

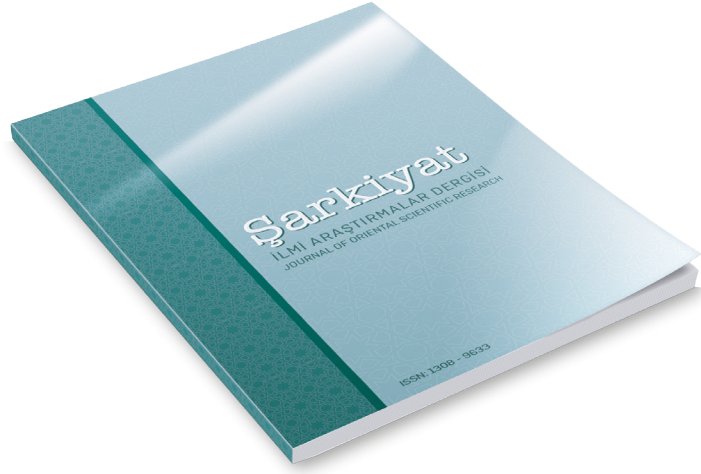
Ağustos/August 2022

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 2

Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH

ISSN: 1308-9633



Şarkiyat

İLMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ
JOURNAL OF ORIENTAL SCIENTIFIC RESEARCH (JOSR)

ISSN: 1308-9633

Cilt/Volume: 14, Sayı/Issue: 2 (Ağustos/August 2022)

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Kürtçe & Farsça

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & Kurdish & Persian

Mizanpaj/Designer

Ridwan Xelil / ridwanxelil@gmail.com

<https://www.esarkiyat.com>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat>

e-mail: sarkiyatdergi@gmail.com

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office:

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı

Mimar Sinan Cad. Aslan Apt. A Blok, Kat: 1 No: 2 Yenişehir/Diyarbakır

Baş Editör/Chief Editor:

Prof. Dr. Mehmet Bilen- Dicle Üniversitesi

Editörler/Editors:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Üsame Bozkurt

Arapça ve Kürtçe Dil Editörü/Arabic and Kurdish Language Editor:

Prof. Dr. Tahirhan Aydın

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor:

Dr. Emrah IŞIK

Kitap Kriği Editörü/Book Review Editor:

Esra Gülnihal

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof. Dr. Abdurrahman Adak - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Erkol - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Huseyn Khan - Salahadden University
Prof. Dr. Julian Rentzsch - JGU Mainz University
Prof. Dr. Muhammad Aly - International Saraayova University
Prof. Dr. Nouraddeen Hammady - Aljafra University
Prof. Dr. M. Edip Çağmar - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. May Abdallah - Lebanon University
Prof. Dr. H. Musa Bağcı - Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Refik Korkusuz - Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Taha H. Hasan - Mustansariya University
Prof. Dr. Tahirhan Aydın - Mardin Artuklu Üniversitesi
Prof. Dr. Tofiq Abdülhasanli - Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi UNEC
Prof. Dr. Yücel Uğurlu - International Saraayova University
Doç. Dr. Bayram Kanarya - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan Gümüş - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp Aktürk - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Fuat İstemi - Batman Üniversitesi
Doç. Dr. Hayrullah Acar - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel Gürhan - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Adnan Çetin - Mardin Artuklu Üniversitesi

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi elektronik ortamda 4 aylık aralıklarla yayın yapan uluslararası alan indekslerinde taranan hakemli bir dergidir. Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'nde en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergimizde yayınlanan makalelerin sorumluluğu yazara ait olup tüm telif hakları Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi'ne devrolunmuştur.

Journal of Oriental Scientific Research is a peer - reviewed international journal published in electronic media at 4 - Monthly Intervals. Oriental Journal of Scientific Research uses a double - blind review system with at least two reviewers. Reviewer names are kept confidential and not published. The responsibility of the articles published in our journal belongs to the authors and all copyrights have been transferred to Journal of Oriental Scientific Research.

Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi TUBİTAK ULAKBİM TR İNDEKSİ, INDEX ISLAMICUS ve EBSCO veri tabanlarında bulunmakla birlikte, Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online, International Scientific Indexing, ERIH PLUS gibi birçok ulusal ve uluslararası veri tabanı tarafından indekslenmektedir. Journal of Oriental Scientific Studies is included in TUBİTAK ULAKBİM TR INDEX, INDEX ISLAMICUS and EBSCO databases, in addition it is indexed in many national and international databases such as Index Copernicus, SOBIAD, İSAM, ASOS, Directory of Research Journals Indexing, Scientific Indexing Services, ESJI, Academic Keys, ResearchBib, InfoBase, MIAR, IJF, İdeal online International Scientific Indexing, ERIH PLUS

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

<p>INDEX ISLAMICUS</p>	<p>INDEX ISLAMICUS Indexing Start: 2018</p>
<p>ERIH PLUS EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES</p>	<p>ERIH PLUS Indexing Start: 2017</p>
<p> TUBITAK ULAKBİM</p>	<p>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı / TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 2016</p>
<p>INDEX  COPERNICUS INTERNATIONAL</p>	<p>Index Copernicus International Indexing Start : 2015</p>
<p>TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAM ARAŞTIRMA MERKEZİ ISAM. مركز البحوث الإسلامية وقف الديانة العربي TURKIYE DIYANET FOUNDATION CENTER FOR ISLAMIC STUDIES</p>	<p>ISAM Indexing Start : 2010</p>
<p> EBSCO HOST</p>	<p>EBSCO Indexing Start : 2015</p>
<p> Academic Resource Index ResearchBib</p>	<p>ResearchBib Indexing Start: 2015</p>
<p>ESJI Eurasian Scientific Journal Index www.ESJIndex.org</p>	<p>(ESJI (Eurasian Scientific Journal Index Indexing Start : 2016</p>
<p> SIS Scientific Indexing Services</p>	<p>(SIS (Scientific Indexing Services Indexing Start : 2015</p>
<p> idealonline</p>	<p>ideal Online Indexing Start : 2017</p>
<p> SOBIAD</p>	<p>SOBIAD Indexing Start : 2015</p>
<p> Directory of Research Journals Indexing</p>	<p>(DRJI (Directory of Research Journals Indexing Indexing Start : 2015</p>
<p>ASOS indeks</p>	<p>ASOS Sosyal Bilimler İndeksi Indexing Start : 2016</p>
<p> INTERNATIONAL Scientific Indexing</p>	<p>(ISI (International Scientific Indexing Indexing Start : 2017</p>
<p> CiteFactor Academic Scientific Journals</p>	<p>Cite Factor Indexing Start: 2017</p>
<p> saif Scholars Impact</p>	<p>SAIF Scholars Index Indexing Start: 2017</p>

İÇİNDEKİLER

- 355..... Erken Dönem Sinema Araştırmalarında Temel Eğilimler:
Payne Fonu Çalışmaları Örneği
Adnan ÇETİN
- 369..... İki Dilli Çocuğun İlk Cümle Oluşum Süreçlerine Bir Bakış
(18-27 Aylar)
Muhammet ÇELİK
- 398..... İslam Mimarisinde Mezhep Etkisi: İran Örneği
Sümeyra Ocak AHMED
- 418 Luigi Mongeri: a Reformist and Expert on "Oriental
Insanity" in The Nineteenth-Century Ottoman Empire
Cihangir Gündoğdu
- 438..... Vicdan: Eğitimi ve Gelişimi
Eyüp AKTÜRK
- 453..... Plotinos'un Görme Üzerine Düşünceleri
ve Metaforik Bir Yak
Hüseyin Aydoğan
- 466..... Understanding Intersected Places of Migrant Youths in
Urban Context From Sociological Perspective
Şeyma KARAMEŞE
- 477 Hıristiyan Avrupa'nın Cadılarında
Sinemanın Masumlarına Dönüşüm
(Netflix Filmleri Örneği)
Yasin ÖNER - Canan SEYFELİ
- 498..... Modern Dilbilime Yönelen Çağdaş Arap Dilcilerinin
Dilbilim Etkinlikleri ve Klasik Arap Dili Geleneği
Karşısındaki Pozisyonları
Esmâ SAĞ ŞENCAL
- 521..... Zerdüştilik ve İşrâkîlikte Ateş Felsefe
Mehmet Mekin MEÇİN
- 537 Şerha Tesewifi
ya Qesîdeya "Bangê Weys" a Kerbelayî
Veysel Başçı Yakup Aykaç
- 563..... Furûk Eserlerinde Gösterge Türleri
Şeyma Gülsüm ÖNDER
- 577 Muhammed B. Melek'in (ö. 854/1450-1451) Hayatı,
Eserleri ve Şerhu Mesâbihî's-Sünne'deki Hadis Şerh
Metodu
Abdullah ÇİMEN - Hikmet GÜLTEKİN
- 697 Hüsün ve Kubhu Temellendirmede
Âmidî'nin Mu'tezile ve Fahreddîn Er-Râzî'ye Yönelttiği
Eleştiriler
Kazım YUSUFOĞLU
- 614 Günümüz Miras Uygulamaları Üzerine Fikhî Bir Analiz:
Güneydoğu Anadolu Örneği
Bedri ASLAN
- 628..... Talak Suresi 4. Ayette Geçen "وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ" "Adet
Görmemiş Olanlar" İfadesinin Kapsamı Üzerine Bir
İnceleme
Orhan CANPOLAT
- 656..... Mısır Medeniyetinin Kilometre Taşı: Nilometre
Nadir KARAKUŞ
- 670..... لغة مضر قديماً وحديثاً
Ömer ACAR - İbrahim ÖZCAN
- 688 Kısırlığa Çare Arayışları Olarak Dinsel-Büyüsel İnanışlar
ve Geleneksel Tedaviler: Şırnak Örneği
Dicle ÖZCAN ELÇİ
- 708..... Abbâsiler'in Kuruluş Döneminde Edip Bürokrat
Tipolojisinin Mağrur Bir Örneği: Umâre B. Hamza
Selahattin POLATOĞLU
- 727..... Uzaktan Eğitim Sürecinde
İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin
Mesleğe Yönelik Algılarının İncelenmesi
Zeynep YÜKSEL
- 747..... Sekte ve Kıraat İlmindeki Yeri
Hafize DİNÇOĞLU
- 765 Sosyo-Kültürel Değişimin Din Yorumuna Etkisi:
Kabir Ziyaretleri Bağlamında Bir Değerlendirme
Muhyettin İĞDE
- 789 معارضة سعيد النورسي في اواخر الدولة العثمانية
Reşat Adak
- 813 Mistoyê Mirî ve Cizre'nin Toplumsal Yapısına Etkileri
İrfan YILDIRIM
- 834..... Dijital Teknolojilerin Mahremiyet Üzerindeki Etkileri
Esra ASLAN TURAN
- 849..... Kayıp Binyil:
İslam Dünyasında Hiyeroglifler
ve Eski Mısır
Mehmet Hayri Kırbaşoğlu
- 895..... El-İ'câzû'l-Belâgî El-Kitâbü's-Sânî: El-Bâkılânî-
Abdülkâhîr-Es-Süyûtî-Er-Râfîî
İsmail ARAZ

ERKEN DÖNEM SİNEMA ARAŞTIRMALARINDA TEMEL EĞİLİMLER: PAYNE FONU ÇALIŞMALARI ÖRNEĞİ

Adnan ÇETİN

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
adnncetin@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7554-2195>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 16/08/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 30/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1162762>

ERKEN DÖNEM SİNEMA ARAŞTIRMALARINDA TEMEL EĞİLİMLER: PAYNE FONU ÇALIŞMALARI ÖRNEĞİ

ÖZ

19. yüzyılın sonlarında bir sanat ve eğlence aracı olarak toplumsal yaşama dâhil olan sinema kısa bir süre içerisinde kitlesel bir boyut kazandı. Söz konusu dönemde orta ve alt sınıfların en çok tercih ettikleri eğlence aracı olan sinema aynı zamanda bazı toplumsal kesimlerde kaygı ve endişelere de neden oluyordu. Özellikle muhafazakâr toplumsal kesimler, sinema filmlerinde suç, şiddet, cinsellik, alkol ve sigara tüketiminin özendirici bir biçimde temsil edildiğini iddia ediyorlardı. Bu kaygılar derinleştiçe ve yaygınlaştıkça kamu ve sivil kuruluşlar bazı adımlar atmak zorunda kaldılar. Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) 1929-1932 yılları arasında Sinema Filmlerini Araştırma Konseyi ile Payne Araştırma ve Deney Fonu iş birliğiyle sinemanın çocukların ve gençlerin davranışları üzerindeki etkilerine odaklanan Sinema ve Gençlik: Payne Fonu Çalışmaları isimli bir araştırma serisi gerçekleştirildi. Bu araştırma serisinin sonuçları on iki rapor olarak yayınlandı. Araştırmanın sonuçlarına göre sinema, çocukların ve gençlerin tutum ve davranışlarının oluşmasında önemli bir araca dönüşmüştür ve sinema çocuklarda davranış bozukluklarına ve uyku problemlerine neden olmaktadır. Araştırmanın raporları yaylandıktan sonra ABD'de sinema ile ilgili ağır sansür politikaları uygulamaya konmuştur. Sinema araştırmaları tarihinin en kapsamlı ve en etkili çalışmalarından biri olan bu seri bir sonraki dönemlerde yapılan birçok araştırmaya da ilham kaynağı olmuştur. Payne Fonu Çalışmaları'na paradigma, yöntem, içerik ve sonuçlar çerçevesinde odaklanan bu çalışma literatür taramasına dayanan betimsel bir çalışmadır ve Payne Fonu Çalışmaları'nın görünürlüğünü arttırarak sinema sosyolojine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sinema, Sosyoloji, Gençlik, Davranış, Etki

KEY TRENDS IN EARLY FILM STUDIES: EXAMPLE OF PAYNE FUND STUDIES

ABSTRACT

Cinema, which was included in social life as an art and entertainment tool at the end of the 19th century, gained a mass dimension in a short time. Cinema, which was the most preferred entertainment tool for the middle and lower classes in that period, also caused anxiety and worries in some social segments. Especially conservative social groups claimed that crime, violence, sexuality, alcohol and cigarette consumption were represented in an encouraging way in movies. As these concerns deepened and became widespread, public and non-governmental organizations had to take some steps in this regard. In the United States, between 1929 and 1932, a research series called Motion Pictures and Youth: The Payne Fund Studies was conducted in cooperation with the Motion Picture Research Council and the Payne Research and Experiment Fund, focusing on the effects of cinema on the behavior of children and youth. The results of this research series have been published in twelve reports. According to the results of the research, cinema has turned into an important tool in the formation of attitudes and behaviors of children and young people, and cinema causes behavioral disorders and sleep problems in children. After the reports of the research were published, heavy censorship policies were implemented in the United States of America. This series, which is one of the most comprehensive and influential studies in the history of film studies, has also inspired many researches in the following periods. Our study, which focuses on Payne Fund Studies within the framework of paradigm, method, content and results, is a descriptive study based on literature review and aims to contribute to the sociology of cinema by increasing the visibility of Payne Fund Studies.

Keywords: Cinema, Sociology, Youth, Behavior, Effect.

GİRİŞ

Hareketli görüntüleri kaydetmeye yarayan sinematograf cihazı, 1895 yılında Fransa’da Lumière Kardeşler (Auguste Marie Louis Nicolas Lumière ve Louis Jean Lumière) tarafından geliştirilmiştir. Thomas Edison daha önce kinematoskop adında hareketli görüntüleri kaydetmeye yarayan bir cihaz geliştirmişti. Ancak kinematoskop cihazı, aynı anda tek bir kişiye izleme imkânı sunarken; sinematograf cihazı aynı anda birden fazla kişiye izleme imkânı sunmaktaydı. Bu durum, sanat, iletişim ve eğlence pratiklerinin daha fazla kitleselleşmesinin önünün açtı. Sinematografla ortaya çıkan değişim, sadece söz konusu alanlarla sınırlı kalmadı; zaman içerisinde siyaset, ekonomi, eğitim gibi alanlarda da bu sürecin izdüşümleri oldu.

Sinema, ortaya çıktığı ilk dönemlerde daha çok alt sınıflarla özdeşleştirilen bir eğlence türüydü. Fakat zamanla bütün toplumsal kesimlerin ilgi gösterdiği prestijli bir sanat alanına dönüştü. Günümüzde sinema salonlarını modern zamanların “mabetleri” olarak nitelendirmek mümkündür. Nitekim insanlar adeta bir ayine gider gibi bu salonlara gitmektedirler. André Bazin bu bağlamda (1966, 15) sinemayı gölgeler dini olarak tarif ediyor. Kısa bir süre içerisinde toplumsal değişimlere neden olan ve bu anlamda güçlü bir toplumsal araca dönüşen sinema, uzun bir süre sosyolojinin ilgisinden uzak kalmıştır. 1950’lere kadar sinemayı özgün ve özerk bir alan olarak değerlendiren çok az sosyoloji çalışması vardır. Az sayıdaki bu çalışma ise genellikle izleyicilerin toplumsal profillerine ve sinemanın izleyiciler üzerindeki psikolojik etkilerine odaklanmaktaydı (Altenloh, 1914; Phelan, 1919; Poffenberger, 1921; Kalkan, 1988, 1-41).

Fransa, sinema alanında ilkler ülkesi olmasına rağmen, 1920’lere gelindiğinde Amerika sinema pazarının neredeyse tamamına hükmetmeye başladı. Los Angeles’a bağlı küçük bir kasaba olan Hollywood, zaman içerisinde sinema sektörünün küresel bir merkezine dönüştü. Amerika sinema alanını küresel çapta domine ederken; içeride de sinemanın giderek büyüyen bir potansiyeli söz konusuydu. Neredeyse her ay yeni bir salon açılıyor ve seyirci sayısı yıldan yıla ikiye katlanıyordu (Özçetin, 2018; Güloğlu, 2020). Sinemanın artan seyirci kitlesinin büyük çoğunluğu çocuklardan ve gençlerden oluşmaktaydı. Bu durum başta aileler ve muhafazakâr kesimler olmak üzere Amerikan toplumunda derin endişelere neden olmaktaydı. Çünkü sinema filmlerinde cinsellik, şiddet, sigara ve alkol kontrolsüz bir şekilde sahneleniyordu (Dale, 1935). 1920’lerin sonlarına gelindiğinde bu problem kamuoyunda fazlasıyla yer edinmeye başladı. Böylece hem kamu hem de sivil toplum kuruluşları bu konu ile ilgili bazı adımlar atmaya zorunda kaldılar.

Motion Picture Research Council¹ (Hareketli Resimleri Araştırma Konseyi) ve Payne Fonu²’nin işbirliği ile filmlerin çocuklar ve gençler üzerindeki etkilerine odaklanan bir araştırma serisi organize edildi. *Payne Fund Studies on Motion Pictures and Youth* isimli bu araştırma serisi, film seyircisi üzerine yapılan deneysel araştırma projelerinin en etkili ve kapsamlısı olarak kabul edilmektedir. Psikolog, sosyolog ve eğitimcilerden oluşan 19 kişilik araştırma ekibine Ohio Üniversitesi’nden W.W. Charters başkanlık etmiştir. Hayırsever vakıf Payne Fonu’nun 200 bin dolar desteği ile 1929-32 yılları arasında gerçekleştirilen araştırma, 1933’te sekiz, 35’te üç ve biri de 37’de olmak üzere toplam 12 rapor olarak yayımlanmıştır. Henry James Forman adlı bir gazeteci 1933 yılında *Our Movie Made Children* başlığıyla araştırma serisinin sansasyonel bir özetini yayınladı. Forman, çalışmasında raporlardan sadece sinemanın zararlı olduğunu bulgulayan sonuçları ön plana çıkardı. Forman, örneğin araştırmanın bulgularından sinemanın suç davranışını özendirmediği konusuna dikkat çekerken; araştırmanın bulgularından sinemanın iyi bir eğitim aracı olabileceğini görmezden geliyordu. Araştırmada ortaya çıkan bulgular ve Forman’ın bulguları manipüle eden saldırgan metni Amerika’da sıkı sansür uygulamalarının yürürlüğe girmesine neden olmuştur (Gripsrud, 2011, 311). Payne Fonu Çalışmaları, yayınlanan bütün raporlarda 13 araştırma olarak listelenmektedir.

Payne Fonu Çalışmaları, erken dönem sinema araştırmalarının önemli örneklerindedir. Bu çalışma serisi sinema araştırmalarında bazı metodolojik eğilimlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Payne Fonu Çalışmaları’na yöntem, içerik, paradigma ve sonuçlar çerçevesinde odaklanarak söz konusu eğilimlere dikkat

1 Motion Picture Research Council (Hareketli Resimleri Araştırma Konseyi), izleyicileri sinemanın zararlı etkilerinden korumayı amaçlayan ve bu doğrultuda sinema sektörünü denetleyen tutucu bir kuruldur (Onat,2012, 89).

2 Payne Study and Experiment Fund (Payne Araştırma ve Deney Fonu), Frances Payne Bolton tarafından 1927 yılında kurulmuştur. Payne Araştırma ve Deney Fonu, özellikle gençler, ergenler ve çocuklar üzerine araştırmalar yapan ve sinemanın onlar üzerindeki etkilerini araştıran muhafazakâr bir kuruluştur (Onat,2012, 89).

çekmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde 20. yüzyılın başlarında sinema ve sosyoloji arasında nasıl bir ilişki olduğu tartışılmıştır. Sonraki bölümde güçlü etkiler paradigması çerçevesinde Payne Fonu Çalışmaları'nın temel paradigmasına yer verilmiştir. Bu bölümden sonra Payne Fonu Çalışmaları'nda hangi yöntemlerin kullanıldığı ve çalışmaların içeriklerinin neleri kapsadığı tartışılmıştır. Sonraki bölümde Payne Fonu Çalışmaları'nda ortaya konan sonuçlar tartışılmış ve sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılmıştır.

PAYNE FONU ÇALIŞMALARININ TEMEL PARADİGMASI (GÜÇLÜ ETKİLER PARADİGMASI)

Erken dönem iletişim araştırmalarının merkezinde kitle iletişim araçlarının izleyici davranışlarını etkileyip etkilemediği problemi vardır. Etki paradigması³ bir şemsiye kavram olarak bu araştırmaların tamamını tarif etmek için kullanılmaktadır. Bu araştırmalar kitle iletişim araçlarının izleyicilerin tutum ve davranışlarında kalıcı değişikliklere neden olup olmadığını ölçmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla etki paradigmasının kuramsal olarak davranışsal yaklaşımdan beslendiğini söyleyebiliriz. Etki paradigması, güçlü etkiler ve sınırlı etkiler olmak üzere iki farklı paradigmayı içermektedir. Güçlü etkiler paradigması izleyici kitlesini kitle iletişim araçları karşısında basit, pasif, edilgen ve korunaksız bir kitle olarak görmektedir. Dolayısıyla izleyici kitlesi, kitle iletişim araçlarının mesajlarına açıktır ve bu mesajlardan derinden etkilenmektedir. Başka bir ifade ile kitle iletişim araçlarının izleyici kitlesinin tutum, kanaat ve davranışlarının oluşmasında belirleyici bir rolü vardır. Sınırlı etkiler paradigması ise kitle iletişim araçlarının bu bağlamda sınırsız bir gücü olmadığını savunmaktadır. İzleyici kitlesinin aidiyetleri, statüsü, eğitim durumu, sınıfsal konumu kitle iletişim araçlarından gelen mesajları algılama biçiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla kitle iletişim araçlarının izleyiciler üzerinde bu anlamda sınırlı bir etkisi vardır. Kitle iletişim araçları izleyicilerin kanaatlerinin oluşmasında değil mevcut kanaatlerinin güçlenmesinde ve zayıflamasında etkili olmaktadır. Payne Fonu Çalışmaları, güçlü etkiler paradigmasının önemli bir örneğini teşkil etmekte ve bu yönüyle güçlü etkiler paradigmasının bütün varsayımlarını ve tezlerini paylaşmaktadır. Payne Fonu Çalışmaları'ndaki temel motivasyonları, varsayımları ve sonuçları daha iyi anlayabilmek için Güçlü Etkiler Paradigması'nın genel bir çerçevesini çizmek gerekmektedir (Özçetin, 2018, 86).

Güçlü etkiler paradigması, 20. yüzyılın başlarından 1940'lı yıllara kadar uzanan süreçte en çok kabul gören kitle iletişim kuramı olmuştur. Bu paradigmaya göre insanlar kitle iletişim araçları üzerinden yapılan propagandalara ve verilen enformasyonlara son derece açıktır. Söz konusu yaklaşım, 18. yüzyıldan itibaren gelişen sanayi toplumunda yalnızlaşan bireyin kitle iletişim araçları karşısında kolayca yönlendirilebildiği varsayımına dayanır. Nitekim modernleşme ve kentleşmeyle birlikte sosyal ve geleneksel bağları tedricen zayıflayan birey; gazete, radyo, televizyon gibi toplumun büyük bir bölümüne ulaşabilen araçların etkisi altına girmiştir. 20. yüzyılın ortasına kadar olan süreçte sosyologlar iletişim araçlarının kitle üzerindeki etkisini "sihirli mermi" ve "hipodermik iğne" kuramlarıyla açıklamışlardır (Işık, 2008, 29).

Güçlü etkiler paradigmasının dönemsel hakimiyeti, 20. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen ve büyük yıkımlara neden olan iki büyük dünya savaşıyla da doğrudan ilgilidir. Söz konusu savaşlarda devletlerin elindeki en büyük "silahlar"dan biri de kuşkusuz propaganda olmuştur. Bu bağlamda kitle iletişim kuramları ile propaganda çalışmaları arasında yakın bir ilişki bulunduğunu söylemek mümkündür. İktidarlar savaş dönemlerinde halkı etkilemek ve onları savaşın meşruluğuna ikna etmek için kitle iletişim araçlarını kullanmışlardır. Özellikle totaliter rejimler, kitle iletişim araçları üzerinde hakimiyet kurarak halka yönelik tek taraflı bir bilgi akışı sağlamış ve kamuoyu oluşumunu güçlü bir biçimde etkilemişlerdir. Nazi Almanyası'nın ünlü Propaganda Bakanı Joseph Goebbels'in "*Dünyaya ilk sözü söyleyen daima haklıdır*" düsturu, totaliter rejimlerin kitle iletişimine duyduğu inancı yansıtmaktadır. Buna karşın demokratik toplumlarda

3 Etki Paradigması, izleyici deneyimleri çerçevesinde iletişim araçlarına odaklanan ve 1950'lere kadar iletişim çalışmalarındaki yaygın paradigmadır. Güçlü etkiler ve sınırlı etkiler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Güçlü etkiler paradigması iletişim araçlarının izleyicilerin davranışlarını belirlediğini iddia ederken; sınırlı etkiler paradigması ise kitle iletişim araçlarının izleyicilerin davranışlarını belirlemediğini sadece mevcut davranış ve tutumlarını pekiştirdiğini iddia etmektedir. Güçlü etkiler paradigmasında izleyici pasif olarak konumlandırılırken; sınırlı etkiler paradigmasında izleyicinin daha aktif bir konumu söz konusudur.

ve barış dönemlerinde de insanların tutumlarının, algılarının ve değer yargılarının etkilenmeye çalışıldığı ifade edilebilir. Nitekim savaş dönemlerinde devletlerin propaganda faaliyetleri ön plana çıkarken, barışın hüküm sürdüğü dönemlerde başta büyük şirketler ve iş insanları olmak üzere çıkar gruplarının kitle iletişim araçları üzerindeki hegemonyası açıkça görülür (Özçetin, 2018, 86).

Modern iletişim çalışmalarının, Walter Lippmann'ın 1922 yılında yayımladığı *Public Opinion* (Kamuoyu) adlı kitabıyla başladığını söylemek mümkündür. Lippmann, insanların kendi gerçeklik algıları ve kendilerine ait olduğunu düşündükleri fikirler üzerinde medyanın büyük bir etkisi olduğunu savunmuştur. Ona göre gerçek çevrenin karmaşık ve girift yapısı, insanların bu çevreyi olduğu haliyle görmesini engeller. Bununla birlikte bireylerin nitelikleri, söz konusu karmaşıklıkta kavrayabilmelerini sağlayacak kadar yeterli değildir. Dolayısıyla kitle, gerçek çevrenin temsilleri ile birlikte kurgular üzerinden bir kanaat ve düşünce oluşturur (Özçetin, 2018, 88). Kamuoyunun oluşması da bu temsillerin ve kurguların yaygınlaşarak kitleye içkin bir hale gelmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda Lippmann'ın "sıradan insanların" kanaatlerini nitelik açısından yeterli görmediği ve kamuoyunun evrensel bir bakış açısına sahip olan uzmanlar tarafından şekillendirilmesi gerektiğini savunduğu söylenebilir. Benzer şekilde Platon'un "filozof krallar"ına benzer bir biçimde Lippman da halkın düşüncelerine etki eden ve onları yöneten profesyonel kişilerin vesayetine inanır. Halka en etkin ve kitlesel biçimde ulaşabilen medya, kamuoyunun oluşumunda başat aktördür. Nitekim her gün okuyuculara ulaşan gazetelerde hangi haberin ön plana çıkarılacağına, haberin kaçınıcı sayfada ve sayfanın neresinde basılacağına; bununla birlikte haberin ne kadar vurgulanacağına karar vermek editörün zorlu görevlerinden biridir (Lippmann, 192, 354) ve bu karar kamuoyunu doğrudan etkilemektedir.

Harold D. Lasswell de Lippmann'ın görüşlerine koşut olarak kitle iletişim araçlarının kamuoyunu şekillendirme gücünün son derece geniş olduğunu savlayan bir perspektif ortaya koyar. Ona göre insanlar profesyonelce organize edilmiş kitle iletişim araçlarının ilettiği mesajlar karşısında savunmasız ve edildir. Lasswell'in "Dünya Savaşı'nda Propaganda Tekniği" (1938, 9) adlı çalışması, kitle iletişim araçları üzerinden yapılan propagandanın kitlelerin tutum ve davranışları ile birlikte duygu ve düşüncelerini etkileme noktasında ne denli güçlü bir etken olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Güçlü etkiler döneminin (2. Dünya Savaşı Öncesi) en bilinen teorilerinden biri olan "Hipodermik iğne" kuramı da Lasswell'e aittir. Söz konusu kuram, kitle iletişim araçlarının toplum üzerinde çok güçlü bir etkisinin olduğunu ve kitleleri anında istenen şekilde yönlendirdiğini iddia etmektedir. Lasswell'e göre propagandanın temel amacı; semboller, öyküleri, raporları, resimleri ve toplumsal iletişimin farklı şekillerini kullanarak insanların kanaatlerini kontrol etmektir.

Kısacası, Güçlü Etkiler Paradigması, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar iletişim çalışmaları alanında hegemonik bir statüye sahiptir. Güçlü Etkiler Paradigması bu dönemde bütün iletişim çalışmalarını domine etmiştir. Güçlü Etkiler Paradigması'nda kitle iletişim araçları propaganda, kanaatlerin yönetilmesi, ahlaki dejenerasyon, toplumsal yozlaşma ve çözülme gibi konular üzerinden tartışmıştır. Adeta bütün kötülüklerin kaynağı olarak değerlendirilen kitle iletişim araçları dönemin günah keçisi olarak ilan edilmiştir. Payne Fonu Çalışmaları, Güçlü Etkiler Paradigmasının bu iddialarını paylaşmaktadır ve sinemaya böyle bir pencereden bakmaktadır. Sinemanın çocuklar ve gençler üzerindeki etkilerine odaklanan Payne Fonu Çalışmaları çocukların ve gençlerin toplumsal konularda kanaatlerinin oluşmasında, bilgi edinmede sinemanın güçlü bir araca dönüştüğünü ve sinemanın çocukları ve gençleri uyku sağlığı, davranış bozukluğu, okul başarısı, şiddet eğilimi gibi konularda kötü etkilediğini iddia etmektedir. 20. yüzyılın başlarında kitlesel bir eğlence aracına dönüşen sinema, cinsellik, şiddet, korku gibi konuları beyaz perdeye aktararak aynı zamanda bir endişe kaynağına da dönüştü. Muhazakar bir kuruluş olan Payne Fonu/Vakfı buradaki tehlikeyi görünür kılmak için bir dizi araştırma yaptırmıştır. Sinemaya dair negatif bir perspektifin sunulduğu bu araştırma dizisinde Güçlü Etkiler Paradigmasının temel tezleri sinemaya uygulanmıştır.

PAYNE FONU ÇALIŞMALARINDA YÖNTEM VE İÇERİK

Payne Fonu Çalışmaları biri bütün raporların özet bir değerlendirmesi olmak üzere toplamda 12 rapordan oluşmaktadır. Bütün araştırma raporlarında Payne Fonu Çalışmaları aşağıda olduğu şekliyle 13 araştırma

olarak gösterilmektedir. Paul G. Cressey ve Frederick M. Thrasher tarafından yürütülen *Boys, Movies And City Streets* isimli araştırma yayınlanmamıştır. Bu durumla ilgili geniş bilgi metnin ileryen bölümlerinde verilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Payne Fonu Çalışmalarına çok sık referans verileceği için burada raporların açık künyelerini vermekte fayda görüyorum.

- 1.Charters, Werrett-Wallace. *Motion Pictures and Youth: A Summary*. New York: Macmillan, 1933.
- 2.Holaday, Perry Ward-Stoddart, George Dinsmore. *Getting Ideas From the Movies*. New York: MacMillan, 1933.
- 3.Peterson, Ruth Camilla-Thurstone, Louis Leon. *Motion Pictures and The Social Attitudes of Children*. New York: MacMillan, 1933.
- 4.Shuttleworth, Frank Kayley-May, Mark Arthur. *The Social Conduct And Attitudes Of Movie Fans*. MacMillan, 1933.
- 5.Dysinger, Wendell Stuart-Ruckmick, Christian Alban. *The Emotional Responses of Children to the Motion Picture Situation*. New York: MacMillan, 1933.
- 6.Peters, Charles Clinton. *Motion Pictures And Standards Of Morality*. New York: MacMillan, 1933.
- 7.Renshaw, Samuel- Miller, Vernon - Marquis, Dorothy, *Children's Sleep*. New York: MacMillan, 1933.
- 8.Blumer, Herbert. *Movies and Conduct*. New York: Macmillan, 1933.
- 9.Blumer, Herbert-Hauser, Philip Morris. *Movies, Delinquency, and Crime*. New York: MacMillan.
- 10.Dale, Edgar. *The Content of Motion Pictures*. New York: Macmillan, 1935.
- 11.Dale, Edgar. *Children's Attendance at Motion Pictures*. New York: MacMillan, 1935.
- 12.Dale, Edgar. *How to Appreciate Motion Pictures* New York: MacMillan, 1937.
- 13.Paul G. Cressey ve Frederick M. Thrasher. *Boys, Movies, And City Streets*, (Yayınlanmadı).

Dysinger ve Ruckmick, *The Emotional Responses of Children to The Motion Picture Situation* (1933) isimli araştırmalarında psiko-galvanometre gibi araçlar kullanarak duyguları ölçmeye yönelik teknikler kullandılar. Psiko-galvanometre, “insan heyecanlandığında vücudundaki terleme miktarı artar” temel varsayımından hareketle terleme düzeyini ölçerek, insanın duyduğu heyecanın derecesini saptamaya yaramaktadır. Avuç içine yerleştirilen araçla, ses, görsel vb. uyarıcılar karşısında avuç içindeki terleme düzeyine bağlı olarak heyecan derecesi ölçülür.⁴ Yaklaşık 130 katılımcı ile çalışan araştırmacılar, film sahnelerinin çocuk izleyiciler üzerindeki anlık duygusal (heyecan) etkilerini söz konusu psiko-galvanometre aracı ile ölçmeyi denediler. Psikogalvanik refleksleri başka bir ifade ile galvanik deri tepkisini ölçen bu biyo-elektiriksel testin bir duygu kriteri olarak yeterliliği konusunda bazı sorular ortaya atılmış olsa da sonuçlar bu testlerin faydalı olduğunu göstermiştir. S. Renshaw, V. L. Miller ve D. Marquis, *Children's Sleep* (1933) isimli araştırmalarında film izleyen çocukların uyku alışkanlıklarındaki farklılaşmayı ölçecek teknikler geliştirdiler. ABD'nin Ohio eyaletinde devlet nezaretindeki bir ıslah evinde kalan 170 çocukla çalışarak filmlerin çocukların uykularını nasıl etkilediğini ölçmek için çocuklara bazı filmler izletildi ve sonrasında çocukların uyku sırasındaki binlerce hareketi kayıt altına alındı ve bu kayıtlar sonra tek tek analiz edildi.

Peterson ve Thurstone *Motion Pictures And The Social Attitudes Of Children* (1933) isimli araştırmalarında ilkokul ve lise öğrencilerinden oluşan 4.000 öğrencinin film izleme deneyimleri sonrasında savaş, barış, etnik ve milliyetçi kalıp yargılar, suçlulara muamele biçimi ve yasaklar gibi çeşitli kamusal sorunlar hakkındaki inanç veya tutumlarındaki değişiklikleri test etmek için özel olarak tasarlanmış ölçekler kullandılar. Holaday ve Stoddard, *Getting Ideas From The Movies*, (1933) isimli araştırmalarında çocukların ve yetişkinlerin filmlerden edindikleri fikirleri ve tutumları yaşamlarına ne derece dâhil ettiklerini veya sürdürdüklerini araştırdılar. Çok sayıdaki katılımcıya, film içeriklerini, filmlerdeki tarihsel ve coğrafi bilgileri hatırlamaya yönelik yirmi altı test uygulandı. Shuttleworth ve May, *The Social Conduct And Attitudes Of Movie Fans* (1933) isimli araştırmalarında, ABD'nin çeşitli resmi kuruluşlarından aldıkları kayıtları kullanarak, çeşitli testlerle ölçülen karakter ve ilgi alanlarının film izleme sıklığıyla ilişkisinin özel bir analizini

4 <https://www.bayesarastirma.com.tr/pazar-arastirmasi-pazar-arastirmasi-konulari/>

yaptılar. Sinemaya gitme sıklığı üzerinden öğrencilerden belli gruplar oluşturuldu. Sinemaya gitme sıklığı ile dürüstlük, disiplin cezası alıp almama, okuma alışkanlığı, davranış bozukluğu, arkadaşları ve öğretmenleri ile ilişkiler ve okula devam gibi konular arasında bağlantılar keşfedilmeye çalışıldı. Sonuç olarak sinemaya daha sık giden öğrencilerde davranış bozukluğu ve kötü alışkanlıkların daha fazla olduğu iddia edildi.

Motion Pictures And Standards Of Morality isimli araştırmada C. C. Peters, (1933) dönemin sinema filmlerinin içeriğini Amerika’da kabul edilen genel ahlak standartlarıyla karşılaştırmayı denedi. Bakanlardan üniversite profesörlerine, din adamlarından çalışan sınıflara kadar geniş bir yelpazedeki bireylerin fikirlerine başvurarak dört maddeden oluşan bir sınıflandırma ölçeği tasarladı. Bu ölçekte “sevişmede kadınların saldırganlığı”, “öpüşme”, “demokratik tutumlar/uygulamalar” ve “ebeveynlerin çocuklarla ilişkileri” şeklinde dört kategori yer alıyordu. Peters, bu kategorilerin temsil biçimlerine odaklandı ve belirlediği örneklem üzerinden bu temsil biçimlerinin yaygın normatif yapıyla benzerlikleri ve farklılıkları belirlemeye çalıştı. Peters’in çalışması, filmlerin toplumsal ahlak sınırlarını aştığına dikkat çekiyor. Özellikle “sevişmede kadınların saldırganlığı”yla ilgili olarak, filmlerin toplumsal kodlara ters düşen sahneler içerdiğini belirtiyor. Filmlerde “öpüşme”yle ilgili davranışların ise toplumsal yaşamla neredeyse tam olarak paralellik gösterdiğine işaret ediliyor. Demokratik tutum ve uygulamalar bağlamında siyahilere ve emekçilere yönelik tutum ve algılar konusunda ve ebeveynlerin çocukları ile kurduğu ilişkilerde filmlerin toplumdan daha ilerici olduğunu belirtiyor.

Herbert Blumer, hem P. M. Hauser ile yürüttüğü *Movies, Delinquency And Crime* (1933) isimli araştırmada hem de tek başına sürdürdüğü *Movies And Conduct* (1933) isimli araştırmada diğer araştırmacılar tarafından kullanılan istatistiksel tekniklerin aksine, anket, görüşme ve hayat hikâyesi tekniklerini kullanarak, filmlerin normal davranış, sapma davranışı, fikirler ve duygular üzerindeki etkilerini incelemeye çalıştı. Blumer ve Hauser *Movies, Delinquency and Crime* (1933) isimli çalışmada ıslah kurumlarındaki yüzlerce genç erkek ve kadın, elli beş kişilik bir eski hükümlü grubu ve Chicago’nun suç oranı yüksek mahallelerinde okul çağındaki oldukça büyük bir erkek ve kız grubu üzerinde çalışıldı. Blumer, *Movies and Conduct* (1933) isimli araştırmada filmlerin bireylerin davranışlarını, tutumlarını ve hayata dair planlamalarını nasıl etkilediğine odaklandı. Blumer, (1933) kişisel görüşme, gözlem ve anket yöntemlerini kullanarak 1100’den fazla kolej ve üniversite öğrencisinden, 60’tan fazla lise öğrencisinden, 67 ofis ve 58 fabrika çalışanından veriler topladı. Araştırmada katılımcıların film izleme deneyimi sonrasında filmdeki davranışlardan, tutumlardan, ilişki biçimlerinden, ideallerden, hedeflerden etkilendikleri tespit edildi. Bu çalışmalar sinema yoluyla bireylere hak ve sorumlulukları ile ilgili ilke ve prensiplerin aşılabilmesine dikkat çekilmiştir.

Edgar Dale, *The Content of Motion Pictures* (1935a) isimli çalışma ile iki şeyi amaçlıyordu. İlk olarak sinema filmlerinin içeriklerini çözümleyecek bir yöntem geliştirmek; devamında bu yöntemle 1920-1930 yılları arasındaki sinema filmlerinin içerik çözümlemelerini yapmak. Dale, ilk aşamada söz konusu dönemde, New York’ta yayımlanan filmlerle ilgili tanıtıcı bilgiler içeren ve gişe hasılatı ile ilgili bilgiler sunan *Harrison’s Reports* isimli sinema dergisinin detaylı bir taramasını yaptı. Bunun sonucunda tekrar eden temalar belirlendi. Araştırmada 1920, 1925 ve 1930’da üretilen 1.500 uzun metrajlı sinema filminin içerikleri daha önce belirlenen temalar çerçevesinde tasnif edildi. Araştırmanın sonucunda aşağıdaki tablo ortaya çıkarıldı.

Tema/Tür/İçerik	Yayın Tarihi					
	1920		1925		1930	
	Film Sayısı	% Yüzdeler	Film Sayısı	% Yüzdeler	Film Sayısı	% Yüzdeler
Suç	120	24.0	148	29.6	137	27.4
Cinsellik	65	13.0	84	16.8	75	15.0
Aşk	223	44.6	164	32.8	148	29.6
Macera	16	3.2	11	2.2	24	4.8
Savaş	10	2.0	11	2.2	19	3.8
Çocuk	2	.4	4	.8	1	.2

Tarih	0	0.0	6	1.2	7	1.4
Seyahat	1	.2	7	1.4	9	1.8
Komedi	59	11.8	63	12.6	30	16.0
Propaganda	4	.8	2	.4	0	0.0
Toplam	500	100	500	100	500	100

Tablo 1: 1920, 1925 ve 1930 yıllarında çekilen film türlerinin karşılaştırılması (Dale, 1935).

The Content of Motion Pictures çok yoğun ve titiz bir çalışmadır. 1.500 sinema filminin genel temaları incelenmiş, bu filmlerden 115'i daha yoğun analizlere tabi tutulmuş ve kırk tanesi ise kelimenin tam anlamıyla mikroskop altına alınmıştır. Sonuçlar film eleştirmenleri için pek güven verici değildi. Filmlerin dörtte üçünden fazlası suç, seks ve aşk temalarını işliyordu. Filmlerde tütün ve alkol kullanımı açıkça tasvir ediliyordu. Seyahat, çocuk hikâyeleri ve tarih gibi daha sağlıklı temalar toplamın sadece önemsiz bir bölümünü temsil ediyordu (Lowery ve De Fleur, 37).

Edgar Dale, *Cildren's Attendance At Motion Pictures* (1935b) isimli araştırmada çocukların sinemaya gitme alışkanlıklarına odaklanmaktadır. Çocuklar sinemaya kiminle ve ne sıklıkta gitmektedirler, sinemada ne kadar süre kalmaktadırlar ve sinema izleyicisinin yaş profili nasıldır? sorularına yanıt arayan Dale, genel nüfus kayıtlarını ve sinema kayıtlarını karşılaştırarak ABD'de 1929 yılında haftada yaklaşık olarak 77 milyon insanın sinema salonlarına gittiğini ve bunun neredeyse yarısının çocuk ve ergenlerden oluştuğunu belirtmiştir. Bu bağlamda çalışmada, ABD genelinde çocukların ve gençlerin sinema salonlarının müdavimleri arasında yer aldığına dikkat çekilmiş ve toplam sinema izleyicisi kitlesi içerisinde çocuk ve genç oranının hayli yüksek olduğuna işaret edilmiştir. Araştırmacıya göre izleyicilerin, yapımcıların, eğitimcilerin, ebeveynlerin bu durumla yüzleşmeleri, bu durumu açık yüreklilikle kabul etmeleri ve ona göre davranmaları gerekmektedir. Ayrıca araştırma, sinemanın iyi bir eğitim aracı olabileceğinin de altını çizmiştir (Young, 1936, 694).

Edgar Dale'in *How to Appreciate Pictures: A Manual of Motion-Picture Criticism Prepared for High-Scholl* (1933) isimli çalışması lise çağındaki öğrenciler için bir sinema sözlüğü niteliğindedir. Bu çalışmayla sinema beğenisini derinleştirmeyi amaçlayan yazar, sinema ile ilgili yapılacak bilgilendirmelerin ve verilecek eğitimlerin sinemadan daha fazla keyif alınmasını sağlayacağı kanaatindedir. Bu amaçları gerçekleştirmek için bireyin sinema hakkında mümkün olduğunca çok şey bilmesinin uygun olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, bu küçük kitapta izleyiciyi ilgilendiren her şeyi pratik olarak anlatıyor. Çalışma, lise çağındaki gençlere film seçimlerinde kolaylık sağlayacak sinema tarihi, film yapımı, kamera çalışması, sesli görüntüler, sinema yönetmenliği, film analizi, senaryonun tekniği ve iyi oyunculuk standartları konularında bilgiler sunuyor. Olası zararlı sonuçlara karşı gerekli bir düzeltmeyi sağlayacağı ve içinde yaşadığımız dünyanın önemli yorumlarını samimiyetle ve dürüstçe aktaran filmlere izleyici kitlesi sağlayacağı umulmaktadır. Dale, öğrenciye sinema filmlerinin değerlendirilmesinde uygun standartların geliştirilmesinde yardımcı olmayı, satın alınan diğer ürünleri seçtiği gibi akıllı bir şekilde film alışverişi yapmayı öğrenmesini sağlamayı amaçlamaktadır (Langfeld, 1934: 283; McGrath, 1934: 153-154.).

Motion Pictures And Youth The Payne Fund Studies olarak bilinen araştırma serisi 1933'te yayınlandığında, her kitabın broşüründe 13 ayrı çalışma listeleniyordu. Payne Fonu Çalışmaları ile ilgili tartışmalarda genellikle bu 13 çalışmanın tamamına referans veriliyordu. Ancak Payne Fonu Çalışmalarının yayıncı kuruluşu Macmillan tarafından bu kapsamda sadece 12 çalışma yayınlanmıştır. Payne Fonu Çalışma serisinin 13. araştırması olan ve sosyologlar Paul G. Cressey ve Frederic M. Thrasher'ın yürüttüğü *Boys, Movies and City Streets* isimli araştırma hiçbir zaman yayınlanmadı. Film tarihçilerinin bu çalışma hakkındaki bilgileri genellikle Cressey ve Thrasher tarafından sonraki zamanlarda yayınlanan çeşitli çalışmalara dayanıyordu. Jowett ve arkadaşları 1993'te yayınladıkları *The Thirteenth Manuscript: The Case of The Missing Payne Fund Study* çalışmalarında Cressey ve Thrasher'ın *Boys, Movies and City Streets* çalışmasının ham halini titiz bir arşiv çalışması ile buldular. Bu çalışma söz konusu yayınlanmamış Payne Fonu Çalışması ile ilgili daha fazla bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Cressey ve Thrasher'ın araştırmaları New York'taki yoksul mahallelerde sinemanın erkek bireylerin davranışlarını nasıl etkilediğine odaklanıyordu ve çalışma New

York'taki *Boy's Club* tarafından finanse edilmişti. *Boys, Movies ve City Streets* için Cressey ve Thrasher çok yönlü bir çalışma tasarladılar. Tek bir araştırma yaklaşımının gerçekçi sonuçlar vermeyeceğini düşünen araştırmacılar, kişisel belgeler, görüşmeler, anketler, nüfus kayıtları, istatistiksel korelasyonlar ve sağlık kayıtları dahil olmak üzere 20 farklı veri toplama tekniği kullandılar. Araştırmanın taslağına ulaşan Jowett, Jarvie, Fuller (1993), Cressey ve Thrasher'ın verilerini toplama konusunda eklektik olduklarını ve sinema deneyimini günlük yaşamdaki diğer etkiler bağlamına yerleştirmek için güçlü bir çaba sarf ettiklerini belirtmektedirler (Jowett, vd., 1993).

PAYNE FONU ÇALIŞMALARININ BULGULARI

Payne Fonu Çalışmaları, sıklıkla dile getirildiği gibi bir araştırma serisidir ve bu serideki her bir araştırma ayrı bir probleme odaklanmaktadır. Dolayısıyla her bir araştırmada bulguların veriler farklılıklar içermektedir. Araştırmalarda sinema filmlerinin içerikleri ile ilgili detaylı bilgiler ve sinemanın ahlaki değerleri, enformasyonu, davranışları, tutumları, duyguları ve sağlığı etkilediğine dair bulgular sunulmuştur. Çalışmanın bu bölümünde araştırma raporlarındaki bulgulara yer verilecektir (Lowery ve De Fleur, 1983, 35-41; Jowett vd., 1996).

Edgar Dale, sinemanın izleyici profillerine odaklandığı araştırmada (1935b), farklı yaş düzeylerindeki kişilerin sinemaya gitme alışkanlıklarını belirlemeye çalışıyordu. Özellikle genç izleyici kitlesinin büyüklüğünü ve yapısını anlamaya çalışan Dale, söz konusu kitlenin büyüklüğünü ve bileşimini tahmin etmek için Ohio'da gerçek film katılımı üzerine elliden fazla çalışma yaptı. Daha sonra bu verileri bir bütün olarak ABD için bir projeksiyon temeli olarak kullandı. Dale araştırmasında, 1929-1930 yıllarında çocukların ortalama haftada bir kez sinemaya gittiklerini ve 5 ile 8 yaşındaki çocukların bile belli bir sıklıkta sinemaya gittiklerini keşfetti. Okul çağındaki çocukların yetişkinlerden, erkeklerin ise kızlardan daha sık sinemaya gittiklerini buldu. Bu durum ABD toplumunda büyük bir endişeye neden olmaktaydı. Dale'in film içeriklerine odaklandığı araştırmasının sonuçları bu endişeyi derinleştiriyordu. Film içerikleri genellikle suç, seks, aşk, gizem, savaş, çocuklar, tarih, seyahat, komedi ve sosyal propaganda ile ilgiliydi. Sonuçlar film eleştirmenleri için pek güven verici değildi. Filmlerin dörtte üçünden fazlasının içeriği sadece suç, seks ve aşk ile ilgiliydi. Seyahat, çocuk hikâyeleri ve tarih gibi daha sağlıklı temalar toplamın sadece önemsiz bir bölümünü temsil ediyordu. Filmlerde suç davranışı, kabalık, tütün ve alkol kullanımı açık bir şekilde tasvir ediliyordu.

P. W. Holaday ve George D. Stoddard *Getting Ideas from the Movies* (1933) isimli araştırmalarında sinemanın bir bilgi kaynağı olup olmadığını sorunsallaştırıyorlardı. Bu minvalde sinema filmlerinde sunulan gerçek bilgilerin ne ölçüde akılda tutulduğunu incelemek için 3.000'den fazla çocuk ve yetişkin üzerinde değerlendirmeler yaptılar. On yedi film üzerinden yaptıkları araştırma üç yılda tamamlandı. Katılımcıları, filmleri izledikten sonra olay örgüsünün ayrıntıları ve filmlerde sunulan çeşitli bilgiler üzerinden test ettiler. Tüm yaş grupları tarafından filmlerden edinilen bilgilerin/fikirlerin akılda tutulması şaşırtıcı derecede yüksekti. Standart laboratuvar hafıza deneylerinde gerçeklerin edinilmesine kıyasla, olgusal materyalin akılda alınılmadık derecede yüksek tutulmasına dikkat çekildi. Araştırmada sinemanın önemli bir bilgi edinme aracına dönüştüğüne dikkat çekildi.

Ruth C. Peterson ve L. L. Thurstone, *Motion Pictures and the Social Attitudes of Children* (1933) isimli araştırmalarında çocukların sinema izleme deneyimi sonrasında tutumlarının değişip değişmediği değerlendiriliyordu. Araştırmada çocukların sinema deneyimi sonrasındaki etnik gruplarla, farklı ırklarla ve sosyal konularla ilgili tutumlarındaki farklılaşmaya odaklanılıyordu. Bunun için ticari sinema filmleri incelendi ve çocukların tutumları ölçüldü. Tutumlar, filmleri izlemeden önce ve izledikten sonra bazı tekniklerle ölçüldü. Söz konusu konularla ilgili izleme deneyimi sonrasında tutum değişikliğinin olduğu bulundu. Araştırmada bu yüzden sinemanın etkili bir eğitim aracı olabileceğine dikkat çekildi.

Filmlerin çocukların duygularını uyandırma kapasitesi üzerine çalışmalar W. S. Dysinger ve Christian A. Ruckmick (1933) tarafından yürütüldü. Filmlerin duygusal etkisini değerlendirmek için hem laboratuvar tekniklerini hem de otobiyografik vaka çalışmalarını kullandılar. Sinema filmlerini izlerken hem laboratu-

var ortamında hem de gerçek salonlarda çocukların çeşitli yaş kategorileri gözlemlendi. Bazı yetişkinler de karşılaştırma amacıyla araştırmaya dahil edildi. Söz konusu dönem için radikal bir araştırmaydı. Genç izleyicilere, film izleme sırasındaki galvanik cilt tepkilerini ve solunum düzenlerindeki değişiklikleri kaydetmek için elektrotlar ve mekanik cihazlar takıldı. Bu nörofizyolojik değişiklikler duygusal uyarılma göstergeleri olarak kullanıldı. Araştırmaya göre en büyük duygusal uyarılmalar tehlike, çatışma veya trajedi sahneleri sırasında ölçüldü. Başka bir ilginç bulgu ise erotik sahnelerin etkisinin 6-12 yaş arasında çok fazla olmasına karşın bu yaştan itibaren arttığını ve 16 yaşında en yüksek noktasına ulaştığını göstermesidir. Genel olarak, erkekler ve kadınlar benzer tepkiler verirken; çocukların filmlerden yetişkinlerden daha fazla etkilendiği gözlemlendi. Araştırmacılar, yetişkinlerin filmlerin kurgu olduklarını öğrendiklerini, ancak çocukların önemli bir duygusal uyarılma yaşadıkları sonucuna vardılar. Çalışma ayrıca bu tarz bir etkinin çocukların duygusal huzurunu kaçırdığına ve gece korkularına yol açtığına dikkat çekmekteydi.

Filmlerin uyku sağlığını ne yönde etkilediğini incelemek için psikologlar Samuel Renshaw, Vernon L. Miller ve Dorothy P. Marquis, (1933) çocukların uyku düzenlerindeki değişiklikleri ölçmek için bazı teknikler tasarladılar. Araştırmalarına Ohio eyaletindeki bir çocuk kurumundaki toplam 170 erkek ve kız çocuğu dahil ettiler. Çocukların çeşitli kategorilerdeki filmleri gördükten sonra yataklarından ne kadar savrulduklarını ve döndüklerini ölçmek için özel yataklar ve başkaca aparatlar kullanıldı. Araştırmacılar önce normal uyku düzenlerini incelediler. Daha sonra katılımcılara uyku öncesi bazı filmler izletildi. Çeşitli kontroller ve koşullar uyku üzerindeki farklı etkileri araştırmak için kullanıldı. Araştırmacılar film izleme deneyimi sonrasında çocukların uyku düzenlerinde bazı sapmalar gözlediler. Filmlerin çocukların uyku düzenini/sağlığını bozduğunu iddia eden çalışma bu durumun genel sağlığa ve büyümeye zarar verebileceğine dikkat çekti.

Charles C. Peters (1933) sinema filmlerinin ahlak standartlarını nasıl etkilediğini soruşturan ayrıntılı bir araştırma yaptı. Peters'in çalışmasının amacı, filmlerde tasvir edilen belirli eylem veya durumların, mevcut ahlak standartlarıyla paralellik gösterip göstermediğini veya bunlarla çelişip çelişmediğini belirlemektir. Çalışmada cinsellikten demokratik tutumlara kadar birçok tema belirlendi ve bu temaların ahlak standartları ile ilişkisi belli toplumsal kesimlere soruldu. Filmlerden alınan davranış örneklerinin onaylanma ve onaylanmama durumlarını değerlendirmek üzere düşük eğitimli işçilerden üst düzey profesyonellere kadar değişen onyediy farklı katılımcı kategorisinden fikirler alındı. Bu çalışmanın genel sonucu, filmlerde, özellikle suç ve seks sahnelerinde (en sık görülen iki tema) sunulan tasvirlerin çoğunun, incelenen grupların ahlak standartlarına aykırı olduğuydu. Bu bulgular, çocukların filmlerden kötü etkilendiğini düşünen toplumsal kesimlerin endişelerini derinleştiriyordu.

Payne Fonu Çalışmaları serisinin en dikkat çekici bulguları sinemanın davranışları nasıl etkilediği ile ilgili bulgulardır. Bu çerçevede üç araştırma yapılmıştır. Frank R. Shuttleworth ve Mark A. May (1933), araştırmalarında sık sık sinemaya giden çocukları yani sinema müdavimlerini, sinemaya nadiren giden veya hiç gitmeyen bir kontrol grubuyla karşılaştırdı. Çalışma genel davranışları, okuldaki davranışları ve akranlar arasındaki saygınlığı değerlendirmeye çalıştı. Toplamda, yaklaşık 1400 çocuk üzerinde çalışıldı. Araştırmacılar, sinema müdavimi çocukların sinemaya hiç gitmeyen veya daha az giden çocuklara göre öğretmenleri tarafından saygınlık, akademik başarı, dürüstlük, davranış biçimleri noktasında daha düşük derecelendirildiklerini saptadılar. Araştırmacılar bu durumu sinemanın çocuklar üzerindeki negatif bir sonucu olarak değerlendirdiler. Herbert Blumer (1933) sinema filmlerinin genel günlük davranış üzerindeki etkilerini araştırdı. Blumer otobiyografik yöntemi kullanarak yüzlerce üniversite öğrencisi, liseli genç, fabrika işçisi ve ofis personelinden sinema deneyimlerini topladı. Filmlerin izleyicilerin gündelik yaşamlarını, oyunlarını, giyim tarzlarını, saç stillerini, iletişim tarzlarını, ruh hallerini, duygularını, aşk ve romantizm yorumlarını, hırslarını ve sosyal olarak onaylanmayan davranışlara yönelik tutumlarını nasıl etkilediğini ölçmeye çalıştı. Araştırmanın sonuçları, film içeriklerinin çocuklar üzerinde önemli etkiler yarattığını açık bir şekilde gösteriyordu. Katılımcılar, kişisel bakım, davranış ve cinsellik konularında film karakterlerini taklit ettiklerini açıkça bildirdiler. Filmler özellikle genç izleyicilerde şiddet, korku, üzüntü ve acıma gibi güçlü duygular uyandırmıştı. Blumer, sosyolog Phillip Hauser (1933) ile yaptığı araştırmada sinema içeriklerinin çocukları suça nasıl sürüklediğine odaklanıyordu. Suça meyilli gençlerin vaka öykülerini, anketleri-

ni, denemelerini ve yaşam öykülerini içeren geniş kapsamlı bir çalışmaydı. Filmle ilgili raporlar ıslahevindeki mahkûmlardan, şartlı tahliye edilen eski hükümlülerden, bir eğitim kurumundaki kadın suçlulardan, suç oranının yüksek olduğu mahallelerdeki ortaokul öğrencisi erkek ve kız çocuklarından deneyimler toplanmıştır. Söz konusu dönemde, bulgular büyük endişelere yol açtı. Araştırmacılara göre suç davranışının ortaya çıkmasında ve suç profillerinin oluşmasında sinemanın küçümsenmeyecek bir etkisi vardır. Filmler en azından bazı çocukları suça sürüklüyor gibi görünüyor.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

19. yüzyılın önemli gelişmelerinden biri hiç kuşku yok ki sinematograf cihazının icadıdır. Sinematograf cihazı, sanatsal alanlardaki bütün birikimleri sinemada bir araya getirmiştir. Bu anlamda sinema edebiyat, resim, müzik, heykel, fotoğraf gibi bütün sanat alanlarından izler taşıdığı gibi bu alanların deneyimlerinden de fazlasıyla yararlanmaktadır. Sinema, yazınsal, görsel ve sözel anlatıların bir sentezidir. Sentez bir anlatı olması sinemayı sanatsal yaratımların en güçlüsü kılmaktadır. Sinematografin icadının yirminci yılında sinema boş vakit değerlendirme, eğlence, sanat gibi birçok alanda büyük kırılmalara neden oldu. Başka bir ifade ile sinema gündelik yaşamın ayrılmaz bir ögesi olmaya başladı. Amerika Telefon ve Telgraf Kurumu başkanı Walter Sherman Gifford filmlerin besin ve giyecek gibi temel bir ihtiyaç olduğuna dikkat çekiyordu (Bergman, 1992, xii).

Günümüzde sinema dendiğinde akla ilk gelen mekân Hollywood'dur. Hollywood bu anlamda küresel sinema pazarının merkezidir. Amerika'nın temel ihraç ürünlerinden biri Hollywood yapımı filmlerdir. 20. Yüzyılın başlarında dahi bazı yıllarda Hollywood'da beş yüz civarında film çekilmiştir. Hollywood sineması sadece küresel düzeyde bir pazara sahip değildir; Amerika iç pazarında da büyük bir potansiyele sahiptir. Nitekim Amerika'da bazı yıllardaki toplam sinema izleyici sayısı İngiltere ve Fransa gibi ülkelerin toplam nüfusundan daha fazladır (Onat, 2012, 63,132).

20. yüzyılın başlarında Amerikan sinemasının merkezi New York şehriydi. Yapımcılar, toplumsal baskılardan ve sansür politikalarından bir kaçış yolu olarak zamanla nispeten gözlerden daha uzak olan Los Angeles'in Hollywood kasabasına yerleştiler. 1920'li yıllara gelindiğinde Hollywood sadece Amerika'nın değil dünyanın en görkemli yerleşimlerinden biri oldu. Ancak madalyonun bir de öteki yüzü vardı. Amerika'daki bazı toplumsal gruplar için ise Hollywood bir yozlaştırma merkezi olarak görülüyordu (Knight, 1957, 107). Söz konusu gruplara göre Hollywood/Sinema, fuhuşu özendirir, suç işlemeye teşvik etmektedir, ev ve aile ilişkilerini aşılamaktadır, kanun tanımazlığı ve içki-sigara gibi ürünlerin tüketimini normalleştirmektedir (Taylor, 2007, 238; Moley, 1945, 26).

Hollywood'un ışıltılı tarihinin yanında bir de bu anlamda baskı gruplarına ve sansür politikalarına karşı verdiği görünür olmayan bir "mücadele" tarihi de vardır. 1900'lü yılların başlarında içki yasakları çevresinde dönen tartışmalar tutucu toplumsal kesimlerin konsolide olmasını sağlıyordu. Nitekim bu baskı grupları 1920-1933 yılları arasında Amerika'da içkinin satışını, üretimini ve taşınmasını yasaklamayı başardılar. Bu durum baskı grupları için bir motivasyon kaynağıydı. Bu gruplar sinema ile ilgili bu bağlamda bazı düzenlemeler yapılması için devlete yoğun bir baskı uyguluyorlardı. Amerikan resmi kuruluşları sinema alanındaki hegemonyasını ve kârını kaybetmek istemediği için bu konuda bazı yumuşak adımlar atmamak zorunda kaldı. Bu çerçevede sinema sektörünü düzenlemek, denetlemek ve izlemek üzere 1915'te National Board of Review-Ulusal İzleme Örgütü, 1916'da National Association of Motion Picture Industry-Ulusal Sinema Endüstrisi Birliği, 1922'de Motion Picture Association of America-Amerikan Sinema Birliği gibi organizasyonlar kuruldu ve 1921'de On Üç Madde, 1924'te Formül, 1927'de Yapılmayacaklar, 1930'da Yapım Yönetmeliği gibi yasal düzenlemeler devreye sokuldu (Onat, 2012).

Payne Fonu Çalışmaları bu toplumsal, siyasi ve kültürel koşulların ürünüdür. Toplumda sinema ile ilgili ortaya çıkan tartışmalara bilimsel bir perspektif sunmayı amaçlamıştır. Payne Fonu Çalışmaları'nda Güçlü Etkiler Paradigması'nın temel tezleri sinema alanına uygulanmıştır. Sinema ile ilgili negatif bir projeksiyon sunulmuştur. Bir iletişim aracı olarak sinemanın gücüne dikkat çekilirken; izleyiciye pasif edilgen bir konum atfedilmiştir. Payne Fonu Çalışmaları'nda birbirinden farklı birçok yöntem kullanılmıştır. Araştırma

konularına göre yöntemler farklılaşmaktadır. Araştırmalarda filmlerin çocukların uykusunu, duygularını, tutumlarını ve davranışlarını nasıl etkilediğini ölçmek için deneysel yöntemler, çocukların sinemadan ne derece bilgi edindiklerini ölçmek için kâğıt-kalem test tekniği, tutumların ölçülmesinde derecelendirme ölçeği, sinema, suç ve şiddet arasındaki ilişkiyi ölçmek için anket, yaşam öyküsü ve görüşme teknikleri kullanılmıştır. Son olarak Edgar Dale film temalarını belirlemek için özel film çözümleme teknikleri geliştirmiştir. Payne Fonu Çalışmaları'nın içerikleri de çok çeşitlilik arz etmektedir. Araştırmalar izleyici profillerine, filmlerin tematik dağılımlarına, sinema ile suç, şiddet, davranış bozuklukları ve uyku problemleri arasındaki ilişkilere ve sinemanın tutumların oluşmasındaki etkisine odaklandığını söyleyebiliriz.

Payne Fonu Çalışmalarının sonuçlarına göre sinema söz konusu dönemin temel eğlence aracına ve bilgi kaynağına dönüşmüştür. Çocuklar ve gençler sinema salonlarının müdavimleri haline gelmişlerdir. Sinema etkili bir eğitim aracı olarak kullanılabilir. Sinema filmlerinin büyük çoğunluğu cinsellik, suç ve şiddet konularını işlemektedir. Sinema filmleri ile suç, şiddet, davranış bozuklukları ve uyku problemleri arasında bazı ilişkiler tespit edildiyse de sinema filmlerinin bu davranışların ortaya çıkmasında etkili olduğu yönünde güçlü bulgular sunulamadı. Ancak Henry James Forman'ın Payne Fonu Çalışmaları'nın raporlarını değerlendirdiği *Our Movie Made Children* (1933) isimli sansasyonel çalışmasından sonra sinema dönemin günah keçisi ilan edildi ve neredeyse bütün kötülüklerin kaynağı olarak sunuldu.

Forman, araştırmaların sonuçlarını çarpıtarak suç, sapma ve şiddet davranışların ortaya çıkmasında sinema filmlerinin doğudan etkili olduğunu iddia etti. Sinemayı bir suçlular ırkı yaratmakla suçladı. Sinema filmlerinin çocukların ve gençlerin topluma katılımlarını zorlaştırdığını savundu. Sinema ile ilgili en büyük suçlama da sinemanın çocukları ve gençleri Amerikan ve Hristiyan ideallerinden uzaklaştırdığı yönündeydi (Onat, 2012). Forman'ın iddialarından/suçlamalarından sonra resmi kuruluşlar daha ciddi "önlemler" almaya karar verdi. Resmi kuruluşlar 1935'e kadar baskı gruplarını saldırıları karşısında görünürde bazı adımlar atsa da uygulamada çok fazla sansür söz konusu değildi. Nitekim katı sansür maddeleri içeren Yapım Yönetmeliği isimli yasal düzenleme 1930'da kabul edildi. Ancak 1934'e kadar uygulanmadı. Payne Fonu Çalışmaları ve Forman'ın iddialarından sonra bu yasal düzenleme uygulamaya kondu. Sonuç olarak Payne Fonu Çalışmaları'nın sinema araştırmalarında belli eğilimlerin oluşmasını sağladığı gibi sinema sektörü ile ilgili bazı sansür politikalarının devreye sokulmasına da neden olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Altenloh, Emilie Kiep. *Zur Soziologie des kino*. Jena: Verlegt bei Eugen Diederichs, 1914.
- Bazin, André. *Çağdaş Sinemanın Sorunları*. Çev. Nijat Özön. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1966.
- Bergman, Andrew. *We're in the Money*. New York: Elephant Paperbacks, 1992.
- Blumer, Herbert. *Movies and Conduct*. New York: Macmillan, 1933.
- Blumer, Herbert-Hauser, Philip Morris. *Movies, Delinquency and Crime*. New York: MacMillan.
- Charters, Werrett-Wallace. *Motion Pictures and Youth: A Summary*. New York: Macmillan, 1933.
- Dale, Edgar. *Children's Attendance at Motion Pictures*. New York: MacMillan, 1935.
- Dale, Edgar. *How to Appreciate Motion Pictures*. New York: MacMillan, 1937.
- Dale, Edgar. *The Content of Motion Pictures*. New York: Macmillan, 1935.
- Dysinger, Wendell Stuart-Ruckmick, Christian Alban. *The Emotional Responses of Children to the Motion Picture Situation*. New York: MacMillan, 1933.
- Erdoğan, İrfan-Alemdar, Korkmaz. *Öteki Kuram*. Ankara: Erk Yayınları, 2010.
- Forman, Henry James. *Our Movie Made children*. New York: MacMillan, 1933.
- Gomery, Douglas. "Hollywood Stüdyo Sistemi", *Dünya Sinema Tarihi*, ed. Geoffrey Nowel Smith, Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, 64-75.
- Gripsrude, Jostein. "Sinema İzleyicileri", *Sinema Araştırmaları Kuramlar, Kavramlar Yaklaşımlar*, ed. Murat İri. İstanbul: Derin Yayınları, 2011, 308-324.
- Güloğlu M. F. (2020). "İki Birden Küçüktür: Paul Auster ve Fail Olmak". Çetin, A. (Der.) *Sinema, Dijital Perde ve Ekran Deneyimleri* içinde 201-228. Konya: Çizgi Kitabevi.

- Holaday, Perry Ward-Stoddart, George Dinsmore. *Getting Ideas from the Movies*. New York: MacMillan, 1933.
- Işık, Metin. *Kitle İletişim Teorilerine Giriş*, Konya: Eğitim Yayınları, 2008.
- Jowett, Garth- Jarvie, Ian- Fuller, Kathryn Heel. “The Thirteenth Manuscript: The Case of the Missing Payne Fund Study”, *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 13/4, (1993): 387-402, doi: 10.1080/01439689300260331.
- Jowett, Garth- Jarvie, Ian- Fuller, Kathryn Heel. *Children and the Movies: Media Influence and the Payne Fund Controversy*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Kalkan, Faruk. *Türk Sineması Toplumbilimi*. İzmir: Ajans Tümer, 1988.
- Knight, Arthur. *The Liveliest Art*. New York: The New American Library, 1957.
- Langfeld, Herbert Sidney. “Reviewed Work: How to Appreciate Motion Pictures by Edgar Dale”, *American Journal of Sociology*, 40/2 (Eylül 1934), 283.
- Lasswell, Harold Dwight. *Propaganda Technique In The World War*. New York: Peter Smith, 1938.
- Lazarsfeld, Paul-Berelson, Bernard-Gaudet, Hazel. *The People’s Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*, New York: Columbia University Press, 1948.
- Lippmann, Walter. *Public Opinion*. New York: The MacMillan Company, 1922.
- Lowery, S. ve De Fleur, M. L. *Milestones in Mass Communication Reserarch: Media Effects*. New York-London: Longman, 1983.
- McGrath, E. J. “Reviwed Work: How to Appreciate Motion Pictures: A Manual of Motion-Picture Criticism Prepared for High-School Students by Edgar Dale” *The Elementary School Journal*, 35/2 (Ekim 1934), 153-154.
- Moley, Raymond. *The Hays Office*. New York: The Cornwall Press, 1945.
- Onat, Emrah Suat. *Amerikan Film Sansür Yasası Olarak Yapım Yönetmeliği’nin Doğuşu Ve 1948 Yılına Kadar Kara Film Üzerindeki Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özçetin, Burak. *Kitle İletişim Kuramları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Peters, Charles Clinton. *Motion Pictures and Standards of Morality*. New York: MacMillan, 1933.
- Peterson, Ruth Camilla-Thurstone, Louis Leon. *Motion Pictures and the Social Attitudes of Children*. New York: MacMillan, 1933.
- Phelan, John Joseph. *Motion Pictures as a Phase of Commercialized Amusement in Toledo*. Toledo: Little Book Press, 1919.
- Poffenberger, Albert T. “Motion Pictures and Crime”, *Scientific Monthly*, 12/19, 1921, 336-339.
- Renshaw, Samuel- Miller, Vernon - Marquis, Dorothy, *Children’s Sleep*. New York: MacMillan, 1933.
- Shuttleworth, Frank Kayley-May, Mark Arthur. *The Social Conduct and Attitudes Of Movie Fans*. MacMillan, 1933.
- Trend, David. *Medyada Şiddet Efsanesi*. Çev. Gül Bostancı. İstanbul: YapıKredi Yayınları, 2008.
- Yaylagül, Levent. *Kitle İletişim Kuramları: Egemen ve Eleştirel Yaklaşımlar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Young, Kimball. “Reviewed Work: The Content of Motion Pictures and Children’s Attendance at MotionPictures by Edgar Dale”, *American Journal of Sociology*, 41/5 (Mart 1936), 692-694.

EXTENDED ABSTRACT

The cinematograph device for recording motion pictures was developed by the Lumière Brothers (Auguste Marie Louis Nicolas Lumière and Louis Jean Lumière) in France in 1895. Thomas Edison had previously developed a device called the kinematoscope, which was used to record moving images. However, while the kinematoscope device allows only a single person the opportunity to watch simultaneously; the cinematograph device offered the opportunity to watch for more than one person at the same time. This paved the way for more massification of art, communication and entertainment practices. The change that emerged with the cinematography was not limited to the aforementioned areas; in the course of time, this process has had projections in areas such as politics, economy and education.

Cinema was a type of entertainment that was mostly identified with the lower classes in the early days of its emergence. But over time, it has turned into a prestigious art field that all social stratas are interested in. Today, it is possible to describe movie theaters as “shrines” of modern times. As a matter of fact, people go to these halls as if they are going to a ritual. André Bazin describes cinema as a religion of shadows in this context. Cinema, which caused social changes in a short time and turned into a powerful social tool in this sense, remained away from the interest of sociology for a long time. Until the 1950s, there were very few sociological studies that considered cinema as a unique and autonomous field. These few studies generally focused on the social profiles of the audience and the psychological effects of cinema on the audience.

Although France was the country of firsts in the field of cinema, by the 1920s, America began to dominate almost all of the cinema market. Hollywood, a small town attached to Los Angeles, has evolved over time into a global center of the movie industry. While America was dominating the cinema field on a global scale; there was also a growing potential of cinema inside. A new hall was opened almost every month, and the number of spectators was doubling from year to year. The majority of the cinema’s growing audience consisted of children and young people. This situation caused deep concerns in American society, especially for families and conservative sections; because sexuality, violence, smoking and alcohol were staged uncontrollably in movies. By the end of the 1920s, this problem began to gain a lot of ground in the public. Thus, both public and non-governmental organisations had to take some steps regarding this issue.

In collaboration with the Motion Picture Research Council and the Payne Fund, a research series focused on the effects of movies on children and youth was organised. This research series, named Payne Fund Studies on Motion Pictures and Youth, is considered the most influential and comprehensive of the experimental research projects on the film audience. W.W Charters of Ohio University chaired the 19-member research team of psychologists, sociologists, and educators. The research, which was carried out between 1929-32 with the support of 200 thousand dollars from the philanthropic foundation Payne Fund, was published as eight reports in 1933, three in 35 and one in 37, a total of 12 reports. A journalist named Henry James Forman published a sensational summary of his research series in 1933 entitled *Our Movie Made Children*. In his study, Forman highlighted only the results of the reports that found that cinema was harmful. While Forman drew attention to the fact that cinema encourages criminal behaviour from the findings of the research; he ignored the findings of the research that cinema can be a positive educational tool. The findings of the research and Forman’s offensive text that manipulated the findings led to strict censorship practices in the United States.

Payne Fund Studies is an important example of early cinema research. This series of studies has led to the emergence of some methodological trends in cinema research. This study aims to draw attention to these trends by focusing on the Payne Fund Studies in terms of method, content, paradigm and results. In the introduction part of the study, the relationship between cinema and sociology at the beginning of the 20th century is discussed. In the next section, the basic paradigm of the Payne Fund Studies is included within the framework of the strong effects paradigm. In the following section, the methods used in the Payne Fund Studies and the contents of the studies covered are discussed. In the next section, the results of the Payne Fund Studies were discussed, and in the conclusion section, a general evaluation was made and the study was concluded.

İKİDİLLİ ÇOCUĞUN İLK CÜMLE OLUŞUM SÜREÇLERİNE BİR BAKIŞ (18-27 AYLAR)

Muhammet ÇELİK

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, mcelik@fsm.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0222-9784>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 05/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/08/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1112646>

İKİDİLLİ ÇOCUĞUN İLK CÜMLE OLUŞUM SÜREÇLERİNE BİR BAKIŞ (18-27 AYLAR)

ÖZ

İnsana özgü dil edinim yeteneğiyle dünyaya gelen çocuğun konuşma süreci, tek sözcük döneminden itibaren cümle hükmündeki kelimelerin telaffuzuyla başlayıp, iki veya daha fazla kelime kullanılarak ilk cümle yapılarının oluşturulduğu sürece doğru ilerler. Bu süreçte genel olarak çocukların cümlelerinde gözüken tamamlanmamış yapıların yanı sıra ikidilli çocukların cümlelerinde iki dilin birlikte kullanılması veya birbirini etkilemesi gibi fenomenler de gözüktür. Çocuk bazen her iki dilden de öğelerin veya sözdizim özelliklerinin yer aldığı cümleler oluştururken bazen de bunun aksine her bir dili ayrı olarak kullanabilmektedir. Bu görünüm iki dili eşzamanlı olarak edinen bir çocuğun konuşma gelişimindeki doğal sürecin parçalarıdır ve çocukta çocuğa değişiklik ve özgünlük arz eder. Bu dilsel kullanımlarıyla çocuk, iletişimde aktif olarak rol alır, diyaloga girer, kurgusal anlatılar oluşturur ve doğrudan veya dolaylı yollarla kendini ifade etmeye, hatta kendini gerçekleştirilmeye çalışır. Çalışma, erken çocukluk döneminde Türkçe ve Kürtçeyi eşzamanlı olarak edinen bir çocuğun ilk cümlelerinden örnekler sunmakta, bu örneklerin gelişim sürecini yorumlamakta ve çocuğun bu üretici dilsel kullanımlarındaki sıra dışı taraflardan hareketle onu anlama imkanı ve ciddiyetini sorgulamaktadır. Bu sürecin başta gelen özelliklerinden biri de cümlelerin veya daha alt birimlerin süreç boyunca sürekli bir değişim içinde olması ve günden güne gelişen bir görünüm arz etmesidir. Söz konusu cümlelerle çocuk tarafından neyin kastedildiği ise başlı başına zor bir mesele olup, bu maksat ancak çocuklarla birlikte vakit geçiren ebeveyn veya bakıcılar tarafından daha iyi anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: İkidillilik, Çocuk Gelişimi, Cümle, Üretici Dilbilgisi, Dil Edinimi

A LOOK AT THE FIRST SENTENCE FORMATION STAGES OF A BILINGUAL CHILD (18-27 MONTHS)

ABSTRACT

The language development stages of a child born with the ability of language acquisition starts with the utterances of meaningful single words that function as sentences and continues till the stage where first sentences are formed by using two or more words. During this stage, in addition to the incomplete structures that appear in children's sentences in general, phenomena such as the use of two languages together or influencing each other also appear in the sentences of bilingual children.

These phenomena are natural to the language development of a bilingual child and they may manifest differently in each child. With these linguistic uses, the child takes an active role in communication, engages in dialogue, creates fictional narratives, and tries to express himself or even realize himself in direct or indirect ways. This study presents examples of the first sentences of a child who acquires Turkish and Kurdish simultaneously in early childhood and interprets the development process of these examples, and questions the possibility and seriousness of this child's understanding, based on the unusual aspects of these productive linguistic uses. One of the main features of this stage is that the sentences or sub-units are in a constant change throughout and progress day by day. What the child conveys in these sentences is difficult to comprehend, and it can be better understood by the parents or caregivers who spend time with the children.

