramanların beklediği ve gelmeyen şeydir. *"Godot'yu Beklerken"in* dünyasını anlaşılmaz bir dünya, tiplerini de silik, belirsiz ve zayıf karakterler hâline getiren, eylemlerdeki amaç yoksunluğudur. Yapacak bir şeyleri yoktur; niçin orada bulunduklarını cevaplayabilecek tek şey de *Godot'yu bekliyor oluşlarıdır. Peki, Godot kimdir? Gelecek midir, gelmeyecek midir? İn midir cin midir? Bu sorunun da açık bir cevabı yoktur. Godot, anlamdır belki, 'kurtuluş'tur; o an orada bulunuşlarını kendisiyle açıklayabilecekleri ana nedendir. Bu ana nedenle kişi varoluşunu gerekçelendirebilir."* (Taşdelen, 8 Şubat 2021) .

Beckett'in yaşadığı zamanda akla, bilim ve teknolojiye, ilerlemeye büyük umut bağlayan insanlar, yaşadıkları iki büyük savaşla, ekonomik ve siyasi buhranlarla cesaret ve güvenlerini kaybetmiş, değerlerini yitirmiş ve hayatın anlamsız olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Yasadıkları dünya güven vermeyen, korku dolu ve anlamsız bir dünyadır. İnsanın akla, bilime, insana hatta Tanrı'ya güveni kalmamıştır. 'Godot'yu Beklerken' de bu insanların feryatlarıdır. "*Karl Jaspers'in, "eskiden kendimizi yere ve göğe bağlı bilirdik, şimdi yer ayağımızın altından kayıyor gibi geliyor bize" diye özetlediği bu ruh hâli, tüm çıplaklığı ile Godot'yu Beklerken 'de sergilenir. İçinde yaşanılan dünya, güven vermeyen, korkunun ve kaygının egemen olduğu bir dünyadır; insanın hiçbir şeyi kesinleyemediği, hiçbir dala tutunamadığı, bilincini huzura erdiremediği bir dünyadır. Camus, bu ruh hâlini şu şekilde betimler: "bir kez olsun bu açık diyebilsek her şey kurtulmuş olurdu."* (Taşdelen, 8 Şubat 2021).

Estragon; Ne hoş yer. [Döner, sahnenin önüne gelir, yüzü seyircilere dönük, durur.] Güzel manzara. [Vladimir'e doğru döner.] Hadi gidelim.

Vladimir; Gidemeyiz.

Estragon; Niye?

Vladimir; Godot'yu bekliyoruz.

Estragon; [umutsuzca] Ah! Burası mıydı? Emin misin?

Vladimir; Ne?

Estragon; Beklememiz gereken yer.

Estragon; Ağacın yakınında dedi. [Ağaca bakarlar.] Başka ağaç görüyor musun? (Beckett, 1990, 17)

****

Pozzo; keserek. Godot kim?

Pozzo; Beni Godot sandınız.

Estragon; Godot mu?

Vladimir; O, hayır bayım, bir an bile...

Pozzo; kim o?

Vladimir; Bir... bir tanıdık.

Estragon; hiç de değil, doğru dürüst tanımıyoruz bile (Beckett, 1990, 31).

****

Vladimir; Ee? Ne yapıyoruz?

Estragon; Hiçbir şey yapmayalım. Bu daha emniyetli olur.

Vladimir; Bekleyelim bakalım o ne diyecek?

Estragon; Kim?

Vladimir; Godot.

Estragon; İyi fikir. (Beckett, 1990, 23)

****

Vladimir; Bir dakika... kucaklaşmıştık... mutluyduk... mutlu... Şimdi ne yapıyoruz, madem ki mutluyuz... beklemeye devam... beklemeye... dur... geliyor...beklemeye devam... madem ki mutluyuz... dur... hah! (Beckett, 1990, 83)

****

Vladimir; Ee? Gidiyor muyuz?

Estragon; Evet, hadi gidelim.

Kımıldamazlar.(Beckett, 1990, 123)

Yukarıda alınan diyaloglarda görüldüğü üzere oyunun ana teması 'beklemek'tir. Kahramanlar pasif şekilde 'bekleme' edimi ile özdeşleşmişlerdir. Başka hiçbir eylemde bulunmayan Vladimir ve Estragon yaşamlarını anlamlandırmayı 'bekleme' ile sağlarlar. Varoluşlarını bekleme ile sürdürürler. Godot'un gelip gelmemesi sanki onları çok da ilgilendirmemekte,

gelmemesi pek fazla hayal kırıklığına uğratmamaktadır. Belki de Godot'un gelmemesi yarın için bir umuttur. Onlar için önemli olan beklemektir ve bu 'bekleme' onları edilgenleştirmektedir. 'Bekleme' oyunun başlangıcında vardır, bittiğinde de devam eder. Yani oyun bittiğinde başladığındaki yerdedir. Yaşam döngüsü devam ederken ona anlam kazandıran şey 'Bekleme' halidir. 'Godot'yu Beklerken'in evreni nedensiz ve niçinsiz bir evren olduğundan hayat, amaçsız bir devinim ve döngü içinde tekrar edip durmaktadır. Bundan dolayı beklemekten başka iş yoktur ve yaşama anlam vermeye çalışmak boşuna bir çaba olacaktır. (Taşdelen, 8 Şubat 2021). *"Vladimir ve Estragon 'un bekledikleri Godot onları olumlu ya da olumsuz bir sona götürecektir. Onların beklentilerinin böyle bir amacı da yoktur aslında. Oyun kahramanları sonunda herhangi bir umut imgesi olup olmadığını bile bilmeden beklerler ve umarsızlıklarıyla direnirler. Sahnede olan hiçbir şeyin olmadığıdır. Ne yaşamak ne de ölmek istemediğimiz bir dünyada yokluk ve bekleyişe dikkat çeker Beckett. İnsan bu bekleyişin boşluğunu dolduracak ve her şeyi anlamlandıracak bir şeyi/birini bekler. Bekleyişin umut ya da umutsuzluğu simgelemesi de sahnede ağacın yaprak dökmesi ya da canlanması ile gösterilir. Godot'yu Beklerken 'de boşuna, umutsuz bir bekleyiş yanında umut da vardır. Pierre Melese'in değindiği gibi "esas olan burada olmaktır. Beklemek yaşamaktır, yaşamı da ölümü de kabullenmektir."* (Genç, 2020).

Vladimir ve Estergon yapacak başka işleri olmadığı için mi yoksa bu anlamsız dünyadan kendilerini kurtaracağına inandıkları için mi Godot'yu beklemektedirler? Bekleme, varoluşun anlamının aranmasının ötelenmesi anlamına mı gelmektedir? Onlara göre varoluşun anlamı, hiçbir eylemde bulunmadan sadece beklemek midir? *"Anlamın sürekli ertelenmesi, geleceği bekleme durumundan kaynaklanır; gelecek beklenirken şimdiki hâl yaşanır. Bu durum, yaşamın ertelenmesi ve nihai anlamın tehir edilmesidir. Öteleme eylemi, hayatı tahammül edilmez kılar ve varoluşun absürt bir devinim içinde ortaya çıkmasına neden olur. Bu devinim Vladimir ve Estragon 'un bir nedene bağlayamadıkları varoluşlarında cisimleşir."* (Taşdelen, 8 Şubat 2021).

Oyunun başında söylenen 'yapacak bir şey yok' cümlesi, oyunun so-

nunda da tekrar edilir. '*Godot'yu Beklerken* 'de final, Godot'un gelmemesiyle biter. Yaşama durumu, kendini yeniden tekrarlamaya koyulur. Godot gelmemiş ve kurtuluş gerçekleşmemiştir. Bu demektir ki, varoluş kendini olduğu gibi tekrarlayacaktır. Bir kez daha yapacak bir şeyin olmadığı vurgulanacak, bir kez daha bekleme sürecine girilecek; anlamsızlık, çaresizlik, umutsuzluk ve umarsızlık bir kez daha belirgin hâle gelecektir (Taşdelen, 8 Şubat 2021).

Tatar Çölü'ne Dair ve Bekleme Edimi

Samuel Beckett'in Godot'yu Beklerken isimli eserinde anlatılan konuya benzer bir konuyu işleyen Tatar Çölü' de varoluşçuluğun bir romanı kabul edilmektedir. Türkçeye İlk kez 1968 yılında çevrilen roman Dino Buzzati tarafından yazılmıştır.

Romanda, genç teğmen Giovanni Drogo'nun Bastiani Kalesine atanmasıyla başlayan sıkıntıları, bekleyişi, boşa giden umudu ve gerçekleşmeyen umutları sonunda kaderine teslim olup ömrünün sonuna kadar kalede geçirdiği günleri varoluşçu bir yaklaşımla anlatılmaktadır. Kaleye atanmasıyla ölümü arasında durağan bir hayat geçiren, hayatında hiçbir değişiklik olmadığı için iç sıkıntısı çeken ve kendine yabancılaşan Drogo'nun hikâyesidir anlatılan.

Pasif bir kişiliği olan Drogo, mezun olduktan sonra ilk görev yeri olan Bastiani Kalesini görür görmez içini tarifi zor bir sıkıntı kaplar ve bu kalede bir gece bile kalmak istemez. Geri dönmeye karar verir ama başaramaz. Kalede en fazla dört ay kalacağını düşünür fakat yaşadığı bazı olaylar, rutin hayat alışkanlıkları onu kaleye bağlar ve hayatının sonuna kadar burada kalır (Buzzati, 2014, 37).

Kaleye giderken sanki kendisinin yaşlanmış hali olan Yüzbaşı Ortiz'le karşılaşır. Yüzbaşının kalede on sekiz yıl geçirdiğini öğrendiğinde hayretler içinde kalır. Bir taraftan Yüzbaşı Ortiz'in on sekiz yıldır bu kalede nasıl yaşadığını sorgularken diğer taraftan Ortiz'in kaledeki rutin hayatını kabullenmiş olmaktan kaynaklanan hüzünlü huzurunu hayranlıkla izler (Buzzati, 2014, 37).

Alıştığı yaşamdan çok farklı olan kale hayatını görür görmez hemen geriye dönmek ister ve soluğu Binbaşının yanında alır. Binbaşıya doktor raporu ile tayinini çıkarıp çıkaramayacağını sorar. Binbaşıdan doktor raporu ile gitmenin mesleğine zarar vereceğini öğrendikten sonra büyük bit hayal kırıklığı yaşar. Bu arada binbaşının odasından gördüğü manzara kendisini çok etkiler ve bu etki bilinmez bir şekilde kararını değiştirmesinde rol oynar (Buzzati, 2014, 37).

Kalede geçirdiği ilk gece kendisini çok yalnız hisseder. Önemsenmeme duygusunun yanında sarnıçtan gelen su sesine duyduğu öfke ile bir an önce buradan uzaklaşmak ister. İç karartıcı düşüncelerin pençesinde kıvranmaya başlar. "*Ya, gerçekte, dört ay sonra bile gitmesine izin verilmezse. Ya yıllar ve yıllar boyunca burada durmak ve gençliğini burada, tek kişilik yatakta tüketmek zorunda kalırsa? ... Ama gizli bir güç, kente dönmesine karşı çıkıyor hatta belki de bu güç, hiç farkına varmaksızın, kendi ruhundan fışkırıyordu."* (Buzzati, 2014, 37).

Drogo gün geçtikçe ortama alışmaya başlar ve kalede kalmak için kendine bahaneler bulur. *"Tüm bunlar artık ona aitti ve bunları terk etmek Drogo'ya acı verecekti. Ama aslında o bunu bilmiyordu, ne gitmesinin kendisine nasıl bir çaba gerektireceğinden, ne de kaledeki yaşamın günleri, birbirinin tıpkısı günleri, baş döndürücü bir hızla yutup gittiğinden haberdar değildi. Dün ile evvelsi gün birbirinden farksızdı, onları birbirinden ayırt edebilmesi olanaksızdı; üç gün önce olmuş bir şey de yirmi gün önce olmuş bir şey de sonuçta ona eskiden olup bitmiş bir şey olarak görünüyordu. Böylece o ayırdına varamadan zaman akıp gidiyordu."* (Buzzati, 2014, 73).

Bir gün pelerinini diktirmek için gittiği terziyle aralarında şöyle bir diyalog geçer:

" Duydunuz değil mi? Teğmenim, onun kaç yıldır burada olduğunu biliyor musunuz?"

"Hayır bilmiyorum"

"On beş yıl teğmenim, on beş lanet olası yıldır burada ve hala o bi-

linen hikâyeyi anlatıp duruyor: Ben geçici olarak buradayım, her an gidebilirim… Hâlbuki asla gidemeyecek… O, alay komutanı albay ve daha pek çoğu ölene değin burada kalacaklar; bu bir tür hastalık, dikkatli olun teğmenim, siz ki yenisiniz… İlk fırsatta gidin, onların çılgınlığına yakanızı kaptırmayın." (Buzzati, 2014, 54). Terzinin bahsettiği çılgınlık Albay Filimore tarafından başlatılan -kalenin çok önemli bir yer olduğu ve bir gün çok büyük olaylar olacağı- sözleridir. Mesela çölden gelen bir savaş gibi. Bu nedenle Kaledeki tüm askerler, yıllarını kahramanca bir yazgının beklentisi içinde sessizliğe gömülü olarak geçirmektedirler. *'Hala burada bekliyorlar' diye devam etti ihtiyar. 'Örneğin Albay, Yüzbaşı Stizione, Yüzbaşı Ortiz, Yarbay: Her yıl bir şeylerin olması bekleniyor, böylece emeklilikleri gelene kadar…'* (Buzzati, 2014, 54). Drogo yaşlı terzinin dediklerinden çok etkilendi. Hatta Tatarların ayak seslerini duyar gibi oldu. İhtiyar terzi devam etti "*Dikkatli olun. Bana inanın, siz de etki altında kalır sonuçta buraya demir atarsınız. Gözlerinize bakınca anlaşılıyor."* (Buzzati, 2014, 55).

Drogo anlıyordu ki bu insanlar bir gün çok önemli bir şey olabileceği ümidiyle buradaydı. *"Onların talihleri, serüven, herkesin yaşamında en az bir kez çalan o mucize anı kuzeyden gelecekti. Zamanla gitgide belirsizleşen bu uzak olasılık uğruna koskoca yetişkin adamlar yaşamlarının en güzel bölümünü burada tüketiyorlardı… Ya gerçekte bilincine varamadıklarından ya da sadece ruhlarının kıskanç çekingenliğiyle birer asker olduklarından, hiç sözünü etmeksizin aynı umutla yaşıyorlardı."* (Buzzati, 2014, 56).

Drogo onların sırlarını anlar ve bu hastalığın kendisine bulaşmadığını düşünür. Dört ay sonra kaleyi terk edeceği için Tanrıya şükretmektedir. Bir olaya/ana tanıklık etmek için kaledeki askerlerin yıllarını harcadıklarını fark etmesi ne yazık ki Drogo'nun da aynı sonu yaşamasına engel olamaz. "*Soylu ve ulu şeylere ilişkin bir önseziyle –belki de bu sadece umuttu- burada kalmayı tercih etmişti ama bu yalnızca bir erteleme olabilirdi; yani her şey yitmiş sayılmazdı. Önünde öyle çok zaman vardı ki… Ama Drogo, zamanın ne olduğundan habersizdi. Önünde tanrılar gibi, yüzlerce gençlik yılı da olsa dahi. Ona düşen pay küçücük olacaktı."* (Buzzati, 2014, 75).

Tüm bu insanlar için kale; beklenilen serüvenin gerçekleşeceğine inanılan yer, alışkanlıkların hapishanesi, edilgence beklenilen bir yerdir. Ayrıca, kaledeki hayat umudun bitmediği ve içinde gizli kibir taşıyan aldatmaca bir hayattır. "*Kale, buraya kısa bir zaman kalmak üzere gelen tüm asker ve subayları kendi evreni içine hapseden ve onları kendi sıradanlığına dönüştüren bir yer olarak, insanın varoluşsal anlamdaki mekânsallığını veya dünyaya atılmışlığını vurgular. Başka bir deyişle, insanın hem evi hem hapishanesi olur."* (Kaciroğlu, 2015).

Drogo dört ayın sonunda alışkanlıkların uyuşukluğu ile kaleden gidemeyeceğine karar verir. Tıpkı çoğumuzun kendi kalesinden çıkamayışımızı farklı sebeplere bağlayışımız gibi. Drogo da kaleden ayrılamayışının sebeplerini bir savaşa, kuzeyden gelecek tehlikeye bağlar. "*'Askeri birliktekilerin Bastiani Kalesi'nden çölün uzaklarına baktıklarında ancak dürbünle görebildikleri ya da göremeyip benzettikleri, hareket ediyor olmasını hayal ettikleri bir düşman var. Bu hem Drogo'nun beklediği düşman, hem de onu kaleye bağlayan bir bakıma hapseden unsur. Yıllar; saldıracak düşmana karşı kaleyi korumak amacıyla geçiyor. Öyle ki bu düşmanın saldırması romanın kahramanı için istekle beklenen bir olay haline geliyor. Başlangıçta hayatın tekdüzeliğini aşmak, işe yaramanın vereceği mutluluk için daha sonra boşa beklememiş olmak için bekliyor Drogo. Çok daha sonra bu duyguları da unutuyor, sadece bekliyor."* (Yenen Zeynep, 11 Mart 2021).

"*Drogo'yla birlikte kaledeki herkes aynı varoluş duygusunun içinde nefes alır. Kalenin kuzeyindeki çölden gelecek düşmanla yapılacak savaşı beklemek, yaşamsal bir güç haline gelmiştir. Ancak bu umut/bekleme kaledekiler için itiraf edilmesi zor, herkesin birbirinden sakladığı bir duygudur. Sanki kaledekiler, bilinçaltlarına attıkları ve ortaya çıkmasını olağanüstü bir olay olarak görecekleri veya kaledeki sıradan hayatı bozacak bir gelişmeyi beklemektedir."* (Kaciroğlu, 2015).

Kavafis'in 'Barbarları beklerken' adlı şiirinde ele aldığı konu Drogo'nun kaleyi terk edememe sebebini kuzeyden gelecek tehlikeye bağlamış olmasına ne kadar da uygun.

Çünkü hava kararadı, barbarlar gelmedi.
ve sınır boyundan dönen habercilere göre,
barbarlar diye kimseler yokmuş artık.
Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan?
Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza (Kavafis, 08 Şubat 2021).

Drogo zamanla sistemin parçası olur. Nöbet tutar, yemek yer, kitap okur. Sıradan bir yaşamla zamanın nasıl geçtiğini anlamadan ömür tüketir. "*Başlangıçta ona dayanılmaz bir angarya gibi görünen nöbetler yavaş yavaş bir alışkanlık halini almış, yönetmelikleri, söylemek istediğini ifade etmeyi, üstlerin küçük takıntılarını, tabyaların yer şekillerini, nöbetçilerin yerlerini, rüzgârdan iyi korunan kuytuları, boruların dilini öğrenmişti. Göreve hâkim olmaktan özel bir keyif alıyor, askerler ve astsubayların kendisine karşı duydukları giderek artan saygıdan hoşlanıyordu… Arkadaşları da bir alışkanlık haline gelmişti: Artık onları öylesine iyi tanıyordu ki, en incelikli imalarına bile dikkatsizce yakalanmıyor karşılık veriyordu."* (Buzzati, 2014, 71).

Tüm bu alışkanlıklar Drogo'nun bir parçası olur. Bu alışkanlıklardan vazgeçmek de Drogo'ya acı verir ve onu eylemsizliğe iter. Şehir hayatının bilinmezliğine karşı kalenin güvenlikli ve huzur dolu olarak görünmesi rutinin dışına çıkmasına engel olur. Artık bütün bu alışkanlıklar ve rutin, bir yanıyla tüm bu konfor onun hayatının vazgeçilmezi olur. *"Tüm bunlar artık ona aitti ve bunları terk etmek Drogo'ya acı verecekti. Ama aslında o bunu bilmiyordu, ne gitmesinin kendisine nasıl bir çaba gerektireceğinden, ne de kaledeki yaşamın günleri, birbirinin tıpkısı günleri, baş döndürücü bir hızla yutup gittiğinden haberdar değildi. Dün ile evvelsi gün birbirinden farksızdı, onları birbirinden ayırt edebilmesi olanaksızdı; üç gün önce olmuş bir şey de yirmi gün önce olmuş bir şey de sonuçta ona eskiden olup bitmiş bir şey olarak görünüyordu. Böylece o ayırdına varamadan zaman akıp gidiyordu."* (Buzzati, 2014, 73).

Kendini akıp giden zamanın ritmine kaptıran, sıradanlığın pençesine düşen Drogo, gerçekleşme ihtimali olmayan Tatar saldırısını bekleyen bir adama dönüşür ve önüne çıkan fırsatları da değerlendiremez. Tükenmiş,

kırgın bir halde hayatını ıskaladığını düşünemez bir halde ölümü bekler. Gitme şansı olduğu halde bunu kullanmayan Drogo irade zayıflığı gösterir. Gerçi Drogo'nun fırsatlardan yararlanıp kaleden ayrıldığını düşünsek bile coşkulu bir hayat yaşayabileceğini söylemek mümkün değildir. Belki de Drogo, üniformasını ilk kez giyip aynada kendini izlerken, yıllardır hayalini kurmakta olduğu bu ilk andan duymayı beklediği heyecanı duyamayıp, hissetmeyi beklediği sevinci hissedemediği o anda vazgeçmiş olmalı değişmekten ve gelişmekten (Buzzati, 2014, 230).

Yıllar sonra kaleden ayrıldıktan sonra ölümü beklediği han odasında ise bütün hayatını gözden geçirir ve her şeyin ne kadar boş olduğunu görür, "*Kalenin tepelerindeki kuşkulu bekleyiş, kuzeydeki boş ovanın incelenmesi, kariyer konusundaki kaygılar, bekleyişlegeçen uzun yıllar küçücük basit bir şeye dönüşüverdi."* (Buzzati, 2014, 231).

Buzzati'nin eserinde, Beckett, Camus, Sartre ve Kafka'nın eserlerinde olduğu gibi varoluşsal sorgulamalara çok fazla rastlanır. Eserde, kişinin benliğine, hayatına ve çevresindeki kişilere dair pek çok sorgulama vardır. Bu sorgulamaları okurken kendimiz hakkında dile getiremediğimiz karanlıkta kalmış duygu ve düşünceler aydınlanır. Bazen insan istese de bir türlü harekete geçemez. Aslında küçük bir şey harekete geçmek için yeterlidir fakat İnsan çoğu zaman değişik nedenlerden ötürü harekete geçmez ve beklerken ne çok zamanın geçtiğini de fark edemez. Belki alışkanlıklardan, belki de konfordan vazgeçemediği için beklemektedir. Bir bekleyişin sonunda heba edilmiş bir hayat ve gerçekleşemeyecek hayaller kalabilir. Adım atmaktan korktuğu için günlük hayatın akışında kendisini mutlu edecek olayları kaçırır. Bazıları hayatını yaşar, bazıları ise yaşamak için bekler. Sıradan yaşantıdaki alışkanlıkları terk etme cesareti gösteremediği için bekler. Beklerken neyi beklediğini unutacak kadar bekler. Cesaretsizliğin ve tembelliğin oluşturduğu monoton hayatta yaşamını devam ettirir.

Umut Ve Umutsuzluk Paradoksu Ve 'Bekleme' Edimiyle İlişkisi

Her iki eserde de 'bekleme' edimi, 'umut' ve 'umutsuzluk' paradoksunu içerir. Bir şeyleri bekleme içinde umudu barındırırken aynı zamanda bu duygu diyalektik biçimde umutsuzluğu da kapsar. "*Bu bağlamda umut*

ve umutsuzluğun paradoksal bicimde insanın varlık oluşunun iki yönünü oluşturduğunu vurgulayan romancılar, yarattıkları roman kahramanlarının hayatlarını bu paradoksun belirlediği gerilim çerçevesinde anlatmaya çalışırlar. Bu gerilim ise 'bekleme' ediminde kendini gösterir. Bu edimin yöneldiği umudun gerçekleşip gerçekleşmemesinden çok, doğrudan eylemin kendisinin önemli olduğuna dikkat çeken romancılar, insanın dünyadaki varlığının bu eylemi algılarken takındıkları tavırla ilişkili olduğunu ima ederler. 'Bekleme'yi varoluşsal problemin kaynağı olarak görebilen insanın kendi varlığının bilincine ulaşabileceğini düşünen Buzzati ve Anday, roman turunun imkânları çerçevesinde konuyu felsefi bir boyutta ele almışlardır." (Kaciroğlu, 2015). Tatar Çölü romanının kahramanı Drogo ve kaledeki diğer kişilerin düşündükleri ama birbirlerine söylemeye çekindikleri umutla bekleme, varoluşlarının bir parçası olmuştur. Hatta onlar için umuttan ziyade sadece beklemek önemli hale gelmiştir. *"Bu ortamdaki umut, ister istemez sessiz bekleyişten başka bir şey değildir. Gerçekleşmesi için eyleme geçilemeyen bir umuttur. Beklemenin doğurduğu bu edilgenlik, roman kahramanlarının hepsini iradesiz varlıklar seviyesine düşürmüştür."* (Kaciroğlu, 2015).

"Bu silah sesi kaledekiler için umudun sesi gibidir. Herkesin birbirinden sakladığı umudun sesidir. Birkaç er dışında hiç kimse, hepsinin yüreğin de yatan o sözcüğü telaffuz etmemektedir. Subaylar bunu söylememeyi tercih etmektedir, çünkü bu onların umududur. Kalenin surları Tatarlar yüzünden inşa edilmiştir, yaşamlarının büyük bir bölümünü, burada onlar yüzünden geçirmektedirler, nöbetçiler, Tatarlar yüzünden gece gündüz makine gibi yürümektedirler. Ve bazıları bu umudu her sabah yeni bir inançla beslemekte, bazıları onu, benliklerinin en gizli köşesinde saklamakta, bazıları ise bu umuda sahip olup olmadıklarını bile bilmemekte, onu yitirdiklerini zannetmektedir. Tatarlarla savaşma umudu kaledeki yüzyıllık anlamsız hayatı belki anlamlı kılan tek şeydir. Umut etmek ve beklemek Drogo'nun günlük davranışlarından biri haline dönüşür. Onun için güneşin battığı saatler umut saatleridir." (Kaciroğlu, 2015).

Varoluşsal olarak 'bekleme' edimi umut ve umutsuzluk paradoksunu içerdiğinden Drogo ve kaledekilerin 'umutla bekleme'leri *içinde*

umutsuzluk barındırır. "Drogo ve kalenin diğer sakinleri ile Gizli Emir'de adı verilmeyen kentte yaşayanlar, ulaşmak istedikleri umutların gerçekleşmesi için bilincinde olmadıkları bir umutsuzluğun içinde yaşarlar. Çünkü umutsuzluk onların varlık biçimidir. Kierkegaard umutsuzluğun bu çeşidini, umutsuz olmamaktan çok, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk bicimi olarak değerlendirir. Drogo, düşmanı beklerken her defasında hayal kırıklığına uğradığı halde umudunu canlı tutmaya çalışır; bu aslında onun umutsuz bekleyişidir. Ancak Drogo, bekleyişinin umutsuz bir caba olduğunu fark edemeyecek haldedir. Bu durum, ruhsal çöküntüye sebep olur. Kalede kalmakla şehre dönmek arasında yaptığı karşılaştırmada, kalenin yüzyıllık tarihini bilmesine rağmen burada kalmayı tercih etmesi, umudun doğurduğu bir umutsuzluk halidir." (Kaciroğlu, 2015).

Hem Drogo ve kaledekilerin, Hem de Estragon ve Vladimir'in yaşamsal hiçbir çaba gerektirmeyen, pasif ve edilgen bekleyişleri umutsuzluklarının sonucudur ve bu bekleme çile haline gelip varoluşlarının parçası olmuştur.

Eserlerdeki 'bekleme' edimi sonucunda oluşan 'umut etme/umutsuz bekleyiş', içinde bulunduğu durumu fark etmeyen kişilerin psikolojik tavrıdır. Eğer insan içinde bulunduğu durumun farkında olursa umut içinde olma veya umutsuzluk insanı varoluşsal olarak ayakta tutan bir gerçeklik olur. Gabriel Marcel de içimizdeki umudun varoluşsal olarak zorunlu parçamız olduğunu söyler. "*Marcel'e göre insan, olmuş, tamamlanmış bir ürün olmayıp, oluş halindeki bir varlıktır. Yani o, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halinde olan, gezgin bir varlık, Marcel 'in ifadesiyle bir homo viator 'dur. Homo viator, bir umut insanıdır. Umut, onun için bir yaşam biçimidir. O, geleceğe, yaşama, çevresine ya da başkalarına karşı umut içinde bir bekleyiş halindedir. Bu bekleyiş onu Mutlak Gerçekliğe götürecek olan bir varlık koşuludur. İnsanda varoluş duygusunu oluşturan şey umuttur. Bu sebeple umut, homo viator'un fizik ve metafizik yolculuğunun zorunlu bir parçasıdır; yani yolculuk boyunca yolculuğun rotasını diğer edimlerden çok umut belirleyecektir. Homo viator, her geçen gün kendisine yabancılaşan bir dünyada umut yoluyla kendisine ve dünyaya yabancılaşmayı reddederek yönünü tayin edebilecektir.*

(Koç,12 Mart 2021).

Kierkegaard'a *göre de insan 'kendi olma sürecini' umutsuzluk içinde geçirir. Kişi umutsuz olduğunun farkında değilse tinsel varlık olduğunun da farkında değildir. Umutsuzluğunu fark eden kişi umutsuzluğunun kaynağını Aşkın varlıkla ilişkisinin kesilmesinde bulduğunda Tanrıya inanarak umutsuzluğunu umuda dönüştürebilir* (Koç,12 Mart 2021).

Kierkegaard ve Marcel umudu diyalektik olarak umutsuzlukla ilişkilendirerek umutsuzluğunun farkında olunması ile umuda ulaşmanın mümkün olduğunu söylerler. Kişi umutsuz bir durumda olması gerekir ki umuttan söz edebilsin. Yalnız umut eden kişinin aktif bir bekleyiş içinde olması gerekir. Umutsuz kişinin bekleyişi ise atıl bir beklemedir. "*Umut eden kişi, harekete geçmeye istekli olan, karşılaşılabilecek olan şeylere karşı hazır bulunmayı gerektiren 'aktif bir bekleyiş' (bir tür içsel aktivite içeren bekleyiş) halinde iken, umutsuz kişi, bekleyemez ve sabredemez. Marcel bu bağlamda, açık ve kapalı zamanla da ilişkilendirdiği 'aktif bekleme' ile 'tembel (atıl) bekleme' arasında ayrım yaparak, değerlendirmelerini sürdürür. Tembel bekleme, kişinin hevesinin kalmadığı bir bekleyiştir.*" (Koç, 12 Mart 2021).

Sonuç

Tatar Çölü ve Godot'yu Beklerken de anlatılmak istenen, değerlerini kaybeden, çaresiz, bunalımlı kişilerin 'bekleme' edimidir. Buradaki bekleme; çaresizlikten ve umutsuzluktan kaynaklanan bekleme şeklidir. Bu kişiler anlam boşluğu içinde olan, çaresiz, mutsuz ve irade zayıflığı gösteren kişilerdir. Hayata anlamsız baktıkları için onların yaptıkları tek şey pasif bir şekilde beklemektir. Hayatlarında yaşadıkları olumsuz şeylerin düzelmeyeceğine inandıkları için mutsuz, karamsar bir şekilde monoton bir hayat sürmektedirler. Varoluş biçimine dönüşen bekleme edimi onların umutlarını daha da yitirmelerine neden olur. Bu durum onların pasifliklerini daha da artırır. İçsel ve dışsal aktif mücadele fikrini öldürür ve hayata umutla bakma şevklerini kırar. Onun için başka çıkar yol olmadığından umutsuzca, karamsar, kendi kendini içsel şekilde bitiren beklemeyi tercih ederler.