Keywords: Bilingualism, Child Development, Sentence, Generative Grammar, Language Acquisition

GİRİŞ

“Söz” tahlil edildiğinde, birçok birimden oluştuğu görülür. Ses, hece, kelime, söz öbekleri ve cümle dediğimiz birimler, tek bir dile özgü olmayıp insana ait farklı dillerde görülen ortak fenomenlerdir. Ünlü dilbilimci İbn Cinnî (ö.392/1002) “kelam” ve “kavil” terimlerini tanımlarken, birincisini “kendi başına var olabilen, bağımsız ve [söyleyenin meramını] ifade edici bir anlam bütünlüğüne sahip...” şeklinde tanımlamış ve gramercilerin cümle dediği şeyle onu sınırlandırmıştı, ikincisi ise cümleyi ve cümle olmayana da kapsaması itibariyle daha geniş bir alana sahipti.¹ İbn Hişâm (ö.761/1360) kelimeyi tanımlarken onun için “lafz” terimi yerine “kavil” terimini kullanmış ve bunu da “kavil” teriminin bir anlama delalet eden sesbirimi olmasıyla temellendirmişti. Oysa lafz, ağızdan çıkan anlamlı veya anlamsız tüm sesbirimlerini kapsıyordu.² Bu ayrım, André Martinet (1908-1999) tarafından çift eklemlilik teorisi olarak ifade edilmiştir.³ Ebu'l-Berekât el-Enbârî (ö.577/1181), kelime ve kelamı/cümleyi ayırırken, seslerin bir anlama delalet etmek üzere bir araya geldiği yapıya kelime, bir anlam ifade edene ise kelam (cümle) demektedir.⁴ Bir anlama delalet etmekle bir anlam ifade etmek farklıdır. Kelime kendi içinde çoğu kez işâri-toplumsal yapıyla belli bir anlam taşısa bile, -eksilteli veya eksiltisiz- bir cümle olmadığı sürece konuşan kişinin kendini ifade etmesine yarayan bir söze (kelama/cümleye) dönüşemez. Diğer yandan İbn Cinnî dili “herhangi bir kavmin kendi maksadını ifade etmesine yarayan sesler” olarak görmüştü.⁵ Gramer (nahiv) ise bir dili ana-dili olarak konuşan kişiler nasıl kullanıyorsa, yapı ve anlam itibariyle o kullanımı takip etmektir.⁶ O halde -toparlarsak- ağızdan çıkan sesler anlamlı olduğunda kelimeye dönüşüyor, kelimelerden oluşan ve müstakil bir ifade/beyan dizgesini teşkil eden söz birimi ise cümle haline geliyor. İnsan meramını ifade etmek istediğinde cümlelerden oluşan bu dizgeyi yani dili kullanıyor, bunun doğal yapı-anlam bütünlüğündeki düzene ve onun tekniğine/sanatına da gramer diyebiliriz. Sözdizimi işte bu yapı ve anlamın birlikteliğinden oluşan birim veya bu birimin bilgisidir. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078) “nazm” dediği bu diziliş, belli bir anlamı ifade etmek isterken söz birimlerini gramerin gerektirdiği şekilde konumlandırmak ve gramatik anlam farklılıklarına göre cümleyi oluşturmak demektir.⁷ Konuşma terimi ise daha farklıdır. İnsan, dil yeteneğiyle donatılmış olarak dünyaya gelir. Suyûtî'nin (ö.911/1505) de dediği gibi, konuşamayan kişi de kendini ifade eder, yani “beyan” özelliğine sahiptir,⁸ bu da işaretle iletişimin de bir dil sayıldığını gösterir; fakat ona “konuşan” (mütekellim) demeyiz. Bu ayrım, Saussure'ün (1857-1913) dil-söz ayrımına bir parça benzer,⁹ ancak Chosmky'nin (d.1928) dilin zihinsel varlığını öne çıkarmasıyla birlikte ilerleyen dilbilimsel süreçlere bakıldığında daha ziyade anlam kazanır. Sonuçta dil, konuşmaya dönüştüğünde -yine bu süreçte “bir anlama delalet eden söz birimleri” yani kelimeler, “ifade edici bir bütüne” yani cümlelere dönüştüğünde- onun sözdizimine sahip bir dizge olduğundan bahsedebiliriz şimdi artık. Ancak şunu peşinen söylemeliyiz ki, bir “söyleyen”den (mütekellim) bahsediyorsak orada mutlaka bir “söz” (kelam) vardır, dolayısıyla çocuklar da dahil insanlar, konuştuklarında, sözdizimine sahip bir cümle görünümünde olsun ya da olmasın, bir kelamla kendilerini ifade etmek isterler, yani gramercilerin cümle olarak gördükleri bir ifade bütünlüğüyle.¹⁰ Bu bile söz konusu anlamın sadece o cümleden çıkarılabileceğini göstermeye yetmez, çünkü cümlenin ifade ettiği anlamı ortaya çıkarmak çoğu zaman dil dışı faktörlerin (durum bağlamı, soru-cevap, muktezâ-yi hâl vs.) yardımına ihtiyaç duyar.¹¹ Anlamın tam olarak kendini ifade edemeyişi,

1 Bkz: Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1952), 1/5-32.

2 Ebu Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri 'z-zeheb* (Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 2001), 10.

3 André Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 21.

4 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Esrâru 'l-'Arabiyye*, tahkik: M. Behcetü'l-Beytâr (Dımaşk: Matbûâu'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî, 1957), 3.

5 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/33.

6 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34.

7 Örneğin bkz: Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, tahkik: M. Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1984), 81.

8 Celaleddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi 'l-lugati ve envâ 'ihâ* (Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Arabîyye, 1986), 322.

9 Bkz: Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 51. Yazar burada “dil”i toplumsal, “söz”ü bireysel olarak konumlandırır.

10 Bu durum kelam ile cümlenin eşanlamlı görüldüğü durumlarda böyledir.

11 Bkz: Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 1998), 160; Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat* (İstanbul: 3F Yayınevi, 2007), 35.

konuşmada “ifade etme” unsurunun yokluğuna delalet etmez. Bu yüzden, çocuğun üç yaşına doğru “daha tam cümleler kurabildiği için artık kendini ifade edebildiği”¹² söylemi sorgulanmalıdır [öncesinde kendini ifade edemiyor mu?]; zira çocuk olsun yetişkin olsun, kişi muhatabının kendini anladığı nispette kendini ifade edebilir. Konuşmayı cümle veya cümle hükmündeki yapılarla başlatmamız bu sebeptedir.

Bu yönüyle bakıldığında, cümlenin bir bildirişim ya da bir ifade aracı olduğu anlaşılır. Cümle olmadığı sürece kelimelerin bildirişim veya ifade aracı olmaları söz konusu değildir. “Sözcükler de anlamlıdır ama bu anlam bir düşünceyi iletme ve aktarma gücünde değildir.”¹³ Başka bir ifadeyle kelimeler referans türünden bir anlama sahipken, çevremizdeki dünyaya dair bir şeyler söyleme açısından bir “anlam” ancak cümlelere mahsustur.¹⁴ Bazıları bunu “kelime dilde kavram birimi, düşünce ise anlam birimidir” yargısıyla dile getirmişlerdir.¹⁵ Yukarıda “delalet etme” ile “anlam ifade etme” arasında yaptığımız ayırım da bununla ilgilidir. Diğer yandan cümle tanımlarında geçen “yargı/hüküm bildiren” klişesi dilin mantıksal temeliyle alakalı olup büyük çoğunlukla geçerli olsa da bazen yetersiz kalabilmektedir. Dilde öyle cümleler vardır ki bazen onlarda özne ve yüklem çiftini tamamlamak için yapabileceğimiz teviller çok zorlama teviller şeklinde kalmaktadır. Bu biraz da cümleleri tahlil edeceğimiz yöntemle göre değişir, mantıksal gramerle tahlilde “Evet!” şeklindeki bir cümleyi de yargı bildirecek şekilde tamamlayabilirsiniz, ancak bu yöntemle bağlı kalmak istemediğinizde dilin şiirselliğini bozmak istemeyen bir analizle cümleyi bu şekilde bırakmanız mümkündür. Fakat her halükârda bunun bir cümle olduğunda, yani “ses, kasıt, yapı ve işlev” içeren bir dil unsuru olduğunda şüphe yoktur. Bu yüzden cümleyi “anlam, yapı ve görev ilgisiyle bütünleşen söz dizisi”¹⁶ şeklinde tanımlayanlar, bu çok yönlü birime daha fazla yaklaşmış gözükümlerdir. Yaklaşmış dememizin sebebi, farklı diller bir yana, tek bir dilde bile çok fazla cümle türünün var olması, ayrıca dilbilimsel yaklaşımlara göre cümle tanımlarının farklılık arz etmesidir.¹⁷ Bazen bir ses bile cümle sayılabilir; mesela birinin falan kelimedeki falan sesin hangisi olduğu sorusuna yönelik verilmiş bir cevapta sadece o sesin telaffuz edildiğini düşünelim, bu durumda söz konusu ses diyalogun bir tarafındaki kişinin karşı tarafa bir şey söylemesi kapsamında bir cümle sayılır. Sibeveyhi’nin (ö.180/796) savunduğu üzere “.....dedim” kalıbındaki boşluğu dolduran kısım kelimedir,¹⁸ yani cümledir. Tabii, eksilteli ifadeler varsa, bir şey/ler takdir edilerek doldurulur. Buraya şart cümlesinin sadece şart kısmını koysanız bile (mesela: “Eğer gelersen... dedim.”) muhatap bunun geri kalanını zihninde doldurmaya çalışacaktır. Şart cümlesinin ilk kısmına da “cümle” denilmesi, bir yüklem barındırıyor olduğundan, ancak şart edatı (veya eki) onu başka bir cümleye muhtaç hale getirdiği için, bir “ifade”nin tamamlanması için devamının da olması beklenir. Çünkü “gelir ise” dediğimizde bu sözler sadece bir kelimenin veya kelime öbeğinin belli bir anlama delalet etmesi durumunun yani bir nesne veya eylemi adlandırma ameliyesinin ötesine geçmiş, belli bir anlatıya veya ifadeye kapı aralamış olur. Tüm bunları destekler nitelikte Wittgenstein’in (1889-1951) şu sözlerini buraya almak uygun olacaktır: “Adlandırma betimlemeye bir hazırlıktır. Adlandırma dil-oyununda bir hamle değildir henüz -tıpkı satrançta taşları dizmenin bir hamle olmaması gibi. Şöyle diyebiliriz: Bir şeyi adlandırmakla henüz hiçbir şey yapılmamıştır. Şey, oyunun dışında bir ada bile *sahip* değildir. Frege’nin, bir sözcüğün yalnızca tümce-bağlamı içinde bir karşılığı olduğunu söylerken kastettiği de buydu.”¹⁹

12 Bu tür söylem veya yargılara bir örnek: “Pek çok çocuk üç yaşına geldiğinde, dilin ana yapılarını öğrenir ve kendisini ifade edebilir.” Bkz: Saadettin Keklik, *Çocukta Dil Edinimi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 40.

13 Hikmet Dizdaroğlu, *Tümcebilgisi* (Ankara: TDK Yayınları, 1976), 7.

14 Frank Robert Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: Fol, 2020), 155-156.

15 Aktaran: Şenay Yapıcı, “Çocukta Dil Gelişimi”, *Journal of Human Sciences* 1/1 (Ekim 2004), 4.

16 Dizdaroğlu, *Tümcebilgisi*, 10. Ayrıca bkz: Muhammed Hamase Abdullatif, *Binâu'l-cümleti'l-Arabiyye* (Kahire: Dâru Garib, 2003), 29.

17 “1- Geleneksel dilbilgisinde, anlam açısından eksiksiz sayılan, bir kesinti ya da durakla sınırlanan söz. 2- Dağılımsal dilbilimde, özyeterliliği ve sözdizimsel bağımsızlığı olan, kesintili öğelerden oluşan, daha geniş bir parçanın kurucusu olmayan parça. 3- İşlevsel sözdizimde bütün öğeleri bir yüklem ya da sıralı birçok yükleme bağlı söz zinciri parçası. 4- Üretici-dönüşümsel dilbilgisinde üretim kuralları (yeniden yazım ve dönüşüm kuralları) uyarınca abecede yer alan simgelerin sıralanmasıyla elde edilen, edincin betimlenmesine ilişkin öğeler bütünü.” Berke Vardar (ed.), *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1980), 144-145 (“tümce” maddesi).

18 Ebu Bişr Amr b. Osman Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, thk: Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 3.baskı 1988), 1/122.

19 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis, 4.baskı 2017), 44.

Sözdizimi bir disiplinin adı olarak kullanıldığında “cümle bilgisi” (syntax/nahiv) ile eşanlamli kullanılır: “Bir dilde düşünce ve duyguların tam olarak anlatılabilmesi için gramer kurallarına uygun olarak dizilen kelimelerin, kelime gruplarının cümle ve söz içindeki görevlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini, sıralanışlarını ve cümle türlerini inceleyen bilim dalı.”²⁰ İki yaşına yeni basmış bir çocuğun ilk cümleleri üzerinden yürüteceğimiz bu incelemede, sözdizimi alanına giren bir çalışma ortaya koymak istediğimiz farkındayız. Yani burada ikidilli bir çocuğun ilk cümleleri oluşurken, bu cümleleri nasıl oluşturduyuyla ilgili bir bakış sergilenecektir. Bu yüzden, tanımda geçen “tam olarak anlatılabilmesi...” ve “gramer kurallarına uygun olarak...” ifadeleri bizim için bir anlam ifade etse bile bu anlam çok farklı olacaktır. Bu yaştaki bir çocuğun kendini tam olarak anlatabilmesi, ancak karşısında bir “anlayan” var olduğu sürece mümkündür. Diğer yandan cümlelerinin “gramer kurallarına uygun” olup olmaması da çocuğun kendi dil-oyun mantığı içinde kalacağı için, bir sorgulama nesnesi değil bir süreç fenomenidir. Ayrıca ortaya konan çocuk cümlelerinin hele ikidilli çocuğa ait ifadelerin gramer açısından kabuledilebilirlik ölçütüne vurulamayacağı da açıktır. Bu nedenle önce ikidilliliğin mahiyetine bir göz atmalıyız.

Bugün dünyada çocukların yaklaşık üçte ikisinin ikidilli olduğu, insan beyninin bir çocuğun öğrenebileceği dillerin sayısını sınırlamadığı, ikidilli çocukların da dil ediniminde diğerleriyle aynı süreçlerden geçtiği ve ikidilli olmanın gelişim açısından bir dezavantaj değil aksine bazı durumlarda bir avantaj olduğuyula ilgili bilimsel araştırma verileri son dilbilim araştırmalarınınca teyit edilmektedir.²¹ “Bir kişinin günlük yaşamında birden fazla dili kullanabilmesi”²² anlamına gelen ikidillilik, burada “eşzamanlı ikidillilik” bağlamında söz konusu edilecektir.

Makalenin konu ve örnekleme, Türkiye’nin büyük şehirlerinde yaşayıp iki farklı dile sahip olan bir ebeveynin Hikmet Roni adındaki çocuklarının Türkçe ve Kürtçeyi eşzamanlı olarak edinmeleri kapsamındadır. Annesinin kendisiyle Kürtçe (Kurmançî Kürtçesi Nusaybin ağzı) babasının Türkçe (İstanbul Türkçesi) konuştuğu, genel olarak çekirdek ailesiyle birlikte İstanbul-Üsküdar’da yaşayan Hikmet Roni,²³ hiç şüphesiz içinde yaşadığı toplumun yapısı ve resmi politikanın sonuçları gereği biri “baskın ve prestijli”²⁴ hale gelen bu iki dile farklı oranlarda maruz kalmakta ve bunun etkisi de çocuğun dil edinim sürecine yansımaktadır. Yine de bu durum onun ikidilli olmasına engel değildir. Yani ikidilli çocuklarda kimi zaman gözükten nispeten daha yavaş dilsel gelişim, her iki dilin aynı anda edinilmesinden kaynaklanan doğal bir süreç olabilir ve bu aslında “iki dilde anadil gelişimi”²⁵ terimiyle ifade edilen daha katmanlı bir sürecin etkisidir. Araştırmalar eşzamanlı ikidilli çocukların, genel ikidilli çocuklar içindeki oranını yüzde yirmi olarak tespit etmiştir. Çünkü böyle bir şeyin oluşması için, anne ve babanın çocukla konuşurken ayrı iki dili kullanması ya da anne babanın tek dil kullanımının yanı sıra bakıcının farklı bir dili kullanması gerekir ki bu durum, sonradan ikinci dili edinme veya öğrenme durumlarına nispetle daha azdır. Nitekim anne babalar ya buna ihtiyaç duymadıkları için ya da iki ayrı dil kullanırlarsa çocuğun konuşmada gecikeceğinden veya dili düzgün öğrenemeyeceğinden endişe ettikleri için ortak bir dille konuşmayı tercih etmektedirler. Ancak François Grosjean²⁶ ve benzeri birçok araştırmacı bu tür endişelerin yersiz olduğunu dile getiriyor. Yukarıda bahsi geçen çekincelere bir de Türkiye’deki ulus devlet mantığına bağlı dil politikalarını eklediğimizde, aslında söz konusu ikidilliliğin sadece büyük şehirlerde değil Kürtlerin yaşadığı bölgelerde ve hatta bazı köylerde bile giderek azaldığını söylemek mümkün. Kürtçenin bir devlet politikası olarak uzun yıllar boyunca inkarının ve bu inkarın birçok alanda devam eden asimilasyon türü etkilerinin sonucunda bu dilin konuşulmasının İstanbul gibi büyük şehirlerde toplumsal düzeyde bile belli milliyetçi refleksleri harekete geçirmesi açısından çekince ile karşılanan bir durum haline geldiği gözlenmektedir. Bu sadece Türkçenin

20 Bkz: Zeynep Korkmaz, *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 5.baskı 2017), 100.

21 Bu tür veriler için bkz: Belma Haznedar, *İkidillilik ve Çokdillilik* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021).

22 Haznedar, *İkidillilik ve Çokdillilik*, 4.

23 Yazıda kendi oğlum Hikmet Roni üzerinden örnekler verdim. Çocuğun eş zamanlı ikidilli olarak büyümesi için tercih edilen yöntemler içinde annenin çocukla kendi dilini ve babanın da kendi dilini konuşması yöntemi uzmanlarca en başarılı yöntem olarak gösterilmiştir. Bkz: Gülçin Alpöge, “Çift Dilli Çocukların Dil Gelişimi”, *Turkophone*, 1/1 (2014), 8.

24 Kavramın ne anlama geldiğini görmek için bkz: Haznedar, *İkidillilik ve Çokdillilik*, 6.

25 Bkz: Haznedar, *İkidillilik ve Çokdillilik*, 27.

26 Bkz: François Grosjean, *Sünâiyyu'l-luga* (özgün adı: *Bilingual: Life and Reality*), Arapçaya çeviren: Zeyneb Atif (Hindawi Foundation, 2017), 173-174.

tek resmi dil olmasının bir sonucu değil, aynı zamanda Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren “Kürtlerin Türkleştirilmeleri” ve Kürtçenin yok sayılması şeklinde belirlenen ve uygulanan resmi politikanın da bir sonucuydu.²⁷ Böyle bir tarihsel süreci yaşamış toplumlarda, özellikle İstanbul gibi Türkçe konuşulan bir şehirde bu ikidilliliğin gerçekleşmesi belli bir bilinci ve kararlılığı gerektirmektedir.

Çocukta dil edinimiyle ilgili çalışmaların yeni oluşu ve bunun çocuktaki genel gelişimin bir parçası olarak adeta bedihi bir durum olarak görülmesi, terim sözlüklerinde ve bu alanın kitaplarında çoğu kez “dil edinimi” ifadesinin tanımlanmadan geçilmesine sebep olmuştur. Dil edinimi, belli bir olguyu tavsif etmekten ziyade, belli bir oluşum sürecini karşılamak üzere kullanılır.²⁸ Bu yüzden Stephen Krashen (d.1941), dil edinimi (language acquisition) kavramıyla dil öğrenimi (language learning) kavramını birbirinden ayırır.²⁹ Hatta Krashen “öğrenme”nin asla “edinme” ile sonuçlanmayacağını vurgular.³⁰ Bu İbn Haldun’un (ö.808/1406), bir dili sonradan öğrenen kişilerin onu hiçbir zaman aynı dili anadili olarak edinenler kadar mükemmel kullanamayacağına dair görüşünü çağrıştırmaktadır.³¹ Burada edinme kavramını, sistematik bir öğretim eyleminin karşısındaki “öğrenme” anlamında değil, çocuğun günlük hayatı ve yaşadığı ortam içinde dili kendiliğinden edinmesi anlamında kullanıyoruz. Bu edinmede çocuk edilgen değil aksine aktiftir, başka bir ifadeyle, alıcı olduğu kadar da üreticidir. Doğuştan dil yeteneğiyle var olan çocukların, ardından 1.-4. ay arası, çıkardığı seslerden oluşan ve agulama dönemi denilen ilk evreyi, sonra 4.-6. aylarda dilbilimcilerin cıvılda evresi dedikleri çocuğun kendi sesini yönetmeye başladığı dönemi, ardından 6.-12. veya 8.-18. aylar arasında ya da ortalama 12. ay civarında tek kelimelik ifadelerle konuşmaya başladıkları “tek sözcük” dönemini geçirdikten sonra 18.-24. aylar arasında “telegrafik konuşma” denilen “iki kelimelik ifadeler aşaması”na geçtikleri, iki yaş ile üç yaş arasında ilerleyen çocuklarınsa ikiden fazla kelimeleri kullanarak kendilerini ifade edebildikleri biliniyor.³² Elbette bundan sonra da dört, beş, altı ve yedi yaşlarına doğru dil gelişimi devam etmektedir. Ancak biz burada 18.-27. aylar arasındaki ikidilli bir çocuğun (Hikmet Roni) dilsel kullanımına dayanmakla yetineceğiz. Araştırmanın zamansal olarak parçacı bir yaklaşıma sahip olması, belli bir “an”ı yakalama çabası ile ayrıca aynı çocuğun tek sözcük dönemindeki gelişimini inceleyen ve 12.-13. ayları kapsayan önceki çalışma ile 2,5-3 yaşları ve devamındaki süreçleri gözlemleyen daha sonraki çalışmalarla birleşerek bir bütün oluşturmayı hedeflemesinden ileri gelmektedir. 2021-2022 yılları arasında yukarıda sözü edilen çekirdek ailesiyle yaşayan Hikmet Roni’nin 10 aylık süre zarfındaki konuşmalarından not edilen bazı cümleler burada örnek olarak kullanılmıştır. Söz konusu gözlem, içinde herhangi bir müdahalenin olmadığı, hayatın doğal akışı içindeki ebeveyn gözleminden öte bir şey değildir. Makalenin betimleyici, karşılaştırmacı-nitel tarafına ek olarak yorumlayıcı, tahlil edici, ayrıca klasik ve modern kaynaklara dayanan literatür eksikliğini, böylece fikirlerine küçük de olsa bir örneklem alanı bulmuş ve bu örneklemin sağladığı veriler söz konusu kaynakların yardımıyla analiz edilmiş oldu. Nusaybin’de doğup büyümüş olan annenin çocuğuyla sadece Kürtçe konuşma kararı, böyle bir araştırmayı mümkün kılmıştır. Ayrıca çocuğun herhangi bir kreş veya bakıcıda değil de evde zaman geçirmesi -yavaş da olsa- her iki dili birlikte edinmesinin sebeplerinden biridir. Bu arada TV bulunmayan evde, zaman zaman çocukla birlikte izlenen videolar da Türkçe veya Kürtçe, bazen de Arapça olarak seçilmektedir.

Ayrıca cümle oluşum sürecini bir anda ve keskin bir sınırla başlatmanın yanlış olacağından hareketle bazı noktalara da açıklık getirmek gerekiyor. Şöyle ki; çocuk kaç kelimeyle konuştuğunda onun bir cümle kurduğunu kabul edebileceğiz? Onun tek tek kelimelerle veya iki kelimeyle ya da ikiden fazla kelimeyle kendini ifade etmesi, cümle oluşumunun süreçleri değil midir? Hatta konuşmaya başladığı ilk andan itibaren, sözdizimi açısından eksik olsa bile, çocuk kendini “tam ifade etme çabası”nın içinde değil midir? Bu

27 Ayrıntılar için bkz: Sadoğlu Hüseyin, *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 275-290; İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991), 167 vd.

28 Bkz: Nadir Engin Uzun, *Ana Çizgileriyle Evrensel Dilbilgisi ve Türkçe* (İstanbul: Multilingual, 2000), 4.

29 Bkz: Stephen Krashen, *Second Language Acquisition and Second Language Learning* (Oxford: Pergamon P, 1981).

30 Emre Güvendir - I. Gamze Yıldız, *Dil Edinimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 52.

31 Bkz: Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk: Ali Abdolvâhid Vâfi (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2014), 3/1125 vd.

32 Bkz: Keklik, *Çocukta Dil Edinimi*, 27-42; Fahri Temizyürek, “Çocukta Dil Gelişim Süreci”, *Hacettepe Üniversitesi Türiyat Araştırmaları* 7 (2007), 169-176.

da demektir ki; söz konusu dilsel çaba, derin yapıdaki varlığı sebebiyle, çocuğun baştan beri bir tür cümle eylemliliği içinde olduğunu gösterir niteliktedir. Bu durumda cümlenin çocuktaki oluşum sürecini, konuşmaya yansıyan bir düzlemde mümkün olduğunca geriden başlatan bir yöntemi tercih ediyoruz.

Burada “derin yapı, yüzeysel yapı” kavramlarını kullanırken belki tam olarak üretici dönüşümsel dilbilimin yapılandığı terminolojik düzleme riayet edemeyeceğiz, fakat bu kavramlar çocuğun konuşmasındaki cümlelerin açılımını vermede bize yardımcı olacak şekilde düşünülebilir. Bu kavram çiftini aynı teorisinin bir sonraki aşamasında ortaya çıkan “mantıksal düzey, sesbilimsel düzey” şeklindeki terimleştirme eşliğinde de düşünebiliriz. Çocuğun derin yapıda veya mantıksal düzeyde oluşturduğu yapı, ikidillilik sebebiyle ve henüz bu dilleri tamamen birbirinden ayırarak kullanamadığı bu erken dönemde, her iki dilin sözcük dağarcığından seçtiği kelimelerle yüzeysel yapıya veya sesbilimsel düzeye erişmektedir.³³

Araştırmada ayrıca -söz konusu sürecin geçiş süreci olması hasebiyle- cümlelerin gramatik yanlarına daha az değinilmiş, semantik tahliller daha fazla ön plana çıkarılmıştır.

1. CÜMLE OLUŞUM SÜREÇLERİ

Çocukların ortalama 12. aya vardıklarında tek sözcük dönemine eriştiği bilinir. Bu aşamada çocuklar tek tek kelimeler ile konuşsalar da genellikle bu kelimelerden her biri bir cümle ifade etmektedir.³⁴ Örneğin çocuk “top!” dediğinde, “topu bana ver, topu al, top nerede...” gibi cümlelerden birini ifade etmiş olabilir ki çocukla ilgilenen kişiler bunu anlayabilir. Bazen bu tek kelimeye bir de işaret eklenir. Aynı örnek üzerinden gidecek olursak, bu durumda “top!” diye seslenen çocuk bu esnada elini de açmaktadır. Bu da “topu bana ver!” anlamına gelen bir cümledir aslında. Bazı durumlarda ikinci unsur, işaret yerine bir hareket veya davranış biçimini alır. Çocuk “baba” dedikten sonra babasının elini tutup onu istediği yere doğru götürmeye çalışır. “Baba gidelim” diye yorumlayamaz mıyız bunu? Kelimenin yanına eklenen ikinci unsur bazen işaret değil de bir ses olabilir. Bu ses bir üfleme veya miyavlama gibi bir şeydir. İkisi birlikte bir cümlenin mantıksal düzeyini yansıtmaya çalışmaktadır. Daha sonra iki kelimedenden oluşan telegrafik konuşma dönemi, ardından üç kelimedenden oluşan dönem ve onu takip eden diğer dönemler gelir ve konuşma giderek çok boyutlu karmaşık bir hale bürünür. Ancak ikiden fazla kelimelerle kurulan cümleler başladığında dahi çocuktaki jest ve mimiklerin veya hareketlerin kullanımı, büyüklerinkine göre daha abartılı olabilir. Örneğin “baba hani?” cümlesini sorarken ellerini iki yana açması veya kafasını iki yana sallaması onun iletişimindeki bu heveskâr tarafını gösterir.

Bizim gözlediğimiz durumda Hikmet Roni’nin Türkçe ve Kürtçe kelime dağarcığından oluşan dilsel öğeleri ve onlara eşlik eden davranışlarını aşağıdaki şekilde gösterebiliriz. Burada kelimelerin çocuğun gelişim düzeyi şartları sebebiyle yontarak, sadeleştirerek veya değiştirerek kullandığı hallerini vereceğiz, yani kelimeyi çocuğun ağzından çıktığı haliyle yazacağız ve sonra parantez içinde anlamını belirteceğiz.³⁵

a) Tek kelime:

aa) Türkçe: At! (Topu bana at.)

ab) Kürtçe: Av! (Su istiyorum.)

ac) Özel isim: Hinni! (Hikmet Roni de istiyor / ben de istiyorum.)³⁶

b) Kelime + işaret:

ba) Türkçe: Bu! + [elini uzatıyor] (Bunu istiyorum.)

bb) Kürtçe: Ê din! + [elini uzatıyor] (Öbürünü istiyorum.)

33 Kavramların geçirdiği evreler için bkz: A. Sumru Özsoy, “Chosmky’nin Sözdizim Kuramına Bir Bakış”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 8 (1997), 9-12.

34 “Bunlara ‘tek sözcüklü cümleler’ adı verilir.” Bkz: Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 2002), 71.

35 Yazıda geçen bütün Kürtçe kelimeler için şu kaynağa bakabilirsiniz: Fevzi Karademir vd., *Sözlük/Ferheng: Kürtçe-Türkçe & Türkçe-Kürtçe* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014).

36 “Hinni”, Hikmet Roni’nin kendi adını kısaltarak söylemesiyle oluşan bir kelime.

c) Kelime + hareket:

ca) Türkçe: Ak! + [kafasını iki yana sallıyor] (Ayakkabılarım nerede?)

cb) Baba! + [gözlerini kırıyor] (Baba, feneri aç!)

cc) Kürtçe: Na + [kafasını iki yana sallıyor] (Hayır, olmaz!)

d) Kelime + ses:

da) Anne! + [üfleme sesi çıkarıyor] (Anne, neyi bana ver!)

e) İki kelime:

ea) Türkçe: Baba iç.

eb) Kürtçe: Apo hat. (Amca geldi.)

ec) Türkçe + Kürtçe: Anne hat. (Anne geldi.)

ed) Kürtçe + Türkçe: De aç! (Kapıyı [Derî] aç.)

f) İki kelime, biri tekrar:

fa) Türkçe + Kürtçe Kürtçe: Anne hay hay. (Anne git git. [here here])

fb) Türkçe + Kürtçe Kürtçe: Hege wev wev. (Yenge gel gel. [were were])

g) İkidenden fazla kelime:

ga) Türkçe: Hege bebe tut. (Yenge bebeği tut.)

gb) Kürtçe: Kik cem Hinni. ([Kîvroşk li cem Hikmet Roni.] Tavşan Hikmet Roni'nin yanında.)

gc) Kürtçe + ünlem sesi + Türkçe: Av iyy ak. (Su iyy ayağıma. [iyy “dökülmüş” anlamında])

gd) Türkçe + Kürtçe + Türkçe: Baba çû ot. (Baba gitti otobüsle.)

Burada cümlelerin oluşum süreci daha ziyade nicelik açısından, yani sözdiziminde cümlelerin öğeleri denilen unsurlar açısından işleniyor. Tek kelimedenden, bu kelimeye eşlik eden bir hareket veya davranışa, sonra iki kelimeye ve sonra da ikiden fazla kelimeye doğru ilerleyen bu süreçte, çocuk ilk andan itibaren kendini ifade etmek isteyen bir bildirişim içindedir. Kelimeler de 12. aydan itibaren telaffuz edilmeye başlanmışsa da, 18. ayda daha farklı bir boyuta ulaşarak büyüklerin telaffuzuna yaklaştırılmıştır. Örneğin burada tamamlanmış olarak karşımıza çıkan “baba” kelimesi, daha önce 12. ayda “bab” şeklinde, yine burada tamamlanmış olarak karşımıza çıkan “av” (Kürtçe su) kelimesi 12. ayda “af” şeklinde telaffuz ediliyordu. O halde gd’de yüklem Kürtçe, diğer kelimelerin Türkçe olması ya da sözdizimindeki kendine özgünlük de bu sürecin bir ara formu olarak görülebilir. Tek dilli çocuğun dilsel gelişimindeki ara biçimler nasıl büyüklerin diline nispetle bir “tamamlanmamışlık” görünümü arz ediyorsa, aynı durumun ikidiilli çocukların ara biçimleri için de söz konusu olduğunu kabul etmeliyiz.

ac’deki kullanımın, tek kelimedenden oluşmasına rağmen, talep bildiren bir şimdiki zaman cümlesi (inşa bildiren haber cümlesi) şeklindeki derin anlamı, sadece sezgilerimizden veya ebeveynin çıkarımlarından ibaret bir yorum gibi gözükebilir. Ancak dil gelişiminde burada cümle gelişiminin safhalarını tespit etmeye çalıştığımız ilgili sürecin ileri safhalarında ortaya çıkan yapılar dikkate alındığında bu sezgi ve tahminlerin doğrulanması da söz konusudur. Nitekim burada “Hinni!” [Hikmet Roni] kelimesinden ibaret olan sözlü anlatım, şeklinde bırakılan boşluğa bir veya birkaç tamamlayıcı konularak anlamlı hale getirilebilir. Çocuk kendi adını söyledikten sonra, hem vurgu ve tonlamanın hem de el ve yüz hareketlerinin yardımıyla x fiilini gerçekleştirmek istediğini veya x yemeğini ya da içeceğini almak istediğini ifade ediyor. of’deki cümlelerin yüzey yapısı, ac’deki cümlelerin derin yapısının birkaç hafta sonraki gelişmiş hali olarak ortaya çıkıyor ve bu defa çocuk kendi adını telaffuz ederek onun çayının nerede olduğunu, kısaca kendisinin de anne ve babası gibi çay içmek istediğini ifade ediyor. Dolayısıyla erken dilsel kullanımların anlaşılması için, üzerinde çalışılmış varsayımlardan hareket etmek kaçınılmaz gözüküyor.

Burada dikkat çeken başka bir şey, çocuğun tek sözcük döneminin başlarında kendi ismini telaffuz etmeye yeltenmeyişi ama çok geçmeden adını her fırsatta cümle içinde kullanmaya başlamasıdır. Çocuk, içinde

kendi adı (kendi telaffuzuyla Hinni) geçen yüzlerce cümle kuruyor, ama işin ilginç yanı, bu cümlelerde kendi adını zikretmesinin iletişim açısından bir zorunluluk veya ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmayıdır. Yine bazılarının iddia ettiği gibi bu türden konuşmalar benmerkezci bir dili³⁷ de göstermez; çünkü çocukta ki benmerkezcilik yetişkinlerdeki kadar gelişmiş değildir, yetişkinler gibi kendini gizlemeyi başaramadığı için öyle şeffaftır. Bizim iddiamız şudur ki; konuşmanın belli bir seviyeye ulaştığı bu merhalede bu bilince varılmış olması, insana özgü dil özelliğinin sadece bir iletişim vasıtası olmayıp aynı zamanda insanın kendi varlığı hakkında konuşmasına yarayan bir araç olduğunu gösteren ilk işaretlerdir. Öyle ki insan bu erken yaşlardan itibaren kendi varlığının bilincine varmakta, onu diline dolamaktadır. Eşyayla olan ilişkisi belki bunun da öncesinde başlamıştır. ba ve bb'deki hitaplar, eşyayla ilişkisinde çocuğun faal bir belirleyici olmaya düşkün tarafını yansıtır. bb'de görüldüğü üzere, sadece bir şeyi istemekle kalmıyor, diğer bir şeyi daha veya aynıından bir tane daha istemeye yelteniyor. Böylece insanın bu erken dönemden itibaren hem etrafındaki nesnelere olan iletişimini hem de kendi benliğine dair düşüncelerini dile yansıtmaya başladığını söyleyebiliriz. Burada Fichte'nin (1762-1814) çocukların kendilerinden üçüncü kişi olarak bahsetmesini onlardaki benlik bilincinin gelişmediğine delil olarak ileri sürmesi, eğer bununla soyutlama düzeyindeki bir bilinci kastediyorsa, bizim söylediğimizle çelişmez. Soyutlama düzeyindeki bilinç bu yaştaki çocukta görülmez elbette. Kendisinin de dediği üzere çocuklar bu merhalede “ben kavramına, bunun kendi dışlarındaki her şeyden soyutlanmasına kadar yükselmemişlerdir.”³⁸ Ancak yaşına uygun somut bir seviyede çocuğun benlik bilincine ulaştığında şüphe yoktur.

Sözdiziminde cümlelerin öğeleri arasında eksik kalan kelimeler olduğunda, çocuğun ilk başlarda bunu hareket, işaret veya seslerle doldurduğunu görüyoruz. Çocuk burada görselliğin gücünden faydalanan ve adeta bilinmeyen unsurların yerine resim, fotoğraf veya video yerleştiriyor, böylece cümlelerin yüzeysel yapısı bir anlamda tamamlanmış gibi olmaktadır.

Eşzamanlı iki dil edinen çocukta ideal gelişmişlik, iki dili tamamen birbirinden ayrı olarak kullanmaktır. Bizim incelediğimiz merhalede ise bu ideal gelişmişlik seviyesine giden yolda çocuk, her iki dilden seçtiği kelimeleri birleştirerek bir cümle kurmakta ve tek sözcük döneminden ayrılarak bir sonraki döneme, yani iki kelimedenden oluşan ya da ikiden çok kelimedenden oluşan konuşmalara doğru devam etmektedir. 24 ay civarında çocukların birkaç yüz kelimelik bir dağarcığı olduğu ve isimlerin yanına filleri ve bazen sıfatları da ekleyerek basit cümleler kurarak konuştukları genelde gözlenen bir şeydir.³⁹ Burada bilinmesi gereken şey, bu süreç boyunca gramatik doğruluğun çocuğun umrunda olmadığı gerçeğidir. Bu yaştaki bir çocuk için her şey oyun olarak gözüktür ama çocuk hiçbir oyunu kurallarına göre oynamadığı gibi, daha doğrusu hiçbir oyunda kuralları umursamadığı gibi, dilde de kuralları umursamaz. Hatta şunu söyleyebiliriz ki, çocuk bu yaşta kuralları ciddiye alacak olsa veya buna zorlansa, dili öğrenemez ya da ruhsal bozukluklar yaşama pahasına -eksik bir şekilde- öğrenebilir ancak. Ona güven veren şey, bu aşamada kendi kurallarını kendinin oluşturmasıdır. ec ve ed'deki gibi cümlelerde, yüklemi farklı dilde öznesi farklı dilde cümlelerin kurulması, büyüklerin de yaptığı bir şey. Ancak bunun da ötesinde bir dildeki cümle diziliş biçimini diğerine uygulaması şeklindeki örneklerde, çocuğun kendi kurallarını uygulamakta olduğunu söyleyebiliriz. gd'ye bakalım: Derin yapıda veya mantıksal düzeyde çocuğun düşündüğü (dâhilî olarak nutk ettiği) anlamsal içerik, babasının otobüsle gitmiş olmasından ibaret iken, çocuk bunu her iki dilden seçtiği kelimelerle ve iki dilden herhangi birinin gramer kurallarına uyma zorunluluğu hissetmeden dile dökülebilir ve kendi kurallarını uyguladığı bir sesbilimsel düzeyi kendisi yapılandırabilir. Burada cümledeki unsurların yerini dilediği gibi değiştirebilir. Ancak bir dilin diğerindeki yapılarla etki etmesi meselesi farklı olup ona aşağıda değinilecektir.

Yine yukarıda veya aşağıda geçen cümlelere baktığımızda dikkat çeken şeylerden biri, her iki dilde de, cümlede isme veya fiile bitişen eklerin fazla kullanılmamasıdır. Bunun birden çok sebebi olabilir. Bunlardan birini şöyle ifade edebiliriz; dilsel gelişimde öncelik eklerle değil kelimelere verilir, çünkü iki insan arasındaki iletişimde ekler kullanılmadan da önemli oranda anlaşma sağlanabilir. Ekler ise anlam karışıklıklarını önlemeye ve böylece daha dakik bir anlatımı hedeflemeye yarar. Bu yüzden bu yaştaki bir çocuk

37 Bundan bahseden bir örnek için bkz: Keklik, *Çocukta Dil Edinimi*, 97.

38 Johann-Gootlieb Fichte, “Dil Becerisi ve Dilin Kökeni Üzerine”, çev. Gürsel Aytaç, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt* (Ankara: Phoenix, 2011), 97.

39 Bekir Savaş, *Okuma Eğitimi ve Çocuklarda Dil Gelişimi* (İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2018), 62.

için şimdilik eklerin olmadığı bir cümle yapısı yeterlidir. Hatta bedensel/fizyolojik gelişimindeki henüz yetersiz olmasından kaynaklanan “muhtaç” konumunun dilsel gelişiminde de görünür olması, onun ebeveyn veya bakıcılarının ilgilerini her daim diri tutmaya, çocuğa şefkatle ve dahası sevgiyle yaklaşmalarına sebep olan bir “zayıflık” hali ve bu halin -belki gücünün değil ama- değerinin yansımalarıdır diyebiliriz. Ancak bu, her şeyi açıklamaz. Her şeyi ihtiyaca, zorunluluğa ve fizyolojik gelişim basamaklarına bağladığımızda insanı yarı yarıya anlamsız hale getirmiş oluruz ve geriye büyük bir boşluk kalır; o da, dil gelişimindeki yaratıcı taraftır. Çocuğun ekleri kullanmayıp cümleyi kısalttığı halde diğer yandan cümlede “olmasa da olur” dediğimiz birçok unsuru kullanması, onun kendi dilini yaratıcı bir şekilde inşa etmekte olduğunu da gösterir. Çünkü ekleri kullanmaktansa iletişim ve anlatımda daha ilgi çekici olan ve heyecanını daha fazla belli eden öğeleri kullanmayı yeğlemektedir çocuk. Diğer yandan bunu dil ekonomisi veya dilde en az çabayla kendini ifade etme ilkesi gibi eksilti gerekçelerinin sözcük düzeyine yansıyan bir örneği olarak da görebiliriz.⁴⁰ Eklerin dışında ayrıca burada örnek verdiğimiz cümlelerden de anlaşılacağı üzere çocuğun edilgen cümleler kurmadığı anlaşılıyor. Zaten edilgen ifadeler, cümlelerin derin (veya mantıksal) yapıları düşünüldüğünde etken bir ifadeyle birleşmektedir⁴¹ ve bu yönüyle şimdiki süreçte (yaşına göre) çocuğun konuşması için bir eksiklik teşkil etmemektedir. Hatta dünyada, genellikle edilgen ifadelerin kullanıldığı, fail zikredildiğinde ise doğrudan değil özel bir yapıyla cümleye bağlanarak zikredildiği dillerin var olması,⁴² iki alternatiften her birinin bir diğerinin yerini tutabileceğini gösterir. Bu aşamada çocuğun gramerdeki inceliklere, ayrıntılara henüz dikkat etmediğinin izlerini, Kürtçenin yarı-ergatif özelliğinin ya da Kürtçedeki erillik-dişillik ayrımının henüz cümlelere yansımaysında da müşahade edebiliyoruz.

2. İKİDİLLİ ÇOCUĞUN DİLİNDE İLK CÜMLE ÇEŞİTLERİ

Kelimeden cümleye geçiş, kelimelere dair tasavvurların bittiği ve artık cümle işine girildiği anlamına gelmez; aksine tek tek kelimelerle konuşulan tek sözcük döneminden cümlelerle konuşulmaya başlandığı döneme geçilirken, kelimelerin anlamları da olgunlaşmaya devam etmektedir. Çünkü kelimelerin anlamı, diğer kelimelerin varlığıyla⁴³ ve daha da önemlisi cümle içindeki kullanımlarının tecrübe edilmeleriyle birlikte olgunlaşacak ve kesinleşme yolunda ilerleyecektir. Ancak cümledeki anlam, bazen sanıldığı aksine, içindeki kelimelerin anlamlarının toplamı değil, aksine bizzat kendi anlamıdır. Başka bir ifadeyle “bir cümle, parçalarının toplamına indirgenemez bir bütündür. O kelimelerden meydana gelir, ancak kelimelerden türetilmiş bir fonksiyon değildir.”⁴⁴ Bu, Cürçânî’den beri söylenegelen bir şeydir.⁴⁵ Örneğin çocuk “Kedi!” dediğinde, onun ağzından çıkan sözcük, kedinin varlığını gösteren bir fiziksel yapıdan ibaret değildir, aksine “Kediyi gördüm. Bak, kedi! Kediyi sen de gördün mü?” gibi anlamları ifade etmek üzere söylenmiş bir cümledir. Kelimenin anlamı söz konusu olduğunda; çocuğun örnek cümlelerindeki kelimelerin anlamları incelenecek olsa, onlardaki duygu değeri, temel anlam, yan anlam, benzetme, eşadlı anlam vb. anlam cihazları ortaya çıkarılabilir. Örneğin aşağıda örnekleri verilen lh’deki “diz” (hırsız) ile od’deki “kedi” kelimeleri aynı duyguları çağırıştırılmaz çocukta. Bu, kelimelerin öğrenilmiş toplumsal yanlarıyla ilgilidir. Yine hd’deki tutmak fiilinin yanı sıra he’deki aynı fiilin yan anlamlı olanının da kullanıldığı görülüyor.⁴⁶ Fakat biz burada daha ziyade cümleleri inceliyoruz. Başka bir ifadeyle, biz burada dilin işlevsel yanına odaklanıyor ve onun “anlatım, etki, açıklama”⁴⁷ vb. işlevleri üzerinde duruyoruz. Cümleleri çok çeşitli tasniflere tabi tutabiliriz; isim cümlesi, fiil cümlesi, basit cümle, birleşik cümle, sıralı cümle vb. Zaten örneklerle bakılırsa, en uzun

40 Bu konudaki bir çalışma için bk: Gürkan Gümüşatam, “Eksiltim (Ellipsis) ve Türkçede Eksiltim Türleri”, *Turkish Studies*, 8/1 (Winter 2013), 1539-1552.

41 Palmer, *Semantik*, 222-223.

42 Bernard Comrie, *Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Topolojisi*, çev. İsmail Ulutaş (Ankara: Hece Yayınları, 2.baskı 2017), 32-33.

43 Yapıcı, “Çocukta Dil Gelişimi”, 4.

44 Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı anlam* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007), 11.

45 Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 412-413.

46 Bu anlam türleri için bkz: Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 1998).

47 Suat Kol, “Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21 (Mayıs 2011), 11.

olanlarının bile birleşik değil ancak sıralı cümleler olduğu görülecektir. Dolayısıyla burada iki yaşına yeni basmış ikidiilli bir çocuğun cümlelerini incelerken bu yapısal tanımlamaları öne çıkarmayıp, anlamla ve ikidiillilikle ilgili taraflara odaklanacağız. Ele aldığımız dönemdeki çocukların cümlelerine bakıldığında, bir şeyi tanımlama, yerini tespit etme, miktarı hakkında söz söyleme, tekrarlama, olumsuzlama, sahiplik bildirme, niteleme, fiil ile onu eyleyen özne arasındaki ilişkiyi kurma, fiil ile nesneyi birbiriyle ilişkilendirme, fiil ile araçlar arasındaki ilişkiyi kurma, soru sorma, haber verme, istekte bulunma gibi geniş bir yelpaze oluşturulan anlam zenginlikleri çıkar karşımıza.⁴⁸ Dolayısıyla çocuk bu aşamada sadece kelimeleri veya etrafındaki nesnelere birbiriyle ilişkilendirmekle kalmaz, insan zekasının teşekkülü anlamına gelen ve baştan beri -bir şekilde- var olan anlamsal irtibatlandırmaları kendi konuşmasına yansıtmayı da başarır. Araştırmacıların tespit edip derlediği bu anlamsal mevcudiyetler bizim verdiğimiz örnek cümlelerde de açıkça görülecektir.

2.1. HABER VE İNŞA AÇISINDAN CÜMLE TÜRLERİ

Çocuğun haber bildiren cümleleri bazen muhatabı bilgilendirmek içindir. Çocuk muhatabın bu olayı bilmediğini iddia ediyor mu etmiyor mu bunu anlamak zordur. Fakat şurası kesin ki kendi heyecanını paylaşmak için bu haberi vermek zorundadır. Heyecanı paylaşmak çocuğun faal katılımcı ruhunda her zaman var olduğu için, bunu bazen de muhatapla ilgili bir durumu “kendisinin de bildiğini bildirmek” için ifade eder.⁴⁹ Bu tür cümlelerin içinde olumlu ve olumsuz türler vardır. Hikmet Roni’nin 12 aylıkken olumsuz ifade barındırmayan konuşması, 18. aydan itibaren önce tek kelimeye bir işaret veya hareket ekleyerek olumsuz cümleyi kurmuş oldu. Örneğin “al” veya “kop” kelimeleriyle birlikte parmağını iki yana sallayarak “alma” veya “koparma” demek istiyordu. [Al + el hareketi = Alma!] Sonra Kürtçe “na” (hayır) kelimesini öğrenmesiyle birlikte olumsuz cümle kurma iradesi ziyadeleşti. 2,5 yaşına yaklaştığı şu günlerde (Mayıs 2022), psikologların “aykırılık ve dengesizlik yaşı”⁵⁰ diye tavsif ettikleri hale de uygun olarak onun kendisine yöneltilmiş birçok teklife öncelikle bir “na!” diyerek muhalefet etmesi, ardından da olumlu veya olumsuz cümleyle kendi görüşünü belirtmesi somut bir fenomen halini aldı. Kürtçe fiillerin başına eklenen “ne” takısını ya da “hayır” anlamındaki “na” kelimesini, Türkçe veya Kürtçe fiillerin başına veya sonuna ekleyerek yine bu muhalif ve bağımsız duruşunu korudu. Aşağıda konuyla ilgili -olumlu ve olumsuz cümleler halinde- birkaç örnek görelim:

h) Olumlu haber cümleleri:

ha) Be hat. (Burnum aktı.) [bêvil (Kr): burun, hat (Kr): geldi]

hb) Mah an çu. (Mahmut’un arabası gitti.) [çu (Kr): gitti]

hc) Hapkap cem Hinni uy. (Vakvak Hikmet Roni’nin yanında uyuyor.) [li cem (Kr): yanında]

hd) Anne! Bebe ket, nene el tut. (Anne! Bebek düştü, nene elinden tuttu.) [ket (Kr): düştü]

he) Yek abi hey, olta at, kem kaç tut. (Bir abi vardı, oltayı attı, balık tuttu.) [yek (Kr): bir, hey (Kr): var, kem kaç: kırmızı balık kaç kaç]

Yukarıdaki cümlelerin birincisi hariç diğerlerinde çocuğun maksadı muhatabına bilmediği bir şeyi anlatmak değil aksine bir olaya yönelik müşahedesini yanındakilerle paylaşmaktır. Bu aynı zamanda bir insanın kendi diliyle yani kendi varlığıyla hayata katılması, elinden geldiğince hayata müdahil olması ve ona damga vurmaya çalışmasıdır. “Dilini tutmak” yerine, düşünce ve duygularını “dile dökmek” veya “dile getirmek” böyle bir arzunun ifadesi olabilir. Belki burada ha’nın zorunlu bir ihtiyaçtan dolayı dile getirilmiş bir cümle olduğunu söyleyebiliriz, ancak diğer cümlelerin temel hayati işlevselliğin dayattığı bir zorunluluk veya ihtiyaçla alakası olmadığı açıktır. Burada insanın bir “anlatıcı” olarak ve çevresiyle iletişiminden edindiği tecrübeler üzerinden aslında kendini anlattığına varmamız mümkündür. Nitekim daha 24-25 aylık bir çocuğun hb’deki gibi kısa hikayelerle başladığı anlatı serüveni he’deki gibi kendince uzun hikâyelere kadar varmaktadır. Bu cümlelerde eklerin, bağlaçların kullanılmaması, iki dilin aynı cümlede birlikte yer

48 A. Belgin Aksoy - Merve Aksoy, “Yürüme Döneminde Küçük Konuşmacılar: Gelişimsel Bir Bakış”, *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi*, 4/1 (Mart 2020), 247.

49 Arap-İslam kadim belagat düşüncesinde birincisine fâidetu’l-haber, ikincisine lâzimu’l-fâide denilmiştir. Bkz: Ebu Yakub es-Sekkakî, *Miftâhu’l-ulûm* (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2.baskı 1987), 166.

50 Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 108-109.

almasa gibi durumlar onun bu anlatımına engel olmaz. Yine hc'deki cem-Hinni terkiibini bazen tam tersine ve Türkçe tamlama mantığıyla Hinni-cem şeklinde de söyleyebilir, bu da kendini ifade etmesi için onu zorlayan bir şey değildir. Doğal dil oluşum sürecinde çocuk dili edinebildiği kadarıyla edinmeye ve onu kendini ifade yolunda kullanmaya azimlidir.

İletişimin en az iki kişi arasındaki bir anlama-anlaşma gayreti olduğu durumlarda, çocuğun tıpkı büyüklerde olduğu gibi cümlesine muhatabını belirterek başlaması fa, fb, hd ve benzeri cümlelerde açıkça görülüyor. Çocukların muhataplarını tanımadıklarında sessiz kalmaları, utangaçlıklarıyla yorumlanır. Böyle ortamlarda sessiz kalan, daha doğrusu “içten içe konuşan” çocuklar daha sonra tanıdıkları muhatabın yanına geldiklerinde, tüm hikayeyi mesela he'de olduğu gibi aktarmak isterler. Söz konusu diyalog çocukta kendi irade ve tercihlerini baskın kılma istek ve sürecidir aynı zamanda, bu yönüyle her ne kadar ihbârî cümleler sarf edilmiş gibi gözükse de bizzat bu diyalogun kendisi çocuğun inşâ bir faaliyetidir. Nitekim denildiği üzere “Bilmek hiçbir şey değildir, yapmak her şeydir. Ama bu yapmak edimi esasen iletişim edimidir. Bunun için de ne olursa olsun bir şey yapma kapasitesinin en iyi kanıtı konuşmaktır.”⁵¹ Diyalog konusuna aşağıda tekrar değinilecektir.

Haber cümlelerinin oluşturulması için yüklem ve öznenin var olması, hatta sadece fiilin olması yeterli olmasına rağmen, isim ve fiillerin yoğun kullanımının yanı sıra hc'de olduğu gibi mekan zarfının, he'de olduğu gibi nesnenin ve bazı örneklerde olduğu gibi isim tamlaması ve sıfat tamlamasının kullanıldığı görülüyor. Araştırmalar telegrafik konuşma döneminde isim ve fiillerin yoğunlukta olduğunu ama daha az sayıda da olsa sıfat, zarf, zamir ve ünlem türü kelimelerin de kullanıldığını göstermektedir.⁵²

i) Olumsuz haber cümleleri:

ia) Av nema. (Su kalmadı.) [av (Kr): su, nema (Kr): kalmadı]

ib) Pak gele na. (Parka gelmiyorum)

Türkçe olumsuz fiil cümlelerinde fiiller ek alıp uzun hale getirilmesi gerekiyor. Aslında aynı durum olumlu cümledeki fiil çekiminde de var. Gelmek fiilinin kökü sadece “gel” iken, şimdiki zamanın birinci tekil şahsı için kullanımında “geliyorum” haline dönüşen fiil olumsuz yapıldığında “gelmiyorum”a dönüşür. Dolayısıyla her bir hususiyet kazanımı, kelimeye yeni bir ekin eklenmesine ve kelimenin uzamasına sebep oluyor. Bu yaştaki çocuğun ekleri çok kullanmadığını hesaba kattığımızda, fiilin zaman ve şahıs eklerini bile kullanmayan bir çocuğun olumsuzluk ekini de ekleyerek kelimeyi uzun hale getirmeye pek de istekli olmadığını, bunun yerine -ilginç bir şekilde- Kürtçeden öğrendiği “na” (hayır) kelimesini fiilin sonuna ekleyerek bu fiili olumsuz yapmayı icat ettiğini görüyoruz ib'de. Zira “karma dil konuşan çocuklar duydukları ortak sözdağarını [dil dağarı / linguistic repertoire] alıp buna bir sözdizimi oluşturuyor gibi görünüyor; oluşturdukları bu sözdizimi anne babalarının anadilinin sözdizimi olmak zorunda değildir. Çocuklar ister istemez hakiki bir dil icat ederler. Çocuğun beyninin sözdizimine önceden hazır olduğuna işaret eden en iyi veridir bu.”⁵³ Ancak ia'daki olumsuz kelime “nema” daha kısa ve pratik gelmiştir ve belki bu yüzden onu tek bir kelime olarak edinmiştir. Aşağıda lh'de görüldüğü üzere olumsuz inşa cümlelerinde de Hikmet Roni bu yöntemi işletmekte ve “na”yı bir ek haline getirerek olumsuz yapmak istediği ifadelere ekleyerek meramını ifade etmektedir.

Her ne kadar biz bu cümleleri haber cümlesi olarak kategorize ediyorsak da, bu yaştaki bir çocuğun haber cümlelerinin büyük bir kısmı da yine karşı tarafı harekete geçirmek isteyen bir nevi inşâ bir heyecan taşır. ia'daki haber cümlesinin gerçekten suyun bittiğini haber vermek için mi yoksa su içme isteğinin ifadesi için mi dile getirildiğini ancak o anki durumun bağlamından hareketle anlayabiliriz ya da o bağlamı yaşayan kişi anlayabilir. Bazen bir olayı anlatarak bir şey isteyebilir çocuk. Ya da bazen haber cümleleri ile inşa cümleleri aynı hikayenin parçalarını oluştururlar. Bu hikaye de bir bütün olarak aslında çocuğun talebiyle sonuçlanacaktır. Mesela;

51 Jacques Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis, 3.baskı 2018), 68.

52 Yapıcı, “Çocukta Dil Gelişimi”, 12.

53 William H. Calvin – George A. Ojemann, *Neil'in Beyniyle Konuşmalar: Düşünce ve Dilin Sinirsel Doğası*, çev. Gural Koca (İstanbul: Metis, 2009), 211.

j) Anne büf... Çap.. Hege Hinni... (Anne telefonu [büf] aç, çarpışan arabalara [çap] bindiğimiz görüntüye bakalım, yenge [hege] ile Hikmet Roni [Hinni] birlikte binmişti hani...)

k) Aaa!.. Bebe ket.. Op! (Aaa! Bebek düştü [ket (Kr): düştü]. Öp!) [kendisi için söylüyor]

Görüldüğü üzere j’de çocuk annesinden istediği şeyi, neredeyse bir yetişkin kadar ayrıntısıyla dile getiriyor. Daha çok iki arkadaş arasında geçen bir emir-istek cümlesi diyebileceğimiz ilk ifadesinden sonra, telefonda hangi şeyi açması gerektiğini de ona anlatıyor. Fakat bu anlatıyı teşkil eden cümleler, boşlukları dinleyen tarafından doldurulabilecek eksilteli cümle türündendirler.⁵⁴ k’deki cümlesinde ise kendisinden ne adıyla ne de zamirle söz ediyor, aksine muhatabı belli bir duyguya sevk edip onu belli bir harekete yöneltmek için kendisini bebek olarak niteledikten sonra asıl dileğini söze döküyor. Bu örneklerde inşa cümleleri ile bir istekte bulunmak yeterli görülmemiş, aynı zamanda muhatabın söz konusu fiili j’de hangi sınırlar içinde yerine getirmesi gerektiği, k’da ise hangi sebeple veya saikle yerine getirmesi gerektiği ifade edilmiştir. Aşağıda lf’de de aynı gerekçelendirmeyi görebiliyoruz. Ardı ardına gelen iki cümleden ilkinde bir haber vererek (bebeğin ayakkabısı yok), ikinci cümlede dile getireceği isteği (ayakkabısını evden getir!) temellendirmekte ve bu söz konusu eylemin neden gerekli olduğunu dile getirmektedir.

Dahası haber cümlelerinin sarf edilmesi ve hikayemsi anlatımlar, bu yaştaki çocuklar söz konusu olduğunda, çocuğun kendisini de dahil ettiği bir iletişim eylemi, bir varoluş çabası olarak görülmelidir. Çünkü “konuşmada sadece bir hikayeyi başkasına aktarmıyor, aynı zamanda aktarırken kendimizi konuşma içeriğine koyuyoruz. (..) Hikaye etmekle kendimizi gerçekleştiriyoruz.”⁵⁵

Diğer yandan çocuğun inşa bildiren cümleleri, onun istek ve temennileri şeklinde oluştuğu gibi, bazen de soruları, emir kipinde kurduğu cümleler, seslenip çağırışları ve kimi zaman şaşkınlığına ortak arayışları şeklinde tezahür eder.

l)Bazı inşa cümleleri:

la) Abi hay hay! Bebe wev wev! (Abi, git git! Bebek, gel gel!) [here (Kr): git, were (Kr): gel]

lb) Hop da. (Çorba doldur.) [şorbe (Kr): çorba, dagir (Kr): doldur]

lc) Lil ba. (Zile basayım.) Baba el yik. (Baba elini yıka.) Anne iç aç. (Anne ışığı aç.) Nene uç. (Nene uçağı ver.)

ld) Hed, do, adaa! (Bir, iki, atlaa!) [yek (Kr): bir, do (Kr): iki]

le) Hiş mo iç. (İnek sütü içmek istiyorum.) [Kürtçe şîr (süt) hiş’e dönüşmüş]

lf) Bebe ak ten, mal bîn. (Bebeğin ayakkabısı yok, evden getir.) [tune (Kr): yok, bine (Kr): getir]

lg) Oç ka? Bebe al kaç. (Oyuncaklar hani? Bebek alıp kaçmış.) [kanî (Kr): hani]

lh) Diz gele na. (Hırsız gelemesin.) [diz (Kr): hırsız, na (Kr): hayır]

li) Abba ot. (Abla otur)

lj) Hege an yik. (Yengenin arabasını yıkayayım.)

lk) Baba lalaa! (Baba Ya Allah [Baba, kalk gidelim])

Belki bu cümlelerin içinde en ilginç olanı ld’deki inşadır. Diğer cümlelerde genelde muhataptan bir şey yapması istenirken ld’de birden üçe kadar sayıp “atla!” diyerek kendi fiilini inşa etmeye yöneliyor ve sonra da atlıyor. Ama çocuk (veya insan) zaten diğer inşa cümleleriyle kendinde değil de başkalarında birtakım fiiller ortaya çıkarmaya çalışırken de yine kendi dünyasını inşa etmeye çalışmaz mı? Dolayısıyla diliyle canlı bir dünya inşa etmeye çalışan çocuk, bazen muhataplarından bunu istemeye, hatta lf’de olduğu gibi bazen bir kişi üzerindeki bir değişimi başka birine yaptırmaya, bazen de ld’deki gibi kendine seslenerek ve bunu büyüklerinden öğrendiği şeyi uygulama yoluyla daha ziyade bir oyun haline getirerek inşayı sürdürmeye çalışmakta, inşa ettiği yapıyı (hayatı) oyunlarıyla süslemektedir. lc’deki “baba el yik” ifadesi de diğerlerinden oldukça farklı. Burada bir istekten ziyade, dışarıdan geldiğinde her seferinde ellerini yıkama

54 Cümledeki eksiltilimin dilsel zihinsel sebepleri için bk: Gümüşatam, “Eksiltim (Ellipsis) ve Türkçede Eksiltim Türleri”, 1539-1552.

55 Şerafettin Karakaya, *Dil Gelişimi ve Dil Politikası* (Ankara: Akçağ, 2007), 54.

alışkanlığını tekrar eden babanın bu fiilini bildiğini, babanın yine onu tekrarlayacağını ifade etme isteği veya onu bir an önce yerine getirme dileği de saklı bulunabilir. İh ise yine bir oyunun parçası. Legolarla ev yaptıktan sonra onun önüne kapı şeklinde bir lego daha koyarak hırsızın gelmesini engellemek istiyor. Aslında cümle “hırsız gelemesin [diye bu legoyu koyuyorum]” şeklinde tamamlanabilir. Bu haliyle “hırsız gele na” (hırsız gelemesin!) dileğiyle cümle o hareketin bağlamındaki yerini alıyor. İlk’daki ifade bir fiilin emrinden veya dilek kipinden oluşmuyor, aksine büyüklerden işitilen “Ya Allah!” ünlemi tekrarlanarak, oturan kişinin kalkıp harekete geçmesi isteniyor.

Çocuğun cümleleri de büyüklerinki gibi ya haber ya inşa ifadelerinden oluşur. Peki, bir kurgu söz konusu olabilir mi çocuğun anlatılarında? İg’ye baktığımızda onun hem soru sorduğunu hem de bu soruya yine kendisinin cevap verdiğini görüyoruz. Daha da önemlisi, verdiği cevabın kendi hayal dünyası tarafından tasarlanması, yani kendine ait bir kurguya dayanmasıdır. Kelimeleri büyüklerden öğrenmiş olabilir, ancak onları bir araya getirerek bir kurgu oluşturduğunda yeni bir cümle kuruyor ve hikayesini inşa ediyor. Burada Hikmet Roni’nin, söz konusu bebeğin gerçekten de ayakkabıları alıp kaçtığını düşünüp düşünmediği önemsiz ya da ikincil bir meseledir; asıl önemli olan, öğrendiği kelimeleri cümle içinde kullanma fırsatını kaçırmaması, oyununa dahil etmesi ve bunu bir kurgu dahilinde dile getirmesidir.

2.2. İKİ DİLLİ VE TEK DİLLİ CÜMLELER

Eşzamanlı ikidilli olarak büyüyen çocuk sürecin bu aşamasında yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere çoğu kez Türkçe kelimelerle Kürtçe kelimeleri aynı cümle içinde kullanıyor. Bu doğal olarak beklenen bir durum ve bazılarınca iddia edilen aksine onun kafasının karışık olduğunu göstermez,⁵⁶ aksine bu karışık gibi gözükken durum, onunla vakit geçirmeyen kişilerin onun dilini anlamakta zorlanmasıyla ilgilidir. Hikmet Roni iki yaşına ulaştığında henüz bu ayrımı yapamamış olsa da, onun kimi zaman aynı cümleyi farklı zamanlarda veya aynı anda hem Türkçe hem de Kürtçe olarak kurduğuna şahit olduk. Bu tür cümlelerin “basit cümleler” olması da onun gelişim düzeyiyle açıklanabilir. Ayrıca bazı cümlelerde özneyi veya isimleri değiştirmeyip sadece yüklemi değiştirmesi, o ismin diğer dildeki karşılığını bilmediği veya çeşitli sebeplerle kullanmak istemediği için, kimi zaman büyüklerin de yaptığı gibi ismi bir dilden ödünç alarak kullanmaya benzer. Bu durumda cümlelerden birini bir dilde diğerini diğer dilde değerlendirmemiz mümkündür. Örnek verecek olursak Türkçe “Hege gel gel.” [yenge’yi hege olarak telaffuz ediyor] ve Kürtçe “Hege wev wev.” [were kelimesini wev şeklinde telaffuz ediyor] şeklindeki cümlelerden ilkinin Türkçe ikincisini Kürtçe olarak kabul etmemiz, Hikmet Roni’nin gelişim düzeyi için neden mümkün olmasın? Diğer örnekler:

m) Her iki dilde ayrı cümleler kurma:

ma) Hege al. (Yenge al.) / Hege raji (ra girtin).

mb) Nene bebe al. (Nene bebeği al.) / Nene bebe raji (ra girtin).

mc) Din hani? (Dinazor hani/nerede?) / Din ku?

md) Abi paat düş. (Abi paat düştü.) / Abi paat ket.

me) An get. (Arabayı getir.) / An bin (bînin).

mf) De aç. (Kapıyı aç. [derî ‘kapı’nın Kürtçesi]) / De vek. (Derî veke.)

mg) Baba zu zu! / Baba çabuk!

Bu cümleler, her iki dili de ayrı ayrı kullanabilen yetişkinlik düzeyinin ilk görünüşleri sayılabilir. İki yaşındaki bir çocuğun her iki dili aynı anda ve birbirinden ayırt ederek kullanabildiği -yapılan son araştırmalara göre- vakidir.⁵⁷ Hikmet Roni’de bunun örneklerinin daha az miktarda görülmesinin değişik sebepleri var. Bunlardan biri Türkçenin gerek ev ortamında gerekse yılın büyük kısmını geçirdiği şehirde (İstanbul)

56 “...Bu çalışmalar aynı zamanda ikidilli çocukların kafasının karışık olmadığını da göstermektedir.” Bkz: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdillilik*, 30.

57 Araştırma sonuçları için bkz: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdillilik*, 29.

daha çok kullanılması. Türkçeyi hem babasıyla kendi arasında kullanıp hem de annesi ile babası arasında duyması, ona ev içinde daha fazla maruz kaldığını gösteriyor. İlk başta Türkçe konuştuğunda annesinin de bu dili anladığını ama aynı zamanda Kürtçe konuşmaları da babanın anladığını fark etmesi, konuşurken seçici davranmaksızın konuşmasına, yani dilediği gibi her iki dilden seçtiği kelimelerle cümleler kurmasına sebep olurken, Türkçeye daha fazla maruz kalması Türkçe kelimeleri bazen daha fazla kullanmasına yol açıyor. Kullanım oranlarında görülen bu nisbi farklılık, anlama düzeyindeki farklılığı gerektiren bir şey değil. Hatta yaşadığı ortam değiştiğinde (örneğin annesinin Nusaybin'deki köyüne gittiğinde), konuşmaya yansayan bu nisbi farklılığın da azaldığı gözleniyor.

Çocuk mantıksal düzeydeki anlamları bu yaşta her iki dilde de sesbilimsel düzeyde ifade edebiliyorsa, bunların örneklerinin diğer cümlelere yani iki dili aynı cümlede kullandığı cümlelere nispetle daha az miktarda olması, dil gelişim merhalesinin belli bir kesitini göstermesi ve belki bazı çocuklara göre –örneğin her iki dile ve her iki dilin ayrı ayrı kullanıldığı farklı ortamlara daha fazla maruz kalan çocuklara göre- daha yavaş ve belki de bazılarında göre daha hızlı olmasını göstermesi açısından tamamen kendine özgü bir niceliksel veridir. m'deki tüm cümlelerde görüldüğü üzere kısa ve kolay cümlelerden başlanmıştır bu ayrımsama. Anlama düzeyinde ise cümleler ne kadar uzun olursa olsun onları her iki dilde de kavrar.

İki dili birbirinden farklı iki alan olarak görmesi, onun iki yaşına girdikten birkaç hafta sonraki dönemde, birini “anne bu çi bėje?” diğeri “baba bu çi beje?” (anne buna ne diyor, baba buna ne diyor) şeklinde ayırmaya başlamasıyla kendini gösterdi. Çünkü Kürtçe dil ediniminde hızla ilerleyen Hikmet Roni, artık bazı sözlerini babanın anlamadığını fark etmiş ve anne ile babanın her biriyle farklı bir dil konuşmanın daha pratik olacağı bilincine geçiş yapmıştır. Daha önce (Ocak 2022) “senin kaç dilin var?” dediğimizde ağzındaki dili gösteren çocuk, şimdi “anne dil” ve “baba dil” (annenin dili, babanın dili) diye ayırt etti bu ikisini (Haziran 2022). Çocuğun herhangi bir gayret göstermeksizin, iki yaşında hem Kürtçedeki seslerin telaffuzunda⁵⁸ hem de bu dili konuşmada babanın da önüne geçmesi, çocukken dil edinimi ile yetişkin dil öğrenimi arasındaki farkı gösteren bir olgudur. Bu durum, üçüncü bir dili daha öğrenme sürecinde de kendisine yardımcı olur. Örneğin Türkçede olmayıp Kürtçede ve Arapçada bulunan خ ve ق gibi sesleri⁵⁹ Kürtçe üzerinden edinen Hikmet Roni, bu harfleri içeren bir Arapça kelimeyi doğru olarak telaffuz etmektedir. Çocuğun farklı dilleri aynı anda kolayca fakat belli bir süreç içinde edinebilmesi, evrensel gramerin kavramı olan “derin yapıları” özümlediğini gösterdiği gibi, “soyut yapılardan somut yapılara geçiş için gerekli kuralları da özümlediğini” göstermekte ve üretici gramerin bu anlamda bize söylediği soyut evrensel ilkelerin doğallığına işaret etmektedir.⁶⁰ Bu durumun kolayca ve kendiliğinden olması, ebeveyn veya başkaları tarafından iletişim dışında herhangi bir öğretici müdahalenin olmayışıyla yakından ilgilidir, çünkü bu dönemde böyle bir müdahaleye ihtiyaç olmadığı gibi müdahale olması halinde olumsuz bir etkisi bile olabilir. Jacques Rancière (d.1940), -anadili [burada eşzamanlı edinilen iki anadili] açısından bakıldığında- “Çocuğun en iyi öğrendiği sözler, anlamına en iyi nüfuz ettikleri, kullanmak üzere en iyi benimsedikleri, açıklayan bir hoca olmaksızın, açıklayan bir hoca devreye girmeksizin öğrendikleridir...” der. Çünkü insanoglunun “en iyi öğrendiği şey, hiçbir hocanın onlara öğretemeyeceği anadilleridir.”⁶¹

n) Diyaloglar

Biraz önce de bahsettiğimiz gibi, annenin ve babanın her iki dili de anladığını⁶² kavrayan çocuk, iki dili kullanmada kendini belli bir disipline sokmadan rahatça hareket edebiliyor. Bu rahatlık aynı cümle içinde iki dili birden kullanmaya götürdüğü gibi bazen de diyaloglarda birinci soruya bir dilden ikinci soruya diğer dilden cevap verme rahatlığına sevk edebiliyor. Örneğin na'da ilk soruya Kürtçe cevap veren Hikmet Roni ikinci soruyu Türkçe cevaplıyor. nb'de Türkçe bir konuşmanın cevabında her iki dilin kullanıldığı cümlelerle cevap veriyor.

58 “...bir dile maruz kalma yaşının o dildeki sesleri doğru telaffuz etmede önemli rol oynadığını göstermektedir.” Bkz: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdillilik*, 46.

59 Bkz: Kemal Badıllı, *Türkçe İzahlı Kürtçe Grameri (Kürmançça Lehçesi)* (Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi, 1965).

60 Comrie, *Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Topolojisi*, 17.

61 Rancière, *Cahil Hoca*, 13.

62 Baba Kürtçeyi (ana dili olmadığı için) tam bilmiyor ve her zaman anlayamıyor, dil ve konuşma gelişimi ilerledikçe Hikmet Roni bunu daha çok fark etmeye başladı.

na)

-Güneş hani?

-Çuu?

-Nereye gitti?

-Uy. (Uyumaya)

nb)

-Baba: Burada yer kalmadı. (onu buraya koyamayız)

-Hikmet Roni: Cib ci aç, koy bu. (Azıcık [Biçük] yer [cih] aç, koy bunu.)

nc) Kendi kendine diyalog:

-Tak tak. / Kim gel? / Ez ım. / Ez kî ye? / Ez apê mın. (Tak tak / Kim geldi? / Benim. / Ben kim? / Ben amcayım.)

nd)

-Baba: Bu ne?

-Hikmet Roni: Kem kaç, cem behr, olta at, tut. (Kırmızı balık kaç kaç, denizin kenarında, olta at, tut. [li cem (Kr): yanında, behr (Kr): deniz])

Yukarıdaki diyaloglardan üçüncüsü (nc) diğerlerinden farklıdır; çocuğun kendi kendine oluşturduğu bir hikayenin diyalog halindeki anlatısı ve lg'dekinin bir benzeridir. Çocuğun cümle kurma düzeyini geçerek bir paragraf, bir hikaye kesiti telif ettiğini söylemek bu durumda abartı olmaz. nd'deki gibi diyaloglarda da "bu ne?" sorusu, sadece "balık" şeklinde cevaplanmakla kalmıyor, aynı zamanda konuşmak ve hikayesini anlatmak için bir fırsat olarak görülüyor çocuk tarafından. Diyalog ister iki kişi arasında ister kendi kendine olsun, sonuçta bir uzlaşma, anlaşma tevaccühüdür. Nitekim bir şeyi haber vermek, iddia etmek vs. bir anlaşmaya yönelmek olduğu gibi, kendi kendine bir diyalog inşa etmek bazen bir oyun bazen bir uzlaşmanın temsili ama daima bir diyalog çabasıdır.⁶³ Bu diyalog bilgi ön şartının bulunmadığı bir dilsel iletişim biçimidir. Nitekim 2 ile 7 yaş arasında çocuk bir yandan şeyler arasında bağ kurma melekelerini geliştirirken diğer yandan sezgisel düşüncesini geliştirir. Bu çerçevede çocuk "bilmediği şeyler hakkında bile sezgilerini kullanmak yoluyla cevap verebilir."⁶⁴

3. SÜREÇ İÇİNDE CÜMLELERDEKİ DEĞİŞİMLER

İkidiilli çocuğun dilsel gelişiminde geçirdiği aşamalar ve bu arada gözlenen farklılıklar cümle düzeyinden önce kelime düzeyinde kendini gösterir. Kişiden kişiye farklılık arz edebilen bu süreç hakkında Hikmet Roni'nin bazı pratiklerini örnek vermek istiyoruz. Tek sözcük dönemi ve devamında genellikle kullandığı tek heceli veya iki heceli kısa kelimeler söz konusu olduğunda, bazı kelimeleri Türkçeden bazıları Kürtçeden seçerek konuşuyordu. Bir sonraki safhada iki farklı dildeki aynı anlama gelen iki kelimeyi birleştirerek bir arada (bir kelime yaparak) kullanma alışkanlığını edindi ve birkaç hafta boyunca bu kullanımını sürdürdü. Örneğin ilk başta Kürtçe "ket" (düştü) kelimesini kullanan Hikmet Roni, daha sonra zaman zaman Türkçe "düş" (düştü) kelimesini de kullanmaya başladı. Ardından bu iki kelimeyi birleştirerek "ket-düş" şeklindeki bir kullanımı tercih etti ve uzun bir süre buna benzer birleştirmeleri sürdürdü. "Mah-bup" (mezin-büyük), öb-adi (öbür-adin) gibi birçok örneği vardı bu kullanım modelinin. Sonuçta bu onun kendi bulduğu bir yöntemdi ve bir süre devam ettikten sonra kendiliğinden ortadan kalktı ve bu kelimeleri ayrı ayrı kullanmaya başladı. Aynı şeyi eşzamanlı ikidiilli yetişen tüm çocuklarda göremeyebiliriz. Herder (1744-1803), dilin erkekten kadına, çocuktan yetişkine ve kişiden kişiye farklılık gösterdiğini söyler. "Nasıl aynı tip ve yüz hatlarına sahip iki insan az bulunursa, iki insanın ağızında yalnızca telaffuza göre bile tam aynı dil az bulunur."⁶⁵ Bu kişiye özel farklılık dilin canlı ve esnek oluşuy-

63 Ricoeur, *Yorum Teorisi*, 20.

64 Güvendir - Yıldız, *Dil Edinimi*, 16.

65 Johann Gottfried Herder, "Dilin Kökeni Üzerine", çev. Gürsel Aytaç, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt* (Ankara: Phoenix, 2011), 53.

la alakalı olup, aynı farklılığın tek bir kişinin hayatındaki zaman çizgisinde de kendini gösterdiğini düşünebiliriz. Yani tek bir kişinin dili bile hayatı boyunca hep aynı değildir, değişim hızı farklı olsa bile sürekli bir değişim arz eder. Aynı düşünceleri Humboldt (1767-1835) da dile getirir ve “gerçek niteliğinde kastedilen dil, hem biraz sürekli hem de her an geçip giden bir şeydir” der. Aynı anda hem ortaklık hem de farklılık dilin iki mükemmel karakteridir. “Çünkü dilde genel uyum sınırları içindeki bireyselleştirme öyle harika bir şeydir ki her insanın özel bir dili vardır denebileceği gibi bütün insan neslinin yalnızca bir tek dili vardır diyebilmek de yanlış olmaz.”⁶⁶ Bu yüzden ikidiilli çocukların farklı dilsel kullanımları da kendi aralarında birtakım benzerlikler gösterse bile bunların istatistiksel veya biçimsel verileri/görünümleri matematiksel bir kesinlik arz etmez. Çünkü burada kişiye özel farklılıklar da devreye girecektir. Kişilerin doğumla birlikte başlayan şahsi deneyimleri farklı farklı olduğu için dil kullanımları da daha bebeklikten itibaren farklı farklı olacaktır. Chomsky’nin bu farklılığa dair şu cümleleri konuya ışık tutabilir: “İspanyolca’yı tam aynı düzeyde bilen iki kişiyi düşünelim: İkisinin de telaffuzları, sözcüklerin anlamları konusundaki bilgileri, tümce yapısını kavrayışları vd. tümüyle aynıdır. Yine de bu iki insan, dil kullanımını yetenekleri açısından birbirlerinden çok farklı olabilirler, farklıdır da. Bunlardan biri dili şiirsel kullanırken, öbürü klişelerle konuşan sıradan bir dil kullanıcısı olabilir. Aynı bilgiyi paylaşan iki kişi, özellikle farklı konuşma ortamlarında oldukça değişik şeyler söyleyebilirler.”⁶⁷

Farklılık ve değişim süreci parçadan bütüne giden bir yol izlediği gibi, basit olandan karmaşık olana, ihtiyaç olandan zevk unsuru olana doğru da bir yol izler. Mesela 12 aylıkken “bab” diyen Hikmet Roni’nin daha sonraki aylarda “baba” demeye başladığından önceki bölümde bahsettik. İlginç olan; çocuğun -bir insan olarak- şeyleri/kişileri adlandırmakla kalmayıp, bu adlandırmayı aşarak onlara lakap takabilen, onları farklı anlamlar veya sesler ilave ederek yeniden adlandırabilen bir varlık olarak kendini gösterebilmesidir. Bahsettiğim şey, onun “bab”dan “baba”ya geçmesinin ardından bir süre sonra “babi” ve daha sonra “babiş” ve “babişi” hitaplarını bulmasında tezahür etti. Dolayısıyla gelişim derken, bunu sadece o’daki farklı cümlelerde görüldüğü üzere onun yeni kelimeler öğrenmesiyle veya eksik söylediği kelimeleri tamamlamasıyla ilgili bir niceliksel gelişimle sınırlı değil, aynı zamanda onun günlük hayatındaki hissiyatını ve tavır alışlarını da yansıtacak şekilde kapsamlı bir şekilde düşünmeliyiz.

o) Gelişme gösteren bazı cümleler:

- oa) Önce: Hege bebe ak aaa? (Yenge bebeğin ayakları nerede?)
- ob) Sonra: Hege bebe ak kû? [aynı cümle. kû (Kr): nerede]
- oc) Önce: Nem lala! (Miyav, ya Allah! [haydi kalk gidelim anlamında])
- od) Sonra: Kedi lala! (Kedi, ya Allah!)
- oe) Hinni?! (Hikmet Roni de çay içmek istiyor.)
- of) Hikmet ça ka? (Hikmet’in çayı kani [nerede?])