Bunun yanında 'bekleme' edimi, insanda her zaman pasiflik ve hayata karşı bir karamsarlık oluşturmaz. Kişinin umut ve umutsuzluk arasında bir seçimde bulunması lazımdır. Hatta en umutsuz olduğu durumlarda bile umudun olduğunun çünkü umuttan bahsetmek için umutsuzluğun olması gerektiğinin bilincinde olması gerekir. Buradaki farkındalık kendisine umut bahşedecektir. O zaman 'bekleme'si hayata daha olumlu bakmasına sebep olacaktır. Hatta bu beklemeyi Aşkın bir güçle birleştirirse bekleme umut dolu bir sabra dönüşecektir. Umutsuzluğa sebep olan en olumsuz şartlarda bile kendisine umut kapısı açılacaktır. Bu şekilde umut edenin sabırlı bekleyişi, hayata karamsar ve çaresiz bakarak hiçbir şeyin değişmeyeceğini düşünen umutsuz kişinin pasif bekleyişinden çok farklı olacaktır. Varoluşsal olarak anlamı yakalamış bir şekilde hayata pozitif bakmayı içeren bir bekleyiş olacaktır.

Eserlerdeki kahramanların umutsuz, karamsar, pasif bekleyişleri verilse de bunları okuyanların içinde umut kapıları açılacaktır. Kahramanların umutsuzluğu kendilerinde umudun doğmasına sebep olacaktır. Bundan dolayı kendi hayatlarını gözden geçirip umutsuzca pasif beklentilerini bulup hayata daha anlamlı bakmalarını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Beckett, Samuel. *Godot'yu Beklerken*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1., 1990.

Birlik, Nurten. "Godot'yu Beklerken: Epistemolojik kategorilerin sorunsallaştırılması". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2011).

Buzzati, Dino. *Tatar çölü = Il deserto dei Tartari*. çev. Hülya Tufan. İstanbul, 13. Basım, 2014.

Çavuş, Burcu Yasemin. ‹›Yapmamayı Tercih Ederdim, Godot'u Beklerken Ve Bartleby'de Varoluş Endişesinin Sonu: Apatđ". *DergiPark*, 25. Erişim 07 Mart 2021. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172544

Genç, Hanife. "Samuel Beckett'in 'Godot'yu Beklerken' Adli Oyunun-

da Bekleme Tutkusu". *Ankara ÜniversitesiTömer Dil dergisi* 80 (03 Nisan 2020), 32-37.

Godt, Godot'yu Beklerken Samuel Beckett. "Godot'yu Beklerken - Samuel Beckett". *Godot'yu Beklerken Samuel Beckett*. Erişim 08 Şubat 2021. http://dipnotkitap.net/TIYATRO/Godot.htm

Kaciroğlu, Murat. "Tatar Çölü Ve Gizli Emir Romanlarında Bir Varoluş Biçimi Olarak Umut Ve Umutsuzluk Paradoksu". *DergiPark* 68 (2015), 35-50.

Kavafis, Constantino. "Barbarları Beklerken". çev. Cevat Çapan. Erişim 08 Şubat 2021. https://siir.gen.tr/siir/c/constantino_kavafis/barbarlari_beklerken_1.htm

Koç, Emel. "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi SosyalBilimlerDergisi*18(ts.),171194.Erişim-12Mart2021https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/118000

Mozart MozartCultures. "Godot'yu Beklerken". *MozartCultures*. 25 Haziran 2019. Erişim 07 Mart 2021. https://mozartcultures.com/godot-yu-beklerken/

Özata, Cüneyt. "Beckett'in "Godot'yu Beklerken"inde Baudrillard'in Postmodern Hiper Gerçeklik Anlayişi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37 (24 Ekim 2019), 87-95. https://doi.org/10.30794/pausbed.546009

Taşdelen, Vefa. "Nuri Pakdil'in Korku Ve Samuel Beckett' in Godot'yu Beklerken Adlı Eserlerinde Varoluşun Anlamı Sorunu". *Edebiyat eylemi ve Nuri Pakdil*, 251-270. Erişim 08 Şubat 2021. https://avesis.yildiz.edu.tr/yayin/6d07f998-f859-4a25-80f6-d4ee0a5a510c/nuri-pakdilin-korku-ve-samuel-beckettin-godotyu-beklerken-adli-eserlerinde-varolusun-anlami-sorunu

Yenen Zeynep. "İçimizdeki Tatar Çölü". *Edebiyathaber.Net* (blog). Erişim 11 Mart 2021. https://www.edebiyathaber.net/icimizdeki-tatar-colu-zeynep-yenen/

DOKUZUNCU OTURUM: SOSYOLOJİ / PSIKOLOJİ

Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişme Düzeyleri ile İş Kazası ve Meslek Hastalıkları İstatistiklerinin Karşılaştırmalı Analizi

Vedat CANER

Beykent Üniversitesi, , İş Sağlığı ve Güvenliği Programı, İş Sağlığı ve Güvenliği Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi: vedatcaner@beykent.edu.tr / Orcid id: 0000-0002-3275-358X

ÖZET

Türkiye'de, ulusal, sektörel ve bölgesel bazda ülkenin sosyal ve ekonomik gelişimine yönelik stratejiler belirlenmektedir. Hazırlanan bölgesel gelişme odaklı stratejiler, az gelişmiş bölgelerin, gelişmiş bölgelerin refah seviyelerine ulaşmasında destekleyici politikaları hayata geçirmeyi hedeflemektedir. Uygulanan politikaların sonuçlarının izlenmesi ve değerlendirilmesi, politika ve uygulamaların bölgelerin gelişmişlik düzeylerinin ve eğilimlerinin tespit edilmesine ve karşılaştırılmasına imkân sağlamaktadır. İnsanoğlunun yaşamını devam ettirmesi için çalışması gerektiği, dünyaya geldiği günden beri devam eden bir süreçtir. Günümüzde, mevzuatlar ile desteklenen çalışanların sağlık ve güvenliklerinin sağlatılması hakkı çerçevesinde her insan, tehlike ve risklerden arındırılmış iş sahalarında faaliyet yürütmelidir. Çalışanların sağlık ve güvenliğinin sağlatılması, mevzuat gereği işverenin en öncelikli yükümlülüğüdür. Temel iş sağlığı ve güvenliği eğitimlerinde devletin, işverenin ve çalışanın sorumlulukları tüm taraflara belirtilmekte ve uygulamalar denetimler ile takip edilmektedir. Ülkemizde bölgesel bazda çalışanların sağlık ve güvenliklerinin sağlatılması hususunda yürütülen faaliyetlerin tesbiti için, iş kazası ve meslek hastalıkları bildirimleri temel alınarak araştırmamızın esası oluşturulmuştur. Bu çalışmada, iş kazası ve meslek hastalığı istatistiklerinin, bölgelerin gelişmişlik düzeyleri ile mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Bölgelerin sosyo-ekonomik gelişmişliklerinin belirlenmesinde kullanılan parametreler ile iş sağlığı ve güvenliği süreçlerinde etkin olan parametrelerden ortak eşleşenler üzerinden analizler yürütülerek çalışmamızın hipotezi olan gelişmiş bölgelerde iş kazası ve meslek hastalıkları bildirimleri daha yüksek olmalı beklentisi analiz edilmiştir. Yapılan analizler ile çalışma sonucunda, bölgelerin gelişmişlik düzeylerinin artması ile bildiren iş kazası ve meslek hastalığı

sayısının da paralel ölçüde yüksek olduğu, az gelişmiş bölgelerde ise hiç bildirim yapılmayan illerin varlığı tespit edilmiştir. Gelişmişlik düzey belirleme ölçütlerinden olan eğitimim, iş sağlığı ve güvenliği süreçlerinde tüm paydaşlarına gerekli ve yeterli düzeyde sağlatılması ile iş kazası ve meslek hastalıklarının gerçek bildirimlerinin yapılacağı ve çalışanların sağlık ve güvenliklerinin sürdürülebilir yaşam ölçülerinde devam ettirilebileceği beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İş Kazası, Meslek Hastalığı, Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik, Analiz

Comparative Analysis Of Socio-Economic Development Levels Of Regions And Statistics Of Occupational Accidents And Occupational Diseases

ABSTRACT

In Turkey, strategies for the social and economic development of the country are determined on a national, sectoral and regional basis. The regional development-oriented strategies prepared aim to implement supportive policies in achieving the prosperity levels of underdeveloped regions and developed regions. Monitoring and evaluating the results of implemented policies allows you to determine and compare the levels and trends of development of policies and practices in regions. It is a process that has been going on since the day he came to earth that man must work to continue his life. Currently, within the framework of the right to ensure the health and safety of employees supported by legislation, every person should operate in business areas free from hazards and risks. Ensuring the health and safety of employees is the highest priority obligation of the employer in accordance with the legislation. In basic occupational health and safety training, the responsibilities of the state, employer and employee are stated to all parties and practices are followed up with audits. In order to determine the activities carried out to ensure the health and safety of employees on a regional basis in our country, the basis of our research has been established based on notifications of occupational accidents and occupational diseases. In this study, it was aimed to compare the statistics of occupational accident and occupational disease with the levels of development of the regions. The region's socio-economic development of the parameters that were used in the determination of Occupational Health and safety processes are active in the joint analysis of the parameters that match the hypothesis of our study areas work on by executing advanced notifications of accidents and occupational diseases, there must be a higher expectation were analyzed. As a result of the analysis, it was determined that the number of occupational accidents and occupational diseases reported by increasing the level of development of the regions was also high in parallel, and in underdeveloped regions, the presence of provinces where no notification was made. The criteria for determining the level of development which is one of my training, occupational health and safety of all stakeholders with the necessary and sufficient processes in the real saglatilm of occupational accidents and diseases the health and safety of employees and notifications will be made in the sizes of sustainable living is expected to be resumed.

KEYWORDS: Occupational Accident, Occupational Disease, Socio-Economic Development, Analysis

1. GİRİŞ

Ekonomik, sosyal ve kültürel alanda ilerleme, çevre duyarlılığının artması ve bireysel refahın yükselmesi olarak tanımlanan kalkınma, eğitim, sağlık, beslenme düzeylerindeki iyileşmeyi ifade eden gelişme kavramı ile birlikte çalışma konumuz olan sosyo-ekonomik gelişmenin temel bileşenlerini oluşturmaktadır.

Bölgeler arası gelişmişlik farkının azaltılması ve bölgelerin potansiyellerinin açığa çıkarılması amacıyla T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı'na bağlı Kalkınma Ajansı Genel Müdürlüğü bölgesel geliştirme politikaları geliştirmek ve üretilen refahtan tüm kesimlerin faydalanması hedefi ile stratejiler belirlemektedir. Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırmaları (SEGE), bölgelerin gelişmişlik düzeylerini ve eğilimlerini belirleme ve karşılaştırma imkanı sunarak bölgesel geliştirme politikalarının izlenmesinde ve değerlendirilmesinde katkı sağlamaktadır. Çok boyutlu ve kapsamlı bir kavram olan sosyoekonomik gelişmenin belirlenmesinde farklı boyutlarda çalışmalar yapılmaktadır. Literatürdeki yeni gelişmeler dikkate alınarak, analizler sürekli olarak yeniden değerlendirilmektedir. İlçeler, iller ve bölgeler bazında alt boyutlarda kullanılan farklı değişkenler ile bu değişkenlerin sosyo-ekonomik gelişimdeki anlamı üzerinde durulmaktadır.

İş Kazası, sigortalının işyerinde bulunduğu sırada, işveren tarafından yürütülmekte olan iş nedeniyle sigortalı kendi adına ve hesabına bağımsız çalışıyorsa yürütmekte olduğu iş nedeniyle, bir işverene bağlı olarak çalışan sigortalının görevli olarak işyeri dışında başka bir yere gönderilmesiyle asıl işini yapmaksızın geçen zamanlarda, emziren kadın sigortalının, iş mevzuatı gereğince çocuğuna süt vermek için ayrılan zamanlarda, sigortalının işverence sağlanan bir taşıtla işin yapıldığı yere gidiş gelişi sırasında meydana gelen ve sigortalıyı hemen veya sonradan bedenen ya da ruhen özüre uğratan olay olarak tanımlanmaktadır. Meslek hastalığı, sigortalının çalıştığı veya yaptığı işin niteliğinden dolayı tekrarlayan bir sebeple veya işin yürütüm şartları yüzünden uğradığı geçici veya sürekli hastalık, bedensel veya ruhsal engellik hali olarak tanımlanmaktadır.

Yapılan araştırmayla, SEGE-2017 araştırma raporu doğrultusunda gelişmişlik sıralamaları belirlenen bölgelerin, Sosyal Güvenlik Kurumu İstatistik Yıllıkları 2019 verilerinde belirtilen iş kazası ve meslek hastalığı bildirim oranları incelenerek, iş kazası ve meslek hastalığı olgularının sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi ile karşılaştırılması ve ilişkilendirilmesi amaçlanmıştır.

2. YÖNTEM

Sosyo-Ekonomik gelişmişliğin farklı boyutlarını yansıtacak değişkenler belirlenerek, çok değişkenli analiz yöntemleri ile gelişimler incelenmektedir. SEGE, çok değişkenli bir çalışma metodolojisi olduğundan, çalışmalarda Güçlü Temel Bileşenler Analizi (GTBA) yöntemi tercih edilmektedir. SEGE 2017 raporunda 7 farklı ana grup değişken ile iller 6, bölgeler 4 kademe olarak belirlenmiştir.

Tablo 1. Değişkenler Listesi

DEĞİŞKENLER	VERİ KAYNAĞI
Demografi Değişkenleri	TÜİK
İstihdam Değişkenleri	TÜİK, SGK
Eğitim Değişkenleri	TÜİK, MEB, ÖSYM
Sağlık Değişkenleri	TÜİK, TİTCK, SGK
Rekabetçi ve Yenilikçi Kapasite Değişkenleri	TÜİK, SGK, STB, HMB, TÜRKPATENT
Mali Değişkenler	TBB, HMB, TÜİK
Erişebilirlik Değişkenleri	İB, BTK, TCK, TCDD, TÜİK
Yaşam Kalitesi Değişkenleri	AYD, TÜİK ÇŞB, SGK

Kaynak. (Acar ve diğerler, 2019: 15)

Nüfus yoğunluğu, yaşa özel doğurganlık oranı, net göç hızı ve şehirleşme oranı demografi değişkenlerini, işsizlik oranı, işgücüne katılma oranı, ortalama günlük kazanç istihdam değişkenlerini, okuryazar oranı, mesleki ve teknik liseler okullaşma oranı ve yüksekokul ve fakülte mezunu nüfusun 22 yaş ve üzeri nüfusa oranı eğitim değişkenlerini, yüz bin kişiye

düşen hastane yatak sayısı, on bin kişiye düşen hekim sayısı ve on bin kişiye düşen eczane sayısı sağlık değişkenlerini, kişi başına düşen ihracat tutarı, kişi başına sanayi elektrik tüketimi ve yüz bin kişiye düşen marka başvuru sayısı rekabetçi ve yenilikçi kapasite değişkenlerini, banka kredilerinin Türkiye içindeki payı, kişi başına düşen banka mevduat tutarı ve kişi başına düşen gayri safi yıllık hasıla mali değişkenleri, hane başına sabit genişbant internet abone sayısı, kişi başına düşen mobil telefon abone sayısı, otoyol ve devlet yollarının yük/km değerleri ve demiryolu hattının ilin yüz ölçümüne oranı erişilebilirlik değişkenlerini, bin kişiye düşen alışveriş merkezi bürüt kiralanabilir alan, bin kişiye düşen özel otomobil sayısı ve yüz bin kişi başına ceza infaz kurumuna giren hükümlü sayısı ise yaşam kalitesi değişkenlerini oluşturmaktadır (Çetin ve Sevüktekin, 2016: 39-61).

Tablo 2. İllerin sosyo-ekonomik gelişmişlik sıralaması

KADEME	İLLER	KADEME	İLLER
1	İSTANBUL, ANKARA, İZMİR, KOCAELİ, ANTALYA, BURSA, ESKİŞEHİR, MUĞLA, TEKİRDAĞ	4	AMASYA, HATAY, NEVŞEHİR, AFYON-KARAHİSAR, ELAZIĞ, KIRŞEHİR, MALATYA, SİVAS, BARTIN, ERZİN-CAN, KASTAMONU, ARTVİN, ÇORUM, AKSARAY

2	DENİZLİ, SAKARYA, YALOVA, BOLU, KONYA, AYDIN, ISPARTA, KAYSERİ, KIRKLARELİ, BİLECİK, ÇANAKKALE, EDİRNE, KARABÜK, MANİSA, BALIKESİR	5	SİNOP, GİRESUN, OSMANİYE, ÇANKIRI, TOKAT, NİĞDE, KAHRAMANMARAŞ, TUNCELİ, ORDU, ERZURUM, KİLİS, YOZGAT, GÜMÜŞHANE, BAYBURT
3	MERSİN, TRABZON, ADANA, ZONGULDAK, UŞAK, GAZİANTEP, SAMSUN, BURDUR, KIRIKKALE, DÜZCE, KARAMAN, RİZE, KÜTAHYA	6	ADIYAMAN, ARDAHAN, DİYARBAKIR, KARS, IĞDIR, BİNGÖL, BATMAN, ŞANLIURFA, MARDİN, SİİRT, BİTLİS, VAN, HAKKÂRİ, MUŞ, AĞRI, ŞIRNAK

Kaynak. (Acar ve diğerleri, 2019: 40)

Marmara, İç Anadolu, Ege ve Akdeniz Bölgesinde birinci ve ikinci gelişmişlik kademesindeki iller bulunmaktadır. Karabük ili de, Karadeniz Bölgesinden ikinci gelişmişlik kademesinde yer alan ildir.

İç Anadolu, Karadeniz, Akdeniz ve Doğu Anadolu Bölgelerinde orta derecede gelişmişliği temsil eden üçüncü, dördüncü ve beşinci gelişmişlik kademelerindeki iller yer almaktadır. Uşak, Kütahya ve Afyonkarahisar illeri de İç Ege bölgesinden bu grup içinde yer almaktadırlar.

Altıncı gelişmişlik kademesinde yer alan illerimiz ise ağırlıklı olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yer almaktadır (Kılıç, Karaman, 2017: 387).

Tablo 3. Değişkenler Listesi

BÖLGE KADEMESİ	İLLER
1	İSTANBUL, ANKARA, İZMİR, ANTALYA, ISPARTA, BURDUR, BURSA, ESKİŞEHİR, BİLECİK, KOCAELİ, SAKARYA, DÜZCE, BOLU, YALOVA
2	AYDIN, DENİZLİ, MUĞLA, TEKİRDAĞ, EDİRNE, KIRKLARELİ, KONYA, KARAMAN, BALIKESİR, ÇANAKKALE, ADANA, MERSİN, ZONGULDAK, KARABÜK, BARTIN, MANİSA, AFYONKARAHİSAR, KÜTAHYA, UŞAK, KAYSERİ, SİVAS, YOZGAT
3	SAMSUN, TOKAT, ÇORUM, AMASYA, GAZİANTEP, ADIYAMAN, KİLİS, TRABZON, ORDU, GİRESUN, RİZE, ARTVİN, GÜMÜŞHANE, KIRIKKALE, AKSARAY, NİĞDE, NEVŞEHİR, KIRŞEHİR, HATAY, KAHRAMANMARAŞ, OSMANİYE, MALATYA, ELAZIĞ, BİNGÖL, TUNCELİ, KASTAMONU, ÇANKIRI, SİNOP, ERZURUM, ERZİNCAN, BAYBURT
4	ŞANLIURFA, DİYARBAKIR, AĞRI, KARS, IĞDIR, ARDAHAN, MARDİN, BATMAN, ŞIRNAK, SİİRT, VAN, MUŞ, BİTLİS, HAKKÂRİ

Kaynak. (Acar ve diğerleri, 2019: 42)

Ekonomik, sosyal ve coğrafi yönden benzerlik gösteren illerin gruplandırılmalarıyla istatistiki bölge birimleri oluşturulmuştur.

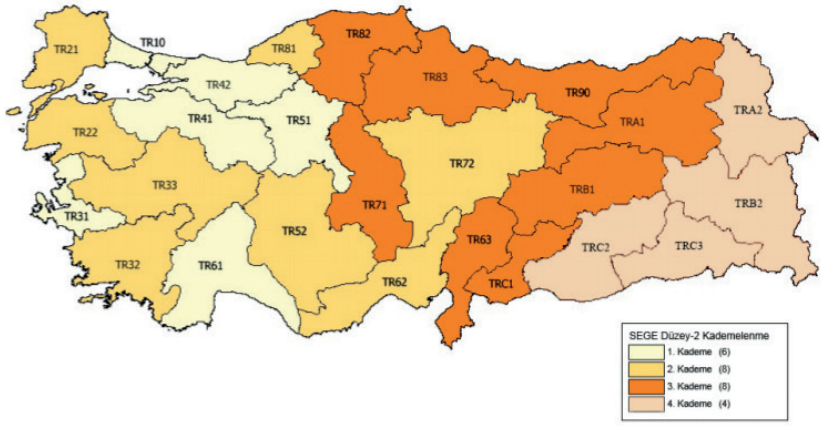
3. BULGULAR

Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi, birçok farklı değişkeni içinde barındırması sebebi ile araştırmamızda her bir değişken grubu için yeni bulgular elde edilmektedir. Bölgeler, ekonomik, sosyal ve coğrafi yönden benzerlikler dikkate alınarak kademelendirilmektedir. Demografik değişkenler, istihdam değişkenleri, eğitim değişkenleri, sağlık değişkenleri, rekabetçi ve yenilikçi kapasite değişkenleri, mali değişkenler, erişebilirlik

değişkenleri ve yaşam kalitesi değişkenleri, bölgelerin belirlenmesinde politika ve stratejilerin belirlenmesi için kullanılan değişkenlerin ana gruplarını oluşturmaktadır (Taş, Özel, 2017: 60-77).

Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeylerine göre kademelendirilen istatistiki bölgelerin barındırdıkları illerin, Sosyal Sigortalar Kurumu İstatistik Yıllıkları 2019 raporunda bildirilen iş kazası ve meslek hastalıkları sayıları çalışmamızın esas konusunu oluşturan karşılaştırma analizi için bize gerekli verileri sağlamaktadır.

Gelişmişlik düzeyi 1. Kademe olan illerde belirtilen iş kazası ve meslek hastalıkları sayısının yüksek olduğu, 4. Kademeye doğru gidildikçe iş kazası ve meslek hastalıkları bildirim oranlarının düştüğü gözlemlenmektedir. 4. Kademe bölge illerinden yalnızca Hakkâri ilinde 1 meslek hastalığı bildirimi yapıldığı görülmektedir.



Şekil 1. Bölgelerin 4 kademeli sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi haritası Kaynak. (Acar ve diğerleri, 2019: 51)

Haritalandırılmış bölgeler, bölgesel gelişme politikalarının stratejik, kurumsal ve operasyonel olarak geçirdiği dönüşümler ve yoğun uygulamalar sürekli takip ile oluşturulmaktadır. Benzer değişken setlerine yakın bulgular elde edilen iller, istatistiki bölgelendirmelerde aynı grup içinde de-

ğerlendirilmektedir (Gülel, Çağlar, Uyar, Karadeniz, Yeşilyurt, 2017: 208).

Belirlenen bölgelerdeki illerin SGK İstatistik Yıllıkları 2019 verilerinde belirtilen iş kazası ve meslek hastalığı bildirim sayıları Tablo 4.'te verilmiştir.

Tablo 4. Bölgelerde Bildirilen İş Kazası ve Meslek Hastalıkları Sayıları

BÖLGE KADEMESİ	İŞ KAZASI SAYISI	**MESLEK HASTALIĞI SAYISI**
1	277.150	650
2	101.229	230
3	38.037	207
4	6.047	1
TOPLAM	**422.463**	**1.088**

Kaynak. (SGK İstatistik Yıllıkları, 2019)

'5510 Sayılı Kanunun 4-1/a Maddesi Kapsamındaki Sigortalılardan Yıl İçinde İş Kazası veya Meslek Hastalığına Tutulan Sigortalı Sayılarının İllere Göre Dağılımı' tablosu incelenerek, istatistiki bölgeler içinde yer alan illerde belirtilen iş kazası ve meslek hastalığı bildirim kayıtlarının toplanması ile elde edilen bulgular Tablo: 4'te belirtilmektedir. Gelişmişlik kademesindeki düşüş ile iş kazası ve meslek hastalığı bildirim oranlarının paralel olduğu görülmektedir (SGK İstatistik Yıllıkları, 2019).

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Yapılan çalışma sonucunda, sosyo-ekonomik düzey belirleme çalışmaları neticesinde istatistiki olarak oluşturulan bölgelerin gelişmişlik düzeyleri yükseldikçe, o bölge grupları içerisinde yer alan illerde belirtilen iş kazası ve meslek hastalıkları oranlarının yüksek olduğu, gelişmişlik düzeyi azaldıkça, buna paralel olarak alt düzey gelişmiş bölge gruplarında yer alan illerde belirtilen iş kazası ve meslek hastalığı bildiriminin de azaldığı ortaya konulmaktadır. Gelişmişlik düzey belirleme değişkenlerinden olan eğitim değişkeninin, iş kazası ve meslek hastalığı bildirim oranlarının düşük olduğu bölge illerinde eğitim seviyesinin düşük, kaza ve hastalık bil-

diriminin yüksek olduğu bölge illerinde eğitim seviyesinin yüksek olduğu göz önüne alındığında, sosyo-ekonomik gelişme düzeyinin eğitim değişkeninin iş kazası ve meslek hastalığı bildirim sayılarının farklılığında temel etken olduğu sonucuna varılmaktadır.

Tüm alt gruplar dahil edildiğinde gelişmişlik sırasında 1. olan İstanbul'da 2019 yılında 109.695 iş kazası ve 186 meslek hastalığı bildirilmişken, il gelişmişlik sıralamasında 81. Şırnak'ta 288 iş kazası ve 0 meslek hastalığı bildiriminde bulunulması ile eğitim gelişmişlik seviyesinde İstanbul'un 5. ve Şırnak'ın 81. sırada yer alması, çalışmamız sonucunda ulaştığımız eğitim gelişmişlik seviyesinin iş kazası ve meslek hastalığı bildiriminde temel etken olduğu verisini desteklemektedir. İş sağlığı ve güvenliği çerçevesinde işverenlerin ve çalışanların iş kazası ve meslek hastalıkları konusunda eğitilmeleri, sürdürülebilir bir yaşam için bildirimlerin gerçek boyutlarını görmemizi ve sağlıklı verilere ulaşmamızı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Acar, S., Bilen Kazancık, L., Meyden, M. C., Işık, M., (2019). İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması. Ankara: T.C. Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı. Erişim adresi: https://www.sanayi.gov.tr/bolgesel-kalkinma-faaliyetleri/analitik-cal%C4%B1smalar/01123b

Camkurt, M. Z., (2013). "Çalışanların Kişisel Özelliklerinin İş Kazalarının Meydana Gelmesi Üzerindeki Etkisi", *TUHIS* İş *Hukuku ve* İktisat *Dergisi*, Cilt 24 Sayı 6, 70-101.

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Eğitim ve Araştırma Merkezi (2013) Meslek Hastalıkları, Aralık 2013, Ankara

Çetin, I., ve Sevüktekin, M. (2016). Türkiye'de Gelişmişlik Düzeyi Farklılıklarının Analizi. *Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2(2): 39-61.

Gülel, F., Çağlar, A., Uyar, S., Karadeniz, O., Yeşilyurt, M. (2017). "Türkiye'de İllere Göre İnsani Gelişme Endeksi". *Pamukkale* Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (27), 208-216.

Kılıç, R., & Karaman, Y. (2017). Ekonomik Kalkınma ve Sosyo-Ekonomik Faktör İlişkisini Belirlemeye Yönelik Mekânsal Analiz: Avrasya Ülkeleri Örneği. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 27(2): 387-411.

Özcan, B., Zeren, F. (2013), "Sosyal Güven ve Ekonomik Kalkınma: Avrupa Ülkeleri Üzerine Mekansal Ekonometri Analizi", *Eskişehir Osmangazi* Üniversitesi İİBF *Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 1, s. 7-36.

Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu. (2006). *T.C. Resmi Gazete* (26200, 16 Haziran 2006)

Taş, Ç. K. ve Özel, S. Ö. (2017). Faktör Analizi Yöntemi İle Türkiye ve Avrupa Birliği Üyesi Ülkelerin Sosyo-Ekonomik Göstergeler Bakımından Gelişmişlik Düzeylerinin Karşılaştırılması. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 26(3), 60-77.

T.C. Sosyal Güvenlik Kurumu İstatistik Yıllıkları. (2019). Erişim Adresi: http://www.sgk.gov.tr/wps/portal/sgk/tr/kurumsal/istatistik/sgk_istatistik_yilliklari

Doğu Azerbaycan'ın Kaliber İlçesi'nin Turistik Kimliği Üzerine Nitel Bir Araştırma

Hedayat EYDI TARAKAMEH

Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Doktora Öğrencisi, h.eydihet@gmail.com,
Orcid Id: 0000-0001-8378-440X

Özet

Kimlik kavramı toplumda bireylerin sosyalleşme sürecinde oluşan bir kavram olarak; bireyler kendilerini tanıtmak ve tanıttırmak için ayrıca insan toplumunda bütün sosyal ilişkilere anlam yükleyen kullanılan bir kavramdır. Coğrafya ve mekânların bireylerin kimliğini oluşturmakta etkisi ve rolü vardır. Günümüzde turizmin ekonomik istihdam ve iş yaratma alanında çok önemi vardır. Bu coğrafya konumlarından biri olan şehirlerdir. Dünya çapında bazı şehirler özel ve en üst bir role veya kimliğe sahiptir. Mesela sanayi şehri, bilim şehri, mezhepsel şehir ve turizm şehri gibi örnekler verilebilir. Günümüz itibariyle turizm bir ülkede veya bir coğrafyada ekonomik hareket gücü olarak değerlendirilir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemiyle Doğu Azerbaycan (İran'da) ilinin Kaliber ilçesinin yerli halkının bakış açısından turizm kimliğini araştırmak, açıklamak ve yorumlamak amaçlanmıştır. Bu nedenle çalışmada amaçlı örneklem kullanılarak 25 yaş üstü toplam 25 kız ve erkek katılımcılarla mülakat yapılmıştır. Yerli halkın yaşam deneyimine göre yapılan bu çalışmada en önemli bulgular şunlardır: İlçede turizm sektörünün gelişmesi için gereken alanlar hep hazır olduğu, ilçe halkının mantalitesinde turizm kimliğinin şekillendiği ve ilçenin tam desteğe ve tanıtılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bulgulara göre çalışmanın en önemli sonucu; özel sektör, devlet kurumları ve yatırımcılar tarafından Kaliber ilçesinin turizmine kapsamlı destek ve tamamlayıcı bir yönteme ihtiyaç duyulduğu ve en temelde de ilçedeki bazı engel yaratıcı politikalarını kaldırarak, bölgenin turizm sektörünün ekonomik etkiyle geliştirilmesine özen verilmesi görülür.

Anahtar Kelimeler: Turizm kimliği, Kaliber ilçesi, Nitel Araştırma, Doğu Azerbaycan

Qualitative Research On The Tourism Identification Of Kaliber District Of East Azerbaijan Province

Abstract

Nowadays the importance of tourism, from viewpoint of economics and providing jobs, has reached the level, at which is accepted as a momentum for the economy of a country or a geographical area. The main issue of the present research is, to investigate, describe and gain information regarding tourism identification of Kaliber district of East Azerbaijan province according to residents. So, the needed data collected by purposive sampling technique and 25 persons of residents over the age of 25 including male and female, have been selected for detailed and depth interviews. Considering the living experiences of residents, this research has got access to some findings which are, a prepared environment for the development of the tourism sector, awareness of the residents regarding their residence place as a tourist area, and need for supporting and introducing the tourism of Kaliber district. Based on the mentioned findings, this research resulted in the need of providing support by the planners and investors of both public and private sectors as well as removing the political obstacles related to the district as a precondition.