Kürtçe “kû” (nerede?) kelimesini kullanıma sokmasıyla birlikte, “aaa?” ibaresini terk etmesi dilsel bir gelişimdir. Kediye önce miyav der gibi “nem” demesi, sonra “kedi” kelimesini kullanması da aynı şeyi gösterir. Ancak “bu kelimeleri yeni öğrenmiştir” demek yanlış olur. Çünkü eğer öğrenmek anlamakla başlıyorsa ve bu kelimeleri dile getiremediği dönemlerde de anlama düzeyinde bir sıkıntısı yoksa, çok daha önce “öğrenmiştir” diyebiliriz. Daha önce belki sadece elini uzatan, sonra oe’deki gibi adını zikreden Hikmet Roni, “Hinni?!” diyerek “Hikmet Roni ne olacak? [bu x konuda]” diyor. Ancak bu kalıbı birçok “x konuda” kullandığı için, ebeveyn anlasa bile çocuğun kendini ifade etme isteği zamanla açığa çıkar ve of’de görüldüğü üzere her bir konuda ayrı kelimelerin kullanıldığı düzeye ulaşır.

Anlatımdaki edebi katmanlar çocukluktan itibaren var ve çeşitlidir. Yani mesela of’de görüldüğü üzere düz emir cümlesiyle ifade edilebilecek bir anlamı (çay ver) soru sorarak (Hikmet’in çayı nerede?) daha katmanlı hale getirebiliyor çocuk. Bu soru, içinden çıkılması zor bir duruma sokar muhatabı, çünkü belli

⁶⁶ Wilhelm von Humboldt, “Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi”, çev. Gürsel Aytaç, *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt* (Ankara: Phoenix, 2011), 138-143.

⁶⁷ Noam Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, çev. Veysel Kılıç (İstanbul: Bgst Yayınları, 2009), 21.

bir sorgulamayı da içerir. Aynı zamanda düz emir cümlesine göre daha vurgulu bir emir cümlesi şeklinde de anlaşılabilir (Hikmet'in çayı da burada olmalı değil miydi, neden değil?).

Dilsel gelişim sadece kelimelerin telaffuzuyla ilgili değildir şüphesiz. İlk yaşından itibaren çocuk, şeyler arasındaki irtibatı kurmaya ve bunu mümkün olduğunca ifadelerine yansıtmaya çalışır. Tek sözcük döneminde kullandığı kelimelerde anlam genişlemesi ve bazen de anlam daralması görülür. Ancak “sözcük patlaması” denilen sınırdan sonra çocuk “bilişsel olarak çevresindeki her şeyin bir adının olması gerektiğini anlamış ve nesnelere isimlendirme bilinci kazanmıştır.”⁶⁸ Bu bilicin bir yansıması olarak, benzer şeyleri genelleme ile farklı şeyleri ayırt etme esasına dayalı olarak kavramların oluşumu gerçekleştikçe⁶⁹ çocuğun hem aynı nesnelere veya fiillerin her iki dildeki karşılıklarını bulmaya hem de belli bir dildeki kavramları birbirinden ayırarak veya birleştirerek kullanmaya meylettiği görülür. Örneğin konumuzu teşkil eden aylarda “kedi” kelimesini kediye benzeyen aslan, kaplan, leopar, puma gibi hayvanlar için de kullanan Hikmet Roni, daha sonraki aylarda (makalenin yazıldığı sırada 28.ayda) hepsi için ayrı kelimeleri kullanmaya başlamıştı. Bu ayırimsama aynı zamanda söz konusu hayvanın Türkçede “kedi” Kürtçede “pisik” olarak kullanımı şeklindeki bir genişlemeyi de beraberinde getiriyor.

İkidiilli çocuğun cümlelerinde görülen kendine özgü farklılıklar, elbette gramer kuralları ve yetişkin dili açısından bakıldığında birtakım “hatalar” ve karma kullanımlarla doludur. Ancak bu yapı ve kullanımların, canlı bir süreç olan dil edinim sürecindeki devinimin bir parçası olduğu ve süreç ilerledikçe çocuğun kendiliğinden yetişkinlerin diline doğru yaklaşacağı düşünüldüğünde, endişeye mahal vermeyecek bir tabiiyet taşıdığı anlaşılacaktır. Çocuğun kuralları öğreninceye kadar eylemsiz kalması düşünülemez ve bu süreçte konuşma eylemi de diğer eylemleri gibidir. Yani dilsel veya dil dışı eylemleri, hatalı veya hatasız olmasına bakılmaksızın olumlu bir sürecin parçası olarak görülmelidir. Burada Rousseau'nun (1712-1778) çocuklar hakkındaki şu cümlesi, dediğimiz şeyi destekler niteliktedir: “Yapsın ya da bozsun, önemi yoktur; şeylerin durumunu değiştirmesi yeterlidir ve her değişiklik bir etkinliktir.”⁷⁰ Bu yüzden de yine Rousseau'nun deyimiyle “gereksiz bir bilgiçlik” gösterip çocukların dilsel hatalarını sürekli düzeltmeye çalışmak ya da çocuklar dili öğrenemiyor zannedip onlara öğretici bir üslupla dili öğretmeye kalkmak, doğal sürece suni ve baskıcı bir müdahale olacağı için tam tersi bir sonuç doğurarak çocuğun dil gelişimini olumsuz etkileyecektir.⁷¹

Değişim sürecine yansıyan bir başka taraf da, iki dildeki kelime veya ifadeleri annesiyle veya babasıyla konuşurken ayırt etmeyen Hikmet Roni'nin zamanla bunun ayırımını yapmaya yönelmesi ve Kürtçe kelime ve cümleleri daha çok annesiyle konuşurken kullanmaya, Türkçe kelime ve cümleleri ise daha çok babasıyla konuşurken kullanmaya başlamasıdır. Örneğin annesiyle konuşurken artık “Av nema.”, babasıyla konuşurken “Su bitti.” demeye başlamıştır. Bu durum ikidillilikteki dil edinim sürecinin doğal seyrinde devam ettiğini gösteriyor. Ancak bu doğallık, iki dilin çocuğun konuşmalarında eşit oranda görüldüğü anlamına gelmez. Çünkü hem evde anne-baba arasında hem de İstanbul toplumunda konuşulan ortak dilin Türkçe olması, konuşmada (anlamada değil) onun diğerine oranla daha baskın olduğunu gösteren bazı durumları ortaya çıkarabiliyor. Ancak bu hükmü vermek bazen de yanıltıcı oluyor; çünkü ikidilli çocuğun dil edinim sürecinde yeni bir kelime veya kelime öbeği edineceği zaman onu hem annesinden hem de babasından duymasına rağmen bazen -belli bir süreliğine- sadece birini tercih ediyor oluşu eğer söz konusu olmuşsa, burada başka faktörler de devreye girebiliyor; mesela iki dildeki aynı anlama gelen bu terkiplerden hangisi daha kolaysa çocuk onu tercih edebiliyor. Bu da ilk bakışta bir dilin diğerine baskın geldiği intibamı uyandırabilir.⁷² Sonuçta eşzamanlı olarak iki dili edinen çocuğun bu iki dili ayrı ayrı kullanabilmesi, belli sarmal süreçlerde yaşadığı tecrübelerle gerçekleşir. Bazen tek dilli kişilerle iletişim kurma esnasında çocuk, muhatabının diline göre diğer dilini değiştirmeye veya ondaki unsurları bırakıp bundakileri tercih etmeye zorlanır, bu durumda tek dilli bir çocuk gibi hisseder kendini; fakat çok geçmeden diğer dili kullanan bir kişiyle iletişim kurduğunda bu defa yeni bir tercih yapmak zorunda kalır ve edindiği diğer dilin unsurlarını

68 Aktaran: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdillilik*, 16.

69 Bkz: Keklik, *Çocukta Dil Edinimi*, 76.

70 Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 52-53.

71 Rousseau, *Émile*, 58-59.

72 Grosjean, *Sünâiyü'l-luga / Bilingual*, 185.

alıp kullanmak zorunda kalır, tam bu noktada ikidilli bir çocuk gibi davranmak zorunda olduğunu hisseder. Böylece hızlı bir şekilde bir dilden diğerine geçme sürecini kavramış olur.⁷³ Tabii çocuğun bir konuşma esnasında x ve y dillerinden örneğin x dilini seçmesi, muhatabının y dilini bilmediğini anlamasıyla gerçekleşecektir.

4. CÜMLE OLUŞUM SÜRECİNDE SIRADIŞI VE ÜRETİCİ TARAFLAR

Sıradışılık bizzat “edinim” kavramıyla ilgilidir. Çünkü çocuğun sınırlı kelimelerle sınırsız şekilde cümleler oluşturma çabasında, onun deyim yerindeyse herhangi bir dil kursu görmeden, kendisine herhangi bir kural bilgisi öğretilmediği halde, daha önce başkalarından duymadığı veya kendisinin de daha önce hiç söylemediği yeni cümleler türetebiliyor olması tezahür etmekte, bu durum taklit fenomeninin dışına çıkan bir tür sıradışılığı göstermekte ve çocuğun dili “öğrenmediğini” aksine kendi potansiyel yeteneklerini gerçekleştirme sürecinin bir parçası olarak dili “edindiğini” gösterir.⁷⁴ Chomsky’deki “olağan dil kullanımı” terimi de yaklaşık olarak bunu ifade ediyor. Nitekim Chomsky’ye göre aslında “kendisine son derece sınırlı veriler sunulan” çocuk, bu verilerden hareketle dile ilişkin bir nazariye geliştirir. Böylece çocukta oluşan ve onun konuşmasına yansıttığı bütün dil varlığı incelendiğinde, bu varlığın “kendisine sunulan verileri” aştığı, onun ötesine geçtiği görülür.⁷⁵ Buradan hareketle çocukta ortaya çıkan ilginç cümleleri, “hatalı” veya “yanlış” diye adlandırmaktansa “sıradışı” diye adlandırmayı yeğledik.

p) Diller arası etkileşimin yansıması olan cümleler:

Çocuğun iki dili ayrı ayrı kullanabildiği halde ikisini karıştırarak kullanmaya devam etmesi⁷⁶ her zaman dilsel gelişimdeki eksik tarafları ve henüz gelişmemiş yanları göstermez, bazen de çocuğun ısrarla “kendine özgü” olanı devam ettirmesidir bu. Örneğin bizimkinin “Hikmet” demeyi öğrendiği halde onun kendine ait “Hinni” kelimesini kullanmaya devam etmesi, “ördek” diyebildiği halde “hapkap” demeyi sürdürmesi, “balık” diyebildiği halde he’de görüldüğü üzere “kem kaç” (“kırmızı balık kaç kaç” [bir çocuk şarkısından mülhem]) demeye devam etmesi, sadece “ot” (otobüs) demekle yetinmeyip “ot yu yu” (otobüsün tekerleği yuvarlak [bir çocuk şarkısından]) demeyi sürdürmesi gibi örnekler bu kendine özgülüğü sürdürme isteğiyle açıklanabilir. İşte buna benzer şekilde, dilsel hatalar veya iki dili karıştırıp konuşma gibi özellikler, zannedildiği gibi rastgele ortaya çıkan durumlar değil aksine çocuğun kendi gelişimsel sürecinde yapılandırdığı sistematik görünümüdür. Belma Haznedar bu konuda şunları söylüyor: “Burada vurgulanması gereken önemli nokta, çocukların hatalarının rastgele olmadığı, aksine oldukça sistematik hatalar olduğudur. Hatalar, çocuğun dil olarak adlandırdığımız zihinsel sistemi oluştururken, duyduğu her şeyi çözümlenmeye çalıştığını, sadece etrafında duyduğunu tekrar etmeyip, dil öğreniminin yaratıcı bir süreç olduğunu göstermesi bakımından, dil öğreniminde araştırılması önemli konular arasındadır.”⁷⁷ Bunu da örneklendirecek şekilde aşağıdaki kullanımlara bakalım:

pa) Baba kû ça Hinni? (Baba Hikmet Roni’nin çayı nerede?)

pb) Baba kû çu? (Baba nereye gidiyor?)

pc) Cennet ucu na! (Cennet ucuz değil. [bir ilahiden bir cümle])

pd) Ot bin, ev nene git. (Otobüse binelim nenenin evine gidelim.)

pe) Ucu kepçe ça! (Kepçenin ucu çat [kırıldı].)

Bu cümlelerde pa’daki “ça Hinni” [çaya Hikmet Roni = Hikmet Roni’nin çayı] ifadesi hakkında, cümle Türkçe sayılıysa “isim tamlaması ters olmuş” diyebilirdik ve bu Kürtçe isim tamlamasındaki sıralamanın Türkçe bir cümleye yansıması olarak alınabilirdi ki çocuk bu türden cümleler de kullanıyor zaten; ama

73 Grosjean, *Sünâiyyu’l-luga / Bilingual*, 187.

74 Fromkin ve Rodman’dan nakleden: Mehmet Baştürk, *Anadil Edinimi*, (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 2.

75 Noam Chomsky, *Dil ve Zihin*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 3.baskı 2018), 260.

76 Belma Haznedar “aynı cümle veya konu içinde iki dilin birden kullanılması”nı diller arası etkileşimin bir yansıması olarak “dil değiştirme / düzenek değiştirme” terimiyle ifade eder. Bkz: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdiillilik*, 33-34.

77 Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdiillilik*, 53.

cümleyi Kürtçe saymamız daha doğru olur, çünkü “baba” dışında Türkçe kelime yok. Aynı cümleyi “Baba ça Hinni hani?” şeklinde kurduğunda, Kürtçe bir tamlama özelliğini Türkçe bir cümleye yansıtmiş oluyor. pb’deki Kürtçe cümlede “kû çu?” ifadesi normalde Kürtçede “çu kû?” şeklinde kurulur, ancak bunu Türkçedeki “nereye gitti?”nin Kürtçeye yansımaları olarak mı almamız, yoksa her iki dilde de çocuğun sözdizimini dilediği gibi değiştirdiğini dikkate alıp, tek bir dil içindeki esneklik olarak mı görmeliyiz, burası belli bir müphemlik taşımaktadır. pc’deki cümleyi ise bir çocuk ilahisinden alıp kendince tercüme etti. İlahi cümlesi “cennet ucuz değil” şeklinde iken, Hikmet Roni buradaki “değil” ifadesini atıp onun yerine Kürtçe “hayır” anlamına gelen “na” ifadesini koydu. Bütün kelimeleri Türkçe olan pd’deki cümleyi Türkçe kabul ediyoruz, bu durumda “nenenin evi” şeklindeki Türkçe isim tamlamasının “eve nene” şeklindeki Kürtçe tamlama kalıbına göre dizilmesi yine bir dilin diğeri üzerindeki etkisi şeklinde okunabilir. Aynı şekilde pe’deki “uç” ve “kepçe” kelimeleri Türkçe olduğu halde onları isim tamlaması haline getirirken ters çevirmesi de bu etkinin bir sonucu. Bunlardan bazıları etkilenmenin sonucu iken, pc’deki dönüştürme bir tür tercüme veya yaratıcı bir cümle inşası şeklinde anlaşılabilir. Çünkü cümle Türkçe olarak duyulmuş (cennet ucuz değil), mantıksal yapısı veya derin yapısı anlaşılabilir ve aynı anlama gelecek şekilde çocuğun kendi oluşturduğu sözdizimi kurallarına göre yeni bir cümle haline sokulmuştur. Dolayısıyla yerleşik kuralları dikkate almazsak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; her iki cümle de aynı anlama gelmektedir. Dahası pc’deki sözdizimi, Kürtçenin etkisi olmakla birlikte, tamamen Hikmet Roni’ye ait bir sözdizimini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle böyle bir dilsel kullanım büyüklerden duyularak edinilmiş bir şey olmayıp, dil edinimindeki yaratıcı/üretici tarafı göstermekte ve bu yönüyle aslında sürecin “olumlu” ilerlediğine işaret etmektedir.⁷⁸

Yukarıda çocuğun bir dildeki bir kelimeyi duyduğunda, tekrar ederken onu -belki de kolayına geldiği için- diğere tercüme etmesinden bahsettik. Bunun başka örnekleri de var. Örneğin Hikmet Roni annesinden dinlediği “çantam düştü denize anahtarı bendedur” şeklindeki Karadeniz türküsünü tekrarlarken “çanta ket behr, mifte bende” [ket: düştü, behr: deniz, mifte: anahtar] şeklinde bazı kelimeleri Kürtçeye çevirerek tekrar ediyor. François Grosjean ikidiilli çocukları sözlü çeviri yapan mütercimler olarak niteliyor.⁷⁹

q) Duyulmamış cümleler üretme:

Bilindiği üzere dil sadece taklit ve tekrarlardan oluşmaz; dili dil yapan şey insanın onu üreterek çoğaltması ya da Chomsky’nin deyişiyle “sonsuz sayıda ifade üreten bir sistem” olmasıdır.⁸⁰ Çocukların bize göre “hatalı” olan cümleler kurup bunda ısrarcı olmaları bazen dilsel gelişim aşamalarındaki bir kesit olarak görülse de, dilbilimciler bu “hata”ların aslında çocuğun taklit ve tekrarı değil kendi üretimlerini tercih ettiğinin bir ispatı olarak görürler. Yukarıda birçok cümlede Hikmet Roni’nin Türkçe cümleleri olumsuz yapmak istediği zaman fiillerin sonuna veya başına “na” getirdiğini söyledik. Böyle bir kullanım onun hiç kimseden duymadığı bir şey olup kendi icadı olması açısından dildeki bu yaratıcı tarafın bir örneğidir. Bunun daha da ilginç olanı qa’daki kullanımdır. Burada “muz kalmadı” iddiasını reddetmek için “muz var” demekle yetinmeyip “muz kalmadı değil” ifadesiyle yani cümledeki tersanlamlılığın⁸¹ kullanımıyla tezini pekiştirmek isteyen Hikmet Roni, bunu yine kendi sentaks yöntemiyle tamamlayarak iktibas ettiği sözün sonuna “na” ekleyerek “öyle bir şey yok” demeye getiriyor. Diğer bir deyişle, olumsuz cümleyi olumlu hale getiriyor (muz kalmadı değil = muz kaldı). Ancak bu olumluluk sadece “muz var” sonucuna ulaşmak için değil, aynı zamanda kendi itirazını ifade etmek için yapılandırılıyor.⁸² Benzer bir şey de Türkçedeki -ler çoğul ekini kullanmaya başlamadan önce bir ismi çoğul yapacağı zaman onun başına “çok” kelimesini getirmesi örneğinde görülür. Mesela “Çok an Hinni hani?” cümlesiyle kastettiği şeyi “Hikmet Roni’nin arabaları hani?” şeklinde açabiliriz. İsim tamlamasının tersten söylenmesi de yine Kürtçe sözdiziminin Türkçe üzerindeki etkisi olabilir. Yukarıda ve burada örneğini verdiğimiz ilginç ve gramer açısından “hatalı” kabul edilen kullanımlar, bir kereliğe mahsus bir dil sürçmesi veya “yanlış” söyleme değil aksine sistematik halde

78 Bkz: Haznedar, *İkidiillilik ve Çokdiillilik*, 57.

79 Grosjean, *Sünâiyyu’l-luga / Bilingual*, 192.

80 Noam Chomsky, *Dilin Mimarisi*, çev. İsa Kerem Bayırlı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014), 22, 60.

81 Bu kavrama yönelik bir açıklama için bkz: Aksan, *Anlambilim*, 165.

82 Türkçedeki olumsuz ifadelerin yapı ve anlam özellikleri hakkındaki bir araştırma için bkz: Kerime Üstünova, “Dilbilgisel Olumsuzlayıcılar”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5/4 (2006), 1703-1715.

uzun süre tekrarlanmış şahsi kullanımlardır⁸³ ki bebekler bu tür hataların büyükler tarafından düzeltilmesine genellikle aldırılmazlar.⁸⁴ Dildeki “konuşmaya yansıyan” birimler (kelime, cümle, gramer kuralları...) ile dış dünya arasındaki ilişkinin “ille de öyle olmasını gerektiren” zorunlu bir ilişki olmadığını düşünürsek şunu söyleyebiliriz ki; aslında eğer çocuklar gitgide yetişkinlerin diline yaklaşmamış olsa da bunun yerine yetişkinler mesela bir çocuğun dilini örnek alıp onu sürdürseler, böyle bir dilin kullanılmayacağını kim iddia edebilir? Bu ilginç kullanımların yanı sıra dilin üretici tarafına da işaret edecek şekilde çocuğun yeni cümleler üretebilmesi fenomenini görmek üzere aşağıdaki örneklere bakalım:

qa) Muz heye, muz nema na. (Muz var, muz kalmadı değil.)

qb) Hapkap ayi hiç bulut gör na. (Vakvak ile ayı hiç bulut görmediler.)

qc) Karga! Kedi mama ham na! (Karga! Kedinin yemeğini yeme!)

qd) [“saat on, yatağa kon” diyen anneye:] Aa, biz kuş? (Aa, biz kuş muyuz?)

qe) Çöp at bu baba. (Çöpe at bunu baba.)

qf) Bu aynı baba.

Duyulmamış cümleler üretme, hayat boyu devam eden etkinliğimizdir. Ancak öğrenilmiş bir dil değil de anadili olarak edinilmiş bir dil söz konusu olduğunda; bilim adamları bunun genellikle kritik bir yaş aralığında gerçekleşen belli bir süreç olduğunu ileri sürerler. Bebeklerin neden böyle yaptığını sorguladığımızda söz konusu sürecin nasıl ilerlediğini araştırmak zorunda kalırız. Nitekim “bebekler, kritik dönem içinde maruz kaldıkları dilsel veriyi doğuştan insan zihninde kodlanmış olduğu savlanan dil evrenceleri (universal) ve değiştirgenlerine (parameter) dayanarak yorumlarlar. Bu yorumlamanın sonucu olarak yaptıkları çıkarımlar aracılığıyla, maruz kaldıkları dilin dilbilgisine ilişkin genellemeler yapmaya ve bu genellemeler doğrultusunda oluşturdukları eksik dilbilgisi düzenekleri ve kurallarıyla dil üretmeye başlarlar. Maruz kalınan dilsel verinin ve bebeklerin söz konusu dile ilişkin yaptıkları çıkarımların zamanla birikimli olarak artmasıyla, edindikleri eksik dilbilgisi gitgide genişler ve daha karmaşık yapıların üretilmesi ve anlaşılmasına olanak sağlar. Kritik dönemin bitişine gelindiğinde, çocukların yetişkin dilbilgisine eşdeğer bir biçimde işleyen bir dilbilgisine sahip oldukları ve edindikleri dili akıcı olarak üretilen anlamanın yanında, o dildeki bir yapının dilbilgisel veya dilbilgisidışı olup olmadığını da ayırt edebildikleri görülür.”⁸⁵ q’da toplanan farklı cümlelerde görüldüğü üzere söz konusu üretim erken çocukluktan itibaren başlıyor. Üstelik bu üretim sadece gramer açısından ilginç yapılar oluşturmada değil, hayali kurgularda veya qd’de olduğu gibi hazırcevap diyebileceğimiz bir şekilde muhatabın kurduğu cümleyi muhataba sorgulatan bir soruda da kendini gösteriyor. Oyuncaklarını kişileştirip onları camdan baktırmaya ve bulutları onlara göstermeye niyetlendiği bir anda qb’deki cümleyi kuran Hikmet Roni, hem kurgusu hem de olumsuz cümle yapmada başvurduğu -daha önce açıkladığımız- sentaks yapısı kendine ait bir ifade oluşturuyor. pc’deki sözcüklerden “ham” çocukların dilinde görülen bir isim olup “yemek” anlamına geliyor, “kedinin yemeği” yerine de “kedi mama” ifadesini oluşturmuş, en sonraki “ham na!”, ise “yeme!” anlamındaki bir inşa cümlesi.

qe’deki cümlelerin Türkçe gramer açısından doğru olduğunda ve büyüklerin de bazen kullandığı bir yapı olduğunda şüphe yok. Aynı mantıksal anlamı çocuk “Baba bu çöp at. Baba çöp bu at. Baba çöp at bu. Baba at çöp bu. Bu baba çöp at. Çöp at bu baba. Çöp bu at baba.” gibi biçimlerde ifade edebilir ve nitekim çoğu kez bu tür cümleler kurarken söz konusu yer değiştirmeleri (takdim-tehir) büyüklere göre çok daha rahat bir şekilde gerçekleştirir. Ancak tam o esnada neden birini değil de ötekini tercih ettiğini tespit etmek tamamen imkansız değilse bile çok zordur. Eksik ekleri yerine koyduğunuzda bunların büyükler için de (Türkçe gramer açısından) doğru cümleler olduğunu görürsünüz. Peki, çocuk “Mama ham kedi.” veya “Mama kedi ham.” dediğinde mesela bunu “Mama kediyi yedi.” şeklinde mi anlarız? Tam aksine tecrübeler çocuğun böyle bir cümleyi ancak “Mamayı yedi kedi. / Kedi mamayı yedi.” anlamında kurduğunu, çünkü zaten bunun mantıksal anlamını çocuğun çoktan öğrenmiş olduğunu gösterir. Hatta ekleri telaffuz etmeye başlayan

83 Corder’in “hata” ile “yanlış” arasında yaptığı ayrım hakkında bkz: Güvendir - Yıldız, *Dil Edinimi*, 47.

84 Demet Kayabaşı, “Üretici Dilbilgisi”, *Dilbilim Kuramları: İki Düzlem Beş Kuram*, haz. Özge Can (İstanbul: İthaki, 2018), 266-267.

85 Fromkin’den aktaran: Kayabaşı, “Üretici Dilbilgisi”, 265.

çocuklar bile, “Mama kediyi yedi” şeklindeki bir cümleyi ya dil sürçmesiyle veya şaka olarak söyleyeceklerdir. Bu durumda eksik ifadelerin eklerle tamamlanması, -çok farklı cümleler söz konusu olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulursa- sadece çocuğun seviyesini bilmekle değil çocuğun bizzat kendisini tanımakla mümkün olacaktır. Yani Türkçe cümlelerin asıl sıralanışı olan özne-nesne-yüklem sıralanışını değil de bunların yer değiştirilmiş halini tercih etmesi; söyleniş esnasındaki bağlamı, çocuğun gelişimsel özelliklerini ve daha birçok şeyi bilmeyi gerektirir. Ayrıca çocuğun söz konusu cümlelerinin mana açısından doğru/mantıklı olup olmadığının bilinmesi de yine o çocuğu bizzat tanımayı gerekli kılar. İkinci tür bilginin/tanımanın mümkün olduğunca sağlanmış olması, sözdizimsel esnekliklerin hakkını verme açısından daha faydalı olacaktır.⁸⁶ Bu da belki çocukla yakından ilgilenen kişilerin böyle çözümlemeler için daha şanslı olduğunu gösterir. Çocuğun ve ortamın bilinmediği durumlarda eklerin kullanılmadığı cümleleri anlamak çoğu zaman imkansız hale gelir. Örneğin Hikmet Roni’nin “Kedi gel, mama ham ye.” cümlesini, bağlamından ayrı olarak “Kedi geldi mamasını yedi. Kedi gelsin mamasını yesin. Kedi geldi mi, mamasını yedi mi?” gibi farklı şekillerde tamamlayabiliriz. Ancak tabii bir şekilde diyalog kurduğu kişi o esnada bu cümleyi daha doğru bir şekilde anlama şansını elinde bulundurur. Özellikle soru-cevap şeklindeki konuşmalarda çocuğun verdiği cevap, çocuğu tanımayanlar için yanlış anlaşılabilir. Çünkü bu cevabı vermesinin arkasında yatan birçok sebep olabilir. Jean Piaget (1896-1980) çocuğun gözüyle dünyayı resmetmek üzere kaleme aldığı araştırmasında, özellikle yabancılar tarafından soru sorulduğunda çocuktan gelen cevapların ne anlama geldiği veya hangi sebeple çocuğun böyle cevap verdiği hususlarının çok muğlak ve karmaşık olduğunu ifade eder.⁸⁷ Palmer (1922-2019) de “buradaki cevabı kontrol eden uyarıcıların neler olduğunu, cevaplardan yola çıkarak geriye doğru gitmek suretiyle, onlara ulaşmaya çalışmanın dışında bir yolla tam olarak belirleyemeyiz. (...) Zira pratikteki uyarıcılar, sadece cevaplardan gidilerek belirlenebilmektedir. Dolayısıyla hiçbir öngörü ve tahmin imkanı olmadığı gibi, hiçbir bilimsel açıklama da yoktur.”⁸⁸ diyerek durumun karmaşıklığına vurgu yapıyor.

Çocuğun herhangi bir cümleyi tam olarak ne maksatla söylediğini anlamamanın zorluğu üzerinde düşündüğüm söz konusu süre zarfında Hikmet Roni’nin şu cümlesiyle karşılaştım: “Ling e mi hişk bu!” (Ayağım uyuştu!) Gerçekten ayağı uyuştuğu için mi bu cümleyi söylüyordu, yoksa annesinden öğrendiği bir cümleyi taklit edip tekrarlamak istediği için mi? Çocuğun bu süreçte gramatik yeterlilikleri yavaş yavaş oluşturduğu gibi, sosyokültürel, anlamsal ve stratejik dilsel yeterlilikleri de oluşturmakta olduğunu düşündüğümüzde, onun bazı konuşmalarını olduğu gibi almanın hatalı olacağını ve dolayısıyla çeşitli ihtimallerin daima var olduğunu anlarız.⁸⁹ “Kişinin yalnızca ne söylediğini değil, ne anlatmak istediğini anlamak”⁹⁰ gayreti, öteden beri dilbilimin uğraş alanlarından biri olmuştur. Fakat bu uğraşının büyüklerin sözleri üzerinde düşünüldüğünde taşınmış olduğu zorluk, çocukların konuşmaları söz konusu olduğunda katlanarak büyümektedir. Nitekim sözün gerçek maksadını anlama sorunu, daha “yüzey yapının kendi başına cümlenin anlamına ilişkin çok az ipucu vermesi”⁹¹ noktasından itibaren başlar.

86 Sibeveyhi’nin mantıksal yapıda hatalı olmadığı halde birçok gramercinin sözdizimi açısından hatalı göreceği cümleleri -gerçi burada yetişkin cümlelerini- “doğru ama güzel değil” anlamına gelecek şekilde “müstakim-kabih” diye terimleştirmesi ve yine Chomsky’nin çocuğun üretici yanıyla ortaya koyabileceği yeni cümleler dünyasını mümkün dil olarak adlandırması konumuza en azından ışık tutacak şekilde yorumlanabilir. Sibeveyhi’nin buradaki “doğru” (müstakim) kavramının karşısına yerleştirdiği “imkan dışı” (muhal) kavramı da, mantıksal anlamında bozukluk olan cümleler için kullanılır. Dolayısıyla konuşan kişi kendi maksadını mantıksal olarak doğru bir şekilde kavrayıp dilini hareket ettirdiğinde, ortaya çıkan cümledeki hoş olmayan dizilişler, -Sîrâfî (ö.368/979) şerhinin de yardımıyla söyleyecek olursak- şayet muhatabın yanlış anlamasına sebebiyet verecek şekilde bir hata taşımıyorsa, güzel olmasa da doğru kabul edilmiştir. Burada çirkinlik niteliği de toplumsal mutabakatın dışına çıkmış olmasıyla ilgilidir şüphesiz. Böylece gramer kural ve formları oldukça esnetilmiş ve neredeyse çocukların dilindeki çeşitliliğe yaklaştırılmış olmaktadır. Bkz: Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, 1/25-26; Ebû Said es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, tahkik: Ahmed Hasan M. & Ali Seyyid (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 1/185 vd.

87 Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Dost Kitabevi, 2019). Giriş kısmına bkz.

88 Palmer, *Semantik*, 90.

89 Söz konusu dilsel yeterlilik kavramları için bkz: Savaş, *Okuma Eğitimi ve Çocuklarda Dil Gelişimi*, 63-64.

90 Felsefi dilbilimin işlevleri hakkında bkz: Chomsky, *Dil ve Zihin*, 46.

91 Chomsky, *Dil ve Zihin*, 64.

Çocuğun dilini özgün kılan taraflardan biri de “alışılmamış bağdaştırma”⁹² (unaccustomed compatibility) denilen kelime gruplarını kullanıyor olmasıdır. Yetişkinler için şiir dilinin bir parçası olarak görülen bu kullanımlar, küçük çocuklarda da vardır. Hikmet Roni’nin Süleymaniye Camii’ne “şişko cami” demesini buna örnek verebiliriz. Burada, “şişko” kelimesini yeni öğrenmiş olmasının bu kelimeyi cümle içinde kullanma heyecanına yansımaları görürüz. Benzer bir başka durum ise yine onun “Yeni hapkap (ördek) hani? Yeni ayı hani?” cümlelerinde var. Nitekim bu cümlelerdeki oyuncaklar yeni olmadığı halde (iki yıldır sahip olduğu oyuncaklar) onları “yeni” olmakla nitelemesi de yeni kelimesini henüz öğrenmiş olmasının faal uzantısı olarak görülebilir. Ancak çocuklardaki bu şiirsel ve alışılmadık kullanımlar, ister salt alışılmadık olsun isterse şiirsel ve estetik olsun, çocuğun toplumsal uyuma doğru koşusu boyunca gitgide azalacaktır. Belki şiir dilini hiç kaybetmeyenler, bunu bir yerden yakalayıp korumaya özen gösterenlerdir ancak.

Çocuğun sadece hakiki anlamla, düz anlatımla sınırlı kalmadığını örnekler üzerinden gördük. Oyuncaklarını kendinde farklı zamanlarda farklı isimlerle anlatmayı da bu aylardan itibaren başaran çocuk, qf’deki gibi benzetmelerle hem öğrendiği “aynı” kelimesini işlevsel hale getiriyor hem de ilgi duyduğu nesne ve kişiler arasında irtibatlar kurarak kendi söylemini oluşturuyor.

r) Uzun yolu tercih etme:

ra) Hapkap buz gibi ol. (Ördek üşüdü.)

Yukarıda he’de Hikmet Roni’nin “balık” demek yerine onu balıkla ilgili bir şarkıdan mülhem “kırmızı balık kaç kaç”ın kısaltması olan “kem kaç” şeklinde ifade etmesi sadedinde söylediklerimizin ve yine onun otobüse “ot” (otobüs) demekle yetinmeyip yine bir çocuk şarkısından mülhem “ot yu yu” (otobüsün tekerleği yuvarlak) demesinin bir benzeri de ra’da görülüyor. Bir kere “ördek” diyebildiği halde onun yerine kendi oluşturduğu hapkap’ı (vak vak demek istiyor) kullanması ve “üşümek” fiilini kullanmak yerine “buz gibi olmak” fiilini kullanmayı tercih etmesi, fizyolojik gelişmişlik düzeyiyle veya dilsel pratiklik (hafifletme, ekonomik hale sokma) özellikleriyle açıklanamaz. Dilin üretici tarafı çocuğun kendini sürekli taklitten kurtulup özgün cümle ve terkiplerinde ısrarcı olmasında tecelli ederken, aslında çocukların büyükler açısından “gevezelik” gibi görülen birçok “anlamsız” (sanılan) sözlü oyunlarına da yansır.

Makale boyunca 18-27 aylık ikidiilli bir çocuğun dilsel kullanımlarındaki yapısal özelliklerin, çocuklardaki en geniş oyun tasavvurunun bir parçası olarak görülebileceğinden bahsetmiştik. Buradaki çocuğun cümle türleri, yapıları bir yana, anlam açısından da oyunumsu bir yaşam serüveninin farklı parçaları olarak görülemez mi? Burada Wittgenstein’in oyun söylemi işimizi kolaylaştırır aslında. Çünkü şaka yapmak bir dil oyunu olduğu kadar, bir olayı bildirmek de aynı şekilde bir dil oyunu olarak anlaşılabilir.⁹³ Buradan hareketle belli bir şahıstan ortaya çıkan belli bir dil faaliyetinin toplumsal ve şahsi taraflarıyla birlikte o dilin/dillerin içinde ve belli bir yaşam tarzının ruhu dahilinde asıl anlamsal içeriğini kazandığını düşünebiliriz. Ama aynı zamanda bu durum, söz konusu dil varlıklarının kendi kültürel havzaları dışında anlamsız olduğu anlamına gelmez; tam aksine anlamlıdır. Anlamsızlık sadece dil dışına çıkıldığında, yani dilin dikkate alınmadığı veya ikincil bir unsur haline getirilebileceği varsayıldığı durumlarda kendini gösterir.

92 Bu terimin açıklama ve örnekleri için bkz: Aksan, *Anlambilim*, 82-86.

93 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 32 fakat konunun anlaşılması için eserin bir bütün olarak okunması gerekir.

SONUÇ

Tek sözcük dönemini aşarak “telegrafik konuşma” denilen iki kelimelik dilsel yapılarla konuşmaya başlayan ve daha sonra ikiden fazla kelimeyi de bir araya getiren çocukların, aslında tek sözcük döneminden itibaren cümle hükmündeki sözcüklerle iletişim kurduğunu, fakat ortalama 18. aydan itibaren bu dilsel yapıların sadece hükmen değil zahiren de sözdizimi açısından cümle sayılabilecek düzeye ulaştığını söyleyebiliriz. Her halükarda burada “kendini ifade etme” unsuru bir nüve şeklinde de olsa en baştan itibaren var olmakta veya var olma sürecinde ilerlemektedir, tabi bu ifadeler çocuğun konuşmalarını anlayan için anlamlıdır ancak. Öyleyse çocukların ilk cümleleri, mantıksal yapı itibariyle daha tek sözcük dönemindeki tek tek kelimeleriyle birlikte mevcutken, kendi çapında birer sözdiziminin sese dökülmesi açısından düşünöldüğünde ortalama 18. aydan itibaren sahneye çıkar. Bunu diğer çocuklarda olduğu gibi eşzamanlı ikidilli yetişen çocukların dilsel gelişiminde de görebilmekteyiz.

Bu safhaya varıldığında ikidilli çocuğun ağızından dökölen cümleler, çocuktan çocuğa değişiklik arz etmekle birlikte, bizim gözleyip örnek olarak gösterdiğimiz çocukta şu türden farklılıklarla tezahür etmiştir: Çocuğun bazı cümleleri her iki dilden kelimeleri barındırmakta, bazı cümleleri ise tek bir dilin kelimelerinden oluşmaktadır. Aynı zamanda bu tür cümlelerde bir dildeki gramatik kalıpların diğer dilde oluşturulan cümlelerde kendini gösterdiği, yani diller arasındaki etkileşimin cümlelere veya terkiplere yansıdığı görülür. Bu merhalede çocuğun ikidilli cümlelerinde, yetişkinlerin diline nispetle “hata” olarak gözüken bazı dilsel yapıların, daha önce bir benzerine rastlanılmayan türden özgün yapılar olması, çocukların dil edinimi sürecinde salt taklide dayanmadıklarını aksine özgün üretim çabalarıyla dillerini inşa etmeye, yeri geldiğinde kendi sözdizim kurallarını oluşturmaya ve böylece -bir şekilde- dili veya dilleri edinmeye çalıştıklarını gösterir niteliktedir. Bu da insan dilinin diğer canlı türlerindeki iletişim araçlarından çok farklı olarak insanın zihinsel yapısında var olan bir yetenek olduğunu ve bu yeteneğin üretici bir şekilde daha erken çocukluk çağından itibaren insanın önünde sonsuz sayıda farklı cümle inşa etme imkanlarını açtığını bize göstermektedir.

12. ve 13. aylardan itibaren cümle hükmündeki tek tek sözcükler aracılığıyla kendini ifade edebilen Hikmet Roni, tıpkı o dönemde bu sözcükleri ebeveyninin dilleri olan Türkçe ve Kürtçeden seçtiği gibi, 18. aydan itibaren yapılandırıdığı cümlelerde de yine kelimeleri her iki dilden seçerek cümlelerini inşa etmektedir. Bazen iki dili ayırıp ayrı ayrı konuşmayı başaran Hikmet Roni’de eşzamanlı iki dil edinimi her iki dilde eşit oranlarda değil farklı oranlarla gerçekleşmektedir. Bu da çevresel şartlarla ve bu dillere maruz kalma oranlarındaki farklılıklarla açıklanabilir. Buna rağmen, tek sözcük döneminden başlayıp 27. aya gelinceye kadarki süreçte çocuğun konuştuğu cümleler incelendiğinde, onun iki dili de başarılı bir şekilde edinmeyi sürdürdüğu görülüyor.

Anlambilim açısından bakıldığında bu aylardaki ikidilli çocuğun cümlelerinde hem haber verme, hikayeleştirme gibi anlatı türlerinin hem de talep etme, temenni, soru sorma, çağırma gibi inşa türlerinin yer aldığı görülür. Çocuk şeyler arasındaki ilişkileri kurabildiği gibi, fiil ile onun bağlı olduğu unsurlar arasındaki ilişkileri de büyük ölçüde kurarak bunu cümlelerine yansıtmaya çalışır. Bu arada oluşturulan cümlelerin sadece iletişimsel ihtiyaçların zorunlu sonuçları olmadığı, aynı zamanda belli kurgular taşıdığı, belli itirazları dile getirdiği, bazen bir keyif unsuru içerdiği, bazen iki dil arasındaki bir tercüme faaliyetini yansıttığı ya da çocuktaki sezgisel tarafı gösterdiği yine bu cümleler üzerinden izlenebiliyor. Dahası tüm bu cümleleriyle çocuk sadece bir diyaloga girmekle kalmıyor, aynı zamanda kendini gerçekleştirme yolunda bir ifade dünyasının kapılarını da aralamış oluyor. Ancak bu tür değerlendirmeler yapılırken çocukların yetişkinler gibi düşünölmemesi, aksine kendilerine ait bir dünyaları olması hasebiyle onların o dünya şartları içinde değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmalı. Bu değerlendirme kıstasları hem cümlelerin gramer açısından kabul edilebilirlik düzeyleriyle ilgili olarak hem de anlamın doğruluğu yanlışlığı açısından çocuk cümleleri dikkate alınarak esnetilebilir ve yeniden yapılandırılabilir.

Diğer çocuklarda olduğu gibi ikidilli yetişen çocuklarda da cümle oluşum süreci bir anda gerçekleşmez, belli merhalelerden geçerek olgunlaşmaya doğru gider. Bu süreç şartlar gereği çocuktan çocuğa farklılık arz eder. Bunu bir süreç olarak gördükten sonra, bu süreçteki oluşum basamakları ebeveyni endişeye sevk

etmez/etmemelidir. Tam aksine bu süreçte “hatalı” gibi gözükken dilsel kullanımlar veya iki dilin karışık kullanılması gibi durumlar, sağlıklı-yaratıcı bir dil gelişiminin tezahürleri olarak görülmelidir. En önemlisi de çocuğun kendi tercihlerini önemsemesi, hemen yetişkin dili lehine taviz vermek yerine uzun süre kendi tercihlerinde ısrarcı olmasıdır.

İkidiilli çocukların ilk cümleleri, belki tüm çocukların ilk cümlelerinde olduğu üzere, eklerin ve bazen edatların kullanılmadığı cümleler olması sebebiyle herkesçe anlaşılması kolay olmayan türden cümlelerdir. Bunun yanı sıra çocukların psikolojisindeki daha özgür ruhlu olma, daha aykırı düşünme, daha oyuncu tutum veya kimi zaman daha inatçı kimi zamansa daha içe kapalı olma gibi durumlar da hesaba katıldığında söz konusu cümlelerin ne maksatla söylendiklerini anlamak, ebeveyn veya bakıcı olmayan insanların dışarıdan gözlemlerle anlamakta zorlanacakları türden bir müphemlik de içermektedir. Bu yüzden çocuk gelişimi veya çocuktaki dil gelişimi üzerinde yürütülen çalışmalarda çocukları bir deney nesnesi gibi gören yaklaşımların terk edilmesi; onun yerine doğal ortamında ve doğal sürecinde yaşayan çocukların, ebeveynleri veya sürekli onlarla vakit geçiren bakıcıları tarafından ama herhangi bir müdahalede bulunulmadan gözlemlenmeleri ve bu gözlemlerin tecrübe paylaşımı şeklinde istifadeye sunulması daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracaktır.

KAYNAKÇA

- Abdullatif, Muhammed Hamase. *Binâu'l-cümleti'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru Garîb, 2003.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 1998.
- Aksoy, A. Belgin - Aksoy, Merve. “Yürüme Döneminde Küçük Konuşmacılar: Gelişimsel Bir Bakış”. *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi*. 4/1 (Mart 2020), 239-259.
- Alpöge, Gülçin. “Çift Dilli Çocukların Dil Gelişimi”. *Turkophone*. 1/1 (2014), 5-13.
- Badıllı, Kemal. *Türkçe İzahlı Kürtçe Grameri (Kürmançça Lehçesi)*. Ankara: Ankara Basım ve Ciltevi, 1965.
- Baştürk, Mehmet. *Anadil Edinimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Beşikçi, İsmail. *Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991.
- Calvin, William H. – Ojemann, George A. *Neil'in Beyniyle Konuşmalar: Düşünce ve Dilin Sinirsel Doğası*. çev. Güral Koca, İstanbul: Metis, 2009.
- Chomsky, Noam. *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*. çev. Veysel Kılıç, İstanbul: Bgst Yayınları, 2009.
- Chomsky, Noam. *Dilin Mimarisi*. çev. İsa Kerem Bayırlı, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.
- Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin*. çev. Ahmet Kocaman, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 3.baskı 2018.
- Comrie, Bernard. *Dil Evrensellikleri ve Dilbilim Topolojisi*. çev. İsmail Ulutaş, Ankara: Hece Yayınları, 2.baskı 2017.
- Cürçânî, Abdulkahir. *Delâilu'l-i'câz*. tahkik: M. Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1984.
- Dizdaroğlu, Hikmet. *Tümcebilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, 1976.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât. *Esrâru'l-'Arabiyye*. tahkik: M. Behcetü'l-Beytâr, Dımaşk: Matbûâu'l-mecmai'l-ilmîyyi'l-Arabî, 1957.
- Fichte, Johann-Gootlieb. “Dil Becerisi ve Dilin Kökeni Üzerine”. *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt*. çev. Gürsel Aytac, Ankara: Phoenix, 2011, (69-103).
- Grosjean, François. *Sünâiyü'l-luga*. (özgün adı: Bilingual: Life and Reality). Arapçaya çeviren: Zeyneb Atıf, Hindawi Foundation, 2017.
- Gümüşatam, Gürkan. “Eksiltim (Ellipsis) ve Türkçede Eksiltim Türleri”. *Turkish Studies*, 8/1 2013, (1539-1552).
- Güvendir, Emre - Yıldız, I. Gamze. *Dil Edinimi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Haznedar, Belma. *İkidiillilik ve Çokdiillilik*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2021.
- Herder, Johann Gottfried. “Dilin Kökeni Üzerine”. *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt*. çev. Gürsel Aytac, Ankara: Phoenix, 2011, (15-64).
- Humboldt, Wilhelm von. “Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi”. *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri: Herder-Fichte-Humbolt*. çev. Gürsel Aytac, Ankara: Phoenix, 2011, (109-167).
- Hüseyin, Sadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr, 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk: Ali Abdolvâhid Vâfi. 3 cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 2014.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddîn. *Şerhu Şüzûri'z-zehab*. Beyrut: Dâru İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 2001.
- Karademir, Fevzi vd. *Sözlük/Ferheng: Kürtçe-Türkçe & Türkçe-Kürtçe*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Karakaya, Şerafettin. *Dil Gelişimi ve Dil Politikası*. Ankara: Akçağ, 2007.
- Kayabaşı, Demet. “Üretici Dilbilgisi”. Can, Özge (ed.). *Dilbilim Kuramları: İki Düzlem Beş Kuram*. İstanbul: İthaki, 2018.
- Keklik, Saadetin. *Çocukta Dil Edinimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Kol, Suat. “Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi”. *Sakarya Üniv. Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21 (05.2011), (1-22).
- Korkmaz, Zeynep. *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 5.baskı 2017.
- Krashen, Stephen. *Second Language Acquisition and Second Language Learning*. Oxford: Pergamon P, 1981.
- Martinet, André. *İşlevsel Genel Dilbilim*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Özsoy, A. Sumru. “Chomsky'nin Sözdizim Kuramına Bir Bakış”. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 8: 9-12.
- Palmer, Frank Robert. *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*. çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol, 2020.
- Piaget, Jean. *Çocuğun Gözüyle Dünya*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Dost Kitabevi, 2019.
- Rancière, Jacques. *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*. çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis, 3.baskı 2018.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı anlam*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Émile*. çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9.baskı 2017.

- Saraç, Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat*. İstanbul: 3F Yayınevi, 2007.
- Savaş, Bekir. *Okuma Eğitimi ve Çocuklarda Dil Gelişimi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2018.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- Sekkakî, Ebu Yakub. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2.baskı 1987.
- Sibeveyhi, Ebu Bişr. *Kitâbu Sibeveyhi*. thk: Abdusselam Muhammed Harun, 5 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Said. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*. tahkik: Ahmed Hasan M. & Ali Seyyid, 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2008.
- Suyûtî, Celaleddîn. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lugati ve envâ'ihâ*. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Arabiyye, 1986.
- Temizyürek, Fahri. "Çocukta Dil Gelişim Süreci". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 7 (2007), (169-176).
- Uzun, Nadir Engin. *Ana Çizgileriyle Evrensel Dilbilgisi ve Türkçe*. İstanbul: Multilingual, 2000.
- Üstünova, Kerime. "Dilbilgisel Olumsuzlayıcılar". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 5/4 (2006), (1703-1715).
- Vardar, Berke (ed.). *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefî Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis, 4.baskı 2017.
- Yapıcı, Şenay. "Çocukta Dil Gelişimi". *Journal of Human Sciences* 1/1 (2004), 1-17.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 22.baskı 2002.

EXTENDED ABSTRACT

In the early childhood period, between the 18th and 27th months, the child transitions from the period where he uses single words to the one where s/he talks with sentences. Although single words function like sentences in terms of their meanings, the short utterances that develop after the 18th month function like sentences syntactically as well. In these short utterances where adjectives or adverbs are sometimes used as well as the predicate and the subject, it is seen that suffixes are generally not used, long words are shortened or some letters are still unpronounced. Among children who grow up bilingual, in addition to these phenomena, features such as the use of elements of the two languages in the same sentence or the application of a grammatical rule of one language on the other are also observed.

Despite this transition, the child's use of words is still not perfect. The development and maturation process at the sentence level, also persists at the word level and even at the sound level. In this study, relevant examples are given from the first sentences formed between the 18th and 27th months of a child whose mother speaks Kurdish to him while his father employs Turkish. Both languages are transmitted simultaneously, and these examples are examined in terms of bilingualism and semantics.

During this period, performative and constative sentences such as giving news, telling stories after observation, establishing a dialogue, asking questions, making demands, expressing surprise and calling someone are seen in the bilingual or monolingual sentences formed by the bilingual child, but all her/his speeches can be seen as an effort to actually reconstruct what is happening around her/him in her/his own way. This is part of the process of self-realization and building her/his personality. On the other hand, the child establishes relations between the predicate and the subject, between the cause and the effect, between the verb and the person who carries it out, the time or place and the way it is carried out, and sometimes s/he tells something that s/he has created with his own fiction, and sometimes s/he imposes her/his own preferences by objecting to the addressee. All this leads to an increase in the variety of sentences and becomes possible with more use of the possibilities of the language.

In the meantime, the child who acquires two languages at the same time develops the ability to use both languages separately, although her/his ability in them differs according to the rate of exposure to the languages in terms of use. During this developmental process, s/he moves from generalizations to more specific uses or a bit complex use of sentences.

Unusual linguistic manifestations resulting from the use of two languages together, such as the reflection of grammatical features in one to the other, or the emergence of uses that are unusual for adults, do not indicate that the child is confused or that the language acquisition process is progressing negatively, as it was initially thought; On the contrary, it shows that the language acquisition process in these children, as in every human being, proceeds not only by imitating adults, but rather by trying to construct the language creatively with his own effort, based on the child's innate language ability. This creative side in the language acquisition process will be better understood if the use of brand new sentences that have not been heard from adults before are added to the extraordinary sentences that emerge as a result of the interaction between languages and the form of unusual uses within a single language. The child sometimes engages in a direct translation activity by using an expression s/he hears, either fully or partially, in the other language. This means that the child expresses himself using his own preferences and the structures he has invented, so that the language acquisition process proceeds spontaneously without any external suppressive intervention. Therefore, uses that are seen as "wrong" by adults are actually phenomena highlighting that the process is progressing well and should not cause any concern. Because of children of this age, although everything is a game, they do not play any game according to its rules and always want to apply their own rules.

In general, from the incompleteness of the pronunciation of the sounds to the elliptical structures at the word level caused by the absence of the use of suffixes and from not observing the grammatical rules accepted by the adults to the surprisingness of the unusual uses, there are a number of peculiarities in children's speech in this period. While observing bilingual children, it is possible to witness such features as using a mixture of two languages or mirroring the syntax features. This feature makes it difficult to understand exa-

ctly what the child means by a certain sentence. When you take the sentence alone, maybe nothing will be understood. At this stage, especially the first sentences of bilingual children cannot be understood by seeing them as an experimental object. In order for the sentences to be understood, it is necessary to recognize the children first, and then be present during the speech and be aware of the context and the motives of the uttered sentences. This shows that children's sentences in general, especially the first sentences of bilingual children, can be understood more by their parents or caregivers. When these sentences are analyzed, it is seen that children do not only stay at the minimum level of communication necessary to meet their needs, but also contain expressions that contain pleasure and play or contain fiction and questioning. Therefore, human self-expression in a multidimensional way starts to exist from these first sentences of children.

İSLAM MİMARÎSİNDE MEZHEP ETKİSİ: İRAN ÖRNEĞİ

Sümevra Ocak AHMED

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı
sumeyra.ocak@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1607-0834

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 26/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 03/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1121888>

İSLAM MİMARÎSİNDE MEZHEP ETKİSİ: İRAN ÖRNEĞİ

ÖZ

İslamiyetin ilk yıllarında Müslümanlar; inanç, ibadet, sosyal hayat ile kültürel ve siyasi hususlarda bir birlik içerisinde olmuşlardır. Ancak zamanla İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması, siyasi farklılaşmalar, farklı dil ve kültürlerle karşılaşılması ile birlikte itikadî, amelî ve siyasî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu farklılaşma, Müslümanların sanat ve mimarî anlayışlarına da yansımış, coğrafyalara göre zengin sanat ve mimarî eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İslam dünyasında zamanla ortaya çıkan itikadî ve siyasî mezheplerden birisi de Şîa'dır. Bu mezhep günümüzde İran başta olmak üzere Irak, Azerbaycan, Yemen, Bahreyn, Lübnan, Pakistan, Hindistan, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da varlığını sürdürmektedir. İslam Tarihinin şahit olduğu en acı vakalardan biri olan Kerbelâ hadisesi Şîa'nın ortaya çıkması ve yayılmasındaki en önemli temel unsur olmuştur. İran başta olmak üzere Şîa'nın yaygın olduğu ülkelerde Kerbelâ hadisesi ile mezhebin diğer dinî ve siyasî görüşlerinin yansımaları sanatta ve dini mimarîde bariz bir şekilde görülmektedir. Mimarî ve sanatta mezhep etkisini İran örneği üzerinden inceleyeceğimiz bu çalışmada, İran'da, özellikle Safevîler ve Kaçarlar ile 1979 İslam inkılâbından sonra ülkede etkili olan Şîa'nın İmâmiyye kolunun itikadî ve siyasî görüşlerinin mimarî eserlere nasıl yansıdığını göreceğiz. Bunun için camiler, medreseler, türbeler, çeşmeler ile Şîa'nın Muharrem matemi ile özdeşleşen hüseyniyye binaları ve nakkarhâneleri inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Mimarî, İran, Mezhep, Şîa.

THE IMPACT OF MADHHAB ON ISLAMIC ARCHITECTURE: THE CASE OF IRAN

ABSTRACT

In the early years of Islam, Muslims were united in faith, worship, social life, cultural and political issues. However, with the spread of Islam over a wide geography, practical and political sects emerged. This differentiation was also reflected in the understanding of art and architecture and paved the way for the emergence of a rich artistic and architectural works according to the geographies. One of the sects that emerged in the Islamic world over time is Shia. Today, it exists in Iraq, Azerbaijan, Yemen, Bahrain, Lebanon, Pakistan, India, Kuwait, Saudi Arabia, especially in Iran. One of the most afflictive and sad cases of Islamic history is the Kerbelâ incident that was the most important element in the emergence and spread of the Shia. In the countries where the Shia is widespread, especially in Iran, the reflection of the Kerbelâ and the other religious and political views of the madhhab is clearly seen in the arts and the religious architecture. In this study, in which we will examine the madhhab influence in architecture and art through the example of Iran, we will see how the creed and political views of the Imâmiyya Shia were reflected on the architectural works especially in the time of Safavid, Qajar and Islamic Revolution. For this reason, we will examine mosques, madrasas, tombs, fountains and the husayniyya buildings.

Keywords: Art, Architecture, Iran, Madhhab, Shia.

GİRİŞ

İslam mimarîsinde eserler bulunduğu bölgenin coğrafi yapısı ve iklim özelliklerinin yanı sıra, tarihte o bölgeye hâkim olan devletlerin siyasî görüşleri, din anlayışları, kültürel ve sosyo-ekonomik yapısına göre şekillenmektedir. Mezhep farklılıkları da mimarî ve sanat üzerinde etkili olan bir başka unsurdur. İtikadî, amelî ya da siyasî mezhep farklılıklarının olduğu İslam ülkelerinde, farklı tarzlarda gelişen yapılarda, mimarî öğelerin temel kullanım amacı aynı olsa da şekil, süsleme ve kompozisyon bakımından farklılıklar göze çarpmaktadır.

Örneğin kubbe, İslam coğrafyasında sıkça kullanılan bir mimarî öğedir. Ancak; farklı bölgelerde farklı düşünceleri sembolize edebilir. Osmanlı Klasik dönem mimarîsinde cemaati tek bir kubbe altında toplamayı amaçlayan merkezî büyük kubbeler inşa edilirken, İran'da özellikle imam ve imamzâde türbelerinde altın kaplamalı olarak kullanılan kubbeler imamların inananlara önder olması, onları adeta güneşin dünyayı aydınlatması gibi aydınlatmalarını temsil etmektedir. Bu düşüncede özellikle Nur Suresi 35. ayetin Şîî müfessirlerce tefsirinin önemi büyüktür.¹ Şîa'ya göre imamlar Allah'ın nurunun yeryüzündeki temsilcisi, hücceti, O nurun yansıtıcısıdır.²

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, aynı mimarî öge bölgelere göre farklı şekil ve amaçlarla kullanıldığı gibi mezhep farklılıklarına bağlı olarak farklı coğrafyalarda farklı mimarî yapılar ya da öğeler de bölgeye has olarak ortaya çıkabilmektedir. İran coğrafyasında ve diğer Şîî coğrafyalarda, Muharrem ayında Kerbelâ hadisesinin canlandırıldığı taziyelerin sahnelendiği hüseyniyye binaları buna örnek olarak verilebilir. Dini mimarî olarak kabul edebileceğimiz hüseyniyye binaları mezhep anlayışının etkisi ile ortaya çıkmış bir yapı olup, Şîa'nın yaygın kabul gördüğü coğrafyalarda özellikle de İran'da bulunmaktadır.

Çalışmamızda İran'da Şîa mezhebinin etkisi ile cami, medrese, türbe gibi yapılarda görülen mimarî ve tezyinî farklılıklar ile mezhep etkisi sonucu oluşan hüseyniyyeler, nakkarhâneler gibi yeni uygulamalar başlıklar halinde incelenecektir. Konuyu açıklarken kullandığımız fotoğrafların tamamı 2017 ve 2018 yıllarında İslâm Sanatları Felsefesi ile ilgili çalıştaylara katılmak, Isfahan, Şiraz, Yezd, Tebriz, Kaşân, Kum, Tahran gibi İran'ın farklı şehirlerini ve buralardaki tarihî, mimarî eserleri görmek için gerçekleştirdiğimiz seyahatlerde tarafımızca çekilmiş fotoğraflardır. Bu sebeple fotoğraf bilgileri verilirken kaynak gösterilmemiştir.

1. İRAN COĞRAFYASINDA MEZHEP ETKİSİNİN GÖRÜLDÜĞÜ YAPILAR

1.1. CAMİLER

İran camilerinde, Şîa inancını yansıtan etkiler genellikle yapıların dış ve iç cephelerinde yer alan süslemeler ve yazılarda görülmektedir. İncelediğimiz her camide karşımıza çıkan yazı kompozisyonlarında, Şîiliğin temel ilkelerini yansıtan ifadeleri görmek mümkündür. Bunun dışında bazı önemli camilerde On İki İmamı temsil ettiği düşünülen on iki minarenin yer alması, Gâib İmam Mehdî'nin yeniden zuhûrunu temsil ettiği düşünülen mihrab önünde yer alan çökertmeler mezhep etkisinin mimarîdeki etkilerini yansıtmaktadır. Aşağıda seçtiğimiz örneklerde bu hususlar incelenecektir.

Şîîler'in dini merkezlerinden biri olan Kum'da yer alan Cemkerân Camii, mezhebin mimarîdeki etkilerini yansıtması bakımından önemli bir yapıdır. Yaygın bir halk inancına göre cami, Gâib İmam Mehdî'nin emri ile yapılmıştır. İran'da hâkim olan, Şîa'nın İmâmiyye (İsnâaşeriyye) koluna göre on ikinci imam Muhammed el- Kâim el-Mehdî kıyamete yakın bir zamanda zuhûr edip imâmet görevini devralıncaya ka-

1 Nur ayeti olarak tabir edilen Nur Suresi 35. ayetin yorumu için özellikle bkz. Sadrüddîn Muhammed eş-Şîrâzî Molla Sadrâ, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Kerim: Ayetü'l-Kürsi ve Ayetü'n-Nur*. (Tahran : Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1389hş). c.5.

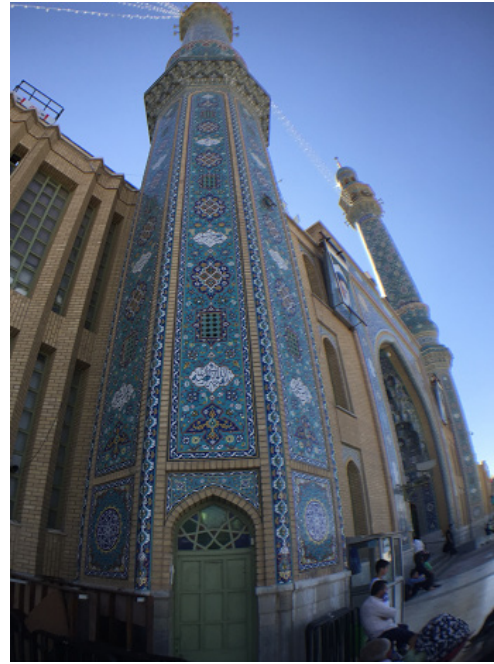
2 Henry Corbin, "The Meaning of the Imam for Shi'i Spiritually", *Shi'ism : doctrines, thought, and spirituality.*, ; (Albany : State University of New York, 1988), 177-181; Seyyed Hossein Nasr, "God", *Islamic spirituality: foundations.*, ; (London : Routledge and Kegan Paul, 1987), 321.

dar gaybet dönemindedir.³ Gâib imamın istediği bazı kişilerle görüştüğüne inanılmaktadır. Bu caminin de gaybet döneminde, onun emri ile yaptırıldığı inancı halk arasında yaygındır. Bu sebeple cami, Şîî halk için büyük bir önem arz etmektedir. Hatta kuvvetli bir görüşe göre Gâib İmam bizzat bu camiden⁴ zuhûr edecektir. Bu düşüncenin etkisi ile caminin mihrabına yaslanıp, el sürerek Gâib İmam Mehdi'nin bir an önce zuhur etmesi için dua eden insanları görmek mümkündür.

Çok büyük bir alan üzerine, külliye tarzında inşa edilmiş yapıda yer alan Cemkerân Camii'nin on iki minaresi vardır. Bunun İran'da hâkim olan İmâmiyye Şîa'sının On İki İmam inancını ve caminin kendisinin emri ile yapıldığına inanılan on ikinci imam Muhammed Mehdi'yi sembolize ettiği düşünülmektedir. Camiye girdiğimizde, cami yapılarında görmediğimiz sadece önemli türbelerde gördüğümüz ayna kullanımı ve insanların mihraba dokunarak dua etmesi bu caminin, halk nezdinde Gâib İmam'ı ve onun dönüşünü temsil ettiğini göstermektedir. Caminin cümle kapısı üzerinde yer alan “*es-Selâmu Aleyke Yâ Bakıyyetullâh, Yâ İbnu Rasûlillâh*” ifadesi Gâib İmam Muhammed Mehdi'ye işaret etmektedir (Resim 1). Cümle kapısının iki yanında yer alan minareler üzerinde de “*Yâ Bakıyyetullâh*”, “*Ya Hüccetü'l-Hüseyn*” gibi (Resim 2) yine Gâib İmam Mehdi'nin lakaplarından olan ifadeler yazılmıştır.



Resim 1. Kum Cemkerân Camii Giriş Kapısı



Resim 2. Kum Cemkerân Camii'nin Minareleri

Camilerin dış ve iç cephelerinde gördüğümüz bazı yazı kompozisyonları da içerikleri bakımından Şîa mezhebinin görüşlerini yansıtmaktadır. Genellikle tüm camilerde, Lafzatullâh (Allah), ism-i Nebî (Muhammed) ve Hz. Ali'nin isimlerinin birlikte yer aldığı kompozisyonlar görülmektedir (Resim 4, 1, 12). Bu isimler genellikle camilere giriş cephesinde tüm cepheyi kaplayacak şekilde tekrar edilerek yazılmaktadır. Dikkat çeken ve sıkça karşılaştığımız bir yazı kompozisyonu da “*La ilahe illallah, Muhammedun Rasulullah, Aliyyun veliyyullah*” şeklindeki Kelime-i Tevhid'in Şîa'daki ifadesidir. İsfahan Ulu Camii, Yezd Ulu Camii, Şah Camii, Şeyh Lütfullah Camii, Gülpayegân Camii, Kazvin Ulu Camii gibi önemli yapılarda bu kompozisyonlar görülebilmektedir (Resim 3-5-6). Bu camilerden bir kısmı Sünnî olan Büyük Selçuklular döneminde inşa edilmiş olsa da bahsi geçen ifadelerin yer aldığı kompozisyonların bu yapılara İlhanlılar ve Safevîler döneminde yapılan ekleme ve tamir çalışmalarında eklendiği bilinmektedir. Bunun dışında “*Yâ Muhammed Mehdi*” ve “*Meded yâ Ali*” ifadelerinin de cami cephelerinde yer aldığı görülmektedir (Resim 13-12).

3 Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*. (Albany : State University of New York, 1975), 210-211; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanıcı Ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009), 28.

4 Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices*. (London: I.B. Tauris, 2011), 448.

Bu ifadeler dışında Hz. Peygamber'in (s.a.s) ehl-i beyt ya da Hz. Ali hakkındaki hadis-i şeriflerine de rastlanmaktadır. Camilerde en sık rastlanılan hadis-i şerif; "أنا مدينة العلم وعلي بابها"⁵ şeklindeki "Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır." manasındaki hadistir.⁶ Örneğin İsfahan Ulu Camii'nde ve şiraz Vekil Camii'nde farklı yerlerde bu hadisin yer aldığı görölmektedir (Resim 7-8-9). İsfahan Ulu Camii'nde karşılaştığımız ve başka eserlerde de gördüğümüz bir başka ifade ise; "حب على حسنة لا يضر معها سيئة و بغضه" "سيئة لا ينفع معها حسنة"⁷ şeklindeki "Ali'nin sevgisi öyle bir iyiliktir ki onunla birlikte kötölük zarar vermez; Ali'ye düşmanlık öyle bir kötölüktür ki onunla birlikte iyilik fayda vermez." manasındaki şiî kaynaklarda yer alan hadistir. (Resim 10).



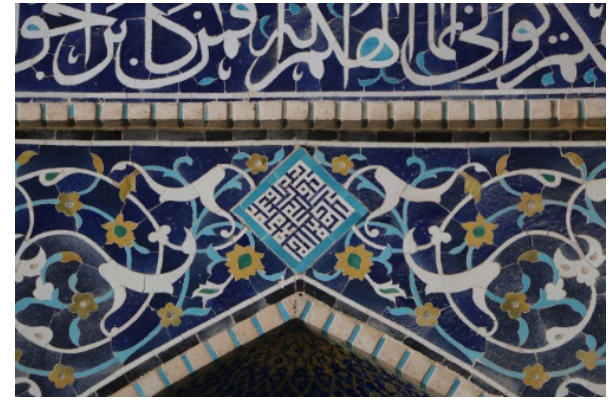
Resim 3. Yezd Ulu Camii Mihrabı



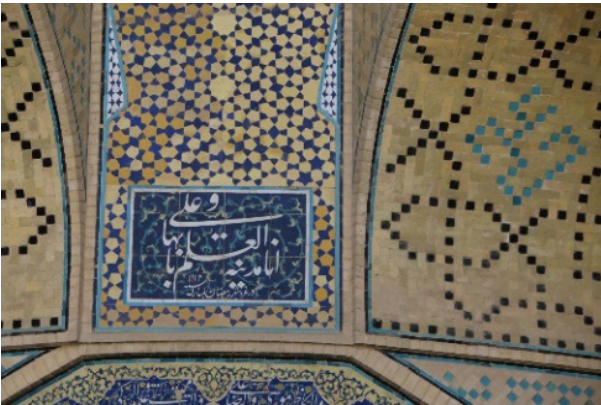
Resim 4. Yezd Ulu Camii Kubbesi



Resim 5. İsfahan Ulu Camii'nin Avlu Cephelerinden



Resim 6. İsfahan Ulu Camii Avlu Cephelerinden



Resim 7. İsfahan Ulu Camii

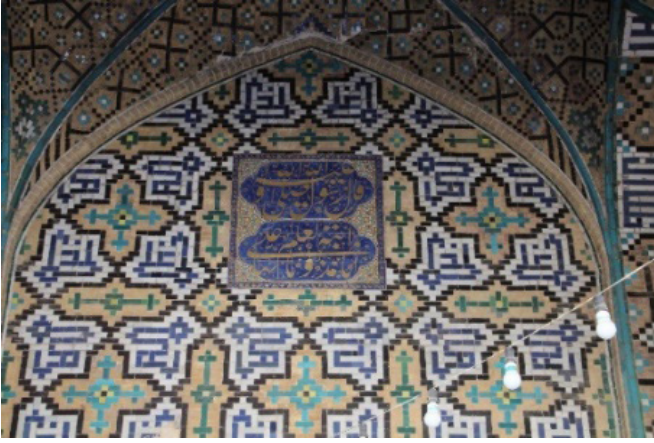


Resim 8. İsfahan Ulu Camii

5 Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyüb Taberani, *el-Mu'cemü'l-kebir*. (Beirut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 5/264. (Hadis No: 10898)

6 Bu hadis Tirmizî'de بأنا مدينة الحكمة وعلي بابها şeklinde geçmektedir; Ebü İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi Tirmizi, *el-Câmiü'l-kebir = Sünenü't-Tirmizî*, Menâkıb,72, c. 8, ; (Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2017), 113.

7 Nurullah el-Hüseyni el-Mar'aşi Tüsteri, *İhkakü'l-hak ve izhakü'l-batıl*. (Kum : Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 1986), 7/257.



Resim 9. Şiraz Vekil Camii



Resim 10. İsfahan Ulu Camii eyvan içi



Resim 11. İsfahan Mescid-i Şah



Resim 12. Tebriz'de bir camii girişindeki "Meded Yâ Ali ibaresi"



Resim 13. Kum Fatimâ Masume Türbesi Mescid girişindeki "Meded Yâ Ali" ibaresi



Resim 14. İsfahan Ulu Camii Yazı Kompozisyonlarından

İran'daki bazı tarihi camilerde dikkat çeken bir başka husus da mihrab önünde yer alan çökertmelerdir. Mihrap önünde yer alan bu çökertmeler, Kazvin Mescid-i Cuma, Şiraz Nasırü'l-Mülûk Camii, Yazd Ulu Camii, İsfahan Ulu Camii (İlhanlı Sultanı Olcaytu'nun sonradan eklettiği mihrabın önü) gibi bazı camilerde yaklaşık 20 cm derinliğindeyken (Resim 15-16-17); İsfahan Mescid-i Şah ve Şiraz Vekil Camii'nde adeta bir kabir gibi derin bir boşluktur (Resim 18-19). İncelenen kaynaklarda konu ile ilgili hususi bir bilgiye

rastlanılmamış olup, mihrabın nefisle mücadele makamı olarak kabul edildiği, bu sebeple imamın kendisini cemaatten daha yüksek mertebede görmemesi için bu mekânın imamı cemaatten daha alçak konumlandırarak şekilde inşa edildiği düşünülebilir. Sünnî mezheplerde de imamın cemaatten bir arşın ya da daha fazla yüksekte olmasının mekruh olduğu, cemaatle aynı hizada ya da daha alçak bir mekânda bulunması gerektiği yönünde fikhî bir kaide bulunmaktadır.

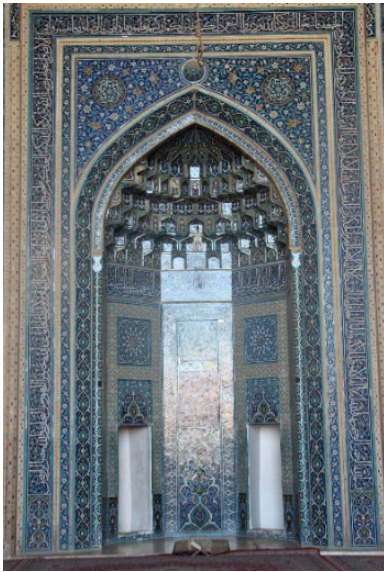
Yine de sadece, Şîa mezhebinin yaygınlaştığı Safevî ve Kaçar Dönemi camilerinde (İsfahan Mescid-i Şah, Şiraz Vekil Camii, Şiraz Nâsiru'l-Mülük Camii) ya da bu dönemlerde kapsamlı onarımlar geçiren Büyük Selçuklu Camileri'nde (İsfahan Ulu Camii, Kazvin Mescid-i Cuma) görülen bu mihrap önü çökertmelerinin Şîi düşünceye has sembolik bir manaya da sahip olabileceği düşünülmektedir. Kum'daki Cemkerân Camii'nde insanların Gâib İmam Mehdî Billah'ın bu caminin mihrabından zuhûr edeceğine inanması, yukarıda zikrettiğimiz mihrap önü çökertmelerinin de Gâib İmam Mehdî'nin makamını temsil ettiği yönünde bir düşünceyi akla getirmektedir. Bu düşünce yanında bu derin mihrap önü çökertmeleri, Hz. Osman döneminden itibaren ortaya çıkan maksureler gibi namaz esnasında halifeyi ya da imamı olası bir suikasta karşı korumak amacıyla da yapılmış olabilir. Ancak bazılarının sadece 20-25 cm kadar derin olması bu boşlukların bu amaçla da yapılmış olamayacağını göstermektedir.



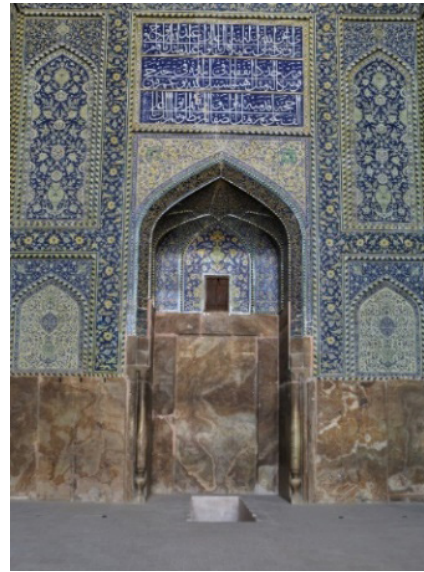
Resim 15. Nasırü'l-Mülük Camii Mihrabı



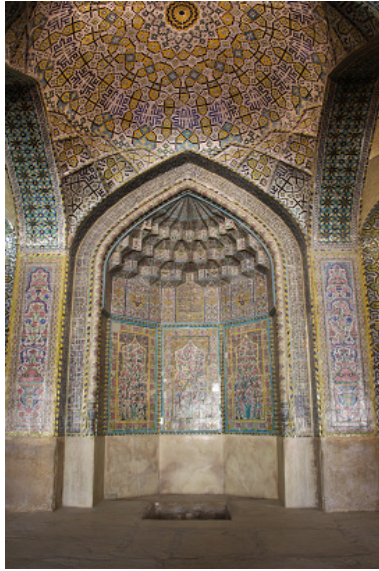
Resim 16. İsfahan Ulu Camii Olcaytu Mihrabı



Resim 17. Yezd Ulu Camii Mihrabı



Resim 18. İsfahan Şah Camii Mihrabı



Resim 19. Şiraz Vekil Camii Mihrabı

Bazı camilerde de Ehl-i Beytin hayatı ve Kerbelâ Hadisesi'nden kesitler sunan duvar resimlerinin olması yine İran coğrafyasına has bir durumdur. İran'ın kuzeyinde yer alan Lâhâcân şehrindeki Mescid-i Cuma'nın dış duvar resimleri ve Sidih Mescid-i Cuma duvar resimleri buna güzel bir örnektir. Bu camilerin dış cephelerinde yer alan resimlerde özellikle Kerbelâ hadisesindeki olayların akışı detaylı bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu duvar resimlerini hayatının büyük kısmını İran Mimarîsi üzerine çalışarak geçirmiş Arthur U. Pope'un eserinden⁸ ayrıntılı bir şekilde incelemek mümkündür. Bu tarz duvar resimlerinin bulunduğu camiler özellikle 18. ve 19. yüzyıl yapıları olup, Şîî inancına ait birçok uygulamayı yeniden canlandıran ve güçlendiren Kaçarlar dönemine aittir.

1.2. Hüseyniyeler

Hüseyniye yapıları İran'da Şîîlerin Muharrem ayında Kerbelâ hadisesinin matem merasimlerini icra ettikleri mekânın adıdır. Bu mekânlara aynı zamanda *tekye* ya da *tekyegâh* da denmektedir. Kerbelâ matemî için merasimlerin düzenlendiği bu yerler Uman ve Bahreyn'de ma'tem; Hindistan'da imambârâ, âşurhâne ya da azâhâne olarak bilinmektedir.⁹ Başlangıçta taziye merasimlerinin yapıldığı büyük meydanlara hüseyniye ismi verilmiştir. Yezd şehrinde görüldüğü gibi önceden hüseyniyelerin açık meydanlar olduğu bilinmektedir (Resim 20). Daha sonra bazı mekânların iç kısımlarında bu merasim için özel yerler ayrıldığı, bir süre sonra da hüseyniye ve tekye (tekyegâh) denilen özel binalarda bu merasimlerin yapıldığı bilinmektedir.¹⁰ Hüseyniyeler başlangıçta sadece Muharrem matemleri için inşa edilmiş olsalar da zamanla bütün dini merasimlerin icra edildiği, mezhebin sosyal hayata doğrudan yansıtıldığı mekânlar olmuşlardır.¹¹

Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin 10 Muharrem 61 (680) yılında Kerbelâ'da şehit edilmesi olayı bütün Müslümanların ortak hafızasında, İslâm tarihinin en acı olaylarından biri olarak yer etmiştir. Sünnî-Şîî bütün Müslümanlar bu günü acı bir olay olarak hatırlamaktadır. Bu olaydan sonra farklı coğrafyalarda yazılan makteller, mersiyeler Muharrem ayı boyunca okunmuştur. İran'da Muharrem ayı boyunca devam eden matem merasimlerinin bir ritüele dönüşmesinin 10. ve 11. yüzyıla dayandığı düşünülmektedir.¹² İlk olarak Büveyhîler zamanında Irak ve İran'da düzenlenen matem merasimlerinin halk nezdinde devletin dînî meş-

⁸ Arthur U. Pope, *A survey of Persian art : from prehistoric times to the present* (Tahran : Soroush Press, 1977), 8/509, 553.

⁹ Jean Calmard, "Hosayniya", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (New York, 2004), 12/517; Moojan Momen, *An introduction to Shi'i Islam : the history and doctrines of twelver Shi'ism*. (New Haven : Yale University, 1985), 243; Mustafa Öz, "Hüseyniye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 19/28.

¹⁰ Peter J. Chelkowski, "Hosayn B. Ali; The Passion (Ta'zia) of Hosayn", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, 2004, XII/504.

¹¹ Habip Demir, "Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 324.

¹² James W. Allan, *The Art and Architecture of Twelver Shi'ism: Iraq, Iran and the Indian Sub-Continent* (London: Azimuth Editions, ts.), 15.

ruiyetini sağlamak ve Şîî kimliğini kuvvetlendirmek için düzenlendiği bilinmektedir.¹³ Safevîler'in 1501 yılından itibaren Şîa'nın İsnâaşeriye kolunu benimsemesi, Osmanlı Devletine ve Özbeklere karşı yürüttüğü Şîî politikaları sebebi ile bu merasimlerin önemi artmış, Kaçarlar Döneminde ise matemlerin icra edildiği özel binalar inşa edilmiştir.¹⁴ Bu yapılara genel olarak hüseyniyye denilmektedir. 18. yüzyıldan sonra inşa edilen hüseyniyyelerin mimarîsi daha çok dairevi bir tiyatro şeklindedir.¹⁵ 1840 yıllarından itibaren hüseyniyye binaları İran'da abidevi mimarî yapılar olarak tasarlanmıştır. Kaçar Hükümdarı Nâsırüddin Şah'ın İngiltere'ye gidişi ve burada konser dinlediği Albert Hall'den etkilenmesi¹⁶, seyahat dönüşünde Gülistan Sarayı'nın yanına bir hüseyniyye inşa edilmesini emretmesiyle 1870 yılında tamamlanan Tekiye-i Devlet en büyük hüseyniyye olarak bilinmektedir.¹⁷ 1950 yılında yenisi yapılmak üzere yıkılmıştır. Pehleviler döneminde merasimlerin sadece dini çizgide kalmayıp hükümet aleyhtarı gösterilere dönüşmesiyle siyasi bir boyut kazanması sonucu matem merasimleri 1928 yılında kısıtlanmış, 1953 yılında tamamen yasaklanmıştır.¹⁸ 1979 yılındaki İslam inkılâbından sonra matem merasimleri tekrar başlamış ve devlet tarafından teşvik edilmiştir.

Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbelâ'da şehit edilmesi anısına düzenlenen matem merasimlerinde özellikle Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö.910/1504) *Ravzatü's-şühedâ* isimli eseri okunmaktadır. Safevîler devrinden itibaren bu uygulamalar teşvik edilmiştir.¹⁹ Bu merasimlerdeki en önemli hususlardan biri Kerbelâ hadisesini canlandıran taziyelerin icra edilmesidir.²⁰ Belki de İslâm dünyasındaki ilk tiyatro diyebileceğimiz bu taziyeler yüz yıllardır özellikle İran coğrafyasında icra edilmektedir. Hz. Hüseyin'in ailesi ve beraberindekiler ile birlikte Kûfe'den yola çıkmasıyla başlayan taziye merasimi Kerbelâ'da susuz tutulmaları, Hz. Hüseyin'in baba bir kardeşi Hz. Abbâs'ın su bulmaya gitmesi, Yezid'in ordusunun Hz. Hüseyin ve beraberindeki erkekleri katletmesi, kadınların Yezid'in sarayına götürülmeleri ile devam eder. Son olarak bu merasimler, Hz. Hüseyin'in temsili bedeninin matem merasimlerine ait bir obje olarak adlandırabileceğimiz *nakl* ya da *nahil*²¹ denilen ahşaptan yapılmış tahtirevanı andıran özel bir araç ile taşınması ve temsili olarak defnedilmesi ile son bulur. Bunların en büyüğü, bugün Yezd şehrinde Emir Çakmak Meydanı'nda bulunmaktadır (Resim 20).

Muharrem matemlerinin icra edildiği hüseyniyyelerin inşası özellikle 19. yüzyılda Şîîlerin yaşadığı bölgelerde önem kazanmıştır. İran'da Kaçarların hâkim olduğu ve Şîî politikalarını güçlendirdikleri bu dönemde, 19. yüzyıl sonlarına doğru İstanbul'da yaşayan İranlıların da ticari faaliyetlerle zenginleşerek her alanda müesseseler kurmaya başladıkları ve hüseyniyye inşası için de girişimlerde buldukları bilinmektedir.²²

Şîa mezhebinin görüldüğü bölgelerde Muharrem matemlerinin icra edildiği müstakil bir yapı olarak karşımıza çıkan hüseyniyyeler günümüz İran'ında Tahran, Yezd, Şiraz, İsfahan gibi büyük şehirlerde görülmektedir. İlk dönemlerde ulucamilerin, medreselerin avlularında ya da meydanlara çadırlar kurulmak sureti ile icra edilen Muharrem matemleri İran'ın küçük şehirlerinde hala meydanlara kurulan çadırlarda ya da büyük evlerde düzenlenmektedir.

13 Kamran Aghaie, "Religious Rituals, Social Identities and Political Relationships in Tehran Under Qajar Rule, 1850s-1920s", *Religion and society in Qajar Iran* (London : RoutledgeCurzon, 2005), 373.

14 Aghaie, "Religious Rituals, Social Identities and Political Relationships in Tehran Under Qajar Rule, 1850s-1920s", 374-375.

15 Safevîler ve Kaçarlar döneminde İran'ın farklı şehirlerinde inşa edilen Hüseyniyye binalarının plan özellikleri ve ayrıntılı bilgileri için bkz: Ghada Abdel Monem El Gemaiey, "Hussaini; The Influence of the Sectarian Doctrine on the Architecture of the Shi'a Mosques in Iran", *Journal Of Humanities And Social Science* 19/4 (2014), 100-118.

16 Jonathan M. Bloom, "Art and Architecture", *The Shi'i world : pathways in tradition and modernity.*, ed. Shainool Jiwa vd. (London : I.B. Tauris, 2015), 245.

17 Allan, *The Art and Architecture of Twelver Shi'ism: Iraq, Iran and the Indian Sub-Continent*, 142; Peter J. Chelkowski, "Time Out of Memory: Ta'ziyeh, The Total Drama", *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*, ed. Peter J. Chelkowski (Calcutta: Seagull Books, 2010), 4.

18 Öz, "Hüseyniyye", 19/29.

19 Jean Calmard, "Hosayn B. 'Ali; In Popular Shi'ism", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (New York, 2004), 12/499.

20 Masoud Kheirabadi, *Iranian cities : formation and development.* (New York : Syracuse University Press, 2000), 74.

21 Jean Calmard, "Shi'i Rituals and Power; The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion", *Safavid Persia : the history and politics of an Islamic society.*, ed. Charles Melville, ; (London : I.B. Tauris, 2004), 155.

22 Güllü Yıldız, "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şii Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 133-135.



Resim 20. Yezd şehrindeki Emir Çakmak Hüseyiniyyesi ve sağ taraftaki ahşap nakl aracı

1.3. NAKKARHÂNELER

Nakkarhâne sözlükte “*askerî mızika takımı ve bu takımın bulunduğu yer, mehterhâne*” manasına gelmektedir.²³ İnan’da ilk müstakil hüseyiniyyelerin Safevîler döneminde yapıldığını ve Kaçarlar döneminde yaygınlaştığının düşünürsek bu dönemden önce Muharrem matemlerinin büyük camilerin, medreselerin ve önemli türbelerin avlularında icra edildiğini söylemek mümkündür. İnan’daki bazı ulucamiler ve önemli türbelerin giriş eyvanı ya da giriş cephelerinin üzerinde balkona benzeyen genellikle üzeri konik çatı ile örtülü yapılar görülmektedir.

Nakkarhâneler, Muharrem matemleri sırasında davul gibi müzik aletleri çalan kişilerin yer aldığı kısımdır. Bu sebeple bu mekânlara *nakkarhâne* ya da *nevbethâne* denilmektedir. Bazı kaynaklarda *güldeste* olarak da adlandırılan bu mekânların ezan okumak için de kullanıldıkları belirtilmiştir.²⁴ Ancak nakkarhâne olarak adlandırılan bu mekânların bulunduğu camilerde minarelerin de yer alması bu görüşü desteklemektedir. İnan’da cami, medrese ve türbelerde rastladığımız bu mimarî unsur, Muharrem matem merasimlerinin bir parçası olarak sadece Şîa’nın yaygın olduğu bölgelerin mimarîsinde görülmekte olup mezhebin mimarî üzerindeki etkisini yansıtan bir örnektir. Günümüzde İsfahan Ulu Camii (Resim 24), İsfahan Şah Camii (Resim 25), Yezd Emir Çakmak Camii (Resim 22), Kum Fatımâ Mâsume Külliyesi (Resim 21), İsfahan Şah Sultan Hüseyin Medresesi, Şiraz Vekil Camii (Resim 23), İsfahan Seyyid Camii ve İsfahan Rahim Han Camii gibi önemli yapılarda nakkarhâneler görülebilir.



Resim 21. Kum Fatımâ Masûme Külliyesi



Resim 22. Yezd Emir Çakmak Camii

23 Kubbealtı Lugâtı, www.lugatim.com (Erşim: 11.10.2021).

24 Bernard O’Kane, *Studies in Persian art and architecture* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 1995), 128.



Resim 23. Şiraz Vekil Camii



Resim 24. İsfahan Ulu Camii



Resim 25. İsfahan Şah Camii

1.4. TÜRBELER

Mezar yapıları İran'da Şiîliğin etkisini belki de en iyi gözlemleyebileceğimiz mekânlardır. Şîa'nın İmâmiyye kolunun ortaya çıktığı ve kuvvetlendiği farklı zamanlarda türbeler ve kümbetler Şîî düşüncüyü yansıtacak en önemli yapılar olarak inşa edilmişlerdir. İlhanlılar, Büveyhîler, Safevîler ve Kaçarlar döneminde inşa edilen yapılarda, Şiîliğin göstergesi olan bazı temalar kullanılmıştır. 1979 yılındaki İran Devrimi'nden sonra da Şîa'yı temsil edecek yapıların, özellikle de türbelerin yeniden ihya edilmesine önem gösterilmiştir. Genel olarak türbe yapılarında Şîa mezhebinin sembolize eden pek çok öge vardır. Özellikle imamların ve imamzâdelerin türbe yapıları oldukça ihtişamlı yapılmış ve Şîî inancını yansıtan unsurlara yer verilmiştir. İç ve dış cephelerde kullanılan yazı kompozisyonlarının içerikleri, iç mekânda kullanılan aynalar (Resim 26, 28, 29, 31), altın kübbeler (Resim 27) bunlara örnek verilebilir. Bu bölümde farklı dönemlerde İran'da inşa edilmiş mezar yapıları ve bu yapılardaki Şîa mezhebinin etkileri ele alınacaktır.

İlk örneğimiz olan Kümbed-i Aleviyân, İran'ın Hemedan şehrinde bulunmaktadır. 12. ve 13. yüzyıllarda bölgede etkili olan Aleviyân ailesinin kabirlerinin bulunduğu kabul edilen Kümbed-i Aleviyân bazı araştırmacılara göre 12. yüzyılda inşa edilmiş bir Selçuklu yapısı bazılarının görüşüne göre ise Moğollar dönemine ait bir yapıdır.²⁵ Kare planlı türbe, tuğla malzemeden inşa edilmiştir. Sekizgen bir kasağa oturan kübbe günümüzde mevcut değildir. Sivri kemerli giriş cephesinde geometrik süslemeler ve nebati motifler bulunmaktadır. Yapı incelendiğinde plan ve malzeme bakımından tipik bir Selçuklu kümbedi olsa da Şîî düşüncüyü yansıtan bazı süslemeler ile yazılar yapının daha sonradan onarım geçirdiğini, bazı ilave ve değişiklikler yapıldığını düşündürmektedir. Mihrab cephesinde dolaşan, Yasin Suresi'nin ilk dokuz ayeti ve Âyetü'l-kürsî Sünnî yapılarında kullanılan ayetlerdir. Ancak; yapının giriş cephesinin dışında kullanılan ve kemer cephesini üç

²⁵ Raya Shani, *A Monumental Manifestation of the Shi'ite Faith in Late-Twelfth-Century Iran* (Great Britain: Oxford University Press, 1996), 7.

tarafından çevreleyen çerçevede yer alan, “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır, Resûlüdür; iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler. Kim Allah’ı, Resûlünü ve iman edenleri dost edinirse (bilsin ki) üstün gelecek olanlar şüphesiz Allah’ın tarafını tutanlardır.” mealindeki Maide Suresi’nin 55. ve 56. ayetleri Şîî yapılarında çokça kullanılmaktadır. Bu ayetler, Şîî müfessirler tarafından Hz. Ali’nin velayetine delil sayılmıştır.

Örneğin meşhur Şîî müfessir ve âlim el-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154) 55. ayetteki “iman edenler” ifadesinin sadece Hz. Ali’ye işaret ettiğini ve bu sebeple tekil okunması gerektiğini belirtmiştir.²⁶ Tabersî 56. Ayette yer alan “iman edenler” kelimesinin de yine Hz. Ali’yi temsil ettiğini ve ayetin “Kim Allah’ı, Rasûlünü ve Ali’yi dost edinirse...” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuş ve bu ayetlerin Şîî inancının temelinde işaret ettiğini belirtmiştir.²⁷ Bu sebeptendir ki bu ayetlere Kahire, Halep, Kum gibi başka şehirlerdeki Şîî yapılarında da rastlamak mümkündür.

Kümbed-i Aleviyân’daki bir başka mezhep etkisi de yapının tuğla dış cephelerinde yer alan Kûfi-Makılı hat ile “Ali” isminin iç içe geçirilerek yazılmasıdır. İnan’daki dînî yapıların çoğunun dış kısmında gördüğümüz bu kompozisyon da Şîa mezhebinin mimarî eserlere yansımalarının bir örneğidir. Orta Asya ve Anadolu coğrafyasındaki bazı Türk yapılarında da Hz. Ali’nin isminin bu şekilde yer alması Türklerdeki Hz. Ali sevgisinin bir tezahürüdür. Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in (s.a.s) çok sevdiği amcası Ebû Talib’in oğlu olması, ehl-i beytten sayılması, ilk Müslümanlardan olması, cesur savaşçı kimliği, Türklerin nezdinde onu özel kılmıştır.²⁸ Bu sebeple Malatya Ulu Camii, Antalya Yivli Minare Camii, Hasankeyf Zeynel Bey Türbesi, Konya Sâhib Ata Türbesi gibi Anadolu yapılarında²⁹ da mezhep etkisinden bağımsız olarak Hz. Ali isminin farklı kompozisyonlar halinde çokça yazıldığını görmek mümkündür.

İnan’da Şîîlerin dini merkezlerinden kabul edilen Kum şehrinde yer alan Fatımâ Masûme Türbesi de Şîîler için en büyük ziyaretgâhlardan biridir. Yedinci imam Musa Kâzım’ın kızı ve sekizinci imam İmam Rızâ’nın kız kardeşi olan Fatımâ Masûme’nin türbesi mimarî bakımdan konumuza örnek teşkil edecek öğeler içermektedir. Dış ve iç mekân cephelerinde yer alan yazı kuşakları, altın kubbe, aynalı mukarnaslı giriş cephesi ve tamamıyla aynalar ile kaplanmış olan iç cepheler Şîa’nın belli düşüncelerini temsil etmektedirler. Genelde imamların türbelerinin kubbelerinde kullanılan altın kubbeyi Necef’te Hz. Ali’nin, Kerbelâ’da Hz. Hüseyin’in, Meşhed’de İmam Rızâ’nın, Kum’da Fatımâ Masûme’nin, Şam’da Seyyide Zeyneb’in türbelerinde görmemiz mümkündür.³⁰ Altın kubbenin özellikle İmam ve bazı imamzâdelerin türbelerinde kullanılmasının sebebi, Şîa’ya göre onların insanlara rehber olması, Allah’ın hücceti olmaları, Allah’ın nurunu yansıtmaları bağlamında güneşi, ışığı ve aydınlığı sembolize etmeleridir.³¹ Özellikle altın sarısı renk gücü, üstünlüğü ve ışığı temsil etmektedir.³² Şîî ulema bunu Nur Suresi 35. ayetin yorumlayarak delillendirmektedir.³³ İmam Rızâ’nın Meşhed’teki türbesine girmeden önce okunan ziyaret duasında da İmam Rızâ’nın *şemsü’ş-şumûs* olarak adlandırılması bu düşüncenin bir sonucudur.

Yine özellikle imam ve imamzâde türbelerinin iç kısmında rastladığımız ayna unsuru önemlidir.³⁴ İranlı düşünürler aynanın felsefe, tasavvuf ve sanat alanında önemli bir sembolik öge olduğunu ifade ederler. Eserleri ile tüm İslâm âlemine mâl olmuş Gazzalî, İbn Arabî ve Mevlanâ da Allah, âlem ve insan ilişkisini

26 Shani, *A Monumental Manifestation of the Shi’ite Faith*, 126.

27 Shani, *A Monumental Manifestation of the Shi’ite Faith*, 126.

28 Alev Çakmaklı Kuru, “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları”, *Milli Folklor* 74 (2007), 52.

29 Bu yapılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmaklı Kuru, “Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları”.

30 Syed Husain M. Jafri, *Islamic spirituality: foundations.*, ed. Seyyed Hossein Nasr, ; (London : Routledge and Kegan Paul, 1987), 171-172.

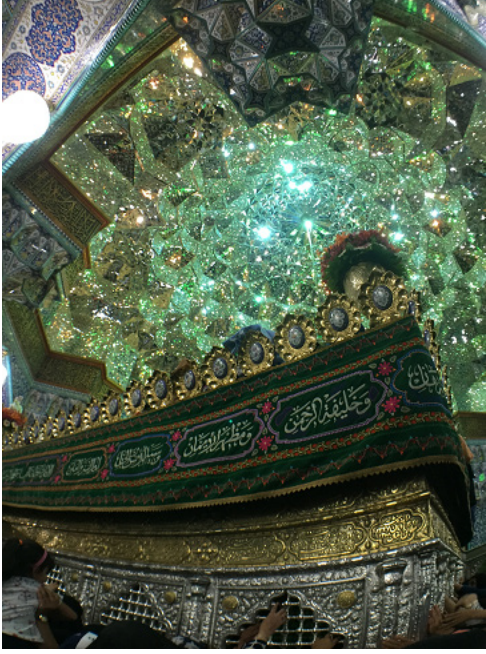
31 Robab Faghfoori - Hasan Bolkhari Ghehi, “Manifestations of Shiite Thoughts in the Architecture and Decorations of Soltaniyeh Dome”, *International Journal of Arts* 6/1 (2016), 25, 30.

32 Faghfoori - Ghehi, “Manifestations of Shiite Thoughts in the Architecture and Decorations of Soltaniyeh Dome”, 31.

33 Sadrâ, *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Kerim*, c.5; Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdi ve nur heykelleri.*, İnsan yayınları; 252 (İstanbul : İnsan Yayınları, 1998), 114-15.

34 Bu konuda daha önce sunduğumuz bir bildiri de bulunmaktadır. Belkıs Doğan, Sümeyra Ocak, “İnan İmam ve İmamzâde Türbelerinde Kullanılan Ayna İmgisinin Estetik Açısından Değerlendirilmesi ve İslam Geleneğindeki İzdüşümleri” *II. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu*, 2018.

açıklamak için ayna metaforunu sıkça kullanmışlardır.³⁵ Genellikle Mutlak varlığın birliğini ve birlik ile çokluk arasındaki ilişkiyi açıklamak için bu metafor kullanılmaktadır. Hz. Mevlana *Divan-ı Kebîr*’de bunu şu şekilde ifade etmektedir: “*Hakikat Allah’ın elinde bir ayna idi, yere düştü ve parçalara ayrıldı. Herkes ondan bir parça aldı ve ona baktular, gerçeği bildiklerini düşündüler.*” İran’da yer alan önemli türbelerin iç cephelerinde ve kubbe içlerinde yer alan, adeta mozaik gibi küçük parçalar halindeki aynalar ile tüm cephenin kaplanması da aynı düşüncenin bir yansımasıdır (Resim 26, 28, 29, 31).



Resim 26. Kum Fatımâ Masûme Türbesi



Resim 27. Kum Fatımâ Masûme Türbesi Giriş Cephesi



Resim 28. Fatımâ Masûme Türbesi İç kısım

Ayna kullanımı aynı zamanda aynanın ışığı yansıtma özelliğinden dolayı da tercih edilmektedir. Bu hususta da yine Nur Suresi 35. ayette geçen “nur” yani “ışık” kelimesi referans alınmıştır. Ayet şu şekildedir:

³⁵ Ahmet Ögke, “İbnü’l- Arabî’nin Fusûsu’l- Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2) 23 (2009), 75-89.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübârek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”³⁶

Şiîler’e göre bu ayette Allah’ın göklerin ve yerin nuru olması, aynı zamanda Peygamber ve onun varisleri olan ehl-i beytin de bu nuru yayan özel kişiler olduğu anlamına gelmektedir³⁷. Buna referans olarak da Ahzab Suresi 43. ayeti gösterirler. “O’nun izniyle, seni Allah’a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik.”³⁸ mealindeki ayet şu şekildedir: وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا

Burada Hz. Peygamber (s.a.s) için kullanılan “etrafını aydınlatan bir ışık” ifadesinden yola çıkarak, Şiîler ehl-i beytin, On İki İmamın ve imamzâdelerin de Hz. Peygamber’den sonra bu özelliğe haiz olduklarını söylerler. Bu sebeple imam ve imamzâde türbelerinin içi duvarlardan kubbe içlerine kadar binlerce küçük ayna parçalarıyla donatılmıştır. Şiîler’e göre yukarıdaki ayetlerde Allah göklerin ve yerin nuru olduğunu ve Hz. Peygamber’in (s.a.s) de etrafını aydınlatan bir ışık olduğunu belirtmiştir; ehl-i beyt ve imamlar ile imamzâdeler de Hz. Peygamber’in varisleri olduğundan ondan sonra ışığı ve nuru yansıtan, İmam ve İmamzâdelerdir. Onlar vefat etseler de onların öğretileri inananları aydınlatmaya devam etmektedir. Bu süsleme tekniği de Şiî bölgelerde bu sebeple ortaya çıkmış ve ayinekâri ya da aynakâri olarak adlandırılmıştır. Mozaik çini ya da kesme çini tekniği gibi küçük ayna parçalarının yüzeylere yapıştırılması suretiyle yapılmaktadır. Kaçarlar döneminin sonuna kadar ayinekâri kullanılan mekânlarda yüzlerce kandiller yakılmak suretiyle yansımalar oluşturulmuştur.³⁹

Türbenin dış cephelerinde sıkça “Allah”, “Muhammed” ve “Ali” isimlerini görmekteyiz. Bu da yine Şiî geleneğin temelini oluşturan; Allah’a iman, Hz. Muhammed’in onun resulü olduğuna iman ve velayetin de Hz. Ali’de olduğuna imanı temsil etmektedir.

İran’daki bazı İmam ve İmamzâde türbelerinde karşımıza çıkan türbe avlusunun zemininde yer alan ve zemin ile aynı hizada bulunan mezarlar ise çok ilginç bir mevzudur. Öyle ki türbeye ulaşmak için bu avludan geçerken mezarların üzerine basılarak geçilmektedir. Sünnî coğrafyalarda pek rastlamadığımız bu hususun arka planında önemli bir neden yatmaktadır. Fas’ta da sadece İdrîsîler’in kurucuları olan I. İdris ve II. İdris’in türbelerinde gördüğümüz bu husus, halkın Hz. Peygamber’e (s.a.s) ve onun soyundan gelenlere duydukları muhabbetin bir sonucudur. Vefat ettiklerinde onların yakınına defnedilerek onların şefaati ve bereketinden nasiplenme umudu ile böyle bir uygulama yapıldığını düşünmekteyiz. İran’da gördüğümüz bu uygulamayı Fas’taki iki türbede de görmemizin sebebi İdrîsîler’in Hz. Hasan’ın soyundan gelen şerîf bir sülale olması ve Fas’ta devlet kurarken bu özelliklerinin halk nezdinde ilk sırada gelmesidir. Ayrıca kendilerinin Şîa’nın Zeydiyye kolundan oldukları bilinmektedir.⁴⁰ Bu uygulamanın en bariz örneklerinden biri Şiraz’daki Seyyid Ali b. Hamza Türbesi’dir (Resim 30).

36 Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004).

37 Patrick Ringgenberg, “The Holy Shrine at Mashad: The Architectural Ornamentation in the Mirror of Spirituality”, *Architectural Decoration of İmam Reza Shrine*, ed. Maysam Jalali (Meşhed: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 2018), 412.

38 Karaman vd., *Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*.

39 Ringgenberg, “The Holy Shrine at Mashad: The Architectural Ornamentation in the Mirror of Spirituality”, 410.

40 Muhammed Razûk, “İdrîsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 21/497.



Resim 29. Şiraz Seyyid Ali b. Hamza Türbesi



Resim 30. Şiraz Seyyid Ali b. Hamza Türbesi'nin Avlusu



Resim 31. Şiraz Şah-ı Çerağ Türbesi

Dış cephesindeki yazıları Şîa düşüncesinin temellerini yansıtan, Mâhân şehrindeki Şâh Ni'metullah-ı Velî Türbesi İran'daki önemli ziyaret merkezlerindedir. Türbe, 15. yüzyılın önemli şair ve mutasavvıflarından olan Şâh Nimetullah-ı Velî için yaptırılmış, Safevîler ve Kaçarlar döneminde önemli ilaveler ve yenileme çalışmaları yapılmıştır.⁴¹ Kendisi de bir Seyyid olan ve şiirlerinde ehl-i beyt sevgisini vurgulayan Şâh Nimetullah-ı Velî'nin türbesindeki Şîa düşüncesini sembolize eden unsurların sonraki dönemlerde yapılan yenileme çalışmalarında eklendiği düşünülmektedir. Yine dış cephelerde "Allah", "Muhammed" ve "Ali" isimleri tekrar edilerek yazılmıştır. Türbenin iç giriş kısmında, kapı girişi üzerinde bir tabloda "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır." şeklindeki hadis-i şerif yer almaktadır.⁴² Baş kısmındaki mezar taşında, mermer üzerine kabartma tekniği ile Şâh Nimetullah-ı Velî'nin tasviri yer alırken, diğer taşta sülüs yazıyla Ahzab Sûresi 33. ayetin son kısmı yer almaktadır.⁴³ "Ey ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek

41 Mahmud Erol Kılıç, "Ni'metullah-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 33/134.

42 Jamshid Roosta vd., "Analysis of Shiite Arts in the Architecture Shâh Ni'matullâh (Ni'mat Allâh) Wali's Tomb", *Specialty Journal of Humanities and Cultural Science* 4/1 (2019), 22.

43 Roosta vd., "Analysis of Shiite Arts in the Architecture Shâh Ni'matullâh (Ni'mat Allâh) Wali's Tomb", 22.

ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” mealindeki bu ayet “Tathir Ayeti” olarak bilinmekte ve Şîa’nın düşünce sisteminde önemli bir yer arz etmektedir. Türbenin çilehanesinin dört duvarında büyük ebatlarda, Hz. Ali’nin kılıcı olarak bilinen Zülfikar resmedilmiştir⁴⁴.

Yukarıda zikredilen örnekler gibi Şîiliği yansıtan öğeleri barındıran mimarî ve tezyînî hususlar birçok türbede mevcuttur.

1.5. ÇEŞMELER

Hız. Hüseyin, ailesi ve beraberindekilerin Kerbelâ’da susuz bırakılarak acı bir şekilde şehit edilmesinden dolayı “su” Şîa kültüründe Kerbelâ trajedisini çağrıştırır. İnan’da yer yer rastladığımız çeşmelerde genellikle Ebulfazl lakaplı, Hız. Hüseyin’in baba bir kardeşi Hız. Abbas’ın resmedildiği görülmektedir. Bunun sebebi ise Hız. Abbas’ın Kerbelâ’da su bulmak üzere görevlendirilmesidir. Bu sebeple *sakkâ* (سقاء) olarak da anılmaktadır. Rivayetlere göre Hız. Abbas su getirmek üzere Fırat kenarına kadar gitmiş, suyu kırbasına koymuş, tam kendisi de içecekken aklına Kerbelâ’daki susuz akrabaları gelmiş ve onlara suyu ulaştırmadan içmek istemeyerek, içmek üzere eline aldığı suyu geri dökmüştür. Genellikle çeşmelerde de onun elinden suyu bıraktığı o sahne resmedilmektedir (Resim 32). Ebulfazl Abbas b. Ali’nin su getirmek üzere çıktığı yolda katledilmesi, suya ulaşmışken bir yudum dahi içmemesi onu Şîiler nezdinde Kerbelâ’nın en büyük kahramanlarından biri yapmıştır. Bu sebeple Muharrem matemlerinde özel bir yeri vardır.

Türk-İslâm kültüründe de önemli bir yeri olan Kerbelâ hadisesinin anlatıldığı manzum ve mensur maktelerde Abbas b. Ali’nin su aramaya gitmesi, Fırat Nehri’ne ulaşmasına rağmen su içmeden dönmesi ve yolda şehit edilmesi olayı uzunca anlatılmaktadır. Buna örnek olarak bir makteldeki şu kısımlar verilebilir:

...
Çün Ehl-i Beyt işidüp itdi figân
Didiler el-‘atşu el-‘atşu emân
İşidüp ‘Abbâs anlarıñ feryâdını
Yağdı gayret nârı cân bünyâdını
Aldı şuyın kabını oldı revân
...
Döndi çün girdi Furata nâmüdâr
İstedi ata şu virüp eglene
Hem biraz şu içe anda dinlene
Ehl-i beytin ol şusuzluğu hemân
Gönlüne düş oldı anın ol zamân
Bir içim şu içimden döndi yine
Cümle kıldı girdi a ‘dâ-yı dîne
Aldı a ‘dâlar bu kez etrafını
Araya alup o cân eltâfını
Geldi Nevfel ibn-i Erzak ol la ‘in
Gâflin urdı kılıcını hemin
...

44 Roosta vd., “Analysis of Shiite Arts in the Architecture Shâh Ni’matullâh (Ni’mat Allâh) Wali’s Tomb”, 26.

*Ol iki zahmile düşdi zât-ı pāk
Na're urdı yâ ahî idrāk ehāk
Çün imâm işiddi efgân eyledi
Anda el-ân enkesri zahri didi
Ağladı âh itdi ol kâdr-i 'ulâ
Ditredi andan zemîn-i Kerbelâ⁴⁵.”*

Şîa'ya göre önemli ziyaretgâhların başında gelen Meşhed'teki İmam Rıza Türbesi ve Kum'daki Fatıma Masûme Türbesi'nde yer alan ve insanların su içtiği sakahânelerde de genellikle ehl-i beytin ve mezhep imamlarının isimleri yazılı bulunmaktadır (Resim 33).



Resim 32. Şiraz'da bir sokak çeşmesi



Resim 33. Kum Fatımâ Masûme Külliyesi Sakahânesi'nde Yer Alan Ehl-i Beyt İsimleri

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Günümüzde İslamiyet çok geniş bir coğrafyaya yayılmış bulunmaktadır. Cami, medrese, türbe gibi dini yapılarda yer alan mimarî öğeler temelde fonksiyon olarak birbirlerine benzeseler de buldukları yerin iklim ve coğrafi özellikleri ile kültür, gelenek ve mezhepsel anlayışlarına göre şeklen bazı farklılıklar gözlemlenebilmektedir. İslamiyet'in yayılmaya başlamasıyla birlikte çok geniş bir coğrafya Müslümanların kontrolüne girmiştir. Fetih hareketlerinin artması, Müslümanların Kuzey Afrika, Mağrib ve oradan da Endülüs Emevi Devleti ile Avrupa'ya kadar ilerlemesi farklı kültür ve mimarî geleneklerle karşılaşılması da malzeme, teknik ve mimarî öğeler bakımından bir zenginleşmeye sebep olmuştur. Diğer taraftan sayıları artan, farklı bölgelerde farklı hanedanların yönetimine giren Müslümanlar farklı düşüncelerin de etkisi altında kalmışlardır.

İlmi faaliyetlerin artması, medreselerin kurulması, sultanların bu faaliyetleri desteklemesi zengin bir bilgi birikiminin oluşmasına sebep olmuş ancak zamanla itikadî, amelî ve siyasî bakımdan farklılıklar da artmaya başlamıştır. İslam tarihinin erken dönemlerinde, 7. yüzyılda gerçekleşen Kerbelâ Hadisesi bu bakımdan bir dönüm noktası olmuş, Şîi ve Sünnî gruplaşmalar artık sadece dînî değil siyasî bir boyut da kazanmıştır. Devlet eli ile bu mezhepler desteklenmiş Şîi ve Sünnî devletler ortaya çıkmıştır. Aynı bölgenin farklı zamanlarda farklı mezheplerden olan devletlerce yönetilmesi o bölgenin mimarisinde de

⁴⁵ Maktelin tamamı için bkz. Feyza Altun, *XIX. Yüzyılda Yazılmış Bir Maktel-i Hüseyin: Hadika-i Şühedâ-yı Kerbelâ (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 541-547.

çeşitliliğe yol açmıştır. Mısır'da Şîî Fatımîler ile Sünnî Memlûkler'in yapıları ya da İnan'da Sünnî Büyük Selçuklular ile Şîî Safevîler'in yapıları birbirlerinden farklıdır.

İslam coğrafyasındaki dînî mimarîyi etkileyen en önemli etkenlerden birisi de şüphesiz ki mezhep farklılıklarıdır. Sünniliğin kolu olan Malikî, Hanefî, Safîî, Hanbelî mezheplerin hâkim olduğu farklı bölgelerde dahi mimarî olarak değişiklikler gözlenebilmektedir. Örneğin Hanefî mezhebinin hâkim olduğu coğrafyalardan biri olan Osmanlı payitahtı İstanbul'daki camilere baktığımızda abdest almak için avluda akan suyun bulunduğu şadırvanlar yaptırılmıştır. Malikî mezhebinin yaygın olduğu Mağrib coğrafyasında ise camilerin avlusunda durgun suyun bulunduğu abdest havuzları yer almakta olup bir maşrapa yardımıyla abdest alınmaktadır. Bakıldığında ikisi de abdest almak için yapılmıştır, ikisinin camideki konumu aynıdır yani her ikisi de avluda yer almaktadır; ancak mezhep anlayışlarının farklı görüşlerine binâen ikisi farklı şekillerde yaptırılmışlardır. Mezheplerde durgun suyun temiz ve temizleyici olması ile ilgili farklı hükümler bulunmaktadır. Genellikle suyun miktarı bu temizleyicilik konusunda esastır. Yukarıda zikrettiğimiz abdest alma mekânlarında gördüğümüz farklılığın sebebi Hanefî mezhebine göre Fas camilerinin avlularındaki abdest havuzlarında bulunan miktardaki durgun suyun tâhir ancak mutahhir olmaması sebebiyledir. Sünnî mezheplerden sadece Malikî mezhebine göre içine temiz olmayan bir şey düşmediği müddetçe bu miktarda durgun su hem tâhir hem mutahhirdir.⁴⁶ Bunun gibi daha birçok farklılık gözlemlenebilmektedir.

Çalışmamıza konu olan Şîa mezhebinin hâkim olduğu bölgedeki İslam mimarîsine etkisi ise çok barizdir. Çünkü sadece amel bakımından değil itikadî olarak da Sünnî mezhepler ile aralarında birçok fark bulunmaktadır. Şîa mezhebinin temellerini oluşturan düşünceler cami, medrese, türbe gibi dini yapıları etkilemiş ve bazı mimarî farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bunun yanında özellikle Muharrem matemlerinin bir sonucu olarak hüseyniyeler ve tekyeler gibi müstakil mimarî yapılar da ortaya çıkmıştır.

İnan mimarîsinde mezhepsel olarak mimarîde dikkat çeken en önemli unsurlar mimarî mekânı süslemek üzere yazılan yazılarda görülmektedir. Genellikle Ehl-i beyt ve On İki İmamın isimleri ile Hz. Ali'yi öven hadis-i şerifler farklı yazı stillerinde mimarî cepheleri doldurmaktadır. Bunun dışında bazı önemli yapılarda on iki minare bulunması, bazı camilerde Kerbelâ hadisesini anlatan duvar resimleri bulunması bu etkilere örnek olarak verilebilir. İmam ve imamzâdelerin Hz. Peygamber'in (s.a.s) varisi olarak kabul edilmeleri ve onun gibi insanları aydınlatıcı olmaları sebebi ile imam türbelerinin kubbeleri ile bazı imamzâde türbelerinin kubbeleri altın ile kaplanmıştır. Yine bu sebeple bu türbelerin iç kısımları ile kubbe içleri tamamen ışığı yansıtan ayinekâri süslemelerle bezenmiştir. Şîa mezhebinin inanç sistemini oluşturan temel öğelerden olan Kerbelâ Hadisesi'nin anıldığı Muharrem ayı matemleri ise İnan İslam mimarîsine hüseyniye ve tekyegâh yapılarını kazandırmıştır. Bu yapılar bazen cami yapılarının yakınlarında bazen de şehirlerin büyük meydanlarına inşa edilmiş ve özellikle Muharrem ayı matem merasimlerinde kullanılmışlardır.

Coğrafi, kültürel nedenlerin sebep olduğu farklılaşmalar ile siyâsî, itikadî ya da amelî mezheplerin etkisi ile ortaya çıkan farklılaşmalar İslam Mimarîsine çeşitlilik kazandırmıştır. İslam coğrafyasının her kesiminde görebileceğimiz bu mimarî ve tezyinî çeşitliliği bir aykırılık ya da ayrılık olarak değil bir zenginlik olarak görmek daha isabetli olacaktır.

⁴⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Sümeyra Ocak - Aziz Doğanay, "İslam Mimarîsinde Mezhep Etkisi: Fas Câmileri Örneği", *İSTEM* 33 (2019), 89-109.

KAYNAKÇA

- Aghaie, Kamran. "Religious Rituals, Social Identities and Political Relationships in Tehran Under Qajar Rule, 1850s-1920s". *Religion and Society in Qajar Iran*. 373-392. London: RoutledgeCurzon, 2005.
- Allan, James W. *The Art and Architecture of Twelver Shi'ism: Iraq, Iran and the Indian Sub-Continent*. London: Azimuth Editions, ts.
- Altun, Feyza. *XIX. Yüzyılda Yazılmış Bir Maktel-i Hüseyin: Hadika-i Şühedâ-yı Kerbelâ (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices*. London: London: I.B. Tauris, 2011.
- Bloom, Jonathan M. "Art and Architecture". *The Shi'i world: pathways in tradition and modernity*. ed. Shainool Jiwa vd. London: I.B. Tauris, 2015.
- Calmard, Jean. "Hosayn B. 'Ali; In Popular Shi'ism". *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 12/498-502. New York, 2004.
- Calmard, Jean. "Hosayniya". *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. 12/517-518. New York, 2004.
- Calmard, Jean. "Shi'i Rituals and Power; The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion". *Safavid Persia: the history and politics of an Islamic society*. ed. Charles Melville. London : I.B. Tauris, 2004.
- Chelkowski, Peter J. "Hosayn B. Ali; The Passion (Ta'zia) of Hosayn". *Encyclopedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. XII/502-506, 2004.
- Chelkowski, Peter J. "Time Out of Memory: Ta'ziyeh, The Total Drama". *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*. ed. Peter J. Chelkowski. Calcutta: Seagull Books, 2010.
- Çakmakoglu Kuru, Alev. "Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Hz. Ali Yazıları". *Milli Folklor* 74 (2007), 46-69.
- Demir, Habip. "Günümüz İran Şiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 315-351.
- El Gemaiey, Ghada Abdel Monem. "Hussaini; The Influence of the Sectarian Doctrine on the Architecture of the Shi'a Mosques in Iran". *Journal of Humanities And Social Science* 19/4 (2014), 100-118.
- Faghfoori, Robab - Ghehi, Hasan Bolkhari. "Manifestations of Shiite Thoughts in the Architecture and Decorations of Soltaniyeh Dome". *International Journal of Arts* 6/1 (2016), 21-35.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı Ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009.
- Henry Corbin. "The Meaning of the Imam for Shi'i Spiritually". *Shi'ism: doctrines, thought, and spirituality*. 167-187. Albany : State University of New York, 1988.
- Jafri, Syed Husain M. *Islamic spirituality: foundations*. ed. Seyyed Hossein Nasr. 160-178. London : Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Kheirabadi, Masoud. *Iranian cities: formation and development*. New York: Syracuse University Press, 2000.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ni'metullah-ı Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/133-135. İstanbul, 2007.
- Momen, Moojan. *An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- Nasr, Seyyed Hossein. "God". *Islamic spirituality: foundations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Ocak, Sümeyra - Doğanay, Aziz. "İslam Mimarisinde Mezhep Etkisi: Fas Câmileri Örneği". *İSTEM* 33 (2019), 89-109.
- O'Kane, Bernard. *Studies in Persian art and architecture*. Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 1995.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l- Arabî'nin Fusûsü'l- Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 75-89.
- Öz, Mustafa. "Hüseyniyye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/28-29. İstanbul, 1999.
- Pope, Arthur U. *A survey of Persian art: from prehistoric times to the present*. Tahran: Soroush Press, 1977.
- Razûk, Muhammed. "İdrîsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/495-497. İstanbul, 2000.
- Ringgenberg, Patrick. "The Holy Shrine at Mashad: The Architectural Ornamentation in the Mirror of Spirituality". *Architectural Decoration of İmam Reza Shrine*. ed. Maysam Jalali. 405-420. Meşhed: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 2018.
- Roosta, Jamshid vd. "Analysis of Shiite Arts in the Architecture Shâh Ni'matullâh (Ni'mat Allâh) Wali's Tomb". *Specialty Journal of Humanities and Cultural Science* 4/1 (2019), 16-31.
- Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed eş-Şirâzî Molla. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Kerim: Ayetü'l-Kürsi ve Ayetü'n-Nur*. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami Sadra (Sadra Islamic Philosophy Research Institute), 1389hş.
- Shani, Raya. *A Monumental Manifestation of the Shi'ite Faith in Late-Twelth-Century Iran*. Great Britain: Oxford University Press, 1996.
- Tabatabai, Allamah Sayyid Muhammad Husayn. *Shi'ite Islam*. Albany: State University of New York, 1975.
- Taberani, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Tirmizi, Ebü İsa Muhammed b İsa b Sevre es-Sülemi. *el-Câmü'l-kebir = Sünenü'l-Tirmizî*. Amman: Ervika li'd-Dirasat ve'n-Neşr #Merkezu eş-Şeyh Ebü'l-Hasan en-Nedvi [Sheikh Abul Hasan Nadwi Center], 2017.
- Tüsteri, Nurullah el-Hüseyni el-Mar'aşi. *İhkakü'l-hak ve izhakü'l-batıl*. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, 1986.
- Yıldız, Güllü. "II. Abdülhamid Dönemi İstanbul'unda Şii Kimliği ve Hüseyniye İnşa Girişimi". *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 131-148.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihabeddin Sühreverdî ve nur heykelleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

EXTENDED ABSTRACT

Islamic architecture, in addition to the geographical structure and climatic characteristics of the region, is shaped according to the political views, religious understandings, cultural and socio-economic structures of the states that prevailed in the region and in history. Madhhab differences are another factor that has an impact on architecture and art in Islamic lands. In Islamic countries and diasporic communities where there are religious, practical or political sect differences, buildings developed in different styles. Although the basic use of architectural elements is the same, there are differences in terms of shape, decoration and composition. For example, the dome is an architectural element that is frequently used in Islamic architecture. However, it can symbolize different thoughts in different regions. During the Ottoman Classical Architectural Period, large central domes were used for gathering the Muslims under a single dome to strengthen, emphasize and show unity. The gold-plated domes used in Iran, especially in the shrines of imams and imamzades, represent the imams leading the believers and their distinction and illumination. Designed in this manner to resemble how the Sun illuminates the world. In this thought, the interpretation of the 35th verse of Surah al-Nur by Shiite ulama is of great importance. According to Shia, imams are the representative of Allah's light on earth, his proof, and the reflector of his divine light (nur). As in the example above, the same architectural element, dome, is used in different shapes and purposes according to the regions. In addition, sometimes different individual architectural structures or elements can emerge in different geographies depending on the sectarian differences such as husayniyya buildings at which ta'ziyeh (theater special for tragedy of Karbala) are staged as a part of Muharram mournings.

Today, Islam has spread over a wide geography. The increase in conquests, the movement of Muslims through North Africa, Maghreb and from there to Europe with the Andalusian Umayyad Dynasty, encountering different cultural and architectural traditions led to an enrichment in terms of materials, technical and architectural elements. On the other hand, the increasing number of Muslims, who came under the rule of different dynasties in different regions, were also under the influence of different ideas. The increase in scientific activities, the establishment of madrasas and the support of the sultans in these activities led to the formation of a rich knowledge, but in time, differences in terms of belief, practice and politics began to increase as well. This effect on Islamic architecture in the region dominated by the Shia sect, which is the subject of this study, is very obvious. There are many differences between Shia and Sunni madhabs not only in terms of deeds but also in terms of belief. Thoughts that form the foundations of the Shia sect have affected religious buildings such as mosques, madrasas and tombs. In this study, which examines the sectarian effect in Iranian architecture, the structures are examined under five titles; mosques, husayniyyas, naqqarkhanes, tombs and fountains.

In Iran, the most important elements in architecture as a madhhab impact can be seen in the calligraphy decorating Islamic buildings. Generally, the names of Ahl al-bayt, Twelve Imams and the Hadiths of Prophet Muhammad (pbuh) praising Ali, fill the architectural facades in different calligraphic styles. Apart from this, the presence of twelve minarets in some important buildings such as Jamkaran Mosque in Qum which, in accordance with people's belief, was built by the order of Hidden Imam Mahdi, and the presence of wall paintings in some mosques describing the event of Karbala can be given as examples of these madhhab effects. Imams and Imamzadehs, who are accepted as the heirs and the representatives of the Prophet (pbuh), enlighten the people like sun so the domes of their shrines are covered with gold. For this reason, the interior parts of these shrines and the interior of the domes are completely decorated with traditional mirror works that reflect the light. The Muharram mournings, which commemorate the Karbala Incident, which is one of the basic elements that make up the belief system of the Shia sect, brought the husayniyya and tekyeh buildings to the Iranian Islamic architecture. These structures were sometimes built near the mosques and sometimes in the big squares of the cities and were used especially in the mourning ceremonies of Muharram.

The differentiations caused by geographical and cultural reasons and the differentiations that emerged with the effect of political, religious or practical sects brought diversity to Islamic Architecture. It would be more accurate to see this architectural and ornamental diversity, which we can see in every part of the Islamic geography, not as a contradiction or a separation, but as a richness.

LUIGI MONGERI: A REFORMIST AND EXPERT ON “ORIENTAL INSANITY” IN THE NINETEENTH-CENTURY OTTOMAN EMPIRE

Cihangir Gündoğdu

Istanbul Bilgi University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of History
cihangir.gundogdu@bilgi.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0086-0655>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 05/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 01/07/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1112764>

LUIGI MONGERİ: A REFORMIST AND EXPERT ON "ORIENTAL INSANITY" IN THE NINETEENTH-CENTURY OTTOMAN EMPIRE

ABSTRACT

This article focuses on the early career of Luigi Mongeri, who was appointed as the chief physician to the Süleymaniye Mental Asylum in 1856 to treat mental illness and improve the living conditions of mentally ill patients in the nineteenth-century Ottoman Empire. It focuses on Mongeri's early life in Italy, investigates his involvement in Ottoman imperial patronage networks and their subsequent effects on his career, and finally explores the reform program he implemented at Süleymaniye. While in the Ottoman Empire, Mongeri appeared as a reformist who claimed to improve the living conditions and treatment of patients by the use of medical statistics, abolishing the use of shackles, etc. At the same time, in Europe—and especially in France, which was one of the important centers of alienist medicine at the time—he presented himself as an expert on "oriental insanity," a claim which gained him access to international medical circles and organizations.

Keywords: History of medicine, Ottoman Empire, History of insanity, History of modernization, Oriental insanity, Luigi Mongeri, Medical statistics

LUİĞİ MONGERİ: ON DOKUZUNCU YÜZYIL OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA BİR ISLAHATÇI VE "ŞARK DELİLİĞİ" UZMANI

ÖZ

Bu makale on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda akıl hastalığının tedavisi ve hastaların yaşam koşullarını ıslah etmek üzere 1856 yılında Süleymaniye Bimarhanesi'ne başhekim olarak tayin olunan Luigi Mongeri'nin kariyerinin ilk dönemlerine odaklanmaktadır. Bunu yaparken bir taraftan Mongeri'nin Osmanlı İmparatorluğu öncesindeki yaşamını incelemekte diğer taraftan imparatorluk patronaj ağlarına dahlini; bunun kariyeri üzerindeki etkileri ve Süleymaniye'de uygulamaya çalıştığı reform programı üzerinde durmaktadır. Mongeri içeride prangaları kaldırarak, tıbbi istatistik ve benzeri uygulamalar vasıtasıyla hastaların yaşam ve tedavi koşullarını iyileştirme iddiasında olan bir ıslahatçı olarak karşımıza çıkarken Avrupa'da özellikle de o dönem aliyenist tıbbın önemli merkezlerinden biri olan Fransa'da ise kendisini "şark deliliği"nin (*oriental insanity*) bir uzmanı olarak sunmakta ve böylece uluslararası profesyonel çevre ve cemiyetlerde de varlığını kabul ettirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tıp tarihi, Osmanlı tarihi, Akıl hastalığının tarihi, Modernleşme, Şark deliliği, Luigi Mongeri, Tıbbi istatistikler

INTRODUCTION

In 1856, Luigi Mongeri (1815–1882), an Italian emigré who served on the Ottoman quarantine organization and was a physician in private practice in the imperial capital, submitted a letter to the authorities. In this letter, Mongeri acknowledged the value of earlier reform measures to alleviate the conditions of mentally ill patients, including the merger of the Haseki and Sultan Ahmet hospitals and the government’s appointment of two physicians to treat patients at Süleymaniye lunatic asylum, an institution that had long been the most prestigious center of medical training and therapy in the Ottoman Empire. Nevertheless, he underlined that the Süleymaniye could not be compared to the other institutions. Its inmates required special treatment due to the specific nature of their illnesses; thus, they had to be treated separately. Because, he contended, he had the necessary knowledge of mental hospitals and their administration, he petitioned for an appointment to Süleymaniye and a salary commensurate with his expertise. Given the existing reformist climate and, more importantly, the imperial order that had been issued to improve conditions for the patients, Mongeri’s petition could not be ignored. In March 1856, Mongeri was appointed chief physician of Süleymaniye, an institution that had long been the most prestigious center of medical training and therapy in the Ottoman Empire.¹

Despite the recent academic interest in institutions like Süleymaniye where the mentally ill were kept,² the nineteenth-century modern reforms have mostly been studied in relation to macro institutional transformations in the army, administration, and economics³—scholarship that tends to ignore the repercussions of the reforms for various social classes. Developments that sought to revitalize the central authority *vis-à-vis* centrifugal power groups also made essential changes in the conditions of the homogenous class of unidentified persons called ‘foreigners of uncertain demeanor’ (*mechûl-ul ahvâl*),⁴ who were seen as a potential threat to public order and security, especially in the empire’s urban centers.⁵ In time, these people were isolated from the wider public by means of institutional establishments: workhouses, reformatories, prisons, and hospitals.⁶ However, before the institutionalization of a disenfranchised⁷ group like “the insane” could take place, a new ontological status—one that negated the category’s popular attributes—had to be established by means of modern science and medicine at the hands of ‘alienists’⁸ like Luigi Mongeri.

1 OA [Ottoman Archives], İ. DH., 341/22460, 23.B.1272 [30 March 1856].

2 There is a growing literature on the nineteenth-century Ottoman Empire that tackles the mental health reform policies, institutions and professionals involved. A recent study by Burcu Belli explores the official perception of the mentally ill during the reign of Abdülhamid II (r. 1876-1909). Burcu Belli, *Insanity in the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)* (İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2016). Another study by Rüya Kılıç investigates the professionals involved in the treatment of illness and the patients. Rüya Kılıç, *Deliler ve Doktorları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014). Fatih Artvinli has published a book on one of the notable institutions, Toptaşı Mental Asylum, in the years between 1873 and 1927. Another article of Artvinli’s provides an overview of Luigi Mongeri’s career in the Ottoman Empire. Fatih Artvinli, *Delilik, siyaset ve toplum, Toptaşı bimarhanesi (1873-1927)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013); Fatih Artvinli, “‘Pinel of Istanbul’: Dr Luigi Mongeri (1815–82) and the Birth of Modern Psychiatry in the Ottoman Empire,” *History of Psychiatry*, 29/4 (2018): 424–37.

3 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963); Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 2004); İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961).

4 I borrow the English translation of *mechûl-ul ahvâl* from Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (London; New York: I.B. Tauris, 1998).

5 For a comprehensive analysis of Selim III’s policies targeting the capital’s foreigners of uncertain demeanor, see: Betül Başaran, *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order*, *The Ottoman Empire and Its Heritage: Politics, Society and Economy* (Leiden ; Boston: Brill, 2014).

6 Kent F Schull, *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014); Gültekin Yıldız, *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni, 1839–1908*, (İstanbul: Kitabevi, 2012).

7 I use this term to refer to the urban poor in the Ottoman context, a category that in official communications included vagrants, the unemployed, and the insane (*meczûb*), collectively subsumed under the label *mechûl-ul ahvâl*. For the term *disenfranchised* and its North African context, see Richard Keller, *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

8 The term alienist is used by the professionals in the early nineteenth century who claimed certain expertise in the treatment of mental illnesses. With the increasing medicalization and professionalization of the treatment of the illness, this term was later replaced by that of psychiatrist.

The present study examines Ottoman modernizing reforms with a particular focus on those that were initiated at the Süleymaniye mental asylum under the supervision of its chief physician, Luigi Mongeri. It investigates the modern scientific methods, particularly the use of medical statistics, that were introduced and employed to incorporate the condition called “insanity” into the medical discourse of the time. This gradual quantification and medicalization of insanity by rendering it visible to the authorities, I argue, legitimized medical intervention in the treatment that patients received at the mental asylum. For this legitimation to take place, however, first and foremost, the behavior that many medical professionals and other Europeans visiting Ottoman lands associated with “insanity” had to be redefined: such behavior had to be stripped of its popular identity—as an admirable manifestation of spirituality—and assigned a new one.

Although the insane in the official documents were subsumed under the name of *mechûl-ul ahvâl*, new scientific and medical technologies applied during the nineteenth century resulted in the gradual segregation of the insane from this amorphous group. My inquiry concerns the professional appropriation of insanity and its assimilation into medical discourse. By quantifying and etiologizing insanity in the Ottoman context, this article argues, Luigi Mongeri, in his capacity as the asylum’s chief physician, sought to place the treatment of the mentally ill at his institution in the hands of specialized physicians known as *alienists*, who were specifically experienced in the treatment of this condition. Mongeri’s approach ultimately helped form a class of professionals that remained into the ensuing periods.

Because of the reforms and modern treatment techniques that Mongeri applied in his new position—the abolition of shackles, the introduction of the straitjacket, the use of patient statistics, and more importantly, the enforcement of regulations concerning the admission and discharge of mental patients in the Ottoman Empire—the foreign press dubbed Mongeri the “Turkish Pinel,” equating him with the prominent French alienist Philippe Pinel (1745–1826).⁹

Mongeri’s ingenuity lies not only in the use of modern instruments of discipline but also in his etiologizing insanity by means of medical statistics. Having been converted into the empire’s central lunatic asylum, Süleymaniye provided a ready supply of clinical cases for Mongeri that allowed him to draw medical and scientific conclusions concerning “Oriental insanity,” a topic that since the early nineteenth century had received much attention in European, especially French, psychiatric circles.¹⁰ The statistics that Mongeri gathered for the years between 1857 and 1867, compiling them into tables, enabled him to professionalize the treatment of insanity while at the same time putting him into conversation with members of the prominent professional organizations of the period.

SÜLEYMANIYE: FROM DÂRUŞŞIFÂ TO IMPERIAL MENTAL ASYLUM

The Süleymaniye *dârüşşifâ* (general hospital/gate of healing), which was built as part of the Süleymaniye complex (*küllîye*),¹¹ was commissioned by Süleyman the Lawgiver (r. 1520–1566) and started operation in 1566. The complex included two madrasas, one for the study of medicine and the other for the study of religious sciences; a Koran school for children (*mekteb*); a hostel (*tabhâne*); a public kitchen (*imâret*); a bath (*hamam*); and a hospital.¹² The last, located on the northwest corner of the complex, was composed of two adjacent rectangular courtyards. The first courtyard was surrounded by cells and belonged to the hospital staff; the second comprised patients’ wards.

9 Artvinli, “‘Pinel of Istanbul’: Dr Luigi Mongeri (1815–82) and the Birth of Modern Psychiatry in the Ottoman Empire,” 2018.

10 Since the early nineteenth century, this interest in so-called Oriental insanity encouraged French alienists to conduct scientific explorations. Among them, Esquirol’s pupil Joseph Moreau collected and published his observations. Jacques-Joseph Moreau, *Recherches sur les aliénés, en Orient : Notes sur les établissements qui leur sont consacrés à Malte (île de), au Caire (Égypte), à Smyrne (Asie-Mineure), à Constantinople (Turquie) / par le docteur J. Moreau (de Tours), médecin de Bicêtre (Paris : Bourgogne et Martinet, 1843).*

11 Such a complex in the Ottoman Empire at this time was normally an aggregation of institutions (e.g., hospital, soup kitchen, madrasa) founded for charitable purposes.

12 Gülru Necipoğlu-Kafadar, “The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation,” *Muqarnas* 3 (1985), 92.

The hospital was intended to provide medical services and medications to all kinds of individuals who needed them, including patients with minor and chronic mental diseases, but also those requiring treatment of physical ailments. Its inpatient capacity, the sources indicate, was forty to forty-five. Patients were mostly accepted on an outpatient basis and were provided medications prepared by the hospital's medical staff.¹³

In the first half of the nineteenth century, when it was still a general hospital, various accounts note that the mentally ill were simply locked away and chained to the walls in the cells surrounding the courtyard; the uncontrollable ones were locked in the basement. Robert R. Walsh,¹⁴ an Irish clergyman, and physician who visited Istanbul in 1820 to serve as chaplain to the British embassy, described the disturbing scene of the asylum as follows:

"The Turks, we believe, in Europe, consider alienation of mind as an effect of divine inspiration, and treat fools and idiots as favorites of heaven. The first things we saw were a range of cells with iron gratings, on a level with the ground, and the first sound we heard was the heavy clanking of chains. On the outside of each window was a strong staple driven into the wall, to which one end of a heavy chain was fastened, and on following it through the bars with our eye we saw the other was attached by an iron collar around the neck or body of a naked human being, who was either crouched in some attitude or crawling about the bars inside, like a wild beast in a menagerie."¹⁵

In another account, Pliny Earle, a native of Leicester, who had received his medical training during the 1830s at the University of Pennsylvania Medical School and who joined the staff at the Friends' Asylum in Frankford,¹⁶ described a visit he paid to Süleymaniye in December 1838:

"Connected with some of the mosques in Constantinople, there are buildings for the reception of the sick – a kind of hospital, in which the poor who are suffering under disease may have their wants ministered to by the hand of charity. That which is adjacent to Sulimanyé [Süleymaniye], or the mosque of Suliman, is devoted exclusively to the insane. There, none but men are admitted; the women, according to the Turkish custom, as well as in conformity with the precepts of the religion of Mahomet, being kept in private seclusion. The building is but one story in height, and, like the cloisters of many gothic cathedrals, and the khans or caravanseras of Turkey and Natolia, completely surrounds a central court. The entrances to all the rooms are beneath the corridor at which the court, upon all sides, is limited.

I visited this Asylum during the feast of the Bairam, near the close of the year 1838, in company with two American gentlemen,¹⁷ residents at Constantinople. We entered the court, passing several miserably clad people, "sitting at the gate," not "to ask alms," but to receive it, of voluntarily offered. Within the court were many people, mostly young men and boys, who had come, either for the gratification of curiosity or to administer to the wants of the afflicted. From between the bars of the iron grating with which this was defended, a heavy chain, ominous of the sad reality within, protruded, and was fastened to the external surface of the wall. It was about six feet length. The opposite extremity was attached to a heavy iron ring, surrounding the neck of a patient who was sitting, within the grating, upon the window-seat. We entered the room and found two other patients, similarly fastened, at the two windows upon the opposite side of the room. It was a most cheerless apartment. A jug to contain water, and, for each of the patients, a few boards laid upon the floor, or elevated three or four inches, at most, and covered with a couple of blankets, were all the articles of comfort or convenience with which, aside from their clothing, these miserable creatures were supplied. Although in the latter part of December, they had no fire; nor were the windows glazed, but close shutters attached to each rendered it possible measurably to shield the inmates from severe weather whenever it might occur. The length of the chain of each patient is barely sufficient to enable him to lie down upon his comfortless bed of boards and blankets."¹⁸

13 Nuran Yıldırım, *A History of Health Care in Istanbul*, trans. M. İnanç Özekmekçi (İstanbul: Düzey Matbaacılık, 2010), 167.

14 Alfred Webb, *A Compendium of Irish Biography: Comprising Sketches of Distinguished Irishmen* (Dublin: M. H Gill & Son., 1878), 546.

15 Robert Walsh, *A Residence at Constantinople during a Period Including the Commencement, Progress and Termination of the Greek and Turkish Revolutions 2.*, vol. 1 (London: Westley & Davis, 1836), 256.

16 Gerald N. Grob, *The State and the Mentally Ill: A History of Worcester State Hospital in Massachusetts, 1830-1920* / (University of North Carolina Press, 1966), 218.

17 In his Memoirs, Pliny Earle writes that he was taken to Süleymaniye by Dr. Millingen and two other friends. Franklin Benjamin Sanborn, ed., *Memoirs of Pliny Earle, M.D.: With Extracts from His Diary and Letters...* (Damrell & Upham, 1898), 133.

18 Pliny Earle, *A Visit to Thirteen Asylums for the Insane in Europe*: (Philadelphia, 1841), 57–58.

Located in one of the busiest spots of the city and surrounded by several shops and coffee houses, Süleymaniye was often subjected to curious eyes and impromptu visits, as Robert Walsh and Pliny Earle observed. The hospital was completely open to the public, and anyone could enter without any "impediment or inquiry."¹⁹ The bizarre sounds that were produced by the patients, testimonies record, often caught the attention of passersby and drew them in for a visit. Moreover, according to Henry C. Burdett (1847 – 1920), an English financier and philanthropist, lions, leopards, and hyenas were kept in the same place.²⁰ A document dated 8 May 1843 indicates that the buildings, besides accommodating mentally afflicted, were also used for a certain period to house wild animals given as gifts to the sultan that were transported to Süleymaniye in 1842.²¹ In 1844 public visits were prohibited by a government decree, and the doors of the asylum were closed to visitors as part of the state's commitment to reforming living conditions for the institution's inmates.²² In 1845, upon imperial order, the female patients kept in Haseki hospital were moved to Süleymaniye, and the construction of a separate section, which would accommodate female patients, was ordered.²³ Following this, the salaries of the hospital staff were improved²⁴, and the hospital also underwent changes.²⁵ In 1854, having been appointed to supervise the *Sürre-i Hümayûn*, an imperial procession organized to accompany gifts sent to Mecca by the sultan, a certain Nazif Efendi, a graduate of the medical school (*Mekteb-i Tibbiyye*) was appointed as temporary deputy to El-Hac Ata Efendi, a position later made permanent in order to match the increasing number of patients.²⁶ Nazif Efendi's appointment placed two doctors (Ata Efendi and Nazif Efendi) in charge of the asylum, the latter running the women's section of it.

The therapy that was offered in Süleymaniye in the early nineteenth century was a remnant of centuries-old medical practices that involved a course of multiple treatments: a regulated diet, bloodletting, cupping, and baths. Baths were an important part of the humoral treatment program, given that "madness was considered to originate in extreme cases of dryness in the patients' body"; "baths were supposed to return the needed moisture to the body."²⁷ The Süleymaniye asylum comprised a private bath area located on the north corner of the second courtyard that contained a large water basin, which could be heated to different temperatures.²⁸ The bathhouse attendants, shampooers known as *dellâk*, were responsible for cleaning the patients; after doing so, depending on the active or passive condition of the patients, these attendants would return them to the guardian.²⁹

Bloodletting, at the time a routine treatment, was used (particularly in the spring) to expel "black bile," believed to cause melancholia. In addition to its use in the treatment of patients, it was practiced annually among the asylum's general population, with the coming of spring. For that operation, the chief barber would make an incision on one or both arms of each patient to expel the bad blood.³⁰ In combination with the bloodletting, purgatives in the form of syrup or paste were also employed to restore the balance of bodily fluids.³¹

19 Walsh, *A Residence at Constantinople during a Period Including the Commencement, Progress and Termination of the Greek and Turkish Revolutions*, 1/256.

20 Henry C. Burdett, *Hospitals and Asylums of the World: Their Origin, History, Construction, Administration, Management, and Legislation; with Plans of the Chief Medical Institutions Accurately Drawn to a Uniform Scale, in Addition to Those of All the Hospitals of London in the Jubilee Year of Queen Victoria's Reign* (London: J. & A. Churchill, 1891), 73. Yet Henry Burdett wrongly identified the location of the asylum as in Scutari (present-day Uskûdar). The place that his text describes must have been Süleymaniye hospital.

21 OA, C. SM., 134/6748, 8 R. 1259 [8 May 1843]. The animals had formerly been kept in the palace; no information suggests the reason they were moved, but the same document states that the animals kept in the asylum (*bimarhane*) were exhausted because they were not fed properly.

22 OA, İ. DH., 2698, 8 S. 1258 [21 March 1842].

23 OA, C. SH., 25/1234, 29 Z. 1260 [9 January 1845].

24 An amount of 500 *kuruş* was added to the salary of Ata Efendi's former salary of 500 *kuruş* and a 300 *kuruş* was added to Tahir Ağa's former salary of 350 *kuruş*. OA, C. SH., 25/1234, 29 Z. 1260 [9 January 1845].

25 OA, C. SH., 25/1234, 29 Z. 1260 [9 January 1845].

26 OA, İ. MVL., 313/13117, 1 Z. 1270 [25 August 1854]; OA, A. MKT. NZD., 129/98, 9 Ca. 1271 [28 January 1855].

27 Miri Shefer Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700* (Albany: SUNY Press, 2009), 83.

28 William Goodell, "The Bedlams of Stamboul," *Athlantic Monthly* 28 (1871): 531.

29 Goodell., 531.

30 Goodell, 532.

31 Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700*, 55.

Although these treatments were practiced regularly at Süleymaniye, most accounts nonetheless agree that throughout most of the nineteenth century, the chronically ill, especially the uncontrollable patients, were simply imprisoned and chained so that they could not harm themselves or other patients.

LUIGI MONGERI: AN ITALIAN ÉMIGRÉ IN THE OTTOMAN EMPIRE

In the second quarter of the nineteenth century, various official attempts to improve conditions for the mentally ill did not produce the intended results, primarily because the empire lacked the trained medical personnel needed to implement them. The need to reform the Süleymaniye asylum and hence provide decent conditions remained a priority for the government. In 1856 an Italian émigré living in the Ottoman Empire, who had held various positions in the Ottoman quarantine organization, submitted a letter to the government, in which he petitioned for an appointment as chief physician at the Süleymaniye asylum, proposing to reform and elevate this traditional structure in line with standards being applied in European mental asylums and using the techniques of modern medicine.

Luigi Mongeri, an Italian citizen born to a middle-class family in Milan on 16 November 1815, had been educated in the humanities and philosophy at the Gymnasium of Brera and at the Lyceum of Longone.³² After his graduation, he studied medicine at the University of Pavia in Lombardy, an institution that stood at the pinnacle of medical training and was staffed by prominent physicians like Bartolommeo Panizza³³ (1785–1867) and Andrea Verga (1811–1895). At Pavia, besides studying nervous diseases under the supervision of Panizza, Mongeri also studied general medicine and conducted research on the nature and etiology of cholera in the general hospital in Milan.³⁴

In 1838, following his graduation, Mongeri was offered a position at the university but refused it because of the ongoing political chaos in Italy. The Austrian occupation and the reinstatement of absolutism in the Italian states during the first half of the nineteenth century contributed to the formation of revolutionary societies, in which young Italians actively took part. According to Mongeri’s assistant, Avram de Castro, he refused the university position because he eagerly shared the views and principles of the Italian youth, which exposed him to constant danger.³⁵ Given the ongoing political tension, he had no alternative but to leave Italy.

Istanbul was one of several cities that gained prominence as destinations among European émigrés in the second quarter of the nineteenth century. The integration of the Ottoman Empire into global markets, along with the reforms taking place in the military, administrative, and economic sectors, created a ready labor market for qualified employees such as engineers, craftsmen, doctors, and military officers. Attracted by the liberal Ottoman reforms, an increasing number of graduates from Habsburg and German medical faculties also sought careers in Ottoman lands.³⁶ Moreover, a recent graduate of a European medical faculty could expect to find a position with a reasonable salary in the Ottoman Empire, given the realm’s lack of trained medical personnel—in contrast to the job market in their native countries, where positions were limited, and a high degree of competition existed. The inauguration of a reform program (Tanzimat) that promised Christian subjects protection and equality before the law encouraged further European migration to Ottoman lands. By the second half of the nineteenth century, an increasing number of foreign technicians, scientists, and physicians were employed as part of newly created imperial institutions in the army, academia, and medical organizations throughout the empire.

32 One of his brothers, Giuseppe Mongeri (1812–1888), was a professor at the Academia di Bella di Brera, and the other, Michelle, was a priest. Avram Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri* (Constantinople: Imperimerie de Castro, 1882); Nimet Taşkiran, “Türkiye Hizmetinde Büyük Bir Hekim: Süleymaniye Bimarhanesi’nin Son, Toptaşı’nın İlk Başhekimi Louis Mongeri,” *Haseki Tıp Bülteni*, 11/1, (1973), 4.

33 According to the information provide by Castro, Mongeri completed a doctoral thesis entitled *Della dissoluzione delle pareti dello stomaco dopo morte*, under the supervision of Panizza. Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 1882, 2.

34 Castro., 1.

35 Castro, 3.

36 Marcel Chahrour, “‘A Civilizing Mission’? Austrian Medicine and the Reform of Medical Structures in the Ottoman Empire, 1858–1850,” *Studies in History and Philosophy*, 38 (2007), 692.

Among the professionals who sought a career in the Ottoman Empire, Italians occupied an important place. The establishment of diplomatic relations between imperial authorities and the Kingdom of Sardinia during the reign of Mahmud II (r. 1808–1839) is particularly important, since it accelerated Italian migration in the second quarter of the nineteenth century. In 1822 the Sardinian kingdom sent Count Ludivico Sauli to Istanbul to negotiate the establishment of a diplomatic mission.³⁷ As part of the ongoing negotiations, two treaties—one commercial and one maritime—were ratified between the empire and the kingdom in 1823. A year later, the Kingdom of Sardinia established a diplomatic representation in the Ottoman capital. The opening of this mission facilitated the migration of Italians to lands controlled by the Ottoman Empire, and following its establishment, Italian officers and experts came to be employed in the empire's newly created military organizations, supervising and enhancing the reform program.³⁸ Especially following the abolition of the Janissaries (infantry corps) in 1826, Italian officers were hired to oversee Ottoman military modernization. Some Italian officers were employed in the newly created Danubian army, and others were appointed to various posts in the central army.³⁹ Italian officers Luigi Calligaris and Timoteo Calosso were attached to the Ottoman army, which fought against Egyptian forces in Konya in 1832.

Italian émigrés were likewise employed in various branches of the Ottoman medical organization. In the 1820s, sources indicate, the number of Italian physicians in the capital in both private and public practice, was greater than fifteen. For instance, Dr. Bartoletti, the son of Selim III's private physician, who was born in Istanbul and graduated from Naples Medical School, served as general inspector of medicine (*sıhhiye müfettiş-i umûmîsi*) and represented the Ottoman delegation at an international health conference.⁴⁰ Doctor Capoleone, another medical professional who entered palace service during the reign of Mahmud II, rose to the position of chief palace physician.⁴¹ Further, in 1825 an Italian hospital was established in Istanbul in accordance with a proposal submitted by the Sardinian ambassador.⁴² Carlo Tringhieri was appointed physician to the cavalry regiment, and Luigi Bicchi Vassalo entered the service of Galib Paşa, governor of Erzurum Province.⁴³

After 1835, the presence of Italian physicians became more visible through the establishment of the Ottoman quarantine organization.⁴⁴ The threat of a cholera outbreak, which alarmed European states, increased international pressure on the Ottoman government to take measures against a new outbreak. Yet the effective implementation of measures against a cholera epidemic required a European-style sanitary police, which, given the empire's lack of trained personnel, could be staffed only with trained experts familiar with European languages and medical science—that is, with professionals from outside the empire and members of the Ottoman Christian and Jewish communities trained in foreign languages. In 1838 Mongeri's compatriot Dr. Antonio Logo was appointed as chief physician to the directorate of this organization, a post that he held until 1842.

By the time Mongeri arrived in Istanbul in 1839, then, there existed a considerable Italian presence in the capital; Italians held important posts in the imperial military and medical sectors, especially the quarantine organization, where Mongeri would serve as a physician. The dearth of medical experts in the field who could direct and implement quarantine measures made it possible for foreign physicians in the field to enter the Ottoman medical organization without major impediments. For a physician like Mongeri, who had a medical diploma from a well-known medical faculty and whose fellow Italians held various imperial

37 Alessandro Pannuti, *Istanbul's Italian Levantines among the Other Non-Muslims: A Community's Fortune and Dissolution Despite Identity Preservation* (July 2008; <http://levantineheritage.com/pdf/pannuti3.pdf>), 6.

38 For a study of Italian influence and contributions to Mahmud II's reforms in the military, medical, and artistic fields, see Şerafettin Turan, "II. Mahmud'un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı," in *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri 28–30 Haziran 1989* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990).

39 Turan, 115–16.

40 Yeşim Işıl Ulman, "Portraits of Italians in Health Affairs in 19th Century Istanbul: Dr. Castaldi, Pharmacist A. Calleja, Midwife Messani," *Oriente Moderno*, 88, (1 January 2008), 139.

41 Turan, "II. Mahmud'un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı," 122–23.

42 Turan, 122.

43 Turan, 122–23.

44 Gülden Sarıyıldız, "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri," *Bellekten*, 58/222 (August 1994): 329–76.

medical posts, doing so would not have been difficult. And on 24 May 1839, almost immediately upon his arrival in Istanbul, he was first attached to the Ottoman army that fought against Egyptian forces at the Battle of Nizib in June of the same year.⁴⁵ On 22 February 1840 Mongeri returned to Istanbul, where he was soon employed in the international quarantine organization's Sinop branch and allotted a salary of one thousand *kuruş* a month.⁴⁶ After spending a year and a half at the Sinop quarantine station, he was appointed as a sanitary physician to the island of Crete, where he served from 1841 to 1849.⁴⁷

In Crete, Mongeri worked as health director and contributed actively to sanitary measures against the cholera epidemic. In 1849, following a cholera outbreak in the village of Gaidouropoli (ancient Lapa, also known as Samarapolis), Mongeri placed the contaminated village under quarantine with the authorization of the island's governor, and established a sanitary cordon around it.⁴⁸ However, the radical measures that he implemented to prevent the disease's spread endangered his relations with the Supreme Council of Health in Istanbul; he was dismissed for having disobeyed the council's orders.⁴⁹ After his dismissal Mongeri began practicing private medicine and surgery on the island, and in a short time he had established around himself a group of persecuted Italian political émigrés composed of tailors, shoemakers, and pharmacists. While practicing his profession, Mongeri also engaged in philanthropic work against slavery while living on the island.⁵⁰ And these acts of benevolence and medical care helped him cultivate connections with his future patron, Giritli Mustafa Naili Paşa, who was appointed governor of Crete in 1832 and would later rise to become a member of the Sublime Council of Judicial Ordinances (*Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*),⁵¹ a government institution that held legislative powers and played an essential role in planning and executing modern reforms in the Ottoman Empire.⁵²

In 1850 Mongeri left the island for Istanbul, where he would soon be engaged as a private physician in Naili Paşa's household, a position that he held until March 1856.⁵³ In the year Mongeri left Crete, Mustafa Naili Paşa was appointed to the Sublime Council of Judicial Ordinances, an appointment that marked a turning point in both Naili Paşa's career in Ottoman administration and Mongeri's upward mobility in the Ottoman medical establishment. Four years after attaining the position on the Sublime Council of Judicial Ordinances, Naili Paşa was appointed grand vizier (*sadrızam*),⁵⁴ an office that he would also hold in 1857. Mongeri's attachment to Naili Paşa's household⁵⁵ provided him with new connections among the Ottoman ruling elite. A year after his arrival in Istanbul, he was appointed private physician to Princess Adile Sultan, daughter of Mahmud II and sister to the reigning sultan, Abdülmecid (r. 1839–1861). This new position, like his previous one, must have maintained and increased his reputation in Istanbul's elite circles. Adile Sultan, Mongeri's new patron, was renowned for her philanthropic and charitable works in the capital. Her acquaintance with Mongeri would probably have persuaded her to extend her charitable works to other members of society, such as the mentally ill.⁵⁶

45 Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 3.

46 OA, ŞD., 858/50, 9 N.1300 [14 July 1883].

47 OA, ŞD., 858/50, 9 N.1300 [14 July 1883]; Castro, *Biographie du Mongeri*, 3.

48 Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 3.

49 The nature of this resignation is not clear. Taşkıran claims that Mongeri had an argument with local authorities concerning the measures that he initiated to prevent the spread of cholera. Taşkıran, "Türkiye Hizmetinde Büyük Bir Hekim: Süleymaniye Bimarhanesi'nin Son, Toptaşı'nın İlk Başhekimi Louis Mongeri"; Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 4.

50 Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 5.

51 For a history of the Sublime Council and its institutional transformation, see Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838–1868)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999). "number-of-pages": "227", "publisher": "Türk Tarih Kurumu", "publisher-place": "Ankara", "title": "Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)

52 Müjdat Uluçam, "Mustafa Naili Paşa," in *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 2:305.

53 OA, ŞD., 858/50; OA, MVL., 253/46, 11 S. 1259 [13 March 1843].

54 The grand vizier was the absolute deputy of the sultan in civil and military administration. During the reign of Mahmud II, the office of grand vizier was abolished and replaced with prime minister (*baş vekillik*) in order to make this office more dependent on the sultan. However, after the death of Mahmud II in 1839, the position of grand vizier was restored. Selçuk Akşin Somel, *Historical Dictionary of the Ottoman Empire* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2003), 101.

55 Castro, *Biographie Du Docteur Louis Mongeri*, 6.

56 According to Castro's account, when Mongeri first expressed his decision to serve at the mental asylum to his patron, Adile

In addition to services that he rendered for members of the Ottoman elite, Mongeri continued to practice private medicine in Istanbul. The case histories that he published in *Gazette médicale d'Orient* (founded in 1856 by foreign doctors residing in Istanbul, this was the official journal of the Imperial Medical Society), suggest that he was summoned by Muslim and non-Muslim Ottomans as a private physician to consult in cases of mental illness. Thus, he established himself not only as a general physician but also as an alienist. His service in the quarantine organization had helped acquaint him with the heads of reform programs, including Fuad Paşa, and by 1856, Mongeri had the connections in the Ottoman bureaucracy and administration necessary for a prestigious position. His professional qualifications and administrative connections thus eventually led him to the top position at Süleymaniye.⁵⁷

MONGERI AT SÜLEYMANIYE

During a tour, according to the account provided by Avram de Castro, Mongeri was struck by the miserable state in which the mental patients at Süleymaniye were kept.⁵⁸ As mentioned earlier, they were restrained by chains fixed to the cell walls and were subjected to ill-treatment by the staff responsible for their care.

In fact, long before Mongeri's visit, a reform program to improve conditions for the mentally ill had been initiated by Ottoman authorities, aimed specifically at Haseki, Sultan Ahmed, and Süleymaniye hospitals in the capital. In 1835, according to Robert Walsh, “[t]he lunatics had attracted the Sultan's [Mahmud II; r. 1808–1839] notice and excited his sympathy to a high degree. He visited the “*Timar Hannai*” [*timarhane*: mental asylum] and saw the awful state in which humans were kept in that asylym, and at once directed that they should be no longer considered as under the sacred hand of the God, but susceptible to treatment like any other beings affected with distemper.”⁵⁹ After Mahmud II's visit to one of the hospitals, the government convened a special meeting and invited the chief physician to further discuss relevant measures.⁶⁰ Following that meeting, the asylum was put under the care of the new school of medicine (*Mekteb-i Tibbiyye*); a “Hungarian physician,⁶¹ well acquainted with the improved treatment of lunatics in Europe, was appointed to superintend,” and “three pupils of medicine and surgery were ordered to attend it [the institution] three times a week, and treat the patients according to the best system of concession and kindness.”⁶² Along the same lines, the gates of the asylum were closed to the general public, as mentioned earlier, and the “large rooms,” according to William Goodell (one of the founders of the American Board's Istanbul mission in 1831, who stayed in the city until 1865), “were partitioned off into cells,” where the uncontrollable patients were isolated from the peaceful ones.⁶³ Though accounts by both Robert Walsh and William Goodell agree on the government's intention to ameliorate the care and living conditions for mental patients, neither provides any further evidence of Mahmud II's intentions or his reformist zeal in the undertaking.

In the following years, during the reign of his son and successor Abdülmecid (r. 1839–1861), reform—which had come to a halt because of ongoing wars during Mahmud's reign—was resumed, and structural

Sultan, she tried to dissuade him by offering him a position in one of the capital city's main hospitals. But seeing that he was determined, she could do nothing except approve it. Castro, 6. 6.

57 Even after his appointment to Süleymaniye, Mongeri continued to contribute to official measures against cholera in the capital. In 1866 he published a pamphlet titled “*Études sur L'épidémie de cholera qui a régné à Contantinople en 1865*” about the epidemic, which, along with his 1876 asylum regulations, was dedicated to Fuat Paşa. This dedication shows his connection with the reforming bureaucracy. Luigi (Louis) Mongeri, *Études sur l'épidémie de Cholera Qui a Régné à Contantinople en 1865* (Constantinople: Imperimerie M. de Castro, 1866).

58 The nature and motivation of this visit is not clear. Castro says that Mongeri received an official order to inspect the conditions of the hospitals in the capital, but he does not mention the source of the official order. Castro, *Biographie du Docteur Louis Mongeri*, 6.

59 Walsh, *A Residence at Constantinople during a Period Including the Commencement, Progress and Termination of the Greek and Turkish Revolutions 2.*, 1:301.

60 Goodell, “The Bedlams of Stamboul,” 533.

61 Goodell does not provide the identity of the physician beyond his Hungarian nationality.

62 Walsh, *A Residence*, 1:301.

63 Goodell, “The Bedlams of Stamboul,” 535.

adjustments were made with respect to the administration and financing of the asylums. In 1843, another formal meeting was called to discuss the matter, and a Muslim physician⁶⁴ who had been trained in Europe was appointed to improve conditions. New clothing and bedding were given to the patients and, more importantly, a new spatial organization was introduced. The largest wards were divided into cells, and patients were classified and assigned to them according to the degree of their illness. Moreover, a preacher from the adjacent mosque was hired to deliver sermons, and an apothecary was appointed to administer drugs to the patients.⁶⁵ One year later, further measures merged the medical establishments that housed the patients, making Süleymaniye the sole mental-health institution, as discussed earlier. In 1845, Abdülmecid ordered the establishment of a separate ward in Süleymaniye for the female patients who had been at Haseki hospital,⁶⁶ and female patients who had been residents of Haseki were transferred to Süleymaniye.⁶⁷ Furthermore, by order of the sultan, the salaries of the hospital doctor and director were increased, and new attendants were added to the hospital staff.⁶⁸ After 1844, Haseki came to serve only destitute women; indeed, one of its rooms was used as a “women’s detention house” (Nisâ Tevkifhânesi).⁶⁹

By the mid-nineteenth century, then, a growing awareness of the issue and an initiative on the part of imperial authorities could be observed concerning the rehabilitation of institutions that housed the mentally ill. And those professionals like Mongeri who possessed the expertise and special competence in treating mental maladies and in administering these institutions were likely to find a receptive audience at the government level.

In 1856, then, conditions were ripe for Mongeri—still in private practice in the imperial capital—to submit his letter to the authorities. This document suggests that its author was informed about the ongoing negotiations in the sanitary council: Mongeri acknowledged the value of the earlier reform measures, including the merger of the Haseki and Sultan Ahmet hospitals, as well as the government appointment of two physicians to treat patients at Süleymaniye. Given the existing reformist climate and, more importantly, the imperial order that was in place to improve conditions for the insane, Mongeri’s petition could not be ignored. In 1856, Mongeri was appointed chief physician of Süleymaniye, an institution that was long the most prestigious center of medical training and therapy in the Ottoman Empire; he was granted a monthly salary of 1750 *kuruş*.⁷⁰

As soon as he took up his post at Süleymaniye, Mongeri found himself beset by administrative and financial problems that in the long run would prevent him from implementing a sustainable treatment and reform program. The consolidation of the three hospitals in the capital and subsequent concentration of patients in a single institution with limited physical space, coupled with an influx of patients coming from the provinces, culminated in increasing numbers that the asylum could not handle, given its limited capacity and financial means. The physical space of the asylum was not suitable for the internment of a large number of patients, but by 1857 the roster had reached a total of 125 patients. Overcrowding combined with malnutrition and poor sanitary conditions to pave the way for epidemic diseases, which occasionally reduced the asylum population.⁷¹

But, given the particularities of the period, reform in terms of extending the existing medical facility or founding a new one altogether could not be easily accomplished. The Ottoman-Russian War of 1854–1856 depleted Ottoman finances. The government was forced to sign a treaty for an international loan to finance

64 The sources do not provide further information concerning the identity of this physician.

65 Goodell, “The Bedlams of Stamboul,” 535.

66 OA, İ. DH., 87/4379, 2. C. 1260 [19 June 1844]. William Goodell’s “The Bedlams of Stamboul,” gives the year 1844 for the transfer of patients from Haseki to Süleymaniye: “But in 1847, within my own recollection, its handful of patients were transferred to the Süleymaniye Hospital, in order to make room for their more degraded sisters” (529–530).