Keywords: Tourism Identification, Kailber District, East Azerbaijan

Giriş

Kimlik kavramı üzerine sosyolojide ve diğer sosyal bilimler alanlarında oldukça literatür bulunmaktadır. Dolayısıyla kimlik kavramına bakıldığında, insanlara, mekanlara, eşyalara anlam yükleyen bir sosyal kavram olduğu görünür. Aslında toplumda bireyleri, mekânları vs. unsurları tanımlamak ve hatta karşılıklı olarak diğerlerine tanıttırmak için kullanılması gereken bir kavram olduğu tespit edilmiştir. Başka bir deyişle bireyler günlük normal sosyal hayatlarında birden fazla kimliğe sahip olabilirler. Mesela kişisel kimliğinden ziyade dini kimlik, ulusal kimlik, mesleki kimlik, yaşadığı mekânın kimliği vs. Böylece bir insan bulunduğu sosyal ve kültürel koşulların altında aynı zamanda kendisine birkaç kimlik edinebilir. Bu durumun normal olduğu ifade edilebilir. Çünkü bireyler toplumda sosyal iletişim ve ilişkiler içerisinde karşı gruplarla ilişki kurarken kendisini karşıya tanıtmak için ve aynı zamanda öteki grupları veya kişileri tanımak için onların ne olduğuna ihtiyaç duymaktadır. İnsanların yaşadığı bölge veya bulunduğu coğrafya konumu veya noktasında bireylerin kimliğinin bir parçası olabilir. Tarih boyunca da böyle olmuştur. İnsanlar dünyaya göz açtığı kırsal veya şehir onun ana memleketi olarak kimliğinin bir parçası olmuştur. Bireyler bulundukları coğrafyanın doğal, kültürel, sosyal, turistik, tarihsel vs. özelliklerini sosyalleşme sürecinde sosyal ilişki çerçevesinde içselleştirip kimlik ve kişisel karakterini sözü geçen sosyal özelliklere dayanarak bir tür özel zihniyet oluşturabilir. Dünya çapında bazı şehirler farklı bir role veya bir özene sahip olmuştur. Kutsal şehirler, mezhepsel şehirler, sanayi şehirleri vs. yani aslında bu tip şehirlerin en üst rolü veya kimliği sözü geçen özelliklerle tanımlanır. Burada çalışmamızın konusuna bağlı olarak ifade etmek gerekirse; bazı şehirlerde birtakım turistik özelliklerini ön plana çıkararak turistik rolünü oynar. Herkes bu tip kenti turistik bir şehir olarak tanımlar çünkü; turizm sektörü bu tip şehirlerde ve merkezlerde yüksek seviyede ve en üst kimliği turizmle tanımlar. Bu tip şehirlerin halkıda bu özellikleri taşıyarak şehirlerinin turistik olup olmamasının farkında ve bilincinde olduklarını ifade ederler. Böylece bu tip şehirler turistik bir nokta olduğunu benimser. Çünkü yerli halkın ekonomik olarak ilk gelir kaynağı genelde bu yoldan elde edilir. Dolayısıyla zamanla bu

tip kentlerin yerli sakinlerinde bir tür turistik kimliğinin oluşmasından söz edilebilir. Çünkü bu sektör yerli sakinlerin ekonomik, sosyal ve kültürel olarak hayatlarını etkilemektedir. Buna dair yerli sakinlerde de turistik zihniyeti oluşmaktadır. Çalışmamızın konusuna bağlı olarak turistik kimliğini yerli sakinlerin bakışından İran'ın Doğu Azerbaycan iline bağlı olan Kaliber ilçesinin turistik kimliğinin bilincinde olup olmamalarını veya hangi durumda olduğunu dair sahadan verileri toplayıp üzerine analiz edilmesi amaçlanmıştır.

Turizm kavramı alanlar arası yeni bir konu olarak, sosyoloji, demografi, iktisat vs. alanlarda kendi bilimsel araştırma amaçlarına göre değerlendirilmektedir. Günümüz itibariyle turizmin ekonomik, kültürel ve sosyal boyutlarda etkili sektörlerden biri olduğu da ifade edilmektedir. Turizm sektörünün dünyada ve bölgede hızlıca gelişmesinin ardından birtakım toplumsal, ekonomik ve çevresel değişim ve dönüşümleri de meydana getirmiştir. Bu yüzden turizm kavramı günümüzde sosyal bilimler sahasında önemli bir çalışma alanına dönüşmüştür (Taghavi, 210). Turizmle bağlı olan akademik bölümler bilimsel olarak faaliyetine başlamıştır. Turizm bir sektör haline gelerek, kimilerine göre bu sektör petrol ve araba üretimi sanayisinden sonra üçüncü sektör olarak değerlendirilmektedir (Yavari - Golipour, 2011). Bu bağlamda hatta bazı ülkelerin birinci gelir kaynağı turizm sektöründen kazandığı görülür. Her yıl milyonlarca kişi turist olarak dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunmaktadır. Bundan dolayı turizme ilişkin çeşitli meslekler de meydana gelmiştir ve birçok genç iş gücü olarak bu alanda çalışmaktadır. Günümüzde istihdam ve ekonomik açıdan turizmin o kadar önemi var ki bir ülkenin veya birçok coğrafyanın ekonomik olarak gelişmesinde itici gücü olarak değerlendirilmektedir. (Hezarjaribi - Najafi, 2011). Turizm yeniçağın ekonomik sahasında etkili fenomeni olarak; yoksulluğu gidermek, iş yaratması ve gelirlerin yükselmesi turizmin sektörünün birtakım pozitif etkileri olarak değerlendirilir. (Nikolas, 2004).

Burada konumuza bağlı olarak, İran'da ve hatta dünya çapında önemli bir turistik bölge olan; Doğu Azerbaycan ilinin kuzey batısında bulunan Kaliber ilçesidir. Başka bir deyişle genel olarak bu ilçe aslında "Arasbaran" ya da "Karadağ" bölgesinin bir parçasıdır. Bu bölgede genel olarak ve

spesifik olarak Kaliber bölgesinde tarihsel ve doğasal turistik potansiyeller mevcut bulunmaktadır. Bu ilçenin coğrafi konumu ve ayrıca oldukça çekici doğal, turistik nitelikleri örneğin Arasbaran doğal ormanları, yüksek dağları ve dünyada benzersiz tarihsel ve kültürel eserleri örnek olarak Babek Kalesi vs. Bu ilçeye, hem il çapında hem de ülke çapında ayrıcalıklar armağan etmiştir. Bu ilçe Azerbaycan Cumhuriyeti özellikle Karabağ bölgesiyle ve Ermenistan ile komşudur. Ayrıca her yıl hem yerli hem de yabancı binlerce turist, özellikle Avrupa ülkelerinden bu ilçeyi görmek için ziyarete geliyorlar. Dolayısıyla bu bölgede ulusal gelişme çerçevesinde kültürel, toplumsal ve ekonomik yatırımların gerçekleşmesi görülmektedir. Ayrıca bölgede turizm sektörünün gelişmesi yerel halk için yüzlerce ekonomik ve iş fırsatları oluşturabilir. Bu durum gençlerin bölgeden başkente doğru nedensiz ve düzensiz göç etmelerini önleyebilir veya en azından göçün azaltılmasını sağlayabilir.

Bu çalışmada genel olarak şu özelliklere dayanarak yola çıkılmıştır; Birinci olarak; ilçedeki turistik potansiyeller, doğal turizm, çekici tarihsel ve kültürel eserlerin bir arada olması. İkinci olarak, binlerce hem yurtiçi turist hem de yurtdışı turistlerin bu bölgeyi ziyaret etmesidir. Bu nedenle söz konusu ilçe halkı bu durumdan etkilenerek, algılarında ve zihinlerinde ilçenin turistik bir bölge olduğunu, turistik bir bölgede yaşadıklarını ve kimlik olarak bunu nasıl hissedip içselleştirdikleri ele alınmıştır.

Bununla birlikte buradaki değindiğimiz soruna göre Kaliber ilçesinin yerel halkının yaşam tecrübesine göre bu çalışmanın soruları şunlardır:

1. Katılımcı bireyler turizm sektörüne dair ne düşünüyorlar?

2. katılımcı bireylerin algılarında ve bakışlarında Kaliber ilçesinin turistik kimliği oluşmuş mu?

3. katılımcıların kendi ilçesinin turistik olduğunu nasıl değerlendiriyorlar? Ayrıca ilçenin turistik kimliğini kendilerinde hissederek taşıyorlar mı?

4. Katılımcıların bakış açısından Kaliber ilçesinin turistik özellikleri nelerdir?

Kavramsal Çerçeve

Dünya çapında farklı ülkelerde ve bölgelerde turizm sektörünün çeşitli sonuçları ve yararlarıyla ilgili farklı bilimsel çalışmalar ortaya koyulmuştur. Ayrıca turizm sektörünün kültürel ve sosyal etkilerinden de söz edilmektedir (Hezarjaribi –Najafi, 2011).

Konuyla bağlı birtakım bilimsel çalışmalar mesela; King ve başkaları (1993), Deyr ve başkaları (2007), Haralambopoulos (1996) bilimsel çalışmalarında yerel bireylerin özelliklerini, turizm sektörüne ekonomik bağlılıkları olduğunu ve dolayısıyla bu durumdan turizmin etkilerini tespit etmek için yerel bireylerin bakış açısından incelemişlerdir. Hâlihazırdaki çalışmada da yerli sakinlerin mantalitesinde turizmin ne olduğuna dair ve bu durum yerli insanlarda bulundukları bölgeye karşı bir tür turistik kimliğinin oluşturup oluşturmadığını sahada verdikleri cevaplarla yorumlanmıştır.

Wing ve Wong (2006), bir çalışmada, sakinlerin kişisel özellikleriyle mesela; yaş, cinsiyet, meslek, gelir, eğitim vs. ve turist özelliklerle arasında olan etkilerini ve bağlantılarını tespit etmiştir bu yöntem turistlerin memnun olup olmayacakları için kullanılmaktadır. Balaguer ve Cantavella (2002), bir bilimsel araştırmada turizmin İspanya'nın ekonomisine katkı sağladığını incelemiştir. Eugenio ve Martin (2004), bir bilimsel araştırmada, Latin Amerika ülkelerinde 1985'ten 1998'e kadar turizmin gelişmesinin ekonominin gelişmesi üzerinde etkisi olduğunu incelemiştir. Brida ve başkaları (2008), bir makalede turizmin Meksika ekonomisini etkilediğini incelemiştir. Ching Lee ve Chang Ping (2008), Wan Chen Po ve Bwo Nung Huang (2008), bir çalışmada ekonominin gelişmesinde turizm sektörünün önemli etkisi olduğunu 88 farklı ülkede incelemişlerdir.

Johnson ve Thomas (1990), bir çalışmada İngiltere'nin kuzey doğu bölgesinde turizmden dolayı istihdam oranının artmasını ölçerek incelemiştir. Hannigan (1994), bir çalışmada İrlanda'nın azgelişmiş bölgelerinde turizm sektörünün, istihdam ve ekonominin gelişmesinde etkili olduğu rolü üzerinde çalışmıştır. Ayrıca ekonominin turizmden etkilendiği ve geliştiği sonucu elde edilmiştir. Bu çalışmada nitel yöntem kullanılarak

Kaliber ilçesinin yerel halkının bakış açısından Kaliber ilçesinin turistik kimliği incelenmektedir.

Bu çalışma katılımcıların konuyla ilgili algılarını ve yorumlarını öğrenmek için oluşturulmuştur. Bu çalışmanın temel yaklaşımına göre; gerçekler ve manalar, bireylerin bilincinin dışında değildir. Belki gerçekler ve anlamlar sürekli toplumda bireyler arasında sosyal etkileşim içerisinde inşa olmaktadır (Fish, 1980). Bunun için bireyler ve özellikle bu çalışmanın katılımcıları, yaşamakta olan kendi ilçelerinde bir süreç içerisinde sosyobiyolojik yaşam deneyimine sahip olmuşlardır (Kottak, 2004).

Yerel sakinler yaşadıkları yerde hayatını sürdürürken, turizmden etkilenen sonuçları kendi hayatlarında tecrübe etmektedirler. Bu deneyimi anlamak için sosyal bilimciler tarafından bazı teoriler geliştirilmiştir.

Genel olarak bu çalışmada Kaliber ilçesinde katılımcı bireylerin bakış açısından onların konuya bağlı görüşlerini betimleyip ve bu durumu belli bir zaman ve mekân çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu çerçevede oluşan özel bir konu üzerinde sahadaki katılımcı bireylerin yaşam durumlarını yorumlamakta ve doğru düzgün sonuçlar elde etmekte katkılar sağlamaktadır. Bu şekilde Kaliber ilçesinin turistik kimliğinin kavramsallaşmasının doğrultusunda bu çerçeve içerisinde katılımcı bireylerin algıları tespit edilmeye çalışılmıştır (Lemert,1997).

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmanın temel amacı algılama, yorumlama ve betimleme ile Kaliber'de yaşayan yerel halkın bakış açılarını değerlendirmektir. Hâlihazırdaki çalışmanın amacını gerçekleştirmek için nitel araştırma ve görüşme aracılığıyla konuya ilişkin olan veriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Denzin ve Lincoln'a göre, nitel araştırma yöntemi, çeşitli teknikler kullanarak üzerinde çalışılan konu hakkında yorumlamacılık ve doğalcılık yaklaşımıyla yola çıkar. Bu anlamda nitel yöntem konuyu doğal olarak tam olayın ortaya çıktığı anda ve mekânda yerinde incelemektedir. Ayrıca toplumdaki bireyler tarafından bir olguya verilen anlamı yorumlamakta ve açıklamaktadır (Mahmoudian - karghar, 2010). Ayrıca Geertz'e göre

toplum ve olgular metin gibidir. Dolayısıyla toplumdaki sosyal olguları yüksek düzeyde anlamak ve tanımlamak için saha çalışması yönteminin kullanılması uygun görülmektedir. (Geertz, 1973).

Bu çalışmada, araştırmanın evreni Doğu Azerbaycan'ın Kaliber ilçesinde yaşayan yerel sakinlerdir. Amaçlı örnekleme kullanarak 25 yaş üstünde bulunan 25 kişi ile görüşme yapılmıştır. Bu tür örneklemede araştırmacı bireylere özgü bilgilere ulaşmayı amaçladığı için kişilere direkt başvurmaktadır. Bu yöntemde büyük bir örneklemden veri toplamak uzun bir zaman gerektirdiğinden küçük bir örneklem seçilmiştir. Araştırma örneklemini oluşturan bireylere bilgilerinin gizli kalacağı ifade edilmiş. Araştırmacı ve katılımcılar arasında oluşan güvene bağlı olarak mülakatlar yapılmıştır.

Araştırmanın Yapıldığı Bölge Hakkında

Bu bölümde hâlihazırdaki çalışmanın yürütüldüğü sahaya yani Kaliber ilçesini tanıtmak amacıyla gereken bazı bilgiler kısaca verilmiştir. Kaliber bir ilçe olarak İran'ın kuzey batı bölgesinde yerleşen Doğu Azerbaycan İlinin kuzey doğu bölgesinde olan Karadağ (Arasbaran) bölgesinde bulunmaktadır. Bu ilçenin sosyal, kültürel ve demografik yapısına bakacak olursak, bu ilçe Doğu Azerbaycan ilinde bulunmasından etnik olarak Azeri Türkleri yaşamaktadır. Dolayısıyla bölgede Azerbaycan kültürü, dili yerli halk arasında ön planda olarak yaşatılmaktadır. İran'ın en son nüfus sayımına bakıldığında toplam 46125 kişi bu ilçede yaşamaktadır (Markaz Amar Iran, 2015). Genel olarak ilçenin ekonomik kaynağı tarıma, sanayiye ve yoğun olarak turizm sektörüne bağlı olduğu görülür. Bu ilçede turizm sektörünün aktif olması, bu ilçede bulunan tarihsel ve doğal özellikler ve güzelliklerden gelmektedir. Bu ilçenin turistik olmasında iki en önemli potansiyelin etkisi olmuştur; birinci tarihsel olarak, bu ilçede Babek Kalesinin bulunması ve diğeri ise Arasbaran veya Karadağ ormanlarının bulunması, bu ilçenin turistik bölge olmasında oldukça büyük katkı sağlamıştır. Turizm sektörünün bu ilçede oldukça ekonomik etkileri vardır. Ayrıca bu ilçenin sakinleri bu durumdan sosyal ve kültürel olarak etkilenerek kendi sosyal hayatlarında turizmin ortaya koyduğu etkileri hissetmektedirler.

Böylece bu durum ve özelliklerin ardından bu ilçeye turistik bir kimliğin oluşmasından söz edilebilir. Dolayısıyla bu çalışmada turistik kimlik kavramını yerli katılımcıların gözünden incelenmiştir.

Araştırmanın Bulguları

Çalışmanın bu bölümünde katılımcı yerel bireylerin konuyla bağlı sahada verdikleri cevapları esas alınarak kavramları üzerine betimleme, yorumlama ve değerlendirmeler yapılmıştır;

Katılımcıların sosyal ve demografik özellikleri aşağıdaki tablo 1'de görülmektedir:

Tablo 1: Katılımcı Yerel Bireylerin Sosyal ve Demografik Özellikleri

Mülakatta bulunan katılımcılar	Kız	Erkek	Toplam
	6	19	25
Lise mezunu	-	3	3
Lisans	6	10	16
Yüksek lisans	1	5	6
Bekar	-	-	-
Evli	6	19	25

Tablo 1 bakıldığında, katılımcıların 19'u erkek ve 6'sı kızdır. Örneklemin her iki cinsiyetin hepsi medeni durumları evli oldukları görülür. Katılımcıların eğitim durumuna bakıldığında, 3 katılımcı lise mezunu, 16 katılımcı lisans ve 6 katılımcı ise yüksek lisans mezunu olduğu görülür.

Katılımcılarda İlçenin Turistik Olma Algısı

Çalışmanın bu bölümünde Kaliber ilçesinde sahada katılımcı bireylerin görüşünde kendi ilçelerine karşı ve turistik bir bölge olmasına dair verdiği cevaplara göre algıları değerlendirilmiştir. Katılımcı yerli Kaliberli olan bireylerin verdiği cevapları değerlendirerek, onların bakış açısında söz konusu ilçenin turistik bölge olduğunu algılarında tespit edilmiştir:

Burada katılımcı bireylerin hepsi (25 kişi), kendi ilçelerinin turistik özellikleri ve potansiyelleri hakkında şöyle söylemişlerdir: Bir bölgenin turistik hale gelmesi ve onu tam bir turistik mekân yapılması birtakım doğal ve tarihsel çekiciliklerin mevcut bulunması oldukça önem arz eder. Bu özelliklerin kendi ilçelerinde bulunmasının önemini vurgulamışlardır:

Bu bağlamda örnek olarak katılımcı bireyin sahada verdiği cevap şöyle olmuştur:

"Bizim ilçede turizm açısından çok nitelikler ve özellikler bulunmaktadır. Doğal ormanlar, tarihsel ünlü eserler vardır. Örneğin Babek Kalesi ve ayrıca çeşitli ilaçsal bitkiler örneğin kekik vb. bu ilçede bulunmaktadır. Buna ek olarak çeşitli kuşlar ve hayvanlar örneğin Arasbaran geyiği bu bölgeye özgüdür" (Erkek, 54 yaşında).

Bu bağlamda katılımcıların hepsi (25 kişi) şöyle söylemişlerdir ki; turistik tüm özellikler, doğal ve tarihsel bu güzellikler ilçede bulunmaktadır. Bununla beraber bu özellikler enteresan ve benzersizdir. Ayrıca başka bölgelerde bu durumun aynısının bulunması çok zor görülür. Bununla ilgili örnek olarak bir katılımcı diyor ki:

"Bizim ilçemiz bütün turizm özelliğine sahiptir. Başka bir turistik bölgeyle karşılaştırılabilir değil. Bizim ilçenin turistik durumu başka yerden daha iyidir. Bu meseleyi bir turist ilçeye ilk geldiğinde anlayabiliyor" (Lise mezunu, erkek, 40 yaşında).

Katılımcı bireylerin hepsi (25 kişi), bu ilçede turizm sektörünü canlandırmak için tüm koşulların hazır olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca hem devlet hem de özel yatırımcılar tarafından Kaliber ilçesinin turizm sektörüne tam destek verilmesinin yeterli olmasını vurguladılar. Bununla beraber bu çalışmada, katılımcılar ifadelerinde doğasal turistik özelliklerinin; örneğin ormanlar, temiz hava, yaz tatili için uygun olan özelliklere sahip olan bu ilçe onu başka yerlerden farklı avantajlı ve tam bir turistik nokta olduğunu söylemişlerdir. Bununla katılımcı bir birey diyor ki:

"Bizim ilçenin özellikleri ve çekici doğal güzel görünüşü (manzarası) vardır. Bizim ilçemize gelenler özellikle de yazın sıcak günlerinde bu-

ranın güzel havasından faydalanıyorlar. Örnek olarak: Bir kere İran'ın Kuzey'ine ailece gittik ve bize pek hoş gelmedi. Çok sıcak vardı ve hep terliyorduk. Çok rutubet ve nem vardı. Ama bizim ilçemiz orasının tam tersidir" (Lisans bayan, 37 yaşında).

Ayrıca bununla ilgili bir başka katılımcı birey diyor ki:

"Kaliber ilçesi bölgede ve İran'da iyi hava açısından gerçekten bir örnektir. Örneğin Kaliber ilçesinde mükemmel bir tabiat bulunduğu için UNESCO tarafından sertifikaya layık görülmüştür. Ayrıca geçen yıllarda buraya Almanyalı bir turist gelmişti. Adam demişti ki: »Eğer bana sorsalar ki yeryüzünde cennet neresidir? Onlara cevap olarak Kaliber'e gidin diyeceğim«. Onun bu sözleri o zaman mahalli gazetelerde de yazılmıştır" (Lise mezunu erkek, 55 yaşında).

Bu durum tüm katılımcıların verdiği cevaplarda görülmüştür. Turizme ve genel olarak Kaliber'deki turizm sektörüne az veya zayıf destek olunuyor, dediler. Oysaki bu ilçenin kesin ve mevcut olan belli bir özelliği ve potansiyeli turizm sektörüdür. Tüm katılımcıların görüşlerinde, Kaliber'deki turizm sektörü toplumsal ve kültürel planlamacıların ve il ve ilçe yöneticilerin hatta ülkenin yüksek yetkililerinin gözünden düşmüş gibi, dediler. Oysaki bu sektöre yatırımcılar ve planlamacılar tarafından kapsamlı şekilde özen gösterilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu sektörün ilçenin ilerlemesinde ve ekonomisinin gelişmesinde etkin olması için çaba gösterilmelidir. Özellikle de bu sektörün gerçekleşmesi gençlerin bu ilçeden göç etmelerini önleyebilir bir çözüm yolu olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda bir diğer katılımcı birey diyor ki:

"Bizim yaşadığımız bölge tamamen turistik bir bölgedir. Tüm temel koşullar bu bölgenin turistik bölge olmasına hazırdır. Dünyanın her yerinden buraya geliyorlar. Ne yazık ki turizm sektöründeki yetkililer tarafından yeterince destek yoktur" (Lisans erkek, 40 yaşında).

Turistik Kimliği

Turistik kimlik bu çalışmanın önemli kavramlarından biridir. Günü-

müzde bazı bölgeler veya şehirler çeşitli özelliklere sahip olmalarına rağmen bazen bir rol veya özellikle dünya çapında meşhur olmuşlardır. Mesela bazı şehirler bilimsel şehir, sanayi şehri, liman şehri ve burada hâlihazırdaki çalışmanın da konusu olarak turistik şehre örnek olarak gösterilebilir. Bu kentlerin birincil ekonomik gelir kaynağı çoğunlukla bu yoldan elde edilmektedir.

Bu açıdan elimizdeki çalışmada katılımcıların hepsi (25 kişi), Kaliber'in yerli sakinleri, kendi memleketlerinde yaşam tecrübelerine göre şöyle söylemişlerdir: Bir sivil vatandaş ve Kaliber'de sakin olarak zihinlerinde ve inançlarında bulundukları ortamın bir turistik yer olduğunu anlamaktadır. Zihinsel ve içsel olarak bulundukları yerin turistik olduğunu düşünüyorlar.

Katılımcı bireylerin verdiği cevapları şöyle olmuştur:

"Bence dünyada çok şehrin sadece bir rolü vardır. Orada yaşayan insanların gelirleri de o tek yoldan sağlanmaktadır. Burada bizim de şehrimizin sadece bir tek rolü vardır; o da turizmdir. Bizim gelirlerimiz ve mesleklerimiz turizmden meydana gelmişti" (Lisans erkek, 40 yaşında).

Bununla ilgili görüşmede bulunan diğer bir katılımcı diyor ki:

"...Ben kendim, çocukluk döneminden beri bu hissi ve inancı taşıyorum. Sürekli buralardaki tarihsel eserleri, ormanları ve turistleri görüyorum. Kalbimde burasının benzersiz bir turistik yer olduğunu kuşkusuz hissediyorum..." (Lisans erkek, 44 yaşında).

Tüm görüşmede bulunanların sahada verdiği cevaplara dayanarak, Kaliber ilçesinin en önemli ve ilk potansiyeli ve özelliği onun turistik kimliği olabilir. Bununla birlikte yerel halkın görüşüne göre: Kaliber ilçesi tamamen bir turistik alan olması için hazırdır. Ayrıca turizm sektörünün profesyonel şekilde canlandırılması gerekmektedir. Bu ilçenin turizm dışında farklı alanlarda örneğin sanayi ve üretimde çok az rolü olabilir. Oysaki görüldüğü gibi bu ilçenin turizm sektörü aktif olabilir. Bunu gerçekleştirmek için hem devlet tarafından hem de yatırımcılar tarafından ciddi turistik projeler ve programların gerçekleştirilmesine gerek duyulmaktadır.

Bölgeye Tam Destek ve Bölgenin Tanıtılması

Bu çalışmada görüşmede bulunan bireyler kendi ilçelerinde bulunan turistik özellikleri ve potansiyellerini diğer turistik bölgelerle karşılaştırdıklarında farklı ve benzersiz bir statüye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda katılımcı bireylere göre ülkenin başka bölgelerinde bulunan turistik özellikler, Kaliber ilçesinde bulunan turistik özelliklerinin üçte birine sahip olmadığını da ifade etmişlerdir. Kaliber ilçesi tüm alanlarda turist alabilir. Örneğin özellikle sıcak mevsimlerde iyi hava olması, kaplıcalar, Arasbaran doğal ormanları, Aras nehri, yüksek dağlar, turistik köyler, tarihsel Babek Kalesi, çeşitli kuşlar ve hayvanlar, çeşitli ve nadir hatta ilaçsal bitkiler gibi turistik çekicilik il çapında hatta ülke çapında benzersiz niteliğe sahiptir. Ayrıca tüm görüşmede bulunan katılımcıların verdiği cevaplara göre ilçenin turistik özellikleri hiçbir resmi organizasyon tarafından tanıtılıp gösterilmemektedir. Bu süreçte turizm sektörüne yönelik hiçbir plan ve destek uygulanmamaktadır. Yerel sakinlerin bakışına göre, bölgenin turizm sektörüne destek verilmesi ve tanıtılması gerekmektedir. Turizm sektörüne yönelik tam destek verilmesinin, milli gelişme sürecinde ekonominin ilerlemesinde ciddi bir etkisi vardır.

Bu bağlamda katılımcı bireylerin sahada verdiği cevaplar örnek olarak şöyle olmuştur:

"Bizim bölgede tüm alanlarda turist alınabilir. İran dışından, dünyanın her noktasından turist alabiliriz. Avrupa ülkelerinden, örneğin Almanya'dan Japonya'dan buraya turist olarak geliyorlar. Ben bunu kendim sürekli görüyorum. Ne yazık ki turizm sektörüne çok az destek veriliyor. Mesela hizmetler ve turistik olanakları yeterli değil" (Lisans erkek, 37 yaşında).

"...Bence bizim bölgede çeşitli alanlarda turizm sektörü tam hazırdır. Bundan dolayı turizm, bölgenin ekonomik gelişmesinde katkıda bulunmayı sağlamaktadır. Devletin ve yetkililerin bu sektöre yardım etmesi gerekmektedir" (Lisans erkek, 41 yaşında).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, Doğu Azerbaycan'ın Kaliber ilçesinde yaşayan yerel sakinlerin bakış açısından Kaliber'in turistik kimliği incelenmiştir. Bu çalışmada küçük bir örneklemle turizm sektörüyle ilgili olan bilgilerle Kaliber'in turistik kimliği kavramını yerel halkın bakış açısından incelenmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, bu ilçenin turizmle ilgili olan problemlerini ortaya çıkartmıştır. Bölgenin turistik kimliği, söz konusu bölgede bulunan sorunlara tanık olarak incelenmiştir. Turizm sektörünü doğru yönetmek için, sektörün toplumun ekonomisinin gelişmesinde katkıda bulunması için alınması gereken önlemler elzem görülmektedir. Bu çalışmada, özet olarak konuyla ilgili olan başka çalışmalara göz atılmıştır. Ayrıca kavramsal çerçevenin turizmle ilişkisi işaret edilmiştir. Araştırmada yerel sakinlerin konuyla ilgili algılarına doğru düzgün ulaşmak çalışmanın bir amacı olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle burada hiçbir kuram kabul veya reddetmek bu çalışmanın amacı değildir.

Bu çalışmada bulunan katılımcı bireyler, ilçe hakkında şöyle ifadelerde bulunmuştur: İlçenin üstün turistik avantajlara sahip olması, temel potansiyel, genel olarak tarihsel ve doğal turistik çekicilikler, benzersiz özelliklerle örneğin sıcak sezonlarda iyi ve uygun havası, çeşitli kaplıcalar, doğal ormanlar vs. Sahada cevaplar olarak alınmıştır. Apaçık olarak katılımcı bireyler kendi bulundukları yerin turistik olduğundan tam şekilde bilgileri vardır. Değinildiği gibi yerel sakinlerin esas ve temel tecrübelerinden biri bulundukları yerin turistik bölge olduğunu düşündükleri ve onu tamamen öz bilincinde olup zihinlerinde taşımalardır.

Ayrıca bu çalışmada mülakata katılan sakinlerin hepsi sosyal, kültürel ve ekonomik planlamacılardan bu ilçeye özen göstermelerini talep etmiştirler. Kaliber ilçesinde mevcut olan turistik avantajlar gençler için istihdam ve çeşitli meslek fırsatları açılabilir. Bundan dolayı hem de gençlerin bölgeden gereksiz göç etmelerinin oranını düşürebilir. Bölgenin sürdürülebilir kalkınmasına ulaşmasında turizm faydalı olması görülür. Bununla birlikte, bu çalışmanın elde ettiği sonuçlara ve bulgulara dayanarak aşağıda birkaç öneri sunulmuştur:

- Olumsuz engellerin bölgede ortadan kaldırılması.
- Mükemmel şekilde ilçenin bir turistik bölge olarak tanıtılması.
- Bu ilçenin temel kabiliyetlerine özen gösterilmesi.
- Bu ilçede turizm sektörünün öncelikli olarak ele alınması ve birinci gelir kaynağı olarak görülmesi.
- Bu ilçede turizm fakültesinin bir merkez olarak sağlanması.
- Kaliber ilçesinin turistik özellikleri üzerinde araştırmalar yapılması.
- Kaliber ilçesine turistlerin ve yatırımcıların yönelmesi ve bu alanda etkenlerin araştırılması.
- Bu bölgeye yerli ve yabancı turistlerin yaklaşımları ve eğilimleri alanında araştırmalar yapılması.
- Babek kalesine karşı turistlerin ilgisinin üzerine etkenlerinin araştırılmasıdır.