67 OA, C. SH., 25/1234, 1261.

68 With the transfer of female patients, a female chief warden (*ser-hademe*), and a female “dead washer” (*gassal*) were appointed. OA, İ. DH., 87/4379, 2. C. 1260 [19 June 1844].

69 Yıldırım, *A History of Health Care in Istanbul*, 166.

70 OA, İ. DH., 341/22460, 23.07.1272 [30 March 1856].

71 A gastroenteritis epidemic which broke out behind the walls of the mental asylum cost the lives of 29 patients. Fatih Artvinli, “‘Pinel of Istanbul’: Dr Luigi Mongeri (1815–82) and the Birth of Modern Psychiatry in the Ottoman Empire,” *History of Psychiatry*, 29/4, (2018), 431.

its economy. In this economic and political climate, Mongeri had to explain to the authorities and to the public the threat that “unrestrained lunatics” might pose to society in order to attract their attention and obtain investments in his asylum project. The pieces he published in the *Gazette Médicale d’Orient* (GMD)—which included case histories, along with news and asylum statistics—were part of a medical mission to make insanity visible to the authorities for the first time. Further, he sought to create an awareness of the palpable dangers posed by the insane, a move that in turn would call government attention to the situation and provide a legitimate basis for Mongeri to initiate his long-term plan of founding a new mental hospital.

RENDERING INSANITY VISIBLE IN THE OTTOMAN CONTEXT: QUANTIFICATION

A few months after Mongeri’s appointment, a short piece in the GMD drew the attention of readers to a particular form of insanity called homicidal monomania (*monomanie homicide*), a concept popularized by Jean-Etienne Esquirol (1722–1840), and to the potential threats that those afflicted might pose to their environment if proper measures were not set in place.⁷² The news piece narrates two alleged incidents of monomania to better illustrate the dangers awaiting the public. In the first incident, two men armed with daggers who had boarded a steamship bound from Trabzon to Istanbul attacked the passengers, killed some of them, and wounded many on the spot. In the second, an “insane man” who had been treated in a Rufai Sufi convent escaped and killed six people, also with a knife. These two short pieces, on the one hand, pointed out the potentially dangerous acts the mentally ill might commit in public places if allowed to socialize freely, but on the other, they also heralded the commencement of a medical mission to treat mental illness, one that would contain and confine potentially dangerous persons, who could be identified only by professionals.

However, this scientific and medical mission, which claimed to protect society from unperceived dangers, sought first and foremost to establish an etiology of insanity as such, rendering it a visible and thus observable reality via modern methods of quantification, including statistics. “Typifications,” James Scott has argued, are indispensable to statecraft. “State simplifications such as maps, censuses, cadastral lists, and standard units of measurement represent techniques for grasping a large and complex reality; in order for officials to be able to comprehend aspects of the ensemble, that complex reality must be reduced to schematic categories. The only way to accomplish this is to reduce an infinite array of detail to a set of categories that will facilitate summary descriptions, comparisons, and aggregation.”⁷³

Statistics, an important tool of governmentality, thus constitute a vital element of modern statecraft in that they render complex realities simpler and more manageable—realities such as insanity. Over time, medical quantification legitimized professional intervention by making the insane (especially those with homicidal tendencies) visible and thus contributing to public security, while also seeking to justify the foundation of specific establishments—namely, asylums—for the treatment and control of the people who constituted that group. Statistics thus carried an instrumental value in the doctors’ mission for institutional reform. “The increase in lunacy . . . became one of the main weapons in reformers’ arguments for new legislation to deal with the insane, since they indicated that insanity was now a serious social problem.”⁷⁴

A pamphlet penned by Mongeri that was published in 1867 under the title *Notice Statistique sur l’asile des aliénés Solimanié a Constantinople*, which utilizes the statistical numbers from Süleymaniye, is useful in explaining Mongeri’s professional appropriation of so-called Oriental insanity in scientific and medical discourse.⁷⁵ Published first in the GMD and later independently, the piece presents findings based not only on the Süleymaniye statistics—that is, records kept on the patients there during Mongeri’s tenure—but also on patient statistics from the Greek Balıklı and the Armenian Yedikule hospitals, communal hospitals that treated exclusively patients from their respective communities, including the insane. Mongeri presented the findings

72 “Variétés,” *Gazette médicale d’Orient*, no. 8 (November 1857), 152.

73 James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 77.

74 B. S. Everitt, “Statistics in Psychiatry,” *Statistical Science*, 2/2, (1987), 107.

75 Luigi Mongeri, *Notice statistique sur l’asile des aliénés Solimanié à Constantinople* (Constantinople : Imperimerie de Castro, 1867).

from this statistical survey at the 1864 meeting of the French Société Médico-Psychologique, the professional organization of French psychiatrists, to which he was accepted as a foreign associate member the same year. This document, representing the first examples of clinical statistics, provides important insights for modern scholars with respect to the institutionalization and medicalization of insanity in the late Ottoman Empire.

As an adherent of Philippe Pinel's moral therapy school, Mongeri gathered statistical data following Pinel's principles, which he applied in the Süleymaniye lunatic asylum. The quantification of insanity through clinical observation constituted an important part of the medical technology practiced at the Salpêtrière hospital, a mental establishment in Paris where Pinel had abolished chains as restraints after becoming its director in 1795. Pinel used statistical methods of gathering information for clinical purposes in his treatment and classification of mental illnesses. He kept records of all his cases and tabulated them for comparative purposes. Likewise, Pierre Charles Alexander (1787–1872) and Claude Bernard (1813–1878) used clinical statistics in diagnosing illnesses and determining prognoses.⁷⁶ For an emerging branch of medicine such as psychiatry, which was struggling for official and scientific recognition in the Ottoman context, quantification meant recognition in both professional and governmental arenas.

For the imperial government, statistics (and records in various forms, as explained above) were vital tools for describing complex social realities—and so facilitating government control of those realities. The use of statistics as a governance technique reflects the Ottoman state's determination to penetrate its subjects' lives and gather information that could be put to use in policy decisions. Statistics carried an administrative function and contributed to effective governance; thus, in Mongeri's time, the administrative application of statistics was not something new for the Ottoman state. Land surveys known as *tahrirs* had been conducted since the fifteenth century, mainly for tax purposes.⁷⁷ These surveys were repeated at regular intervals and renewed whenever the reign of a new sultan began. In the first half of the nineteenth century, characterized by the inauguration of the empire's modern reforms, new methods of information gathering—such as population surveys and surveillance reports (*journals*)—were introduced for legibility purposes. State officials gathered these records to construct a more accurate picture of the empire's productive capacity, which they used for tax and military purposes. First implemented during the reign of Mahmud II (r. 1808–1839), the use of statistical records and surveys extended into the reigns of his successors, Abdülmecid (r. 1839–1861), Abdülaziz (r. 1861–1876),⁷⁸ and Abdülhamid II (r. 1876–1909).⁷⁹

With the rising awareness and understanding of the population as a source of revenue, medical statistics also came to be employed by imperial officials in the nineteenth century to survey and institute measures that would help assure the population's physical health and well-being. The authorities kept a close eye on this factor via medical statistics gathered at regular intervals, especially after 1840.⁸⁰ In this period, for instance, quarantine stations were established to protect public health. The first medical statistics, called *tahaffuz jurnalleri*, recorded the ships and passengers that arrived in Ottoman ports, types of illnesses encountered, and number of deaths.⁸¹ The Imperial Medical Society's journal, GMD, also began to publish medical statistics collected from various hospitals, particularly those located in the capital.⁸² These statistics mostly indicate the types of illness encountered, the number of treatments, and deaths.

76 P. Armitage, "Trials and Errors: The Emergence of Clinical Statistics," *Journal of the Royal Statistical Society*, 4, (1983), 321–334.

77 For a broader discussion of the use of statistics in the Ottoman Empire, see Devlet İstatistik Enstitüsü (Turkey), *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik* [Data and statistics in the Ottoman Empire] (Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü [State Institute of Statistics Prime Ministry Republic of Turkey], 2000).

78 Cengiz Kırılı, "Devlet ve İstatistik: Esnaf Kefalet Defterleri Işığında III. Selim İktidarı," in *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi* (Istanbul: İsam Yayınları, 2010), 187.

79 For an analysis of the interaction between state and statistics during the reign of Abdülhamid II, see Fatma Müge Göcek and Şükrü Hanioglu, "Western Knowledge, Imperial Control, and the Use of Statistics in the Ottoman Empire," in Jayne L. Warner, ed., *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001).

80 These medical statistics are kept in a separate folder, called *tahaffuz jurnalleri*, in the Ottoman Archives' İradeler section.

81 Kırılı, "Devlet ve İstatistik," 187.

82 These statistical tables included the number of deaths, the number of patients treated in hospitals, the types of diseases treated in the institutions, and so on.

Since, except for the population surveys, imperial medical statistics dealt with the general population's well-being, mentally afflicted patients were not subject to any independent statistical survey until the second half of the nineteenth century. It was with the arrival and subsequent appointment of Luigi Mongeri in 1856 that the patients at the Süleymaniye mental asylum, the Balıklı Greek hospital, and the Yedikule Armenian hospital were for the first time brought under the medical gaze and their conditions scrutinized by the application of scientific methods and statistical quantification. The tables compiled by Mongeri and his colleagues Soitis and Kaloosdjan (Kalustyan) of the Greek and Armenian hospitals, respectively, constitute one of the earliest examples in the Ottoman Empire of medical statistics in general and of statistics assessing mental patients in particular.⁸³ Further, these statistics, along with other medical information gathered, also show the Tanzimat state's particular interest not only in general administrative, political, and economic matters but also in minute details concerning Ottoman subjects' psychological and physiological conditions.

The clinical statistics that Mongeri collected in this regard, placing insanity into comprehensible categories, were instrumental in medicalizing mental illness and ultimately in relegating it to the experts known as alienists, who were armed with modern medical techniques. Moreover, statistics served to elevate Mongeri's moral treatment program to scientific status, a status that required treatment in institutions dedicated to this purpose. Insanity, formerly understood only in supernatural terms, could now by means of quantification be observed, measured, and confirmed. It could therefore be established as a new social and medical reality that called for politico-medical intervention.

By etiologizing and medicalizing "insanity" in the Ottoman context, the statistics also proposed and created an alternative knowledge and technology of illness, one that was knowable only to a new class of experts (i.e., the alienists) who were trained in its particularities. For this to take place, certain popularly accepted and revered behaviors—especially among the individuals that official correspondence refers to generally as *meczûb* and among Sufi dervishes, who professed an extreme form of religious devotion and asceticism—had to be refashioned in the popular and governmental imagination, stripped of their positive attributes, and isolated from the social environment through etiological explanations. Practitioners were confined in new institutions created expressly for the purpose of correcting such behavior. The new ontology assigned to insane behavior by clinical observations and its quantification parallel the alienists' professionalization in the Ottoman case. Thus, with the medicalization of insanity via new techniques from the medical arsenal (i.e., statistics), certain forms of popular religious devotion were gradually brought under a medical lens, and a new scientific ontology was assigned. The increasing penetration of new approaches to mental health in the Ottoman lands led to both the reconfiguration of extreme religious devotion and the limitation of the activities of sheiks, who were the bearers of popular and religious approaches to the problem of mental illness.

The knowledge that was obtained via statistics and clinical observations also allowed experts like Mongeri to unveil forms of so-called Oriental insanity that had been hidden away in various publicly accepted beliefs and practices. Here again, statistics served a double function, in explaining the relatively low incidence of insanity in the East, a question that connected Mongeri and his colleagues to the universal professional networks and allowed their professional appropriation of popular categories for medical discourse.

While the adoption of statistical technology sought to make insanity more salient to the public and the government, other means—such as the publication of clinical observations in insanity cases—aimed to consolidate the medical mission against extreme forms of religious devotion and increase the acceptance of related social categories within the new medical specialty. Once the high number of insane persons (long unnoticed by the authorities) was quantified and materialized in statistical form, the next step was to persuade the public, especially government officials and medical professionals, that the condition was curable.

⁸³ *Notice Statistique sur l'asile des aliénés Solimanié à Constantinople*, 1867, 34; Artvinli, "'Pinel of Istanbul': Dr Luigi Mongeri (1815–82) and the Birth of Modern Psychiatry in the Ottoman Empire," 2018, 428.

AN EXPERT IN "ORIENTAL INSANITY"

If knowledge about insanity compiled in statistics raised awareness of the condition for official and medical purposes in the domestic realm, making "the insane" as a social category salient to the empire's governing elite and to international medical professionals was also a means of professional advancement and recognition for Mongeri himself. This latter concern, in particular, motivated the Italian doctor to engage one of the most widely held assumptions of the period—namely, the civilization-insanity thesis propagated by French psychiatric celebrities like Pinel, Esquirol, Jacques Moreau de Tours, and Alexandre Brière de Boismont. However, before entering such a conversation, Mongeri first had to establish an etiology of "Oriental insanity." That is, he had to furnish himself with intimate knowledge of the condition. And that opportunity presented itself at the Süleymaniye lunatic asylum, where he encountered a ready and varied supply of patients.

To better grasp this particular type of expertise, one must first comprehend the particularities and intricacies of Oriental insanity, a condition fashioned by the nineteenth-century orientalist medical imagination. Why did Oriental insanity garner so much attention in European psychiatric circles, especially France? As twentieth- and twenty-first-century scholars have explained, the ailment was configured as a means of asserting Western superiority, progress, and civilizational development.⁸⁴ The medical category constituted an alternative domain of contestation, legitimizing European domination and colonial expansion in other parts of the world, such as North Africa, South Africa, and India.⁸⁵ It also allowed experts to test the validity and applicability of psychiatric theories, including various asylum treatments. More important, as Richard Keller has put it, "colonies offered a new terrain for the enactment of their profession's foundational myth."⁸⁶ For alienists such as Mongeri, the concept of Oriental insanity in the Ottoman context provided fertile ground for professional advancement. To put it another way, the field was a *tabula rasa*, waiting to be painted in accordance with medical imagination and political expectations.

The Oriental insanity thesis was further perpetuated by and found a receptive audience within "the Orient" itself—that is, in the Ottoman context, among indigenous actors including state bureaucrats and reformist elites, who were willing to isolate the public from the disenfranchised *mechûl-ul ahvâl* and to present a Western appearance on the international scene. The reformist zeal to alleviate the plight of the empire's insane, and Mongeri's willingness to do so, were subsumed under an effort to deal with Oriental insanity, a category that found a ready audience in European capitals. That is why Mongeri was admitted as a foreign corresponding member to psychiatric societies in France, Germany, and Italy. He could contribute to these bodies because, as his data collection and tabulations demonstrated, he had acquired intimate knowledge of Oriental insanity.

In mid-nineteenth-century Europe, institutionalization was seen as the sole means of treating the mentally afflicted; European physicians and other visitors to Ottoman lands and to Egypt and Lebanon, as Eugene Rogan writes,⁸⁷ were appalled by the relative freedom enjoyed by people who were by Western standards evidently mentally ill. The tolerance displayed toward the Sufis and their extreme religious devotion, bizarre costumes, and near-naked appearance in public places was a cliché that furnished the European imagination with abundant evidence for the condition of Oriental insanity.

The medical interest in Oriental insanity among prominent psychiatrists such as de Tours was closely connected to the etiological explanations of insanity in France. Mongeri was establishing his etiology of

84 Richard C. Keller, *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

85 Richard Keller, "Madness and Colonization: Psychiatry in the British and French Empires, 1800–1962," *Journal of Social History*, 35/2, (2001), 295–326; Keller, *The Confinement of the Insane: International Perspectives, 1800–1965* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); European Science Foundation, *Outside in on the Margins of the Modern Middle East, The Islamic Mediterranean 3* (London: I.B. Tauris, 2002); Catharine Coleborne, "Insanity, Gender, and Empire: Women Living a 'Loose Kind of Life' on the Colonial Institutional Margins, 1870–1910," *Health and History*, 14/1 (1 January 2012), 77–99.

86 Richard Keller, "Pinel in the Maghreb: Liberation, Confinement, and Psychiatric Reform in French North Africa," *Bulletin of the History of Medicine*, 79/3, (2005), 463.

87 Eugene L Rogan, "Madness and Marginality: The Advent of the Psychiatric Asylum in Egypt and Lebanon," in *Outside In* (New York: I.B. Tauris, 2002), 104–25.

Oriental insanity at a time when the civilization-insanity thesis was held in high esteem among French alienists. The idea of insanity as a by-product of civilization—which was “originally Rousseauian and subsequently Pinelian discourse,” according to Jean Goldstein—“was much in vogue during the period of constitutional monarchy” in France.⁸⁸ Having borrowed the concept from Rousseau, Pinel was the first alienist to explain madness as stemming from civilization.⁸⁹ In subsequent periods, his pupils Jean Étienne Esquirol and Brière de Boismont would elaborate on this idea. The theory holds that civilization, by providing the intellect with a prodigious amount of activity, coupled with periods of radical change and uncertainty, precipitates mental breakdown and derangement. As a corollary of this line of reasoning, it was argued that insanity levels would be higher in developed urban centers than in underdeveloped areas, where there are fewer intellectual pursuits. Given this explanation, alienists sought to explain the low levels of insanity in “the Orient” by reference to urbanization and civilizational development. The quantification of insanity constituted an important part of this medical technology. Statistics quantifying insanity and rendering it visible provided a means of comparison across societies—in this case, Western and Eastern societies.

One of the key questions that occupied the agenda of alienists, including Mongeri, was the low incidence of insanity in the Ottoman Empire relative to the rates found in Europe. The statistical study conducted at the Süleymaniye lunatic asylum revolved around this question. Jacques Moreau de Tours, who visited lunatic asylums in Cairo and Istanbul (as described above), was struck by how few inmates they housed, given the general population levels.⁹⁰ And it was this statistical disparity between East and West, Muslim and non-Muslim, women and men, that Mongeri sought to rationalize by means of empirical observation.

In investigating the causes of insanity in respective societies, Jacques Moreau de Tours applied a comparative perspective. According to him, whereas the man of the West was burdened with carnal desires, free will, intellectual inquiry, and so on, the man of the East preferred simple enjoyment and did not busy himself with intellectual pursuits like art, instruction, and industry. The Western man, whose intellectual faculties were thus far more developed than those of the Eastern man, therefore faced the potential for mental breakdown. It was the civilized life, according to de Tours—a life of innovation, science, arts, and industry—that provided the most fertile ground for insanity. Thus, the East, identified in psychiatric discourse as a place of enjoyment, pleasures, and laxity, could not produce levels of insanity equal to those found in the West.

It was at this point that Mongeri could claim a particular expertise—that is, he presented himself as an expert in Oriental insanity. Having spent more than two decades in the Ottoman lands, he had acquired adequate empirical knowledge of insanity, and on 26 June 1865, at a meeting of the French Société Médico-Psychologique chaired by Brière de Boismont, was summoned to discuss Mongeri’s observations.

According to Mongeri, it was not only the level of civilization, but other factors, including the consumption of narcotics (e.g., opium and its by-products) and extreme religious devotion and ascetic practices that were peculiar to the East and that often produced mental alienation.⁹¹ Since the material conditions of “civilization” did not affect half of the region’s population, Mongeri claimed, the civilization-insanity hypothesis could not explain reality in the Ottoman Empire. An explanation of insanity had to consider both physical and moral conditions.

According to Mongeri, European civilization involved two main factors: the progress of society and the progress of the individual. These two elements could be found only in civilized and metropolitan societies. Urban centers, for him, were the places where insanity cases could be found in large numbers. Cities, be-

88 This Pinelian explanation of insanity was applied in subsequent periods by his pupil, Etienne Esquirol. Brière de Boismont published a long article in *Annales d'hygiène public et de médecine légale* in 1839. For a historical background of the civilization-insanity thesis, see Jan Goldstein, *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 319.

89 Goldstein, 319.

90 Jacques-Joseph Moreau, *Recherches sur les aliénés, en Orient : notes sur les établissements qui leur sont consacrés à Malte, île de, au Caire, Égypte, à Smyrne, Asie-Mineure, à Constantinople, Turquie* (Paris: impr. de Bourgogne et Martinet, 1843).

91 Brière de Boismont, “Rapport sur la candidature de M. le docteur Mongeri,” *Annales médico-psychologiques*, no. 7 (1866), 75.

ing centers of trade, industry, the arts, and education, produce among their inhabitants a predisposition to mental and nervous breakdowns.⁹² According to him, it was the excitement perpetuated by the social and intellectual activity prevalent in the cities that explained the high levels of insanity in Europe. So far, he agreed with the European hypothesis.

On the other hand, however, Mongeri argued that Islam—often cited by European medical professionals as a cause of mental illness—could not be the explanation either. According to him, religion was one among many causes of insanity; he agreed with the commonly held idea that faith or religion was not only an obstacle to social progress but also a stimulator of mental afflictions.⁹³ Yet because of its otherworldly orientation, Mongeri believed, religion also played a positive role in eliminating daily concerns and anxieties, believed to cause mental distress and nervous breakdowns.⁹⁴ In that regard Islam, like all religions, was absolute in its principles. It forbade the consumption of intoxicants and left no room for intellectual discussions or inquiry, elements thought to contribute to insanity. Rather, it was the *extreme* practices of Islam, those that involved excessive asceticism and violence—the teachings sanctioned by orthodox Islam that were widely practiced by *ulema* (religious scholars) and dervishes (Sufis)—that Mongeri believed caused insanity.⁹⁵

If dervish piety and public tolerance of Sufi practices was one factor, which contributed to under-institutionalization and low insanity rates in the Ottoman Empire, the other, according to Mongeri, was related to the particular status occupied by women in the East. Here again, in explaining the low insanity levels, he applies a comparative method. According to Mongeri, both in East and West, women have a natural predisposition to mental disorders and nervous breakdowns because of their physiology.⁹⁶ Menstruation, pregnancy, and childbirth, he argues, make women more vulnerable to mental breakdown. Among European women, while changing physiological conditions, occurs more severely and produce more insanity cases, in the Orient, Mongeri claims, they do produce similar results. Again, he underlines and identifies civilizational development and urbanization as the prime cause of female mental afflictions since, in comparison to Oriental women, European women play an immense role in society, which in turn makes them more vulnerable to the effects of urbanized life.

The factors Mongeri identifies as contributing to the high insanity rates of European women, do not count for their Eastern counterparts. Since the Orient was painted in the Orientalist psychiatric discourse as a place of laxity and enjoyment, factors such as childbirth, which were thought to have serious psychological effects on European women, did not produce similar results in the case of Orientals. According to Mongeri, Eastern “women attach so little importance to these different states. They never change their diets or habits.” Whereas childbirth could be a troublesome psychological experience that caused mental breakdowns in European women, in the latter case Mongeri describes it as follows: “they [oriental women] get up to wash themselves and their children, resume their usual household work exactly as if nothing extraordinary happened.”⁹⁷ So for Mongeri, it is Eastern women’s greater endurance of environmental and physiological hardships that explains the low female insanity rates, and low institutionalization levels in the Orient in general. In addition to these factors, he also cites moral causes such as the seclusion of women from public in the East, and heredity, syphilis, tuberculosis, coffee, and tobacco as other agents of mental breakdowns.

CONCLUSION

The medical profession’s appropriation of insanity, especially “oriental insanity” and the methods used to quantify it in the Ottoman Empire are exemplified in the career and work of Luigi Mongeri, chief phy-

92 Mongeri, *Notice statistique*, 42.

93 Mongeri, 44.

94 Mongeri, 45.

95 Mongeri, 47.

96 Mongeri., 50.

97 Mongeri., 52.

sician of the Süleymaniye lunatic asylum in Istanbul. Mongeri began his education and career in Europe (the West) and reached his professional peak as a well-connected professional and administrator in Ottoman service (in the East). Through the application of empirical, statistical methods and emergent medical technologies, he was able to refigure certain common forms of behavior, particularly Sufi religious practices which manifested extreme devotion and asceticism. The medical technology of statistics, which constituted an important component of modern governance in general and of the Tanzimat reforms, I have argued, helped Mongeri to empiricize such popular behavior as insanity, thus contributing to his professional advancement as an alienist and garnering him official recognition in the domestic realm. In the international arena, his intimate knowledge (reflected in his medical statistics) of Oriental insanity, a popular concept in Western medical circles, especially among French alienists, brought him international recognition and subsequent advancement as an expert in the condition.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

A. ARCHIVE SOURCES

- A. MKT. NZD., 129/98, 9 Ca. 1271
C. SM., 134/6748, 8 R. 1259
C. SH., 25/1234, 29 Z. 1260
İ. DH., 87/4379, 2. C. 1260
İ. DH., 341/22460, 23.B.1272
İ. DH., 2698, 8 S. 1258
İ. DH., 4379/87, 2. C. 1260
İ. MVL., 313/13117, 17 Z. 1270
MVL., 253/46, 11 Safer 1259
ŞD., 858/50, 9 N.1300

B. PRINT SOURCES

- Boismont, Brière de, "Rapport sur la candidature de M. le docteur Mongeri." *Annales médico-psychologiques*, 7 (1866), 73–84.
Castro, Avram. *Biographie Du Docteur Louis Mongeri*, Constantinople: Imperimerie de Castro, 1882.
Earle, Pliny. *A Visit to Thirteen Asylums for the Insane in Europe*; Philadelphia, 1841. <http://hdl.handle.net/2027/nyp.33433011464918>.
Goodell, William. "The Bedlams of Stamboul." *Atlantic Monthly* 28 (1871).
Mongeri, Luigi. *Notice Statistique sur l'asile des aliénés Solimanîé à Constantinople*. Constantinople : Imperimerie de Castro, 1867.
———. "Rapport Sur Un Projet de Loi Sur les Aliénés En Turquie Par M. Mongeri." *Annales Médico-Psychologiques* 17 (1877), 86–88.
Mongeri, Luigi (Louis). *Études sur L'épidémie de Cholera Qui a Régné a Contantinople En 1865*. Constantinople: Imperimerie M. de Castro, 1866.
Moreau, Jacques-Joseph. *Recherches sur les aliénés, en Orient : notes sur les établissements qui leur sont consacrés à Malte (île de) au Caire (Égypte) à Smyrne (Asie-Mineure) à Constantinople (Turquie)*. Paris : impr. de Bourgogne et Martinet, 1843.
"Variétés." *Gazette Médicale D'Orient*, 1857, 152.
Walsh, Robert. *A Residence at Constantinople*, Vol. 2. 2 vols. London: F. Westley & A.H. Davis, 1836.

SECONDARY SOURCES

- Armitage, P. "Trials and Errors: The Emergence of Clinical Statistics." *Journal of the Royal Statistical Society. Series A (General)* 146, no. 4 (1983): 321–34.
Artvinli, Fatih. *Delilik, siyaset ve toplum, Toptaşı bimarhanesi (1873-1927)*. Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2013.
———. "Pinel of Istanbul': Dr. Luigi Mongeri (1815–82) and the Birth of Modern Psychiatry in the Ottoman Empire." *History of Psychiatry*, 29/4 (2018), 424–37.
Başaran, Betül. *Selim III, Social Control and Policing in Istanbul at the End of the Eighteenth Century: Between Crisis and Order. The Ottoman Empire and Its Heritage: Politics, Society and Economy*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
Belli, Burcu. *Insanity in the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)*. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2016.
Benjamin Sanborn, Franklin, ed. *Memoirs of Pliny Earle, M.D.: With Extracts from His Diary and Letters...* Damrell & Upham, 1898.
Burdett, Henry C. *Hospitals and Asylums of the World: Their Origin, History, Construction, Administration, Management, and Legislation; with Plans of the Chief Medical Institutions Accurately Drawn to a Uniform Scale, in Addition to Those of All the Hospitals of London in the Jubilee Year of Queen Victoria's Reign*. London: J. & A. Churchill, 1891.
Chahrour, Marcel. "A Civilizing Mission"? Austrian Medicine and the Reform of Medical Structures in the Ottoman Empire, 1858-1850." *Studies in History and Philosophy of Biological & Biomedical Sciences*, 38, (2007), 687–705.

- Coleborne, Catharine. "Insanity, Gender and Empire: Women Living a 'Loose Kind of Life' on the Colonial Institutional Margins, 1870–1910." *Health and History*, 14/1, (2012), 77–99.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London; New York: I.B. Tauris, 1998.
- Devlet İstatistik Enstitüsü (Turkey). *Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik*. Ankara, Türkiye: T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 2000.
- Everitt, B. S. "Statistics in Psychiatry." *Statistical Science*, 2/2, (1987), 107–16.
- Göcek, Fatma Müge, and M. Şükrü Hanioglu. "Western Knowledge, Imperial Control, and the Use of Statistics in the Ottoman Empire." in *Cultural Horizons: Festschrift in Honor of Talat Sait Halman*, 824. Syracuse, N.Y: Syracuse University Press, 2001.
- Goldstein, Jan. *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987.
- Grob, Gerald N. *The State and the Mentally Ill: A History of Worcester State Hospital in Massachusetts, 1830-1920*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966.
- Keller, Richard. "Madness and Colonization: Psychiatry in the British and French Empires, 1800-1962." *Journal of Social History*, 35/2, (2001), 295–326.
- Keller, Richard C. *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Keller, Richard (Richard Charles). "Pinel in the Maghreb: Liberation, Confinement, and Psychiatric Reform in French North Africa." *Bulletin of the History of Medicine*, 79/3, (2005), 459–99.
- Kılıç, Rüya. *Deliler ve Doktorları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Kırlı, Cengiz. "Devlet ve İstatistik: Esnaf Kefalet Defterleri Işığında III. Selim İktidarı." in *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedid'e III. Selim ve Dönemi*, 750. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London, New York: Oxford University Press, 1961.
- Mossensohn, Miri Shefer. *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*. Albany: SUNY Press, 2009.
- Necipoğlu-Kafadar, Gülru. "The Süleymaniye Complex in Istanbul: An Interpretation." *Muqarnas*, 3, (1985), 92–117.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İleri Yayınları, 1999.
- Pannuti, Alessandro. "Istanbul's Italian Levantines among the Other NonMuslims: A Community's Fortune and Dissolution Despite Identity Preservation," 2008. <http://www.levantineheritage.com/pdf/pannuti3.pdf>
- Porter, Roy, and David Wright, eds. *The Confinement of the Insane: International Perspectives, 1800–1965*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rogan, Eugene. *Outside In: On the Margins of the Modern Middle East*. London; New York: I.B. Tauris, 2002.
- Rogan, Eugene L. "Madness and Marginality: The Advent of the Psychiatric Asylum in Egypt and Lebanon." in *Outside In*, 104–25. New York: I.B. Tauris, 2002.
- Sarıyıldız, Gülден. "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri." *Bellekten*, 58/222 (August 1994), 329–76.
- Schull, Kent F. *Prisons in the Late Ottoman Empire: Microcosms of Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Somel, Selçuk Akşin. *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2003.
- Taşkıran, Nimet. "Türkiye Hizmetinde Büyük Bir Hekim: Süleymaniye Bimarhanesi'nin Son, Toptaşı'nın İlk Başhekimini Louis Mongeri." *Haseki Tıp Bülteni*, 11/1, (1973), 1–19.
- Turan, Şerafettin. "II. Mahmud'un Reformlarında İtalyan Etki ve Katkısı." in *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri 28-30 Haziran 1989*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990.
- Ülman, Yeşim Işıl. "Portraits of Italians in Health Affairs in 19th Century Istanbul: Dr. Castaldi, Pharmacist A. Calleja, Midwife Messani." *Quaderni Di Oriente Moderno*, 88, (2008), 135–49.
- Uluçam, Müjdat. "Mustafa Naili Paşa." In *Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Vol. 2. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Webb, Alfred. *A Compendium of Irish Biography: Comprising Sketches of Distinguished Irishmen*. Dublin: M. H Gill & Son., 1878.
- Yıldırım, Nuran. *A History of Health Care in Istanbul*. Translated by M. İnanç Özekmekçi. İstanbul: Düzey Matbaacılık, 2010.
- Yıldız, Gültekin. *Mapusâne: Osmanlı Hapishanelerinin Kuruluş Serüveni, 1839-1908*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London: I.B. Tauris, 2004.

VİCDAN: EĞİTİMİ VE GELİŞİMİ

Eyüp AKTÜRK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
eyupakturk@yyu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6713-3199>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 06/06/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 12/09/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1126514>

VİCDAN: EĞİTİMİ VE GELİŞİMİ

ÖZ

Ahlaki motivasyon kaynağının ne olduğu ve bu motivasyonun nasıl geliştiği sorusu farklı araştırmalara konu olmuştur. İnsandaki ahlaki motivasyonun kaynağının önemli bir parçasının vicdan olduğu makul bir şekilde ileri sürülebilir. Gerek kendimizle gerekse toplumla olan ahlaki ilişkimizi (çoğu zaman) vicdan mekanizması aracılığıyla değerlendiriyoruz. Vicdan, ahlakın temelinde bulunan ‘olması gereken’i insanlara buyurmakta ve (bu) ahlaki buyruklara uymalarını onlardan talep etmektedir. Vicdanın bu buyruklarına aykırı hareket eden kişi derin bir pişmanlık ve suçluluk duymaktadır. Bu çalışmada ahlaki motivasyon kaynağı olarak vicdan konusu ele alınarak vicdanın eğitim süreçlerinde nasıl işleneceğine ilişkin bir tartışma yapılacaktır. Vicdanın ahlaki doğasına yönelik bir çözümleme yapmak ve vicdan gelişiminin imkânını tartışmak kaçınılmazdır. Ahlaki bakış açımızın önemli bir parçası olan vicdanın eğitim aracılığıyla desteklenmesi gerekir. Bu açıdan vicdan tamamlayıcı kavramların eğitim süreçlerinde yer edinmeleri de önemlidir. Vicdanın doğuştan gelen bir temeli olsa da çocukların aldıkları eğitim veya sosyalleşme deneyimleri onların vicdan gelişimlerini önemli oranda etkilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Ahlaki Duygular, Vicdan, Eğitim, Ahlaki Gelişim.

CONSCIENCE: EDUCATION AND DEVELOPMENT

ABSTRACT

The question of what the source of moral motivation is and how this motivation develops has been the subject of different studies. It could reasonably be argued that conscience is an important part of the source of moral motivation in humans. Most of the time, we evaluate our moral relationship with ourselves and the society through the mechanism of conscience. Conscience commands people the ‘ought’ which is the basis of morality and demands them to obey (these) moral orders. The person who violates these commandments of conscience feels deep regret and guilt. In this study, the issue of conscience as a source of moral motivation will be discussed and a discussion will be made about how conscience will be processed in educational processes. It is inevitable to analyze the moral nature of conscience and to discuss the possibility of conscience development. Consciousness, which is an important part of our moral perspective, needs to be supported through education. In this respect, it is also important that the complementary concepts of conscience take place in the educational processes. Although conscience has an innate basis, the education or socialization experiences of children significantly affect their conscience development.

Keywords: Morality, Moral Senses, Conscience, Education, Moral Development.

GİRİŞ

Ahlaki olana yönelik içten bir bağlılığın kaynağı nedir? Vicdan nedir ve neyi başarmaktadır? Ahlaki bütünlük vicdanla sağlanabilir mi? Ahlaki karar vermede vicdanın rolü nedir? Eğitim-vicdan ilişkisi nasıl açıklanabilir? Eğitim aracılığıyla vicdan gelişimi sağlanabilir mi? Eğitim-vicdan ve ahlaki gelişim tartışmaları söz konusu olduğunda bu türden sorular karşımıza çıkmaktadır.

Vicdan, düşünce tarihinde pek çok çalışmaya/tartışmaya konu olmuştur. Vicdanın ne olduğu ve nasıl işlediği felsefi, teolojik ve psikolojik açılardan farklı yönleriyle ele alınmıştır. Fakat yeni yaşam biçimleri ve önemli ölçüde modern teknolojinin neden olduğu yeni ahlaki sorunlar, bu konunun farklı boyutlarıyla yeniden incelenmesini gerektirmektedir. Sözgelimi, mahremiyetin çok iyi bir şey olduğu ve dedikodunun iyi bir şey olmadığı ahlaki açıdan genel kabul görmektedir. Fakat iletişim araçlarının ve sosyal medyanın yaygın kullanımına bağlı olarak bu konudaki ahlaki yargılara yönelik gerçeklik algısı da değişime uğramaktadır.¹ Elbette değerlerin teknolojiyle yer değiştirdiği bu yeni durumun belli bir takım ahlaki sonuçları olacaktır. Örneğin, artık mahremiyeti temel bir ahlaki değer olarak görmeyen kişi, neden başkalarına karşı ahlaki yükümlülüklerini ve sorumluluklarını yerine getirme duyarlılığına sahip olsun? O halde, kişinin bu türden yönelimlerine ‘hayır’ ve ahlaki sorumluluklarına ‘evet’ diyen bir iç yasanın varlığı son derece önemlidir. Dolayısıyla vicdana yönelik yeniden bir incelemeye fazlasıyla ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü içsel/deruni inanç olmadan ahlaki bir yaşam hayal etmek zor olacaktır. O halde, bir iç tutarlılık zemininden hareketle yeni sorunlara ahlaki bir bakış açısı getirmeye ihtiyaç vardır. Fakat ahlaki gelişimin nasıl sağlanacağına ilişkin tartışmaların ortak bir anlayış altında toplandığını söylemek mümkün değildir. Ahlaki gelişimi sağlayan birden çok etmen vardır; ahlaki gelişim tek bir yolla izah edilemez.

O halde ahlaki gelişimin doğasına yönelik bir soruşturma vicdanın (ahlaki) doğasına yönelik bir soruşturmayı da zorunlu kılmaktadır. Çünkü vicdan ile ahlaki olana yönelik içten bağlılık arasında doğrusal bir ilişki vardır. Kant’a göre bir çocuk eğitilirken önce onun içindeki ahlaki yasadan başlamak gerekir, kişinin eylemlerinin kendisine tatbik edildiği bu yasa da vicdandır.² Çoğu zaman vicdan, kişinin iyi/doğru olduğuna inandığı şeyi aramasına ve kötü/yanlış olduğuna inandığı şeyden kaçınmasına kaynaklık etmektedir. Kişi kendi davranışlarının yargıci olarak söz konusu davranışlarını ahlaki standartlara ve sorumluluk normlarına göre yargılamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, insan eylemlerinin en önemli ahlaki kaynaklarından biri vicdandır. Vicdanın ahlaki eylemle olan ilişkisi ve onun ahlaki gelişimdeki rolü dikkate alındığında, eğitim-vicdan ilişkisi üzerine bir çalışma kaçınılmaz olmaktadır. Öyle ki teolojide vicdanın hala eksilme-yen bir rolü olsa da söz konusu kavramın eğitimde makul bir şekilde tartışılmasının hala istenilen düzeyde olmadığı söylenebilir. Vicdanın insan psikolojisinin ve ahlaki bakış açısının çok önemli bir parçası olduğunu bilmek; onu eğitim süreçlerine dahil etmek gerekmektedir. Bu çalışmanın nihai amacı, vicdanın ahlaki bakış açımızın çok önemli bir parçası olduğunu ve eğitimin bu süreçte kritik bir rol yüklediğini ortaya koymaktır. Çünkü, vicdan ister doğuştan gelsin isterse sonradan oluşsun onun (aile, sosyal gruplar, medya gibi) farklı etkenler sonucunda yozlaşması veya körelmesi mümkündür. O nedenle ahlaki eylemin motivasyonu olan vicdanın eğitim yoluyla geliştirilmesi değerlidir. Pekâlâ, vicdan nedir ve neyi başarmaktadır?

Vicdan ile kastedilen şeyin tam olarak ne olduğunu saptamanın zorlukları vardır. Fakat genel anlamda, vicdan kişiye yön gösterir, rehberlik eder. Kendi davranışı dışsal bir unsur tarafından denetlenmese ve gözetlenmese de kişi bu sayede kendi vicdanına uyararak doğru olanı yapar. Çünkü vicdan, ahlaki standartların zihinsel farkındalığına bağlı bir tür içsel otorite görevi görmektedir. O halde bir pusula görevi gören vicdan, kişiyi doğru olduğuna inandığı şeye yönlendirmektedir. Doğru olanı yapmak, kendi vicdanıyla tutarlı hareket etmek, kişisel bütünlüğe katkıda bulunur. Bütün karşıt telkinlere rağmen, kişi belli bir inançla benimsediği ilkelere bağlı kalarak ahlaki bütünlüğünü bu yolla korumaktadır.³ Kendi eylemlerinin ahlaki durumunu vicdandan hareketle yargılayan kişi, yaptığı veya kendisini sorumlu hissettiği kötü şeylerden sonra kendisini suçlu hissetmekte ve yaptıklarından dolayı bir utanç duymaktadır. Öyle ki, suçluluk ve utanç ile

1 Thomas F. Green, “The Formation of Conscience in an Age of Technology”, *American Journal of Education*, Nov., 1985, Vol. 94, No. 1 (Nov., 1985), 1.

2 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul, Say Yay., 2017), 127.

3 Paul L. Heck, “Conscience across Cultures: The Case of Islam”, *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 3 (July 2014), 292, 314.

sonuçlanan bazı ihlaller veya başarısızlıklar benlik hakkında genel bir olumsuz yargıya yol açar ve özsaygı için güçlü bir tehdit oluştururlar. Bu açıdan bakıldığında suçluluğun gelişimi, ahlaki gelişimin önemli bir parçasıdır. Örneğin, William James, benliğin iki parçası olarak ‘ben (I)’ ve ‘beni/bana (Me)’ arasında bir ayrıma gitmektedir. O, ‘ben’i fail ve aktif algılayıcı, ‘beni/bana’yı ise algı nesnesi olarak tanımlamıştır. Burada ‘ben’ küçümsemenin nesnesi olan ‘beni/bana’yı olumsuz olarak algılar ve kınar. Acı verici bir duygusal deneyim olmasından dolayı, utanç duyan insanlar kendilerini değersiz, önemsiz ve aşağılık hissederler.⁴ Kişinin kendisini bu şekilde yargılamasını sağlayan şey onun vicdanıdır; bu duyguların ardında kişinin davranışını değiştirmesi ve düzeltilmesi söz konusu olmaktadır.

Vicdanla bağlantılı utanç ve suçluluğun ahlaki birer duygu olarak görülmesinin birkaç iyi nedeni var. İlk olarak, her iki duygu da kişinin ahlaki kimliğine olumsuz yansıyan durumlardan kaynaklanan ahlaki ihlallerden ve kişinin başkalarına kötü davrandığına dair endişelerden kaynaklanabilir. İkincisi, her iki duygu da bir ahlaki farkındalık ve sorumluluk duygusunu yansıtabilir. Yani birçok utanç ve suçluluk örneği, bir kişi ahlaki olarak neyin doğru ya da yanlış olduğu konusunda bir fikre sahip olmadan meydana gelmez. Üçüncüsü ve muhtemelen en önemlisi, her iki duygu da ahlaki standartlara uygun yaşamaya önem verir ve bu nedenle ahlaki davranışı motive edebilirler. İnsanlar “duygusal acıdan” kaçınmak istediklerinden, utanç ve suçluluk, insanları standartlara aykırı davranışlardan kaçınmaya motive eder. Bu nedenle, insanlar bilişsel olarak neyin uygun olduğunu bilseler bile, onları ahlaki bilgilerine uygun davranmaya zorlamak için utanç ve suçluluk gibi duygulara ihtiyaç duyarlar.⁵ O halde, yükümlülüklerle ve sorumluluklarla bağdaşmayan eylemler benlikte suçluluk duygusuna ve ahlaki öfkeye yol açarken, yükümlülüklerle ve sorumluluklarla uyumlu eylemler de olumlu ahlaki duygulara ve benlik için olumlu algılara yol açmaktadır. Söz konusu bu duygular, kişinin yaptığı ile doğru olarak algıladığı şey arasında tutarlılığı korumanın bir sonucudur.⁶ Çünkü kişinin ahlaki yargılarıyla tutarlı olacak şekilde davranması ile kendi benliğine yönelik algısı arasında doğrusal bir ilişki vardır.

Özetle, dürüst bir kişinin derinden ve gerçekten hissettiği ‘kişisel ahlaki başarısızlık duygusu’, özellikle de eylemleri başkalarını olumsuz etkilediğinde, suçluluk, utanç ve pişmanlık duygularıyla kendini gösterecektir. Sözgelimi, kişi yanlış yaptığı zaman, yanlış yapan kişi kendi içinde tezahür eden ‘bir tür kendinden iğrenme’ olarak tarif edilebilecek bir acı çekmektedir.⁷ Söz konusu bu derin suçluluk duygusu *olması gerekenden* sapmanın bir sonucudur. Böylece yanlış olduğunu düşündüğü bir şeyi yapan kişide yanlış yapmayla ilişkili duygusal bir rahatsızlık meydana gelmektedir. Buna bağlı olarak kişi kendisini üzgün ve endişeli hissetmektedir. Çoğu zaman da kişi, kendi eylemlerinin neden olduğu tahribatı onarmaya mücadele etmek zorunda kalmaktadır. O nedenle, diyor Kant, “kalbin neşesi/mutluluğu, kendini suçlayacak hiçbir şeyin olmamasına bağlıdır.”⁸ Yine, “sakin/dingin bir vicdan gök gürültüsünde uyur” veya “huzurlu bir vicdandan daha yumuşak bir yastık yoktur” ifadeleri de aynı şeye işaret etmektedir. Çünkü zihinsel olarak veya fiilen kötü olan eylemler, bilişsel, duygusal ve motivasyonel alanların her birinde acı veya ceza ile sonuçlanır.⁹ Böylece, vicdana göre hareket etme ile kişinin kendisini bilişsel ve duyusal açıdan iyi hissetmesi arasında doğrusal bir ilişki olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kişi, eylemi doğru olduğunda içsel bir sükûnet, aksi takdirde içsel bir karışıklık yaşar. Bu nedenle, insan doğası, yapısı gereği, mutlak bir ahlaki otorite olmasa

4 Sander Thomaes-Hedy Stegge-Tjeert Olthof, “Does shame bring out the worst in narcissists? On moral emotions and immoral behaviours”, *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 223.

5 Thomaes-Stegge-Olthof, “Does Shame Bring Out the Worst in Narcissists? On Moral Emotions and Immoral Behaviours”, 221-222.

6 Monika Keller-Agnes Brandt-Gudridur Sigurdardottir, ““Happy” and “Unhappy” Victimizers: The Development of Moral Emotions from Childhood to Adolescence”, *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 256.

7 William Lyons, “Conscience -An Essay in Moral Psychology”, *Philosophy*, October 2009, Vol. 84, No. 330 (October 2009), 478, 493

8 Immanuel Kant, “Lectures on Pedagogy”, Translated by Robert B. Loudon, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Loudon, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 485.

9 Willem Koops-Daniel Brugman-Tamara J. Ferguson, “The Development of Conscience: Concepts and Theoretical and Empirical Approaches”, *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 5.

bile ahlaki otoritede bir paya sahiptir. Çünkü ahlaki yükümlülüğe değer veren şey, dışsal hükümler ile içsel süreçler arasındaki dinamik bir ilişkidir.¹⁰

1. VİCDAN VE OTORİTE: 'OLGU-ÖNCESİ OLARAK' VİCDAN

Vicdanı salt yapılan yanlışlardan dolayı çekilen acıyla sınırlamak doğru değildir. Vicdanın yanlış yapmayı engellemeye yönelik bir olgu-öncesi değeri de vardır; ve belki de en önemli değeri budur. Sokrates, bir sesin [*daimon*] her zaman kendisiyle birlikte olduğunu ve yanlış yapmaya yöneldiğinde bu sesin her zaman kendisine karşı çıktığını söylemektedir. Bundan hareketle Sokrates, Atina gençliğini diyalektik yöntemle ahlaki olana davet ettiği sırada bu sesin sessiz kaldığını; bu nedenle yaptığı şeyin yanlış olamayacağını söylemektedir. Kişiyi yanlış yapmama konusunda uyardığı dikkate alındığında Sokratik vicdanın olgu-sonrası içgüdüsel bir tepki değil, ön-olgusal bir uyarı olduğu görülmektedir. Burada vicdan bir uyarı olarak, bir sesle ve dolayısıyla bir mesajla ilişkilendirilir.¹¹ Bu içsel sesin derinliklerinde insanı itaate, söz dinlemeye davet eden bir yasa vardır; ve insan kendisini itaate zorlayan bir yasayı keşfeder. Söz konusu yasa kişiyi her zaman iyiyi sevmeye, kötülükten kaçınmaya çağırmakta; bazı şeyleri yapmaya diğer birtakım şeyleri ise yapmaktan sakınmaya davet etmektedir. Bu yasaya itaat etmek insan açısından mutlak bir saygınlığı ifade etmektedir. Deyim yerindeyse vicdan, insanın en gizli sığınağıdır; ve insan orada, sesi derinliklerinde yankılanan Tanrı ile yalnızdır.¹² Pekâlâ, hayatımızdaki bu ahlaki otoritenin kaynağı nedir? O doğuştan mıdır, yoksa sonradan öğrenilen bir şey midir?

Tarihsel tartışmalar dikkate alındığında vicdanın kökenine ilişkin farklı yaklaşımlar/izahlar söz konusudur. Vicdanı teolojik bir zeminden hareketle açıklayan yaklaşımlar olduğu gibi seküler bir zeminden hareketle açıklayan yaklaşımlar da vardır. Genel anlamda, teolojik izahların insanın doğası gereği ahlaki bir yönelime sahip olduğunu varsaydıkları görülür. Bu da kişinin kendisine bahsedilen doğasıyla uyum içinde yaşamasının bir sonucudur. Teolojik yaklaşım, vicdanın Tanrı'nın sesinin insandaki bir yankısı veya ilahi yasanın insandaki bir tezahürü olduğu fikrini temel almaktadır. Burada, vicdan Tanrı ile ilişkilendirilmektedir; vicdanın Tanrı ile insan arasında bir tür aracı role sahip olduğu varsayılmaktadır. Sözgelimi, Augustinus vicdanı içimizdeki bir 'ilahi aydınlanma (*divine illumination*)' olarak tarif etmektedir.¹³ Newman da vicdanı benzer kavramalardan hareketle tanımlar; ve onun vicdan açıklaması Augustine'in olgu öncesi 'ilahi aydınlanma' görüşüne bir dönüş olarak görülebilir. Newman vicdanı, kişinin içinde bir hak ve hakikat standardı oluşturan; 'Tanrı tarafından olduğu gibi verilen içsel ışık' olarak tarif etmektedir. Tanrı bununla insanların içine doğrunun/gerçeğin koşullarını yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Öyle ki, diyor Newman, vicdan insan eylemlerine rehberlik ettiği gibi insan zihnini görünmeyen bir varlık fikrine de yönlendirmektedir. Kişinin eylemlerini yönlendiren bu sesin Tanrı'nın sesi olması daha muhtemeldir.¹⁴ O halde, vicdan, öncelikle her insanın içinde konuşarak kendisini ilahi bir ses olarak sunan şeye itaat etmektir. Bu, vicdanın ahlaki bir buyruk olması anlamına gelmektedir.¹⁵

Elbette, ilahi otoriteye başvuran herhangi bir vicdan açıklaması herkesçe kabul gören ortak bir açıklama değildir. Eğer bir kişi Tanrı'ya inanmıyorsa, ancak yine de bir vicdanın varlığına inanıyorsa, böyle bir kişinin vicdanın kaynağına ilişkin başka bir açıklamaya ihtiyacı vardır. Sözgelimi, Locke'a göre insanlar vicdanlarının içeriğini Tanrı'dan değil, aldıkları eğitimden, içinde buldukları topluluklardan ve ülkele-

10 Heck, "Conscience across Cultures: The Case of Islam", 307.

11 Lyons, "Conscience -An Essay in Moral Psychology", 479.

12 Heck, "Conscience across Cultures: The Case of Islam", 316.

13 Lyons, "Conscience- An Essay in Moral Psychology", 480.

14 J. H. Newman, "Proof of Theism", *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J. H. Newman*, (London: Cum Permissu Superiorum, 1961), 116.

15 Charlotte Hansen, "Newman, Conscience and Authority", *New Blackfriars*, Vol. 92, No. 1038 (March 2011), 220. Genel olarak Newman vicdana, ahlak ve teoloji olmak üzere iki ana bağlamda odaklanmaktadır: (i) Ahlaki karar vermede vicdanın rolü ve (ii) kişinin Tanrı'ya olan inancını oluşturmada vicdanın rolü. Newman vicdanı Tanrı'nın varlığı için bir argüman olarak kullandı. Fakat Tanrı inancının temellendirmede vicdanın ne tür bir değer taşıdığı; vicdanın Tanrı'nın sesi olarak kabul edilip edilemeyeceği bu makalenin kapsamı dışında kalan başka bir analizi içermektedir. İlgili tartışma için bkz. Eyüp Aktürk, *Ahlaktan Tanrı'ya: Ahlak Kanıtı Üzerine Bir İnceleme*. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016).

rinin geleneklerinden türetmektedirler. Yani, şu anda vicdanla aktarılan ‘tartışmasız, apaçık ve doğuştan gelen [ahlaki] gerçekler’ olarak kolayca düşündüğümüz şeyler, aslında anneannemizin dizinde ya da kreşte öğrendiğimiz öğretilerden başka bir şey değildir.¹⁶ Vicdanı doğuştan getirilen ahlaki normlar olarak görmeyen bu bakış açısı, belirli birtakım yollarla aynı ahlâkî kuralları kabul etmenin mümkün olduğuna vurgu yapmaktadır. Böylece, farklı kişilerin aynı ahlâkî (vicdani) yargılara sahip olmalarının nedeni onların aldıkları eğitim, yaşadıkları benzer ortam, ilişki kurdukları arkadaşlar, içinde buldukları toplumun genel-geçer yargılarıdır. O nedenle, diyor Locke, vicdan doğuştan getirilen ilkelerin bir kanıtı olamaz. Böyle bir durumda söz konusu ilkelerin çelişkiler içerdiğini söylemek gerekirdi. Çünkü ahlâkî yargılar konusunda ortak bir anlayış söz konusu değildir.¹⁷ Dolayısıyla bu perspektif kişinin vicdani/ahlaki yargılarının amprik-deneysel süreçler tarafından belirlenişini temel bir yaklaşım olarak kabul etmektedir.

Locke’un bize vicdanın ahlaki içeriğinin eğitimimizden, akranlarımızdan ve kültürel geleneklerimizden kaynaklandığını söylemesi gibi, Freud da birincil olarak bize vicdanımızı oluşturan durumun karmaşık bir çocukluk senaryosu olduğunu söyler. Freudyen dünyada yeni doğmuş bir çocuk, zevk peşindeki ahlaksız bir arayıcıdır. Çocuğun id-güdümlü dünyası, onun kendi ebeveynlerinin yasaklarına karşı gelmesine neden olur. Çocuklar ebeveynlerinin kendilerine buyurduğu yasaklara uymazlarsa, Freud’a göre, ebeveynler ‘çocuklarına [ebeveynlerinin] sevgisini yitirdiklerine dair işaretler vererek’ onları cezalandırılırlar. Anne ya da baba kaşlarını çatar, kınayıcı sözler söyler ve kendi emirlerine uymadıkları için onlara sözgelimi, dondurma almayı ya da sarılmayı reddederler. Benzer şekilde, ebeveynlerinin taleplerini gözetken veya onlara itaat eden çocuklar ise sevgi, övgü sözleri ve kucaklaşma ile ödüllendirilirler.¹⁸ Açıkça görüldüğü gibi, bu yaklaşıma göre kişi bir vicdanla doğmadığı için ebeveynlerin, öğretmenlerin ve diğer yetişkinlerin ilgileri, tutumları ve rehberlikleri vicdan için bir katalizör (*catalyst*) görevi görmektedir. Vicdan olarak ifade edilen şey de başkaları tarafından kişiye dayatılan değerlerin kişi tarafından içselleştirilmesinden (*introjection*) başka bir şey değildir.¹⁹ Böylece çocuğun eylemlerine bir yanıt olarak yetişkinlerin yaptırımlarının (veya ödülleri) bir takım duygusal ve davranışsal sonuçları vardır. Yetişkin tepkisi çocuktaki vicdan gelişimini önemli oranda etkileyen bir unsur olarak görülmektedir.

Bilindiği üzere Freud, insan kişiliğini id, ego ve süper ego olmak üzere üç parçaya ayırmakta ve sağlıklı bir kişiliğin varlığını kişiliğin bu üç kısmı arasındaki uyuma bağlamaktadır. Ego ve id sırasıyla akıl ve arzu tarafından yönetilirken süper ego, ahlaki bir olgudur. Süper egonun karakteristik işlevi id’i (arzuyu) kontrol altında tutacak duygusal gücü sağlayarak egoya; bilinçli bir şekilde karar veren özneye (rasyonel benlik) yardımcı olmaktadır.²⁰ Bu açıdan bakıldığında süper ego, ebeveyn değerlerinin içselleştirilmesinin sonucunda ortaya çıkan vicdandır. Vicdan, dürtüler üzerinde kontrol uygulayarak ve toplumsal değerler, normlar ve beklentilerle uyumlu davranışları düzenleyerek çocukların davranışlarını düzenleyen içselleştirilmiş bir mekanizmayı ifade eder.²¹ Bu içselleştirme süreciyle çocuk, id (veya bilinçsiz ve irrasyonel içgüdüler, dürtüler ve tutkular) ve ego (bilinçli kişisel karar verme kurumu) topolojisine üçüncü bir öge ekler. Bu üçüncü unsur, ebeveyn yasaklarının bu şekilde içselleştirilmesi ve bu yasaklar göz ardı edildiğinde veya bunlara karşı gelindiğinde eşlik eden bir dizi duygu sergileme eğiliminin üretilmesidir. Bu üçüncü unsur, Freud’un süper-ego dediği şeydir. Böylece vicdan, bir çocuğun ebeveynlerinin, özellikle de babasının yasaklarını ve ebeveyn sevgisinin belirtilerinin geri çekilmesiyle ilişkili yaptırımlarını içselleştirdiğinde ortaya çıkan bir süper egonun gelişimidir. Dolayısıyla vicdanın sesi, kaygı, utanç, suçluluk ve pişmanlık duygularını içeren duygusal bir sestir. Bu boyutuyla Freud, süper egoyu veya vicdanı ‘acımasız’ olarak nitelendirmektedir. Çünkü vicdan sıklıkla aşırı şiddetli hale gelir, egoyu suistimal eder, onu aşağılar, ona kötü muamele eder ve onu en şiddetli cezalarla tehdit eder.²²

16 Lyons, “Conscience- An Essay in Moral Psychology”, 483.

17 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (The Pennsylvania State University, 1999), 51.

18 Lyons, “Conscience- An Essay in Moral Psychology”, 484.

19 John L. Mackie, *The Miracle of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 105; Charles A. Smith, “Beyond ‘I’m Sorry’: The Educator’s Role in Preschoolers’ Emergence of Conscience”, *YC Young Children*, Vol. 68, No. 1 (March 2013), 76.

20 Richard Norman, *The Moral Philosophers*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 16.

21 Melanie Killen-Judith Smetana, *Handbook of Moral Development*, ed. Melanie Killen, Judith Smetana, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2006), 241.

22 Lyons, “Conscience -An Essay in Moral Psychology”, 485.

Ebeveyn-çocuk ilişkileri, duygular ve suçluluk üzerine yoğunlaşan Freud, ahlakın içselleştirildiği mekânizma olarak ebeveyn değerleriyle özdeşleşmeye vurgu yapmaktadır. Çocuk kendi ebeveynlerinin değerlerini kendi değerleri olarak benimsemekte veya söz konusu değerleri devralmaktadır. Bu çalışmanın konusu olmasa da Freudyan vicdan açıklamasının büyük bölümünün, teolojik izahlardaki Tanrı'nın rolü yerine yalnızca ebeveynlerin rolünün, özellikle babanın rolünün ikame edilmesiyle oluşturulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Bunu yaparken, vicdan, Tanrı'dan kaynaklanan aşkın ahlaki otoriteyi kaybeder. Çünkü Freud açısından Tanrı fikri ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. İnsan içine düştüğü çaresizliği Tanrı gibi bir referansa başvurarak giderme yoluna gitmektedir. Doğadan veya toplumdan kişiye yönelen tehditler böyle bir referans aracılığıyla giderilmeye çalışılmaktadır.²³ Fakat, Freud açısından Tanrı referansına başvurmaksızın vicdanın ikna edici bir açıklaması mümkündür. Vicdanı kendisinin ötesinde bulunan bir varlıktan hareketle açıklamak doğru değildir; vicdan, kişinin ebeveynlerinin ahlaki otoritelerine bağlıdır.

Pekâlâ, Lockeçu-Freudçu bu yaklaşım vicdan için temel bir açıklama olabilir mi? Vicdanı salt karmaşık bir çocukluk senaryosu veya sosyal normlar aracılığıyla içselleştirilmiş bir sürecin sonucu olarak tanımlamak doğru mudur?

Bu türden soru(n)lar şimdilik makalenin kapsamı dışına bırakılan soru(n)lardır; ve bu çalışmada söz konusu tartışmaya girilmeyecektir. Fakat kısaca şunu söylemek mümkündür: Ebeveyn tutumlarından ve sosyal bağlardan mutlak anlamda soyutlanmış bir vicdan tasavvuru mümkün değildir. Söz konusu etmenler vicdanı olumlu anlamda geliştirebileceği gibi bir şekilde vicdanın işleyişini olumsuz yönde de etkileyebilir. Fakat insanların ahlaki yükümlülüklerine kaynaklık edecek doğal bir kapasiteye sahip olmaları da anlaşılır bir durumdur. O nedenle, vicdan salt ebeveyn tutumları ve sosyal normlar tarafından belirlenir demek bir şeydir, vicdan söz konusu normlardan ve verilen eğitimden de etkilenir demek başka bir şeydir.²⁴ Elbette vicdanın önemli oranda eğitim ve kültürel gelişmeyle ilişkili olması, bunlardan etkilenmesi beklenen bir durumdur. Fakat vicdanın ahlâkî buyruklarını salt ebeveyn tutumlarına veya toplumsal çevreye indirgemek pek olanaklı görünmemektedir. Ebeveynlerine/yetişkinlere bağımlı olan küçük çocuk, aldığı onayla motive olur. Fakat büyüdükçe hedeflerine ulaşmak, ihtiyaçlarını karşılamak ve başarılı olmak için içsel/deruni motivasyon kaçınılmazdır. Kaldı ki söz konusu edilen ebeveyn talepleri gibi toplumsal talepler de çoğu zaman kişi için mutlak bir değer olarak görülemeyebilir. O nedenle mutlak bir varlıktan hareketle vicdanı açıklamak daha anlaşılır bir durumdur. Çünkü vicdan salt seküler formüllerle açıklanamayacak; bu formüllere indirgenemeyecek bir karaktere sahiptir.

Sonuç olarak, (i) vicdana ilişkin teolojik izahlar gibi Freudyan izahlar da vicdanın dışsal bir boyutuna dikkat çekmektedirler. Her ikisi de vicdanın ahlaki buyrukları için dışsal bir kaynak olduğunu varsayarlar. Klasik anlatımda Tanrı ve Freudyan anlatımda ebeveynler, özellikle babalar vicdanın oluşumu konusunda temel açıklayıcı referanslar olarak görülmektedir. (ii) Her iki izah da otoriterdir. Ahlaki tavsiyenin bu dış kaynaklarının ikisi de Tanrı ve ebeveynlerimiz, itaatsizlik etmeye cesaret edemeyeceğimiz, mutlak güce sahip ahlaki buyurganlar olarak tasvir edilir. Her durumda, ahlaki konularda emir verme ve itaat edilmeyi bekleme hakkı, ahlaki bilginin dış sağlayıcısının yüce ve emredici konumundan gelir. (iii) Her iki anlatım da vicdanı, ahlaki tavsiye, uyarı veya kınama iletim sistemi olarak tasvir eder. Her iki anlatım da bir dış kaynakla başlar ve daha sonra, bilinç yoluyla, o kaynağın ahlaki tavsiyelerine, uyarılarına ya da kınamalarına nasıl erişimimizin sağlandığını açıklamaya devam ederler.²⁵ Vicdanı izah etmek için hangi bakış açısı tercih edilirse edilsin, burada ahlaki yaşamın ön plana çıktığı söylenebilir. Olandan ziyade olması gerekene vurgu yapan vicdan, bütün bunları otoriter/dayatmacı bir biçimde yapmaktadır.

23 Sigmund Freud, "The Future of an Illusion", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, (Toronto: Broadview Readings in Philosophy, 2008), 275.

24 C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), 42-43.

25 Lyons, "Conscience- An Essay in Moral Psychology", 488.

2. VİCDAN VE EĞİTSEL GELİŞİMİ

İnsan ahlaki ilkeleri makül ölçüde içselleştirdiği ve bu ilkelere göre hareket ettiği ölçüde vicdanının sesine sadık kalır. Bu ahlaki ilkeler, kişisel bir eleştirel eleme ve çeşitli dış kaynaklardan seçme süreciyle türetilir. Kişi kendisini bu ilkelere göre hareket etmeye ciddi bir şekilde adanmış sürece, bu ilkeler kişinin üzerinden yönlendirici bir otoriteye dönüşür. Bu nedenle, söz konusu ilkelere bağlılıkta herhangi bir başarısızlık kişide endişe, suçluluk, utanç ve pişmanlık duygularının oluşmasıyla sonuçlanacaktır.²⁶ Bu türden bir duygu/otorite doğru eylemin gerçekleşmesine yönelik olarak kişiye içsel baskı uygular ve kişi bundan hareketle ahlaki eylemde bulunur. Fakat bunun kadar değerli olan başka bir şey de kişinin kendi benliği ile uyumlu olacak şekilde eylemde bulunmayı başarması; bu doğrultuda eylemde bulunmadığında ise ciddi bir rahatsızlık duymasıdır. Dolayısıyla kişisel bir dürüstlük da kişinin dışsal bir otorite tarafından yönlendirilmesi kadar değerlidir. Bu türden bir kişilik bireye nasıl kazandırılacak? Eğitimle mi?

İnsanların ahlaki vicdanlarının doğru işleyebilmesine aracılık eden uygun bir eğitimin varlığı kritik bir öneme sahiptir. İnsanların doğal olarak iyi olmaları veya iyiyi telkin eden bir vicdana sahip olmaları bir şeydir; bu doğalarını koruyacak şekilde yaşamaya, eylemde bulunmaya devam etmeleri başka bir şeydir. Vicdanın doğuştan gelen bir temeli olsa da çocukların aldıkları eğitim veya sosyalleşme deneyimleri onların vicdan gelişimleri için son derece önemlidir. Asıl önemli olan, doğuştan gelenler ile sonradan kazanılanların iyi bir etkileşimini sağlamaktır. O halde vicdan gelişiminde birey ve çevre(si) arasındaki etkileşimin kayda değer bir önemi vardır. Sözelimi, çocuk, ‘iyi’ ve ‘kötü’ arasında ayırım yapma potansiyeli ile doğsa da zamanla büyüyen çocuk sadece kendisine öğretildiği değerler açısından değerlendirmeler yapabilir.²⁷ Elbette bu, bireyin ahlaki yargı kapasitesinin tamamen dış etkenlere bağlı olduğu anlamına gelmez. Vicdanın nihai yapısı benzersizdir, çünkü hiçbir ortam tamamen birbirine benzemediği gibi (aynı ortamda bulunan) bireylerin hiçbiri de tamamen birbirine benzemez

Fakat insanların vicdanı, onları çevreleyen etkenler tarafından şekillenmeye de uygundur. Hatta iyi ve kötü kavramları onların soludukları ahlaki atmosferden bağımsız olarak ele alınamaz. Örneğin, geçmişte, çocukların duyduğu hikayelerin çoğu ebeveynlerden, öğretmenlerden, dini liderlerden ve o dönemde mevcut olan medyadan geliyordu. Bugün, hikayelerin çoğu televizyon, filmler, video oyunları, bilgisayar oyunları, kitaplar ve dergiler, internet ve müzik kayıtları gibi kitle iletişim araçlarından geliyor. Çocuklar kitle iletişim araçlarından ne tür hikayeler duyuyor? Bu hikâyeler onların vicdanları üzerinde ne tür etkilere neden olmaktadır? İçerik analizleri, bu hikayelerin çoğunun şiddet içeren hikayeler olduğunu gösteriyor. Örneğin, televizyon programları ve video oyunları şiddet içermekte ve bu içerikler çok sık tekrarlanmaktadır. Daha da kaygı verici olan birçok çocuk okula gitmekten çok bu medya içeriklerini tüketerek zaman harcamak istemektedir. Sonuç olarak, maruz kaldıkları şiddet eylemlerinin sayısı şaşırtıcı rakamlara ulaşabilmektedir.²⁸ Sözelimi, medya şiddetine bu denli maruz kalan bir çocuğun vicdan işleyişi nasıl olacaktır? Şiddet görüntüleri sonuç olarak çocuklarımızın vicdanlarını uyuşturmakta ve onları daha saldırgan ve daha az empatik hale mi getirmektedir?

Medya şiddetine maruz kalmanın, izleyicinin şiddete karşı fizyolojik, duygusal ve bilişsel tepkilerini değiştirerek izleyicinin ahlaki vicdanını azalttığına dair güçlü kanıtlar vardır. Şiddeti sürekli izleyenlerin saldırgan davranma olasılığı daha yüksektir ve kurbanlar/mağdurlar saldırıya uğradığında seyirci olarak müdahale etme olasılıkları daha düşük olacaktır. Örneğin, şiddetin kapsamlı bir şekilde gözlemlenmesi, çocukların dünya şemalarını “düşmanlığa” doğru yönlendirir ve daha sonra başkalarının eylemlerine daha fazla düşmanlık atfeder, bu da saldırganlık olasılığını artırır. Medya şiddetine tekrar tekrar maruz kalarak, saldırgan senaryolardan oluşan bir repertuar edinen ve saldırganlığın normatif olduğunu öğrenen bir çocuk, sanki vicdanları şiddetin sonuçlarına karşı hissizleşmiş gibi davranacaktır.²⁹ Çocukların vicdanlarını

26 Lyons, “Conscience- An Essay in Moral Psychology”, 493.

27 Mannes Tidmarsh, “Education and the Growth of Conscience”, *New Blackfriars*, Vol. 46, No. 542 (August 1965), 640.

28 Brad J. Bushman-Jesse Chandler-L. Rowell Huesmann, “Do violent media numb our consciences?”, *The Development and Structure of Conscience*, ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 237.

29 Bushman-Chandler-Huesmann, “Do Violent Media Numb our Consciences?”, 239-240.

uyuşturduğu için şiddet içeren medyaya maruz kalmak çocukları toplumdaki şiddet içeren davranışlara karşı daha hoşgörülü ve şiddet mağdurlarına karşı daha az empatik yapar. Şiddet mağdurlarına yönelik bu azaltılmış empati, çocukların gerçek dünyada şiddet mağdurlarına yardım etme konusunda daha az istekli olmalarına neden olur. Örneğin, araştırmalar çocukların şiddet içeren film kliplerine maruz kaldıktan sonra kavga eden çocukları durdurmak için müdahale etmeye daha az istekli olduklarını göstermektedir.³⁰ Bu türden olumsuz hikayelere uzun süre maruz bırakılan kişilerin vicdanlarının duyarsızlaşması; ötekilerine yönelik bir empati yitimi yaşamaları kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla bu durum, toplumdaki yanlış uygulamalara karşı daha fazla hoşgörülü olma gibi temel bir soruna kaynaklık etmektedir. Bu nedenle, ancak çocukluğun benmerkezciliğini aşmayı başarırız ve hedeflerimizi gerçekleştirirken diğer insanları ciddiye almaya başlarsak bir vicdan geliştirebiliriz.

Bütün bunların eğitsel bir öneminin olduğu açıktır. Doğal olarak sahip olunan vicdan çoğu zaman ‘iyi’ eylemlere kaynaklık etse de karşıt eylemlerle karşılaşmak da mümkündür. Eğitim aracılığıyla kişinin kendi vicdanının farkına varması sağlanmalıdır ve kişi eğitim tarafından desteklenmelidir. Kısacası, kişinin vicdanını tahrip edici, köreltici tehditlerden korumak için eğitim temel bir araçtır. Eğitim, ahlaki bir vicdanla uyuşmayan hususların kişiler üzerinde yaratabileceği olumsuz etkiler konusunda kişileri bilgilendirmeyi ve bu olumsuz etkilerle nasıl başa çıkacaklarını onlara öğretmeyi içermelidir. Eğitim, ahlaki düşünceleri kişinin pratik tartışmalarında merkeze koymasını sağlamalı ve ahlaki inançları kişinin eylemde bulunma motivasyonunun bir parçası haline getirmelidir. Burada kişilerin salt doğru ile yanlış arasındaki farkı bilmelerinden ziyade onların söz konusu ahlaki inançları desteklemelerini sağlamak esas olmalıdır. Ahlaki inançlar kişinin eylemlerine rehberlik etmede belirleyici olmayacaksa kişinin söz konusu inançları bilmesi yeterli olmayacaktır. Pekâlâ, bu nasıl mümkün olacaktır? Eğitimde vicdan nasıl işlenecek?

Eğitimde vicdan konusunun nasıl ele alınacağına yönelik ortak bir uzlaşının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Vicdana yönelik farklı bakış açılarının varlığı vicdanın kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Vicdan üzerinde potansiyel olarak önemli gelişimsel etkiye sahip olan (empati, diğergamlık, merhamet, ötekiyle alakadar olma, sempati gibi) birçok duygu vardır. Ahlaki anlayış için güçlü katalizörler olan bu duyguların uyandırılması ve (vicdan) tamamlayıcı kavramlara yeterince yer verilmesi ahlaki gelişime katkıda bulunacaktır. Sözelimi, kişi ahlaki değerleri içselleştirip başkalarının hakkaniyetli taleplerini göz önünde bulundurduğunda ancak ahlaki olgunluğa ulaşmış olacaktır.³¹ Tamamlayıcı kavramlardan veya endişelerden yoksun bireylerin ahlaki açıdan olgun varlıklar haline gelmeleri mümkün değildir. O halde vicdanın eğitsel gelişimi, salt rasyonel ahlaki yargının aşamalı olarak ortaya çıkışı olarak görülmez. Bunun yerine, empati, merhamet, sempati, fedakârlık gibi farklı vicdan seslerinin detaylandırılması ve sürekli yan yana getirilmesi olarak görülmelidir. Dolayısıyla vicdanın ilgili kavramlarla nasıl oluştuğuna bakmak gerekmektedir.

Sözelimi, başka bir kişinin dünyayı nasıl hissettiğini veya gördüğünü empati yeteneği aracılığıyla daha iyi anlamak mümkündür. Öyle ki empati kurmak, başka bir kişinin referans çerçevesini anlamaktır. Bu sadece başkalarına yardım etmede kritik bir beceri değil, aynı zamanda insan ilişkileri için de temeldir.³² Vicdanın bu ifadesinin insanlara kazandırılması eğitim açısından temel bir amaç olmalıdır. Çünkü ötekine yönelik olarak kişide bir empati kurma bilinci geliştirmek eğitimin veya ahlak eğitiminin en önemli parçasıdır. Algılama ve anlamayı içeren entelektüel bir deneyim olarak empati ile çocuklar, başka birinin koşullarını ve deneyimini kendi zihinlerinde yeniden yaratırlar.³³ Başkalarına yönelik bilişsel bir algı geliştirmeyi gerektiren bu empatik endişeye bağlı olarak ahlaki gelişim meydana gelir. Kaldı ki empatinin uyandırılması için ötekilerin veya mağdurların orada olmasına da gerek yoktur. Hayal yoluyla mağdurları kişinin zihninde canlandırmak mümkündür.³⁴ O nedenle ahlaki bir kişi, başkalarının endişelerini dikkate alma, onları ihlal ederken olumsuz duygular yaşama ve bu tür ihlalleri telafi etme eğilimi ile karakterize edilebilir. Elbette ahlak yalnızca empatiye dayanmaz; fakat empatiyi adalet ilkelerine dahil ederek ötekine yönelik önyargıyı en

30 Bushman-Chandler-Huesmann, “Do Violent Media Numb our Consciences?”, 240.

31 Tidmarsh, “Education and the Growth of Conscience”, 641-642.

32 Steve Killick, *Emotional Literacy*, (London: Paul Chapman Publishing, 2006), 10.

33 Smith, “Beyond ‘I’m Sorry’: The Educator’s Role in Preschoolers’ Emergence of Conscience”, 77.

34 Bert Musschenga, “Moral Violations and the Ordinary Moral Person”, *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 33.

aza indirmek mümkündür. Kişi başkalarının çıkarlarını en az kendi çıkarı kadar istediğinde empatinin varlığı söz konusu olabilir. Kişisel çıkar baskısından kurtulmak için fedakârlık çok güçlü bir anlam içermektedir. Bu türden bir fedakarlık empatiye dayanır ve bir başkasının görüşünü alma yeteneğine sahip olmak özgecil davranışı artırır. Bu nedenle okullarda empati geliştirmek arzu edilen bir hedeftir.

Fedakarlıkta bulunmanın da bir ölçütü olmalıdır. Sözgelimi, aşırı bir fedakârlık durumunda kişinin kendisine olan öz saygısını ve haysiyet duygusunu yitirmesi mümkündür. Kişi sürekli kendi çıkarını feda ederek onaylayacağı veya takdir edeceği bir benliğe sahip olmayı yitirebilir. Kişi kendi sağduyulu çıkarlarına gereken saygıyı gösterecek şekilde fedakârlıkta bulunmalıdır. O halde, vicdanın sesi fedakârlık olarak duyulduğunda ve o ses iradeyi harekete geçiren motivasyona dönüştüğünde ahlak devreye girer.³⁵ Kişisel çıkarlardan fedakârlık, ahlak için zorunlu bir ön koşul olarak kabul edilmelidir. Belirgin bir şekilde benmerkezci eğilimlere sahip olacak şekilde eğitilen bireylerin ahlaki açıdan olgun bireyler olmaları söz konusu değildir. Çünkü ahlaki olgunluk veya ahlaki gelişim benmerkezcilikten ziyade diğergamlığı, ötekine yönelik bir ilgiyi/alakayı gerektirmektedir.

Diğer taraftan vicdanın temel özelliklerinden olan öz-denetime dayanan ‘çaba gerektiren kontrol’ de ahlaki eylemin gerçekleşmesini önemli oranda etkilemektedir. Çünkü öz-denetim, ahlaki standartların içselleştirilmesinin önemli bir yordayıcısıdır. Öz kontrol düzeyi yüksek olan çocuklar nispeten daha iyi davranış geliştirme eğilimindeyken, öz kontrol düzeyi düşük olan çocuklar davranışsal sorunlar gösterme eğilimindedir.³⁶ Çünkü ahlaki davranış genellikle çocuğun arzu ettiği ancak gerçekleştirilmesi yasaklanmış bir eylemden kaçınmasını veya çocuğun caydırıcı bir faaliyet sürdürmesini gerektirir. Örneğin, Aristoteles’e göre, kendisini doğru olanı yapmaktan alıkoyan herhangi bir ayartmayla/cazibeyle karşılaşmadan doğru olanı yapan ile bu türden bir cazibeyle karşılaşmış onun üstesinden gelerek doğru olanı yapan kişi arasında fark vardır. İkinci kişi güçlü bir irade ortaya koyarak doğru olanı yapmıştır. İçselleştirilmiş bir vicdana sahip olmak ile bu türden bir iradeye sahip olmak arasında doğrusal bir ilişki vardır. Oysa zayıf iradeli kişiler, gerçek arzuları ile arzu ettikleri şeyler, motivasyonları ve değerlendirmeleri arasında bir boşluk yaşarlar.³⁷ Kişi ancak güçlü bir iradeye veya kendini kontrol etme mekanizmasına sahip olarak bu gerilimle başa çıkabilir. Öz-kontrol, dış kuralları takip etmekten denetimsiz kurallara uymaya doğru gelişir. Bu gelişme, vicdan-temelli ahlaki davranışın temelini oluşturur.³⁸ Kısacası, ahlaki bir gelişim için kişinin öz-kontrol becerisini güçlü hale getirmek kritik bir değere sahiptir. Öz kontrol gelişimi, çocukların duygusal ve davranışsal dürtülerini kontrol etmelerini ve ahlaki olarak kabul edilebilir davranışlar göstermelerini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, öz-kontrolü vicdanın bir yordayıcısı olarak dikkate almak ve eğitim süreçlerinde bireye bu beceriyi kazandırmak elzemdir.

Bireylerin ahlaki rehber olarak kendilerinden hareket etmeleri önemlidir. Fakat bu, bireylerin her türlü dış otoriteyi reddetmesi olarak anlaşılmalıdır. Küçük çocukların yakın ilişkilerdeki deneyimlerinin onların ahlak anlayışlarını önemli ölçüde şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Kaldı ki küçük çocuklar sadece benmerkezci varlıklar değildir. Çocuklar aynı zamanda diğer insanların düşünceleri, duyguları ve inançlarıyla yoğun bir şekilde ilgilenirler. Öğretmenler öğrencinin ilk yıllarındaki hayatlarının bir parçasıdır ve onların vicdanlarının temeline katkıda bulunur. Bir öğretmen, çocuğun ailesi dışında çocuğun hayatında özel bir rol oynayan ilk kişi olabilir. Öğretmenlerin çocuklarla olan ilişkilerinde sahicilik çok önemlidir; küçük çocuklar bunu tanımlayamayabilir, ancak bu sahiciliği kolayca hissedebilirler. Onlar sahte bir gülümsemeyi veya hissiz olan sahte bir ilgiyi kolayca fark ederler. O nedenle öğretmenin kendi öğrencileriyle ilgilenirken şu hususlara dikkat etmesi önemlidir: (i) Çocuklar bizimle konuştuklarında göz hizalarına inerek onlara saygı göstermek, (ii) çocuklar korktuklarında veya üzgün, kızgın olduklarında onlara rahatlatıcı veya teselli edici tepkiler vermek, (iii) çocukların bize söylediklerini dikkatle dinlemek ve

35 Green, “The Formation of Conscience in an Age of Technology”, 17-18.

36 Annemiek Karreman-Cathy van Tuijl-Marcel A. G. van Aken-Maja Dekovic’ “Young Children’s Self-regulation and the Development of Moral Conduct”, *The Development and Structure of Conscience*, ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, (New York: Psychology Press, 2010), 272-274.