Kaynakça

Balaguer, Jacint - Jorda, Manuel Cantavella. (2002). "Tourism as a Long-Run Economic Growth Factor: The Spanish case". *Applied Economics* 34, Pp: 877- 884.

Brida, Gabriel Juan- J Sanchez, Carrera- Adrian Risso W. (2008). Tourism's Impact on Long-Run Mexican Economic Growth. *Economic Bulletin*, Vol. 3, No.21 Pp. 1-8.

Chiang, Lee - Chien, Chang- Chun Ping. (2008). Tourism Development and Economic Growth: A Closer Look at Panels. *Tourism Management*, Vol 29. Pp: 180-192.

Dyer, P; Gursoy, D - Bishnu Sharma- Carter, J. (2007). "Structural Modeling of Resident Perceptions of Tourism and Associated Development on The Sunshine Coast, Australia". *Tourism management*, Vol 28. Pp: 409-422.

Nikolas, Dritsakis. (2004). "Tourism as a Long-run Economic Growth Factor: An Empirical Investigation for Greece". *Tourism Economics*. Vol 10. Pp: 305-316.

Juan Luis Eugenio, Martin- Noelia Martin, Morales- Scarpa, Riccardo. (2004). "Tourism and Economic Growth in Latin American Countries: A Panel Data Approach". Milan, Italy, *Fondazione Eni Enrico Mattei Nota di Lavoro*, No. 26, Pp: 1-20

David de Ferranti, Guillermo E. Perry- Lederman, Daniel-Maloney, William. (2002*). From Natural Resources to the Knowledge Economy: Trade and Job Quality*. World Bank Publications from The World Bank: Washington D.C.

Fish, Stanley. (1980). *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Haralambopoulos, Nicholas - Pizam, Abraham. (1996). "Perceived impacts of Tourism, The Case Study of, Samos". *Annals of Tourism Research*, Vol 23. Pp: 503-526.

Hezarjaribi, Jafar - Najafi, Malek Mohammadi. (2011). "Etemadeh Echtemayi ve Toseheh Gardeshgari". *Motaleat ve Pajuheshhai Shahri ve Mantagehyi*, Vol 7.Pp: 53-70.

Johnson, Peter- Barry, Thomas. (1990). *Measuring the Local Employment Impact of a Tourist Attraction: An Empirical study,* Regional Studies, Vol 24. Pp: 395 – 403.

King, B. (1993*).* "Social Impacts of Tourism, Host Perceptions"*, Annals of Tourism Research*. Vol 20. Pp: 560-565.

Kottak, Philip. (2004*). Cultural Anthropology.* New York: McGraw Hill.

Lemert, Charles; Ann, Branaman. (1997). *The Goffman Reader.* Oxford: Blackwell Publishing.

Mahmoudian, Hosein- Karghar, Mohammad Reza. (2010). "Zananeh Mohajehreh Tahsil Kardeh dar Tehran", *Pajhohesh Zanan, Vol* 4. Pp: 51-70.

Markaz Amar Iran (2012). *Sarshomari 2012.* Tehran: Entesharateh Markazeh Amareh Iran.

Taghavi, Mehdi - Gholipour, Ali. (2010). "Avamel Moaser Bar Roshdeh Sanateh Ghardeshghari Dar Iran"*, Pajhohesh Nameh Eghtesadi* Vol 3.Pp: 157-172.

Wing, G - Wong, P. (2006). "Residents Perception of Tourism Impacts: A Case Study of Homestay Operators in Dachangshan Dao North- East China", *Tourism Georaphies*.Vol 8. Pp: 257-273.

Wan Chen, Po Bwo - Nung, Huang. (2008). "Tourism, Developmentand Economicgrowth–a Nonlinear Approach"*, Physica A:Statistical Mechanics and its Applications*, Vol 387. Pp: 5535-5542.

Markaz Amar İran (2015). "Nataij Sar Shomari Omumi Nofus va Maskan", Erişim Tarihi: 2020. 11. 20, https://www.amar.org.ir/.

Yavari, Kazehm. (2011). "Tasireh Makharejh Turism Bar Roshdeh Eghtehsadi Keshvarhayi Ozveh Sazehmaneh Konferanseh Islami"*, Majhalleh Tahghighateh Eghtesadi*. Vol 91. Pp:*197-219.*

ONUNCU OTURUM:
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

XV. Yüzyıl Semâ, Raks Devran ve Cehrî Zikir Tartışmalarında Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'si

Yunus BOZBUĞA

Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Mezunu, yunusbozbuga@gmail.com, ORCİD: 0000-0003-2635-4803

ÖZET

Semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları Hicrî III. yüzyıldan bugüne ilmî alanda önemli tartışma konularından biri olmuştur. Bu tebliğde söz konusu kavramların Osmanlı Devleti ilmî tarihi açısından değerlendirilecektir. Kaynaklarda XV. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde bu kavramların tartışılmaya başladığı bir dönem olarak kabul edilmiştir. Biz bu tartışmalarda yer alan bir isim olarak Sünbül Sinan Efendi'nin (936/1529) Risâle-i tahkîkiyye'sini bu tartışmalar çerçevesinde değerlendireceğiz.

Osmanlı Devleti kurulduğu günden itibaren sûfîlere önem vermiş, siyasi alanda alınan kararlarda onlarla fikir istişarelerinde bulunmuştur. XV. Yüzyıla kadar Osmanlı ulemâsı tarafından onların tutum ve davranışlarına karşı ilmî bir tutum sergilenmiştir. XVII. Yüzyılla birlikte Kadızâdeliler dönemiyle birlikte sûfîlere müdahale şeklini alarak bir fizikî tavra dönüşmüştür. Sünbül Efendi'nin Risâle-i tahkîkiyye'si, bu tartışmaların başlangıcının odağında olması nedeniyle önem arz etmektedir. O, XV. Yüzyılda II. Bayezid (ö. 918/1512), I. Selim (ö. 926/1520) ve I. Süleyman'ın (ö. 974/1566) hükümdarlık sürdüğü ve Eftalzâde (ö. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi meşhur şeyhülislamların topluma önderlik yaptığı dönemlerde yaşamış sûfî bir âlimdir. Hayatının otuz yıllık dönemini bir Halvetî şeyhi olarak bugün İstanbul Fatih sınırları dâhilinde olan Koca Mustafa Paşa Camii'nde geçirmiştir. Orada uzun süren şeyhlik makamı nedeniyle bu camiin ismi, daha sonradan "Sünbül Efendi Camii" olarak anılmaya başlanmıştır. Risâle-i Tahkîkiyye, Sünbül Efendi'nin Halvetî dergâhının uygulamalarına karşı kadıların getirdiği itirazlara cevap niteliğinde olan bir teliftir. Bu eser, dönemin tartışılan konuları olan semâ, raks/devran ve cehrî zikir konularını içermekte ve edille-i şer'iyye silsilesi gözetilerek delillere yer vermekte ve ayrıca konulara dair fetva niteliğinde hükümler içermektedir.

XV. yüzyılın tarihsel ve ilmî yapısı hakkında bilgi veren Risâle-i tahkîkiyye, dönemin kadıları tarafından yukarıda bahsedilen konuda öne sürülen delillere karşı sûfîler tarafından sunulan argü-

manlara yer vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu tebliğde öncelikle semâ, raks/devran tartışmalarının tarihî serüvenine, Sünbül Efendi'nin hayatına ve Risâle-i tahkîkiyye'nin muhteviyatına ana hatlarıyla yer verilecektir. Sonrasında Risâle-i tahkîkiyye'de sunulan deliller, kaynakları bakımından incelenecek ve akabinde eserde zikredilen deliller, bir fetvâ tercih ve tahrîc yaklaşımıyla değerlendirilecektir. Bu tebliğin önemi, esasında tasavvuf disiplininin konu ve kavramlarına fıkıh disiplini penceresinden değerlendirerek interdisipliner bir yaklaşım sunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Sünbül Sinan Efendi, Risâle-i tahkîkiyye, Semâ, Raks, Devran, Cehrî Zikir

Risalah Al-Tahqiqiyya Of Sunbul Sinan Efendi In The 15th Century Sama, Raqs/Davran And Jahri Dhik

Abstract

The concepts of sama, raqs/davran and jehri dhikr have been one of the important discussion topics in the scientific field since the 3rd century of Hijrah. In this paper, these concepts will be evaluated in terms of the scientific history of the Ottoman State. In the sources, the 15th century has been accepted as a period when these concepts started to be discussed in the Ottoman Empire. We will evaluate Sunbul Sinan Efendi's (936/1529) *Risalah al-tahqiqiyya* within the framework of these discussions.

The Ottoman State has given importance to the sufis since the day it was founded. He consulted with them on many decisions taken in the political field. Until the 15th century, a scholarly attitude was dşsplayed by the Ottoman scholars towards their attitudes and behaviors. In the 17th century, with the Kadızadeliler period, this situation took the form of intervention against the sufis and turned into a physical attitude. Sunbul Efendi's *Risalah al-tahqiqiyya* is important because it is at the center of the beginning of these discussions. Sunbul Sinan Efendi lived in the period of famous rulers such as Bayezid II (d. 918-1512), Selim I (d. 926/1520), Suleyman I (d. 974/1566) and famous shaykh al-islam such as Eftalzade (d. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (d. 932/1526) and Kemalpaşazade (d. 940/1534). He is a sufi scholar respected by 15th century statesmen, sufis and faqihs. He spent thirty-three years in his life as a sheikh in the "Koca Mustafa Pasha Mosque" within the borders of Istanbul Fatih. *Risalah al-tahqiqiyya* is a work that responds to the objections of Sunbul Sinan Efendi against the practices of Halveti dargah. This work includes the topics of sama, raqs/davran and jehri dhikr, which are the discussed topics of the period. In addition, this work includes evidences considering the sequence of edille-i shar'iyye and also contains provisions in the form of fatwa regarding the issues.

Risalah al-tahqiqiyya, which gives information about the historical and scientific structure of the 15th century, is important in terms of giving place to the arguments made by the sufis against the evidence put forward by the rulers of the period on the issue mentioned above. In this paper, first of all, the historical process of sama, raqs/davran discussions, the life of Sunbul Sinan Efendi and the content of *Risalah al-tahqiqiyya* will be outlined. Afterwards, the evidences presented in *Risalah al-tahqiqiyya* will be examined in terms of their sources, and then the evidence mentioned in the work will be evaluated with a fatwa tarjih and tahrij approach. The importance of this paper is that it presents an interdisciplinary approach to the subjects and concepts of the discipline of sufism from the perspective of fiqh discipline.

Keywords: Sunbul Sinan Efendi, *Risalah al-tahqiqiyya*, Sama, Raqs, Davran, jahri dhikr.

Giriş

Tasavvuf ilmi, 2/7. yüzyıldan kurumsallaştığı günden bugüne hadis, kelam, tefsir, fıkıh gibi ilmî disiplinlerle bilgi alışverişinde bulunan ilimlerden birisi olmuştur. Fıkıh ve tasavvuf ilmi arasındaki geçişkenlikler sebebiyle iki ilim bağlamında zâhir-bâtın tartışmalarından tefsir, hadis, kelam, mezhepler tarihi gibi disiplinler, yöntem ve içerik bakımından etkilenmişlerdir.[1] Fıkıh ve tasavvuf disiplinleri içerisinde de birçok tartışma görülmektedir. Râbıta, hulûl, vâsıta, hatmü'n-nübüvve, Hızır, Mehdilik, tütün ve kahve gibi içeni etkileyen maddelerin kullanımı bu konulardan sadece bir kaçıdır.[2]

3/9. yüzyılda ibadetlerin ruhanî ve biçimsel tezahürleri hakkında fıkıhçılar ile sûfilerin tartışmaya başladığı bilinmektedir. Tebliğimize konu olan semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları da bu konulardan birkaçını oluşturmaktadır. Bu kavramlar ve diğer konular üzerinde hem fıkıhçıların hem de sûfîlerin teliflerinin çokluğu, aralarında geçen tartışmanın boyutunu da göstermektedir.[3] Tebliğimiz bağlamında geçen semâ ve raks/devran kelimeleri şu anlamlara gelmektedir: *Semâ* kelimesi Arapça عمس */se-me-'a* kökünden türemiştir. "İşitmek ve dinlemek" anlamına gelir. İsim olarak "şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, çalgılı ve şarkılı ziyafet" demektir.[4] Terim olarak ise "sûfînin kendisine gelen Hakk'ı (vâridi) işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması, sûfilerin tertip ettiği musiki ve zikir meclisleri, tasavvuf ehlinin cezbe halinde ayakta zikretmeleri" anlamları vardır.[5] *Raks* ke-

1 Ferhat Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (2002), 73.

2 Bu konuda diğer alanlarla ilgili eserler için bk. Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf", 83-87.

3 Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2010), 123.

4 Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.) 8/162-65; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 248-249; Ebu'l-Hüseyn Ahmed d. Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyîsu'l-luga*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 417.

5 Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerafâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1981), 236; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, thk. Edîb el-Kemedânî - Muhammed Mahmud el-Mustafa (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001) 2/5-10; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul:

limesi Arapça صقر */ra-ke-sa* kökünden türemiş ve isim olarak "oynamak, (müzik eşliğinde) dans etmek, devenin hareket etmesi, şarabın kaynaması" anlamlarını ifade etmektedir.[6] Terim olarak ise "musiki nağmelerinin saikiyle meydana gelen vecd halinin insanın organlarına yayılması" manasında kullanılmıştır.[7] Aynı şekilde *devran* da Arapça ورد */de-ve-ra* lafzının kökünden türemiştir. "Bir şeyin etrafında dönmek, dolaşmak" anlamına gelmektedir.[8] Terim anlamı ise "cehrî zikir yaparken dönmek ve hareket etmek, sûfinin gayri ihtiyarî olarak yerinden fırlayıp dönmesi ve âyin esnasında dervişlerin ayakta dönme, baş ve bel bölgelerini hareket ettirme ve cezbeye gelerek toplu haldeki zikirleri" olarak ifade edilmiştir.[9] İlk sûfiler tarafından ihtiyarî (iradeli) yapılan devrana cevaz verilmemiş, daha sonraki dönemlerde tarikat mensupları usûlüne uygun ve içten gelerek yapılması şartıyla devrana cevaz vermişlerdir.[10] Aynı şekilde kaynaklarda bu kelimelerin semâ-devran yerine raks-devranın kullanılması gibi birbirlerinin yerine kullanıldığı da zikredilmiştir.[11] Biz de bu birlikte kullanım sebebiyle çalışmamızda raks ve devranı birlikte değerlendireceğiz.

Bir takım sûfilerin semâ, raks/devran ve cehrî zikre yükledikleri anlam, fakihler hatta ilk dönem sûfiler tarafından dahi eleştirilmiştir. Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*sında, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*'unda, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sinde, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-mahcûb*'unda ve Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifu'l-maârif*'inde tasavvufun üzerinde durduğu temel ilkeleri hakkın-

Marifet Yayınları, 1991), 138-139; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 220, 629-630; Semih Ceyhan, "Semâ" *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/455; Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ", 124.

6 İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/42-43; Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyîsu'l-Luga*, 348; Nebi Bozkurt, "Oyun", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/15.

7 Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 304; Ceyhan, *"Semâ"*, 36/456; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 891-894.

8 İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/295; Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyîsu'l-Luga*, 304.

9 Uludağ, "Devran", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/248; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 222.

10 Uludağ, "Devran", 9/248.

11 Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ", 124.

da bilgiler verilerek, disiplinlerden neşet eden sapkın görüşlere eleştiriler getirilmiştir. İlk dönem sûfî âlimler, bu eleştirilere ek olarak sûfilerin vecd haliyle semâ meclislerinde girmiş oldukları ruhânî hali gösteriş veya dünyalık menfaat kazanmak için yaptıklarını iddia ederek davranışlarıyla tasavvufun ilkelerine muhalif hareket ettiklerini eserlerinde nakletmişlerdir.[12]

3/9. yüzyıldan günümüze kadar fıkıh ve tasavvuf arasındaki tartışmalar devam etmiştir. Tasavvuf ve fıkıh arasındaki tartışmalar, tebliğ konumuzun kapsadığı 9/15. yüzyıl Osmanlı Devleti fıkıhçıları ve sûfileri arasında da varlığını göstermiştir. Osmanlı Devleti tarihi incelendiğinde tasavvufî düşünce yapısı; devlet erkânı, ulemâ ve halk arasında kabul görmüştür.[13] Bu durum, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde sûfîlerin etkin rol almalarıyla da kendini göstermiştir.[14] Devlet ile sûfiliğin arasındaki maddî ve manevî yönden bu destek, Mevleviyye, Nurbahşiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Bektaşiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların Anadolu topraklarında yayılmalarını desteklemiştir.[15] Ancak devletin kuruluş döneminde ilişkileri olumsuz etkileyen Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) olayı,[16] Orhan Gazi'nin tasavvuf ehlinden Abdal, Torlak ve Babâîlere tahki-

12 Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Luma' fi't-tasavvuf,* thk. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: E. J. Brill, 1996), 342-345; Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf,* thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbâki Surûr (Kahire: Neşrü't-Türâsi's-Sûfî, 1960), 280-285; el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 254-326; Ebû Tâlip el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb,* thk. Abdülmün'im el-Hıfnî (Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1991) 2/64-65; Ebu'l-Hasen el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb* thk. İs'ad Abdülhâdî Kindil (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 1/560-565; Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif,* 2/20-25.

13 Detay için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Tevârih-i Âl-i Osman*, II. Defter, haz. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983), 89-90; Yusuf Halaçoğlu, *XVI-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: b.y., 1991), 127-128; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar", *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 7-8; Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen *'Risâle fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks'*ın Aidiyet Sorunu", *Usûl-İslam Araştırmaları* 14 (Temmuz-Aralık 2010), 156.

14 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/348-49.

15 Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet, Ulemâ (XVI. yy)* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 245-264.

16 Bu görüşler hakkında detaylı bilgi almak isteyenler ayrıca şu eserlere bakabilirler: Fahrettin Öztoprak, *Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar: İlk Kaynaklara Göre*

katı, görüşlerinde aykırılık taşıyanları devletinin topraklarından sürmesi verilen desteğin azaldığını gösteren olaylardan bir kısmıdır.[17] Tarikatlara karşı olumsuz davranışlarının bu dönemde bir diğer nedeni de devlete karşı gösterilen isyanlardır.[18]

Osmanlı Devleti'nde semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte[19] ilk olarak İbn Battuta'nın (ö. 770/1368) *Seyahatnâme*'sinde zikredildiği[20] veya Mehmet II (ö. 886/1481) devrinde yaşandığı ileri sürülmüştür. Tartışmanın Mehmed II'nin şeyhülislamı Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488), Zeyniyye tarikatı şeyhi Muslihiddin Mustafa'nın (Vefâ, ö. 896/1491) devran ile zikir icra ettirmesine tepki göstermesiyle ortaya çıktığı zikredilmiştir.[21] Bu dönemde vuku' bulan tartışmalara Fatih'in hocası Akşemseddin'in (ö. 863/1459) *Risâle-i zikrullah* adlı cehrî zikre cevaz veren eseriyle katıldığı da görülmektedir.[22] Tartışmaların sürdüğü diğer bir dönem ise Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemidir.[23] 10/16. yüzyılda tekrar gündeme gelen semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları Osmanlı âlimleri tarafından tartışmaya başlanmıştır. Bu tartışmaları başlatan gelişme, Selim I'in (ö. 926/1520) İslâm medeniyetinin geliştiği toprakları fethetmesiyle buralardaki âlimleri İstanbul'a getirmesi akabinde vuku' bulduğu Özen tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

1412-1481 (İstanbul: Kamer Yayınları, 1994); Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/331-334; Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf", 94-95.

17 Detay için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/531; Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf", 93.

18 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/229-451; Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf", 95.

19 Süleyman Pak, "Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devrânın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar", *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*, Ed. Muhammet Okudan (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 16.

20 Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdillah İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/15.

21 Öngören, "Muslihuddin Mustafa", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/270; a.mlf., *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 84.

22 Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Risâle-i zikrullah* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, 260), 43b-48a; Adem Çatak – Ahmet Vural, "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili" *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi 7* (Aralık 2019), 13-48.

23 Koca, "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf", 82.

"Yavuz'un Mısır seferi sonrası İstanbul'a gelen, daha doğrusu bizzat Yavuz tarafından getirtilen Arap (Hanefî) ulemâ kendi bölgelerindeki fıkhî tartışmaları İstanbul gündemine taşımışlardı. Bu ulemânın bizce en kayda değer ismi olan İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur* eseriyle Osmanlı fıkıh geleneğine damgasını vurmuştur. Osmanlı coğrafyasında, onun tartışmaya açtığını düşündüğüm İbnü'l-Arabî'nin tekfir edilip edilemeyeceği veya raks ve devranın caiz olup olmadığı gibi meseleler fıkıh gündemini uzunca bir süre meşgul etmiştir. Aleaddin Arabi ve Zenbilli Ali Efendi raksa caiz derken, İbn Kemal'in şeyhülislâmlığının ikinci yılı olan 934 tarihinde, İbrahim Halebî bir eser yazarak[24] raksı haram ilan etmiştir."[25]

10/16. yüzyılda tartışmaların başlamasıyla Sünbül Efendi (ö. 936/1529), Selim I ve Süleyman I dönemlerinde konunun fakihler tarafından iddia edildiği gibi olmadığını açıklamak için *Risâle-i tahkîkiyye*'sini kaleme almıştır. *Molla Arap* lakabıyla bilinen Muhammed b. Ömer (ö. 938/1531), Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522) ve sonradan görüşü değişen Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) tartışmanın odağında olduğu eserin yazılış menkıbelerinde zikredilmiştir.[26]

Dönemi ve kişiyi esas alarak hazırladığımız bu tebliğimiz, Osmanlı Devleti'nde de güncelliğini koruyan semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramlarına karşı İstanbul'da Cemâliyye kolunun Halvetî tekkesinin şeyhiyken Sünbül Efendi *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eserini kaleme almıştır. Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*'sinde Osmanlı Devleti'nde semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının ilk defa Selim I'in saltanat döneminde (918/1512-926/1520) ortaya çıktığını nakletmiştir.[27] 9/15. yüzyılda tartışmaların başlangıç noktası için Sünbül Efendi'nin yaptığı bu yorum, tasavvufa karşı sosyal ve siyasal müdahaleye kadar giden 11/17. yüzyıl

24 Bu zikredilen eser İbrahim el-Halebî'nin *Risâletü'r-rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* (Süleymaniye Ktp., M. Hafid Efendi, 453) adlı eseridir.

25 Şükrü Özen, "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları", *Sahn-ı Semandan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 23-24.

26 Beşir Efendi, *Semâ ve Devran Risâlesi* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1352), 46a; Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ", 128.

27 Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073), 2a-2b.

Kadızâdeliler vakasının tarihsel perspektifine ışık tuttuğu görülmektedir. Bu bakımdan kavramsal tartışmaların uzun soluklu ve içerik bakımından zengin olması, bu alanda yapılan ve yapılacak olan çalışmaları önemli kılmaktadır. Çalışmamızın temelinde Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkîkiyye*'si bağlamında Halvettî sûfîler tarafından konunun nasıl anlaşıldığı ve kullanılan deliller gösterilmeye çalışılacaktır.

A. Sünbül Sinan Efendi'nin Hayatı[28]

Asıl adı "Yusuf b. Ali b. Kaya Bey"[29], lakabı "Zeynü'd-dîn", Şeyhi Cemâl-i Halvetî'nin (ö. 899/1494) "Sünbül" adını verdikten sonra "Sünbül Sinan" olarak şöhret bulmuştur. "Yusuf Sinâneddîn",[30] "Şeyh Sinâneddîn",[31] "Sinâneddîn"[32] gibi isimlerle de anılmıştır. "Sinan" adının kendisine neden verildiği[33] dedesinin ve babasının adı dışında ailesi hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır.[34] Hüseyin Vassâf (ö. 1347/1929) kaynaklarda 866/1462 tarihi belirtilmekle birlikte 869/1464 tarihinde Sünbül Efendi'nin doğmasının daha muhtemel olduğunu,[35] Tahsin Yazıcı (ö. 1423/2002) ise "…Çelebi Halife ile yeni tanıştığı sırada yüzünde yeni tüy bittiği…" ifa-

28 Bu başlık altındaki bilgiler 23.07.2019 tarihinde tarafımızca sunulan "Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i tahkîkiyye'si" adlı yüksek lisans tezinin Sünbül Efendi'nin hayatıyla ilgili bölümü esas alınarak oluşturulmuştur. Bk. Bozbuğa, *Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'si*, 10-41.

29 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 21b-22a; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2306), 3/244; Mahmud Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536), 144b; Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tıbyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâseti't-tarâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431), 2/143b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-1341/1918-1922), 60; Hasan Kazım, "Terâcim: Gülizâr Hakikatte Bülbül Pîr-i Tarikât-i Hazret Sünbül", *Cerîde-i Sûfiyye* 4/111 (1333/1914), 173.

30 Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/143b.

31 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâyik'n-Nûmâniyye*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

32 Ayvansarayî Hüseyin Efendi - Alî Sâtı' Efendi - Süleyman Besim Efendi, *Hadîkatü'l-Cevâmî'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865), 1/162.

33 Mecdî Mehmed Efendi, *Tercüme-i şekâyiki'n-nû'mâniyye* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 371; Vassâf, *Sefîne,* 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/143b, Tahsin Yazıcı, "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi", *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 98-99.

34 Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinan", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/135-136.

35 Vassâf, *Sefîne,* 3/247.

desine[36] istinaden 880-885/1475-1480[37] tarihleri arasında doğduğunu iddia etmektedir. Sünbül Efendi'nin doğum yeri Merzifon,[38] Merzifon civarındaki Borlu,[39] Hamid ilinin Borlu veya Uluborlu kazası olduğu ayrıca ilk tahsilini burada yaptığı zikredilmiştir.[40] Sünbül Efendi, Mehmet II (ö. 885/1481) ve Bayezid II (ö. 917/1512) dönemi ünlü âlim ve şeyhülislâm Efdalzâde'den (ö. 908/1503) medrese eğitimi görmüştür.[41] Eğitim esnasında *Hidaye* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı hıfz etme seviyesine geldiği[42], Efdalzâde'nin mülazımı olduğu[43] ve usul, fıkıh, kelâm[44] ve tefsir ilimlerindeki yetkinliğiyle zikredilmiştir.[45]

Sünbül Efendi'nin tasavvufa meylini hakkında farklı görüşler bulunmaktadır: medrese eğitimi esnasında tasavvufun ruhânî yönlerine karşı şer'an karşıyken[46] sonradan yöneldiği[47] veya medrese eğitimine ara vererek tasavvufa meylettiği[48] zikredilmiştir. Tasavvufa karşı olan Sünbül

36 Hulvî, *Lemezât*, 160b.

37 Yazıcı, "Fetihten Sonra", 87.

38 Harîrizâde'de doğum yeri Merzifon olarak verildikten sonra kaynaklardan farklı olarak "Hamid ilinin Borlu" bölgesinde doğduğu sonradan eğitim için Merzifon'a gittiği belirtmiştir. Ancak diğer kaynaklar da dikkate alınarak incelendiğinde Merzifon'a değil de Konstantiniyye'ye gidip ilimle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Burada geçen lafzın yazım hatası olması muhtemeldir. Bk. Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b-144a. Vassâf ise ilk tahsilini Merzifon'da yaptığını daha sonra Isparta'ya gidip eğitim aldığını zikretmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne,* 3/244; Kazım, "Terâcim", 173.

39 Yusuf Sinâneddin b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osmanlıca Kitap, K.01038/1), 32; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa'-i Âmire, 1333/1914), 1/78.

40 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 22a; Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/143b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-41/1918-22) 60.

41 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371; Vassâf, *Sefîne,* 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b-144a.

42 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Vassâf, *Sefîne,* 3/244; Kazım, "Terâcim", 173.

43 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 42; Hulvî, *Lemezât*, 145a.

44 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45.

45 Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vassâf, *Sefîne,* 3/266; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894), 3/113; Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894), 4/2637.

46 Vassâf, *Sefîne,* 3/245.

47 Harîrîzâde, *Tıbyân*, 2/144a; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371.

48 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 33.

Efendi'nin tutumunun Cemâl-i Halvetî'ye intisap etmesiyle değişmiştir. İntisabı akabinde üç ya da dört yılda riyazet ve mücâhede eğitimiyle seyr-i sülûkunu tamamlayarak halife olmuştur.[49] Sünbül Efendi, Şeyhi Çelebi Halife tarafından Mısır'a irşad vazifesiyle gönderilmiştir.[50] Mısır'da irşad görevini icra ederken Sünbül Efendi şeyhi'nin davetiyle Hac yoluna koyulmuştur. Şeyhinin hac yolunda vefat etmesi üzerine, İstanbul'a geri dönerek şeyhinin vasiyetini yerine getirmek için Koca Mustafa Paşa Cami'sinde 33 yıl sürecek şeyhlik makamına oturmuş ve şeyhinin kızı Safiye Hatun ile izdivaç gerçekleştirmiştir..[51]

Sünbül Sinan, Koca Mustafa Paşa Cami'sindeki şeyhliği döneminde Bayezid II, Selim I ve Süleyman I'in desteğini görmüştür.[52] Şeyhliği döneminde Fatih, Ayasofya ve Yavuz Sultan Selim Camii'nde Cuma günleri vaazlar vermiştir.[53] Sünbül Sinan, Yavuz Sultan Selim Camii'nin açılışında ilk vaazı vermesiyle ilmî yetkinliğini ortaya koyduğu kaynaklarda zikredilmiştir.[54] Sünbül Efendi'nin *"Devran-ı Sufiyye"* (semâ) konusuna vaazlarında çokça değindiği de nakledilmiştir.[55] Vaaz sonrası camilerde semâya kalkmaları sebebiyle Sarıgörez Nureddin Efendi, Molla Arab ve Kemalpaşazâde gibi âlimlerin tepkisiyle karşılaşmış,[56] bu tepkileri kırmak için *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eserini kaleme aldığı söylenmiştir.[57]

Koca Mustafa Paşa dergâhının şeyhlik makamında otuz üç yıl ömrünü geçiren Sünbül Efendi, çocukluğunda Mehmet II dönemini, eğitim ve ta-

49 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32-3; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne,* 3/246; Yazıcı, "Fetihten Sonra", 99. Bk. Bahsi geçen menkıbe bu eserde Cemâl-i Halvetî'yle tanışmasına sebep olan rivayet olarak verilmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne,* 3/246; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Kazım, "Terâcim", 173.

50 Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne,* 3/247.

51 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf,* 35; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne,* 3/247; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 60.

52 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 26; Hulvî, *Lemezât*, 141b; Harîrîzâde, *Tıbyân*, 1/246b; Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 58; Vassâf, Sefîne, 3/230

53 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 37, 41; Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne,* 3/250.

54 Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne,* 3/250.

55 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 398.