37 Musschenga, “Moral Violations and the Ordinary Moral Person”, s. 117.

38 Karreman-Tuijl-Aken-Dekovic’ “Young Children’s Self-regulation and the Development of Moral Conduct”, 281.

anladığımızı göstermek için onlara net bir şekilde yanıt vermek, (iv) özellikle sıkıntıda olduklarında onlara uygun ve gerçek bir alaka-sevgi göstermek, (v) geldiklerinde, çocukları görmekten mutlu olduğumuzu göstermek ve yokken onları ne kadar özlediğimizi anlatmak.³⁹ Vicdan, ancak bu şekilde yetiştirilirse; yani, uygun bir eğitim, duygusal denge ve entelektüel mantık içerirse doğru işlevinde çalışır.

Öğretmen bütün bunları yaparken uygun öğretim stratejilerini kullanmaya dikkat etmelidir. Çünkü çocuklarda vicdan gelişimini sağlamak için uygun öğretim stratejilerine başvurmak gerekmektedir. Örneğin, (i) Çocuklara, karakterlerin vicdanlarına göre hareket ettiği kitaplar okunmalı, hikâyeler anlatılmalıdır. Çocuklar, karakterlerle özdeşleşerek, günlük konuşmada mümkün olmayan bir düzeyde duygusal katılım hissedebilirler. (ii) Gerçek anlamda ötekilerle alakadar olan (*caring*) bir topluluğu şekillendirmek için grup aktiviteleri kullanılmalıdır. Gruplar, sınıfta topluluğu beslemek için önemli olabilir. Grupça yapılan aktiviteler sayesinde gruptaki çocuklar daha yakın hale gelirler. Çocuklar paylaşılan ritüelleri öğrendikçe onlar arasında zamanla topluluk duygusu gelişir. (iii) Rehberlik aracı olarak mağdur-merkezli akıl yürütme (*victim-centered reasoning*) kullanılmalıdır. Çocuklar diğer çocuklara zarar verdiğinde; yani, bir çocuk birini incittiğinde, o çocuğa ‘üzgünüm’ demesini söylemek yerine, bu davranışın diğer çocuk üzerindeki etkisini vurgulanabilir. Çocuğa olumlu yanıt verme ve yanlış düzeltme fırsatı verilmelidir. (iv) Hesap verebilirlik beklentisi oluşturulmalıdır. Çocuklar tercih ettikleri şeyin uygunsuz olduğunu bilerek bilinçli bir şekilde yanlış yapıyorlarsa, öğretmen de onlara yönelik hayal kırıklığını ifade edebilir. Çocukların yanlış eylemelerini tamir etme sürecinde öğretmenin onlara, gerektiğinde, uygun yardımı sağlaması da son derece önemlidir.⁴⁰

Sonuç olarak denilebilir ki vicdan tamamlayıcı kavramlardan ve içsel referanslardan hareketle kişinin ahlaki gelişimini sağlamak yaşamsal bir öneme sahiptir. Çünkü kişinin vicdanını beslemek bir dersin normal planlamasını yapmaktan daha fazlasını gerektirmektedir. Belli bir planlamaya/programa bağlı olarak çocuklara sosyal becerileri öğretmek ve doğru ile yanlış arasındaki farkı anlamalarına yardımcı olmak mümkündür. Fakat çocuklara sadece yaptıklarından dolayı pişman olmalarını söylemek, onların gerçekten üzülmesine yol açmaz. Asıl olan vicdanın özünün yakalanmasıdır; iyi olma isteğinin veya motivasyonunun öğretilmesidir.⁴¹ Bir kişinin ahlaki gelişimi ile onun kendi eylemlerinin başkaları üzerindeki etkileri konusunda endişe duyması arasında sıkı bir ilişki vardır. Sözgelimi, kişi ancak empati kurma yeteneğine sahip olduğunda kendi eylemlerinin başkalarına verdiği zarardan dolayı vicdanen rahatsızlık duyabilir. Kişi, kendisi dışındakiler için makul ölçüde istikrarlı ahlaki ilkeler oluşturduğunda ve söz konusu ilkelere uygun hareket etmediğinde (veya başarısız olduğunda) kişisel başarısızlık duygusunu derinden hissedecektir. Çünkü empati duymak, mutlaka mağdur olanın veya ötekinin bakış açısını edinmeyi gerektirir. Bu bakış açısına sahip bir kişinin derinden ve gerçekten hissettiği ‘kişisel ahlaki başarısızlık duygusu’, özellikle de eylemleri başkalarını olumsuz etkilediğinde, suçluluk, utanç ve pişmanlık duygularıyla kendini gösterecektir.⁴² O halde çocuğun empati yeteneğini geliştirmek; başkalarının kendisinkinden farklı düşündüğünü ve başkalarının ne hissettiğini anlama kapasitesini geliştirmek son derece önemlidir. Çünkü eylemlerinin başkalarını nasıl etkilediğinin farkında olan çocuk (veya yetişkin), başkalarıyla daha iyi geçinebilecek, onlarla daha ilgili olacaktır.

39 Smith, “Beyond ‘I’m Sorry’: The Educator’s Role in Preschoolers’ Emergence of Conscience”, 79.

40 Smith, “Beyond ‘I’m Sorry’: The Educator’s Role in Preschoolers’ Emergence of Conscience”, 81-82.

41 Smith, “Beyond ‘I’m Sorry’: The Educator’s Role in Preschoolers’ Emergence of Conscience”, 78.

42 Lyons, “Conscience- An Essay in Moral Psychology”, 490, 493.

SONUÇ

Ahlaki açıdan kritik bir değere sahip olan vicdan, kişinin tercihleri ve eylemleri üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Otoriter karakterinden dolayı vicdan, kişiye birtakım eylemleri yapmasını ve birtakım eylemlerden kaçınmasını emretmektedir. Bu talepler önemli oranda ‘iyi/doğru’, ‘kötü/yanlış’, ‘yapılmalı’, veya ‘yapılmamalı’ gibi değer yargıları içermektedir. Kişi çoğu zaman kendisine gelen bu içsel sese kulak vermekte ve söz konusu sesin buyrukları doğrultusunda eylemlerde bulunmaktadır. Vicdanının sesi doğrultusunda tercihlerde bulunmanın kişiye verdiği bir mutluluk vardır. Vicdanın ahlaki buyruklarını dikkate almada başarısız olan kişilerde ise endişe, suçluluk, pişmanlık gibi duygular meydana gelmektedir.⁴³ Çünkü ahlaki açıdan uygun olmayan bir eylemi gerçekleştiren bir kişi, (bu) eylemini meşrulaştıracak bir açıklamaya sahip değilse onun ahlaki samimiyeti kaçınılmaz olarak bu rahatsız edici duygulara neden olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bazı duyguların kişinin eylemde bulunma biçimini belirlemesi ve kişiyi yargıda bulunma konusunda yönlendirmesi kaçınılmazdır. Bu da vicdanın eylem/olgu öncesi bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Ahlaki bir otorite olarak vicdan, eylemleri yönlendirme konusunda kişiye rehberlik etmektedir. Çünkü vicdan, iyi olanı yapmayı ve kötülükten kaçınmayı insan yaşamının amacı olarak görmektedir.

Vicdanın insandaki ahlaki sorumluluğa kaynaklık etmesi bir şeydir, onun her zaman ahlaki açıdan uygun görülen eylemi var etmesi başka bir şeydir. Çeşitli nedenlerle vicdan, ahlaki eylemin gerçekleştirilmesini her zaman sağlayamayabilir. O halde ahlaki açıdan uygun eylemi belirlemenin ölçütü olarak görülen vicdanın eğitsel gelişimi son derece önemlidir. Bu da vicdanın eğitsel önemini daha da belirgin hale getirmektedir. İnsanlar her ne kadar ahlaki sorumluluklarına kaynaklık eden bir vicdan kapasitesiyle doğmuş olsalar da bu kapasitenin her zaman uygun bir şekilde işlemesi için eğitimle desteklenmesi gerekmektedir. Çünkü kişinin vicdanı her zaman ideal anlamda işlemeyebilir. O nedenle vicdan kendi haline bırakılamaz. Sağlam işleyen bir akıl, vicdana doğru ve yanlış olana ilişkin ilkelerin bilgisini verir. Buna karşılık vicdan, fiili durumlarda çeşitli şekillerde uygulanan bu ilkelere bağlılığı destekler.⁴⁴ Bu nedenle vicdan gelişimi eğitim yönünden desteklenmelidir. Çocuklara davranış kuralları ve standartları öğretilerek bunların vicdanda nasıl tezahür ettiği onlara gösterilmelidir. Bunun sonucunda kişi kendi davranışlarını ahlaki bir zeminden hareketle yargılamalı; ahlaki bir başarısızlık durumunda ise (vicdanının sesini dinleyerek) elinden gelenin en iyisini yapmak için çaba göstermelidir.

Eğitim aracılığıyla ahlaki yargıların ve vicdanın geliştirilmesi ile pedagojik sürecin genel yapısı arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Uygun bir ahlaki/vicdan gelişimin belli bir takım ön-koşulları vardır. Sözgelimi, (i) okullar temel etik değerlere bağlı olmalıdır, (ii) kişinin karakteri düşünmeyi, hissetmeyi (duyguyu) ve davranışı içerecek şekilde kapsamlı bir şekilde tanımlanmalıdır, (iii) okullar, karakter eğitiminde proaktif (ön alıcı) ve sistematik olmalı ve sadece fırsatları beklememelidir, (iv) okullar duyarlı/ilgili (*caring*) bir atmosfer geliştirmeli ve duyarlı/ilgili bir topluluğun mikrokozmosu (özeti) haline gelmelidir, (v) ahlaki gelişim akademik çalışmalarda merkezi bir statüye sahip olmalıdır, (vi) okullar, temel değerlere bağlı olması gereken öğrencilerin içsel motivasyonlarını artırmanın yollarını geliştirmelidir, (vii) okulların birlikte çalışması ve karakter eğitimi için birbirleriyle normları/standartları paylaşmaları gerekir, (viii) öğretmenler ve öğrenciler okulun ahlaki liderliğini paylaşmalıdır, (ix) çocukların ahlaki gelişim süreçlerine karaktere eğitimlerine veliler ve toplum ortak olmalıdır.⁴⁵ Kısacası, vicdan gelişimi için eğitim süreçlerinde bir takım ilkelere bağlı kalmak son derece önemlidir. Eğitim, insana ahlaki potansiyelini gerçekleştirmesini sağlayacak; onun ahlaki doğasının gelişimine imkân tanıyacak şekilde verilmeli, süreç içerisinde vicdanı işlevsel hale getirmelidir. İyi/vicdanlı yaşamak bir beceri işidir. Bir çırak iyi/becerikli bir zanaatkar olabilmesi için nasıl yetiştiriliyorsa bir öğrenci de (benzer hassasiyetle) erdem temelli ‘iyi’ bir yaşam için aynı şekilde yetiştirilmelidir.

43 Frank Thilly, “Conscience”, *The Philosophical Review*, Vol. 9, No. 1 (Jan., 1900), 19.

44 Heck, “Conscience across Cultures: The Case of Islam”, 316.

45 James Arthur, “Traditional Approaches to Character Education in Britain and America”, *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, (New York: Routledge, 2008), 94.

KAYNAKÇA

- Aktürk, Eyüp. *Ahlaktan Tanrı'ya: Ahlak Kanıtı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Arthur, James. "Traditional Approaches to Character Education in Britain and America", *Handbook of Moral and Character Education*, ed. Larry P. Nucci, Darcia Narvaez, New York: Routledge, 2008.
- Bushman, Brad J-Chandler, Jesse- Huesmann, L. Rowell. "Do violent media numb our consciences?", *The Development and Structure of Conscience*, ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Evans, C. Stephen. *God and Moral Obligation*, Oxford: Oxford University Press, 2013. Freud, Sigmund. "The Future of an Illusion", *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. Kelly James Clark, Toronto: Broadview Readings in Philosophy, 2008.
- Green, Thomas F. "The Formation of Conscience in an Age of Technology", *American Journal of Education*, Vol. 94, No. 1, 1985.
- Hansen, Charlot. "Newman, Conscience and Authority", *New Blackfriars*, Vol. 92, No. 1038 (March 2011).
- Heck, Paul L. "Conscience across Cultures: The Case of Islam", *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 3 (July 2014).
- Kant, Immanuel. "Lectures on Pedagogy", Translated by Robert B. Loudon, *Anthropology, History, and Education*, ed. Gunter Zoller, Robert B. Loudon, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2017.
- Karreman, Annemiek-Tuijl, Cathy van, vd. "Young Children's Self-regulation and the Development of Moral Conduct", *The Development and Structure of Conscience*, ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Keller, Monika-Brandt, Agnes-Sigurdardottir, Gudridur. "'Happy'and'Unhappy' Victimizers: The Development of Moral Emotions from Childhood to Adolescence", *The Development and Structure of Conscience*, ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Killick, Steve. *Emotional Literacy*, London: Paul Chapman Publishing, 2006.
- Killen, Melanie- Smetana, Judith. *Handbook of Moral Development*, ed. Melanie Killen, Judith Smetana, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2006.
- Koops, Williëm-Brugman, Daniel- Ferguson, Tamara J. "The Development of Conscience: Concepts and Theoretical and Empirical Approaches", *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, 1999.
- Lyons, William. "Conscience -An Essay in Moral Psychology", *Philosophy*, October 2009, Vol. 84, No. 330 (October 2009).
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 105; Charles A. Smith, "Beyond 'I'm Sorry': The Educator's Role in Preschoolers' Emergence of Conscience", *YC Young Children*, Vol. 68, No. 1 (March 2013).
- Musschenga, Bert. "Moral Violations and the Ordinary Moral Person", *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Newman, J. H. "Proof of Theism", *The Argument from Conscience to the Existence of God According to J. H. Newman*, London: Cum Permissu Superiorum, 1961.
- Norman, Richard. *The Moral Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Thomaes, Sander- Stegge, Hedy- Olthof, Tjeert. "Does shame bring out the worst in narcissists? On moral emotions and immoral behaviours", *The Development and Structure of Conscience*, Ed. Willem Koops, Daniel Brugman, Tamara J. Ferguson, and Andries F. Sanders, New York: Psychology Press, 2010.
- Tidmarsh, Mannes. "Education and the Growth of Conscience", *New Blackfriars*, Vol. 46, No. 542 (August 1965).

EXTENDED ABSTRACT

One of the most important moral sources of human actions is conscience. Through conscience, the person does what he believes to be good/right and avoids doing things that are bad/wrong. In other words, as the judge of his own behavior, he judges his behavior according to moral standards and norms of responsibility. A person who judges the moral state of his actions from conscience (even if his behavior is not controlled or monitored by an external factor) does the right thing by following his own conscience. Because conscience acts as a kind of internal authority dependent on mental awareness of moral standards.

It can be said that there are different approaches to the origin of conscience, which is directly related to people's moral actions. While there are approaches that explain conscience from a theological basis, there are also approaches that explain it from a secular basis. In general terms, it is seen that theological explanations assume that human beings have a moral orientation by nature. This is the result of living in harmony with one's bestowed nature. The theological approach is based on the idea that conscience is an echo of God's voice in man or a manifestation of divine law in man. Here, conscience is associated with God; conscience is assumed to have some sort of mediating role between God and man. Opposing approaches, on the other hand, say that the content of conscience is determined by environmental conditions rather than God. For example, the education people receive, the society they live in, and the child-parent relationship are seen as determining factors here. Thus, this perspective, which does not see conscience as innate moral norms, emphasizes that it is possible to accept the same moral rules in certain ways. In short, the reason why different people have the same moral (conscientious) judgments is the education they receive, the similar environment they live in, the friends they establish relations with, and the general-valid judgments of the society they live in. What is expressed as conscience is nothing but the internalization of the values imposed on the person by others.

It is not possible to envision a conscience that is absolutely isolated from parental attitudes and social ties. These factors can improve the conscience in a positive way, as well as affect the functioning of the conscience in a negative way. But it is also understandable that people have a natural capacity to source their moral obligations. Therefore, it is one thing to say that conscience is determined solely by parental attitudes and social norms, and it is another thing to say that conscience is also affected by these norms and the education given. Of course, it is expected that conscience is significantly related to education and cultural development and is affected by these. However, it does not seem possible to reduce the moral imperatives of conscience to only parental attitudes or social environment. Dependent on their parents/adults, the young child is motivated by the approval he receives. However, as we grow older, intrinsic motivation is inevitable in order to reach their goals, meet their needs and be successful. Moreover, social demands, such as the aforementioned parental demands, may not be seen as an absolute value for the person most of the time. For this reason, it is more understandable to explain conscience based on an absolute existence. Because conscience has a character that cannot be explained by purely secular formulas and cannot be reduced to these formulas.

Considering the relationship of conscience with moral action and its role in moral development, it is inevitable to analyze the education-conscience relationship. Undoubtedly, the existence of an appropriate education that mediates the correct functioning of people's moral conscience is of critical importance. Being naturally good and/or having a good conscience is one thing, continuing to live and act in a way that preserves this nature is another. Although conscience has an innate basis, the education or socialization experiences that children receive are extremely important for their conscience development. The main thing is to ensure a good interaction between the innate and the acquired. Therefore, the interaction between the individual and his environment has a significant importance in the development of conscience. For example, although a child is born with the potential to distinguish between 'good' and 'bad', over time the child can only make evaluations in terms of the values he has been taught. Of course, this does not mean that the individual's capacity for moral judgment is entirely dependent on external factors. The ultimate structure of conscience is unique because no two environments are exactly alike, and no two individuals in the same environment are exactly alike.

Although the natural conscience is often the source of ‘good’ actions, it is also possible to encounter opposing actions. Through education, one should be made aware of his own conscience and the person should be supported by education. In short, education is an essential tool to protect one’s conscience from destructive and dulling threats. Education should put moral considerations at the center of one’s practical discussions and make moral beliefs part of one’s motivation to act.

PLOTİNOS'UN GÖRME ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE METAFORİK BİR YAKLAŞIM

Hüseyin AYDOĞAN

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
haydogan@sakarya.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9125-5663>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 24/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 23/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1120632>

Bu makale, 12-13 Mart 2022 tarihleri arasında yapılan 5. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve tam metni basılmayan "Plotinos'un Görme Üzerine Düşünceleri ve Spekülasyon Kavramı" adlı özet tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

PLOTİNOS'UN GÖRME ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE METAFORİK BİR YAKLAŞIM

ÖZ

Görme ve göz ilişkisi, Antik felsefede üzerinde en fazla durulan inceleme alanlarından biridir. Göz ve görme arasında *energeia* bağlamındaki Aristotelesçi ilişki, onu duyuların en yetkin ve özel konumuna taşımıştır. Diğer taraftan Platon'un İyi ideası, Güneş, ışık ve göz arasında kurmuş olduğu *analogia* da başka bir dikkat çekici noktadır. Plotinos ise bu meseleyi *Ennead*larda farklı bir odak noktasına taşır: Yakından görülenler, olduğu büyüklükte ve sahip olduğu uzaklık mesafesi her ne ise öyle görünürken; uzaktan görülenler neden daha küçük ve aradaki uzaklık mesafesi oldukça açık olduğu halde kısa bir parçaymış gibi görünür? Bu soruya 5 farklı yönden açıklama sunarak cevap arayan Plotinos, Kalligas ve Armstrong gibi yorumcuların da belirttiği üzere renk ve bulanıklık ilişkisiyle benzerlik kurduğu 4. açıklamaya yakın durur.

Ben bu izlek üzerinden görme ve görülen nesne arasındaki ilişkiyi, düşünme ve düşünülür arasındaki ilişkiye taşımaya çalışacağım. Bu minvalde görme nesnesiyle görme arasında bırakılan mesafeyi, düşünce ile düşünülürler arasında bırakılacak mesafeyle karşılaştıracam. Bu noktada özellikle *theoria* sözcüğünün Skolastikteki karşılığı olan *speculation* kavramını yardıma çağıracağım. Son olarak duyu verilerinin dahlinin olmadığı noesis-kavrama faaliyetinde *eidos* bilgisinin en kuşatıcı ve görünürlere en mesafeli bilgi olduğu sonucuna varacağım.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Plotinos, Optik, Diyalektik, Görme, Spekülasyon.

PLOTINUS' THOUGHTS ON SEEING AND A METAPHORICAL APPROACH

ABSTRACT

The relationship between the eye and seeing is one of the most studied areas of ancient philosophy. The Aristotelian relationship between the eye and seeing in the context of *energeia* assigned the eye the most competent and specialized position among the senses. On the other hand, the analogy Plato made between the good, the sun, the light and the eye is a more remarkable point. Plotinus, on the contrary, puts this question in a different focus in the *Enneads*: Do things that are far away appear to be smaller, and do things that are far removed from us seem to be at a short distance from us, while things that are near appear to be as large as they actually are and to have the distance from us that they actually have? Plotinus tries to find an answer to this question by explaining it in five different ways. As commentators like Kalligas and Armstrong have pointed out, he is close to the fourth explanation, which he compares to the relationship between color and dimness.

Through this trace, I will try to transfer the relationship between sight and the visible object to the relationship between the intellect and the intelligibles. In this way, I will compare the distance between the visible object and the sight with the distance between thinking and what is thought. At this point, I would like to focus on the word *speculation*, which is the scholastic equivalent of the word *theoria*. Finally, I will conclude that in the noesis activity without sense data, our knowledge of the *eidos* is most comprehensive and most distant from visible objects.

Keywords: History of Philosophy, Plotinus, Optics, Dialectic, Sight, Speculation.

GİRİŞ

Görme eylemi, insan doğasına dair araştırmalarda çoğu zaman işleyişi hayranlık uyandırıcı bir olgu olarak kabul görmüştür. Antik çağdan günümüze kadar pek çok incelemeye kaynaklık etmiş ve çeşitli teoriler eşliğinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu incelemeler, beraberinde gözün yapısı, ışık, mercek ve yansıma üzerine uzun soluklu optik teorileri de kapsamaktadır. Bunların dışında Aristoteles'in, gözü, duyuların en yetkini olarak takdim etmesi dahası kuvve-fiil öğretisinin açıklanmasında, bilkuvveliği/energeiayı gözün görmesi ile benzeştirerek sunması türünden analogiye konu edişlerine de tanık olmaktadır. Hatta Platon'un *Devlet*'te kasıtlı bir oran ve orantıyı gözeterek verdiği bölünmüş çizgi öğretisinin dahi yaygın epistemoloji yorumundan ziyade bir tür göz ve görme öğretisini temele aldığı yönünde çok daha çağdaş yorumlarla karşılaşmaktayız. Özellikle kavranır alem ile görünen alemleri birbirinden ayırmaya amaçlayan çizginin üzerindeki noktanın, aslında bir büyüteç merceğini yani gözü temsil ettiği şeklinde Pomeroy'un yorumu da öne çıkmakta ve görünür alemdeki mevcut her şeyin aslında *eidōs* aleminin bu mercekten geçerek oluşan yansıması şeklinde tezahür ettiği şeklinde ilginç sonuçlara varılmaktadır.¹

Çalışmamın konu edindiğim Plotinos'un *Enneadlar* eserindeki 'Uzaktan Görülenler Niçin Küçük Görünür' adlı felsefi risalesi, döneminin optik teorilerine dair farklı bakış açılarını incelemekte olup aslında başlığa da konu edilmiş soruya cevap aramaktadır. Kuşkusuz Plotinos'un bu başlığı da aslında bir tür Platoncu ibaredir, çünkü Platon *Devlet*'te şöyle bir soru sorar: "Bir nesne uzaktan ve yakından hep bir büyüklükte gözükmez, değil mi?" Platon'un antik dönemin optik öğretileriyle *Devlet*, *Timaios*, *Theaitetos* gibi çeşitli eserlerinde defaten ilgilendiğini biliyoruz.² Dolayısıyla Plotinos'un sıkı bir Platoncu olduğunu da bildiğimizden ötürü bu geleneği sürdürmemiş olması beklenemez. Elbette Plotinos'un bu felsefi incelemesinde ilk göze çarpan unsur, belki de bir tür optik bilimi üzerine tartışma yapıldığıdır. Kuşkusuz bu, anlaşır bir durum. Optik sözcüğü üzerine eğildiğimizde köken olarak onun, Grekçe *optikós*, yani 'görmeyle ilgili olan' anlamı taşıdığını biliyoruz. Bu bağlamda optik teriminin görme ve ışık öğretisi anlamına geldiğini teslim edebiliriz ki, Plotinos'un bu felsefi incelemesinin diğer bir başlığı da zaten *Görme Üzerine*'dir. Filozofun, döneminin optik öğretileri ile özellikle ilgilendiğini de öğrencisi Porphyrios'un kaleme aldığı yaşam öyküsünün 14. Bölümünden izleyebiliyoruz. Burada Porphyrios, Hocası için "o; geometri, mekanik, optik ve müzik [disiplinlerinin] kapsamlı teorik bilgisine sahiptir"³ demektedir.

Lindberg'e göre, antik çağda optik teoriler üç cihetten soruşturulur. Bunlardan ilki medikal-tıbbi açıdan yani gözün fizyonomisini ve anatomik yapısını hedef alır; ikincisi felsefi açıdan, yani görsel algının ortaya çıkışını, psikolojik nedenlerini ve bunun epistemolojik incelenişini hedef alır; üçüncüsü ise matematik bakımından yani geometrik bir zaviyeden mekan algısını soruşturmaya konu eder.⁴ Plotinos'un söz konusu risalesinde her üç cihetin de bir şekilde izah edilmeye çalışıldığını gözlemliyoruz. Fakat ben, bu çalışmamda optik ile ilgili bu meseleyi kısmen alegorik olarak ele almak istiyorum. Dolayısıyla Plotinos'un bu felsefi incelemesindeki optik öğretiyi, bir tür metafor olarak kullanmaya çalışacağım. Buradan hareketle burada optik ile temsil edileni, düşünme eylemi ile yakınlaştırmayı deneyeceğim. Göz ile nesne arasında kurulan bağlantının Plotinos dilinde bir tür düşünme ve düşünülen tartışmasını içerdiğini göstermeye çalışacağım. Bu bağlantıyı kurarken spekülasyon sözcüğünün felsefe tarihindeki anlam içerimlerinden yardım alacağım.

1. PLOTİNOS'UN GÖRME ÖĞRETİSİ

"Yakından görülenler, olduğu gibi büyük ve sahip olduğu uzaklık mesafesi her ne ise öyle görünürken, uzaktan görülenler neden daha küçük ve aradaki uzaklık mesafesi oldukça açık olduğu halde kısa bir

1 Erkan Bozkurt, "Platon'un Bölünmüş Çizgi Benzetmesi ve Optik Üzerine", *FLSF - Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2019), 299-302.

2 Hüseyin Gazi Topdemir, "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme", *Felsefe Dünyası* 46/2 (2007), 67-83.

3 Porphyrios, "Plotinos'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev. Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye* 35 (Güz 2017), 126.

4 Lindberg'den akt. Paul Kalligas, *The Enneads of Plotinus - A Commentary*, trans. Elizabeth K. Fowden - Nicolas Pilavachi, (Princeton University Press, 2014), 354.

parçaymış gibi görünür?”⁵ Plotinos başlığa da konu edilen felsefi incelemesine bu soruyla başlar. Bu soru örnek verilerek açıklanacak olursa ağacın yakındaki ve uzaktaki durumu gibidir. Ağaca yaklaştığımız oranda, onun sahici boyutlarına dair daha güvenilir sonuçlara ulaşırız. Uzaklaştıkça da tam tersi. Diğer taraftan o ağacın, yanındaki bir diğer ağaca olan uzaklığı, yakınına gittikçe büyürken, uzaklaştıkça, o mesafe giderek kısalmakta ve belki de kibrit çöpü boyutuna inmektedir. Neden böyle? Plotinos'un açıklamalarını, metnin aslında bulunmayan fakat bizim argümanları daha iyi tefrik etmeye yarayacağını düşündüğümüz şu numaralandırmalar eşliğinde izleyebiliriz:

“[1] Uzaktakinin, görene daha küçük görünmesinin sebebi, ışığın, göze, göz bebeğine uygun olarak azaltılmak, eksiltilmek istenmesidir. [2] Yahut da görülenin maddesi, cesameti ne kadar uzak olursa, onun formu o kadar çok saflaşarak göze gelir (çünkü nicelik, tıpkı nitelik gibi formlaşır, form kazanır); hatta öyle ki, neredeyse sadece nesnenin rasyonel formudur göze ulaşan. [3] Ya da nesnenin her bir tekil parçasını uzamına göre baştan sona gözden geçirerek veya gözle şöyle bir ölçüye vurarak büyüklüklerin[ebat] farkına varabiliyoruz. Dolayısıyla nesnenin uzamının iyice ayırt edilebilmesi için karşımızda mevcut [Karşıda duran-nesne] ve hemen yakınıımızda olması gerekiyor. [4] Yahut da büyüklük sadece ilintisel olarak görüldüğünden ve daha ziyade görüye birincil konu edilen şey renk olduğundan ve dolayısıyla hemen yakınıımızdaki renkli bir nesnenin ne kadar büyük olup olmadığı dikkatimizi çekerken, uzaklaştığımızda ise sadece onun rengi dikkatimize konu olur. Uzak görüşe konu olan nesnenin kısımları göz tarafından küçültüldüğü ve azaltıldığı için tam bir uzamsal ayırım yapmak nerdeyse imkansız hale gelir. Üstelik bundan başka renkler de bozuk ve bulanık olarak göze taşınır.”⁶

Her bir numara ile ifade edilen açıklamaları teker teker incelemeye geçmeden önce, Plotinos'un 4 numaralı argümana bilhassa yoğunlaştığına dikkat çekmek isteriz. Çünkü 5 numaralı açıklamaya geçmeden önce bu argümana bazı eklemeler getirmeye çalışır. Bunların dikkatten kaçmayacak olanı ses ve işitme üzerine olandır.

“Tıpkı sesteki tonların giderek azalmasında olduğunda gibi, cismani büyüklüklerdeki azalmada da biçim/görüntünün giderek göze bulanıklaşarak gelmesinde şaşılacak ne var ki? Çünkü işitmede duyulan sesin suret/biçimine yoğunlaşılır ve sesin büyüklüğü/şiddeti yalnızca ilintisel olarak fark edilir. Bu arada işitmenin (kulağın), sesteki büyüklüğü sadece ilintisel olarak algılayıp algılamadığı sorulacaktır: hissedilir büyüklüğün, birincil olarak dokunma duyusuna gelmesi gibi, ses tonlarındaki büyüklük de birincil olarak kulaktan başka neye gelecektir ki? Bu arada tonların büyüklüğü olarak kulağa gelen şey, kulak tarafından hiç de yayılım-erim [yani niceliksel] olarak algılanmaz, tam tersine tonların şiddeti bakımından daha güçlü-yüksek ve daha zayıf-alçak olarak ilintisel olmadan algılanır. Tıpkı tat almanın da, tatlıdaki şiddeti ilintisel olarak algılamayışındaki gibi. Buna karşın sesteki asli büyüklük, erimidir ve bu da şiddetinden ilintisel olarak elde edilir ama yine de bütün ve tam olarak değil, çünkü her tonun kendine ait, kendiyle özdeş şiddeti vardır; öyle ki sesin tonu, doldurduğu tüm mekâna, bu erimiyle yayılır.”⁷

Şimdi burada Plotinos neye vurguda bulunmak istiyor olabilir? Elbette ilk akla gelebilecek olan bir tür Aristotelesçi özel duyulurlar ve ortak duyulurlar açıklaması olduğu yönündedir. Çünkü Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinde şunları söyler: “Görme için renk; işitme için ses; tat almak için tat; dokunma ise birçok ayırım barındırır. Ama hiç olmazsa her duyu, kendi özel duyulurlarını ayırt eder ve yanılıyorsa duyumsananın renk ya da ses olduğu konusunda yanılmıyordur, renkli olanın ne olduğu, nerede olduğu, sesli olanın ne olduğu ya da nerede olduğu konusunda yanılıyordur. Öyleyse böyle olanlara özel duyulurlar deniyor; ortak duyulurlar ise hareket, durağanlık, sayı, şekil, büyüklük; çünkü bunlar duyulurların hiçbirine özel değil, bütün duyulara ortak.”⁸ Fakat bizce ilginç olan nokta, burada bir tür maddi büyüklük-cesamet ile form arasında ilişki kurulmaya çalışılıyor gibi görünüyor. Yani bir duyu, duyulurunun maddi cesametini bir

5 *En. II, 8, 1, 1-4 (HÇ); En. II, 8, 1, 1-4 (AÇ)*. Çalışmada başvurulan Enneadların dipnot biçimlendirmesi şöyledir: Ennead'ın numarası, Felsefi Risalenin Numarası, Risaledeki Bölümün Numarası ve son olarak Bölümdeki Satır Numarası. Çeviri için esas alınan kaynaklar Almanca Harder Çevirisi yani HÇ ve İngilizce Armstrong Çevirisi yani AÇ. Bunlar sırasıyla: Plotin, *Schriften in deutscher Übersetzung-Schriften 1-54*, çev. Richard Harder (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020) ve Plotinus, *The Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

6 *En. II, 8, 1, 5-20 (HÇ); En. II, 8, 1, 5-17 (AÇ)*.

7 *En. II, 8, 1, 21-36 (HÇ); En. II, 8, 1, 18-35 (AÇ)*.

8 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 481a11-17. Aristoteles hemen devamında ilineksel duyulura örnek olarak şunu verir: “İlineksel duyulur, beyaz olanın Diares'in oğlu olduğu durumdaki gibi söylenir; zira Diares'in oğlunun duyumsanıyorsa olması ilinekseldir, çünkü bu duyumsananla beyaz olan birbirine ilişmiştir.”

tarafa bırakarak öncelikle biçim-formuna yöneliyormuş gibi görünüyor. Aslında yine Aristotelesçi başka bir öğreti ile karşılaşırız. Şöyle ki, Aristoteles aynı eserinde şunları söyler: “Duyu, duyulurların biçimlerini maddesiz kabul etme gücü olandır. Balmumu, yüzüğün demirini ya da altınını kabul etmeksizin damgasını kabul eder ya, aynı öyle: Altından ya da bakırdan yapılmış olan damgayı kabul eder ama altın olarak ya da bakır olarak değil.”⁹ Bunu açıklamaya daha sonra yeniden döneceğiz, fakat duyunun, duyulurları kabul etmeye yönelik işlemini maddi içerikten arındırarak yürütmesi meselesi, Plotinos’un yukarıda dikkat çekici nokta olarak belirginleştirmeye çalıştığımız açıklamalarından da izlenmektedir. Bu aynı zamanda filozofun aşağıda yer vereceğimiz var olmaklıktaki azalış bahsini de bir şekilde tamamlıyor gibi görünmektedir. Filozof, 4 numaralı argümana kaldığı yerden bu sefer başka bir yönden yaklaşır ve seslerden sonra renklerin durumunu izah etmeye koyulur:

“Büyüklik küçüldükçe, renkler küçülmez bulanıklaşır. Her ikisinde de ortak olan durum, *var olmadaki azalışlarıdır*, yani renkteki azalış bulanıklık, büyüklükteki azalış ise küçüklük olarak ortaya çıkar. Demek ki renklerle birlikte büyüklük de orantısal olarak giderek azalıyor görünüyor. Sıradaglarda veya bir evler kümesinde yahut bir ağaç öbeğinde ve pek çok yığın halindeki şeyler gibi, çeşitli parçalı nesnelere bu hadisenin cereyan ediş hali daha da belirgindir. Şöyle ki, onlardan tek bir tanesi görülecek olursa, *bütün* de, bir tür gözde ölçüye vurmayla kolaylıkla kestirilebilir; ancak tekil görünüş bir şekilde göze gelmeyecek olursa, kestirmeye dayalı bu gözde ölçüye vurma gücü, mevcut büyüklüğün *bütün* halinde ne kadar büyük olduğunu tanımaktan mahrum kalır. Ancak bu, yakındaki şeylerde de şöyle işler: eğer çok parçalı/çok biçimliyseler tek tek görülmezsiniz, bir bakışta tümüyle kuşatılarak olduğundan daha küçük görünürler, üstelik ne kadar çok küçük görünürlerse, bakış esnasında, tekillik, tek teklik o kadar çok görmezden gelinir. Buna karşın tüm tekillikler görülecek olursa, nesne, gözde tam halde ölçüye vurularak kestirilir ve olduğu gerçek büyüklüğünde tanınır. Eş değer biçim ve renkteki büyüklükler ise uzamlarından ötürü aynıymış gibi karıştırılır, çünkü göz onları parçalı olmaklıklarına göre bihakkın ölçüye vurup kestiremez, zira parçalar doğruca ölçülemeyecek kadar fazlasıyla iç içe geçmiş haldedirler. Dolayısıyla tekil parçalarda bakışın, kesintiye uğrayabileceği ayırt edici özellik olmadığı için, gözden kaçır. İşte aynı sebepten ötürü, uzaklık da, nesnenin uzamındaki aralığın kısaltılmasından ötürü yakın olarak görünür.”¹⁰

Plotinos’un bu pasajda açıklamaya çalıştığı varoluştaki azalış bahsinin oldukça önemli olduğunu düşünüyoruz. Hatta burada iddiayı bir adım ileri götürerek maddi cesametinin azaldığı oranda, gözün bilhassa çok parçalı, bileşik haldeki nesnelere tümel olarak kuşatmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Öyle ki göz, pek çok cüzden oluşan bu parçalı bütünlüğü, bileşenleri olan tekilliklerin her birisini teker teker gözden geçirip, tanımaya ihtiyaç duymaksızın tümel olarak kuşatıp, kavramaktadır. Nitekim filozofun söylediğinden anlaşıldığı üzere, mekanda bir-aradalık halinde bulunan aynı biçim ve renge sahip nesnelere, tek tekilliğin kayba uğramasından ötürü yine tüm olarak göze taşınmaktadır. Çünkü bakışın kendisini tek tek sabitleyebileceği bir nitelik bulunmadığından ötürü bakış konusu nesne ne kadar parçalı olursa olsun tümlük halinde görülmemektedir. Plotinos bu açıklamalarının ardından nihayet 5 numaralı argümana geçer:

“[5]Görme açısının kısılması denilen öğretinin, bu bahisle herhangi bir alakası bulunmamaktadır, bunu daha önce de açıklamıştık zaten.¹¹ Belki bu sefer şunu da eklemek mümkün olabilir. Şeylerin daha küçük görünme sebebini, daha küçük açığa dayandıran kimse, şunu açıklamalıdır: belki bu kişi açının dışında olan bir şeyi gözün kalanına [görme yetisinin kalan kısmına] gördürtebilir, bu, başka herhangi bir nesne de olabilir, ya da tamamen onun dışındaki bütünüyle bambaşka bir şey de, örneğin hava gibi. Fakat açının dışında kalan hiçbir şeye yönelemeyen kimse, -mesela gördüğü bir dağ o kadar geniş uzamlı ve büyüktür ki, onun dışına bakmaya dahi yeltenemez- ya gözünü gördüğü nesneyle dolduracak kadar büyütüp açmaktadır ya da nesne, gözün bakış sahasını aşarak her iki taraftan da [yani hem yatay hem de dikey olarak (Gerson ed.)] dışarı taşıyordur. İlk durumda görülenle arada bırakılan mesafe, tam denk gelmektedir ki bu nedenle daha fazlasını göremiyordur. İkinci durumda ise, nesne gerçekte olduğundan daha küçük görüldüğünden ve böylelikle görme, tüm gözle gerçekleştirildiğinden ötürü [yani tüm görme yetisi sarf edildiğinden ötürü] neden daha fazlası görülmek istensinki?”¹²

9 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424a17-19.

10 *En*. II, 8, 1, 37-60 (HÇ); *En*. II, 8, 1, 36-50 (AÇ).

11 Plotinos’un bu açıklamasına karşın, Gerson edisyonunda da işaret edildiği gibi, Enneadlarda bu öğretiye farklı bir yerde daha değinildiğine ne yazık ki tanık olamıyoruz. Bk. Gerson ed. İlgili pasajı, 8 nolu dipnot, [s: 205].

12 *En*. II, 8, 2, 1-14 (HÇ); *En*. II, 8, 2, 1-11 (AÇ).

Plotinos'un yukarıdaki pasajda 'görme açısının kısılması öğretisi dedikleri'nden kastı Gerson edisyonundaki dipnota göre Euclides'in optik öğretilerine gönderme yapmaktadır. Euclides'in (yk. MÖ 3. yy.) optik öğretisinin tanımlarından (*Def. IV*) dördüncüsü, doğrudan Plotinos'un dedikleriyle örtüşmektedir. Zira orada Euclides şöyle demektedir: "daha büyük açıyla görülenler daha büyük; daha küçük açıyla görülenler daha küçük; eş değer açıyla görülenler aynı boyutta görünürler."¹³

Şimdi bu argümanların tek tek irdelenmesine geçebiliriz:

Armstrong, söz konusu bu *Ennead* risalesinin çevirisine yazmış olduğu önsözde, bu kısa makalede 5 farklı görüşün tartışmaya açıldığını belirtir. Bunlardan ilki yani [1] Stoacı görüştür ki, ışığın gözün açıklığı ölçüsünce, orantısal olarak sıkıştırılışını ifade eder. İkincisi [2], *kötü* bir Aristotelesçi görüştür ki, formu, maddesiz bir şekilde dolayısıyla büyüklük olmaksızın algıladığımızı –fakat Plotinos burada, ayrıca büyüklüğün de bir form olduğunu ilave etmektedir- dile getirir. Üçüncüsü [3] ise, büyüklüğü teşhis edebilmek için her bir parçanın görülmesi zorunluluğunu ifade eden Epikürosçu (341-270) bir bakış açısıdır. Dördüncüsü [4] yine Aristotelesçi bir mevzidir ki, birincil olarak renkleri algıladığımızı, büyüklüğün ise ilintisel olduğu görüşünü imler. Son olarak beşincisi, azalan görüş açısına dayalı matematiksel bir yorumdur. Armstrong, bu sonuncusunun Plotinos tarafından oldukça ilgi çekici bulunduğunu ama ilk üçü ile birlikte bunun da elenerek dördüncü yorumda karar kılındığını, ancak bunu da kendine özgü ses tonu teorisi ile sentezlediğini beyan etmektedir.¹⁴

Kalligas, şerhinde daha ayrıntılı bir çözümleme sunar. İlk görüşün [1] Stoacı, hatta Seneca'ya (öl. MS 65) dayandığı ama ondan da öncesi, Seneca'nın ilgili cümlesinde bilge kimseler adlı göndermesiyle asıl kaynağının Herakleitos (yk. MÖ 5. yy.) olduğunu belirtir.¹⁵ Herakleitos'un Diels-Kranz dizinine göre üçüncü fragmanında şöyle denilmektedir: "Güneş, insan ayaklarının açıklığına sahiptir. [Güneşin genişliği insan ayakları açıklığındadır.]"¹⁶ Argümanlardaki ikinci [2] görüşün, kötü bir Aristoteles öğretisi olduğu noktasında Kalligas, Armstrong ile hemfikirdir.¹⁷ Aristoteles'in yukarıda bizim de işaret ettiğimiz *Ruh Üzerine 424a17-19*'un bir tür kötü yorumu olması, niceliğin de, bir tür form gibi alınmasına dayanmasıdır. Kalligas, üçüncü görüşün [3] Epikürosçu bir açıklama olduğu kanaatinde. Bu açıklama, göz tarafından yayılan görsel ışınların dağılımının, görme nesnesi ile aradaki mesafe arttıkça uyarılardan gelen görüntünün giderek daha granül, zerre hale gelmesi ile sonuçlanışını ifade eder. Öyle ki görüş sahasına yakın olan kısım daha büyük görüntü üretirken, uzak kalan kısım daha küçük ve daha sönük görüntü üretir.¹⁸ Çünkü gözden yayılan ışın dağılımı, görme nesnesinin uzak kısmına daha sönük ve daha zerre halde erişmektedir.

Dördüncü görüş ise, Plotinos'un kendisinin de tercih ettiği bir konumu imlemekte olup elbette Aristoteles'in yine bizim de yukarıda işaret ettiğimiz *Ruh Üzerine 418a11-17* arasındaki pasajına dayanmaktadır. Kalligas'a göre özellikle Batlamyus'un (Claudius Ptolomaeus yk. 100-170) Aristoteles'ten devralarak geliştirmiş olduğu görme [optik] teorisi burada öne çıkmaktadır.¹⁹ *proprium sensible* yani görmenin birincil, doğrudan verisi renklerdir; nesnenin diğer görünür özellikleri yani büyüklük, şekil, yer, hareket ve durağanlığı ikincil ve dolaylıdır. Kalligas'ın aktardığına göre Batlamyus, *Optica* eserinin 22.17 ve 23.2 arasında şöyle demektedir: 'her türlü parlaklığı yahut rengi, görmenin etkilenimi dolayısıyla doğrudan görürüz [*per passionem*]; fakat nesnedeki ikincil görünürler, bize ilintisel olarak ulaşırlar. [*per accidentia que illi accidunt*]'.²⁰ Kalligas'a göre, burada ayrıca Sextus Empiricus'un (160-210) *Mathematicum VII 207-8* kısmıyla uyumlu olarak, sesle kurulan analogi de gayet açıklayıcıdır. Sesin şiddeti ve erimi azaldıkça ondaki tonların ayırt edilişi de azalmaktadır; tıpkı nesnelere büyüklüğün azalmasıyla onlarda taşınan rengin

13 Harry Edwin Burton, "The Optics of Euclid", *Journal of the Optical Society of America*, 35/5 (1945), 357-372. Ayrıca krş. Topdemir, "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme", 80.

14 bk. Armstrong, *En. II*, 8, Giriş Notu, s. 209.

15 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 357.

16 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. C. 3. Bs. (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912), 78. Ayrıca krş. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yor. Cengiz Çakmak, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 35.

17 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 358.

18 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 358.

19 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 359.

20 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 359.

de giderek solması ve görünüşünün giderek sönükleşmesi gibi.²¹ Beşinci ve son görüşte ise, Armstrong ile Kalligas, Euclides'in görüş açısı [*opseis*] teorisinde uzlaşsalar da, Kalligas'ın ayrıştığı bir nokta vardır. Ona göre, Plotinos burada oldukça sığ ve yüzeysel şekilde, sadece adıyla anmak suretiyle bu Euclidesçi görüşü geçiştirmektedir. Çünkü Kalligas'a göre, görüş sahasını tamamen kapatacak şekilde büyük olan görme nesnelerinde, daha küçük bir görüş açısı söz konusu dahi edilemeyecek ve böylece nesnenin küçültülmesi gerçekleştirilemeyecektir.²²

2. SPEKÜLASYON VE NAZAR

Yer verdiğimiz Plotinos metni ve saygın Plotinos araştırmacılarının getirmiş olduğu titiz açıklamalardan anlaşılan o ki, filozof, kendi yaşadığı döneme kadar aktarılagelmiş optik öğretileri bir şekilde metnine dahil etmiş, kimi zaman da onların bazılarını değişime uğratmıştır. Açıkçası Plotinos'un bunu, bilinçli olarak yaptığı kanaatindeyiz. Çünkü Plotinos, metnimizin henüz giriş kısmında da yer verdiğimiz üzere Pomeroy'un Platon yorumlamasında işaret ettiği benzer türden anlaşılabilir bir amaçla hareket ediyor gibi görünmektedir. O da, daha çok 4. yorumda ortaya çıkan parça ve bütün ilişkisidir. Bilindiği üzere bir-bütün-parça ve aralarında ki ilişki meselesi Platon'un belki de hayatını adadığı, farklı diyaloglarında her defasında farklı yönlerden ele alarak açık kılmaya çalıştığı temel problematiktir. En genel anlamıyla bu, Bir'in kendisini Bütün olarak başka kılması şeklinde –Plotinos diliyle söyleyecek olursak: *iniş-sudur*– olarak gerçekleşebileceği gibi, diyalektik yöntem ile *kavranılma* çıkış-yükseliş olarak da gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla Plotinos'un aslında görme üzerinden, maddi-içerikli şeylerden giderek arındırılan bir idea yolculuğu tarif etmeye çalıştığını düşünürüz. Bu, bir bakımdan Cornford'un *Timaios* şerhinde dikkat çektiği “sayı bilimlerinden geçerek felsefenin tümüne ilerleyebilmek için görmenin başlangıçtaki zorunluluğu”²³ ile de tutarlı olacaktır. Aksi halde Plotinos'un görülürden uzaklaşıldıkça, ondan elde edilen, giderek formlaşıp izahını açıklamak güçleşecektir. İşte bu izlek üzerinden biz de söz konusu yolculuğu açıklamaya çalışacağız. Bu açıklamayı yaparken özellikle yardımcı olacağını düşündüğümüz spekülasyon sözcüğünden faydalanmak istiyoruz.

Bilindiği üzere spekülasyon sözcüğü, Orta Çağ felsefesinin belki de merkezi kavramlarının başında gelmektedir. Günümüzde özellikle finans ve borsa dilinde –köken anlamından belki de sadece küçük bir parça taşımakla- bambaşka manada hatta neredeyse olumsuz bir çağrışımla kullanılır hale gelmiştir. Spekülasyon yapmak, spekülatif atak, spekülasyonda bulunmak vs. Öncelikle bu sözcüğün etimolojik köküne bakmamız gerekmektedir. Spekülasyon, Latince *speculari*'den türemekle birlikte aslında Grekçe *theoria* sözcüğünün karşılığıdır. Burası çok mühim görünüyor. Bu bakımdan *contemplatio*'nun eş anlamıdır da aynı zamanda. Yani temaşa, görü, nazar. Bu kavram yani *theoria*, Aristoteles ile belki de düşünce tarihinin en derin ve kapsamlı sözcüklerinin başında gelir. Buradan bakıldığında spekülasyon sözcüğünün, amprik verilerden ve pratik temellerden bağımsız düşüncenin saf, içeriğini yine kendi kendisinin teşkil ettiği en yüksek formu olarak öne çıkmaktadır.²⁴ Bütün potansiyelliklerden ve potansiyel olandan arınık *energeia* hali olarak spekülasyon, tanrısal bir ideal olarak ileri sürülmektedir, çünkü insan düşüncesi bir şekilde duyu verilerine bağlı ve bağımlıdır.

Felsefe tarihinin belki de en kapsamlı tarihsel felsefe ansiklopedilerinin başında gelen Ritter'in 12 ciltlik felsefe sözlüğündeki 'Spekulation' maddesinde çok daha derinlikli bulgulara ulaşmamız mümkündür. Sabrina Ebbersmeyer tarafından kaleme alınan ilgili makalede, bu sözcüğün öncelikle Latince kökündeki *speculanın yüksek bir kuleden* etrafı kolaçan etmek, gözetlemek anlamı taşıdığı belirtilmektedir.²⁵ Bu anlamda sözcüğün tam Türkçe karşılığı rasat kulesi olmaktadır. Sözcüğün daha sonradan *speculum* yani *ayna*

21 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 360.

22 Kalligas, *The Enneads of Plotinus*, 362.

23 Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 216.

24 Mathias Koßler, “Spekulation”, *Metzler Lexikon Philosophie*, ed. Peter Precht & Franz Peter Burkard (Stuttgart: Springer Verlag, 2008), 572-573.

25 Sabrina Ebbersmeyer, “Spekulation”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, (Basel: Schwabe Verlag, 1995).

anlamı kazanması ise, 'akıl' ve 'doğanın' yansıtan ile; 'Tanrı'nın' ise yansıyan olarak temsil edilip yorumlanmasıyla belirginlik kazanmıştır ve ilk dönem Patristik felsefeye kadar geri gider.

Spekülasyon sözcüğünün teolojik kavramsal kullanımının Orta Çağ düşüncesinde yerleşikliğinin, Augustinus (354-430) ile başladığını belirtebiliriz. Onun İncil, I.Korintliler 13/12'de geçen *speculum* sözcüğünü 'ayna' olarak yorumlaması burada örnek gösterilebilir: 'Şimdi her şeyi aynadaki silik görüntü gibi görüyoruz, ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz.' Yansıma [ayna] ile spekülasyon kavramının felsefe tarihindeki izlerini süren dikkat çekici bir çalışmaya göre, Augustinus'da *speculatio* kavramı, insanın kaybetmiş olduğu Tanrı'ya olan benzerliğini ve dünya ile uyumunu yeniden tesis edebilmesinin yegane imkanı olarak öne sürülür. Yine Augustinus'un *De Trinitate* adlı eserinde *speculantes* kavramı, türediği köken sözcük *specula*'dan uzaklaştırılarak aynaya nazar etmek ve/veya aynayla nazar etmek anlamları kazanır.²⁶ Buradaki temel husus ise, kişinin aynada yansıyan aksini görmesi gibi spekülasyon yoluyla hakikatin bilgisine *analogia* uyarınca erişebilmektir. Nüans, analogik olarak elde edilen bu bilginin diskursif yani gidimli düşünmeden arınık olmasında ve Tanrı bilgisine muhtaç olmasındadır. Spekülasyon sözcüğünün kazanmış olduğu bu anlam, Yeni Çağ felsefesinde amprik düşünmenin karşıtı olarak ele alınarak eleştirilere konu edilecektir. Çünkü spekülasyon, kendi adına ve kendi uğruna, herhangi bir pratik amaç ve bulguyu göz önünde bulundurmaksızın hakikatin doğrudan teması demektir.²⁷

Bunlardan hareketle spekülasyon eyleminin, yüksek bir gözlem kulesinden gözetlemek yoluyla etrafı seyretmek anlamına geldiğini ifade edebiliriz. Yine aynaya yansıyan suret temsilinde olduğu gibi akıl ve doğaya aksi vurmuş olan Tanrı'yı da bu şekilde anlayabilir ve doğa ile aklın işleyişinin seyredilmesi yoluyla Hıristiyan düşüncesindeki Tanrı'nın keşfedilebileceği sonucuna varabiliriz.

Spekülasyon kavramıyla ilgili ikinci olarak ise Augustinus'tan yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşayan Boethius'a temas etmemiz gerekmektedir. Çünkü Boethius Aristotelesçi temaşa-*theorein* kavramını, *contemplativus* sözcüğünün karşılığında yetersiz olduğunu düşünerek onu *speculativus* ile tercüme etmiştir.²⁸ Bu eserde de *specula* ve *speculari* kavramının yüksek bir kuleden etrafı gözetlemek manası taşıdığına işaret edilmekte, hatta Latince *speculatores* kavramının Roma ordusunda gözcü birlik anlamına gelen bir sınıfı tanımladığı belirtilmektedir. Daha sonrasında, *speculator* sözcüğü İncil tefsir literatüründe Tanrıyı temaşa eden-izleyen, ve dilinden hakikatin sadır olduğu kimse olarak öne çıkar ve neredeyse kurtarıcıyı temsil edecek bir anlam kazanır.²⁹

Bu bilgilerden hareketle şöyle bir toparlama yapabiliriz: Temaşa kavramıyla bağıntısı içerisinde spekülasyon sözcüğü, duyulur içerikteki bilgi nesnesinden mümkün olduğunca uzaklaşarak akledilirlere dair daha tümel bir bilgi sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda yüksek bir kuleden veya tepeden etrafı gözetlemek aydınlatıcı bir benzerlik sunmaktadır. Örneğin metin içerisinde yer verdiğimiz gözcü birliği anlamındaki *speculatores*, hayli uzaktan yaklaşmakta olan askerlerden ve çok parçalı savaş teçhizatlarından oluşan geniş erimli bir öbeği, bir bakışta kuşatıp *bütün* halinde düşman ordusu olarak teşhis edebilecektir. O halde burada görme ve göz ile felsefi düşünüş arasında nasıl bir *analogia* kurabiliriz? Bunun için öncelikle yeniden Platon'a başvurmalıyız:

Çalışmamızın giriş kısmında Platon'da görmenin merkezi bir rol oynadığından söz etmiştik. Bu sefer daha önemli noktaları öne çıkartmalıyız. Platon'un *Timaios*'da söylediğine göre, Tanrının insanlara vermiş olduğu görme nimeti sayesinde, ancak biz felsefe yapabilmekteyizdir. Dahası Nous'un gökteki devirlerini seyrederek onunla aynı soydan gelen fakat kararsız olan öz düşüncelerimizin devinimlerini ancak görme sayesinde örtüştürebilir, ancak bu sayede o kararlı dönüşlere olan kaybolan benzerliğimizi tesis edebiliriz.³⁰

26 Niklaus Largier, "Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation", *Zeitschrift für Germanistik* 9/3 (Peter Lang Ag, 1999), 616.

27 Koßler, "Der Wandel des Intuitionsbegriffs im Spätmittelalter und seine Bedeutung für das neuzeitliche Denken", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52/4 (1998), 543-544.

28 Ludwig Kerstiens, "Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition", *Philosophisches Jahrbuch* 66 (1958), 383-384.

29 Kerstiens, "Die Lehre", 384.

30 Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, 47a-c.

Yine *Timaios* 45b'de bahsedilen “ilk yaratılan organlar ışık taşıyan gözler oldu” deyişi, *Devlet* diyalogunun 507e-509a arasındaki pasajlarıyla da örtüşür. Bu kısımda Platon görme ve renkler arasında bağlayıcı bir güç olarak Güneş ışığından bahsederek İyi ideasıyla analogia kurar: “İyi'nin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır. Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur.”³¹ Buradan şöyle bir sonuca varabiliriz. Kavranır alem yani *kosmos noeton* için İyi-Eidos-Nous-Noesis sıralaması, analogik olarak duyulur alem yani *kosmos horaton* için de Güneş-Işık-Göz-Görme olmaktadır. Bu, aynı zamanda Aristoteles'in Platon'dan ilhamla bilhassa görme ve ardından işitmeyi göksel ve *ilahi duyuyu* olarak tanımlayıp, diğer duyuları yalnızca varoluşa gerekli olarak tanımlamasına da yakın durur.³² Dahası ve belki de iddiamızı güçlendirecek bir dayanak noktası olarak yine Platon'un bölünmüş çizgi analogisini de burada zikredebiliriz. Dört ayrı kesitle ayrılmış herbiri birbiriyle simetrik ama eşit olmayan orantıda bulunan dört varolan türü,³³ bu bakımdan sözünü ettiğimiz İyi-Eidos-Nous-Noesis ile Güneş-Işık-Göz-Görme metaforuna analogik yakınlaştırma sunacaktır. Burada Güneşin metaforik karşılığı İyi, ışığın karşılığı idealar alemi, gözün karşılığı nous/akıl ve görmenin de noesis/derin kavrayış olacaktır. Bu bağlamda Aristoteles'in, orantıya dayalı metaforu, ancak dört üyelik diziden oluşturarak tanımlaması da bizce dikkat çekicidir.³⁴

Bu açıklamalarımızın Plotinos'daki karşılığını ise, çok olandan bir olana yükseliş ile tesis edebiliriz. Görünür âlemdeki çokluğun ve dolayısıyla kararsızlığın nedeni maddedir. Bu *doksanın* yanıltıcılığının ve değişkenliğinin³⁵ de en temel sebebidir. Ancak filozof tüm bu yanılmanın hakim olduğu maddi içerikli dünyadan ve buraya müteallik bilgiden kurtuluşa, temaşa kavramı ile çözüm sağlamaktadır. Başka bir çalışmamızda³⁶ ayrıntılarıyla soruşturmuş olduğumuz bu meseleye şu kadarıyla işaret edelim:

“Çünkü temaşa, Doğa'dan Ruh'a çıkarır, Ruh'tan da Nous'a; her bir temaşa, daima giderek daha kendine özgü-taşınan öze mutabık olacağından ötürü temaşa edilenle birleştirir. Çünkü en nihayetinde bilginin ruhunda, temaşa sayesinde kesin bilinen ile Özne, özdeşir. Çünkü orada Nous'a yükselmeye çabalanır; elbette Nous'ta, Çift-Olan, bir birlik halindedir. Bu birlik, artık en üstün ruhtakindeki gibi bile bir Özsel-Örtüşmeye dayanmaz, aksine bir Öz-Olmaklığa-Özlüğe dayanır. İşte bu, ‘varlık ve düşüncenin aynıyettir.’”³⁷

Plotinos felsefesinde, en yüksek etkinlik olarak temaşa, ‘Nous ile görme’ olarak temsil edilir. O nedenle akıl ile göremeyenler, bunun düşük bir taklidi olarak eyleme gerileyerek gözle görmekten başkasına güç yetirememektedirler.³⁸ Bundan ötürü filozof keskin-ileri görüş sahibi kişiyi, görü nesnesini, noetik olanı kendinde taşıyan kimse olarak tanıtır.³⁹ Görü nesnesini kendinde taşımak ise, gözün görmenin vukuu için harici bir *manzaraya* ihtiyaç duymasının aksine böyle bir mekânsal dışsallığa gerek duymayış halidir ve ancak Nous ile noetik olan arasındaki mütekabiliyet esasında gerçekleşir. Bu, çıkarımsal yani dianoetik düşünmenin aksine, kendisine hiçbir şekilde görünür varsayım zemini almaksızın eidoları/eide parça-bütün-bir ilişkisi içerisinde diyalektik olarak kavrama ve bunlar üzerinden kavranır alemi baştan sona kat etme, kavramdan kavrama geçme yöntemidir. Bu, aynı zamanda herhangi bir şekilde kendisine maddi içerik yahut çokluk dahi atfetmenin düşünülemezceği Bir'in en mutlak İyiliğine ulaşmanın yoludur.

Şimdi bu açıklananların üzerinden bahsini etmiş olduğumuz Plotinosçu görüş öğretisi ile düşünme eylemi arasındaki ilişkiyi kurmayı deneyebiliriz. Şimdi Plotinos'un yukarıda yer verdiğimiz 4 ve 5 numaralı

31 Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2013), 508c.

32 Cornford, *Platon'un Kozmolojisi*, 216.

33 Bu analoginin 2 veya 3 kesitli olduğunu savunan Platon yorumları da bulunmaktadır. Biz, gerek aslına uygunluk gerekse çalışmamızla tutarlılığı açısından bu analoginin 4 kesitli olduğunu görüşünderiz. Buna dair yetkin bir çalışma için bk. Nurgül Akdoğan & Rıza Bakış, “Platon'un Bölünmüş Çizgi Analogisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi”, *Felsefe Dünyası* 72 (2020), 274-275.

34 Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987) 60.

35 Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 51.

36 Hüseyin Aydoğan, “Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözün Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 83-90.

37 Aydoğan, “Aklın Yolu Birdir”, 89. Ayrıca krş. *En. III, 8, 8, 1-10 (HÇ); En. III, 8, 8, 1-7 (AÇ)*.

38 Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 45. Ayrıca krş. *En. III, 8, 4, 38-48 (HÇ); En. III, 8, 4, 28-35 (AÇ)*.

39 *En. V, 8, 10, 42-44 (HÇ); En. V, 8, 10, 36-37 (AÇ)*.

açıklaması görme ile görme nesnesi arasındaki ilişkiyi uzaklık üzerinden kurgular. Görme nesnesinden uzaklaştıkça yani parçalı şeyler ne kadar çok küçük görünürlerse bakış esnasındaki tekillik o kadar çok görmezden gelinir ve o şey her ne ise tüm-tümel olarak görülüp kuşatılır. O nedenle Plotinos 5 numaralı açıklamasında daha önce de işaret ettiğimiz üzere şöyle demektedir. “Fakat açının dışında kalan hiçbir şeye yönelmeyen kimse, -mesela gördüğü bir dağ o kadar geniş uzamlı ve büyüktür ki, onun dışına bakmaya dahi yeltenemez- ya gözünü gördüğü nesneyle dolduracak kadar büyütüp açmaktadır ya da nesne, gözün bakış sahasını aşarak her iki taraftan da ufki ve şakuli olarak dışarı taşıyordur. İlk durumda görülenle arada bırakılan mesafe, tam denk gelmektedir ki bu nedenle daha fazlasını göremiyordur.” Burada bahsedilen kurguyu, gören ile görünen arasından taşıyarak düşünen ile düşünülürler arasında kurmaya çalıştığımızda nasıl bir sonuç elde ederiz? Şöyle ki düşünceye konu ettiğimiz şey ile kurduğumuz her türlü ilişki belirli bir mesafe üzerindedir. Bu tekilerin oldukça yakından gözlenmesinde karşımıza çıkabileceği gibi -ki bu Aristotelesçi endüksiyon-tümevarım sanatının yöntemidir-, *dianoia*'nın sahasındaki soyutlamalarla varılan düşünsel irtifanın daha yüksek olduğu tümelin bilgisinden tikellere inmede yani çıkarsamada da -ki bu da, dedüksiyon yöntemidir- karşımıza çıkacaktır. Bu noktada, aşağıdan yukarıya çıkışın olduğu bir düzlemde tümelin bilgisine erişmenin tekilerden belirli bir uzak bulunuşu, onlara daha yukarıdan bir tüm-bakışı gerektirdiğini öne sürebiliriz. Tümelin bilgisine yükseldikçe, maddi-içerikli olmaktan uzaklaştıkça formun arttığı ilkesi de burada bize önemli bir epistemolojik uğrak sunar. Bu, saf form olarak kavranabilecek en üstün aklın, kendi kendini düşünme bilfiiliğiyle de uzlaştırılabilir. Bu nedendir ki Whitehead, sınırlandırılmamışlığından ötürü spekülative aklı, yöntemli akla tercih edip;⁴⁰ Platon'daki soyut düşünceyi de, Mill'deki tümevarımsal yöntemden daha üstün görmektedir.⁴¹

İşte deyiş yerindeyse kavramsal olarak ‘kuşbakışı’ diye nitelendirebileceğimiz bu görüşün, düşünsel karşılığı *speculativus*-spekülasyon olmalıdır. Daha önce çalışma içerisinde temellerini sunmuş olduğumuz yüksek bir kuleden seyretme benzetmesi, tekilerden uzaklaşarak soyutlama yoluyla tümel kavrayışa ulaşmayı bize sağlayabilir. Yani Plotinos'un dediği gibi, devasa nesnelere görme ve göz ile kuşatılması bağlamında ondan nasıl belirli bir uzaklıkta olunması gerekiyorsa tikellere dayalı düşüncenin tümel olana erişmesi için de bu tek tek olanlardan uzaklaşarak, düşünmede kavrayışını artırarak ve böylece hiçbir duyu verisi içermeyecek şekilde soyutlamasını sürdürerek saf, hareketsiz idealara/*eidoslara* ulaşması gerekmektedir. Görmedeki mesafenin artmasıyla görme nesnelere, büyüklüğü, cesameti ve tek tekliği kayba uğrayarak bir bütün halinde formluk kazanan renk şeklinde bize ulaşmasının mümkün olması gibi, diskursif düşünmeden uzaklaşarak *eidosun* teması yani *Nousla* kavranması da böyle bir kuşatıcılık, bütünlük kazandıracaktır. Bu husus, Plotinos'un 4 numaralı argümandaki *varolmaklıktaki azalış* dediği maddi büyüklüğün ve niteliklerin kayba uğrayarak nesnelere gözde kestirme yoluyla ölçüye vurulması bahsini de bize açmaktadır. Dolayısıyla yalnız akılla kavranır olan *eidosların*, herhangi bir duyu verisine başvurmaksızın -buna matematik ve geometri de dahil- aklın gözüyle görülmesi bu kuşatıcı, bütüncül ve yüksek irtifalı bakışa bir yaklaşım sağlamaktadır.

Mesafe arttıkça renklerdeki bulanıklığın, büyüklükteki ayırt edilemeyişin artması, *aisthesis/duyu* etkinliğinin azalması olarak öne çıkartılabilir. Dolayısıyla bu, aynı zamanda *doksanın* nesnesi olan ne tam varlık ne tam yokluk alanının⁴² da giderek silikleşmesi anlamına gelecektir. İşte bu yöntem, diyalektik metot ve *noesise* yani aklî nazara kapı aralayacak bir imkan kazandırır insan düşünmesi için. Tıpkı parçalı nesnelere görmede olduğu gibi görüş mesafemizi belirli bir aralıkta tutarak bakışta kavrayışı başarabiliyorsak, düşünülür şeylere de benzer bir düşünme mesafesi tesis ederek, spekülasyon sözcüğündeki gibi yüksekten seyrederek kendimizi kavranır olanlara o kadar yakınlıklaştırmamızdır. Zira *noesis*'in nesnesi olan idealar, matematiksel bilgiden bile daha yüksek varlığa sahip olan *tümelin* bilgisi olup tamamen akılsal ve hiçbir duyuşal içerik taşımamaktadır.⁴³

40 Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, çev. Sercan Çalıcı (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020), 46.

41 Whitehead, *Aklın İşlevi*, 58.

42 Eyüp Erdoğan, “Platon'da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç”, *Kaygı* 11 (2008), 214.

43 Erdoğan, “Platon'da”, 217.

SONUÇ

Plotinos'un *Enneadlar* eserinde optik üzerine düşüncelerini içeren felsefi risalesini soruşturma konusu edindiğimiz bu makalede, düşünürün yakından görülenlerin neden asli boyutlarına yakın; uzaktan görülenlerin ise neden daha küçük görüldüğü sorusuna verdiği cevaplarını irdelemeye çalıştık. Armstrong ve Kaligas gibi Plotinos şarihleri üzerinden bu risalede 5 farklı optik görüşün tartışmaya açıldığını söyleyebiliriz. Plotinos'un, bunlardan özellikle 4 numaralı argümanın fazlasıyla üzerinde durduğunu da belirtmeliyiz. Bu argüman özellikle 2 numaralı argümanla bağlantılı olarak maddi büyüklüğün ve cesametın, nesnelere uzaklaştıkça göze adeta *form* olarak taşınmasına dayanır. 4 numaralı argümandaki varolmaktaki azalış ayrıntısı ise, büyük ve çok parçalı nesnelere kendisinden uzaklaştıkça onların gözde ölçüp kestirilerek bir bakışta tümel olarak ihata edileceğini ve parçaların tek tek gözden geçirilmeksizin göze taşınacağını öne çıkarmaktadır.

Bu verilerden hareketle felsefe tarihinde, Grek düşüncesinin en temel kavramlarından birisi olan *theoria*-temaşanın özellikle patristik felsefe geleneği içerisindeki karşılığı olan *spekülasyon* kavramına metaforik bir yakınlaştırma sağlamaya çalıştık. Çünkü Plotinos düşüncesinde temaşa, yani akli kavrayışla akli kavranır olanın özdeşliğini sağlayıcı etkinliği oldukça asli bir görev görmektedir. Çünkü temaşa, maddi ve çokluk içeren bilgilenme sürecinin terk edildiği saf akli bir faaliyet olarak sunulmaktadır. Bu, insanda gidimli-diskursif düşünce diyebileceğimiz ruhi akıl yürütmenin üzerinde kalan bir evredir ve yalnızca Nous ile sağlanmaktadır. Çünkü burada düşünmenin kendisine yöneleceği harici bir düşünce nesnesi bulunmamaktadır. Burada tüm maddi içerikten arınık halde sadece eidosların kuşatılmasıyla ve birinden tümün, parçadan bütününe görülebileceği bir diyalektik faaliyet yürütülmektedir. Bu aynı zamanda Plotinos'un, noetik varlıkların neden Nous dışında olamayacağına dair tespitiyle uyumluluk taşımaktadır. Çünkü bu nousla görme diyebileceğimiz etkinlik, eidosların örülüp çözülmesiyle tüm kavranır alemi sonsuzlukta ve sonsuzca kat edebilmektedir.

İşte spekülasyon dediğimiz kavram da felsefi bir düşünüş olarak köken anlamındaki yüksek bir kuleden etrafı seyretme bağlamında bu noetik düşünüşle benzerlik taşımaktadır. Nesnelere uzaktan görülmesiyle bu tümel ve kuşatıcı görüş etkinleşmektedir. Çünkü bahis konusu olan uzaklıktan, maddi büyüklük ve cisimsel nicelik varoluşlarında uğradıkları kayıptan ötürü görünürler, göze, tüm çokluk halinde oluşlarından arınarak sadece form-biçim olarak taşınmaktadır. Dolayısıyla tıpkı gözün kendini görememesi gibi veya Aristotelesçi örnekle gözün üzerine koyulan herhangi bir büyük nesneyi görememesi gibi uzaklık dediğimiz mesafe, görme işleminde hayati rol oynamaktadır. Bundan ötürü irtifaya dayalı spekülatif görmedeki uzaklık ile görü nesnelere kendinde taşımak diyebileceğimiz ileri görüşlülük yani düşünmedeki uzaklık, bu faaliyetlerin kendisine yöneldiği harici nesneden mümkün olduğunca arınık olmayı gerektirmektedir. Bu anlamda düşünmedeki uzaklık bir uz-görü olarak *eidosların* sonsuz yaşamında, temaşa ile sağlanacaktır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Nurgül & Bakış, Rıza. "Platon'un Bölünmüş Çizgi Analojisindeki Zihin Hallerinin Derecelendirilmesi". *Felsefe Dünyası* 72 (2020), 269-289.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2021.
- Aydoğan, Hüseyin. "Aklın Yolu Birdir: Yaygın Bir Sözü Plotinosçu Temaşa İçerimleri Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 78-93.
- Bozkurt, Erkan. "Platon'un Bölünmüş Çizgi Benzetmesi ve Optik Üzerine". *FLSF - Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2019), 293-303.
- Burton, Harry Edwin. "The Optics of Euclid". *Journal of the Optical Society of America* 35/5 (1945), 357-372.
- Cornford, Francis Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. C. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 3. Basım. 1912.
- Ebbersmeyer, Sabrina. "Spekulation". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe Verlag, 1995. DOI: 10.24894/HWPh.3999.
- Erdoğan, Eyüp. "Platon'da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç". *Kaygı* 11 (2008), 211-221.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. ve yor. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Kalligas, Paul. *The Enneads of Plotinus – A Commentary*. C. I. trans. Elizabeth K. Fowden - Nicolas Pilavachi. Princeton University Press, 2014.
- Kerstiens, Ludwig. "Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lateinischen Tradition". *Philosophisches Jahrbuch* 66 (1958), 375-424.
- Koßler, Mathias. *Metzler Lexikon Philosophie*. ed. Peter Precht & Franz Peter Burkard. Stuttgart: Springer Verlag, 3. Basım, 2008, 572-573.
- Koßler, Matthias. "Der Wandel des Intuitionsbegriffs im Spätmittelalter und seine Bedeutung für das neuzeitliche Denken". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52/4 (1998), 542-567.
- Largier, Niklaus. "Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation". *Zeitschrift für Germanistik* 9/3. Peter Lang Ag, 1999, 616-636.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Platon. *Devlet*. çev. Sebahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 20. Basım, Kasım 2013.
- Plotin. *Schriften in deutscher Übersetzung – Schriften 1-54*. 2 Cilt. çev. Richard Harder. haz. Richard Harder vd. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Arthur Hilary Armstrong. 7 Cilt. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- Plotinus. *The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. çev. George B. Stones vd. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Porphyrus. "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında". çev. Mehmet Murat Karakaya. *Eskiyeni* 35 (Güz 2017), 113-150.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. "Platon'da Bilgi Kaynağı Olarak Görme". *Felsefe Dünyası* 2/46 (2007), 67-83.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Whitehead, Alfred North. *Aklın İşlevi*. çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020.

EXTENDED ABSTRACT

Plotinus is one of the most important philosophers in the entire history of philosophy. This philosopher, who lived in the years 204/5-270, created a synthesis of the schools of thought before him. Plotinus, with the philosophical system he founded, also had a lasting influence on many traditions of thought after him. His comprehensive work, *the Enneads*, written by him and edited, and compiled by his student Porphyry, contains various tractates on many philosophical topics. One of them deals with the vision of the eye.

The relationship between the eye and sight is one of the most studied areas of ancient philosophy. The Aristotelian relationship between the eye and sight in the context of *energeia* assigned the eye the most competent and specialized position among the senses. On the other hand, the analogy Plato made between the good, the sun, the light and the eye is a more remarkable point. Plotinus, on the contrary, puts this question in a different focus in the *Enneads*: Do things that are far away appear to be smaller, and do things that are far removed from us seem to be at a short distance, while things that near appear to be as large as they actually are and to have the distance from us that they actually have? Plotinus tries to find an answer to this question by explaining it in five different ways. As commentators like Kalligas and Armstrong have pointed out, he is close to the fourth explanation, which he compares to the relationship between color and dimness.

Plotinus' first explanation is based on the doctrine that light is reduced by the pupil. His second explanation is a modified Aristotelian doctrine based on the view that quantity is transformed into form. The third explanation is based on an Epicurean position. That is, the images that reach the eye become more granular as the distance between the eye and the object seen increases. The fifth explanation Plotinus considers is the mathematical interpretation of Euclid, based on his doctrine of the narrowing of the angle of vision. Plotinus does not pay much attention to these explanations and focuses more on the fourth explanation. This explanation states that the primary and direct data of vision are colors, while other visible features, namely size, shape, and motion are secondary and indirect. Therefore, according to Plotinus, as the size of objects diminishes, the colors and appearance contained within them gradually diminish and become blurred. In other words, that which is seen from a distance is therefore small to the eye.

There are remarkable points in these statements of Plotinus about vision. Perhaps the most important of these is in the fourth argument. Here the philosopher says the following: The greater the distance between us and multi-part objects during vision, the more single and whole the multi-part objects appear to our eyes. In other words, the smaller the multipart objects appear, the more singularity is ignored during the vision. Thus, this multipart object is seen as a whole and universal object and is enclosed by the sight. That is to say, when one looks closely at a multi-part object, each part must be seen separately, whereas when one moves away from it, this state of seeing separately is replaced by seeing it as one and whole. I think this anecdote of Plotinus is very important.

In this article, I try to transfer the relation between the act of seeing and the seen object to the relation between the act of thinking and the ideas. I interpret metaphorically the distance that must lie between the act of seeing and the object seen. In this context, I would like to try to make an analogy with the word speculation, another important term in the history of philosophy. My first point here is that the Latin word *speculatio* is the equivalent of the Greek word *theoria* because the word *speculation* etymologically means to observe the environment from a high tower. Another point I emphasize is the four levels of being in Plato's analogy of the divided line. From this, I conclude that the apprehension of the Ideas does not involve any sensitive data, and therefore the cognitive activity of the *Nous* is the most comprehensive and the most distant from sensible things. In this context, I also point out that the dialectical method is an abstract method of cognition that progresses from concept to concept. Finally, in connection with the ascent from the parts to the whole and from the whole to the One, I try to make a confirmation of Plotinus' doctrine.

UNDERSTANDING INTERSECTED PLACES OF MIGRANT YOUTHS IN URBAN CONTEXT FROM SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

Şeyma KARAMEŞE

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Manisa
seykaramese@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4125-1175>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/07/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 07/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1143536>

UNDERSTANDING INTERSECTED PLACES OF MIGRANT YOUTHS IN URBAN CONTEXT FROM SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE

ÖZ

Bu araştırma, ağırlıklı olarak genç göçmenlerin gündelik yaşamlarında hayati olan mekanların önemini sosyolojik açıdan kesişimsel bir yaklaşımla incelemektedir. Bu grup, hem çocukluktan yetişkinliğe geçiş sürecinde olmaları, hem de buldukları ülkenin rutinindeki değişimler nedeniyle diğer göçmen gruplarından farklıdır. Teorik bir tartışma olan bu makale, kentsel mekânın iç içe geçmiş alanlarını inceleyerek bu grubun göç deneyimlerine mekânsal bir perspektiften bakmaktadır. Göç çalışmalarında göz ardı edilen tüm boyutları kapsamak ve gençlik deneyimlerini daha iyi anlamak için genç göçmen kimliği, temel olarak kesilen dört farklı yer olan eğitim (eğitim merkezleri veya üniversiteler), ev, işyeri ve sokak/kamusal alan odaklanarak incelenecektir. Bu mekanlarda girdikleri etkileşimler bugünkü deneyimlerini anlamak için önemlidir fakat onların farklı mekanlardaki deneyimleri farklı toplumsal pozisyonlarla birleşerek değişken ve geçişli konumsallıklar üretir. Sonuç olarak bu çalışma, diğer araştırmalardan farklı olarak, birçok lokasyonun birbirine bağlı dinamiklerini inceleyerek, genç göçmenlerin deneyimlerini bütüncül bir bakış açısıyla anlamaya yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Gençlik, Sosyoloji, Coğrafya, Mekân

KENTSEL BAĞLAMDA GÖÇMEN GENÇLERİN MEKANLARINI KESİŞİMSSEL YAKLAŞIMLAŞIMLA SOSYOLOJİK AÇIDAN ANLAMAK

ABSTRACT

This research mainly examines the importance of the intersected places that are crucial in the daily life of young migrants from a sociological perspective. This group is different from other migrant groups because they are both in transition from childhood to adulthood and the changes in the routine of the host country. As a theoretical discussion, this paper examines intertwined places in their daily life and looks at their migration experiences by adding a spatiality perspective. To cover all dimensions and understand better youth experiences, which are underestimated in migration studies, youth migrant identity will be examined by focusing mainly on four different intersected places that are education (training centers or universities), home, workplace, and street/ public space. Their encounters there and their various experiences of them by combining with their backgrounds produce translocational positionalities in their everyday life. As a result, different from other researches, by examining the interconnected dynamics of many locations, this study helps to comprehend the experiences of young migrants from a holistic viewpoint.

Keywords: Migration, Youth, Sociology, Geography, Space.

INTRODUCTION

Immigrants bring a unique combination of cultural characteristics, as well as a specific socioeconomic and legal position, to a new location. The kind of experience individuals are going to have in the new country depends on their language, religion, and skin tone. How well they integrate into the new society and how much they start to feel like they belong there will depend on whether they are wealthy or poor, legal or not. In the end, it boils down to how well the immigrant feels truly “at home” and how much he or she is able to mold this new home to suit their sensibilities. The attachments of immigrants to place are becoming increasingly complex in this new world, as advancements in communication, transportation, and occasionally political systems have allowed for even greater degrees of movement (Kaplan - Chacko, 2015, 129).

Cities become more complex as both natives and immigrants participate in them, for both groups. Young migrants are most affected by this complexity, though, as they are not only undergoing migration but also the transition from childhood to adulthood. Understanding cultural adaptability, the potential for new identities, and their strategies for navigating daily life in terms of language, education, job, and other areas are all made necessary by these changes. Like the dynamism of cities, migrated groups and identities are dynamic as well, so the practices and experiences of youth are more different from their parents. This is because they do not only struggle with the difficulties of migration, but also, they try to meet the expectations of society adults.

The last researches conducted with youths show that there is an intergenerational gap between old and young migrants and young people are more negotiating their multiple identities (Ahmed, 2009; Dwyer, 1998; Lewis, 2007). These youth migrants are challenged against dominant representations of migrants and they try to produce new meanings in the new society. However, identity construction and negotiation are contextual so they cannot be discussed independently from the place in which negotiation appears.