56 Vassâf, *Sefîne,* 3/250.

57 Hulvî, *Lemezât*, 147b.

savvufa meylettiği dönemde Bayezid II dönemini, şeyh olduğu dönemde Selim I ve Süleyman I dönemlerini görmüştür. Aynı zamanda Efdalzâde, Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ve Kemalpaşazâde gibi âlimler de bu dönemde yaşamışlardır. Sünbül Efendi, Kanunî Sultan Süleyman padişah olduktan dokuz yıl sonra İstanbul'da Muharrem ayının bir Pazartesi gecesi 936/1529 yılında vefat etmiştir.[58] Fatih Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından cenaze namazı kıldırılarak Koca Mustafa Paşa Camii haziresine defnedilmiştir.[59] Ayrıca İbn Kemal, vefatından önce Sünbül Efendi'ye geçmiş olsun dileklerini sunduğu ve *"Efendi, bizim fetvamız sizlere değildir. Aslın[ı] bilmez mezhebi kaçık süfehâyadır"* sözlerini söylediği de nakledilmiştir.[60] Bu nakillerden hareketle İbn Kemal'in Sünbül Efendi vefat etmeden önce cehrî zikir uygulayan tarikatlarla ortak noktada buluştuğuna değinilmiştir.[61] Sünbül Efendi'nin vefat yaşı, 50-55 yaşları tahmin edilmekle birlikte,[62] Vassâf'ın da dediği gibi vefat yaşının 67-70 yaş aralığında olması daha muhtemel görülmektedir.[63]

Vefatına dair Şeyhülislam İbn Kemal, *"Nûr ola Sünbül Sinan'ın kabri hep"* diyerek 936/1529 tarihini düşürmüştür.[64] Bunun dışında, "*Cânına Sünbül Sinan'ın Fatiha*", "*Eyledi bostân-ı zühdün Sünbül'ü me'vâya azm*", "*Cennete azm eyledi Pîr-i azîz*" gibi beyitlerle veya "*üstâd-ı ışk*", "*feyz-i ilahî*" gibi terkiplere tarihler de düşülmüştür.[65] Sünbül Sinan'ın tâc ve diğer emanetleri türbesinde eskiden beri devam ettiği üzere[66] bugün de korunmaya devam etmektedir. Sünbül Efendi'nin eşinin Cemâl-i Halvetî'nin kızı

58 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/145a; Vassâf, *Sefîne,* 3/254; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 61; Kazım, "Terâcim", 173; Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 4/2637.

59 Vassâf, *Sefîne,* 3/254; Kazım, "Terâcim", 173.

60 Beşir Efendi, *Semâ ve Devran Risalesi*, 46a; Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf*, 380.

61 Öngören, "Semâ ve Raks Tartışmaları", 128.

62 Yazıcı, "Sünbülîye", İslam Ansiklopedisi (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970) 11/237.

63 Vassâf, *Sefîne,* 3/254.

64 Bk. Kasidenin tamamı için ilgili dipnottaki eserleri inceleyiniz. Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 44-5; Sünbül Efendi, *Risâle fi hakkı'd-devran* (İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667), 70b; Vassâf, *Sefîne*, 3/375.

65 Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Vassâf, *Sefîne,* 3/256.

66 Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

Safiye Hatun'dur. Eşinin nerede vefat ettiği ve mezarı hakkında bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamıştır. *Sefine*'de Sünbül Sinan'ın 19 evladının olduğu ve muhtemelen başka eşlerinin de var olabileceği zikredilmiştir.[67] Sünbül Efendi'nin eserlerini ise şöyle sıralayabiliriz: *Risâle-i Tahkikiyye, Atvârü's-seb'a, Risâle fî Hakkı't-Tevhîd, Risâle fî Hakkı'd-Devran, Tarîkatnâme, Vasiyyetnâme.*

B. Risâle-i tahkîkiyye Bağlamında Semâ, Raks/Devran ve Cehrî Zikir

Sünbül Efendi, hayatını sürdürdüğü zamanda semâ, raks/devran ve cehrî zikir konuları bünyesindeki yaklaşımı sebebiyle kendisini destekleyenler ve karşı çıkanlar olmuştur. Sünbül Efendi *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eserini sûfîlere karşı getirilen itirazlara semâ, raks/devran ve cehrî zikrin caizliğini savunmak üzere, "Sûfilerin ve arkadaşlarının halkalar halinde bir araya gelip devran ile Allah Teâlâ'yı çokça zikretmeleri ve ayakta aşka gelmeleri caiz midir değil midir?" sorusuna cevap niteliğinde kaleme almıştır.[68] Sünbül Efendi, şeyhliği döneminde camilerde vaazlar vermiştir. Bu verdiği vaazların başında da Ayasofya ve Fatih camisinde Cuma günleri verdiği vaazlar gelmektedir.[69] Yavuz Sultan Selim Cami'sinde de ilk vaazı vermesinin istenmiş olması, kendisini ilim ve hitabette de kanıtladığının ayrıca göstergesidir. Ayrıca vaazlarında *"Devran-ı Sufiyye"* (semâ) konusunda çokça sohbet ettiği[70] ve vaaz sonrası kendisini dinleyenlerle beraber zikrullah yapıp devran bile yaptıkları nakledilmiştir.[71] Vaazdan sonra yaptıkları devran ve zikrullah'a o dönemde tepki gösterenler olduğu gibi onay verenler de olmuştur. Sünbül Sinan vaaz vermeye başlayıp çevresine insanları toplamaya başlayınca, Vassâf'ın ifadesiyle kendisini çekemeyenler[72] devranlarına itiraz etmeye başlamışlardır. Bu kimselerin başında sarışın ve

67 Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

68 Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073), 2a-2b.

69 Yusuf b. Yakub, *a.g.e.*, s. 37,41; Hulvî, *a.g.e.*, vr. 146b-147a; Vassâf, *a.g.e.,* III, 250.

70 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV Yay., 1994, s. 398.

71 Hulvî, *Lemezât*, vr. 146b-147a; Vassâf, *Sefîne,* III, 250.

72 Vassâf, *a.g.e.,* III, 250.

kısa boylu olması sebebiyle Sarıgörez[73] lakabıyla tanınan İstanbul kadısı[74] Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522) ve Molla Arab (ö. 938/1531) gelmektedir. İtiraz eden bu kimselerin Sünbül Efendi'yi engellemeye bile kalkıştıkları nakledilmiştir.[75] Kemalpaşazâde de Sünbül Efendi'ye karşı çıkanların başında gelmektedirler.[76] Bununla birlikte Molla Arap ve Sarıgörez, Sünbül Efendi'nin vaazlarında kendisine karşı olduğunu beyan ederken, Kemalpaşazâde'nin ilk başta karşı olup sonrasında bu konulara cevaz verdiği nakledilmiştir. Kemalpaşazâde de tartışmaların odağında zikredilmiş ve semâ, raks, devrân vb. konulara dair birçok fetvasıyla aleyhe olan görüşünü yansıtmıştır. İbn Kemal'in sûfilerin aleyhine semâ ve raks/devran hakkında verdiği fetvaların Sünbül Efendi'yle kurulan dostluk sonrası değiştiği zikredilmiştir.[77] Kemalpaşazâde'nin semâ ve raks/devran aleyhinde naklettiği fetvaların yanında caiz hükmünü veren fetvaların da olduğu bunu göstermektedir.[78]

Halvetî sûfîler tarafından *Risâle-i tahkîkiyye*'ye önem verilmiştir. Bundan dolayı yaptığımız araştırmalar neticesinde eserin 24 adet nüshasına ulaşmış bulunmaktayız. Eserler arasında müellif nüshası tespit edilememiştir. Ancak nüshalar arasında "حص" kayıtlı nüshalar tespit edilmiştir. Müellif nüshasına ulaşılamaması sebebiyle *Risâle-i tahkîkiyye*'yenin istinsah tarihi tespit edilememiştir. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde Sünbül Efendi eserinin mukaddimesinde Süleyman I'e dua cümleleriyle başlamıştır. Sünbül Efendi, Süleyman I'in tahta çıktığı dönem (926/1520) ile Sünbül Efendi'nin vefat tarihi 936/1529 aralığında eserini yazdığı öngörülmektedir. Bu sebeple şu tarihler arası olduğu tahmin edilmektedir: Süleyman I'in tahta çıkışı olan 926/1520, Sarıgörez Nureddin Efendi'nin

73 Sarıgörez lakabını birçok eserde "*Sarı Gürz, Sarı Gerz, Sarı Gerez, Sarı Gezer*" şeklinde yanlış okumalarla karşılaşılmıştır. Bkz. Mehmet İşpirli, Sarıgörez Nûreddin Efendi, *DİA*, 2009, XXXVI, 152-3.

74 Rakım Ziyaoğlu, *İstanbul Kadıları, Şehreminleri, Belediye Reisleri ve Partiler Tarihi*, İstanbul: Hak Kitabevi, 1971, s. 55.

75 Vassâf, *a.g.e.*, III, 250.

76 Vassâf, *a.g.e.*, III, 250.

77 Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ", 127.

78 İbn Kemal, *Risâle fi tahkîki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raks ve'd-devran* (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 446), 88a-88b; İbn Kemal, *Risâletü'l-Münîra* (b.y.: Matbaai Cemâl, 1890), 50.

928/1530 yılındaki vefatı yılları arası. Ya da Süleyman I'in tahta çıkış tarihi 926/1520 ile İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs vel'-vaks* adlı eserini kaleme aldığı 934/1527 tarihleri arası.[79] *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eser, konu bağlamında sûfilerin yaptığı raks/devran ve cehrî zikir kavramlarının meşru ve caiz olduğunu tespite yönelik kaleme alınmıştır. Bu bağlamda sûfîlerin yaptığı raks/devranın meşruiyeti ve cehrî zikir konuları üzerinde detaylı olarak durulmuş ve edille-i şeriyye esas alınarak konular açıklanmaya çalışılmıştır.

C. Meşrûiyeti Açısından Sûfilerin Raksı/Devranı

Sünbül Efendi, raks/devran konusunu mahiyeti ve aleyhte verilen "icmâen haramdır" hükmünün icma şartları gereğince caiz olmadığını delilleri inceleyerek tartışmıştır.

1.1. Raksın/Devranın Mahiyeti

İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *el-Mücmelü'l-lüga*'sı ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsû'l-muhît*'inde raks/devran "öğrenilmiş hareketler sonucu (kasten yapmayla)" veya "öğrenilmiş özel hareketler sonucu" ortaya çıkabilecek hareketlerden meydana gelen bir eylem olduğu ve sûfilerin yaptıklarıyla aynı olmadığına Sünbül Efendi dikkat çekmiştir. Sünbül Efendi, Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'sinde ise öğrenilmiş hareketler sonucunda ilk raksı, Samîrî'nin yaptığı buzağı (rüzgâr sesiyle) böğürünce sevinip yaptığı hareketlerine raks dendiğini naklederek, sûfilerin raksına/devranına "ne lügatte ne şeriatta ne de örfte" raks denilmediğine dikkat çekmiştir.[80]

1.2. Raksın/Devranın Hükmü İle İlgili İcmâ İddiası

Sünbül Efendi, "sûfîlerin yaptığı raks/devranın icmâen haramdır" hükmünün geçersiz olduğunu ileri sürerek, tasavvuftaki raksa/devrana cevaz veren delilleri şu şekilde sıralamıştır:

79 Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde İbrahim el-Halebî'nin eserini Sünbül Efendi'nin eserine itiraz olarak kaleme aldığı ve diğer detaylar hakkında bakınız: Yunus Bozbuğa, "Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'sine Bir Reddiye: er-Rahs ve'l-Vaks", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11 (Mart 2021), 167-208.

80 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 5a.

1. **"Melekleri, arşın etrafını kuşatır halde görürsün."**[81]

Sünbül Efendi, sûfilerin raksının/devranının *Mukarrab meleklerin* arşın etrafındaki zikirlerine benzediğini söylemiştir. Bu bağlamda Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kâdı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) "yani arşın etrafını çevreleyip tavaf eden melekler ile Allah'ı zikredenlerin etrafını kuşatan melekler gibi" tefsirlerini nakletmiştir.[82] Bununla birlikte Sünbül Efendi; Müslim, Ebû Davud ve İbn Mâce'de geçen şu hadisleri nakletmiştir:

a. *"Allah'ı zikretmeye bir grup oturmaz ki melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine sekînet iner, Allah Teâlâ onları yanında olan kimselere söyler."*[83]

b. *"Allah Teâlâ'nın mescitlerinden bir mescitte bir grup Allah Teâlâ'nın kitabını okumak ve aralarında ders yapmak için bir araya gelmezler ki; üzerlerine sekînet iner, rahmet onları kaplar, melekler onların etrafını kuşatır, Allah Teâlâ onları yanında olan kimselere zikreder. Bir kimseyi ameli yavaşlatırsa, nesebi onu hızlandıramaz."*[84]

Sünbül Efendi'nin sûfilerin raksını/devranını güçlendirmeye çalıştığı hadis hakkında Nevevî (ö. 676/1277), "Bu hadisle Peygamber (s.a.v.) ve sonraki dönemlerde amel edildiğine dair bir bilgi yoktur" demiştir.[85] Sünbül Efendi, *"Arşı taşıyanlar ve onun etrafında bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler."*[86] ayeti hakkında Zemahşerî'nin *Mukarrab meleklerin* arşın etrafındaki zikirlerinin sûfilerin raksına/devranına benzetme sebebi-

81 ez-Zümer 39/75.

82 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 5a-5b.

83 Ebu'l-Hüseyn el-Kureyşî en-Nisâbûrî Müslim b. Haccac, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1375/1956), "Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar", 11 (No. 2700)

84 Müslim, "Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar", 11 (No. 2700); Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnavut – Muhammed Kâmil Karabileli (Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Salât", 15 (No. 1455); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn-i Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fûat Abdulbâki (Kahire: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1395/1975), "Mukaddime", 17 (No. 225).

85 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, thk. Hasan Abbas Kutub (Suudi Arabistan: Dâru Alemi'l-Kutub, 1424/2003), 9/22-23.

86 el-Mü'min 40/7.

ni zikretmiştir. Kadı Beyzâvî, Nesefî ve Fahreddin er-Râzî'den de benzer açıklamaları delil getirerek Zemahşerî'yi desteklemiştir.[87]

Sünbül Efendi, zikredilen delillerden sonra konuyu icmâ iddiasının geçerliliği açısından incelemiştir. "Raksın haramlığında icmâ vardır" önermesini icmânın geçerlilik şartlarını taşımadığı gerekçesiyle tartışmaya açmıştır. Sûfilerin raksının/devranının haram olduğunu iddia edenler "Raks, 'İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre icmâen haramdır. Raksın icmâen haramlığını bilen kimsenin, raksı helal kabul edeni tekfir etmesi gerekir"[88] demişler, Zemahşerî'nin Âli İmran 3/31[89] ve el-Mâide 5/54[90] tefsirleri ve Bezzâzî'nin *Fetâvâ'*sında yaptığı açıklamaları delil getirmişlerdir. Sünbül Efendi, iddia edilen icmânın vuku' bulmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

"Hâlbuki onların görüşlerinin temelini teşkil eden 'Raks dört mezhep imamına göre icmâen haramdır' şeklindeki yorum incelendiğinde, [icmânın] çarpıtıldığı ve büyük bir iftira olduğu ortadadır. Çünkü onlar raksın, İmam Şâfiî'ye göre 'Raks, mutlak olarak haram değil, mekruhtur' görüşüne, 'Raks, haramdır' demişlerdir.[91] Biz şöyle deriz: 'Şayet onların kasıtları, bütün raksların icmâen haram olduğu ise bu doğru değildir ve büyük bir iftiradır.'"[92]

Sünbül Efendi, raksın icmâen haram olmadığını, Şâfiî mezhebinin sûfîlerin raks/devran hakkındaki görüş ayrılığına vurgu yapmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi Şâfiî mezhebine bağlı sûfî

87 Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl el-ma'rûf bi-tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/52; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/200; Ebû Abdillah b. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/Tefsîr-i Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 27/31-34; Pak, "Osmanlı Döneminde Semâ", 57-60.

88 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 22b.

89 *De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."*

90 *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütuftur. Alah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir."*

91 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 3b.

92 a.mlf., *Risâle-i tahkîkiyye*, 22b.

âlimlerin lehteki görüşleriyle de konuyu desteklemiş ve icmâ iddiasının gerçekleşmediğini göstermek için İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), diğer Şâfiî fakihlerin ve sûfilerin görüşünü nakletmiştir. Sünbül Efendi, Hanefî fıkıh usulüne göre geçerlilik şartlarının bulunmaması sebebiyle "Raks icmâen haramdır" görüşünü kabul etmemenin mümkün olduğunu dile getirmiştir.[93] Şâfiî fakihleri üzerinden Sünbül Efendi'nin yaklaşımı incelendiğinde, mezhep içerisinde konunun tartışmalı olduğu görülmektedir. Fakihlerden bir grup "raks haramdır" derken, diğer grup "raks, mutlak olarak haram değildir" görüşünü savunmaktadır.[94] Ayrıca Şâfiî fıkıh kaynaklarında Sünbül Efendi'nin dikkat çektiği açıklamalara detaylıca yer verilmiştir.[95] Sünbül Efendi'nin Şâfiî sûfi âlimler olarak Gazzâlî ve Sühreverdî'den yaptığı nakiller, bu iki âlimin sûfilerin raksını/devranını haram olarak görmediklerini göstermektedir.[96] Sünbül Efendi, ayrıca icmânın bağlayıcılığı bakımından icmânın mertebelerini şu şekilde zikretmiştir:

"Birinci mertebedeki icmâ; ayet ve mütevâtir hadis hükmündedir, inkâr eden kâfir olur.

İkinci mertebedeki icmâ; haber-i meşhur konumundadır, inkâr eden sapkın (dalâlet ehlinden) sayılır.

Üçüncü mertebedeki icmâ; ihtilaflı olduğu için inkâr eden dalâlet ehlinden sayılmaz.

Sonra bil ki, sahabenin icmâsı, her asırda yine icmâ ile bize nakledilmiş

93 a.mlf., *Risâle-i tahkîkiyye*, 22b-28a.

94 Ahmed Ömer b. İbrahim Ebî Abbâs el-Ensârî el-Kurtûbî el-Ma'rûf bi-ibni'l-Mezîn, *Keşfu'l-gına' 'an hükmi'l-vecdi ve's-semâ* (Batanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1412/1992), 23.

95 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib (Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 7/518; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (r.a.) ve hüve şerhu muhtasarü'l-Müzenî*, thk. Muhammed Bekir İsmâil - Abdulfettâh Ebû Sünne (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 17/189-191; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhı'l-İmami'ş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1417/1996), 5/604-606; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Mürî en-Nevevî, *Kitâbu'l-mecmu' şerhi'l-mühezzebi li'ş-Şirâzî*, nşr. Muhammed Necîb el-Matî'î (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003), 23/35.

96 Ebu'l-Hamid el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 4/412-463; Sühreverdî, *Avârif*, 2/7-25.

ise, mütevâtir hadisin nakli gibi olacağından, inkârı küfrü gerektirir.

[Sahabe icmâsı] bize, şöhret ya da haber-i vâhid yöntemi ile –bir sika (güvenilir) ravinin 'Sahabe şu konuda icmâ etti' demesi gibi- sabit olmuş ise bu meşhur ve haber-i vâhid hadis konumundadır. Amel etmeyi zorunlu kılarsa da, bilmeyi (inanmayı) zorunlu kılmaz, dolayısıyla inkârı küfrü gerektirmez. Ancak bu tür rivayetler, kıyasa tercih edilir."[97]

Sünbül Efendi, icmânın bağlayıcılığını fıkıh usûlü eserlerinde incelenen senedinin kat'î veya zannî bir senedle zikredilişi, vuku' bulma biçimi (sarih-sukûtî/azîmet-ruhsat), rivâyet şeklinin özelliği (tevâtür-âhâd) ve bir konuda icmâ edenlere göre tasnif edilme şartlarını dikkate alarak sıralamıştır.[98] Sünbül Efendi'nin ilk naklettiği icmâ *sarih icmâ* olup, Hanefî fıkıh usulü eserlerinde sahabenin sarih icmâsı tevâtürle nakli sonrasında bağlayıcılığı bakımından kuvvetli ve ayet veya mütevâtir hadis gibi bağlayıcıdır.[99] Sünbül Efendi, ilk sırada naklettiği bu icmânın inkâr edilmesinin küfrü gerektirdiğini vurgulamıştır.[100] Bu konuya ek olarak kaynaklarda zikredilen diğer icmâ, sahabenin *sukutî icmâsı*'dır. *Sukutî icmâ*, kat'î bir delil olsa dahi âm nassın delâleti gibi sayıldığından inkârının küfrü gerektirmeyeceği kaynaklarda ifade edilmiştir. İkinci sırada naklettiği *sahabeden sonraki bir devirde daha önce ihtilaf edilmemiş bir meselenin hükmü hakkında olan icmâ* kaynaklarda ele alınmış, kesin bir delil olmaması sebebiyle meşhur haber gibi değerlendirilmiş ve inkârının *sapkınlık* olduğu vurgulanmıştır. Üçüncü olarak *daha önceki âlimler arasında ihtilaf edilen bir meselenin hükmü hakkında gerçekleşen icmâ*yı vermiştir. Kaynaklarda bu icmâ ile amelin vacip, ancak haber-i vâhid hükmünde olması sebebiyle kıyasa ter-

97 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 27b-28b.

98 Talip Türcan, "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 61.

99 Nizâmüddin Ebî Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlu'ş-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 182; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usuli'l-fıkh*, thk. H. Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 31; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizüddin en-Nesefî, *el-Menâr fî usûli'l-fıkh* (Der Saâdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326), 21; Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr el-müsammâ hülâsâtü'l-efkâr şerhü muhtasari'l-Menâr*, thk. Hüseyr b. Nâsiri'n-Nâsir (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyibe - Dârü'bn-ü Kesîr, ts.), 160.

100 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 28a.

cih edileceği dile getirilmiştir.[101] Sünbül Efendi, durumunun ihtilaflı olması sebebiyle haber-i vâhidin inkâr edilmesiyle eşit tutarak bu tür bir icmâyı inkâr edenin "delâlet ehlinden de sayılmayacağını" ifade etmiştir.[102] Sünbül Efendi, "Raks icmâen haramdır" önermesini son sırada zikrettiği icmâ türünün altında değerlendirmiş ve sûfilerin raksının/devranının haramlığı hakkında icmâ olduğu kabul edilse dahi inkârının kişiyi küfre götürmeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Sünbül Efendi, Hanefî fakihlerin haram hükmü üzerindeki icmâlarının, Şâfiî fakihler arasındaki ihtilaf sebebiyle icmâ şartlarını taşımadığı için gerçekleşmeyeceğini söylemektedir.[103]

2. Meşruiyeti Açısından Cehrî Zikir

Sünbül Efendi, "cehrî zikir" başlığı altında öncelikle zikrin haram olmadığını sonrasında ise evveliyet bakımından cehrî ve hafî zikrin durumunu tartışmıştır.

1.1. Zikrin Vücûbiyeti

Sünbül Efendi, *"Cehrî zikir, bir kısım konularda haramdır"* iddiası bağlamında ayet, hadis, fıkıh ve tasavvuf eserleri de olmak üzere detaylı delil getirmiştir. Tebliğin mahiyetini aşmaması için deliller hakkındaki görüşleri özetlenecektir:

a. el-Bakara 2/152[104] ayetinde *"Zikredin!"* lafzıyla, âm lafzın tahsisi bakımından zikretmenin emredildiğini söylemiştir.

b. Âl-i İmrân 3/190-191[105] ayetinde Sünbül Efendi yararlandığı tefsirlerde *"Ayaktayken, otururken, yatarkenki her hallerinde…"* kısmı bağlamında zikrin vücûbiyetine dikkat çekmiştir. Zemahşerî'nin naklettiği

101 Şâşî, *Usûl*, 182; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31; Nesefî, *el-Menâr*, 21; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, 160.

102 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 28a.

103 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 22b-28a.

104 "Beni zikredin ki, bende sizi zikredeyim."

105 "Göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün birbiri ardından gelip gidişinde akıl sahipleri için [ibret alınacak] deliller vardır. Ayakta, otururak ve yatarak Allah'ı zikreden göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkürde bulunan (o akıl sahipleri derler ki): "Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Seni (her türlü noksan sıfatlardan) tenzih ederiz. Bundan dolayı bizi cehennem azabından koru!"

hadisler bağlamında haberlerin meşhur haber sınıfında görerek ashab tarafından yapıldığına dikkat çekmiştir.[106]

c. el-Ahzâb 33/41[107] ayetinde "Zikredin!" sigasının vücûb ifade ettiğini söylemiştir.

d. el-Bakara 2/200[108] ayetini Sünbül Efendi kendisi tefsir etmiştir. Ayette geçen "fe (ف)" harfi, harf-i ta'kîbiyye (hemen akabinde yapılması gerektiği) ayetten de zikirden teşrik tekbirleri kastedildiğini söylemiştir. Bu zikir ile de farz namazlarının akabinde belli vakitlerde yapılması gereken teşrik tekbirlerin kastedildiği şeklinde yorumlamıştır.[109]

Sünbül Efendi konu hakkında ayrıca kudsi ve nebevi hadislerden de yararlanmıştır. Bu hususta yararlandığı delillerden bazı örnekler şunlardır:

a. *"Allah Teâlâ buyurdu ki, Ey Âdemoğlu, Beni tek başına andığında, Ben de seni tek başına anarım. Eğer Beni bir mecliste anarsan, Ben de seni Beni zikredenlerden daha hayırlı bir mecliste anarım."* el-Beyhakî hadisin sahih isnadla nakledildiğini söylemiştir.[110]

b. *"Yürüyün, müferridler yarışı kazanmıştır.", "Ya Resulallah müferridun nedir?"* diye sorunca, Peygamber (s.a.v.) *"Onlar Allah'ı çok zikreden erkekler ve kadınlardır"*[111] buyurmuştur.

c. *"Başkaları size deli (mecnun) deyinceye kadar Allah Teâlâ'yı çok zikredin."* Sünbül Efendi bu hadise Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *"Sahih"* kaydını düştüğünü nakletmiştir.[112]

Sünbül Efendi zikrin yapılması gerektiğini *Mecmû'u'n-Nevâzil, el-Hâniye, el-Hüsâmî, el-Kübrâ, es-Süğrâ, Câmiu'l-Muzmerât, el-Hâsiye, el-Hâsiye*'nin *Mülahhası, Fetâvâ-yı Sirâciyye, el-Mültekat, et-Tecnîs ve'l-Mezîd*, *en-Nisâb, en-Nevâzil, es-Sayrefiyye, et-Tecnîsü'l-Burhânî, er-Rük-*

106 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 675-76; Sünbül Sinan, *Risâle-i Tahkîkiyye*, 7b.

107 "Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin."

108 "Hac ibadetinizi bitirince, Allah'ı, atalarınızı andığınız gibi, hatta daha kuvvetli anın."

109 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 8b.

110 el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Ebû Haver Muhammed Zaglûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, 1, 4069.

111 Müslim, *Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar*, 1.

112 Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, I, 677.

nî, Muhtasaru'l-Kübrâ ve Fetâvâ-yı Sûfiyye adlı eserleri kullanarak delillendirmiştir. Bu bağlamda cehrî zikrin Hanefî eserleri bünyesinde haram olmadığı göstermeye çalışmıştır. [113] Kaynaklardan alıntı yaptıktan sonra Sünbül Efendi özetle şunları söylemiştir:

"Ayetler, kudsî ve nebevî hadisler ve fıkıh kitaplarından -senin işittiğin gibi-, Allah Teâlâ'yı cehrî zikretmenin kerih olmayıp caiz, dahası müstehab olduğu kesin bir şekilde anlaşılmıştır. Çünkü Peygamber (s.a.v.) ve ashabı (r.a.), [Allah Teâlâ'yı] hem ferdî hem de cemaat halinde (toplu olarak) cehren zikrettikleri -senin işittiğin gibi-, ayetlerden ve bazı hadislerden anlaşılmaktadır. Çünkü zikir lafzı, âmm (genel, kapsamlı) bir lafızdır. Bu yüzden cehrî ve hafî zikrin anlamını aynı seviyede içerir. [Hatta] zikir lafzından ilk akla gelen ise, cehrî zikirdir. Hanefî âlimlerine göre âmm lafzının hükmü ise; hâs lafzın hükmünün kat'î ve kesin [olduğu gibi] âmm lafzın hükmü de kat'î ve kesindir. [Bu konu] usûl kitaplarında, bazı hadislerde ve bahsi geçen güvenilir fıkıh kitaplarında biraz önce -senin de işittiğin gibi-, açık bir şekilde bahsedilmiştir."[114]

1.2. Evveliyeti Bakımından Cehrî Zikir

Sünbül Efendi, zikrin vücûbiyetini tartıştıktan sonra zikrin cehrî ve hafî olma yönünden evveliyetini eserinde incelemiştir. Bu bağlamda kullandığı deliller şunlardır:

a. Meryem 19/3[115]
b. er-Rahmân 55/60[116]/Yunus 10/26[117]
c. el-Mâun 107/4-6[118]
d. el-Ahzâb 33/41[119]
e. en-Nisâ 4/142[120] ayetleri olmak üzere Sünbül Efendi, ayetlerde

113 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 12a.
114 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 12a-b.
115 "Hani, o (Zekeriyya) Rabbine sessizce yalvarmıştı."
116 "İyiliğin karşılığı ancak iyiliktir."
117 "İyi iş yapanlara (mükâfat olarak) daha iyisi ve fazlalık vardır."
118 "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, namazlarını önemsemezler."
119 "Ey İman edenler, Allah'ı çokça zikredin."
120 "Onlar namaza kalktıklarında tembellik ederler. İnsanlara gösteriş yaparlar. Allah'ı

zikredilen vurguya istinaden aslolan durumun cehrî olarak yapılması gerektiğine söylemiştir. Bu bağlamda farz ibadet olarak gördüğü zikri açıktan yapılmasıyla ibadetlere riya karışmadığını Zemahşerî'den delil getirerek desteklemiştir.[121]

f. el-A'râf 7/201[122] ayetini Sünbül Efendi, "[Bu ayetten] kalbin açıklığının ve cilasının ancak Allah Teâlâ'yı zikretmekle olacağı anlaşılır"[123] şeklinde yorumlamıştır.

g. Cenâze'de cehrî zikir hadisi

Peygamber'den (s.a.v.): *"Ey Ebû Hureyre! Ölülere kelime-i tevhid'i telkin et. Şüphesiz ki kelime-i tevhid bütün günahları siler."* Ebu Hureyre devamında, *"Ya Rasulallah, bu ölüler içindir; peki diriler için nasıl olacak?"* deyince, Peygamber (s.a.v.), *"Kelime-i tevhid, en iyi silicidir, en iyi silicidir."* buyurmuştur.[124] Sünbül Efendi bu delili naklederek "Kelime-i tevhidi telkin etmenin ancak cehrî olarak yapılacağının" anlaşılacağını ve cehrî zikrin farz olduğunu söylemiştir.[125] Evleviyet bakımından konuyu incelerken Sünbül Efendi, zikrin de farz olması sebebiyle cehrî yapılması gerektiğini zikretmiş ve Zemahşerî'nin yukarıda nakledilen ayetlere getirdiği tefsir ile görüşünü desteklemiş[126] ve şunları söylemiştir:

"Bahsedilen şeylerden cehrî zikrin sahihliği ile cenazenin önünde ve arkasında ölüye telkin etme, ölülere ve dirilere telkinde bulunma, gafilleri ve zalimleri uyarma, dünya ve makam-mevki sevgisi ile kalpleri katılaşmışları özellikle de zamanımızdaki âlim ve yöneticileri uyarmanın sahihliği tam

da az zikrederler."

121 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 13b-14a.

122 "Her halde Allah'tan korkanlar, kendilerine şeytandan bir tayf iliştiği zaman bir tezekkür ederler, derhal basiretlerine sahip olurlar."

123 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 14a.

124 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-Isfehânî, *el-Ma'rifetü's-sahabe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azezî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 4/2189 [h.n.: 5488]; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 3/387; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/356.

125 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 13b.