Despite the fact that numerous studies have shown how young people use various public spaces (such as retail malls, streets, parks, and alleyways) as a means of forming and expressing their own identities (Hörschelmann - Van Blerk, 2012), the paper, will be examined youth migrant experiences by focusing mainly four different intersected places (education (training centers or universities), home, workplace and street/public space) which are dominant in their daily routines at the beginning of the life within the host country. As a result, with a holistic perspective, this research contributes to understanding the experiences of youth migrants by analyzing the intertwined dynamics of different places.

1. TRANSLOCATIONAL POSITIONALITY

The question that “Why have identities become so crucial in migration studies?” is answered differently in the literature. The large body of literature argues that studying the identities of immigrants is central to understanding the processes of immigrant incorporation, and host-society and immigrant relations (Nagar, 1997; Nagel, 1994, 1996; Jenkins, 1994; Barth, 1969; Neils Conzen et al., 1992; Gans, 1992; Cornell, 1996; Smith and Taralio, 1993). According to Ehrkamp, “most of this research focuses on ethnicity or ethnic identity as a particular form of social identity to describe and explain differences between immigrant group identities and host societies, or between ethnic minorities and an (ethnic) majority” (2002, 20). The studies that conceptualize ethnic identities as socially and politically constructed in the everyday life interactions of individuals and groups with sociological, anthropological, geographical, and historical perspectives are also very dominant in literature (Neils Conzen et al., 1992; Nagel, 1994; Jenkins, 1994; Gupta and Ferguson, 1993; Nagar, 1997; Bhabha, 1994). In one of these studies, Nagel (1994) argues that with common history and experiences of individuals or groups, ethnic identities are created or re/created. However, most studies about identities mainly handle the issue as a linear process and neglect the impact of a hegemonic group on the identities of subordinate groups. These researches assume that the host society is stable and homogeneous, and out of the processes of immigrants’ identity construction. Many researchers see that not only do immigrant groups form their identities in dynamic processes but also the native majority is involved in constructing and maintaining identities with the relation to immigrant groups (Ehrkamp, 2002; Pulido,

1997; Bhabha, 1994; Hall, 1991). However, according to Ehrkamp, reducing group identity to “being other than” another group is still problematic because this approach creates a binary position as “them” and “us”. Being part of one group is opposed to membership in the other group. Seeing this kind of categorization is problematic because of “binary oppositions in which immigrants and host societies become fixed into mutually exclusive homogeneous categories” (2002, 22-24).

However, individuals negotiate their identities in different social locations (Ehrkamp, 2002, 28). This research develops this body of work on youth identity by discussing the possibility of negotiations in different cultural settings, so this part takes us from “identity” to the “space” concepts.

The social creation of locations is tied to identity construction, and social settings not only encourage but also strengthen identity expression. However, neither the act of generating belonging nor the manifestation of identities are exclusive to such shared spaces. Public places are also venues for identity expression, which changes entire neighborhoods. (Ehrkamp, 2002). Anthias broadens this topic by inventing the idea of “translocational” positionality and reformulating the rationale for addressing “identities” outside the bounds of the traditional ethnic groups. It refers to a setting that is shaped by the interaction of several locales related to gender, ethnicity, race, and class, as well as occasionally conflicting impacts. To put it another way, “the idea of translocational positionality tackles concerns of identity in terms of locations that are not stable but are tied to context, meaning, and time, and which thus involve shifts and contradictions. As an intersectional frame, it shifts away from the idea of given ‘groups’ or ‘categories’ of gender, ethnicity, and class that then intersect, and instead focuses on social locations and processes that are much broader than those signaled by this.” (Anthias, 2008, 5).

In a transnational and what Anthias called “translocational” frame that acknowledges that people have multiple locations, positions, and belongings in a situated and contextual way but avoids fully deconstructing or reifying difference, one important question is how to think of belonging and identity. This query is exceptional for illuminating not only personal decisions but also the intersectional implications of class, gender, race, and ethnicity. Processes including a variety of economic, political, and social interests and endeavors are involved in ethnicity, gender, and class. These could create various, unbalanced, and contradicting social identity and belonging patterns. This is due to the fact that a person may be assigned to a different position in the social hierarchy depending on the saliency of a particular category or hybrid category in terms of context, meaning, and time as well as concerning various regulatory practices of the state, as well as in terms of the individual’s own understanding of their social location. In terms of how inequalities, identities, and political strategies are conceptualized and evaluated, the political problems raised here have immediate importance. (2008,14).

Because positionality incorporates a reference to social position (as a collection of effectivities: as consequence) and social positioning, this intersectionality gives the translocational positionality its meaning (as a set of practices, actions, and meanings: as a process). In other words, positionality is the place where agency (social positioning/meaning and practice) and structure (social position/social impacts) converge. We learn the value of context, complexity, and changing across locations through the concept of “location.” The term “translocational” refers to the diversity of people’s positions in relation to gender, age, race, nationality, class, and racism as they interact with different places and displacements. The lived routines and performances as well as the intersubjective, organizational, and representational conditions for their existence can all be understood in the context of positionality (Anthias, 2002). Being a young immigrant should be treated differently than being a member of other immigrant groups from this standpoint, especially when age is factored in.

2. YOUTH AS A SUBJECT OF STUDY

More than half of the world’s children and youth live in cities today, so cities are shaped by their activities. They learn, play, work and contribute to a multitude of ways to the making of places. However, at the same time young is shaped by the diverse ways in which cities are re/constructed (Hörschelmann - van

Blerk, 2012, 2). The transition of each youth is correlated and influenced by social class background, gender, race, and ethnicity. With these variables, the transition of youth cultures/identities is concerned with the distinctive everyday experiences that young people have in different spaces of their lives such as education, leisure, work, public, and homes. Although each different place is established as central to the production and negotiation of the identities of youths, the boundaries are not separated but rather are interrelated. These places where young people face conflict, communication, relation, fun, and/or adventure (Skelton and Valentine, 1998, 194).

Before discussing and theorizing different aspects of youth identity and so everyday life, it should be defined clearly the meaning of youth because historically and contextually it has been transformed.

2.1. DEFINITION

A clear definition of young people is needed to understand who is researched and understood. In the literature, there are diverse understandings of it because conceptions of the youth phase are historically and culturally specific. According to Historian Aries (1962), children were treated as a small version of adults in the Middle Ages, so it was impossible to speak about a child as a category. Just after 15. century child has been represented as an independent individual. With the discovery of childhood, it becomes possible to speak about “adolescence” as a new category as well. According to Gillis (1974), the youth as a middle category between childhood and adulthood is interrelated with the rise of Western modernity. Especially last two centuries have made clear the youth as a category “in-between” childhood and adulthood by defining adult citizenship rights, fostering formal education, and ending child labour (Skelton - Valentine, 1998; Cieslik - Simpson, 2013).

Through the last part of the twentieth-century young people have started to spend more time in education and training and they have had fewer responsibilities in family life and work life. With the extension of the school from thirteen- fourteen years of age to eighteen years old and a majority in higher education until twenty-one years old, young people become dependent on their families or state welfare provisions differently from adults. (Cieslik - Simpson, 2013: 4-5).

However, although in Western societies the definition of youth refers to the period from secondary school to the time when the young person gains employment, in many Southern African societies covers people up to 28 or 30 young (Cieslik - Simpson, 2013). This means that the meaning of the youth changes historically and culturally, so the context is so crucial when the youth is used as a category. From this perspective, defining the ages of youth migrants is a controversial issue when social differences are taken into consideration. However, the UN defines youth as the period between 15 and 24 years of age. This international definition was made during preparations for International Youth Year (1985) and General Assembly (A/36/215/ and resolution 36/28, 1981) (Hörschelmann and van Blerk, 2012: 23). However, Article 1 of the United Nations Convention on the Rights of the Child defines the child who up to the age of 18 since under 18 still is seen child legally.

Nonetheless, it should be clarified that since social differences change the meaning and definition of youth contextually, the age range will be able to be more flexible in my research as well. Bourdieu argues that there is no clear border between youth and old age, and there is a complex relationship between social age and biological age. Some young people of the same biological age are considered adults, while others are not seen as adults. According to him, the most important reasons for this distinction are educational processes, employment, and economic conditions (Bourdieu, 1996, 130-134).

2.2. GEOGRAPHIES OF YOUTH CULTURE: ANALYTICAL NOTES

The construction and uses of cities are influenced by the representations of different groups in the city and the places reflect culturally diverse identities. These two dimensions are both interrelated concepts to understanding the nature of the urban space.

Cities are the scene of conflict, a feeling of inclusion or exclusion. These processes' dynamic components are several groups. Although all different groups have a claim to the city, adolescents are the most significant group since they are the most dynamic and are changing not just their identities but also their lifestyles. In different cities around the world, "discourses of childhood, youth, and city intersect with wider social and spatial structures that set the material context in which young people grow up, without completely foreclosing opportunities for young people to appropriate urban space and make the city, partially, their own through creative spatial and cultural practices," claim Hörschelmann and van Blerk (2012, 40).

This research will be discussed mainly four different intersected places established as central to the production and negotiation of youth identities. These places are mainly education (training centers or universities), homes, workplaces, and street/ public spaces. Each place is under the effect of different relations which sometimes bring relation, inclusion, negotiation, and fun but sometimes exclusion, conflict, and suffer.

2.2.1. EDUCATION AND TRAINING

Although training and education have been used interchangeably, training has a more wide-ranging meaning and it refers to preparation for specific tasks or skills to have procedural knowledge and knowing how to do (Cieslik - Simpson, 2013, 71). Many youths need to train for the preparation of employment. Lacking education facilities creates disadvantages in work life. Since the school doesn't just mean getting a diploma, this generation also lacks the abilities to learn the language, integrate into society, and acquire the skills needed in everyday life. Today, young people who are trying to integrate themselves into work-life have difficulties because they are lacking these capabilities, so they try to achieve these skills while they are in work life. At this point, in the first step, it should be addressed that the young people who are trying to articulate the informal sector because of their educational disadvantages. Since this group lacks these capabilities crucial for work-life, training stand at the center of this discussion.

Training is mainly based on the improvement of language skills, the teaching of cultural practices, and having market-oriented specific skills. In addition to the training process of youth in the informal sector vital for working life, it will be looked at the relations between university students. Since universities make simple communication with Native people, university students should be examined clearly. Moreover, since this group is the professionals of society in the close future, their cultural practices, exchanges, identity construction, and meanings world are very critical to understanding a new way of life among youths. In other words, universities are the place of social networks and so cultural capital." Social networks have a broader significance as the means through which social and cultural capital are created and maintained. It is through their social networks that groups of people learn socially acceptable ways of behaving and communicating, acquire understandings of the expectations of others within the group and develop relations of trust and reciprocity with them" (Bowlby et al., 1998, 244). In this sense, the term of "cultural capital" used by Bourdieu to explain the importance of the different variables from the economic system is crucial to understand the relationship between migration, education, and place. Migrants do not only use their existent cultural capital but also, create new forms of cultural capital in their countries of residence. According to Bourdieuan approach, the migrant engages in bargaining activities with institutions (such as professional bodies, and universities) and people (such as employers or managers) about the value of these treasures. In the process of bargaining, the migrants' treasures are often undervalued, as they have limited power over the rules of the game (as cited in Karameşe, 2017, 39-41). Yet, they can also add new skills and treasures to their chests that may not be seen as particularly valuable in the country of immigration but are considered treasures in their country of origin, thus negotiating and benefiting from the differential 'exchange value' of cultural resources, practices, and forms in two national contexts (Bauder, 2003, 699-717).

As a result, universities and training centers are the best places in which the process of exchange value of cultural resources is possible so they should be researched closely.

2.2.2. HOME

Living and growing up in the city brings many experiences to the youth. Housing and neighbourhoods, they live in are the main centres of these experiences despite the differences related to gender, ethnicity, poverty, and so on. The characteristics of housing and neighbourhoods, including social relations, directly affect the practices and perceptions of youths (Hörschelmann - van Blerk, 2012, 86). However, migrant youths are the most affected group by this process because poor networks, economic difficulties, and understanding and adapting to the other culture faced by families, directly create pressures on youths.

To overcome all these problems, they produce tactics in daily life as a natural result of migration. According to Abu-Lughod, when migrants come to the city their first contact with their friends or families (1961) so they settle in the place where their relatives, villages, or ethnic groups have settled before. His approach is best examined with the Network Theory. Network theory explains migrant networks as “sets of interpersonal ties that connect migrants, former migrants, and non-migrants in origin and destination areas through ties of kinship, friendship, and shared community origin” (Massey et al., 1993, 448)

These networks make it easy to find work and adapt to the new society. Many young can find work close to their homes and they re/produce new forms of lifestyles within the cities of the host country. This means that by settling in different parts of the city, they do not only create new relations within the home, which will be discussed in detail later but also, transform the streets with the effect of finding labour close to their homes and so to their ethnic networks. According to Ehrkamp, creating a “home” in the city does not only alter the demographic and social landscape but also the material landscape of the city (2002, 107).

The discussion related to creating a home with the conceptualization of network theory and producing a new material landscape corresponds with another concept “Ghetto” in the literature, crucial for this paper as well. “Ghetto” means an area where people of a certain religion, race, culture, or ethnic root live together (Karimi, 2011, 37). In other words, ghetto refers to segregation and a homogeneous place within a heterogeneous city. In other words, despite the possibility of close interaction, there is also the possibility of exclusion and segregation. All of these mean that ghettoization radically changes the demographic, social, and material landscapes while reducing the interaction of identities. So, housing and neighbourhood are critical to reshaping identities and places and determining the limits of interaction. In this sense, it is needed to look at diversity between districts by considering the effect of ghettos.

After looking at this alteration on the streets of the city regarding dynamics within each place, it should be also focused on domestic relations. At this point, understanding gender roles is vital. Migration inevitably re-designs the roles in the home and gives different responsibilities to women and men youth from their own countries, they left. However, expecting a total transformation in gender roles is not realistic. The study of Weinstein Bever also supports this point of view. She finds that while women’s gender roles are re-defined with the effect of migration, both men and women continue to defend traditional gender ideology even if they are younger (2002, 226). As a result, to understand the position of youth migrants in the urban context, it should be examined at which points the transformation is possible and at what points there is a continuity in domestic relations. Furthermore, eating habits, food choices, designing of the home, transformations of cultural values to the young generation, TV channel choices, language preferences, and consumption patterns are the components of the new design in the host country.

To conclude, under the part of home, the issue was examined by focusing on two directions. In the first step, the effect of neighborhood was asked in terms of relationships with the new society and then domestic relations have been integrated into the discussion to clarify how migration transforms gender-based roles.

2.2.3. WORKPLACE

Since finding the first paid job is the most crucial sign of the transition from childhood to adulthood, achieving employment is one of the core problems in the sociology of youth. This is because, the modern organization of employment does not only create diversities and differences in young people’s lives but also

it is critical for their wellbeing and their future of them (Cieslik - Simpson, 2013). It makes possible them with two different dimensions. Firstly, even if it is a part-time job, it opens the door for an independent source of income because it means the first step toward independence from the families. Second and more important a paid job is a significant point to creating a new adult identity through creating a relation to the existing society and having distinct tastes, lifestyles, and self-esteem (Bowlby et al., 1998, 229-230).

However, youth researches mainly focus on the formal economy in which youths participated in the production of goods and services. At the same time, young people are also paid for employment which is called the “hidden economy”. A hidden economy means an informal economy is not declared legally. Especially in urban to survive, young migrants have no other options (Erdogan, 2017). The most important reason for that is the high unemployment ratio and wide range of informality. Migrants did not create any serious competition for local people and did not cause widespread job losses. The reason is that they accept too low wages and less prestigious work, which native people are not interested in. Nevertheless, such a widespread informality and structure leading to labour exploitation is unsustainable. (Erdogan, 2017, 10)

For instance, when it is focused on the Turkish- Syrian migration context, according to the report of the International Youth Foundation (2018), almost half of the Syrian young population (48.2 percent) in Istanbul is unemployed. This rate is even higher among Syrian young women. One-third of youth stated that they could not access registered employment opportunities. One out of five unemployed young people stated that they were willing to accept jobs that offered less than a thousand liras per month (about \$ 214). Today, youth Syrians participating in the informal sector are paid less than their native peers. They work for paid cash-in-hand, especially in consideration of daily wages. Employers instead of adult Syrians prefer to youth ones to be paid less and to let them work more. Syrian youth work longer with lower salaries, 87.7 percent work more than 48 hours per week, and their daily average working time is between 10 and 12 hours. Approximately three-quarters of the youth work for a year or less. Syrian young people in Istanbul are on average less than the minimum wage (1,492 TL / 319,60 \$ against the minimum wage of 1,400 liras) and about 20% less (1,883 TL / 403,29 \$) than Turkish citizen in the same period It is located. Syrian young women earn 20 percent less than Syrian young men, and three-quarters receive less than the minimum wage. As a result, in the informal sector, the most disadvantaged group is the youth and among them, women are in the worst position not only in terms of finding a job but also in earning money.

By considering this unequal power relation, it should be tried to understand the relation between native groups and youths in the working places. Through asking about the relation with native workers in terms of unseen hierarchical power relations, extending friendship out of the work, cultural exchange in everyday life, and gender effects, the workplace might be explored with its effects on daily life. Since work is the most important place in which each ordinary person consumes a long time, the relationship between two groups is inevitable.

In addition to the informal and formal sectors, many migrants might be the owner of the workplaces. Today, they are not only working places for youth migrants but also native ones, so these workplaces are meeting places for these two groups. Since workplaces owned by migrants do not only reproduce new relations between natives and migrants within the workplace but also reorganize the streets of the city. This is the core point for both migrants and natives because the place and identity memory of the city is being reconstructed.

To conclude, by considering the critical effect of employment on youth life, two different working places can be explored in the urban daily life of young migrants. The first one is based on the ownership of native people in which migrant youths mainly are articulated to the sector informally. This type of work refers to more power relations against migrants. However, it can still be discussed the everyday relations and cultural exchange between two groups within workplaces. The second type of categorization is related to the ownership of the migrant people. This category is not only crucial to understand within work relations but also is so interesting by redefining the meaning of the streets of the city and recollecting the power relations in it.

2.2.4. STREET/ PUBLIC SPACE

In this part, it will be discussed young people's usage and perceptions of streets and public spaces. It is mainly based on how an ethnically mixed group of people negotiate public space within everyday life. In the migration context, despite the divisions and un/seen borders between the migrants and native-born in terms of main settlement places, in the practices of everyday life, it is seen that they were not divided ethnically and they are always in contact in different parts of public space such as shopping malls, cafes, parks, restaurants, squares of the city. These public spaces are turning into meeting places, so the relationship is inevitable. According to the study of Watt and Stenson (1998), based on "Thamestown", a medium-sized town in the southeast of England, despite the tension and different degree of territorialism between Afro-Caribbean and white youth, there are some similarities in the uses of public space among young people. As this research, in further research, it would be asked about the social and spatial borderlines and to what extent these borders are removed by the effect of relations in meeting places.

At this point, the concept of "street culture" stands at the center because meeting places cannot be understood by eliminating streets. Since the culture is dynamic, shifting, and mutable, the effect of migrant culture and identity on the street culture of the city cannot be independent of this dynamism. According to Bourgois, street culture is "a complex and conflictual web of beliefs, symbols, modes of interaction, values, and ideologies that have emerged in the opposition to exclusion from mainstream society" (As cited in Ilan, 2015, 7).

From this perspective, despite the relations between different groups, the "Street culture" concept goes with the social exclusion because migrants who come to a new society inevitably feel excluded from society with the effect of language barriers, lack of social and cultural capital, and economic disadvantages. Many migrant groups have felt these disadvantages, so this exclusion creates directly new tactics and resistance mechanisms especially by starting from the street. These tactics and resistances are changing according to class, gender, race/ethnicity, age, and various factors so positions are taken according to exclusions felt by these different groups. These different positions bring different usage of streets and new street culture.

Youth under the socialization process is an inevitably crucial part of the public spaces and streets because today street cultures are more produced by them. In other words, they have more relations in outdoor activities than children and/or older generations. In many ways, a street is a third place for youths to express themselves away from exclusion and restrictions. The street has cultural importance by offering young people independency and developing a collective identity (Matthews et al. 2000). Migrant youths directly become part of it through not only resisting many spaces under adult control but also having semi-autonomous interaction with other young people in public.

Leisure activities, cafes and parks, shopping centers, sportive activities, new hybrid music cultures, and graffiti arts can be shown as the crucial spaces and activities in the designing process of the streets of the host country. Nomadic kitchens allow communities that have been displaced or displaced voluntarily to re-settle, hold on to life, develop a sense of belonging to a congregation and come together in a physical environment (Tuncer, 2018). In addition to restaurants and cafes, for example, music groups are remarkable to understand the street culture. As the general trend in the world among the young generation, Hip-pop music was the most popular one. Since this music is a way of expressing identities, according to Göle, it is the expression of their emotions as well. Inequalities are best reflected in the words of Hip-Pop. As an example of the Black-power movement, Hip-pop signs the achievement of self-determination for migrant ones (As cited in Karameşe, 2017: 89).

In summary, public space may produce different positionalities for youth migrant groups. In some contexts, they can feel part of the society by coming together with other groups with similar lifestyles. However, they can also experience exclusion by labeling because of their preferences in public spaces.

CONCLUSION

Youth and immigration can be defined as transition processes that include different experiences of their own. When two separate variables are examined as a single research topic, it can be observed that the variables are intertwined. When the experiences of young immigrants are examined, it is difficult to deal with these different components at the same time. Unlike other immigrants, this group both experiences the identity transformation of transitioning from childhood to adulthood and adapts to the conditions.

This dynamic group is in different places at the same time and they interact in these spaces. For this reason, places that are vital in their daily life should be the specific interest areas of migration literature. In this regard, four different intersected spaces were examined in this article. Education places, workplaces, homes, and public spaces stand at the centre of this discussion. With the encountering in these spaces, youth identities are transformed and integrated into the new society, so the bulk of the literature is missing that examines the migration process just identity discussions. Different positions and backgrounds such as age, gender, ethnicity, and race create different localities. From this perspective, translocational positionalities (Anthias, 2008) of youth migrants shed light on their different experiences that sometimes produce difficulties, and sometimes produce integration in the host country. In this sense, understanding how their positions create experiences in these spaces is possible with the holistic point of view that covers each place having a dominant effect on young migrants' everyday life.

REFERENCES

- Akhil Gupta - James Ferguson (eds.), *Culture, Power and Place* (Durham, NC and London: Duke University Press, 1997), 33-51.
- David Kaplan – Elizabeth Chacko. “Placing Immigrant Identities”, *Journal of Cultural Geography* 32/1 (2015), 129-138. <https://doi.org/10.1080/08873631.2015.1004852>.
- Doren Massey vd., “Theories of International Migration: A Review and Appraisal”. *Population and Development Review* 19/3 (1993), 431-466.
- Ezgi Tuncer, “Yemek, Kent ve Gündelik Hayat.Kolektif Mutfağlar Ne İşe Yarar?”, *Manifold* (28, 12, 2018).
- Floya Anthias. “Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging”, *Translocations: Migration and Social Change* 4/1 (2008), 5-20.
- Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries: the organization of culture difference* (London: Allen & Unwin, 1969).
- Gans Herbert. “Forum: Comment: Ethnic Invention and Acculturation, a Bumpy Line Approach”, *Journal of American Ethnic History* 12/1 (1992), 42-52.
- Hall Stuart. “Ethnicity: Identity and Difference”, *Radical America*, 23 (1989), 9–20.
- Harald Bauder. “Brain Abuse or the Devaluation of Immigrant Labour in Canada”. *Antipode*, 35/4 (2003), 699-717. <https://doi.org/10.1046/j.1467-8330.2003.00346.x>
- Homi Bhabha (ed.), *Interrogating identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative (The location of culture*. London and New York: Routledge, 1994), 40-65.
- Jenkins Richard. “Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power”, *Ethnic and Racial Studies* 17/2 (1994), 197-223 . <https://doi.org/10.1080/01419870.1994.9993821>
- Joane Nagel (ed.), *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture* (New York: Oxford University Press, 1996), 19-79.
- Joane Nagel. “Constructing ethnicity: Creating and recreating ethnic identity and culture”, *Social Problems* 41/1 (1994), 152-176. <https://doi.org/10.2307/3096847>.
- John Gillis. *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations 1770- Present* (New York: Academic Press, 1974).
- John Horton - Peter Kraftl, *Cultural Geographies : An Introduction* (New York: Routledge, 2013).
- John Paul Jones vd. (eds.), *Community, place, and identity. Thresholds infeminist geography. Difference, method, representation* (Oxford: Rowman & Littlefield, 1997), 11-28.
- Jonathan Ilan, *Understanding Street Culture. Poverty, Crime, Youth and Cool* (Palgrave: London, 2015).
- Kathleen Neils Conzen vd., “The Invention of Ethnicity: A Perspective from the U.S.A”, *Journal of American Ethnic History*, 12/1 (1992), 3-41.
- Kathrin Hörschelmann – Lorraine van Blerk, *Children, Youth and the City* (Routledge: London and New York, 2012).

- Lisa Hanley vd., *Immigration and Integration in Urban Communities: Renegotiating the City* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2008).
- Mark Cieslik - Donald Simpson, *Key Concepts in Youth Studies* (London: Sage, 2013).
- Michael Peter Smith, *Transnational urbanism: locating globalization*. (Malden: Blackwell Publishers, 2001).
- Mohammad Ali Karimi, *The West Side Story: Urban Communication and the Social Exclusion of the Hazara People in West*. (Canada: University of Ottawa, 2011).
- Murat Erdoğan, *Suriyeliler Barometresi. Suriyeliler İle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).
- Patricia Ehrkamp, *Turkish Immigrants' Politics Of Belonging: Identity, Assimilation Discourse, And The Transformation Of Urban Space In Duisburg-Marxloh. Germany*, (Faculty Of The Graduate School Of The University Of Minnesota, PhD Dissertation, 2002).
- Philip Lewis, *Young, British and Muslim* (Continuum: New York, 2007).
- Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984).
- Richa Nagar. "Communal places and the politics of multiple identities: The case of Tanzanian Asians", *Ecumene* 4/1 (1994), 3-24.
- Sandra Weinstein Bower "A socioeconomic profile of Yucatec Maya families in migrating and non-migrating households", *Research in Economic Anthropology* 21(2002), 187-218. [https://doi.org/10.1016/S0190-1281\(02\)21008-2](https://doi.org/10.1016/S0190-1281(02)21008-2)
- Sarah Holloway - Gill Valentine (eds.), *Children's Geographies: Living, Playing, Learning* (London: Routledge, 2000), 63-79.
- Şeyma Karameşe, *Tactics And Everyday Resistance of Turkish Origin Pupils in German Schools* (Istanbul Sehir University, The Graduate School of Social Sciences, Master Thesis, 2017).
- Stephen Cornell. "The variable ties that bind: content and circumstance in ethnic processes", *Ethnic and Racial Studies* 19/2 (1996), 265-289.
- Sughra Ahmed, *Seen and Not Heard: Voices of Young British Muslims* (Policy Research Center: UK, 2009) .
- Tracey Skelton - Gill Valentine (eds.), *Cool Places: Geographies of Youth Cultures* (London: Routledge, 1998), 249-265.
- Tracey Skelton - Gill Valentine (eds), *Cool Places: geographies of youth cultures* (London: Routledge, 1998), 229-248.
- Tracey Skelton - Gill Valentine (eds), *Cool Places: geographies of youth cultures* (London: Routledge, 1998), 50-65.

HIRİSTİYAN AVRUPA'NIN CADILARINDAN SİNEMANIN MASUMLARINA DÖNÜŞÜM (NETFLIX FİLMLERİ ÖRNEĞİ)

Yasin ÖNER

Dicle Üniversitesi, Dinler Tarihi Doktora öğrencisi
yasinoner21@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7094-3205

Canan SEYFELİ

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi
cseyfeli@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-3379-2812

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 10/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/09/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1114993>

Bu makale, "Yasin Öner, Sinemada Dini Sembolizm: Netflix Filmlerinde Hıristiyanlık, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Devam Eden Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Canan Seyfeli, Diyarbakır, 2018-..." künyeli tezden üretilmiştir.

HIRİSTİYAN AVRUPA'NIN CADILARINDAN SİNEMANIN MASUMLARINA DÖNÜŞÜM (NETFLIX FİLMLERİ ÖRNEĞİ)

ÖZ

Makalenin konusu Hıristiyan Avrupa'nın cadılık fikrinin sinemanın gücüyle masumlara dönüşümüdür. Konu, Netflix'in orjinal yapımı olan *Cursed (Lanetli)* ve *Luna Nera (Kara Ay)* adlı diziler ile *Akelarre (Kurtuluş Ayini)* isimli filmle sınırlandırılmıştır. Bu filmler hem konunun anlaşılması hem de Netflix'in konuya bakış açısının ortaya konulması açısından yeterli düzeydedir. Burada temel amaç Hıristiyan dünyada cadılığa yüklenen anlamı ve bu anlamın sinemanın gücüyle masumiyete dönüştürülmesini açığa çıkarmaktır. Çalışmada önce Avrupa'da cadılık ve bunun Hıristiyanlıkla ilişkisi tarihsel verilere dayanarak ele alınmıştır. Film çözümlemesinde ise Avrupa'da eskiden yaşananla sinemadaki kurgusal yansıması arasında karşılaştırmaya dayalı yorum hedeflenmiştir. Avrupa'da yaşanan cadı avı sürecinde Kilise, topluma zarar vereceğini düşündüğü cadılığın karşısında yer almış ve halkı koruma içgüdüleriyle hareket ederek yıkıcı sonuçlara ve ölümlere sebep olmuştur. Sinema, suçluların masumiyetini açığa çıkarma yoluyla Kilise'nin geçmişteki bu değişti-remediği günahı ifadeye dökmekte ve itiraf mekanizmasını çalıştırmaktadır. Böylece bugünkü Kilise'nin itirafını ve masumiyetini mümkün kılmayı arzulamaktadır. Dolayısıyla çalışmada örneklem olarak seçilen üç yapımın yayıncı platformu olan Netflix, bir yandan cadı olarak nitelendirilen insanların masumiyetini ortaya koymaya çalışırken diğer yandan Kilise açısından bir günah çıkarma eylemine girişmiştir. Burada verilmek istenen mesajlar neticesinde cadılarla birlikte Kilise de aklanmaya çalışılmış ve böylece dinden uzaklaşma eğiliminde olan modern insanın (izleyici kitlesinin) Hıristiyanlıkla bağının güçlendirilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sinema, Netflix, Hıristiyanlık, Cadılık, Engizisyon, Tövbe.

THE TRANSFORMATION FROM THE WITCHES OF THE CHRISTIAN EUROPE TO THE INNOCENTS OF CINEMA (NETFLIX MOVIES EXAMPLE)

ABSTRACT

The subject of the article is to highlight how the idea of witchcraft in Christian Europe is depicted as a reflection innocence, by means of cinema, in the example of Netflix movies. The subject is limited to Netflix's original productions of the series such as *Cursed* and *Luna Nera* and the movie *Akelarre*. These films are sufficient in terms of both understanding the subject and revealing Netflix's point of view. The main purpose here is to reveal the meaning attributed to witchcraft in the Christian Europe and to reveal the transformation of this understanding into innocence through cinema. In the study, based on historical background, witchcraft in Europe and its relationship with Christianity are discussed. In the film analysis, it is aimed to develop an interpretation based on the comparison between what happened past in Europe and its fictional reflection in the cinema. During the witch hunt in Europe, the Church opposed witchcraft, because it was thought that witchcraft would harm the society, for this reason, the Church assumed an attitude with the instinct of protecting the public, causing devastating results and deaths. By revealing the innocence of the criminals, the cinema expresses this sin of the past that the Church could not change and activates the confession mechanism. Thus it wishes to make possible the confession and innocence of the Church today. Netflix, the broadcaster platform of the three productions selected as samples in the study, on the one hand, tried to reveal the innocence of people who were described as witches, and on the other hand, engaged in an act of confession for the Church. As a result of the messages to be given here, the Church tried to be acquitted together with the witches and it was aimed to strengthen the ties with the modern people (viewer) who tended to move away from religion.

Keywords: History of religions, Cinema, Netflix, Christianity, Witchcraft, Inquisition, Repentance.

GİRİŞ

Makalenin konusu Hıristiyan dünyasına ait olumsuz cadılık figürünün sinemanın gücüyle masum kişiliklere dönüştürülmesidir. Konu Netflix'in orijinal dizi ve filmleri örneğinde ortaya konmuştur. Cadılık, Hıristiyan dünyasında Kilise'nin olumsuz anlamlar yükleyerek özel olarak ilgilendiği ve engizisyon gibi sistemleri özenle uyguladığı bir günah olgusu olmuştur. Sinema ise bu olumsuz figürü ve özellikle cadılıkla suçlanan ve yargılanan kişilerin masum olduklarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Dönüşüm masumlaştırma yoluyla gerçekleştirilmektedir. Masumlaştırma ise aslında iki yönlü işlemektedir. Birincisi sinemanın açık gücüyle gerçekleşirken geçmiş bugünün bakış açısıyla irdelenmektedir. Buna göre Kilise'nin cadı ve cadılığa yüklediği kötü ve karanlık anlam, yani cadı ve cadılık film sahnelerinde izleyicilerin iyi figürü olarak benimsediği masum insanlara dönüşmektedir. İkinci masumlaştırma ise sinemanın gizli gücünden kaynaklanır. Ancak bunun işleyebilmesi için birinci masumlaştırmanın gerçekleşmesi gerekir. Çünkü bu filmler aynı zamanda Kilise'nin eski günahlarını açığa çıkarmakta ve böylece dile getirmesini, yani itiraf mekanizmasını çalıştırmasını sağlamaktadır. Böylece aslında bugünkü Hıristiyanlık geçmişiyile yüzleşerek cadılıkla suçlanan insanlardan özür dilemekte ve geçmişteki günahlarını itiraf etme yoluyla aklanmaktadır.

Cadılık, sinemada önemli izleyici kitlesine ulaşma noktasında dikkat çeken bir konu olmuştur. Bu durum aslında sektördeki arz-talep dengesine bağlı olarak gelişmektedir. Çünkü Netflix gibi dijital sinema platformlarında içeriklerin oluşturulması noktasında izleyicilerin geri dönütleri sağlanır ve bu çok değerlidir. Bu nedenle izleyiciden gelen beklentiler karşılanmaya çalışılır ve aynı konuyu ihtiva eden birçok film ve dizi çekilir¹. Bu anlamda Netflix'te cadılıkla ilgili yapımlara sıkça rastlanması bu konunun çok fazla talep edildiğinin göstergesidir. Netflix'in orijinal yapımları arasında yer alan *The Witcher* (2019), *Cursed* (2020), *Always A Witch* (2018), *Luna Nera* (2020), *Akelarre* (2021) ve *Cadılar Okulu* (2017) gibi film ve diziler bu durumu örneklendirmektedir. Ancak çalışmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurularak cadıların masumiyeti noktasında oluşturulan algısal dönüşümü ortaya koymak amacıyla yukarıda bahsi geçen dizi ve filmler arasında *Cursed (Lanetli)*, *Luna Nera (Kara Ay)* ve *Akelarre (Kurtuluş Ayini)* isimli, genellikle 17. Yüzyıl Avrupası'na odaklanan yapımlar değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu yapımlar konunun anlaşılması için yeterli veriye ve özelliklere sahiptir.

Cadılık, dinî ve mitolojik anlatılarda bir kişiye veya bir topluluğa yönelik kötü amaçlı bir eylem olarak nitelendirilirken cadı ise, doğüstü güçlere sahip olup bu eylemi gerçekleştiren kişiye verilen isimdir. Bu anlamda cadı ve cadılık kavramları bünyelerinde çeşitli olağanüstülükler barındırmaktadır. Bunlar arasında büyü, sihir veya çeşitli tılsımlar yer almaktadır².

Cadılık kavramının temelini oluşturan büyü, tarihin en eski dönemlerinden günümüze kadar varlığını korumaktadır. Büyü, gizemli güçleri veya irtibata geçildiği iddia edilen ruhları kullanarak belirli amaçların gerçekleştirilmesi için yapılan bir tür uygulamadır³. Büyüyle uğraşan kişiler kimileri tarafından görüşlerine başvurulmuş insan olarak nitelendirilirken bazılarına göre ise toplumun başına gelen bela ve musibetlerin sebebi olarak görülmüşlerdir. Bu durum büyüünün yapısında var olan iki zıt amaca hizmet etme potansiyelinden kaynaklanmaktadır. İnsanları ruhsal açıdan esaret altında bırakmak ya da onları olumsuz anlamda etkilemek için yapılan "kara büyü"nin karşısında bunun panzehiri olarak ifade edilebilecek "ak büyü" mevcuttur. Böylelikle büyülendiğini iddia eden bir kişinin ak büyüü kullanarak tedavi olduğu veya kötü büyüünün etkisinden kurtulduğu söylenir⁴. Bu noktadan hareketle evli kişilerin boşanmasına neden olmak, cinsel gücü önlemek, bazı kişileri sakat veya hasta bırakmak gibi amaçlarla kara büyü uygulamalarına başvurulur. Bunun aksine ak büyü ise kuraklığı veya felaketi önlemek, sakatlıkların önüne geçmek, özellikle çocuklara ve lohusa kadınlara zarar verme potansiyeli olan kötü ruhları kovmak gibi maksatlarla yapılır⁵.

1 Amy Ebersole, "From Netflix to Netflixed: Digital Television Production in the Post-TV Platinum Age of the Audience", *University of Southern California Critical Studies*, 587 (2013), 8.

2 Mirjam Mencej, "Origins of Witchcraft Accusations", *Studia Mythologica Slavica*, 18 (2015), 112-113.

3 Irving King, "Magic", *A Dictionary of Religion and Ethics* (New York: The Macmillan Company, 1923), 268.

4 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 91.

5 Hikmet Tanyu, "Büyü", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 502.; Margaret Wiener, "Magic, (Colonial) Science and Science Studies", *Social Anthropology*, 21/4 (2013), 492-493.

Büyük uygulamalarının doğüstü güçlere sahip özel kişiler eliyle gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu insanlar ruhları, cinleri, şeytanları, ölmüş veya hayatta olan bazı hayvanları, çeşitli objeleri, sayıları, şekilleri ve isimleri kullanarak gizil bir gücü aktive etme çabasıdadırlar⁶. Çok eski zamanlardan beri bu tür uygulamaları sürdürmekte olan büyücü, falcı veya efsuncu kişiler tarihin hiçbir döneminde Avrupa'da olduğu gibi toplu bir kıyımla karşılaşmamışlardır. Avrupa'da yaklaşık olarak 1400-1800 tarihleri arasında çeşitli dinî, politik, sosyal ve ekonomik sebeplerle “cadı” olarak nitelendirilen birçok kişinin Kilise eliyle işkence edilerek öldürüldüğü bir dönem yaşanmıştır⁷. Bu dönemde özellikle Kilise, kendisini cadılığın karşısında konuşlandırmış ve topluma ya da bireylere karşı olası zararları önlemek maksadıyla koruyucu kurum olma rolünü üstlenmiştir. Aslında bu rol daha önce Yahudilere, Müslümanlara ve heretik gruplara karşı yapıldığı gibi Kilise açısından kendi otoritesini sarsabilecek potansiyel bir gücü bertaraf etme güdüsünü ifade etmektedir. Tıpkı haçlı seferlerinde olduğu gibi Katolik dünyası tarafından aşırı önem atfedilen küfürü yok etme mücadelesinde her türlü imkân sonuna kadar kullanılmıştır. Papalığın emriyle oluşturulan özel birlikler, cadı olduğundan şüphe edilen veya bölge halkı tarafından ihbar edilen kişilere karşı amansız bir takip süreci başlatmış; bu suçları işlediği iddia edilenler Engizisyon Mahkemeleri tarafından yargılanmıştır⁸. Bununla birlikte cadılıkla ilgili olayları ulusal ve uluslararası kamuoyuna taşıma görevini sanatçı ve yazarlar üstlenmiştir. Dönemin sanatçıları resim ve gravürlerle cadılığın zararlarını topluma anlatmaya çalışırken yazarlar da kaleme aldıkları eserlerde hem konunun fikrîsel altyapısını oluşturma hem de toplumu bilinçlendirme çabasında bulunmuşlardır. Zira dönemin hâkim anlayışında bu araçlar, kutsal metinleri okuma özgürlüğüne sahip olmayan halka ulaşmanın tek yolu olarak kabul görmüştür. Her türlü metne ulaşmanın çok kolay olduğu yakın modern dönemde ise kitlelere ulaşmanın en önemli araçlarının başında sinema gelmektedir⁹.

Cadılarla ilgili genele yakın bir algı da onların kadın oldukları yönündedir. Öte yandan son dönemlerde yaygınlık kazanan feminen yaklaşımlarla birlikte kadın haklarının daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Bu durum halka, yani izleyiciye yönelik üretim yapan sinemanın cadılık gibi konulara yoğunlaşması ihtiyacını doğurmuştur. Bu nedenle çalışmanın temel amacı, cadılara klasik bakışın bir dönüşüm yaşadığını, modern dönemde olumlu bir bakış açısına yönelmenin gerçekleştiğini orijinal Netflix filmleri örneğinde ortaya koymaktır. Netflix özelinde sinema, yeni bakış açısını hikâyeye kurgulama ve herkese kolay ulaşma imkanıyla ortaya koyarken “cadı avı” fikri ve kurallarını sessizce yıkmaya ve lanetlenen cadıları masumlara çevirme rolünü de iştletmektedir.

Örneklem olarak seçilen üç yapımla odaklandıkları konu hakkında literatürde henüz bilimsel bir çalışma bulunmamaktadır. Bahsi geçen yapımların nispeten yeni olması bu durumun nedenleri arasında sayılabilir. Bununla birlikte çalışmanın teorik kısmını oluşturan cadılık ile Hiristiyanlık arasındaki tarihsel ilişkiyi konu edinen sayısız çalışma vardır. Bunlar arasında Lois Martin'in “*Cadılığın Tarihi: Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli*”¹⁰ ve Silvia Federici'nin “*Caliban ve Cadılık*”¹¹ adlı eserleri yanında Türkiye'de bu konu ekseninde yazılmış kapsamlı bir çalışma olan Haydar Akın'ın “*Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*”¹² isimli eseri dikkate değerdir. Çalışmanın doğrudan örneklem filmleri hakkında olmasa da filmi din açısından çözümleme çalışmalarına örnek olarak da İsmail Taşpınar'ın “*Hiristiyanlık ve Mistik Semboller*” isimli kitapta topladığı “*Katolik Kilisesi ve Sinema*” isimli tebliği¹³, Halil İbrahim Şenavcu'nun “*Filmlerde Kutsal Kitap: 'The Book of Eli' Örneği*”¹⁴, Bilal Yorulmaz'ın “*Din Eğitime Yardımcı Bir Araç Olarak*

6 Tanyu, “Büyük”, 501.

7 Lois Martin, *Cadılığın Tarihi: Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli*, çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 15-16.

8 Nicholas Herriman, “A Din of Whispers: The In-Group Manifestation of Sorcery in Rural Banyuwangi”, *Anthropological Forum*, 19/2 (2009), 120.

9 Paul O'Connor, “The Witch”, *Journal of Religion & Film*, 25/1 (2021), 7; Benjamin Ray, “The Salem Witch Mania: Recent Scholarship and American History Textbooks”, *Journal of the American Academy of Religion*, 78/1 (2010), 45.

10 Martin, *Cadılığın Tarihi*.

11 Silvia Federici, *Caliban ve Cadı*, çev. Bilge Tanrıseven, Ece Durmuş vd. (İstanbul: Otonom Yayınları, 2020).

12 Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı* (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021).

13 İsmail Taşpınar, *Hiristiyanlık ve Mistik Semboller* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 81-98.

14 Halil İbrahim Şenavcu, “Filmlerde Kutsal Kitap: 'The Book of Eli' Örneği”, *darulfunun ilahiyat* 31/1 (2020), 99-118.

*Tebliğ Filmleri: 'Horton Hears A Who' Örneği*¹⁵ ve Yorulmaz'ın çevirdiği William L. Blizek'in "Sinema Filmleri ve Din"¹⁶ isimli makaleleri örnek olarak verilebilir.

Makalede bahsi geçen çalışmalar da dikkate alınarak film ve diziler ortak temaları olan cadılık ekseninde bir okumaya tâbi tutulmuş ve onları bu konu kapsamında çekilmiş diğer filmlerden ayıran noktalar üzerinde durulmuştur. Çünkü sinema tarihinde daha önceden cadılık konusunda çekilmiş olan yapımlarda cadıların olumsuz anlamda sunumları söz konusudur.¹⁷ Bu bakımdan Netflix'in bahsi geçen yapımlar aracılığıyla cadıların masumiyetine yaptığı vurgu ve bu konu özelindeki Hıristiyanlık eleştirisi büyük önem taşımaktadır. Burada söz konusu eleştiri cadılara uygulanan yanlış politikaları dile getirip Kilise adına günah itirafında bulunma şeklindedir. Böylece çalışmada hem cadıların hem de onlara baskı uygulayan Kilise'nin nasıl aynı anda masumlaştırıldığı konusuna odaklanılmıştır. Öte yandan Hollywood filmlerinde olduğu gibi Netflix'te de Hıristiyanlığa yönelik olumlu mesajların yer aldığı, hatta bu tutumun eleştirirken daha etkili şekilde sürdürüldüğü bu filmlerin çözümlemesiyle sunulmuştur.

Çalışmada Hıristiyan Avrupa'da cadılık ve bunun Hıristiyanlıkla ilişkisi tarihsel verilere dayanılarak ele alınmıştır. Bu kısımda konuyu betimleyici tarzda, olduğu gibi yansıtma hedeflenmiştir. Konuyla ilgili film ve dizilerin çözümleme kısmında ise çok yönlü bir yorumlama yapılmıştır. Bunun asıl nedeni, modern sinemanın kendine has gücüyle Hıristiyan Avrupa'nın cadılara ve cadılığa bakışını sunarken izleyiciyi yönlendirici yeni kurgusudur. Çalışmada bu kurgu ile tarihsel gerçeklik arasında karşılaştırma yapılarak filmlerin metot ve içerik çözümlemesi hedeflenmiştir. Ayrıca üç yapımda da yer alan Hıristiyanlık ile cadılık bağlantısını oluşturan unsurlar objektif bir bakışla ele alınmış ve niteliksel film analizi metoduyla incelenmiştir. Sonuçta filmlerin tarihsel gerçekliği sunarken arkaplanda farklı bir algı oluşturmayı hedeflediği tespit edilmiştir. Bu algının arkaplanında filmlerin yeni kurgusunda cadıların ve cadılığın, ancak izleyiciyi biçimlendirici özelliğiyle olumsuzlu olumlaştırarak bugünkü Kilise'nin masumlaştırılmasını gerçekleştirdiği görülmüştür.

Çalışmada bu amaçlar doğrultusunda öncelikle Hıristiyan dünyasında cadılık kavramının nasıl ortaya çıktığı, bu konuda ne tür gelişmeler yaşandığı ve cadıların ne gibi cezalara maruz kaldığı gibi hususlar teorik çerçevede ele alınmıştır. Ardından seçilen film ve dizilerin çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak çözümlenmesi yapılmıştır. Konu, bu hususlar dikkate alınarak, önce teorik çerçeve ve arkaplanı oluşturmak için "Hıristiyan Avrupa'nın Cadı ve Cadılık Fikri Lanetliler", ardından örnek filmlerin çözümlemesi hedefiyle "Netflix Filmlerinde Cadılık İmgesi: Lanetlilerden Masumlara Dönüşüm" başlıkları altında işlenmiştir.

1. HIRİSTİYAN AVRUPA'NIN CADİ VE CADILIK FİKRİ: LANETLİLER

"Bunların üstü kadın, alt tarafları hayvandır.

Bellerinin yukarısı tanrılarındır,

Ama aşağısı şeytanın malıdır.

Hep oradadır cehennem, karanlık, kükürt kuyuları, kaynar sular,

Ateşler, pis kokular, bulaşıcı hastalıklar..."¹⁸

Sihir, büyü veya falcılık ve diğer pek çok konuda Hıristiyanlar açısından en önemli referans Kutsal Kitap'tır.

¹⁵ Bilal Yorulmaz, "Din Eğitime Yardımcı Bir Araç Olarak Tebliğ Filmleri: 'Horton Hears A Who' Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2013), 247-262.

¹⁶ William L. Blizek, "Sinema Filmleri ve Din" çev. Bilal Yorulmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014), 193-202.

¹⁷ Sinemanın ilk dönemlerinden modern zamanlara kadar çekilmiş olan cadılık konulu filmlerde cadı figürü genellikle kadınla özdeşleştirilirken bir süpürgeğin üzerinde uçup yaptığı büyüyle insanlara zarar veren, kötülüğü temsil eden siyah elbiseler giyen, uzun burunlu, çirkin suratlı bir varlık şeklinde perdeye yansıtılmıştır. Bu anlamda *Oz: The Great and Powerful* (2013), *Into the Woods* (2014), *The Last Witch Hunter* (2015), *Gretel ve Hansel* (2020) gibi filmlerde yer alan olumsuz cadı imajı örnek olarak verilebilir.

¹⁸ William Shakespeare, *Kral Lear*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 221.

Eski Ahit'te yer alan pasajlardan birinde İsrailoğullarının kralı Saul'un önceki dönemlerde cinlere ve ruhlara danışan kişileri ülkeden kovduğu aktarılır. Ancak daha sonra Saul, içinde bulunduğu durumla ilgili Tanrı'dan ne rüyada ne kura yoluyla ne de peygamberler aracılığıyla bilgi alabildiğini ifade ederek askerlerine cinci bir kadın bulma talimatı verir. Böylece Saul, Eyn-Dor bölgesinde bulunan ve bu işlerle uğraşan bir kadının yanına giderek kendisinden önce görevde olan Kral Samuel'in ruhunun çağırılmasını ister. Kadın, verilen bu emri yerine getirerek Saul'le Samuel'i görüştürür ve bu sayede Saul gireceği savaşla ilgili ondan bilgiler alır (1.Sa. 28:3-25). Bu pasajda her ne kadar büyü yapan ya da ruhlarla ilgilenen kişilere yönelik herhangi bir olumsuz tavır ortaya konulmasa da Eski Ahit'in başka bir pasajında durum farklıdır. II. Krallar'da İsrailoğulları'nın başında bulunan Kral Manaşşe hakkında sıralanan olumsuz özellikler arasında büyü ve büyüyle ilişkili suçlamalara da yer verilir. Bu olumsuz özellikler; Rabb'in İsrail halkının önünden kovmuş olduğu ulusların iğrenç törelerine uymak, puta tapılan yerleri yeniden yapmak, gök cisimlerine taparak onlara kulluk etmek, oğlunu ateşte kurban etmek, falcılık ve büyücülük yapmak, medyumlara ve ruh çağırıcılara danışmaktır. Bütün bunları yapan Manaşşe, Rabb'in gözünden düşmüş ve onu öfkelenmiştir (2.Kr. 21:1-6). Burada Tanrı'ya karşı işlenen çirkin fiiller arasında falcılık, büyücülük, medyumluk ve ruh çağırma gibi hususlar olduğundan dolayı bunların yasaklanan şeyler arasında olduğu anlamı çıkarılmaktadır.

Kutsal Kitap'ta geçen bu pasajlar ışığında Hıristiyanlık açısından büyücülük toplumsal olmaktan ziyade Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç olarak kabul görmüştür. Bundan dolayı bu tür uygulamalarla uğraştığına dair şüphe duyulan şahıslar tespit edilmiş, soruşturulmuş ve yakalanıp cezalandırılmıştır. 9. Yüzyıla kadar büyücülük, sihirbazlık ve zehir tertipçiliğine yedi yıla kadar hücre cezası verilirken Karolenj İmparatorluğu (751-888) döneminde bu eylemlerden suçlu bulunan kişiler piskoposlar tarafından aforoz edilmiş ya da bu sapkınlıktan kurtarılıp Hıristiyanlığa geri döndürülmeye çalışılmıştır¹⁹. 10. Yüzyılda Regino von Prüm tarafından derlenen *Canon Episcopi*, uzun yıllar boyunca Kilise hukukuna kaynaklık etmiştir. Bu metinde büyüyle uğraşan kişilerin "Cadıların Şabatı" olarak isimlendirilen toplantılara geceleyin uçarak katıldıklarından ve istedikleri herhangi bir hayvanın kılığına kolayca girebildiklerinden bahsedilmiştir.²⁰ Bu anlamda *Canon Episcopi*'de cadıların yaptıkları faaliyetlerle ilgili şu sözler cadıların kadın olduğunu ve onlara olağanüstü özellikler yüklendiğini göstermektedir:

"Böylesi kadınlar geceleri evlerindeki tüm kapılar kapalı olduğu halde kocalarının yanından ayrılarak uçmaya başlarlar; Hıristiyanlar bu sapkınlar tarafından görünmez silahlarla öldürülür, etleri parçalara ayrılarak pişirilip ve yenir. Kurbanlar kalpleri yerine tahta, çaput veya benzeri malzemeler konarak tekrar hayata döndürülürler. Her kim bu inancı paylaşırsa yedi yıl nedamet (pişmanlık) getirme cezasına çarptırılır."²¹

Hıristiyanlığın tarihsel süreç içerisinde kendisine tehdit unsuru olarak gördüğü topluluk veya inançlara yönelik yer yer şiddetin dozunu kaçırdığı bilinmektedir. Hıristiyanların baskıları kimi zaman Yahudi ve Müslüman gibi farklı dinî inançlara kimi zaman da Hıristiyan inancı taşımasına rağmen farklı düşünen ya da başka bir mezhebi benimseyen topluluklara yönelmiştir²². Hıristiyanların heretik (sapkın) olarak nitelendirdikleri bu kimselere yönelik amansız tavrı karşısında tehdit unsurları teker teker ortadan kaldırılırken Kilise de sürekli bir şekilde böyle bir potansiyeli barındıran toplulukları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Yahudiler, Müslümanlar, Ortodokslar, Katharlar ve Tapınak Şövalyelerinden sonra sıradaki kurban cadı olarak nitelendirilen büyücü, kâhin, falcı ve sihirbazlar olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği üzere büyü ve sihirle ilgili Kutsal Kitap'taki açık tavır Orta Çağ Avrupası'nda daha sonra yazılacak fermanlar ve verilecek kararlar için belli bir perspektif çizmiştir. Kutsal yazılar dışında cadılıkla ilgili Hıristiyan bakış açısını oluşturan en önemli metinler Papa VIII. Innocentius tarafından 1484'te yayımlanan ünlü cadılık fermanı *Summis Desiderantes* ve Dominiken tarikatına bağlı engizitör Heinrich Kramer'in 1486'da kaleme aldığı *Malleus*

19 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 96.

20 Chris Halsted, "They Ride on the Backs of Certain Beasts: The Night Rides, the Canon Episcopi and Regino of Prüm's Historical Method", *Magic, Rituel and Witchcraft*, 15/3 (2020), 361-362.

21 Joseph Hansen, "Zur Entstehung der Grossen des Mittelalters" (Frankfurt am Main: 1998), 93; akt: Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 193.

22 Halim Işık, "Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hıristiyan Dinî Hareket Üzerine Bir İnceleme", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (2019), 280-286; Mehmet Esgin, "Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları", *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*, 1/1 (2021), 91-93.

Maleficarum (Cadıların Çekici) olmuştur²³. Papa VIII. Innocentius'un fermanından hareketle Engizisyon Mahkemesi'ne büyü yapan kişilerin hapsedilmesi, çöle sürgün edilmesi veya uygun görülen herhangi bir cezaya çarptırılması yetkisi verilmiştir²⁴.

Summis Desiderantes'ten hemen sonra Kramer tarafından yazılan *Malleus Maleficarum*'da ise cadılık kavramının altyapısı büyük bir titizlikle çizilmiş ve cadılığın tespiti noktasında gerekli formüller ele alınmıştır. Yine bu eserde eski *demonoloji* literatüründe dağınık bir şekilde yer alan cadılıkla ilgili hukuki düzenlemeler derlenip sistematik hale getirilmiştir. "Cadı avı" açısından vazgeçilmez bir konumda olan bu tür eserler o dönem için Hıristiyanlara rehberlik etmiştir. Burada cadının kimliğiyle ilgili yer alan ipuçlarından hareketle onun tek başına bu uygulamaları yapamayacağı, bunun için mutlaka şeytanın veya bir iblisin (demon) yardımına ihtiyaç duyacağı sonucu çıkarılmıştır. Cadı ve şeytan arasındaki ilişkinin cinsel birliktelik şeklinde başlayıp daha sonra karşılıklı çıkarların olduğu bir sözleşme çerçevesinde ilerlediği iddia edilmiştir. Buna göre şeytanın ağına ilk düşenler zayıf karaktere sahip, ahlaki zaafı olan ve kandırılmaya meyilli kadınlar olmuştur. Böylece şeytan onlara insan kılığında görünmüş, onlarla sevgili olmuş ve bu sayede Tanrı'yı ve Hıristiyan inancını reddetmelerini sağlayıp kendisine bağlanmaya ikna etmiştir. Bu yakınlaşmayla birlikte cadılara insan ve diğer canlılara zarar verebilmek adına kara büyünün incelikleri öğretilmiş ve bu kişiler çeşitli eğitimlerden geçirilmiştir. Bunun yanı sıra şeytan onların kulaklarına sapkınlık dolu fikirler fısıldamış, kıskançlık ve nefret duygularını harekete geçirmiş, hatta büyü iksirler elde edebilmeleri için efsunlu bitkileri ve kimyasal tozları bizzat kendisi göndermiştir²⁵.

Cadının cinsiyetine yönelik tartışmalar uzun süre devam etse de genellikle kadın olarak düşünülmüştür. Ancak yerine göre erkeklerin de cadı olarak nitelendirilebildiği görülmüştür. 14. Yüzyılın başlarında erkekler sanıkların yüzde kırkını oluştururken 1550-1650 yılları arasında bu algı tamamen değişmiştir. Bu yıllarda az da olsa dilenci, serseri, çingene ve bazı alt rütbelere sahip rahipler cadılıkla suçlanmıştır²⁶. 16. ve 17. Yüzyıllara gelindiğinde ise cadılık suçundan yargılanıp idam edilenlerde erkek oranının yüzde yirmi olduğu görülmüştür. Kadınlarla ilgili bu olumsuz tavrın gelişmesinde en önemli etki Aziz Augustinus'un düşünceleri olmuştur. Onun düşüncesine göre cadının şeytanla yaptığı efendi-köle anlaşmasının kökeninde kadının zayıf karakteri ve sapkınlığa varan cinsel açlığı yatmaktadır. *Malleus Maleficarum*'un yazarı Kramer de bu düşüncüyü geliştirip kadınların doyumsuz şehvetleri yüzünden cadılığa daha yatkın olduklarını öne sürmüştür. Reformistlerden Martin Luther ve bazı hümanist yazarlar da kadınların ahlaki zaafı ve aklı eksikliklerinden dolayı şeytanın hedef kitlesi haline geldiklerini iddia etmişlerdir²⁷.

Kadınların erkeklere oranla cadılıkla daha fazla özdeşleştirilmesinin altında yatan temel sebep ise Kutsal Kitap'ın *Tekvin* (Yaratılış) bölümüne dayanmaktadır. Eski Ahit'in yaratılış kurgusuna göre Aden'e yerleştirilen insanın yasak meyveyi yiyerek günaha düşmesi; yılanın kadını ve kadının Adem'i kandırması sıralamasında gerçekleşmiştir (Yar. 3:2-7). Burada yılanın sözlerine ilk kanak kişi kadın (Havva) olmuş ve erkek (Âdem) de onun aracılığıyla kandırılmıştır. Bundan dolayı yılanla birlikte Âdem ve Havva, kendi soylarının da çekeceği cezalara çarptırılmıştır (Yar. 3:1-24). Tanrı'ya karşı yapılan bu ilk itaatsizlik eylemi Hıristiyan inancında "Asli Günah" doktrini olarak yer edinmiştir²⁸. Hıristiyan kurtuluş teolojisine göre Âdem ve Havva'nın işledikleri yüzünden bütün insanlara yüklenen günahı ortadan kaldırmak için Tanrı, kendi oğlu İsa Mesih'i göndermiş ve O da çarmıhta kendini feda ederek bütün insanlığın günahına kefarete olmuştur. Bu sayede insanlık bu büyük yükten kurtulmuştur²⁹. Dolayısıyla bütün bu sürecin başlatıcısı bir

23 Suna Arslan Karaküçük, "Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2010), 47-48.

24 Eric Wilson, "Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris the *Summis Desiderantes* and the Brixen Witch-Trial of 1485", *Popular Religion in Germany and Central Europe 1400-1800*, ed. Bob Scribner, Trevor Johnson, (New York: Macmillan Company Press, 1996), 90.

25 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 114-115.

26 Mukadder Gün & Serap Şahinoğlu, "Büyücülükten Şifacılığa Kadın Sağaltıcıların Öyküsü", *Lokman Hekim Journal*, 5/1 (2015), 30-31.

27 Federici, *Caliban ve Cadı*, 260.

28 Yitshak Haleva vd. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Basım ve Yayın, 2010), 17.

29 Ernest V. McClear, "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa", *Theological Studies*, 9/2 (1948), 175-176.

kadın olduğundan dolayı Hıristiyan bakış açısına göre şeytanla iş birliği yapıp cadılıkla uğraşan kişilerin büyük çoğunluğunun kadın olduğunun iddia edilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Hıristiyanlar başta vaftiz olmakla birlikte diğer sakramentleri yerine getirerek bireysel olarak hem asli günahtan hem de geçmiş günahlarından arınarak İsa Mesih'in kurtarmasına ulaşmaktadırlar³⁰. Ancak yine de şeytanla iş birliği yaptığına inanılan cadıların ve cadılığın yaşadıkları bölgelere ulaşma tehlikesi potansiyel olarak vardır. Bundan hareketle cadıların ana hedeflerinin Hıristiyanlar ve onların yaşam alanları olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla şeytanların yardımını arkalarına alan cadıların ritüelleri de Hıristiyanlığa paralel ancak farklı teolojik arka plana sahip bir şekilde gelişmiştir³¹. Buna göre bir Hıristiyan ilk olarak vaftizle Kilise'ye dahil olur ve gerçek yaşamla birlikte ölümsüzlüğü de elde eder. Mühürleme sakramentiyle Kutsal Ruh'u almaya hak kazanan inanan, tövbeyle birlikte günahlarından arınır ve evharistiya ile İsa Mesih'in bedeninde yaşam gıdasını alarak Mesih'in bedeninde zirveye ulaşır³². Cadılarda ise benzer ritüeller teslis inancı ekseninde değil de cadı tarikatının tanrısı konumunda olan şeytan adına yapıldığı düşünülür. İnanışa göre bu nedenle ilk olarak şeytana bağlılık yemini edilir ve Hıristiyanlık inancı kayıtsız şartsız bir şekilde reddedilir. Şeytan ise onlara kendilerini diğer insanlardan ayıracak olan birtakım olağanüstü güçler verir ve büyü sanatının inceliklerini öğretir. Ardından ikisi arasında kurulan birlik, cinsel ilişkiyle mühürlenir ve sonsuza kadar devam edecek bir geçerlilik sağlanır. Cadılar tarafından geleneksel bir şekilde kutlandığı iddia edilen bir törende ise yenilen yemek ve yapılan danslarla birlikte bu işlem doruk noktasına ulaşır³³.

Cadı törenine Hıristiyanların daha önce mücadele halinde buldukları Yahudileri hatırlatacak şekilde "Cadıların Şabati" adı verilmiştir. Hıristiyan dünyasında cadılardan önce günah keçisi konumunda olan topluluk Yahudilerdi. Yahudiler, Hıristiyanların yaşadığı bölgelerde gerçekleşen sosyal, ekonomik, coğrafi ve psikolojik bütün olumsuzlukların sebebi olarak görülürlerdi. Bu anlamda Yahudiler halkın içme suyunu insan kanı, idrar ve çeşitli karışımlarla zehirleyen, kara büyü ayinleri düzenleyerek şeytanın emrine giren, gruplar halinde ensest ilişki yaşayan ve çocukları öldürüp onların bedenlerinden hazırladıkları kremleri süren kişiler olarak nitelendirilirdi. Bu türden ritüellerin de Yahudiliğin önemli bayramlarından biri olan "Şabat"ta yapıldığı iddia edilirdi³⁴. 13. Yüzyıla kadar durum böyleyken düşmanın kimliği yavaş yavaş Yahudilerden cadılara doğru bir kayma göstermiştir. Benzer suçlamalar bu defa cadılara yöneltilmiştir. Hatta bunların yanında cadılık olgusu canavarlıkla özdeşleştirilmiş ve geceleri kimsenin görmeyeceği yerlerde insanların veya domuzların iç organlarını yedikleri; beyin, kalp ve akciğerlerini çeşitli amaçlar için ayırdıkları; çocukları kaçırap onların bedenlerini kazanlarda kaynattıktan sonra büyü terkiplerinde kullandıkları iddia edilmiştir³⁵. Bununla birlikte cadıların bahsi geçen fiilleri yapıp çeşitli ritüelleri yerine getirdikleri törenlerin varlığından bahsedilmiştir. Bu törenler hem bir cinsel sefahat alemi hem de yıkıcı amaçlı bir siyasi toplantı olarak resmedilmiştir. Toplantılarda cadılar, efendileri konumunda olan şeytana itaatlerini yinelemiş; şeytan ise onlara dünyevi vaatlerde bulunmuş ve Kilise'ye karşı olan mücadelelerinde motivasyonlarını artırmaya çalışmıştır³⁶.

Şeytanın emri altında faaliyetlerine başlayan cadılar günden güne etki alanlarını genişletirken Kilise de onlara karşı girişeceği mücadele yöntemlerini belirlemeye ve geliştirmeye çalışmıştır. Bu anlamda öncelikle cadıların araştırılması kararlaştırılmış ve en büyük sorumluluk Engizisyon Mahkemesi'ne verilmiştir³⁷. Engizisyon üyeleri bağlı buldukları topluluklarda halk tarafından cadı olduğu yönünde şüphe duyulan kimseleri takibata almış ve onları soruşturmaya tabi tutmuştur. Bu yetki kendilerine bizzat İsa Mesih'in

30 Canan Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 149-155.

31 Federici, *Caliban ve Cadı*, 258.

32 Seyfeli, *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*, 45.

33 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 141; Brian Levack, *The Witch-Hunt In Early Modern Europe* (Boston: Pearson Longman Press, 2015), 75-76.

34 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 130.

35 Aletta Biersack, "From Witchcraft to the Pentecostal-Witchcraft Nexus", *Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*, ed. Knut Rio, Micheller MacCarthy, Ruy Blanes, (Atlanta: Palgrave Macmillan Press, 2017), 296-297.

36 Federici, *Caliban ve Cadı*, 256-257.

37 Robert Hefner, "Naming The Witch", *American Anthropologist*, 109/2 (2007), 420-421; Esgin, "Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları", 93.

yeryüzündeki temsilcisi konumunda olan Papa tarafından verilmiş ve yasal olarak ona bağlı bir şekilde hareket etmişlerdir. Böylece tek sorumlu oldukları makam Papalık olmuştur³⁸. Papa'nın piskoposlara hitap ettiğinde "kardeşim" demesi; engizitörlere ise "oğlum" şeklinde hitap etmesi ikisi arasındaki ilişkiyi daha net bir şekilde göstermektedir. Papa tarafından bu türden bir övgüye layık görülen ve büyük görevlere getirilen engizitörler sınırsız bir yetki alanına sahip olmuştur. Sözelimi Engizisyon üyeleri bir bölgeyi ziyaret etmeden önce oradaki halkı toplu bir günah çıkarmaya davet edebilir ve buna icabet etmeyenleri rahat bir şekilde Kilise'den ihraç edebilirlerdi. Bu ziyaretler esnasında bölgede cadı olduğu yönünde ihbar edilen ya da şüphe uyandırıcı hareketlerde bulunan kişiler için soruşturma aşamasına geçilirdi. İtirafa zorlanan şahıs için ilk olarak işkence aletleri tanıtılırdı. Engizitörler mümkün olduğu kadar sakin bir tavır ve üslupla sanığa yaklaşır; pişmanlık duyması, tövbe etmesi ve yaptıklarından dolayı Kilise'den af dilemesi durumunda İsa Mesih'in yakarışlarını duyacağını anlatırdı. Engizitörlerin bakış açısına göre buradaki amaç teoride yanlışa yönlendirilen ruhları kurtarmak ve daha sonra rehabilite edip topluma tekrardan kazandırmaktır. Orta Çağ teologları da bu işlemlerin "sağaltım" süreci olduğunu ve bu işlemde Kilise'den ayrılarak yolunu kaybeden "kara koyunların" tekrar sürüye dahil edilme çabası güdüldüğünü iddia etmişlerdir³⁹.

Soruşturmalar neticesinde suçunu itiraf etmeyen ve yaptıklarından dolayı bir pişmanlık belirtisi göstermeyen sanıklar daha ayrıntılı işkence aletlerinin olduğu başka bir bölüme alınırlardı. Sanık burada öncelikle aç ve susuz bırakılır daha sonra ise işkence yöntemleri kademe kademe artırılırdı⁴⁰. Bu işlemler sırasında bir diğer önemli detay ise cadıların vücudunda *stigma diabolicum* (şeytan emareleri) diye isimlendirilen izleri aramaktır. Bu izler; sanığın ağlayamama durumu, vücuduna batırılan iğnelere sonra kanın akması, cinsel organlardaki farklı görünüm, saç dipleri ve koltuk altlarında yer alan benler, siğiller veya lekeler şeklinde örneklendirilebilir. Bu yüzden kadın veya erkek ayırt etmeksizin sanığın saçları, genital bölgesi, koltuk altları tıraşlanır ve bu sayede şeytan emaresi bulunmaya çalışılırdı. Bütün bu sorgulama ve araştırmalardan sonra sanık hala suçunu itiraf etmemiş ve pişmanlık duymamışsa duruma göre cezalandırma yöntemlerine başvurulurdu. Bu yöntemler arasında en hafif olanlarından biri sanığa üzerinde sarı bir haç olan kıyafet giydirilmesidir. Böylelikle topluma teşhir edilen kişi cezası bitene kadar bu haç üzerinde taşımak zorunda bırakılırdı. Hafif cezalardan bir diğeri ise suçluyu hapsedmektir. Bu durumda mahkûm ya başkalarıyla aynı koğuşa yerleştirilir ya tek kişilik bir hücreye konur ya da tek kişilik hücre cezasının yanında prangaya vurulurdu. Bu cezanın dozu sanığın işlediği suçla paralel bir şekilde artırılırdı⁴¹.

Ağır cezalar ise o nispetle suç işleyen ve suçunu itiraf eden kişilere uygulanırdı. Bu cezalardan birinde mahkûm diri diri toprağa gömülürdü. Genellikle zina eden, kutsallara saygı göstermeyen, eşini öldüren veya çocukları katleden kimselere verilen bu ceza cadılara da uygun görülmüştür⁴². Esasında bu cezanın orijinal hali suda boğma şeklinde gerçekleştirilirken yaşanan bölgede herhangi bir nehir veya göl bulun-

38 Chris Halsted, "They Ride on the Backs of Certain Beasts: The Night Rides, the Canon Episcopi and Regino of Prüm's Historical Method", 365-367.

39 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 210-222.

40 Sanığa uygulanan işkence yöntemlerinden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: **1. İğne Deneyi:** Sivri uçlu, kesici bir şişi sanığın vücudunda yer alan siğil, ben veya lekelerle teker teker batırmak. Bu yöntem uygulandığı esnada sanıktan kan gelmiyorsa bu durum şeytanla işbirliği yaptığının bir kanıtı olarak kabul edilirdi. **2. Soğuk Su Deneyi:** Sanığın üzerindeki giysiler çıkarılarak elleri ve ayakları önden bağlı bir şekilde köprü veya uçurum gibi bir yükseltiden suya atılır. Bu sırada sanık suyun üzerinde batmadan kalırsa şeytan tarafından vücudunun ele geçirildiğine inanılırdı. **3. Ateş-Kızgın Demir Deneyi:** Ateşe konulup kızgın hale getirilen bir demir parçası sanığın ellerine verilir. Deney sırasında ellerde herhangi bir yanık veya tahriş söz konusu değilse ya da oluşan yanıklar çok kısa bir sürede iyileşmişse bu durum şeytanla yapılan işbirliğini kanıtlardı. **4. Ağla(yama)ma Deneyi:** Sanık çeşitli işkencelere tabi tutulduğu halde ağlayamıyor ve tepkisiz kalıyorsa bu durum suçluluğuna işaret olarak kabul edilirdi. **5. Tartı Deneyi:** Bu deney yapılmadan önce sanık bir hakim gözetiminde tartılır ve çıkan sonuç bir yere yazılırdı. Daha sonra giysileri çıkarılır, saçları kazınır ve vücudunda ağırlık yapan her ne varsa üstünden alınır. Bu şekilde tartılan sanık tahmin edilenden daha ağır gelmesi durumunda ise suçsuz kabul edilirdi. **6. Tabut Deneyi:** Bu deneyde bir büyücü tarafından öldürülmüş olabileme ihtimali olan ölüyle büyücü yüzleştirilir. Sanık tabutun yanına götürülerek ölüye dokunması istenir. Bu dokunma neticesinde eğer ölüde herhangi bir kanama veya bir hareketlenme görülürse katil belirlenmiş olurdu (Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 283-289; Esgin, "Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları", 95).

41 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 224-225; Beth Forrest, "Witchcraft", *Encyclopedia of Crime and Punishment*, ed. David Levinson, (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2002), 1711-1712.

42 Miranda Forsyth, "The Regulation of Witchcraft and Sorcery Practices and Beliefs", *Annual Review of Law and Social Science*, 12/1 (2016), 10.

maması durumunda diri diri gömme şeklinde gerçekleştirilirdi. Suda boğmaya engel herhangi bir durumun olmaması halinde ise suçlu üç ya da dört hayvanla birlikte bir çuvala konur ve çuvalın ağzı kapatılırdı. Bu hayvanlar; horoz, köpek, yılan ve maymun şeklinde olabileceği gibi özellikle son ikisinin kolaylıkla bulunmayacağı göz önünde bulundurularak onların yerine kediler de yerleştirilebilirdi⁴³. Ağır ceza kapsamına giren yöntemlerden en şiddetlisi ve en çok bilineni ise diri diri yakma cezasıdır. Bu yöntemin tarihi ise çok eskilere dayanır. Genellikle vatana ihanet edenlere ve sapkınlara yönelik gerçekleştirilen bu ceza türü Hıristiyan Avrupa'da cadılar için de kullanılmıştır. Genellikle elleri ve ayakları bağlı bir şekilde tahta kazığa bağlanan suçlu, altında yanmakta olan ateşe bırakılır ve böylece yakılarak infaz edilirdi⁴⁴.

2. NETFLİX FİMLERİNDE CADILIK İMGESİ: LANETLİLERDEN MASUMLARA DÖNÜŞÜM

“-Daha böyle kaç ölüm gerekecek efendim?

-Böyle bir kararlılığa karşı ne yapabiliriz ki?

-Lucifer dudaklarını o kadar sıkı mühürlemiş ki

onları yavaşça parçalasak bile bize ‘Şabat’ın sırlarını vermiyorlar.

-Ya ‘Şabat’ diye bir şey yoksa, sadece bir hayalse?

-Eğer öyleyse neden bu kadar kadın aynı hayalin peşinde?”⁴⁵

Kilise tarafından cadılık konusu yüzyıllar boyunca gündemde kalmış ve bu süre zarfında birçok trajik hikâye ortaya çıkmıştır. Modern dönemlere kadar Kilise'nin cadılara yönelik yaptırım, baskı ve şiddet olayları sinemada belirli bir kurgusal hikâye ve olay örgüsü etrafında şekillendirilmiştir. Cadı olarak nitelendirilen kimselerin masumiyetlerini açığa çıkaran bu filmler sinemanın gücüyle izleyicide algısal dönüşüm gerçekleştirmeye muktedir olmaktadır.

Geçmişten günümüze cadı imgesi sinema açısından en çok işlenen konuların başında gelmektedir. Bu durumun altında yatan sebeplerden biri cadılık kavramının gizemli yönünün ilgi çekici bulunması ve bu sebeple izleyici tarafından çokça talep edilmesidir. Bünyesinde sihir, büyü ve buna benzer girift uygulamalar barındıran cadılık, seyirci üzerinde merak duygusu uyandırmaktadır. Diğer bir neden ise sosyal hareketler arasında yükselme trendini devam ettiren feminizmin önemli etkisidir. Feminist düşünce geçmişte, özellikle Hıristiyan Avrupa'da büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğu “cadı avı” kurbanlarının iade-i itibarını sağlamak ve yapılan yanlışları gösterip bir daha aynı hatalara düşmeyi engellemek amacıyla bu konuyu sürekli gündemde tutmaktadır. Bu nedenle sinemanın özellikle yakın dönemlerinde böyle bir bakış açısının ortaya çıktığı gözlemlenebilir. Bunun en canlı örnekleri de dünya çapında büyük bir etki alanına sahip olan ve sinemanın dijital alana taşınmasında büyük bir rolü olan Netflix'te görülür. İzleyiciden aldığı geri dönüşleri kendi algoritmasında birer veriye dönüştürüp film ve dizi yapımlarını bu verilere göre biçimlendiren şirket, en çok izlenen ve sosyal platformlarda üzerinde en çok yorum yapılan yapımları yakın markaja alarak aynı konuda birçok film ve dizi üretmeye devam etmektedir. Bu konular arasında cadılığın da saymak mümkündür.

Çalışmada *Cursed* (Lanetli) ve *Luna Nera* (Kara Ay) adlı iki dizi ile *Akelarre* (Kurtuluş Ayini) isimli film örneklem olarak belirlenmiştir. Bu yapımlar çalışmanın temel imgesi cadıları işleme düzeyi açısından birbirinden farklıdır. *Akelarre*'de cadı olduğundan şüphe edilen kişiler sıradan insanlarken *Cursed*'de cadılara sınırlı ölçüde olağanüstü güçler verilmiş, *Luna Nera*'da ise bu güçlerin dozu daha yukarılara çıkarılmıştır. Dolayısıyla çalışmada üç farklı düzlemde örneklem seçilerek konunun farklı boyutlarıyla anlaşılması hedeflenmiştir.

43 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 226-229.

44 Beth Forrest, “Witchcraft”, 1712-1713; Esgin, “Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları”, 95.

45 Pablo Agüero, *Akelarre* (Tarihi Drama, 2021). *Netflix*, 01:15-01:55.

Film ve dizilerin ortak özelliklerinin başında isimlerinin cadılar üzerine kurulması gelir. Buna göre lanetli anlamındaki *Cursed* ismi, dizinin ana karakterlerinden Nimue'ye ve babası Merlin'e Kilise tarafından verilmiş bir nitelendirilmedir. Bu sıfat aynı zamanda diğer insanların cadılara bakış açısını ortaya koymak için de kullanılmaktadır. *Luna Nera*, yani Kara Ay ismi ise cadıların güçlerini birleştirdikleri ve en güçlü oldukları andan alınmış bir isimdir. *Akelarre* ise cadıların Şabat'ı için kullanılan bir terim olup filmde cadı olarak suçlananların Kilise'nin vereceği cezadan kurtulmak için uydurdukları Şabat Ayini üzerinden isimlendirilmiştir. Bu isimlendirmeler cadıların masumiyetini kurma noktasında ilk adım mahiyetindedir. Çünkü filmler merkeze cadıları yerleştirmiştir.

İkinci ortak özellik üç yapının da senaryo ve kurgusunun cadılar üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu, aynı zamanda bir masumlaştırma hamlesidir. Zira bu yapımların ana karakterleri cadı olarak nitelendirilen ancak izleyiciye masum olarak gösterilen ve bu şekliyle hikâyenin odak noktasına yerleştirilen kimselerdir. Merkeze oturtulan bu hikâye çerçevesinde Kilise ve din adamları, bilimi temsil edenler veya sıradan halk cadılarla ilişkileri ve bundan etkilenmeleri doğrultusunda yan rollerde kendilerine yer bulmaktadırlar. Bir anlamda cadıların hikâyesine hizmet etmektedirler. Böylece sinema, izleyici üzerindeki büyüleyici gücünü kullanarak ister olağan kimlikleriyle ön plana çıksın (örn. *Akelarre*) isterse doğüstü güçlerle bezenmiş olsun (örn. *Cursed* ve *Luna Nera*) cadıların iyi ve masum olduklarını baştan kabul ettirmiştir. Bu durumda izleyiciye hikâyeyi benimsemek ve sahiplenmekten başka çare kalmamıştır. Netice itibarıyla izleyici de üstüne düşen görevi yerine getirip sürecin başından sonuna kadar haksızlığa uğramış ve kötü muamele görmüş masum cadıların başarılı olmasını isteyen, aksi durumda ise onlarla birlikte üzüldüğü acılarını yüreğinde hisseden bir kıvama getirilmiştir. Bu ise filmler yoluyla gerçekleştirilen masumlaştırmanın en etkili örneğidir.

Üçüncü konu filmlerin sonudur ve üçünde de iyiler, yani cadılar kazanmıştır. *Cursed*'da bütün güçler Fey halkına saldırdığında gemiyle kurtulmayı bekleyenler son anda kurtarılmışlardır; Lanetli Nimue yaralanmış ve çağlayana düşmüştür; Merlin ise hakimiyet sembolü olan Fey kılıcı eline geçtiğinde Kızıl Paladinler'e en güçlü büyüyle son darbeyi vurmuştur. *Luna Nera*'da ise kara ay çıktığında yakılmak üzere bekleyen tüm cadılar seçilmiş kişi olduğu açığa çıkan Valentine'in gücüyle uçarak kurtulmuşlardır. Diziler her ne kadar tek sezon ile sona erse de sezon finallerinde gelecek sezonun çekilmesine yetecek kadar kurtuluş gerçekleşmiştir. *Akelarre*'ye gelince yargı öncesinde hükmü verilmiş olan cadılıkla suçlanan kızlar cesur bir şekilde kendi ölümlerinin nasıl olacağına karar veren ayini üreterek sona gitmişler ve Kilise'ye karşı başarılı olmuşlardır.