126 Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân - Beyrut: Dâru'l-Marife 1418/1998), 6/443; Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 13b-14a; Pak, "Osmanlı Döneminde Semâ", 40-46.

olarak ortaya çıkmıştır."[127]

Sünbül Efendi ayrıca fıkhın kazuistik yapısını kullanarak şu soruları sormuştur:

"[Birinci İtiraz:]

eş-Şir'at adlı kitapta, 'Ölünün arkasında hiçbir şekilde ses yükseltilemez, çünkü o vakit, mahşer gününe benzemekte olup o gün hakkında da Allah Teâlâ'nın, *'Rahman için sesler kısılır. Fısıltıdan başka hiçbir şey işitemezsin'*[128] şeklindeki ayetinde de seslerin kısılacağı ve sesli konuşulamayacağı anlaşılmaktadır', *el-Hülâsa* ve şerhinde, 'Yüksek sesle zikir çekmek ve cenazeyi uğurlarken Kur'an okumak mekruhtur. Çünkü bunlar ehl-i kitabın yaptıklarına benzemektedir' şeklinde dile getirenler itiraz olarak ileri sürülebilir.

[İkinci İtiraz:]

Uyarıcı ve açık bir delille reddiyesi yapılacak iki konuda ve diğer bahsedilecekler hakkında biz bir açıklama yapmadan önce, sen şunu da sorabilirsin:

Ebu Musa el-Eş'ârî'nin Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği '*Ey İnsanlar! Kendinize gelin! Siz ne sağır ne de uzakta olan birine dua ediyorsunuz. Aksine siz her şeyi hakkıyla işiten, hep size yakın ve sizinle birlikte bulunan birine dua ediyorsunuz'* şeklindeki hadisi, Peygamber (s.a.v.) bir sefer esnasında ashabı yüksek sesle tekbir getirirken söylemiştir. Bu da cehrî zikrin kerahetine, dahası haramlığına işaret etmez mi?"[129]

Sünbül Efendi, birinci itirazda nakledilenlere cevap vermemiş ikinci itiraza cevap vererek "Hafî zikrin müstehaplığına" işaret edildiğini söylemiştir. Tîbî hadisin şerhinde, "Mürşidin tarikata yeni giren müridinden içinde kökleşen kimi duyguları atması için sesini yükseltmesini isteyebileceğini", Herevî ise hadiste "Bayram ve hac tekbirleri dışında dualarda kısık

127 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 14b.

128 Tâhâ 20/108

129 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 15a.

sesle dua etmenin mendupluğuna işaret edildiğini" söylemiştir.[130] Hadisin Sıhhat durumunu incelediğimizde hadisin Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve İbn Mâce'de nakledildiği ve hadis hakkında *sahih* kaydı düşüldüğü görülmektedir.[131]

h. İbn Mes'ûd'un mescidde zikir rivayeti

Sünbül Efendi, konuya bir itiraz olarak İbn Mes'ûd'un rivayetini şu şekilde zikretmiştir:

"Bir topluluk, toplu halde yüksek sesle tehlîl (kelime-i tevhid) getirirken İbn Mes'ûd onlara, *'Ben sizi bid'atçiler olarak görüyorum' demiş hatta onları mescitten çıkartmıştır'* şeklinde sahih bir rivayet bulunmaktadır. Bu ise el-Bezzâzî'nin *Kitâbu'l-istihsân*'ında naklettiği gibi *yüksek sesle zikrin mekruhluğuna dahası haramlığına* işaret etmektedir. *Fetâvâ-yı Kâdıhân*'da zikredilen 'Yüksek sesle zikir çekmek, haramdır' ifadesi de bunu desteklemektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) sahih rivayetle nakledilen, 'Bir topluluğu mescitte toplanıp yüksek sesle tehlil ve salavat getirdiklerini işitince, hemen oraya gidip onlara, *'Biz bu yaptığınızı Peygamber'in (s.a.v.) zamanında görmedik. Ben sizi bid'atçiler olarak görüyorum'* demiş ve sözünü onları mescitten çıkarıncaya kadar da söylemeye devam etmiştir' ifadesi de bahsedilen durumu desteklemektedir. Peki, sen bu konu hakkında ne dersin?"[132]

Sünbül Efendi'nin itiraz hakkındaki reddiyesini şu başlıklar çerçevesinde inşa etmiştir:

i. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayet mevkuf hadis, yani sahabe kavlidir.
ii. Bezzâzî, cehrî zikir haramdır.
iii. Kâdıhân, cehrî zikir haramdır.
iv. Abdullah b. Mes'ûd, Peygamber (s.a.v.) döneminde böyle bir olayın vuku' bulmayıp yeni yaşanması sebebiyle cehrî zikir bid'attır.

130 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 15b.

131 Muhammed b. Abdillah el-Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtu'l-mesâbîh*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 2/723 (no: 2271).

132 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 15b.

Sünbül Efendi, itiraz başlıklarına dört madde halinde şu cevapları vermiştir:

"1. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'dan nakledilen bu rivayet hakkında, rivayetin sahih olmadığını söyleriz. Çünkü bu rivayet cehrî zikir hakkında önceden belirttiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim'in ayetleri, kudsî ve nebevî sahih hadisler, fıkıh kitapları ve mukarrebun meleklerinin fiillerinin geneline aykırı olmadığı gibi Allah Teâlâ'nın *'Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?'*[133] ayetine de aykırı değildir. Dahası bu tür iddialar, kendi iddialarına meşruluk kazandırmak için Abdullah b. Mes'ûd'a yapılmış büyük bir iftiradır.

2. Böyle bir olay vâki' olsa bile, kat'î deliller karşısında tek bir rivayet olduğu için değer taşımaz.

3. Kâdı (Kâdıhân) ve diğerlerinin 'Yüksek sesle zikir çekmek haramdır' görüşündeki 'haramdır' ifadesi, 'Ahirette sahibi (Rabbi) tarafından cezalandırılır ve azaba çaptırılır' anlamındadır. Cehrî zikir çekmenin haram oluşu ise akıl ile sabit olmaz. Aksine nakil ile sabit olur. Herhangi bir ayette, hadiste, eserde kıyamet günü cehrî zikir getirmelerinden, Allah Teâlâ'nın tevhidini ortaya çıkartmalarından, Allah'ın şanını yüceltmelerinden ve yaymalarından, gafilleri gafletten uyandırmalarından ve müminlerin kalplerine tevhid inancını ekmelerinden dolayı azap edileceği haber verilmiş hiçbir kavim işittin mi?

Cehrî zikirde gösteriş (riya) ihtimali, cehrî zikrin haram olmasını gerektirmez. Aksine cehrî zikrin amacı, salih ve meşru bir niyetle, bayram, ihram, hac, ezan, hutbe tekbirlerini yaygınlaştırma, gafilleri gafletten uyandırma, canlılara ve ölülere telkinde bulunma ve bunların dışındaki şeylerde olduğu gibi Allah'ı açıktan anmaktır. Ancak bu sayılanlar olmadığı zaman hafî zikir, cehrî zikirden daha evlâdır. Cehrî zikir bu bahsedilenlerle şayet aynı anda yapılabilir ise hafî zikirden daha evlâdır.

Hülâsa, diğer ibadetlerdeki gibi Allah Teâlâ'yı zikretmek, diğer iba-

133 el-Bakara 2/114

detlere göre daha faziletli bir ibadettir. Allah Teâlâ'nın; *'Allah'ın zikri en büyüktür'*[134] ayetindeki buyruğu da bunun en büyük ibadet olduğunun göstergesidir. Diğer ibadetleri açıktan ve gizliden yapmanın caiz olması gibi Allah Teâlâ'yı zikretmek de caizdir. Bunu Allah Teâlâ'nın şu ayeti de desteklemektedir; *'Şayet sadakalarınızı açıktan verirseniz, gerçekten güzel bir şey olur. Yok, eğer onu gizlice fakirlere verirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.'*[135] Allah Teâlâ'yı zikretmek ise sadakaların en hayırlısıdır.

4. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'un görüşü –ki bu da doğru ise- kat'î delil türünden değildir. Çünkü şer'î delil; kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibarettir. O fiilin açıktan yapılmasının onlarla da bir ilgisi yoktur. Aksine yukarıda geçtiği üzere, ilgili tespitlere aykırıdır."[136]

Sünbül Efendi'nin reddiyelerini dört madde halinde şu şekilde de inceleyebiliriz:

i. Sünbül Efendi, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayetin sahih olmadığını söylemiş ve kaynak zikretmemiştir. Araştırmalarımız sonucunda hadis sadece Dârimî'de (ö. 255/869) nakledilmektedir.[137] Ayrıca hadis, *Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?"*[138] ayetine karşı olarak nakledilmiş ve deliller arası teâruzun gerçekleştiği görülmüş ve *kavl-i sahabi* kendinden daha güçlü olan ayet karşısında şâz durumuna düşmüştür. Sünbül Efendi, rivayetin şaz durumuna düşmesi sebebiyle zikredilen hadisin Abdullah b. Mes'ûd adına uydurulduğunu söylediği kanaatindeyiz.

ii. Sünbül Efendi, hadisin sahih olsa dahi subûtu ve delaleti kat'î bir delile teâruz ettiğini söylemiş ve böyle bir delile teâruz eden haber-i vahid üzerine hüküm bina edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.

iii. Sünbül Efendi, Bezzâzî'nin ve Kâdıhân'ın verdikleri fetvâlarda naklin değil aklın esas alındığını söylemiştir. *"Mevrid-i nassda içtihada*

134 el-Ankebût 29/45

135 el-Bakara 2/271

136 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 15b-16b.

137 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm ed-Darîmî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed er-Riyâdî (Riyad: Dâru'l-Mugnî, 1421/2000), "Mukaddime", 23 (No. 210).

138 el-Bakara 2/114

mesağ yoktur" kuralından hareketle fakihlerin söz konusu görüşlerinin mevrid-i nassın bulunması sebebiyle geçersiz olduğuna dikkat çekmiştir.

iv. Sünbül Efendi, rey ve içtihatla hüküm verilemeyen meselelerde mevkuf haberle verilen görüşün kabul edilmesinde ittifak olduğunu belirtmiş, rey ve içtihat ile hüküm verilebilen meselede ise amelî bir mesele olması halinde mevkuf haber ile hüküm vermenin mümkün olmadığını zikretmiştir.[139]

Sonuç olarak Sünbül Efendi konuyu zikrettikten sonra cehrî zikrin evleviyetini şu ifadelerle özetlemiştir:

"Bahsedilen şeylerden cehrî zikrin sahihliği ile cenazenin önünde ve arkasında ölüye telkin etme, ölülere ve dirilere telkinde bulunma, gafilleri ve zalimleri uyarma, dünya ve makam-mevki sevgisi ile kalpleri katılaşmışları özellikle de zamanımızda ki âlim ve yöneticileri uyarmanın sahihliği tam olarak ortaya çıkmıştır."[140]

Sonuç

3/9. yüzyıldan günümüze kadar süren fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin tartışmaları 9/15 ve 10/16. yüzyılarda da tekrar artmıştır. Fakihler, semâ ve raks/devranı gına', lahn, raks vb. gibi haram olan fiillere benzetmişler ve caiz olmadıkları hakkında delilleri zikretmişlerdir. Sûfîler ise ruhânî vecd haliyle yaptıkları semâ'ın ve raks/devranın fakihler tarafından zikredilenle aynı olmadığını maksatlarının nakillerde emrolunan zikrin ibadet maksadıyla icrası olduğunu vurgulamışlardır. Çıkan tartışmalar sufîlerin ruhânî vecd ile yaptıkları semâ, raks/devran ve cehrî zikir gibi kavramların caiz olmadığı fıkıhçılar tarafından kaleme alınırken, sûfîler ise caiz olduğuna dair risaleler hazırlamışlardır. Lehteki ve aleyhte deliller zikreden bu risalelerde naklî ve aklî birçok delilden yararlanılmıştır. Bu bağlamda 10/16. yüzyılda semâ, raks/devran ve cehrî zikri kavramlarını lehte savunan Halvetî şeyhi Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eseri de çalışmalardan birisidir. Sünbül Efendi, ilk zamanlar sûfilerin ruhânî hallerine karşıyken daha sonra Cemâl-i Halvetî ile tanışmasıyla tasavvufa yönelmiştir. Şeyhinin vefatıyla

139 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 177-178; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-menâr*, 159-160.

140 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye*, 14a-b.

birlikte Koca Mustafa Paşa Cami'nde Halvetiyye tarikatı Cemâliyye kolunun kurucusu şeyhinin makamına oturmuştur. 33 yıllık şeyhlik dönemince sûfîlerin ruhânî hallerine karşı Sarıgörez Nureddin Efendi ve Molla Arab gibi medrese ehli fakihler tarafından gösterilen tepkilere karşı *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eserini kaleme almıştır. Osmanlı Devleti'nde fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının Selim I döneminde başladığını eserinin mukaddimesinde zikretmiştir. Sünbül Efendi'nin sunduğu tarihsel tasavvur ile bizlere tasavvufa karşı fiziksel müdahaleye kadar giden 11/17. yüzyıl Kadızâdeliler-Sivâsîler vakalarının tarihsel perspektifine ışık tuttuğu ve *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eseri önemli hale getirdiği görülmektedir.

Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkîkiyye* adlı eserini semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramların caiz olduğunu vurgulamak için "Sûfilerin ve arkadaşlarının halkalar halinde bir araya gelip devran ile Allah Teâlâ'yı çokça zikretmeleri ve ayakta aşka gelmeleri caiz midir değil midir?" sorusu temelinde fakihlere cevap niteliğinde kaleme aldığını söylemiştir. *Risâle-i tahkîkiyye*'nin tespit edilen Osmanlıca ve Arapça olan 24 nüshadan müellif nüshasına ulaşılamamıştır. Sünbül Efendi eserinin mukaddimesinde Süleyman I'e dua cümleleriyle başlamıştır. Bundan dolayı Sünbül Efendi'nin Süleyman I'in tahta çıkışı olan 926/1520, Sarıgörez Nureddin Efendi'nin 928/1530 yılındaki vefatı yılları arası ya da Süleyman I'in tahta çıkış tarihi 926/1520 ile İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs vel'-vaks* adlı eserini kaleme aldığı 934/1527 tarihleri arasında eserini kaleme aldığı tahmin edilmektedir.

Sünbül Efendi'nin yöneltilen eleştirilere cevabı iki türlü olmuştur: Birincisi sûfilerin toplu halde yaptıkları zikre raks denilmesi ve sûfilerin ibadet maksatlı icra ettikleri raksa icmâen haram fetvasının verilmesidir. İkincisi ise cehrî zikrin hafî zikirden evleviyet bakımından üstün olmasıdır. Sünbül Efendi, terminolojik, şer'î ve örfi bakımdan sûfilerin yaptığı devrana raks denilmesini uygun görmemiştir. Sûfilerin semâ meclislerini ayakta raks/devran ve cehrî zikir ile icra etmelerini *mukarrabûn melekleri*nin arşın etrafındaki raks/devran veya tavaflarına benzetildiği söylemiştir. Raksın icmâen haram olduğunu iddia edenlere karşı olarak ise "Raks, icmâen

haramdır" iddiasının geçerliliği bakımından gerekli şartları taşımadığını söylemiştir. Bununla birlikte icmânın geçerlilik şartlarının iddia edildiği gibi bu meselede cevaz veren âlimlerin görüşleri olması sebebiyle haramlığının mümkün olmayacağını usul kaideleri çerçevesinde incelemiştir. Cehrî zikrin hafî zikirden evleviyet bakımından üstün olduğu konusunda ise "ayaktayken, otururken ve yatarken Allah'ı anın" ve "Allah'ı çokça zikredin" ayeti ve diğer deliller bağlamında cehrî zikrin evleviyet bakımından üstünlüğüne işaret etmiştir.

Kaynakça

Annâkî, Ebu'l-Hasan b. el-Kenânî. *Tenzîhü'ş-şerîati'l-merfûa 'ani'l-ahbârî'ş-şenîati'l-mevzûa*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Sıddîk. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.

Ayvansarayî, Hüseyin Efendi vd. *Hadîkatü'l-cevâmî'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar". *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 1-16.

Beşir Efendi, E. *Semâ ve devran risâlesi*. Süleymaniye Ktp.: Esad Efendi, 1352.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Beyzâvî, Nâsırüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl el-ma'rûf bi-tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Bozbuğa, Yunus. *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'si.* Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Bozbuğa, Yunus. "Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkîkiyye'sine

Bir Reddiye: er-Rahs ve'l-Vaks". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11 (Mart 2021). 167-208. https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.856972.

Bozkurt, Nebi. "Oyun". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 34/15-16. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Buhârî, Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed b. Abdulazîz. *Keşfu'l-esrâr an usûl-i Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh/Sahîh-i Buhârî*. 8 Cilt. Dımeşk: Dâru'bn-i Kesîr, 1423/2002.

Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa'-i Âmire, 1333/1914.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.

Cemâlî, Alaaddin Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Çelebi. *Risâle fi'r-raks ve'd-devrân.* Trabzon: Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 000359-05/36a-42b.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşimî. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye/İstanbul: İrşad Kitabevi, 1414/1994.

Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Çatak, Adem –Vural, Ahmet. "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili". *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi 7* (Aralık 2019), 13-48.

Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 10 Cilt. Dersaâdet: Âlem Matbaası, 1310/1892/ Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.

Darîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed er-Riyâdî. 3 Cilt Riyad:

Dâru'l-Mugnî, 1421/2000.

Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülcelil el-Ata. Dımaşk: Dârü'n-Nu'man li'l-Ulûm, 1426/2005.

Demîrî, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.

Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedis.* 5/331-334. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnavut – Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. Dımeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Emecen, Feridun –Ak, Çoskun. "Süleyman I". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi.* 38/62-78. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları 1994.

Erdebîlî, Yusuf b. İbrahim. *el-Envâr li-'amâli'l-ebrâr*. thk. el-Fâzıl Halef Mufzî el-Mutlak. 3 Cilt. Cidde: Dâru'z-Ziya', 1427/2006.

Gazzâlî, Ebu'l-Hamid. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.

Halaçoğlu, Yusuf. *XVI-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: b.y., 1991.

Halebî, İbrahim. *Risâletü'r-rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*. Süleymaniye Ktp.: M. Hafid Efendi. 453/thk. Abdulkadir el-Arnavut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân. Dımeşk: Dâru'l-Beşâir, 2001.

Hanbel, Ahmed b. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnavut – Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.

Harîrîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman. *Tıbyânu vesâili'l-hakâik fî beyâni selâseti't-târik*. 2 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431.

Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrahim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Has, Şükrü Selim. *A Study of İbrahim Al-Halabi with Special Reference to the Multaqa*. Yayımlanmış Doktora Tezi. England: University of Edinburg, 1981. http://hdl.handle.net/1842/7422.

Hulvî, Mahmud Cemâleddin. *Lemezât-ı Hulviye.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536.

Hücvirî, Ebu'l-Hasen, *Keşfu'l-mahcûb.* thk. İs'ad Abdülhâdî Kindil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.

İbn Battuta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdillah. *İbn Battuta Seyahatnâmesi*. trc. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

İbnü'l-Hâc, Ebu Abdillah b. Muhammed b. Muhammed el-Adberî. *el-Medhal ila tenmiyeti'l-'amâl bi-tahsîni'n-niyyât ve tenbîhi ala ba'zi'l-bid'i ve'l-fevâidi elletî intehalet ve beyânü şen'âtihâ*. thk. Tevfik Hamdân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter*. haz. Şerafettin Turan. Ankara: TTK Yayınları, 1404/1983.

İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Risâle fî tahkîki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-sûfiyye fi'r-raks ve'd-devran*. Süleymaniye Ktp.: Düğümlü Baba, 446.

İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Fetâvâ-yı İbn Kemal*. Süleymaniye Ktp.: Darü'l-Mesnevi, 118/Esad Efendi, 696/Nuru Osmaniye, 1967.

İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Risâletü'l-Münîra*. b.y.: Matbaa-i Cemâl, 1890.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâmüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm.* thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme. 14 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Taybe,

1418/1997.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fûat Abdulbâki. Kahire: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1395/1975.

İbnü'l-Halebî, Ebû Abdullah Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf Halebî. *Dürrü'l-habeb fî tarihi a'yani Haleb*. thk. Mahmud Muhammed el-Fahûrî - Yahya Zekeriyya Abbare. Dımaşk: Menşûratu Vizâreti's-Sekâfe, 1972.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavut - Mahmûd Arnavut. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986.

İbnü'l-Mezîn, Ahmed Ömer b. İbrahim Ebî Abbâs el-Ensârî el-Kurtûbî. *Keşfu'l-gına' 'an hükmi'l-vecdi ve's-semâ*. Batanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1412/1992.

İnanır, Ahmet. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen *'Risâle fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks'*ın Aidiyet Sorunu". *Usûl-İslam Araştırmaları 14* (Temmuz-Aralık 2010), 155-178.

İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfîlerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2* (2013), 237-269.

İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân. *el-Ma'rifetü's-sahabe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azezî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1419/1998.

İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010,

İşpirli, Mehmet. "Sarıgörez Nureddin Efendi". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi.* 36/151-152. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Kâdıhân, Hasan b. Mansûr Fahrüddin el-Özcendî. *el-Fetevâ-yı Alemkiriyye el-ma'rûf bi'l-fetevâ-yı Hindiyye ve bi-hâmişihâ fetevâ-yı Kâdıhân*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310/1893.

Kur'ân-ı Kerim Meâli, haz. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Kalaycı, Mehmet. "Kadızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkîkiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (21-23 Nisan 2017), 601-611.

Kâşânî, Abdurrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Kayaoğlu, İsmet. "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar". *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (5-6 Mayıs 2003), 291-302.

Kazım, Hasan. "Terâcim: Gülizâr Hakikatte Bülbül Pîr-i Tarikât-i Hazret Sünbül". *Cerîde-i Sûfiyye* 4/111 (1333/1914), 173-74.

Kazvînî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfi'î. *el-Muharer fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemal el-Mısrî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1434/2013.

Kazvînî, Necmüddin Abdülğaffâr b. Abdülkerim b. Abdilgaffâr. *el-Lübâb.* Süleymaniye Ktp.: Mikrofilm, 05535.

Kazvînî, Necmüddin Abdülğaffâr b. Abdülkerim b. Abdilgaffâr. *el-Ucâb fî şerhi'l-lübâb.* Süleymaniye Ktp.: Carullah, 00697.

Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf.* thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbâki Surûr. Kahire: Neşrü't-Türâsi's-Sûfî, 1960.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerafâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1981.

Koca, Ferhat. "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar

ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.

Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-câmi'u'l-ahkâmi'l-kur'ân ve el-mübeyyinü li-mâ tezammanehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Kâmil Muhamed el-Harrât - Gıyâs el-Hâc Ahmed. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Şerhu muhtasari'l-Menâr el-müsammâ hülâsâtü'l-efkâr şerhü muhtasari'l-Menâr*. thk. Hüseyr b. Nâsiri'n-Nâsir. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyibe - Dârü'bn-ü Kesîr, ts.

Makdîsî, Şemsüddîn Muhammed b. Muflih. *Kitâbu'l-Füru'*. thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Müeyyed - Müessesetü'r-Risâle, ts.

Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (r.a.) ve hüve şerhu muhtasarü'l-Müzenî*. thk. Muhammed Bekir İsmâil - Abdulfettâh Ebû Sünne. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

Mecdî Efendi, M. *Tercüme-i Şekâyiki'n-Nûmâniyye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*. thk. Abdülmün'im el-Hıfnî. Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1412/1991.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kureyşî en-Nisâbûrî b. Haccac. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1375/1956.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmen'am Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Menâr fî Usûli'l-Fıkh*. Der Saâdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326/1908.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku'l-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bidyevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzu'd-dekâik*. thk. Sâid Bekdâş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere: Dâru's-Sirâc, 1436/2011.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Mürî. *Kitâbu'l-mecmu' şerhi'l-mühezzebi li'ş-Şirâzî*. thk. Muhammed Necîb el-Matî'î. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Mürî. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. thk. Hasan Abbas Kutub. 18 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Alemi'l-Kutub, 1424/2003.

Öğüt, Salim. "Telbiye", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 40/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet, Ulemâ (XVI.yy)*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öngören, Reşat. "Muslihuddin Mustafa". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi.* 31/269-271. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Raks Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 1/25 (2010), 123-32.

Özcan, Tahsin. "Molla Arap". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*.

30/240-241. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Özel, Ahmet. *Hanefi Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.

Özen, Şükrü. "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, (2017), 21-24.

Öztoprak, Fahrettin. *Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar: İlk Kaynaklara Göre 1412-1481*. İstanbul: Kamer Yayınları, 1994.

Pak, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devrânın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar". *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessese, Eğitim*. ed. Muhammet Okudan. 9-97 (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2020).

Râzî, Ebû Abdillah b. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Sâmî, Şemsettin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894.

Sanânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Sarıgörez, Nûreddin Efendi. *el-Murtazâ*. Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001330/1a-123b.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma' fi't-tasavvuf*. thk. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Sühreverdî, Şihâbuddin Ebû Hafs Ömer. *Avârifu'l-maârif*. thk. Edîb el-Kemedânî - Muhammed Mahmud el-Mustafa. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1422/2001.

Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Risâle-i tahkîkiyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073/1a-28b/Ankara: Milli Ktp., 06 Mil Yz. A 3316/57b/İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 00385/37b-38a/İstanbul: İBB Atatürk Ktp., OE_Yz_1130/49b.

Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Risâle fi hakkı'd-devran.* İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667/65b-71b.

Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.

Şâşî, Nizâmüddin Ebî Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlu'ş-Şâşî.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Şemseddin, Muhammed b. Hamza. *Risâle-i zikrullah.* İstanbul: Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, 260/43b-48a.

Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb fî fıkhı'l-İmami'ş-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1417/1996.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taşköprîzâde, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye.* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

Tebrîzî, Muhammed b. Abdillah el-Hatîb. *Mişkâtu'l-Mesâbîh*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâl. 6 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Türcan, Talip. "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir

Yöntem Olarak Sahâbe İcmâı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 56-67.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Devran". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi.* 9/248-249. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 1988.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr*. Süleymaniye Ktp.: Yazma Bağışlar, 2306/4 Cilt.

Vicdânî, Sadık. *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-41/1918-22.

Yakub, Yusuf Sinâneddin. *Menâkıb-ı şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-ı aliyye-i Halvetiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp.: Osmanlıca Kitap, K.01038/1/1a-79b.

Yazıcı, Tahsin. "Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi". *İstanbul Enstitüsü Dergisi 2 (1956)*, 87-113.

Yazıcı, Tahsin. "Sünbülîye", *İslam Ansiklopedisi*. 11/236-238. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.

Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19.yy*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinan". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Yücer, Hür Mahmut. "Sünbüliyye". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/136-140. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Zekeriyya, Ebu'l-Hüseyn Ahmed d. Fâris. *Mekâyîsu'l-luga*. thk.

Enes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Halil Me'mûn Şîhâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İnsân-ı Kâmil Anlayışı "İnsân-ı Kâmil Risalesi Bağlamında"

Ünzile KARADENİZ

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, unzile_karakas@hotmail.com, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6800-2980

ÖZET

Bu çalışmada XVIII. yüzyıl Osmanlı âlim, sûfî ve şairlerinden biri olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *İnsân-ı Kâmil Risâlesi* eseri temel alınarak insân-ı kâmil ile ilgili düşünceleri tespit edilip değerlendirilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde çok önemli bir yer teşkil eden insân-ı kâmil düşüncesini anlamak ve temellendirmek için insan, kemâl ve insân-ı kâmil kavramları ayrı ayrı ele alınıp tasavvuf literatüründeki yeri tespit edilmiştir. İnsân-ı kâmil kavramının sistematik bir şekilde İslâm düşüncesine kim tarafından yerleştirildiği ve bu kavramın düşünürlerdeki etkileri hakkında bilgiler verilmiştir. İbrahim Hakkı, insan-âlem ilişkisini izah ederken âlemi; "âlem-i ekber" yani büyük âlem, insanı da küçük âlem "âlem-i asgar" olarak değerlendirmiş, afâkî ve enfüsî her iki âlemde de Allah'ın varlık ve birliğini, azamet ve kudretini gösteren benzer tecellilerin olduğuna dikkat çekmiştir. İbrahim Hakkı'ya göre "ilâhî sûrette" yaratılan insan, varlığın hakikatine vâkıf olması hasebiyle "Allah'ın halifesi" olmak gibi bir ayrıcalık kazanmıştır. Bu ayrıcalıklı yaratılışından dolayı da kendi dışındaki varlıkları tesiri ve hâkimiyeti altına alma gücünü kazanmıştır. İbrahim Hakkı insân-ı kâmil anlayışını açıklarken, insanın âlemdeki yeri, kabiliyetleri, halife olması, "ilâhî sûrette" yaratılması gibi ontolojik hususiyetleri merkeze alarak Hakk'la irtibatını ortaya koymaya çalışmış daha sonra bu kemâlin halkla münasebetlerdeki rolü üzerinde durmuştur. İbrahim Hakkı, insân-ı kâmili ontolojik açıdan, epistemolojik açıdan ve ahlâkî açıdan ele alarak birçok kavramla irtibatlandırır. Ontolojik açıdan insân-ı kâmili izah ederken onun varlık mertebeleri içindeki konumuna vurgu yapar. Epistemolojik açıdan insân-ı kâmili ele alırken mârifetullah'a ulaşmanın nihai hedef olduğunu ve bunun şartının insanın kendini bilmesi gerektiğini izah eder. Ahlâkî açıdan insanı nazarî ve âmelî ahlâk bağlamında değerlendirir. Son olarak insân-ı kâmilin vasıflarını Allah ve âlem ile irtibat kurarak değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İnsan, Kemâl, İnsân-ı Kâmil.

Erzurumlu İbrahim Hakki's Understanding Of Perfect Human "In The Context Of İnsân-I Kâmil Risales

Abstract: In this study, the thoughts of Erzurumlu İbrahim Hakkı, who was one of the 18th century Ottoman scholars, Sufis and poets, about the perfect human were determined and evaluated depending on his work named *İnsân-ı Kâmil Risâlesi*. In order to understand and base the idea of perfect human, which has a very important place in Sufi thought, the concepts of human, perfection and perfect human were examined separately, and their place in Sufism literature was determined. Information was given about by whom the concept of perfect human has systematically been placed in Islamic thought and what are the effects of this concept on thinkers. While explaining the relationship between man and the world, İbrahim Hakkı evaluates the world as "âlem-i ekber" meaning the great world and evaluates man as "âlem-i asgar" meaning the small world, and draws attention to the fact that there are similar manifestations that show the existence and unity, majesty, and power of Allah in both objective and subjective world. According to İbrahim Hakkı, the human beings created in the "divine form" have gained the privilege of being "the caliph of God" because of their knowledge of the truth of existence. Due to this privileged creation, they have gained the power to influence and dominate the beings except for themselves. While explaining his understanding of the perfect human, İbrahim Hakkı tries to put forward their connection with God by focusing on the ontological features such as the place of human beings in the world, their abilities, being the caliph and creation in the "divine form", and then focuses on the role of this perfection in their relations with people. İbrahim Hakkı deals with the perfect human from an ontological, epistemological and moral point of view, and connects it with many concepts. While explaining the perfect human from an ontological point of view, he emphasizes their position in the levels of existence. While discussing the perfect human from an epistemological point of view, he explains that the ultimate goal is to reach *mârifetullah* and for this, human beings should know themselves. While dealing with the perfect human morally, he evaluates him/her in terms of theoretical and practical morality. Furthermore, he evaluates the perfect human's qualities by establishing a connection between Allah and the world.

Keywords: Sufism, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Human Being, Perfection, Perfect Human.

Giriş

İbrahim Hakkı Hazretleri XVIII. yüzyılda yaşamış kendisini dinî, ilmî, edebî ve tasavvufî alanda yetiştirmiş bugün hala itibar edilen eserler bırakmış bir âlim ve âriftir. Yaşadığı dönemde İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724), Abdullah Salahaddin Uşşakî (ö. 1196/1781), Müstakimzâde Süleyman Efendi (ö. 1202/1787), Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731), Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799) gibi tesirleri günümüze kadar ulaşan sûfîler yetişmiştir.[1] İbrahim Hakkı'nın gerek ilmî gerekse tasavvufî şahsiyetinin oluşmasında Erzurum, Tillo ve İstanbul'da iken ilmî ve tasavvufî çevrelerde bulunmasının etkisi olduğu söylenebilir.

İbrahim Hakkı'nın, ilk tahsilini[2], ilim zevkini ve tasavvufî neş'esini aldığı babası da Derviş Osman diye anılmıştır. Osman Efendi'nin; ilmi, okumayı sevmekle birlikte özellikle tasavvufî eserlere fazlaca ilgi duyan bir zât olduğu söylenmiştir.[3]

İbrahim Hakkı'nın şahsiyetinin oluşmasında ve manevî terbiyesinde aynı zamanda babasının da şeyhi olan Şeyh İsmail Fakîrullah'ın tesiri büyük olmuştur.[4] İbrahim Hakkı'nın tasavvufî kişiliğinin şekillenmesinde bazı önemli tasavvufî şahsiyetlerin ve tarîkat çevrelerinin etkili olduğunu söylemek mümkünüdür. Onu edebî ve tasavvufî yönden etkileyenlerin başında; Şeyhi İsmail Fakîrullah (ö. 1147/1734), Mevlânâ (ö. 672/1273), Yûnus Emre (ö. 720/1320 [?]) ve Hâzık Mehmed Efendi (ö. 1177/ 1764) gelmektedir. Bu-

1 Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları "Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler"* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 80; Şakir Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı* (İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1980), 22-23.

2 İbrahim Hakkı, ilk tahsiline 5 yaşında iken başlamış ve babasından aldığı din derslerini Hasankaleli hocalarından aldığı dersler takip etmiştir. Daha sonra Erzurum'da Sarı Gümrükçü Derviş Efendi'den aylığı 30 kuruştan özel ders almıştır. Bk. Sami Önal, "190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Türk Kültürü Dergisi* 8/95 (1970), 39-40; Cemil Çiftçi, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (İstanbul: Şule Yayınları, 2000), 16.

3 Mustafa Çağrıcı, "İbrahim Hakkı Erzurumî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 21/305.

4 Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/91.

nunla birlikte İbrahim Hakkı'yı etkileyenler arasında Mevlânâ'nın özel bir yeri vardır. *Mârifetnâme*'nin birçok yerinde düşüncelerini desteklemek için Mevlânâ'nın şiirlerinden iktibaslar yapmıştır.[5]

Aşkı sakin ve olgun bir rûh haleti içinde, daha çok tasavvufî haz ve neş'e tarafı ağır basacak şekilde işleyen[6] İbrahim Hakkı diğer pek çok sûfî gibi şiiri fikir, duygu ve düşüncelerini insanlara iletmek maksadıyla bir araç olarak kullanmıştır. Bu açıdan onun şiirlerinin temasını kâmil insan yetiştirme düşüncesi oluşturmaktadır.[7]

Üslûbunun didaktik bir amacı öne çıkarmasının yanında dönemin dil ve sanat anlayışı göz önünde tutulduğunda anlaşılır ve basit olması onun geniş bir kitleye hitap ettiğinin göstergelerindendir. Kuşatıcı bir bakış açısıyla Allah'ı, evreni, yaşamı ve insanı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan İbrahim Hakkı, birlik ile çokluk (vahdet-kesret) arasındaki bağı keşfetmiş, birlikten çokluğa gidildiği gibi, çokluktan birliğe gidilebileceğini göstermeye çalışmıştır. Alemde yer alan her varlık onun inceleme alanına dâhil olmuş, yaratılan varlık üzerinden hareketle ontolojik çıkarımlarda bulunmuştur. Bu anlamda kendisine kaynak olarak ilk başta Kur'ân âyetlerini ve hadîsleri kaynak edinmiş, yine dönemin yazın kültürüne bağlı kalarak çağının önde gelen isimlerine konu çerçevesinde atıflarda bulunmuştur.

İbrahim Hakkı tasavvufî çevrelerce kutsî hadis olarak kabul edilen "nefsini bilen Rabbini bilir" sözünü ilke edinerek âlemin özü olarak görülen insan üzerine yoğunlaşmıştır. Kur'ân'da kâinattaki

5 Şefik Can'ın araştırmalarına göre Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile *Dîvân-ı Kebîr*'i İbrahim Hakkı'nın en çok okuyup ezberlediği eserlerdir. İbrahim Hakkı'nın *Dîvân-ı Kebîr*'den elli tane manzum gazel tercümesi bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Şefik Can, *Destegül Mârifetnâme Sahibi Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin Dîvân-ı Kebir'den Seçtiği ve Manzum Olarak Tükçeye Çevirdiği Şiirler* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2001), 11; Kerîm Kara, "Biyografi", *Mârifetnâme*, Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 1/53; Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 125.

6 Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 124.

7 Rıdvan Canım, "Bir Osmanlı Şairi Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 283-285.

her şeyin insana musahhar kılındığına dair âyetler[8] ve tasavvufî düşüncede âlemin özünün[9] insan olarak nitelendirilmesi sebebiyle her şeyi insan ile ilişkilendirmiş ve varlık alemini insan ekseninde anlamlandırmış, bu konuyu daha iyi anlamak ve anlatmak için dinî ilimleri pozitif ilimlerle mezcederek hareket etmiştir.[10]

Hüseyin Vassâf'ın (ö.1929) XVIII. asrın pek mühim bir zâtı olarak tanıttığı[11] İbrahim Hakkı, Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine tanık olan manevî rehberlerden biri olup şark kültürünü şahsında en güzel şekilde temsil eden bir kişiliktir. Matematikten astronomiye, geometriden coğrafyaya, insan psikolojisinden iklimlere kadar insan hayatı ile ilgili her mevzuda malumat sahibi olan İbrahim Hakkı her şeyi Hakk'tan bilmiş O'na havale etmiştir.[12] Ele aldığı konuların çeşitliği göz önünde bulundurulduğunda onun döneminin ilgilerine kayıtsız kalmadığı, bunu yaparken dînî literatürden hareketle bir anlatım gözettiği görülür. Bu tutum onun dînî ve dünyevî durumların zihninde keskin bir ayrımı olmadığını bilakis birbirini tamamladığını göstermektedir.

İbrahim Hakkı, eşyanın ve olayların kendisini Allah'a götürecek olmasıyla ilgilenmiş, daima kulluk bilinci içerisinde yaşamayı gaye edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda kişiyi Allah'tan uzaklaştıracak her türlü işten uzaklaşıp insanlara hakîkat arayışı içerisinde tevazu ve alçakgönüllü bir şekilde yaşamını sürdürmüştür.[13] Telif ettiği eserlerinde ilmin, güzel ahlâkın, ilâhî aşkın, dinî emirlerin önemini anlatmakla kalmayıp onları hayatında tatbik etmiştir. Amelî olarak

8 el-Câsiye 45/13; el-Bakara 2/30.

9 "*Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen, Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.*" Aynı dönemde yetişen şair sûfîlerden olan Şeyh Gâlib'in düşüncesi ile İbrahim Hakkı'nın düşüncesi paralellik göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Naci Okçu, *Şeyh Galib, (Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tahlîli ve Divânın Tenkidli Metni)* (Ankara: Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993).

10 Kara, "Biyografi", 1/45.

11 Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 2/203.

12 Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 20-24; Perihan Gökpınar, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâmesinde Tasavvûfi Hayat* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 36.

13 Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 96.

da aktardığı düşünceleri yaşama gayreti içerisinde olması onun toplum içerisindeki nüfûzunu arttırmıştır. Kendisini ilme adayarak hem mâsivâyı terk etmenin önemini anlatan hem de yemesiyle, içmesiyle, hâli ve yaşantısıyla örnek olmuş bir şahsiyettir. Manevî hayatın önemini vurgulayarak mütevazı ve münzevî bir yaşam sürmüş, halka hizmeti Hakk'a hizmet olarak telakki kabul etmiştir.[14]

Bu çalışmada Erzurumlu İbrahim Hakkının insân-ı kâmil risalesinden hareketle insân-ı kâmil mefhumunu ele alırken daha analitik bir çalışma yapmak maksadıyla önce kavramsal çerçevede insan, kâmil, insân-ı kâmil kavramlarını ele alacağız. Akabinde insân-ı kâmil risalesi hakkında bilgi vereceğiz. Son olarak mezkûr risaleden hareketle insân-ı kâmil düşüncesini ortaya koyacağız.

I. Kavramsal Çerçeve

A. İnsan

İnsan maddî ve manevî yönü bulunan bir varlıktır. Bu sebeple onu yalnızca maddî veya yalnızca mânevî bakış açısıyla anlatmaya ve tanımlamaya çalışmak eksik bir bakış açısı olacaktır. Allah'ın subûtî sıfatlarının kısmen insanda tecellî etmesi insanda da bir kalıcılık psikolojisi oluşturur. Madde ise kalıcı değil geçicidir. Bu sebeple insanı bütün yönleri ile incelemek, niteliklerini, sınırlarını belirlemek, varlık çizgisindeki yerini göstermek lazım gelir.[15] Çünkü kişi ruh, nefis ve beden gibi cüzlerden oluşan bir varlık olmasına karşın bu ögelerin bir beden içerisinde uyumluğu birlikteliğiyle insan vasfını kazanmaktadır.

İnsan sözlükte "beşer, insan topluluğu" anlamına gelen Arapça "ins" kelimesinden türetilmiştir. Daha ziyâde insan cinsini ifade edip bu türün erkek veya dişi her bir bireyine insî/ enesî [16] veya insan ismi verilmektedir. İnsan kelimesinin karşılığı olan Arap-

14 Amil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 11-12.;Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 96.

15 Şaban Ali Düzgün, "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 7.

16 İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320.

ça "ins" sözcüğü aynı zamanda İbrâni ve Hint dillerinde ilk insan anlamına gelen "âdem" kelimesinin tercümesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[17] Kelimenin aslının, "n-s-y"den yani "unutmak" manasında kullanılan kelimeden türetildiği söylenir. Bu düşünce İbn Abbas'ın, "insan ahdini unutması sebebiyle bu adı almıştır" şeklindeki rivâyetine dayandırırılır. Türkçede ünsiyet olarak da kullanılan kelime, "alışmak, uyum sağlamak" anlamına gelen "üns" kökünden türetilmiştir. "İnsan olmak" manasında teennüs "cana yakın olmak, vahşi hayvanın evcilleşmesi" anlamında isti'nâs kelimeleri kullanılmıştır.[18]

İsfahânî (ö.418/ 1027), insana bu ismin verilmesinin sebebini; insan, cinsleriyle uyum ve huzur içinde yaşaması ve sosyal bir varlık olmasıyla açıklar.[19] "İnsiyye" kelimesi, insana ait olan, kendisine ünsiyet duyulan, alışılan her şey ile ilgili ve insana yakın olan, insanî tarafı ifade eden bir sözcüktür. İnsan ünsiyet anlamı kökeniyle hemcinsleriyle uyumlu halde yaşayan bir varlık iken, "nisyan" anlam kökeni ile kavgacı, uyumsuz, kan döken, yeryüzünde fesat çıkaran varlığın adıdır.[20] Akıl, şuur ve imân ile diğer canlılardan ayrılan insan, Allah'ın nimetlerini unutması sebebiyle bu ismi alır.[21] Ayrıca Arapça kâinatın, evrenin göz bebeği anlamına gelen "insânu'l-ayn" olarak da isimlendirilmiştir.[22]

İnsan kelimesinin aslı, "lâtif", "cisim", veya hem lâtif hem de cisimdir, şeklinde muhtelif görüşlerle de izah edilmiştir. Dolayısıyla insan kelimesi bu manaları içinde barındıran şerefli bir özettir.[23]

17 Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 219.

18 İlhan Kutluer, "İnsan", 22/320; İsa Çelik, *Tasavvufi Düşüncede İnsan-ı Kamil* (Kaknüs Yayınları, 2010), 11.

19 İbn Manzur, *Lisânü'l- Arab, Dâru Lisani'l- Arab* (Beyrut- Lübnan: y.y., 1970), "insiyye", 2/148; İsmail Hakkı Bursevî, *Muhammediyye Şerhi: Ferâhu'r- Rûh* (İstanbul: Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, 1294), 2/202.

20 Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 13-14.

21 Abdullah Yeğin, *İslâmî- İlmî-Edebî- Felsefî Lûgat* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 2008), "nisyan", 499.

22 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), "nisyan", 314-315.

23 Çelik, *Tasavvufi Düşüncede İnsan-ı Kamil*, 12.

B. Kemâl

Tasavvuf terimi olarak ifade edilen, zât, vücûd ve sıfat bakımından yetkin olma hâli için kullanılan kemâl kavramı lügatte, "*bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması*" şeklinde tanımlanmaktadır. Fakat burada "kemâl" kelimesiyle "tamam" kelimesi arasında temel bir ayrım mevcuttur. Yatay olarak bitmek anlamında, "tamam" kullanılır. Dikey olarak mükemmelleşmeyi ve bir şey tamamlandıktan sonra varılabilecek bir üst dereceyi ifade etmek için "kemâl" kelimesi kullanılır.[24] Bütün güzel sıfatlarla muttasıf, bütün, tam, olgun, eksiksiz, kemâlde olan, kusursuz anlamları da taşımaktadır.[25]

Kur'ân'da kemâl kelimesi ve çeşitleri[26] Allah'a ve insana izafe edilmemiş olmasına rağmen hadislerde ise kâmil iman sahibi Müslümanlar anlatılmış.[27] Hadislerde geçen kemâl kelimesi, "bir sürenin, sayılabilir ve ölçülebilir bir şeyin tam olması" manasında kullanılmaktadır.[28]

"Kâmil" ya da "mükemmel insan" ifadesi hicri yedinci yüzyıldan sonra kullanılmaya başlanılmıştır.[29] Zâhidler ve ilk dönem sûfîleri kemâl ve kâmil kavramlarını "*tam ve eksiksiz olma*" manasında kullanarak, bunları tasavvufi ve ahlâkî bir vasıfla nitelendirmemişlerdir. Kemâl ve kâmil kavramlarının tasavvuf terimi haline gelmesi Gazzâlî'den sonra olmuştur. Gazzâlî'ye göre "kusursuz ve noksansız olmak" mânasındaki hakiki ve mutlak kemâl Allah'a hastır. Kemâl ilâhî bir sıfattır; adalet ve ilim sıfatları gibi kemâl sıfatına da sahip olunması arzu edilir. Diğer insanlardan daha olgun ve

24 Murtaza Mutahharî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 1999), 25; Çelik, *Tasavvufi Düşüncede İnsan-ı Kamil*, 18-19.

25 Yeğin, "kemal", 549.

26 el-Bakara 2/185, 196, 233; el-Mâide 5/3.

27 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, çev. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "İman", 1; Süleyman el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünen* (Humus: y.y., 1969), "Sünnet", 14-15, "Cihad", 5; Muhammed b. İsa Tirmizi, *Sünen* (Kahire: y.y., 1382), "İmân", 6, "Kıyamet", 60.

28 Süleyman Uludağ, "Kemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/222.

29 Murtaza Mutahharî, *İnsân-ı Kâmil*, 26.

yetkin bir durumda olmayı her insan ister. Allah zât ve varlık olarak mutlak kemâl sahibidir; ilim ve kudret sıfatları itibariyle de kâmildir. Hakiki kemâl O'na hastır. İnsan için gerçek kemâl Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında mârifet sahibi olmaktır. Fâili ve yaratıcıyı bilen O'nun fiillerini ve yaratıklarını da bileceğinden mârifet Allah hakkındaki bilgileri de içerir. Ancak Allah'ın bildikleri sonsuz olduğundan ne kadar çok şey bilirse bilsin insanın bu konudaki ilmi sınırlıdır. Bundan dolayı insan bilgi açısından izâfî bir kemâle mâliktir. Fakat tabiatındaki kemâl özlemi ve aşkı onu durmadan bu yolda ilerlemeye sevkeder.[30]

İslâm düşünce tarihinde özellikle tasavvufta İbnü'l-Arâbî'den sonra yetişen sûfîler tarafından insanın konumu, değeri kısacası muhtelif yönleri oldukça yoğun bir şekilde incelenmiştir. Sûfîler, kemâlin metafizik boyutunu daima göz önünde bulundurmakla beraber ahlâkî yönü üzerinde de durmuşlardır. Onlara göre insanın Allah'ın halifesi olması demek O'nun ahlâkıyla ahlâklanması ve sıfatlarıyla muttasıf olması demektir. Bu hususu gerçekleştiren insân-ı kâmildir.[31]

C. İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil düşüncesi, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dinî ve ahlâkî boyutları da bulunan derin fikrî çaba ve rûhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin "el-kâmilü't-tâm" dediği insan, insân-ı kâmil fikrinin gelişim çizgisinde önemli bir basamak oluşturmuş, daha sonra gelen mutasavvıflar da âyet ve hadislerin uzlaştırılması yoluyla bu kavramı sistematik olarak işlemişlerdir. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından yerleştirilmiştir. Ancak felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden "küçük âlem" (mikrokozm) ve "büyük âlem" (makrokozm) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş,

30 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2011), 3/274-279.

31 Abdülkerîm el- Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 59.

birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğuna inanılmıştır.[32]

İslâm düşüncesinde bütün ilimler insân-ı kâmil düşüncesine bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşmışlardır. Tasavvuf, insanı mânevî ve ahlâkî değerler açısından mertebe katetmesi yönüyle ele alır. Çünkü insanın kemâl mertebesine ulaşabilmesi için mânevî eğitimden geçmesi gerekir. Tasavvuf insana riyazet, mücahede yollarını öğretir. Bu sayede insan, kalp tasfiyesi, nefis terbiyesi, riyâzet, mücahede gibi yöntem ve teknikleri uygulayarak tekâmülünü gerçekleştirir.[33]

Bütün araştırmaların ekseriyetle ittifak ettikleri konu insanın his ve duygu ile akıl ve düşünce şeklinde iki boyutunun olduğudur. Duygu, cezbe, heyecan, vecd, vicdan, sevgi, aşk, nefret gibi özellikleri insanın duygu ve his yönünü oluşturur. Bu duyguların merkezi kalptir. İnanç, teslimiyet, rıza, tevekkül, tefvîz gibi hususlar kalbî hasletler olduğu için dinî akidelerle bağlantılıdır.[34] Tasavvuf daha çok insanın bu yönüyle ilgilenir. İnsanın mânevî tekâmülünü öncelediği için kalp tasfiyesi, nefis terbiyesi, riyâzet, mücâhade, mücâdele gibi seyr û sülûk'ü esas alır.

Kul, kalp tasfiyesi ile yaratıcıdan her türlü bilgiyi elde edebilir. Bütün sır perdeleri salike açılır. Saf ve parlak hâle gelen gönül aynasına ilâhî tecellîler ve mânevî gerçekler yansır. Sûfîler dış dünya ile tüm bağlarını keserek iç dünyalarına yönelirler. Derin düşünce ve tefekkür ile varlığın hakîkatini ve insanın sırrını elde ederler. Mârifetullahı elde edenler Rableri tarafından dinin rûhunu, ulûhiyetin sırrını ve rubûbiyetin bilgisini elde etme lütfuna erişirler.[35]

Tasavvuf düşünce sisteminin usul ve yöntemi düşünüldüğünde insân-ı kâmil kavramı üzerinde neden önemle durulduğu ve tasav-

32 Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 330-331.

33 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 170.

34 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 177.

35 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 135-141.

vuf disiplininin ana konularından biri olma sebebi daha iyi anlaşılmaktadır.

İnsân-ı kâmil kavramının temelleri ilk mutasavvıflara dayansa da sistematik bir şekilde ele alan ilk düşünür İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî'den sonra gelen Sadreddin Konevî (ö. 673/ 1274), Azîzüddin Nesefî (ö.686/ 1287?), Abdülkerîm el- Cîlî (ö. 832/1428) gibi mutasavvıflar da İslâm düşüncesindeki öneminden dolayı mevzuyu derinlemesine incelemiştir.

II. İnsân-ı Kâmil Risalesi

Bir mukaddime ve on yedi fasıldan oluşan *İnsân-ı Kâmil*[36]in Mukaddime kısmında dokuz felek ve üç unsurun âlemin özü olan toprağın örtüsü olduğu anlatılır. Varlık âleminde değer açısından toprak ilk sırada yer alır. Bitki ve hayvanların elbisesi toprak; bitki ve hayvan bedeninin elbisesi de insandır. İnsan ise muhabbetullahın ve mârifetullahın makāmı olan kalbin âbasıdır. İbrahim Hakkı eserin mukaddimesinde cihanın özü olarak gördüğü insân-ı kâmili, mârifetullaha ulaşmanın da yolu olarak görür. Ona göre insân-ı kâmil, şeriat, tarîkat ve hakîkat ile kemâle ulaşıp bütün kâinatı hizmetine musahhar kılar:

Fülk-i mülk olamaz ol emâneti hâmil

Kü yüklenir onu insan hakîkati kâmil

Ol kim sığışmadı arz u semâsına hergîz

Müdam olur dil-i kâmilde rûh ona vâsıl[37]

Eserde insân-ı kâmilin hususiyetleri, insanlarla olan ilişkisi, dünyevî hazların ve elemlerin onun nezdindeki değeri başta olmak üzere, sadakati, davranışlarının güzelliği, kelâmının hikmeti, Hakk'a ünsiyeti ve halkı irşâdı gibi konulara yer verilmiştir.

36 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Der Saadet, Matbaâ-ı Âmire: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özöge, SA, 79/2).

37 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 3-4.

Kâmil bir müminin özelliklerini öz bir şekilde anlatan bir risâle yazarak, nazarî ve amelî boyutuyla ele alan İbrahim Hakkı, ulaştığı kemâl ve ahlâk derecesinin yüceliği gereği önce kalbe, sonra da akla hitap ederek nasihatlerde bulunmuştur. İbrahim Hakkı bu bağlamda hem insanın davranışlarını hem de diğer insanlarla, canlı ve cansız varlıklarla olan ilişkisindeki ölçüyü ortaya koymaya çalışmıştır. Dikkatli bir gözle bakıldığında insân-ı kâmile dair çizilen bu portrede aslında insân-ı kâmilin Allah ve mahlûkât ile olan ilişkisinin keyfiyetine dair atıflar dikkat çeker. Bu atıflar, İbrahim Hakkı'nın insan kelimesinin kökeni ile insanın kemâl vasfı ile kurduğu irtibatı ortaya koyar. İnsan, Hakk'a ünsiyeti neticesine, Hakk'ın sıfatlarındaki kemâlâtı gerçekleştirme bakımından kemâl mertebesine en yetkin varlık olur. İnsanın kemâl bakımından ulaştığı mertebe onun davranışlarında amelî olarak zuhûr eder.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın insân-ı kâmil hakkındaki düşüncelerini *İnsân-ı Kâmil Risâle*'si bağlamında ele aldık. İnsân-ı kâmilin hususiyetlerini birebir olduğu gibi aktarmaktan ziyade analitik bir bakış açısıyla inceleyip irtibatlı olduğu varlıklarla sınıflandırarak açıkladık.

A. **İnsân-ı Kâmilin Hak ile Ünsiyeti Neticesinde Ortaya Çıkan Vasıfları**

İbrahim Hakkı'nın *İnsân-ı Kâmil Risâlesi*'ndeki on yedi vasfın sekizi insân-ı kâmilin Hak ile ünsiyetinin keyfiyetine ve dokuzu da halk ile olan ünsiyetinin keyfiyetine işaret ettiği için ikili bir tasnif ile insân-ı kâmilin özelliklerini açıkladık. Bu başlık altında söz konusu sekiz vasfı her ne kadar birbirine yakın manalar taşımakta ve tekrarlar bulunmakta ise de kendi yaptığı tasnif doğrultusunda aktarmaya gayret ettik. Bu vasıfları *İnsân-ı Kâmil Risâlesi*'nden haraketle tasnif edip incelesek de konuyu temellendirirken *Mârifetnâme* ve diğer eserlerinden de istifade ettik.

İbrahim Hakkı'ya göre insân-ı kâmilin Hak ile ünsiyetinin ortaya çıktığı yer kalptir. Tasavvufta kalp demek Allah sevgisi demektir. İbrahim Hakkı'nın da bu irtibatı ortaya koymak adına yaptığı

şeylerden birisi de Allah sevgisi üzerinde hassasiyetle durmasıdır.[38] O, Allah sevgisini elde etmek için kalp tasfiyesine dikkat çekmiş, kalbe zarar veren kötü huylardan ve kalpte bulunması gereken hasletlerden bahsetmiştir.

1. Allah'a Yakınlık/Kurbiyet Üzere Olması

Kâmil insanın temel özelliği, Rabbi ile olan yakın ilişkisidir. Dünya insan için yaratılmıştır. İnsan da Allah'ın mârifeti ve muhabbeti için yaratılmıştır. O halde Hakk'ı bilenler, yolunda kendini fâni edenler ve yaratılış amacı doğrultusunda yaşamını devam ettirenler hiç şüphesiz nefsini bilenlerdir. Nefsini bilen Allah'ın halifesi olup sıddıkıyet makāmına erer.[39] İnsan nefsini bilmezse mârifetullah gibi bir devletten mahrum kalır. Mâsivâya gönülden meyledip fâni olana muhabbet eder. En büyük zenginlik olan zamanı beyhude yere geçirir. Hakk'ın ve halkın gazabını kendine celb eder.[40]

Mârifet ve muhabbet vesilesiyle yaratılan insan, Mevlâ'nın temiz zâtına; tevhid, tevekkül, tefvîz, tahammül, teslim, zül, kemâl ve rıza ile gönülden temiz, samimi bir muhabbet besler. İnsan, mârifet ve muhabbet duyarak inancının boyutunu ortaya koyar. Öncelikle Rabbinin isim ve sıfatlarının bilgisini en güzel şekilde elde eder ve Mevlâsını bütün benliğiyle sever. Tam huzur, devamlı sürûr, hamd ve senâ ile nefsânî istek ve hevesleri unutur. Mâsivayı terk edip, dünyanın boş ve faydasız olduğunu fark edip Mevlâsında fâni olur. Rabbinden gelen her şeyi tereddüt etmeden, tedbire lüzum görmeden olduğu gibi kabul eder.[41]

2. Kendi Muradını Allah'ın Muradında Yok Etmesi

İbrahim Hakkı'ya göre Allah'ın "*De ki: Duanız olmasa, Rabbim size*

38 Bülent Akot, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın "Cilâu'l-Kulûb" Adlı Risâlesi ve Tahlili"*, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3/22 (2012), 158.

39 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, haz. Cafer Durmuş (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011), 421.

40 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 421.

41 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 4.

ne diye değer versin!"[42] buyruğu üzerine insan kulluğun özününün dua olduğunu bilir. Bu sebeple Rabbinin ihsan ve nimetinin büyüklüğünü dua ile dile getirir. Bu sebeple insân-ı kâmilin Rabbi katında hiçbir duası reddolunmaz. Hayâ ve edep sahibi insân-ı kâmil bunu bildiği için Rabbinden hiçbir şey istemez. Kâinatın tüm cüzlerini, her bir zerresini kabza-i rububiyet olarak görür. Bütün cihanın işlerini Mevlâ'nın muradına uygun, hüküm ve hikmetine mutabık bulur. Çünkü kâmil insan bilir ki, Allah her şeyi yerli yerince en güzel şekilde birbirinden uyumlu ve hikmetle yaratmıştır. Dolayısıyla her iş ona yerli yerinde, en güzel ve en yüce, her fiil ona vaktinde, en uygun ve en iyi gelir. Bu yüzden o, dua ve himmete, rica ve minnete kesinlikle iltica etmez.[43]

3. Hakk'ın Zikrinden Gâfil Olmaması

İnsân-ı kâmil, Hakk'ın zikrinden bir an boş kalmaz, bir an gâfil olmaz. O, bedeninin bütün uzuvlarıyla ya eliyle ya diliyle ya da kalbinin muhabbetiyle her daim zikredicidir.[44] İbrahim Hakkı'ya göre zikrin, zikr-i hâfi[45], zikr-i Hak[46], zikr-i kalbî[47], zikr-i müdâm[48], zikr-i sırr[49], zikr-i ünsî[50] gibi birçok çeşidi vardır. Ancak onun eserlerinde en çok vurgulanan zikir çeşidi, (zikri- müdâm) kâmil insanın devamlı zikir halinde olmasıdır. O'na göre, Allah'ı zikir, irfân yolunun temel şartıdır. Hakk'ın mânevî yakınlığını gerektirir. Zikir, kâmil insanın can ve gönlünün sevgiliye kavuşmasını sağlar. En etkili söz ve en tesirli sözdür. Hakk'ın zikri kalplerin sıfatları ve imanın alâmetidir. İbadetin özü ve irfân kapısının anahtarıdır. Allah'ı tanıyan insân-ı kâmilin âdeti, Mevlâ'yı zikretmek ve O'ndan başka

42 el-Furkan 25/77.

43 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 5.

44 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 5-6.

45 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 408, 584.

46 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 253, 402, 406,408.

47 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 406, 409,410, 411, 412.

48 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 409, 410.

49 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 410.

50 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 410.

herşeyi unutmaktır. Kâmil insan, Hakk'ı zikrederek kalbini cilalar, aklını nurlandırır.[51]

Tasavvufî düşüncenin ana meselesi de aslında zübde-i âlem olan insanı diğer canlılardan ayıran temel iki özellik olan akıl ve kalbinin ilâhi zikir ile dolmasıdır. İbrahim Hakkı da bunu düşünce sisteminin merkezi haline getirdiği için kemâl yolculuğunda, seyr u sülûk dairesinde sürekli canlı tutmuş ve her dem vurgulamıştır.[52]

4. Nezdinde Zıtların Müsâvî Olması

İbrahim Hakkı, insân-ı kâmilin en önemli özelliğininn dünya işlerinden hiçbiri ile ilgili bir tercihte bulunmadığını ve tamamen Hakk'ın tercihine teslim olduğunu bildirir. Her daim Allah'a yakın olmak ve Allah'ta fenâ bulmak isteyen kâmil velî zâtlar, kendilerini dünya sevgisinden arındırır. Az yemek, az uyku, az konuşma, daimî zikir ile uzlete çekilir. Tevekkül, tefvîz, sabır, rıza makāmlarına ulaşır. Bu makāmları geçerek Hakk'ın mârifet devletini, muhabbet saadetini elde eder. Gönlü ilim ve hikmet nuruyla dolar, huzur ve ünsiyet meclisinde hazır bulunur. Bu makāmdaki kul nefsinden sıyrılmıştır. Kendinde fâni olup Hakk ile bâki olmuştur.[53] Bundan sonra ne geçmişi ne de geleceği bilir. O sadece "ebu'l-vakt" olup kemâle erer. Onda ne korku ne dert hâsıl olur. Gönlünde her şey müsâvîdir.[54] Dünya lezzetleri ve elemleri, güzellik ve çirkinlikleri, zenginlik ve fakirlik onun için müsavidir. Yanında hangisi varsa onunla yetinir ve mukabilini tercihte bulunmaz.[55]

5. İbadet ve Âdetlerde Orta Yol Üzere Olması

İbrahim Hakkı'ya göre mutedil bir yaşam sürmek için az yemek, az uyumak, az konuşmak irfan yolunun nihai hedefi olan kâmil insan mertebesine ulaşmanın temel esasları olarak kabul edilir.

51 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 366.

52 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 406.

53 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 530.

54 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 531.

55 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 6.

Allah'u Teâlâ, kullarının her konuda mutedil olmaları gerektiğini vurgulayarak, mutedil olan zümreleri diğer topluluklardan ayrıcalıklı olarak zikreder.[56] İbrahim Hakkı, kâmil insanın yaşamının her alanında duygu, düşünce, ahlâk ve davranışlarında dengeli olması gerektiğini Kur'ân'ı Kerim'de vurgulandığı şekilde düzenlemesi gerektiğini izah eder. O, özellikle mutedil yaşamı insan hayatı için vazgeçilmez olan aynı zamanda merkezî yer teşkil eden yemek, uyumak, konuşmak üzerine itidalli olmak üzere şekillendirir.

Tasavvufta meşhur olan ve sâliklerin yaşamlarını şekillendirdiği "Az rivâyet et ki anlayışlı olasın, az konuş ki iyi kavrayasın"[57] düsturu gereğince kâmil insan her işinde mutedil davranır, yemeiçme, açlık- tokluk, uyku-uyanıklık, konuşma- suskunluk, halvet, ibadet ve ubudiyette aşırılığa kaçmaktan sakınarak orta yolu tercih eder. Bütün işi ifratla tefritin arasında vasat yol üzere olur. Nitekim kâmillerin kâmili mürşidlerin rûhu, Hazret-i Habib-i Ekrem (s.a.v): "*Hiç şüphesiz benden fazla Allah'tan korkanınız ve O'ndan sakınanınız yoktur. Bununla beraber ben oruç tutar, orucunu açar, namaz kılar, uyur ve kadınla evlenirim*"[58] buyurarak bu orta hâlin, hallerin en güzeli, huyların en şereflisi ve kemâl ehline mahsus olduğunu duyurmuştur. O halde şüphe yoktur ki ancak bu orta halle vasıflanan kâmil, nefsinden hür olup Mevlâsına vâsıl olmuştur.[59]

6. Teslimiyet Ehli Olması

İbrahim Hakkı'ya göre teslimiyet; Allah'a boyun eğmek (inkiyad), kazaya rızâ, belâya sabır, nimetlere şükürdür. Teslimiyet, musibet şerbetini ahlayıp inlemeden ve yalvarıp yakarmadan içmek, sıkıntı (mihnet) ve esenliği, hastalık ve üzüntüyü, yükseliş ve düşüşleri, yani her türlü hâli eşit görmektir. [60]

56 el-Mâide 5/66.

57 Ebu Tâlip el- Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/270.

58 Buhârî, "Nikah", 90.

59 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 6.

60 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 446.

İbrahim Hakkı'ya göre insân-ı kâmil, Allah'tan başka her şeye ve herkese kalbini kapatır. Kendi hazinesinde bulunan hikmeti, soranın anlayış kabiliyetine göre aktarır. Herkese hakkettiği ölçüde muamele eder. Kınayanın kınamasından çekinmez. Halka kendi ana-babasından daha şefkatli ve sevimli gelir.[61]

7. Tevekkül Ehli Olması

Kâmil insan, olabildiğince ahlâk ve irfan cihetinden kâmil ve mahir olmasına rağmen kendi varlığında bulunan güzel hasletlere nazaran isteklerini elde etmede aciz ve yetersiz kalır. Nice nebîler, velîler, hükümdarlar, zenginler nice şeyleri dilemelerine rağmen muradları hâsıl olmamıştır. Nice şeyleri murad etmemişken işleri hâsıl olmuştur. Bütün insanlar bir şeyi elde etmede muktedir olmayıp acizdir. Muradsız olan daha mamur daha özgürdür. Murad edenin başı eğiktir. Kâmil insan çalışıp çabalamak ve zorluklara katlanmakla muktedir olunmayacağının sırrına vâkıf ve hakikatine âriftir. Bu yüzden tedbir ve muradı bırakır. Mevlâsının bütün istek ve emirlerine teslim olarak, tevekkül ve tefvîzi seçer. Böylece iki dünya saadet ve huzuruna erişir.[62]

8. Kendi Değil Allah'ın Muradını Dilemesi

Kâmil insanın varlık gayesi haline getirdiği, hayatına temerküz kıldığı hâl her daim Rabbi ile olmasıdır. Bütün hâllerin, makām ve mertebelerin yöntemleri bir amaç etrafında şekillenmektedir. Bütün yolların varış noktası kulun Mevlâsına kavuşmasıdır. İbrahim Hakkı bu kavuşmanın anahtarını şu şekilde arz eder:

"İnsân-ı kâmil, her şeyi hikmetle yaratan ve dilediğince tasarrufta bulunan varlığın sadece Allah olduğunu kabul ettiğinden, tefvîz ve teslimiyet içerisinde tedbir ve murada hiçbir zaman yönelmez. Hareketleri, hareketsizlikleri, susması, konuşması Allah için ve Allah'ta olup, her durumda o emir ile devam eder. Beyitte de işaret

61 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 9.

62 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 12-13.

edildiği gibi ârif, ilâhî vahyi anlayabilme, idrak edebilme kudretinde olsa her bir zerre ona Hakk'ın buyruğunu getiren bir Cebrâil olur."

Olsa istî'dâd-ı ârif kâbil-i idrâk-i vahy

Emr-i Hak irsâline her zerredir bir Cebraîl[63]

A. İnsân-ı Kâmilin Halk ile Ünsiyeti Neticesinde Çıkan Vasıfları

İbrahim Hakkı, kâmil insanın halk ile ünsiyetini izah ederken Hz. Muhammed'in örnek ve güzel ahlâkından yola çıkarak ondan bulunması gereken vasıfları *İnsân-ı Kâmil Risâlesinde* maddeler halinde açıklar. Burada önemli olan husus kâmil insanın Hak ile ünsiyetinin sonucunun amelî ahlâk şeklinde halkta yansımasıdır. Bu yansımanın Hz. Muhammed'in şahsı mânevisinde bulunan hususiyetlerin kâmil insanın yaşantısında ortaya çıkması gerekir.

1. Hilm ve Rıfk ile Muamelesi

O, sosyal bir varlık olması gereği insanlarla olan münasebetini adalet ve iyilik üzerine kurar. Güzel ahlâk abidesi Hz. Muhammed'in ahlâkı ile ahlâklanıp dinin emir ve buyruklarını edeple hayatına geçirir. Başkalarını kendi nefsine tercih ederek kendisi için istemediği bir şeyi başkası için istemez. Bu özelliklerinden dolayı Rabbi katında ve insanların gönlünde ikram ve iltifata layık görülür. Ancak Mevlâsından başka bir şeye meyil ve muhabbet etmez. Her daim halk içerisinde hak ile birliktedir. Halk sebepsiz ve zorunlu bir şekilde kâmil insana saygı gösterir. Dostları sevdiği için, yabancılar ona duydukları kahırdan dolayı saygı gösterir. İnsanlara muhabbet ve meyletmediği için onların ateşinden kurtulup Rabbi ile birlikte olur. İnsanlardan uzak durdukça insanların muhabbeti artar. Hiçbir kimsenin malına göz dikmez ve kimseden medet ummaz.[64]

2. Ahde Vefâlı Olması

63 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 15.

64 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 5.

İslâm ahlâkının en mühimlerinden biri ahde vefâ göstermektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "*Onlar ahdini yerine getirenler ve verdikleri sözü bozmayanlardır*"[65] buyruğu ile Hz. Peygamber'in "*Ahde güzel bir şekilde vefâ göstermek imandandır*"[66] sözü ahde vefâ göstermenin son derece önemli olduğunu göstererek bu husus üzerinde durulmuştur.[67] Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadîs-i şeriflerde olgun müminlerin vasıfları sayılırken, onların ahde vefa gösterme özelliklerine işaret edilir.[68] Kur'an'da ahde vefa ile ilgili âyetlerde, kendileriyle yapılmış antlaşmaların hükümlerine riayet ettikleri müddetçe, müslüman olmayan taraflara dahi verilen söz istikametinde uygulamada bulunulması emredilmektedir.[69]

3. Tarz-ı Muamelesinin Güzelliği

İnsân-ı kâmilin olaylara ve insanlara karşı tavır ve davranışları Allah için olduğundan ibadet nev'indendir. Aldığı her nefesi Rabbi için alıp verdiğinden yaşamının her alanında çevresine karşı yardım ve lütufta bulunur. Bu sebeple nefesi inâyettir. Yumuşak huyluluk ve güzel ahlâkta Hz. Peygamber rehberi olduğu için kâmil insanın naif sözleri ilim, hikmet ve hoşsohbet ile doludur. Adeta bakan kişiye Allah'ı ve Allah'ın zikrini hatırlatır.[70]

4. Kelâmının Hikmeti ve Güzelliği

İbrahim Hakkı'ya göre insân-ı kâmilin görüntüsü ve sözleri onu görenleri ve işitenleri mesrur eder. İnsanlara huzur ve emniyet telkin eder. Kendi nefsinden hiçbir söz söylemez. Gönlü ve dili Kur'ân-ı Kerîm'e ve hâdis-i şerîfe muvafık ve mutabıktır.[71] Kâmil insan, benimsediği erdemleri, güzel ahlâk ilkelerini insanlara güzel

65 el-Râd 13/20.

66 Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, çev. M. Beşir Eryarsoy (Konya: Konevi Yayınları, 2013), 1/20.

67 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 7.

68 el-Mü'minûn 23/9; el-Meâric 70/32

69 et-Tevbe 9/1, 4, 7.

70 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 7.

71 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 8.

bir dil ve üslup ile aktarır. Yüceltmiş olduğu değeri yaşamına bizzat yansıtır. Sözleri ve fiilleri ahenk içinde olduğu için etrafındakilerin muhabbetini kesb eder, onların gönüllerini kazanır.

5. İnsanlara Yakınlığı

İnsân-ı kâmil, halk meclislerinde insanlarla buluşup, gönlüne gelen bilgileri isti'dât ve yeteneklerine göre onlarla paylaşır. İnsân-ı kâmil için en güzel kerâmet ve selâmet, Allah tarafından şöhret âfetinden korunmuş olup Hakk'ın dostluğu ve yakınlığı ile ünsiyet etmektir. İnsanları irşâd etme makāmını hiçbir zaman talep etmez. Ancak Hak Teâlâ bu mertebeyi ona layık görürse, teslim olur ve irşâdda bulunur. Allah Teâlâ, kâmil insanı halkın sevgilisi kılıp halkı onun emri altına alır. Herkesi kendi nefsinden üstün ve yüce gördüğü halde durur, istekli ve irşâdına düşkün olanları güzellik ve yumuşaklıkla ahlâk güzelliğine irşâd eder ve isteklendirir. Kendini alçaltma ve Hakk'a iftikār yolunu onlara sevdirip teşvik ederek mürşid ve yardımcı olur. Sözünü işitenler de ondan faydalanır.[72] İbrahim Hakkı'ya göre insân-ı kâmil, halkın dilini Hakk'ın dili, onların sözünü Hakk'ın sözü bilir.[73]

6. Dünya Malını Allah İçin İsteyişi

İbrahim Hakkı, dünyanın fâni, çok beğenilip istenilen bir rezil, keder ve üzüntü kaynağı, zulûm ve karanlıklar ocağı, şeytanın tayfası, hayvanî oyun, eğlence ve geleceğe dair hayallerden ibaret olduğunu[74], dünyanın örfen ve şerefen bir belâ ve cefâ yurdu olduğunu, aynı zamanda göz boyayıcı, gaddar, vefâsız ve buğzedilmiş bir yer olduğunu; âhiretin ise zevk ve safâ yurdu olduğunu[75] âyet ve hadislerden misaller getirerek Allah dostlarının sözleri ile ayrıntılı bir şekilde izah eder.

İbrahim Hakkı dünyanın değer ve keyfiyetine dair yukarıda

72 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 9.

73 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 9.

74 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 325.

75 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 328.

yapılan izahlarla akıllı olan insanın bütün bunların farkında olduğunu ve kemâlât ile dünyaya ve ona ait işlere yaklaştığını vurgular. Kâmil insan bedenen dünya iledir. Ancak onun kalbi daimî zikir ile Allah ile doludur. Çünkü O'a göre mal elde etme isteği insân-ı kâmilin gönlünü bir an için Hakk'tan gâfil etmez. Zenginliğini ve hiçbir şeye ihtiyaç olmadığını duyurarak elde ettiği malı gizlemez. Allah rızası için mal elde etme sevgisi ancak insân-ı kâmillerin özelliğidir.[76]

7. Yaratılanı Yaratandan Ötürü Sevmesi

Allah'ın sevgisi kâmil insana deryalar misali cömert olmak, güneş gibi şefkatli olmak ve toprak gibi mütevâzı olmak şeklinde üç özellik kazandırır. Bütün iyiliklerin kaynağı ve yaratılmanın asıl sebebi muhabbettir.[77] Kâmil insan, yaratılanlara duyduğu muhabbeti Allah'ın eserleri olduğu için kabul eder. Bu sevgi zâta ait muhabbet denizinden bir damla ya da sıfatlara ait muhabbetten bir gölgedir.[78]

İbrahim Hakkı, Allah ile kâmil insanın birbirine duyduğu muhabbeti tanımlarken kâmil insanın Allah'a, O'nun fiillerine, sıfatlarına, eserlerine duyduğu muhabbetin birbiriyle içiçe olduğunu ve hepsinin birbiriyle bağlantılı olduğunu kabul eder.

8. Halkı İrşâd Etmesi

Kâmil mürşid, Mevlâ'nın muhabbetine ve ilmine talip olarak huzuruna gelenleri iman, muamelat, ibadet konularında bilgilendirir ve onların inanç ile ilgili eksikliklerini giderir. Temizlik ve namaz işlerini tamamıyla öğretip tevhid, tevekkül, tefvîz, tahammül, teslim, zül ve rızayı anlatır ve sevdirir. Daha sonra tâlibin durumunda istidad ve kabiliyet bulursa onu seyr u sülûka sevk eder.[79]

Kâmil insan kendisine gelen müritte herhangi bir yetenek yoksa,

76 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 9.

77 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme,* 483.

78 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme,* 492.

79 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 9.

müridin yapabileceği en iyi işe yönlendirir. "*Ne sanatın varsa git, onu işle. Yoksa insaf üzere alım-satıma başla. Zira Hak Teâlâ Hazretleri tembel ve avâre kullarına muhabbet etmez; kesel (gevşeklik) ve ihmal ile bu yola gidilmez.*" Kâmil mürşîd kabiliyetsiz sâliki sanatına göndermese onu aldatıp zihnini karıştırmış ve ona ihanet etmiş olurdu. Hâlbuki kâmil mürşid zihin karıştırıcı ve ihanet edici olmaz. Kendisi için istemediği bir şeyi Allah'ın kulları için hiç istemez.[80]

9. Âdab-ı Muâşerete Göre Yaşaması

İnsân-ı kâmil, Kur'ân ve sünnet istikametinden ayrılmaz. Dünyevî hayatını âdâb-ı muâşeret kaidelerine göre yaşar. Her konuda mutedil olup ifrat ve tefritten sakınır. Evinin iaşesini gerektiği ölçüde karşılar. Aile efradının terbiyesi ile bilfiil iştigal eder. İnsana, hayvanata ve nebatata her daim şefkat ve merhamet ile muamelede bulunup herkesle anlayacağı dilden, herkesin aklı kadar konuşur. Bütün işlerinde, dikkatli ve temkinli olur, yumuşaklık ve yavaşlıkla orta yol üzere gider. Dünya ve ahiret ehlinden her kademe ile karşılaştığında hepsine güzel ve yumuşak sözle karşılık verir. Akılsız kişilerin yaptıklarına tahammül ve sabır göstererek onlardan gelecek zararlardan kurtulur. Dilini güzel sözlerle süsleyip karşısındakilere hayırlı şeyler söyler. Herkese hüsn ü zân ile muamele eder. Malını, bedenini ve kanını Allah için, Allah'ın kullarına tasadduku niyet edip herkesten razı olur. İki cihanda hiç kimseden bir şey istemez, güzel ahlâk üzere yaşayıp kemâle ulaşır. Yolda yürürken kendine ait bir şey düşse ne kendisi geri döner ne de başka birini gönderir. Ondan vazgeçip yoluna devam eder. Yolda giderken birisi arkasından onu çağırırsa o kişiye iltifat edip arkasına bakmaz. Yaratılan her şeyde bir hikmet olduğunu düşünür ve yaratılanların hepsini uğurlu, değerli kabul eder. Fakirleri zenginlere, ahireti dünyaya tercih edip onlara hürmet gösterir. Hadis, tefsir ve şeriat ilminden lezzet alarak hâl ve davranışlarında din-î mübînin edepleriyle sıfatlanmış olur. Müderris, vâiz, müezzin, imam, kadı ve müftü olmayıp ne başkaları tarafından toplu dilekçelerini

80 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 10-11.

imza eder, ne de hâkim kapısına gider. Kimseye vekil, vâsî, sebep ve mütevelli olmayıp hiçbir mansıbla kayıtlanmış olmaz. Emirler ve ileri gelen kimselerle, delikanlılar ve kadınlarla sohbet etmez. Hiç kimseden bir şey istemeyip emanet de almaz. Kimseyi istihdam etmeyip dünya ehlinin hizmetine girmez. Haram olan şeyden uzak kalarak dilini dünyaya satmaz. Tevazu sahiplerine alçakgönüllülükle, kibirli olanlara tahammül ile muamele eder. Hizmetçilerine değer verip onlarla birlikte yemek yer. Yürüyerek camiye gider. Yolda yürürken eziyet ve cefa verecek şeyleri yoldan kaldırır. Çocuk, genç, yaşlı kimseyi küçümsemez, herkese selam verir. Âlimlere saygı ve tazimde bulunur. Zayıfların ihtiyaçlarını giderir. Hediye verenin hediyesini saygı göstererek kabul eder. Yetimi sever ve ihtiyaçlarını giderir. Gelen misafiri en güzel şekilde ağırlar, ona hürmet eder. Kendi işini ve hizmetini kendi görür.[81]

III. *İnsân-ı Kâmil Risalesi*nde İnsân-ı Kâmil Mefhumu

Tasavvufun ana meselesi insandır. İnsandan hareketle varmak istediği maksat ise Allah'tır. Bu bakımdan tasavvufu yöntemine nispetle mârifetetü'n-nefs, maksadına nispetle mârifetullah diye isimlendiriyoruz. İnsan manevî terbiyesi ile kemâlini gerçekleştirerek Allah'ın mârifetine ulaşır. Tasavvufta insan, insanın kemâli ve buna bağlı olarak insanın noksanlığı bahsi merkezî yer tutar. Hatta bu isimle pek çok kitap da kaleme alınmıştır. Düşünce tarihimizde insân-ı kâmil düşüncesinin merkezinde Hz. Peygamber (s.a.v) yer alır. Hz. Peygamber haricinde bir insan için bu kavram kullanıldığında kastedilen anlam Peygamber'e yakın olmuş ve onun yolunu izleyerek kemâle ermiş insandır.[82]

İbrahim Hakkı Allah'ın büyüklüğünü idrak edebilmek için öncelikle bir bütün olarak maddî ve manevî yapısı ile insanı incelemeyi uygun görmüş, yaratanın bu büyük eserini inceledikçe ona hayran kalmış, insanı ve kendi nefsini tanımayan Allah'ı da

81 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil* (Seyfettin Özöge, SA, 79/2), 12-13.

82 Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine,* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 296-297.

tanıyamaz sonucuna varmıştır. Yine o, insanın bütün varlığın hâlikı ve mâliki olan Cenâb-ı Hakk'ın iradesiyle ilâhi kanunun mükemmel sistemi içinde yüce bir gaye için yaratıldığını, bedenin zamanla parça parça ayrılıp tabiat bütününe karıştığını, rûh ve gönlün ise bu yüce gayeye uygun olarak Allah'a varmak amacıyla geliştiğini ve gelişmesi gerektiğini vurgulamıştır.[83]

İbrahim Hakkı'nın insan üzerinde yoğunlaşan düşüncelerinde insan âlemin kendisinde dürülü olmasıyla bilinen özdür. Bu bakımdan İbrahim Hakkı da kâinattaki her şeyi insan ile irtibatlandırmıştır. Bunun için pozitif ilimlerin verilerinden yararlanmakta da herhangi bir beis görmemiştir. *İnsân-ı kâmil* ismiyle müstakil bir eser kaleme alarak insân-ı kâmil kavramının çerçevesini kendi bakış açısıyla yorumlamıştır.[84]

İbrahim Hakkı'nın eserlerinde insanın Allah karşısındaki konumu ve mahiyetine ilişkin pek çok veri mevcuttur. Onun düşüncesinde bütün meseleler insan ve Allah ile doğrudan ve dolaylı olarak bağlantılıdır. Bu anlamda diğer varlıklardan bahsetmek de Allah'a erişmek noktasında basamak niteliğindedir.

İbrahim Hakkı, varlık sahnesinde insanın zuhûrunu açıklarken ilk varlıktan bahseder. O, fâni bedenin tüm başlangıç ve sonuç merhalesini sırasıyla küllî akıldan dokuz akla, dokuz nefse, dokuz feleğe, dört tabiata, dört unsura, toprağa, madene, bitkiye, hayvana ve ondan olgun insana gelinceye kadar devam ettiğini beyan eder. İlâhî nur ve sonsuz feyz, mebde ve meadını kâmil insana erişinceye ve kâmil insan Hakk'a vasıl oluncaya kadar bu yol üzere devam ettirir. İnsan, kemâl mertebelerinde ilerledikçe (seyr u sülûk) kâmil insan mertebesine ulaşarak sûret ve sîret bakımından mükemmel olur. Küllî akla ulaşarak varlık dairesini tamamlar. Fani bedenin başlangıcı, ilk akıl; insân-ı kâmil ise nihâyetidir. İlâhî feyz, bütün mevcudiyetin kabiliyeti doğrultusunda tecellî eder. İlâhî feyz,

83 Kara, "Biyografi", 1/45-46.

84 Kara, "Biyografi", 1/45.

muhtelif şekil ve isimler ile zuhûr ederek her mertebede varlığını gösterir. İbrahim Hakkı, "*Allah'ın boyası (ile boyanın). Allah'ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? Bizler ancak O'na kulluk ederiz*"[85] âyetine atıfta bulunarak insanın, Rabbinin boyası ile boyanıp ahlâklanması durumunda kendi benliğinden geçip, nefis zindanından kurtulup rûh fezasını elde edeceğini böylece varlık amacını gerçekleştirip muradına vasıl olacağını söyler:[86]

Devr idüp geldim cihâna, yine bir devrân ola
Ben gidem bu ten sarâyı, yıkılıp vîrân ola
Bahr-i can tuğyân edip, cismim gemisin dağıta
Yerler altında bu cismim, hâk ile yek-sân ola
Dört yanımdan nâr u bâd u âb u hâk edip hücûm
Benliğim onlar alıp bu varlığım tâlân ola
Dağılıp terkîbim otuz iki harf ola tamâm
Nokta-i rûhum kamunun cevherine kân ola
Bu vücudum dağı kalkıp atıla yünler gibi
Şeş cihâtım açılıp, bir haddi yok meydân ola
Cümle efkâr u havâsım haşr olup ol arsada
Kalkalar hep yeniden san kim bahâristân ola
Yevm-i tüblâdır o gün her mâni bir sûret giyüp
Hem kimi sebze kimi hayvân kimi insan ola
Kabrime yârân gelip fikr edeler ahvâlimi[87]

İbrahim Hakkı, "*Ben gidem bu ten sarayı, yıkılıp vîrân ola*" diyerek bedenin faniliğine, her şeyin gelip geçici olduğuna işaret ederek asıl önemli olanın insanın mânevî tarafı olduğunu vurgular. Böylece onun insân-ı kâmili inşa ederken öncelediği şeyin insan rûhu olduğu da görülmüş olur. Sûfîlerin nefis terbiyesi, rûh tasfiyesi öğreti-

85 el-Bakara 2/138.
86 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 46-47.
87 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, 47-48.

si de temelde buradaki fikir ile paralellik gösterir. İnsanın nefsânî boyutunun terbiye edilip mânevî olarak makāmının ilerlemesi asıl mertebeye ulaşmak için yegâne gayedir.

İbrahim Hakkı'da insana, onun kemâline, değer ve yetkinliğine dair söylenenler insanın var oluştaki yerini açıklar. Buradaki kemâl, iyi ve kötü şeklindeki ahlâkî tasnifleri dikkate almaksızın varlığın bütün anlam ve özelliklerinin gerçekleştiği insan cinsinin ontolojik kemâlâtını, varlık ailesi içinde bu niteliklerin insan cinsine ait olduğunu ve her bir insan ferdinde kuvve halinde bulunabilirliğini ifade etmektedir. İnsanın bu anlamıyla kemâli ilahi niteliklerin tecellisi için varlık cinsi olarak kabiliyetli oluşudur. Buna göre her insan, var oluşu itibariyle bu anlamda yetkin kabul edilir.[88]

SONUÇ

Erzurumlu İbrahim Hakkı'da insân-ı kâmil düşüncesini ele aldığımız bu çalışmada onun bu düşünceyi birçok kavramla irtibatlandırarak geniş bir yelpazede ele aldığı görülmüştür. İbrahim Hakkı'nın kimliğini, dînî ilimlerde ve pozitif ilimlerde yetkinliğini müşahede ettiğimiz *Mârifetnâme* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinde de bu ilimler çerçevesinde insân-ı kâmil kavramı tahlil edilmiştir.

Tasavvuf düşüncesindeki, insanı küçük âlem kabul eden anlayışa İbrahim Hakkı da büyük önem vermiş insan bedenini küçük bir âlem fakat ruhunu büyük âlem olarak değerlendirmiş, yaptığı çeşitli mukayeselerle insan ile yeryüzü arasında ilişki kurmuş, kâinatın aslında insan varlığı üzerine var edilmiş olduğunu ifade etmiştir.

İbrahim Hakkı'nın tasavvufun diğer birçok konu ve kavramıyla sıkı bir irtibat kurarak ele aldığı insân-ı kâmil kavramını sadece nazarî değil amelî esasları da dikkate alarak açıkladığı görülmüştür. Bu durum, insân-ı kâmil kavramının tasavvuf literatüründeki birçok izdüşümünün İbrahim Hakkı'da da kendine has bir tavır ve

88 Osman Nuri Küçük, *"İbn'ül-Arabî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfî Düşüncede İnsân-ı Kâmil Anlayışı", Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (Bildiriler) Erzurum 16-18 Kasım 2011* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012), 248.

yaklaşımla ortaya konulduğunu göstermektedir. İbrahim Hakkı, *İnsân-ı Kâmil Risâlesinde* kâmil insanın Hakk'a ünsiyetinin/kurbiyetinin neticesinde ulaştığı muhabbetullah mertebesinde kazandığı hususiyetleri anlatmaktadır. O'nun ahlâkî düşüncesinin temeli, mârifetulla, muhabbetullah ve ahlâkî prensiplerin üzerinde tezâhür ettiği insân-ı kâmil olma hedefi üzerine kuruludur. *İnsân-ı Kâmil* eserinde bahsettiği bütün kavramlar hemem hemen çoğu mutasavvıfın üzerinde ittifak ile durduğu kavramlardır. Ayrıca insan ancak bu kavramlara, vasıflara sahip olduğu ölçüde kâmil insan olabilir. İbrahim Hakkı'ya göre insan muhabbetullahı hayatının temel ilkesi olarak kabul edip âlemi, insanları bu açıdan müşahede edebilmelidir. İnsan kalbini kötü hasletlerden arındırarak iyi hasletlerle donatmalıdır. İnsân-ı kâmilin Hakk'a olan ünsiyeti neticesinde elde ettiği güzel ahlâk sayesinde etrafında olan insanlara karşı sevgi, yardımlaşma, hilm, rıfk, ahde vefâlı olma, hikmet ve insanlara yakın olma duyguları ortaya çıkar.

İbrahim Hakkı, bu risâlede ibadet ve âdetlerde orta yol üzerine olmak gibi pratik ahlâkî güzellikleri tavsiye eder. Mârifetullaha ulaşıp muhabbetullahı elde etmeyi tam olarak teslimiyet, tevekkül, sabır, rıza gibi kavramlarla ortaya koyar. Bunlara ek olarak söyleyebiliriz ki *İnsân-ı Kâmil Risâlesi*, edebî açıdan sade ve anlaşılır bir dil ile kaleme alınmıştır. İbrahim Hakkı, bu eserini halkın kolayca anlayabileceği bir üslupla kaleme aldığı için eser herkesin rahatlıkla istifade edip hayatına uygulayabilir bir niteliktedir. Aynı zamanda kâmil insan olmak isteyen mürîde hitap eden bir üslûba sahip olduğu için tarikat pratiğinde âmelî ahlâkın bir izdüşümü olarak da değerlendirilebilir.

Sonuç olarak bu çalışmada insân-ı kâmil başlığında işlenen bütün vasıflar günümüzde özellikle bir ahlâk kavramı olarak anlaşılmaktadır. Merhamet, rıfk, yumuşak huyluluk, nezaket, hassas ve ince duygulu olmak, sabırlı olmak, vakur davranmak, öfkeyi yutmak, sakin, tevazu sahibi ve ağırbaşlı olmak, müminlerin güzel ahlak özellikleri arasında sayılmaktadır. Âdeta bu özel-

liklerin hepsini davranışlarında yoğurabilen ve ortaya koyabilen ve akıl-davranış dengesini kuran, her mümin için hedef olması gereken üst bir ruh hâli olan insan modeli ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

Abdülkerîm el- Cîlî. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Akot, Bülent. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3/22 (2012), 157-173.

Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bursalı Mehmet Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Can, Şefik. *Destegül Mârifetnâme Sahibi Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin Dîvân-ı Kebir'den Seçtiği ve Manzum Olarak Tükçeye Çevirdiği Şiirler*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2001.

Canım, Rıdvan. "Bir Osmanlı Şairi Olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı". *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*. ed. Cengiz Gündoğdu. 283-287. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.

Çağrıcı, Mustafa. "İbrahim Hakkı Erzurumî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/305-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çelebioğlu, Amil. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Çelik, İsa. *Tasavvufi Düşüncede İnsan-ı Kamil*. Kaknüs Yayınları, 2010.

Çiftçi, Cemil. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: Şule Yayınları, 2000.

Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Diclehan, Şakir. *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1980.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsan Onuru ve Toplumsal Yaşam İçin Etik". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 1-12.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. çev. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.

Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 3 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 2011.

Ebu Tâlip el- Mekkî. *Kûtu'l-Kulûb*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Ekrem Demirli. *İslâm Düşüncesi Üzerine,*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Erzurumlu İbrahim Hakkı. *İnsân-ı Kâmil*. Der Saadet, Matbaâ-ı Âmire: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özöge, SA, 79/2, 1-12.

Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. çev. Cafer Durmuş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

Gökpınar, Perihan. *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâmesinde Tasavvûfi Hayat*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Hakim en-Nisaburi. *El-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 11 Cilt. Konya: Konevi Yayınları, 2013.

Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.

İbn Manzur. *Lisânü'l- Arab, Dâru Lisani'l- Arab*. Beyrut- Lübnan:

y.y., 1970.

İlhan Kutluer. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İsmail Hakkı Bursevî. *Muhammediyye Şerhi: Ferâhu'r- Rûh*. İstanbul: Matbaa-i Fünûn-i Ulûm, 1294.

Kara, Kerîm. "Biyografi". *Mârifetnâme*. kitap editörü Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları "Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler"*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Muhammed b. İsa Tirmizi. *Sünen*. Kahire: y.y., 1382.

Murtaza Mutahharî. *İnsân-ı Kâmil*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 1999.

Okçu, Naci. *Şeyh Galib, (Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tahlîli ve Divânın Tenkidli Metni)*. Ankara: Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

Osman Nuri Küçük. *"İbn'ül-Arabî'den İbrahim Hakkı'ya Sûfî Düşüncede İnsân-ı Kâmil Anlayışı", Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (Bildiriler) Erzurum 16-18 Kasım 2011*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2012.

Önal, Sami. "190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı". *Türk Kültürü Dergisi* 8/95 (1970), 39-40.

Süleyman el-Eş'as Ebû Dâvûd. *Sünen*. Humus: y.y., 1969.

Süleyman Uludağ. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.

Uludağ, Süleyman. "Kemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/222. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yeğin, Abdullah. *İslâmî- İlmî-Edebî- Felsefî Lûgat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 2008.