Çalışma kapsamında ele alınan yapımlarda bazı ortak amaçlar göze çarpmaktadır. Bu amaçların başında cadıların masumiyetinin vurgulanması yer almaktadır. Bu durum kendisini sürecin başından sonuna kadar hissettirmektedir. Ancak bu kapsam sadece cadılarla sınırlı bırakılmamaktadır. Her üç yapımda da cadıların masumiyetine ek olarak ve onunla bağlantılı bir şekilde izleyicinin Kilise'nin yani Hıristiyanlığın da masumiyetine daha gizli ve geri planda yönlendirilmesi söz konusudur. Bu kurguda cadılık vasfı yüklenen insanlar masumlaştırılsa da cadılığın kötü olduğu vurgusu da gizli olarak sunulmuş olmaktadır. Kilise'nin masumlaştırılması, filmlerin ana ve açık kurgusunda cadıların masumlaştırılmasına paralel şekilde gerçekleşirken Hıristiyan Avrupa'nın geçmişte işlediği günahlarını şimdi Kilise'nin kabul etmesi ve geçmişteki cadılıkla suçlanan ve cezalandırılan masum insanlardan özür dilemesi anlamına gelmektedir. *Cursed* ve *Luna Nera* dizilerinde bu durum açık bir şekilde örneklendirilmektedir. Bu dizilerde Hıristiyan din adamlarına ait özellikler kurgulanırken cadılara ait büyü, sihir ve bazı olağanüstülükler onlara verilmemektedir. Daha ilginç olanı ise Kilise'nin safında yer alıp olağanüstü özelliklere sahip cadılar kurgulanmıştır. Bunlara *Cursed*'da Ağlayan Keşiş, *Luna Nera*'da ise Kardinal Oreggi açık örnektir. Dolayısıyla Kilise'nin geçmişte cadılar, yani kötüler tarafından kuşatılmış olması mümkündür imajı verilmiştir. Bu, hikâyenin ilerlemesiyle bu iki figürün cadılardan olduğu ortaya çıktığında açık edilmiştir. Böylece Kilise'ye bağlı olup liderlerinin emri altında çalışan rahiplerin normal inananlar olarak sunulması söz konusudur. Bu durumda cadı oldukları ayyuka çıkan lider statüsündeki kişiler intikam hissiyle hareket ederken rahipler ise tümüyle inandıkları gibi yaşamakta ve inançları açısından potansiyel bir tehdit unsuru olarak gördükleri cadılığı ortadan kaldırmayı hedeflemektedirler. Bu da Kilise'ye yakıştırılan suçların diziler aracılığıyla bertaraf edilmesi anla-

mını taşımaktadır. Oluşturulan algıyla birlikte Kilise'nin masumiyeti kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu masumiyet din adamlarının tümüyle suçsuz ve günahsız oldukları anlamına gelmemektedir. İşin bu kısmında *Akelarre* filminde verilen mesajlarla durum açıklığa kavuşmaktadır. Filmde cadıların aslında sıradan insanlar olduğu; din adamları ve devlet yetkililerinin ise hatalı olarak onlarda kötü olağanüstülükler aradığı ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bu noktada olumsuzlanan bir din adamı profiliyle karşılaşılmaktadır. Bu ise Kilise'nin günahlarını ortaya koyma, itiraf etme, cadılardan özür dileme anlamına gelmektedir. Böylece her iki film türünden elde edilen toplam sonuç itibarıyla Kilise'nin günah itirafıyla masumlaştırılma serüveni tamamlanmaktadır.

Cadıların olağanüstülüklerle izleyici karşısına çıktığı *Cursed* ve *Luna Nera* dizilerinde büyü ve sihir gibi uygulamaların cadılarla özdeşleştirilmesi belli noktalarda bu kimselerin suçlu pozisyonuna sokulmasına sebebiyet vermektedir. Özellikle cadılıkla suçlananların, bazı büyüsel işlemlere giriştikleri ve doğayı/insanları bunlar vasıtasıyla etkiledikleri gibi hususların da gösterilmesi halkın yanında Kilise'nin de kafasının karışması sonucunu doğurmaktadır. Bu yapımlarda masum olarak lanse edilen cadıların eliyle gerçekleştirilen bu büyüsel işlemler çoğunlukla hastalığı iyileştirmek, bir kişinin kötü durumunu düzeltmek veya olumlu anlamda topluma etki etmek şeklinde gösterilmektedir; bunların karşısında yer alan ve Kilise'nin saflarındaymış gibi görünen diğer cadılar ise güçlerini tümüyle kötülüğe sarfetmektedir. Esasında bu durum Kilise'nin masumiyetini daha da perçinlemektedir. Zira kara büyü uygulamalarını kullanan kişilerin varlığı Kilise'nin bu konudaki hareket noktasının ne kadar doğru olduğunu da ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada tek sorun Kilise tarafından sarfedilen gücün kendi içlerinde gizlenen kötü karakterlere değil, mazlumlara yönelik olmasıdır. Böylelikle yapılan bu büyük hatanın film ve diziler aracılığıyla itirafı bu örneklik bağlamında daha fazla önem kazanmaktadır.

Tarihsel verilere paralel yürüyen konulardan birisi de Kilise'nin cadı avı esnasında ortaya koyduğu yöntemdir. Bu yöntemi en açık biçimde *Akelarre*'de görmek mümkündür. Buna göre cadılığı çağrıştıran durumlara şahit olmak veya şüphelenmek yeterlidir. Bu durum engizitörlerin sanıkları sorgulamaları için yeterli bir sebep olarak görülmektedir. Engizitörlerin amacı görünüşte yargılamak, itiraf ettirmek, sağaltım sürecini tamamlamak ya da infaz etmektir. Bu süreç Kilise'nin kendisini tövbe sakramentine dayandığını göstermektedir. Tövbenin asıl amacı ise arındırmaktır. Cadılar söz konusu olduğunda şiddet uygulayarak itirafı elde etmeye çalışan engizitörler için de amaç ruhu arındırmaktır. Günahı itiraf cezayı gerektirir, cadıların infazı ise ateşin arındırıcılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılır. Ateşle henüz canlı iken beden yanar, ruh ise bu bedenden arındırılır. Böylece kötülüğe son verilmiş olur⁴⁶. Filmde ise infaz için her şey hazırdır, ancak cadıların uyguladığına inanılan Şabat Ayini'ni gözlemlemek isteyen yargıcın tutumu neticede cadılıkla suçlanan kızların bu infazdan kurtulmasına yol açar.

Cadı avı sürecinde Kilise'nin asıl gücü acımasızlığında ve halkın cehaletinde saklıdır. Bu durum, ilgili yapımlar göz önüne alındığında çoğu sahnede kendisini göstermektedir. Örneğin *Cursed*'de cadılar topluluğu olan Fey halkını ortadan kaldırmak için gönderilen Kızıl Paladinler'in ilk olarak Papalık Fermanı'nı okuduğu ve en üst perdeden gelen bu mesajla halkın sindirilmeye çalışıldığı ön plana çıkarılmaktadır. Zira bu ferman bir yandan uyarı ve tehdit içerirken diğer yandan iştahları kabartan ve ödülleri vadeden şu cümleleri ihtiva etmektedir:

*"Kutsal Roma İmparatoru'nun emriyle! Şeytani ruhlarla iş birliği yaparak bebek katili, yamyamlık ve Tanrı'nın yeryüzündeki hizmetkarlarını öldürmek gibi en âdi suçlardan ötürü 'Kurt Kanı Cadısı' olarak bilinen kadını ölü ya da diri getirene 30 altın dinar verilecektir. Ona yardım eden ya da barındıranlar Kilise yasalarınınca işkence ve yakılma cezasına çarptırılacaktır."*⁴⁷

Bu ferman bir anlamda cadılara giden yolun hazırlayıcısı konumundadır. Bunun sonucunda cadılığın şüphe edilen kimseler ele verilirken bazıları bunu ödül elde etmek için bazıları ise korkudan yapmaktadır. Bu iki hususu dikkate almayanlar için de üçüncü bir yol söz konusudur. O da inancın önünde büyük bir engel olarak görülen cadılığa yönelik gerçekleştirilen mücadeleye kutsallık atfetmektir. Adeta bir "Haçlı Seferi" değerinde olan cadı avının kutsallığına yönelik söylemler bu amaç için kurulan birlikler açısından

46 *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir. (İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 2000), 353-355.

47 Frank Miller & Tom Wheeler, *Cursed* (Fantastik Macera, 2020), *Netflix*, S.1/B.2, 21:25-21:56.

motivasyon kaynağıdır. *Luna Nera* dizisinde Kardinal Oreggi'nin bu meyandaki şu sözleri durumu örneklendirmektedir:

“Siz Benandantiler, cadıların kötü güçlerine karşı bir ileri karakolsunuz. Onları takip ederken gözlerim oluyorsunuz. Onları kovaladığınızda bacaklarınız oluyorsunuz. Bu dünyadan ayrılmalarını sağlamak için kollarımsınız. Sizi ordum olarak seçtim. Ama sakın tereddüt edeyim demeyin! Çünkü size karanlık gerçekler ve bilinmeyen güçler gösterilecek. Ölümlüler arasında öncelik sahibisiniz ve yanımda olacaksınız. Lideriniz sayesinde yaşamı ve ölümü ayıran sınırı keşfedeceksiniz.”⁴⁸.

Kardinal bu sözleri silahları kutsama töreninde cadılarla savaşa hazırlık yaparken söyler. O, devamında Latince olarak şu kutsayıcı sözleri sarf eder: “Kadim ve karanlık imparatorluğun kollarını kutsuyorum. Onlara ihtişamlı bir yaşam ve ihtişamlı bir güç ver.”⁴⁹. Daha sonra cadıların güçlerini silecek formülü yine Latince şu sözlerle tanımlar: “Cadıların gücünü engellemek için eski bir formül.” Ardından formülü kut-sarken “Bu haçlar büyük imparatorluğu yok eder ve kaderiniz için savaşır.”⁵⁰ ifadesi kullanılır. Bunlar ve filmlerdeki bütün sihir ve kutsama sözleri kadim bir dilde yapılır. Böylece gizemli sözlerin değiştirici gücü olduğu izlenimi oluşturulur.

Kutsamalar kardinalin, İsa Mesih tarafından kendisine verilen kutsal yetkiyi aktif şekilde kullandığını göstermektedir. Kardinalin sözlerindeki “gözlerim, bacaklarınız ve kollarımsınız” ifadesi sıradan insanların Kilise'nin eli olabileceğini ve yapacakları eylemlerin, esasında Kilise tarafından yapılacağını vurgulamak içindir. Bu sözlerin asıl amacı, görevin tanrısal olduğuna ve özel birliklerin tanrısal bir amaca hizmet ettiklerine işaret etmektir. Özel birlikler bundan hareketle Tanrı'nın planını yerine getirdikleri inancıyla görevlerini ifa etmek için var güçleriyle çalışmaktadırlar. Böylelikle gerek ihbarlar gerekse kendi şüpheleri üzerine yöntemlerini belirlemekte ve gözlerini kırpmadan tam bir görev bilinciyle hareket etmektedirler. Tanrıya ve liderlerine verdikleri sözlerle büyük bir bağlılık göstererek cadıları suçlarını itiraf etmeleri için sorgularken çeşitli işkenceler ettikten sonra çarمیha gerip ateşte yakmaktadırlar. Böylece şeytanın hakimiyet kurduğu bedeni ateşte yakmak suretiyle ruhu temizlediklerini iddia etmektedirler⁵¹. Bununla birlikte bu türden işkenceleri sadece yetişkinlere değil çocuklara da yaptıkları görülmektedir. Böyle bir durumda oluşabilecek potansiyel itirazların önünü kesmek adına da yine dinî argümanlar kullanarak çözüm bulmaya çalışmaktadırlar. Nitekim Kardinaller infaz emri verilen çocuklar için gelen tepkileri bertaraf etmek için, “İsa efendimiz küçük çocukları bana gönderin demiyor mu?” gibi Kutsal Kitap'ın sözlerini (Mar.10:14; Luk.18:16) çarpıtma yoluyla yaptıkları eylemlerin dinî gerekçelerini ortaya koymaya çalışmışlardır⁵².

Hıristiyan dünyasında oldukça etkili olan cadı inancı nedeniyle sadece cadı olarak suçlanmak veya onlara yardım ve yataklık etmek değil, onlarla aynı bölgede yaşamak dahi bedel ödemek için yeterli bir sebep olarak görülmektedir. Bunun için şüphe duymak yeterlidir. *Luna Nera*'da henüz cadı olup olmadığı bilinmeyen Ade'ye ve büyükannesine karşı halkın gösterdiği tavır bu durumu örneklendirmektedir. Ade'nin ebe olan büyükannesinin son denemesinde bir bebeğin ölümüne yol açması onun cadılıkla suçlanmasına neden olmuştur. Bu durum halkın onunla iletişim kurmasını engellemiş, hatta ebeyle ilişkisi açığa çıkan Ade'ye karşı toplumsal bir linç girişiminde bulunulmuştur. Halk tarafından “lanetli” olarak nitelendirilen genç kızın öldürülmesi gerektiği düşünülmüştür. Aslında halk bu sayede kendini koruma altına almak istemiştir. Çünkü cadılıkla suçlanma ve bunların Kilise tarafından tespit edilmesi baskı ve işkencelerin o toplumun bütün üyelerine uygulanması anlamına gelmektedir⁵³.

Ade ise halktan aradığı desteği bulamayınca korunma içgüdüsüyle kiliseye (mabet) ve pedere sığınma ihtiyacı hisseder. Ancak kilisenin kapıları Peder Tosco tarafından kapatılır ve Ade'nin içeriye girmesi engellenir. Çünkü ruhunu kötü olanla, şeytanla iş birliği neticesinde kirlettiğine inanılan bir kişi Mesih'i sembolize eden kiliseye giremez⁵⁴. Günaha girmiş ve tövbe etmemiş birisinin Tanrı'nın cemaatine, Mesih'in

48 Laura Paolucci & Francesca Manieri, *Luna Nera* (Fantastik Drama, 2020), Netflix, S.1/B.5, 26:04-58.

49 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.5, 27:00-27:07.

50 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.6, 00:11-30.

51 Miller & Wheeler, *Cursed*, S.1/B.1, 11:40-13:55.

52 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.5, 35:30-36:37.

53 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.1, 22:17-23:35.

54 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.1, 24:15-25:05.

Kilise'sine girmesi yasaktır. Bu durumda eğer günah cadılıksa tövbe sakramenti gereği pişmanlık, itiraf (bu aşamada bağışlama olması gerekir,⁵⁵ ama cadılıkta bu söz konusu değildir) ve cezanın (ateşte canlı canlı yakma) infazı uygulanır. Ancak burada suçu sabit olarak düşünülen ebe kadındır. Yakılarak idam infazında bir taraftan ruhun kötülüklerden ateş vasıtasıyla arınması hedeflenirken diğer taraftan halkın ve cadılığını gizleyen kişilerin de ders çıkarması istenmektedir. Böylece *Luna Nera*'da cezanın infaz vakti geldiğinde Kilise üyelerinin de hazır bulunduğu büyük bir kalabalık toplanır. Ardından yaşlı kadın, üzerinde büyük ve kıvılcıklı bir haçın çizilmiş olduğu siyah bir elbise içerisinde getirilir. Bu esnada tıp eğitimi gören Pietro adındaki bir genç (bilimin temsilcisi) olaya müdahale eder ve bebeğin anne karnındayken göbek bağının boynuna dolanması neticesinde öldüğünü belirtir. Ancak bu itiraz dikkate alınmaz ve infaza kaldığı yerden devam edilir⁵⁶. Filmin kurgusunda sunulan kanıtlarla aslında kadın hakkındaki cadı hükmünün geçersiz olduğu ve haksız yere cezaya hükmedildiği vurgulanmış olur. Bu durum, olumsuz Hıristiyan geçmişe haksızlığını haykırma gibi görünse de aslında bir günah itirafı ve özür dilemedir. Bu da sinemanın sembolik örüntülerle bezeli dili sayesinde gerçekleştirilir. Yaşananlar her ne kadar Kilise'ye mal edilse de bunların bazı din adamlarının şahsi hırsları ve olayları yanlış yorumlamalarından kaynaklanmakta olduğu anlatılmak istenmektedir. Nitekim Peder Tosco'nun Ade'ye kilisenin kapılarını kapatması da bu durumun açık bir örneğidir.

Çalışmada örneklem olarak alınan üç yapımın temalarından birisi de Kilise'nin sadece dinî gerekçelerle değil dünyevî amaçlarla da bu işe yeltendiğidir. Tarihi verilere bakıldığında Kilise'nin cadı avları sırasında ölen kişilerin mallarına el koyduğu ve bu sayede çok ciddi bir servete sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla burada sadece engizitörlerin dinî anlamda arınmayı değil, kurbanlara ait mal varlıklarını da önemsendiği sonucu çıkmaktadır. Başlangıçta Papa IV. Innocentius'un 1252 yılında yayınladığı fermanla Engizisyon Mahkemesi'nin giderleri için kurbanların mallarının üçte ikisine el konulurken 15. Yüzyıldan sonra yakılan veya idam edilen kurbanlara ait bütün mallar gasp edilmiştir⁵⁷. Değerlendirmeye tabi tutulan yapımlarda ise bu durumun benzeri bir örnekle karşılaşılmaktadır. Burada peşine düşülen zenginlikler para veya altın cinsinden olan değerli metaller değil, insanları güç bakımından zirveye taşıdığına inanılan unsurlardır. Bu ögeler örneğin *Cursed* dizisinde Fey halkına ait olduğu bilinen *Fey Kılıcı*'yken *Luna Nera*'da *Kralların Kitabı*'dır. *Cursed*'da Papalığın emriyle oluşturulan Kıvılcıklı Paladinler cadıları, yani kötü güçleri ortadan kaldırmayı hedeflerken onlara güç verdiğine inanılan kılıcın da peşine düşmektedirler. Ancak dünyevi amaçlar için kullanmak üzere aynı kılıcı elde etmeye çalışan pek çok krallık vardır ve bu durum Kilise'yi endişelendirmektedir. Papa, Kıvılcıklı Paladinler'in komutanı olan Rahip Carden'ı cadıyı ve kılıcı ele geçiremediği için aşağılar. Hatta Carden'ı soylu olmamakla nitelendirir ve dolayısıyla onun kurduğu Kıvılcıklı Paladinler'i küçümseyerek işi acımasız ve merhametsiz *Teslis Muhafızlarına* devredeceğini söyler⁵⁸. Burada Papa'nın en büyük endişesi kılıcın başkaları tarafından ele geçirilme olasılığıdır. Böyle bir gücün başkasında olması Kilise'nin baskı altında olacağı anlamına gelmektedir. Ancak kılıcın Kilise'nin elinde olması hem dünyevî açıdan ona güç katacak hem de bu güç sayesinde Tanrı Krallığının hakimiyeti tüm dünyaya yayılacaktır. Rahip Carden ise ordusunu bu kılıç ve Nimue'yi ele geçirmeyi hedeflediği savaşa hazırlarken kendilerini Haçlıların yerine koyarak asıl savaşın "*Kudüs'te değil, burada*" olduğunu söylemektedir.⁵⁹ Böylece filmin kurgusunda Kilise bir taraftan cadılık konusundaki yanlış tutumu yüzünden eleştirilirken diğer yandan ona manevi bir ideal ve sorumluluk da yüklenerek izleyicinin algısında yine bir arındırma ve yüceltme duygusu oluşturulmaktadır.

Cursed'daki *Fey Kılıcı*'na paralel olarak *Luna Nera*'da *Kralların Kitabı*'na sembolik anlam ve değerler yüklenmiştir. Cadıların elindeki bu kitabı elde etmek, savaş kazanmanın ötesinde bir güce sahip olmak anlamına gelmekte ve Papalık dahil birçok krallık bu kitabın peşine düşmektedir.⁶⁰ Ancak bu işin sorumluluğu

55 Katolik Kilisesi *Din ve Ahlak İlkeleri*, 353-355.

56 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.1, 33:30-35:17.

57 Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, 203.

58 Miller & Wheeler, *Cursed*, S.1/B.5, 07:44-10:40.

59 Miller & Wheeler, *Cursed*, S.1/B.9, 09:00-09:35.

60 Gerek kılıç gibi güç ve hâkimiyeti gerekse kitap gibi dinî metinlerin egemenliğini temsil eden bu filmlerde kutsallık atfedilen objeler üstünlük alametleri olarak gösterilmektedir. Kurtarıcı arketipinin yer aldığı bu yapımlarda ilgili objeleri elinde bulunduranların kendi halklarını kurtardığı, geri kalanların ise helâk olduğu göze çarpmaktadır. Bu temaya Hollywood filmlerinde sıkça rastlanmaktadır. Örneğin *The Book of Eli* filminde kurtarıcı rolü bizzat Hıristiyan Kutsal Kitap'ına verilmekte ve ona sahip

aslında bir cadı olan ve bunu gizleyen Kardinal Oreggi'dedir. Oreggi'nin bu vazife için savaşı gücü ise Benandantiler'dir. Bu yapının lideri ise karısının cadılar tarafından öldürüldüğünü düşünen Sante'dir. Sante, yaşadığı kaybın üzüntüsüyle kilisenin karşısına geçip İsa'nın çarmıh yolundaki sözlerine (Mat.27:46) benzer bir şekilde şu sözleri sarf etmektedir: “Tanrım! Tanrım! beni terk ettin. Senin güvenine layık değilim. O yüzden benim seçtiğim yol senin bana gösterdiğin yol değilse beni affet lütfen. Tanrım!”. Buna tanık olan Oreggi, fırsat bilip Sante'yi bir anlaşmaya ikna eder. Buna göre cadı olduğu açığa çıkan Ade'yi ve onun yanında bulunan *Kralların Kitabı*'ni kendisine getirmesi durumunda karısını doğaüstü bir şekilde tekrar görebileceğini söylemektedir. Böylece Ade kitabı tercüme edecek ve Kardinal de amacına ulaşacaktır.⁶¹

Filmlerin ortak özelliklerinden bir diğeri cadılar veya cadılıkla suçlananlar arasında birisinin topluluğun en güçlü ve seçilmiş kişisi olmasıdır. Gerçekçi kurguya sahip *Akelarre*'de bu kişi “Şabat Ayini” fikrini üreten ve buna liderlik eden Ana Ibarguren'dir. Diğer iki yapımda ise kurtuluşu son anda yaptıkları hamlelerle gerçekleştiren kişiler, seçilmiş olma unvanına layık görülür. *Cursed*'da bu isim her ne kadar Nimue gibi görünse de dizinin sonunda babası Merlin'in kurtarıcılık vasfı taşıdığı açığa çıkar. Sonuçta Merlin asıl gücünü gösterir ve bu sayede cadılar başarıya ulaşır. *Luna Nera*'da ise *Kralların Kitabı*'nda geçtiği üzere cadıları kurtaracak olan bir seçilmişten bahsedilir. Bunun da Ade olduğu düşünülür. Ancak seçilmişin kim olduğu son hamlede ortaya çıkar. Bu durum bütün cadıların yakalandığı ve kutlama gününde infaza hazırlandığı süreçte gerçekleşir. Kardinal Oreggi, kurduğu tuzak sayesinde Ade'yi ve diğer cadıları ele geçirir. Ardından onları meydandaki çarmıhlarda diri diri ateşte yakmak üzere beklettiği sırada Luka'da geçen şu sözleri sarf eder: “Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim. Keşke çoktan yanıyorsa olsaydı.” (Luk. 12:49). Daha sonra suçlular, üzerinde kırmızı haç bulunan siyah bir elbise içerisinde getirilerek elleri arkadan bağlanır. İnfaz emri verileceği esnada olağanüstü bir şekilde ay tutulması (Kara Ay) meydana gelir ve herkes oraya odaklanır. İnsanlar arkalarını döndüklerinde ise infaz için bekletilen kadınların orada olmadıklarını fark ederler. Bu durum karşısında herkes çığlık çığlığa büyük bir şaşkınlık içerisindeyken suçlanan kadınlar, kalabalığın ortasında daire oluşturur vaziyette belirirler. Ortalarında ise Ade'nin kardeşi Valentine vardır. Valentine her ne kadar erkek görünümünde olsa da aslında diğerleri gibi o da bir kızdır. Daha sonra bütün cadılar güçlerini birleştirerek Kardinal Oreggi ve Sante dışında orada bulunan herkesi uyuturlar. Bu sırada Ade, kardeşini alıkoymakta olan Sante'yi öldürür. Böylece cadılar Valentine'in gücüyle göğe doğru yükselerek ortadan kaybolurlar. Bu şekilde kurtulan cadılar bir nehir kenarında cemaate yeni katılan Valentine'in vaftiz töreni için bir araya gelirler ve beyaz kıyafetler içerisinde, “*Seni Luxor adıyla vaftiz ediyorum. Bizi karanlıktan koruyacak ışığın adıyla...*” sözüyle vaftizi gerçekleştirirler. Bu duruma tanıklık eden Ade, ormanda dolaşırken bir vizyon görür. Bu esnada kendisine bazı hakikatlerin bilgisi verilir. Bunlardan bir tanesi de kız kardeşinin doğumudur. Ade'nin annesi Antalia, Valentine'ı doğuracağı esnada ormanın içerisinde bir ağacın altında yapayalnızdır. O, bu doğumu Ade'ye şu sözlerle açıklamaya çalışmaktadır:

“Kimse görüldüğü gibi değil kızım. Dünyaya geldiği an kim olduğunu anladım: “Seçilmiş Kişi”. Onu korumanın tek yolu dünyadan ve kendinden kim olduğunu gizlemektir. Gençliğimi feda edip bütün gücümü kullanarak onu bir erkeğe çevirdim. Böylece güvende olacaktı. Büyü ilk kara aya kadar etki edecek ve sonunda doğa gözümüzün önünde tecelli edecek.”⁶²

Böylece erkek olarak gösterilen ve bu şekilde kimliği gizlenen seçilmiş cadı tamamen açığa çıkmış olur.

Her üç yapımda da Kilise, sonuçta başarısız görünmektedir. Ancak bu durum daha önce de belirtildiği üzere sadece görünürde kalmaktadır. Asıl mesaj ise arka planda işlenmektedir. Zira cadıların suçlanmasından cezalandırılmasına kadar inananların gönlündeki Kilise'nin hiçbir dahli söz konusu değildir. Suçlu olarak gösterilen kimseler gereksiz hırs sahibi bazı din adamlarıdır. Ancak bu noktada cadı olarak nitelenen kişilere yardım eden din adamlarına da yer verilerek onların salt anlamda kötü oldukları izlenimi ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Böylece genel anlamda Kilise'ye akla uygunluk, doğallık ve masumiyet kazandırılmaktadır. Ayrıca Kilise'nin olağanüstü yönleri cadıların güçlerinde, kutsama sözlerinde, yaptıkları tören ve ayinlerde Hristiyan rengiyle açık şekilde sunulmuştur. Böylece kısmen de olsa Kilise'nin

olan yani hükümlerini uygulayanların diğer milletler üzerinde büyük bir hâkimiyet kuracağı mesajı işlenmektedir. Bkz. Şenavcu, “Filmlerde Kutsal Kitap: ‘The Book of Eli’ Örneği”, 99-118.

61 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.5, 03:56-28:14.

62 Paolucci & Manieri, *Luna Nera*, S.1/B.6, 29:40-48:54.

kutsal gücüne cadıların sahip olması söz konusudur. Bu anlamda *Luna Nera*, İsa veya İsa'nın sözleri ya da eylemleriyle ilgili yapılan benzetmelerle ön plana çıkmaktadır. Örneğin, Valentine'in olağanüstü hallerle örülü doğumu aktarılırken herhangi bir babadan söz edilmemektedir. Burada benzetme yönü teslisin üç unsurundan biri olan Baba'ya çevrilmekte ve bu durum İsa'nın babasız doğumuyla özdeşleştirilmektedir. Ayrıca Antalia'nın Valentine'ı yalnız başına bir ağacın dibinde dünyaya getirmesi Meryem'in doğum sırasındaki durumuyla benzeştirilmektedir. Aradaki tek fark Valentine'in kız olarak doğup daha sonra erkeğe dönüştürülmesidir. Esasında verilmek istenen mesajın odak noktası da burasıdır. Meryem gibi Antalia da bir kadındır ve tıpkı onun gibi her türlü baskıya karşı güçlü bir şekilde ayakta kalmıştır. Aynı zamanda o, Meryem gibi fedakardır ve çocuğunu tehlikelere karşı koruma içgüdüsüne sahiptir. Yavrusunun bir kadın olarak neyle karşı karşıya kalacağını bildiği için kendi gençliğini feda edip onu bir erkeğe dönüştürmüştür. Dolayısıyla burada İsa Mesih'in bir kadın olarak da dünyaya gelebilme olasılığına bir gönderme vardır. Böylelikle cadı avının en büyük kurbanları olan kadınların haksız yere uğradığı bu zulümler seçilmişlik fikri ve İsa Mesih'in hikayesi üzerinden aktarılır. Burada, Hıristiyan dünyanın cadıların masum, hatta Mesihî cemaatin kutsal ve olağanüstü güçlere sahip üyeleri olma ihtimallerini düşündürterek yeni çağın bakış açısıyla onlardan özür dileme ve günah itirafına olanak sunma imkânı oluşturulmaktadır. Başka bir boyutu ise cadıların masumiyetini oluşturarak modern bir tövbeyle Kilise'nin de aklanması ve masumiyeti hedeflenmektedir.

Filmlerden çıkarılan ortak temel yargılardan biri de cadı avı esnasında çocuk ve yetişkin arasında ayırım yapılmamasıdır. Bu durum Kilise'nin gerçekte çocukların kurtuluşundan kendisini sorumlu kabul etmesiyle ilişkilidir. Kilise'nin çocuk vaftizini kabul etmesi, çocuk cadıların ruhlarının da arındırılması fikrini doğurmaktadır. Bu sebeple Kilise yaşa, cinsiyete, sosyal statüye ya da inanç biçimine bakmaksızın tehdit oluşturabilecek bütün insanları kendi çarkları arasında öğütmektedir. Bu bakımdan cadılık bireysel bir suç değil, yeryüzüne inen şeytan tarafından Tanrısal Krallığın geleceğine ve göklerde kurulan Kilise'ye karşı bir hareket olarak kabul görmektedir. Ancak bu noktada kurtuluşun yegâne temsilcisi olarak yine Kilise devreye girmektedir. Her ne kadar Kilise'deki din adamları bu inançla cadılarla mücadeleye girişse de yerine göre insanların anlam veremediği garipliklerin de meydana geldiği bilinmektedir. Bu anlamda Kilise'nin gücüne güç katan temel unsurlar acımasızlıkla birlikte halkın cehaletidir. İkisinin de işlendiği *Akelarre* filminde halk tarafından Kilise'ye şikâyet edilen beş genç kızın sorgulanma ve yargılanması ele alınmaktadır. İspanya'nın Bask bölgesinin kırsal kesiminde bir grup genç kızın kırlarda danslar eşliğinde şarkılar söylemesi cahil ve korkak köylülerin Kilise'ye onların cadı olduğuna yönelik şikâyette bulunmalarına yol açar. Bu şüpheli durum, engizitörlerin ön yargılı bir sorgulama yürütmelerini beraberinde getirir. Aslında kızların toplumun kendisine ait normlarına aykırı davranışlar sergilemeleri onlar hakkındaki olumsuz algının oluşmasında temel etkidir. Ancak şikâyetin tek nedeni toplumsal ve dinî duyarlılık değildir. Asıl neden cadı avcılarının yüzyıllardır oluşturduğu korku ve dehşet algısıdır. Burada yine kurbanların masum, cellatların ise mu'terif olması söz konusudur. Ayrıca bu *Akelarre*'de şimdiki Kilise'nin itirafçı yönünü açığa çıkarma dizilere göre daha belirgindir.

Akelarre filmi ayrıca cadılıkla ilgili önyargıların sorgulama ve yargılama esnasında ne kadar güçlü sabiteler olduğunu da ortaya koymaktadır. Böyle bir durumda öncelikle tövbe sakramentinden kaynaklı itirafın elde edilmesi önemli olduğundan dolayı filmde engizitörler, suçlanan kızların cadılıklarını ispatlamak için onları tutuklayıp teker teker sorguya alırlar. Engizitörler, sorgulamanın başından sonuna kadar şüpheli tutumlarını korurlar ve kızların normal sözlerini irdeleyerek zihinlerindeki açığa çıkarmaya çalışırlar. Bu sebeple kızların her sözü ve hareketi yargıç tarafından anormal olarak karşılanır ve amaca hizmet edecek şekilde kayda alınır. Bu noktada örneğin hafif bir gülümseme ya da oturuş biçimi şüpheli bulunur ve cadılık belirtisi olabileceği yönünde bir yargı oluşur⁶³. Öte yandan İkinci bir konu itirafın ispatıdır. Her ne kadar itiraf ispatlanmaya çalışılsa da bunun sebebi hakikati açığa çıkarmak değil gerçek bir itiraf almaktır. Çünkü sakramental anlamda bağışlanma ve ceza, öncesinde açık ve kesin bir itiraf gerektirir. Şikâyet üzerine önyargılı bir şekilde cadı hükmüne varıldığı için engizitörlerin her söz ve eylemde suçu açığa çıkarmayı hedeflediği gözlemlenir. Bunun için çarpıtma, ikna olmama, kabul etmeme ve olup biteni kendi

63 Pablo Agüero, *Akelarre*, 19:05-19:15.

önyargılarına hizmet eder şekilde yorumlama söz konusudur. Bunun sonucunda kızlar cadı olmadıklarını, yani gerçeği ispatlayamayacaklarını anladıklarında erkeklerin seferden dönecekleri zamana, dolunaya kadar engizitörleri oyalamaya karar verirler. Böylece her biri geçmişte yaşadığı sıradan olayları olağanüstü bir kurgu içerisinde aktarmaktadır. Bu, cadı olduklarını kabul etmedir, ancak şüphelidir. Bunun için engizitörler cadılığı ispatladığına inanılan birtakım işaretleri aramaya başlarlar. Şeytanın cadılarda bir damga veya işaret bıraktığına inanıldığı için bunları tespit etmeye çalışırlar. Bu işaretlere *stigma diabolicum* adı verilir. Bu işaretlerin genelde gizli yerlerde olduğuna inanıldığı için kızların vücudundaki tüm kıllar kesilir. Aslında işaretler bulunamaz ama engizitörleri oyalama süreci devam ettiği için kızlar vücutlarındaki farklı şeyleri işaret olarak sunarlar. Ancak bu da yeterli gelmez ve çeşitli işkence aletleriyle hazır olan engizitörler gösterilen yerlerde kesikler ve delikler oluşturarak işaretlerin gerçekliğini anlamaya çalışırlar. Bu noktada işaretlenen yere şeytan tarafından iz bırakıldığına ispatlanması için kurbanın acı çekmemesi gerekir. Dolayısıyla kızlar bu işkenceler sırasında olabildiğince metanetli davranmak zorunda kalırlar⁶⁴. Engizitörler açısından ise bu işlem kutsal görevlerinin bir parçasıdır. Hatta işkence araçları bile bu amaca hizmet ettikleri için kutsal sayılmaktadır. *Cursed* dizisinde bu türden bir sahnede Salt adındaki işkenceci, sanığa işkence etmeden önce aletleri şu şekilde tanıtmaktadır:

“Seni birkaç dostumla tanıştırayım istersen. Onlara ‘Tanrının parmakları’ diyorum. İsimleri baş meleklerden geliyor. Bu Mikail! Bak, Mikail’i ateşe koyduğumda bembeyaz görünüyor. Gerçeğin ışığı... Mikail’e gerçekleri söyleyebilirsin.”⁶⁵.

Cadılık gibi kritik bir konuyu işleyen bu yapımlarda vurgulanan bir diğer husus da Kilise adına hareket eden din adamlarının infaz işlemlerini çoğunlukla halkın bulunduğu yerde gerçekleştirmesidir. Bu durum halkta bir korku uyandırmak ve kendilerini bu tür şeytanî eylemlerden uzak tutmak maksadıyla yapılmaktadır. Bu yüzden özellikle *Cursed* ve *Luna Nera* dizilerinde nerede olursa olsun suçluların bulunduğu yerde yargılanmadan öldürülmesi yanında her fırsatta halkın içinde infaz edilmeleri söz konusudur. Örneğin *Cursed*’da cadı ve ona yardım edenlerin içinde olduğu düşünüldüğünden dolayı bir manastırın tümüyle ateşe verildiği sahneler yer almaktadır. *Luna Nera*’da tüm cadılar yakalandığında halkın önünde infaza kalkışılır. *Akelarre* filmindeyse bütün halkın görebileceği bir meydana infaz mekânı kurulur. Ancak burası Cadıların Şabatı’nı⁶⁶ gözlemlemeyi bekleyen yargıç ve tayfası için öngörülemez bir meydana, Ana Ibarguren ve arkadaşlarının kurguladığı kurtuluş ayinine dönüşür⁶⁷. Film, aslında kızların şikâyet edilmelerine sebep olan, birlikte dans edip yerel dilde halk şarkısı söyleyip eğlendikleri sıradan bir eylemi meydana getirdiklerini, dolayısıyla masum olduklarını ortaya koyar. Diğer yandan amaç cadılara uygulananları izleyiciye açıkça göstermek ve izleyicilerin de bunu kendi benliklerinde hissetmelerini sağlamaktır. Öte yandan Kilise adına hareket edenlerin yaptıkları yanlışlarla Hristiyanlığa büyük bir darbe vurdukları ve yüzyıllarca bu durumun Kilise’nin aleyhine işlendiği açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak film ve dizilerde verilen mesajlarla Kilise’nin günahlarının ortaya konulmasıyla birlikte Kilise ve modern dönem insanları arasında yepyeni bir sayfanın açılması hedeflenmiştir.

64 Pablo Agüero, *Akelarre*, 35:40-45:22.

65 Miller & Wheeler, *Cursed*, S.1/B.1, 01:10-02:30.

66 Pablo Agüero, *Akelarre*, 01:01:20-01:05:00.

67 Pablo Agüero, *Akelarre*, 01:08:55-01:26:38.

SONUÇ

Sonuç olarak modern dönem öncesinde Hıristiyan Avrupa'nın cadı ve cadılığa bakışının çok keskin, etkili ve yıkıcı olduğu görülmüştür. Kilise, toplumun dinî zaâfları ve zayıflıklarından (özellikle kadınların sözde zayıflığından) ve kendi manevi gücünden faydalanarak dini güvence altına alma içgüdüleriyle, karşısındakine herhangi bir değer ve önem atfetmeden ne oldukları belirsiz olan insanlar hakkında önyargıyla hükmetmiştir. Sinema ise cadılığı yeniden yorumlarken aynı zamanda yeni bir Kilise de sunmuştur. Sinema, cadılık konulu filmlerde iki temel hedefe ulaşmak istemiştir. Birincisi konunun çekiciliğiyle geniş kitlelere ulaşmak, ikincisi ise buna bağlı olarak Hıristiyanlığın, dinden uzaklaşan modern insanla barışını sağlamaya katkı sunmaktır. Özellikle Netflix, bir taraftan cadıların masum olma imkanını ortaya koyarken diğer yandan Kilise'nin tövbe sakramentinden faydalanarak postmodern bir sunumla itiraf ve bağışlanma mekanizmasını çalıştırmıştır. Bu sayede Kilise'nin aklanmasını ve masumluğunu bir algı operasyonu ile gerçekleştirmiştir. Bunun başka bir ifadesi Kilise'nin geçmişiyile yüzleşmesi ve barışmasıdır. Bu algı özellikle modern insanın Kilise'ye yabancılaşmasını engellemeyi hedeflemiştir. Böylelikle Kilise'nin hem eleştirilmesi hem de aklanmış halinin kabul edilmesi mümkün olmuştur.

Örneklem olarak ele alınan filmler, Avrupa'da ciddi boyutlara ulaşan cadı, cadı avı, büyü ve sihir konularına ve Kilise'nin bunlara karşı tavrına ilişkin sinemadaki algısal dönüşümünü yansıtmada yeterli düzeydedir. Filmler, hikâyelerini ya tarihsel verilere dayalı ya da sadece kurgusal olarak sinemaya taşırken cadıların masumiyetini açıkça ortaya koymaktadır. Böylece filmlere verilen isimlerden seçilen karakterlere, dekordan kullanılan müziğe kadar her şey sürece hizmet edecek şekilde tasarlanmıştır. Burada amaç, filmin her bir unsuruyla cadıların masumiyetini izleyiciye hissettirmektir. Bu durum bir zamanlar edebî metinlerde ve sanatın farklı dallarında (resim, gravür, heykel vb.) cadılığın aleyhine oluşturulan algıyı bugün sinema aracılığıyla pozitif yönde değiştirme çabası olarak görülmüştür. Nitekim bu konu kapsamında çekilen film ve diziler rağbet gördükçe benzer yapımların da ortaya çıkmasına sebep olmuş ve verilmek istenen mesaj daha güçlü bir şekilde aktarılmaya çalışılmıştır.

Filmlerde işlenen cadıların masumiyeti, aynı zamanda eski Kilise'nin günahkâr olduğu anlamını açığa çıkarma gayretidir. Ancak bu durum, nihayetinde bugünkü Kilise açısından olumsuz değildir. Çünkü bu, Kilise'nin tövbe sakramentine dayalı olarak günahı için pişmanlık ve itirafta bulunması anlamına gelirken aynı zamanda onun masumiyetini de gizli bir şekilde vurgulamaktadır. Özellikle *Cursed* ve *Luna Nera*'da olağanüstü olgu ve olaylar Kilise mensuplarından uzak tutularak bu kutsal yapının masumiyeti gözler önüne serilmektedir. *Akelarre*'de ise günahın açıkça Kilise tarafından işlendiğinin gösterilmesi itiraf mekanizmasını çalıştırma, dolayısıyla tövbeyle masumlaştırma anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Agüero, Pablo. *Akelarre* (Tarihi Drama, 2021). Netflix.
- Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2021.
- Altunay, Erhan. *Kadim Cadılık Öğretisi Wicca*. İstanbul: Destek Yayınları, 2021.
- Biersack, Aletta. "From Witchcraft to the Pentecostal-Witchcraft Nexus". *Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*. ed. Knut Rio, Micheller MacCarthy, Ruy Blanes. 293-304. Atlanta: Palgrave Macmillan Press, 2017.
- Blizek, William L. "Sinema Filmleri ve Din" çev. Bilal Yorulmaz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47 (2014), 193-202.
- Ebersole, Amy. "From Netflix to Netflixed: Digital Television Production in the Post-TV Platinum Age of the Audience". *University of Southern California Critical Studies* 587/ (2013), 1-36.
- Esgin, Mehmet. "Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları". *Journal of Faculty of Theology of Bozok University* 1/1 (2021), 91-99.
- Federici, Silvia. *Caliban ve Cadı*. çev. Bilge Tanrısever, Ece Durmuş vd. İstanbul: Otonom Yayınları, 2020.
- Forrest, Beth. "Witchcraft", *Encyclopedia of Crime and Punishment*. ed. David Levinson. 1711-1716. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2002.
- Forsyth, Miranda. "The Regulation of Witchcraft and Sorcery Practices and Beliefs". *Annual Review of Law and Social Science* 12/1 (2016), 4-21.
- Gaskill, Malcolm. *Cadılık*. çev. Sinem Gül. Ankara: Dost Yayınevi, 2020.
- Gün, Mukadder & Şahinoğlu, Serap. "Büyücülükten Şifacılığa Kadın Sağaltıcıların Öyküsü". *Lokman Hekim Journal* 5/1 (2015), 27-32.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Basım ve Yayın, 2010.
- Halsted, Chris. "They Ride on the Backs of Certain Beasts: The Night Rides, the Canon Episcopi and Regino of Prüm's Historical Method". *Magic, Rituel and Witchcraft* 15/3 (2020), 361-385.
- Hansen, Joseph. *Zur Entstehung der Grossen des Mittelalters*. Frankfurt am Main: 1998.
- Hefner, Robert. "Naming The Witch". *American Anthropologist* 109/2 (2007), 420-421.
- Herriman, Nicholas. "A Din of Whispers: The In-Group Manifestation of Sorcery in Rural Banyuwangi". *Anthropological Forum* 19/2 (2009), 119-141.
- İşık, Halim. "Katharlar: Balkan Kökenli, Avrupa Ortaçağında Katoliklerce Yakılarak Öldürülen Heretik Hristiyan Dini Hareket Üzerine Bir İnceleme". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 2/ (2019), 279-321.
- King, Irving. "Magic". *A Dictionary of Religion and Ethics*. 268. New York: The Macmillan Company, 1923.
- Karaküçük, Suna Arslan. "Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2010), 41-64.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir. İstanbul: Yaylacık Matbaacılık, 2000.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Levack, Brian. *The Witch-Hunt In Early Modern Europe*. Boston: Pearson Longman Press, 2015.
- Martin, Lois. *Cadılığın Tarihi: Ortaçağ'da Bilge Kadının Katli*. çev. Barış Baysal. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.
- McClear, Ernest V. "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa". *Theological Studies* 9/2 (1948), 175-212.
- Mencej, Mirjam. "Origins of Witchcraft Accusations", *Studia Mythologica Slavica*, 18 (2015), 111-130.
- Miller, Frank & Wheeler, Tom. *Cursed* (Fantastik Macera, 2020). Netflix.
- O'Connor, Paul. "The Witch". *Journal of Religion & Film* 25/1 (2021), 1-8.
- Paolucci, Laura & Manieri, Francesca. *Luna Nera* (Fantastik Drama, 2020). Netflix.
- Ray, Benjamin C. "The Salem Witch Mania: Recent Scholarship and American History Textbooks". *Journal of the American Academy of Religion* 78/1 (2010), 40-64.
- Seyfeli, Canan. *Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Shakespeare, William. *Kral Lear*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Filmlerde Kutsal Kitap: 'The Book of Eli' Örneği", *Darulfunun İlahiyat* 31/1 (2020), 99-118.
- Tanyu, Hikmet. "Büyü", TDV İslâm Ansiklopedisi, 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/501-506.
- Taşpınar, İsmail. *Hristiyanlık ve Mistik Semboller*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Wiener, Margaret. "Magic, (Coloniel) Science and Science Studies". *Social Anthropology* 21/4 (2013), 492-509.
- Wilson, Eric. "Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris the *Summis Desiderantes* and the Brixen Witch-Trial of 1485". *Popular Religion in Germany and Central Europa 1400-1800*. ed. Bob Scribner, Trevor Johnson. 87-101. New York: Macmillan Company Press, 1996.
- Yorulmaz, Bilal. "Din Eğitimine Yardımcı Bir Araç Olarak Tebliğ Filmleri: 'Horton Hears A Who' Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (2013), 247-262.

EXTENDED ABSTRACT

The subject of the article is the transformation of the negative witchcraft figure belonging to the Christian world into innocent personalities with the power of cinema. The subject is revealed in the example of Netflix's original series and movies. Witchcraft has been a sin phenomenon in the Christian world, in which the Church is particularly interested by ascribing negative meanings and carefully applied systems such as the inquisition. The cinema, on the other hand, aimed to reveal this negative figure, and especially the innocence of those accused and prosecuted for witchcraft. Transformation is accomplished through innocence. Innocence actually works both ways. While the first is realized with the open power of cinema, the past is examined from the point of view of the present. Accordingly, the evil and dark meaning that the Church attributes to witches and witchcraft, that is, witch and witchcraft, turns into innocent people whom the audience adopts as good figures in movie scenes. The second innocence stems from the hidden power of cinema. But for this to work, the first innocence must occur because these films also reveal the old sins of the Church and thus enable them to express, that is, to operate the confession mechanism. Thus, today's Christianity confronts its past and apologizes to people accused of witchcraft and is acquitted by confessing their past sins.

The main purpose of the study is to reveal that the classical view of witches has undergone a transformation, and that a positive perspective has taken place in the modern era, in the example of original Netflix movies. In the Netflix special, the movie plays the role of quietly breaking down the idea and rules of the "witch hunt" and turning the damned witches into innocents, while presenting its new perspective with story-making and easy access to everyone. In the study, based on historical background, witchcraft in Christian Europe and its relationship with Christianity are discussed. In the film analysis, it is aimed to develop an interpretation based on comparison between the situation in Europe in the past and the fictional one in the cinema.

In the light of the historical data discussed before the film analysis in the study, it has been seen that the Christian Europe's view of witches and witchcraft before the modern period was very sharp, effective and destructive. The Church, with the instinct of securing religion by taking advantage of the religious weaknesses and weaknesses of the society (especially the so-called weakness of women) and its own spiritual strength, ruled with prejudice about people who are unclear what they are, without attributing any value and importance to the other. While cinema reinterpreted witchcraft, it also presented a new Church. Cinema wanted to achieve two main goals in movies about witchcraft. The first is to reach large masses with the attractiveness of the subject, and the second is to contribute to the peace of Christianity with modern people who have moved away from religion. In particular, Netflix, on the one hand, revealed the possibility of witches' innocence, on the other hand, took advantage of the Church's sacrament of repentance and operated the confession and forgiveness mechanism with a postmodern presentation. In this way, he realized the justification and innocence of the Church through a perception operation. Another expression of this is the Church's confrontation and reconciliation with its past. This perception especially aimed to prevent the alienation of modern people from the Church. Thus, it was possible to both criticize and accept the justification of the Church.

The films, which are taken as examples, are sufficient to reflect the perceptual transformation in the cinema regarding the issues of witch, witch hunt, magic and sorcery, which reached serious dimensions in Europe, and the attitude of the Church towards them. The films clearly reveal the innocence of witches while bringing their stories to the cinema, either based on historical data or simply fictional. Thus, everything from the names given to the movies to the characters chosen, from the decor to the music used, is designed to serve the process. The aim here is to make the audience feel the innocence of the witches with every single element of the movie. This situation has been seen as an effort to change the perception against witchcraft in literary texts and different branches of art (painting, engraving, sculpture, etc.) in a positive way today through cinema. As a matter of fact, as the movies and TV series shot within the scope of this subject became popular, it caused similar productions to emerge, and the desired message was tried to be conveyed more strongly.

The innocence of the witches portrayed in the movies is also an effort to reveal the meaning of the old Church as sinful. However, this is ultimately not negative for the Church today. Because this means the Church's repentance and confession for her sin based on the sacrament of repentance, while at the same time discreetly emphasizing her innocence. Especially in *Cursed* and *Luna Nera*, extraordinary facts and events are kept away from the members of the Church and the innocence of this holy structure is revealed. In *Akelarre*, showing that the sin is openly committed by the Church means activating the confession mechanism, thus innocence by repentance.

MODERN DİLBİLİME YÖNELEN ÇAĞDAŞ ARAP DİLCİLERİNİN DİLBİLİM ETKİNLİKLERİ VE KLASİK ARAP DİLİ GELENEĞİ KARŞISINDAKİ POZİSYONLARI

Esmâ SAĞ ŞENCAL

Marmara Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
esmasag@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1564-9622>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 31/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/08/2022

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1123356>

"Bu makale, devam etmekte olan "Çağdaş Arap dilcilerinin dilbilim karşısındaki tutumları" başlıklı doktora tezinden (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) üretilmiştir.

MODERN DİLBİLİME YÖNELEN ÇAĞDAŞ ARAP DİLCİLERİNİN DİLBİLİM ETKİNLİKLERİ VE KLASİK ARAP DİLİ GELENEĞİ KARŞISINDAKİ POZİSYONLARI

ÖZ

Çağdaş Arap dilcilerinin Arapça üzerine yaptıkları çalışmaları klasik Arap dili (KAD) geleneği ile dilbilime yer verme bakımından farklılaşmaktadır. Bu çalışmaları, KAD geleneği ile dilbilimi felsefi ve metodolojik farklı arka planlara sahip iki ayrı düşünce sistemi olduğu kabulünden hareketle şu üç kategori altında toplayabiliriz: KAD ilimlerini devam ettiren çağdaş çalışmalar, Arapçayı dilbilim yaklaşımları üzerinden inceleyen çalışmalar ve her iki dil yaklaşımını kullanan çalışmalar. Bu makalenin amacı – çalışmanın sınırları sebebiyle bu üç kategori arasından seçtiğimiz – ikinci kategoriye inceleyerek dilbilim alanında Arapça ne tür etkinlikler yapıldığını; çağdaş Arap dilcilerinin neden dilbilime yöneldiklerini ve KAD geleneği karşısındaki pozisyonlarını tespit etmektir. Bu amacı yerine getirebilmek için birinci bölümde, bu kategori altında tasnif edilen dilbilim etkinlikleri şu alt başlıklar altında tasvir edilmiştir: Dilbilimi Arap dünyasına tanıtan çalışmalar, teorik dilbilim alanındaki çalışmalar, uygulamalı dilbilim, toplumsal dilbilim gibi diğer dilbilim alanlarındaki çalışmalar ve Arapça akademik dilbilim dergileri. İkinci bölümde ise bu dilcilerin KAD geleneği karşısındaki pozisyonları değerlendirilmiş ve bu geleneği tamamen görmezden gel(e)medikleri tespit edilmiştir. Bu durum, KAD geleneğinin zengin bir birikim olması ve Arap dünyasında akademik ve sosyal düzeyde kabul görmesiyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, dilbilime yönelmelerinin arkasındaki faktörler tartışılmış ve bu durum bilimsel ilerleyişi kümülatif, sürekli ve lineer olarak kabul etmeleriyle gerekçelendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş Arap dili çalışmaları, modern dilbilim, Arap dilbimi, Arapça teorik dilbilim, Arapça uygulamalı dilbilim, Arapça toplumsal dilbilim

THE LINGUISTIC ACTIVITIES OF CONTEMPORARY ARAB LANGUAGE RESEARCHERS SHOWING INTEREST IN MODERN LINGUISTICS AND THEIR POSITIONS TOWARDS THE CLASSICAL ARABIC LANGUAGE TRADITION

ABSTRACT

Contemporary Arab linguists differ from each other in terms of including the classical Arabic language (CAL) tradition and linguistics in their studies. Assuming that the CAL tradition and linguistics are two different thought systems, we can categorize these studies under the following three categories: Studies that examine Arabic through CAL sciences, studies that examine Arabic through linguistics, and studies examining Arabic using both approaches. This article aims to examine the second category with the objective of exploring the activities carried out in Arabic linguistics, the motivations of contemporary Arab linguists to show interest in linguistics instead of the CAL tradition and the positions Arab linguists hold against the CAL tradition. To fulfill this aim, in the first section, linguistic activities of Arab language researchers are categorized under four titles: Studies introducing linguistics to the Arab world, studies in theoretical linguistics, studies in other linguistic fields such as applied linguistics, sociolinguistics, and Arabic linguistic journals. In the second section, the positions of these linguists towards this tradition are evaluated. Additionally, the factors behind their interest in linguistics are discussed and their motivations are justified by their acceptance of scientific progress as cumulative, continuous, and linear.

Keywords: Contemporary Arabic studies, modern linguistics, Arabic linguistics, Arabic theoretical studies, Arabic applied linguistics, Arabic sociolinguistics

GİRİŞ

Dilbilim, temelleri çoğunlukla Saussure'e (1857-1913) dayandırılan ve yirminci yüzyılda doğup modern bilimin varlık ve bilgiye dair kabulleri doğrultusunda gelişen bir disiplindir.¹ Öte yandan, çalışma boyunca klasik Arap dili (bundan sonra KAD) geleneği² olarak isimlendirdiğimiz dil yaklaşımı ise bu çalışmada – belli bir zaman dilimini ifade etmesinden öte – İslam düşünce geleneğinin varlık ve bilgi anlayışı ışığında dil incelemesi yapan bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir. Zira KAD geleneği, günümüzde de araştırmacıların ilgi gösterdiği ve çalışmalar yaptığı bir dil yaklaşımıdır,³ ancak kendine has yöntem ve kabulleriyle dilbilimden ayrılmaktadır.⁴ Dolayısıyla, bu çalışma KAD geleneği ile dilbilimin farklı arka planlara, araştırma yöntemlerine, varsayımlara ve motivasyonlara sahip iki ayrı dil yaklaşımı olduğu kabulü üzerine inşa edilmiştir. Bu temel üzerine inşa edilen bu çalışmada, KAD geleneği ile dilbilimin birbiri üzerinden okunmaması ve/veya değerlendirilmemesi gerektiği düşüncesi benimsenmiştir.

Yirminci yüzyıldan itibaren yükselişe geçen dilbilim çağdaş Arap dili çalışmalarında da etkili olmaya başlayınca çağdaş Arap dilcilerinin KAD geleneği ile dilbilimi karşılaştıran çalışmalar yaptıkları gözlemlenmektedir.⁵ Bu iki dil yaklaşımını karşılaştıranların arasında İbrahim Enîs (ö. 1977), Abdurrahmân Eyyûb (ö. 2013), Temmâm Hassân (ö. 2011) gibi dilbilim kabullerini esas alarak KAD geleneğini eleştiren çağdaş Arap dilcileri bulunmaktadır.⁶ Bunların yanı sıra, Arapça üzerine çalışan dilcilerden bazıları sadece dilbilim yaklaşımları üzerinden çalışmalar yapmış; bazıları ise sadece KAD geleneğinin dil ilimleri çerçevesinde kalmaya devam etmiştir. Çağdaş Arap dili literatüründe karşılaştığımız bu çeşitli çalışmaları, KAD geleneği ile modern bilimin iki ayrı düşünce sistemi olması açısından temel olarak üç ana kategoride toplayabiliriz: (1) KAD geleneğini olduğu gibi devam ettirip dilbilim üzerinden herhangi bir değerlendirme yapmayan çalışmalar, (2) Arapçayı KAD geleneğinin yaklaşımlarından değil dilbilim yaklaşımları üzerinden inceleyen çalışmalar ve (3) KAD geleneği ile dilbilim yaklaşımlarını birlikte ele alan çalışmalar.⁷

1 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (İstanbul: Multilingual, 2001), 21,29 ve 30.

2 Bu dil yaklaşım için çağdaş çalışmalarda farklı isimler bulunmaktadır; (i) “İslam Medeniyetinde dil ilimleri” (İsmail Güler, ed., *İslâm medeniyetinde dil ilimleri: tarih ve problemler*, İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi, 167 72 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015).), (ii) “Arap dil ilimleri” (Nalçakan'ın tercümesi Mahmûd Fehmî Hicâzî, “Arap Dil İlimlerinin Sınıflandırılması”, *Classification of Arabic Language Sciences*. 17/33 (Ocak 2018), 283-296.), (iii) “‘ulûmu’l-luga fi’t-turâsi’l-‘Arabî (Arap geleneğinde dil ilimleri)” (Mahmûd Fehmî Hicâzî, *Usus ‘ilmi’l-lugati’l-‘Arabiyye* (Kahire, Mısır: Dâru’s-Sekâfe li’t-Tıba’a ve’n-Neşr, 2003), 59.), (iv) “‘et-turâs el-lugavî el-‘Arabî (Arap dil geleneği)” (Georges Bohas, *Et-Turâsu’l-lugaviyyi’l-‘Arabî* (Kahire, Mısır: Dâru’s-Selâm li’t-tıba’a ve’n-neşr ve’t-tevzi’ ve’t-terceme, 2008); Abdulkâdir Mehîrî, *En-Nazarât fi’t-turâsi el-lugavî el-‘Arabî* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993).), (v) “the Arabic linguistic tradition (Arap dilbilim geleneği)” (Georges Bohas vd., *The Arabic Linguistic Tradition* (London and New York: Routledge, 2017); Manuela E.B Giolfo - Kees Versteegh, “The Evolution of Theory in the Arabic Linguistic Tradition”, *The Foundations of Arabic Linguistics IV, IV*, ed. Manuela E.B Giolfo - Kees Versteegh, Studies in Semitic Languages and Linguistics (Leiden: Brill, 2019), 1-9; Yasir Suleiman, “Arabic linguistic tradition”, *Concise History of the Language Sciences* (Elsevier, 1995), 28-38; Kees Versteegh, *The Arabic Linguistic Tradition* (London: Taylor & Francis, 1997).), (vi) “Arabic Linguistics (Arap dilbilimi)” (Georgine Ayoub - Cornelis H. M. Versteegh (ed.), *Foundations of Arabic Linguistics III: The Development of a Tradition: Continuity and Change* (Foundations of Arabic Linguistics Conference, Leiden Boston: Brill, 2018); Manuela E.B Giolfo - Kees Versteegh (ed.), *The Foundations of Arabic Linguistics IV, IV*, (Leiden: Brill, 2019).)

Bu çalışmada bu yaklaşımı klasik Arap dili geleneği şeklinde isimlendirmemizin temel sebepleri arasında bu ilimlerin Arapça'ya has olması ve varlık ve bilgiye dair kabullerin dilbilimden farklı olması gibi gerekçeler bulunmaktadır. Bu sebepten ötürü, bu makalede İslam düşünce geleneğinin dil ilimlerini “dilbilim” terimiyle vasıflandırmaktan özellikle imtina edilmiştir. Dolayısıyla, “dilbilim” ile bu makalede kastedilen modern bilimin varsayımlarına göre dil incelemesi yapan dil araştırma programı olup KAD geleneğinden ayrılmaktadır. Ne var ki, KAD geleneği ile dilbilimin varlık ve bilgiye dair kabullerinin ne olduğu hususu çalışmanın sınırları dışında kaldığı ve ayrıca bir çalışma konusu olduğu için bu konuya bu makalede yer verilmemiştir.

3 Abdulkâdir Fâsî Fihri, *El-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye* (Kazablanka, Fas: Dâr Toukbal, 1993 [1985]), 2/59-60.

4 Fihri, *El-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 2/21-22.

5 Fihri, *El-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 2/59-60; Yasir Suleiman, “Autonomy versus non-autonomy in the Arabic grammatical tradition”, *Arabic grammar and linguistics*, ed. Yasir Suleiman (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003), 31; Giolfo - Versteegh, “The Evolution of Theory in the Arabic Linguistic Tradition”, 97/8.

6 Mustafa Kaya, “Modern Arap Dilbilim Çalışmaları”, *EKEV Akademi Dergisi* XII/36 (2008), 345-347.

7 Bu çalışmada benimsediğimiz bu üçlü kategoriyi literatürde daha önce öneren başka araştırmacılar da bulunmaktadır. Örneğin, Mustafa Galfân şu şekilde bir gruplandırma yapmıştır: (1) Tamamen KAD geleneğine sarılanlar, (2) Her yönüyle dilbilime yönelenler ve (3) KAD geleneği ile dilbilimin arasını bulmaya çalışarak uzlaştırmaya çalışanlar. Bu konuyla ilgili daha

Yukarıda bu üçlü tasnife yer vermemizin sebebi, bu makalede çağdaş Arap dili literatürünün tam olarak hangi kısmının mercek altına alındığını açık bir şekilde gösterebilmektir. Zira bu makalenin amacı, öncelikle ikinci kategoriye oluşturan çalışmalarda ne tür dilbilim etkinlikleri yapıldığını tasvir etmek, daha sonra bu tür çalışmalar yapan dilcilerin Arapça için KAD geleneği yerine dilbilimi tercih etmelerinin arkasındaki nedenleri tespit etmektir. Dolayısıyla, bu makalede, çalışmanın sınırları sebebiyle sadece ikinci kategoriye odaklanılacak; diğer iki kategoriyle ilgili analizlere yer verilmeyecektir. Çağdaş Arap dili literatürünü incelediğimizde, Arapçayı dilbilim kuramları üzerinden çalışan Batılı araştırmacıların⁸ da olduğunu görürüz, ancak bu çalışma Arap dünyasındaki dilbilim etkinliğini hedeflediği için sadece Arapça telif edilen çalışmalar ele alınacaktır. Bu sebeple, Batılı dilcilerin çalışmaları – Arapçaya tercüme edilse dahi – bu çalışmanın araştırma kapsamının dışında kalmaktadır.

Bu makale için ikinci kategoriye giren çalışmaları belirlerken Arapçayı dilbilim kuramları üzerinden inceleyen çağdaş Arap dilcilerinin KAD geleneğini tamamen göz ardı etmediklerini fark ettik. Buna rağmen, bu tür çalışmaları KAD geleneğiyle dilbilimi birlikte ele alan çalışmalar olarak değerlendirip üçüncü kategori altında tasnif etmedik. Zira bu çalışmalarda KAD geleneği daha çok bir tarihî arka plan olarak yer almaktadır. Çağdaş Arap dilcilerinin çalışmalarını – daha önceki paragraflarda işaret ettiğimiz – üç kategori altına dağıtırken iki dil yaklaşımına yer veren araştırmalar için “birini diğerinin üzerinden değerlendirme” ölçütümüzü esas aldık. Dolayısıyla, dilbilim çalışması yapan bir çağdaş Arap dilcisi KAD geleneğinden bir kavrama veya bir dil âliminin görüşlerine tarihî arka plan olarak yer veriyorsa ikinci kategoriye, eğer KAD geleneğini modern dilbilim yaklaşımlarıyla karşılaştırıyor veya bu yaklaşımlar üzerinden değerlendiriyorsa üçüncü kategoriye dahil ettik.

Bu makalede, ikinci kategori altında tasnif edilen teliflerde ne tür dilbilim etkinlikleri yapıldığını tespit etmek için literatürde yer alan bütün Arapça dilbilim çalışmalarını kapsamak amaçlanmamıştır. Kaldı ki, bu tarz bir çalışma yapmak neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla, bu makalede kategorinin varlığını gös-

fazla bilgi için bakınız: Mustafa Galfân, “el-Lisâniyyâtu'l-'Arabiyye: Ru'ye menheciyye fi'l-masâdir ve'l-ususi'n-nazariyye”, *A'mâlu'n-nedveti'd-duveliyye havle'l-lugati'l-'Arabiyye ve'n-nazariyyâti'l-lisâniyye: el-hasiletu ve'l-âfâk* (Fas: Kulliyetu'l-Î-âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye: Câmî'atu Seyyidi Muhammed b. 'Abdillah, 2007), 53-55. Her ne kadar bu makalede önerdiğimiz bu kategoriler Galfân'ın gruplandırmasıyla aynı gözükse de bu husustaki kriterlerimiz farklıdır. Zira bizim kriterimiz, iki dil yaklaşımının farklı arka planlara sahip olduğu; dolayısıyla, iki ayrı düşünce sistemi olduğudur. Galfân ise, KAD geleneğinin bilimsel birikimin alt katmanlarında kalan bir katkı olduğunu düşünmektedir. Onun nazarında KAD geleneği ile dilbilimin birbirinden ayrı tutulmasının temel sebebi bilimsel ilerleyişe göre KAD geleneğinin geçerliliğini yitirmiş olmasıdır. Galfân'a göre, KAD geleneği önemsiz değildir, ancak önemli bir tarihsel aşama olup güncel dil çalışmalarına bir katkı sağlamamaktadır. Galfân'ın bu konudaki değerlendirmeleri için bakınız: Mustafa Galfân, *el-Lisâniyyâtu'l-'Arabiyye: Es'iletu'l-menhec* (Amman, Ürdün: Dâru Vardi'l-Ürdüniyye li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2013), 202-216.

8 İngilizce telif edilen Arapça dilbilim çalışmaları; fonetik/sesbilgisi, fonoloji/sesbilim, morfoloji/biçimbilim, sentaks/söz-dizimi, semantik/anlambilimi, pragmatik/edimbilim, birinci dil edinimi (*first language acquisition*), ikinci dil edinimi (*second language acquisition*), toplumsal dilbilim (*sociolinguistics*), psikodilbilim (*psycholinguistics*), bilişimsel/bilgisayarlı dilbilim (*computational linguistics*), dilsel çeşitlilik (*linguistic variation*) gibi dilbilimin hemen hemen her alanına yayılmıştır. Bunun için ilk olarak *Perspectives on Arabic Linguistics* serisini örnek verebiliriz. Bu seri, senelik olarak düzenlenen Arap dilbilimi sempozyumlarında sunulan makalelerden seçkileri 1990'dan bu yana yayımlanan edisyon kitaplardan oluşur. Ayrıca, Arapçaya genel olarak odaklanan ve dilbilimin çeşitli konularını birlikte ele alan el kitapları (*handbooks*) ve ders kitapları (*textbooks*) da bulunmaktadır. Örnek olarak saygın yayınevlerinden yayımlanan şu telifleri zikredebiliriz: Karin C. Ryding'in *Arabic: A Linguistic Introduction* (Cambridge, United Kingdom ; New York: Cambridge University Press, 2014) kitabı, Elabbas Benmamoun ile Reem Bassiouney editörlüğünü üstlendiği *the Routledge Handbook of Arabic Linguistics* (London and New York: Routledge, 2018) kitabı, Reem Bassiouney ile E. Graham Katz'ın editörlüğünü üstlendiği *Arabic Language and Linguistics* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2012) kitabı, Alaa Elgibali'nin editörlüğünü üstlendiği *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 1996) kitabı. Bunların yanı sıra dilbilim konularına odaklı çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin, Arapçanın sözdizimi/sentaksı üzerine Joseph Aoun vd.'lerinin *the Syntax of Arabic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) çalışmasını; sesbilimi/fonolojisi ve biçimbilimi/morfolojisi üzerine Janet C. E. Watson'ın *the Phonology and Morphology of Arabic* (Oxford: Oxford University Press, 2007) çalışmasını; Arapçanın ikinci dil olarak edinilmesi ile ilgili Mohammad T. Alhawary'nin *the Routledge Handbook of Arabic Second Language Acquisition* (London: Routledge, 2018) çalışmasını, Arapça toplumsal dilbilimle ilgili Enam Al-Wer ve Uri Horesh'in *the Routledge Handbook of Arabic Sociolinguistics* (New York, NY: Routledge, 2019) çalışmasını ve Arapça ve kimlik üzerine çalışmalarla ilgili Reem Bassiouney ve Keith Walters'in *the Routledge Handbook of Arabic and Identity* (London: Routledge, 2020) çalışmasını zikredebiliriz.

termeye ve anlamlandırmaya yetecek kadar, öncül olan, literatürde öne çıkan, çalışmalara yön veren ve Arapça dilbilimle ilgili araştırma yapmak isteyen birisinin karşılaşması kuvvetle muhtemel olan çalışmalar hedeflenmiştir. Kategorinin olabildiğince en doğru bir şekilde belirlenebilmesi için dilciler üzerinden değil de çalışma merkezli bir tasnif takip edilmiştir. Zira bazı çağdaş Arap dilcilerinin hem sadece dilbilim yaklaşımlarına göre yaptıkları çalışmaları hem de dilbilim ile KAD geleneğini karşılaştırdığı çalışmaları bulunmaktadır.

Bu makalede KAD geleneğinin veya dilbilimin diğerinden daha üstün olduğu veya birinin diğerine kıyasla daha isabetli olduğu iddiası kesinlikle bulunmamaktadır. Bu çalışmada daha ziyade KAD geleneği ile dilbilimin farklı arka planlara, amaçlara, bilgiye ulaşma metodlarına ve motivasyonlara sahip olduğu; dolayısıyla, birbirlerinden ayrılan iki düşünce sistemleri olduğu iddiası vardır. Bu iddia üzerine inşa edilen bu makale, her iki dil yaklaşımının kendi düşünce sistemleri içinde ele alınması gerektiğini savunmaktadır.

Yukarıda anlatılan amaçları yerine getirebilmek için, önce “Çağdaş Arap dilcilerinin dilbilim etkinlikleri” başlığı altında Arapçanın dil özelliklerini KAD geleneğine dönmeden dilbilim yaklaşımları üzerinden analiz eden çalışmalar şu alt başlıklar altında tasvir edilecektir: (1) Dilbilimi Arap dünyasına tanıtan çalışmalar, (2) teorik dilbilim alanında telif edilen çalışmalar (fonetik-fonoloji, morfoloji, sentaks), (3) uygulamalı dilbilim, toplumsal dilbilim, psikodilbilim gibi diğer dilbilim alanlarında Arapça telif edilen çalışmalar ve (4) Arapça dilbilim dergileri. Daha sonra, “Dilbilime yönelen çağdaş Arap dilcilerinin KAD geleneği karşısındaki pozisyonları” başlığı altında bu dilcilerin neden KAD geleneğine değil de dilbilime itibar ettikleri ve Arapçayı KAD geleneğinin yaklaşımları üzerinden değerlendirmemelerine rağmen bu geleneğe ne ölçüde, hangi bağlamda ve neden yer verdikleri hususları tartışılacaktır.

1. ÇAĞDAŞ ARAP DİLCİLERİNİN DİLBİLİM ETKİNLİKLERİ

1.1. DİLBİLİMİ ARAP DÜNYASINA TANITAN ÇALIŞMALAR

Çağdaş Arap dili literatürüne baktığımızda, dilbilimin çeşitli alanlarında ve dilbilim kuramları ışığında KAD geleneğini yeniden okumadan Arapça üzerine çalışan araştırmacıların olduğunu görürüz. Bu tür çalışmaların ilk olarak dilbilimin Arap dünyasına tanıtılması gayesiyle telif edildiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, çağdaş Arap dilcileri arasında itibarlı bir yere sahip olan ve Londra Üniversitesi’nde dilbilim alanında doktorasını tamamlamış olan Mısırlı dilci Mahmûd es-Sa’rân (ö. 1963) ‘İlmu’l-luga: Mukaddime li’l-kârii’l-‘Arabî’ eserini 1962’de yayımlayarak dilbilimi Arap okuyucusuna tanıtmada ilk adımı atanlardan biri olmuştur.¹⁰

Sa’rân’ın eserinde Arap okuyucusuna tanıttığı dilbilimin, kendi doktora tez danışmanı olan¹¹ işlevsel dilbilim akımının öncülerinden İngiliz dilbilimci Firth’in (ö. 1960)¹² dilbilim yaklaşımına göre şekillendiği görülür. Firth’in işlevsel bakışına¹³ paralel olarak, kitabının büyük bir kısmını sesbilgisi ile sesbilimine

9 Mahmud Sa’rân, *‘İlmu’l-luga: mukaddime li’l-kârii’l-‘Arabî* (Beyrut, Lübnan: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, ts.).

10 Hilmî Halîl, “Mukaddimât (Önsöz)”, *‘İlmu’l-luga: mukaddime li’l-kârii’l-‘Arabî*, kitap editörü Mahmûd Sa’rân, 5-14 (Kahire, Mısır: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî li’t-Tibâ‘ati ve’n-Neşri, 1997), 6.

11 Halîl, “Mukaddimât (Önsöz)”, 6.

12 John A. Bateman, “The Place of Systemic Functional Linguistics as a Linguistic Theory in the Twenty-First Century”, *The Routledge Handbook of Systemic Functional Linguistics*, ed. Tom Bartlett - Gerard O’Grady, Routledge Handbooks in Linguistics (London and New York: Routledge, 2017), 14; David G. Butt, “Firth and the origins of systemic functional linguistics: process, pragma, and polysystem”, *The Cambridge Handbook of Systemic Functional Linguistics*, ed. Geoff Thompson vd., Handbooks on Language and Linguistics (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 11; Jacques François, “The Stance of Systemic Functional Linguistics Amongst Functional(Ist) Theories of Language and Its ‘Systemic’ Purpose”, *Perspectives from Systemic Functional Linguistics*, ed. Akila Sellami-Baklouti - Lise Fontaine (London: Routledge, 2018), 7; J. R. Martin, “Meaning matters: a short history of systemic functional linguistics”, *WORD* 62/1 (02 Ocak 2016), 35 ve 45.

13 Firth ve işlevsel dilbilim yaklaşımı ile ilgili bilgi edinmek için bakınız: Butt, “Firth and the origins of systemic functional linguistics: process, pragma, and polysystem”; D Terence Langendoen vd., *The London School of linguistics: A study of the linguistic theories* (MIT Press, 1968); Patrick Honeybone, “J. R. Firth”, *Key Thinkers in Linguistics and the Philosophy of Language*, ed. Siobhan Chapman - Christopher Routledge (Oxford / New York: Oxford University Press, 2005), 80-86; F.R. Palmer,

ayırılmış ve kitabında temel olarak seslerin işlevlerini ve manayı incelemiştir. Sa‘rân, her ne kadar belirli bir dilbilimsel yaklaşıma göre dilbilimi tanıtsa da genel olarak modern dilbilimin Arap dili akademisine girmesine öncülük eden çağdaş Arap dilcileri arasında yerini almıştır. Bunun dışında, dilbilimi Arap dünyasına tanıtmayı hedefleyen başka eserler de bulunur. Örnek olarak, Hâfız İsmâ‘îlî Alevî’nin *el-Lisâniyyât fi’s-sekâfeti’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsara*¹⁴, Abdusselâm el-Misiddî’nin *el-Lisâniyyât ve ususuha’l-ma‘rifîyye*¹⁵, Mustafâ Galfân’ın eserlerinden *Fi’l-lisâniyyâti’l-‘âmme: Târîhuhâ tabî‘atuhâ, mevdû‘uhâ, mefhûmuhâ*¹⁶ ile *el-Lisâniyyât fi’s-sekâfeti’l-‘Arabiyyeti’l-hadîse*¹⁷, Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri’nin *el-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*¹⁸, Hilmî Halîl’in *el-‘Arabiyye ve ‘ilmu’l-lugati’l-binyevî*¹⁹ ve Muhammed Muhammed Yunus ‘Ali’nin *Medhal ile’l-lisâniyyât*²⁰ çalışmalarını zikredebiliriz.

Giriş kısmında bahsedildiği üzere Arapça telif edilen dilbilim çalışmalarında KAD geleneğinden hiçbir şekilde bahsedilmemesi söz konusu değildir. Zira dilbilimcilerin araştırmalarına konu olan Modern Standart (Fasih) Arapça, kelime hazinesi ve dil stili bakımından birtakım farklılıkları olmakla beraber, dil yapısı asırlar öncesinde KAD geleneğinin dil âlimleri tarafından tanımlanmış ve kuralları belirlenmiş olan klasik Arapçanın hemen hemen modern versiyonudur.²¹ Her ne kadar bu modern versiyonda klasik Arapçada olmayan yeni kullanımlar yer alsın da klasik Arapçanın dil yapısı ve genel kuralları, en temelde Kur’an-ı Kerim’in dilini korumak maksadıyla asırlar boyunca büyük oranda korunmuştur. Dolayısıyla, bir dilbilimci Arapçayı çalışmak istediği zaman bu dil birikimiyle kaçınılmaz olarak karşılaşır. Üstelik bu araştırmacı Arap ise hem formasyon geçmişinde hem de içinde bulunduğu Arap akademisinde bu dil birikimiyle daha yoğun bir şekilde temas halindedir. Örneğin, modern dilbilim kuramlarından Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi teorisi üzerine çalışan Fihri, Arap eğitim çevresinde yetiştiği için klasik düşünce şeklini çok iyi öğrenip hâkim olduğunu belirtmiştir.²² Bu sebeple, Arap dünyasında yetişip modern dil kuramları üzerine çalışan bir dilcinin gerek istemli gerekse istemsiz bir şekilde KAD geleneğinin birikimini görmezden gelmesi pek mümkün değildir.

Hatta Fihri, 2010’lu yıllar için, KAD geleneğinin Arapça akademik sahada hala etkinliğini koruduğunun altını çizip Arapça dilbilim analizlerinin KAD geleneğinin baskınlığı karşısında oldukça zayıf kaldığından yakınmıştır.²³ Arap akademisinde dilbilime olan ilginin günümüzde nispeten arttığını söyleyebilirsek de KAD geleneğinin hala baskınlığını koruduğu görülür. Bu sebeple, bir Arap dilbilimcinin KAD geleneğinin varlığından haberdar olmaması söz konusu olamaz. Haberdar olmaktan öte, Arap bir araştırmacı dil üzerine yaptığı ve Arapça telif ettiği çalışmasının Arap akademisi tarafından kabul görmesi için, büyük ihtimalle, KAD geleneğinin birikimine bir şekilde yer verme ihtiyacı hissetmektedir. Buna Fihri’nin Arapça ve İngilizce telif ettiği eserlerinde KAD âlimlerine yaptığı atıflarının yoğunluğunun değişmesini örnek verebiliriz. Örneğin, Fihri Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kapsamında Arapçadaki isim terkiplerinin iç yapısı ve Arapçanın kelime dizilimiyle ilgili analizlerini hem Arapça hem de İngilizce telif ettiği hemen hemen birbirinin muadili olan iki eserinde ele almıştır. Arapça telif ettiği *el-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye*’de bu konu-

“Firth and the London School of Linguistics”, *Concise History of the Language Sciences* (Oxford and New York: Elsevier, 1995), 268-272; R. H. Robins, “John Rupert Firth”, *Language* 37/2 (1961), 191-200.

14 Hâfız İsmâ‘îlî Alevî, *Lisâniyyât fi’s-sekâfeti’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsara* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttehadi, 2009).

15 Abdusselâm Misiddî, *El-Lisâniyyât ve ususuha’l-ma‘rifîyye* (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1986).

16 Mustafâ Galfân, *Fi’l-lisâniyyâti’l-‘âmme: Târîhuhâ tabî‘atuhâ, mevdû‘uhâ, mefhûmuhâ* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttehide, 2010).

17 Mustafâ Galfân, *el-Lisâniyyât fi’s-sekâfeti’l-‘Arabiyyeti’l-hadîse* (Kazablanka, Fas: Şeriketu’n-Neşri ve’t-Tevzî‘l-Medâris, 2006).

18 Fihri, *El-Lisâniyyât ve’l-lugatu’l-‘Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*.

19 Hilmî Halîl, *El-‘Arabiyye ve ‘ilmu’l-lugati’l-binyevî: Dirâsât fi’l-fikri’l-lugaviyyi’l-‘Arabiyyi’l-hadîs* (İskenderiye, Mısır: Dâru’l-Ma‘rifeti’l-Câmi‘iyye, 1988).

20 Muhammed Muhammed Yunus Ali, *Medhal ile’l-lisâniyyât* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttehadi, 2004).

21 Karin C. Ryding, *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic* (Cambridge University Press, 2005), 4.

22 Abdelkader Fassi Fehri, *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*, thk. Joan Maling vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 1993), 29/xii.

23 Abdulkâdir Fâsî Fihri, *Zerrâtu’l-lugati’l-‘Arabiyye ve hendesetuhâ: Dirâse istikşâfiyye edneviyye* (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîdi’l-Muttehadi, 2010), 10.

ları tartışırken KAD geleneğinin meselelerine ve âlimlerinin görüşlerine yer verdiği görülür. Öte yandan, İngilizce olarak telif ettiği *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*'te ise bahsi geçen konudaki tartışmalarda KAD geleneğine yaptığı atıfların çok daha az olduğu farkedilmektedir.²⁴ Dolayısıyla, Arapça telif edilen dilbilim çalışmalarında – gerek Arap akademisinde kabul görmesi talebi olsun gerekse dilbilimi Arap okuyucununun tasavvuruna yakınlaştırma gayesi olsun – KAD geleneğinin varlığı neredeyse kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. TEORİK DİLBİLİM ALANINDA TELİF EDİLEN ÇALIŞMALAR

1.2.1. SESBİLGİSİ/FONETİK VE SESBİLİM/FONOLOJİ

Arap akademisinde Arapça üzerine yapılan ilk dilbilim çalışmalarının sesbilgisi/fonetik ile sesbilim/fonoloji alanlarında olduğunu görürüz. Örneğin, dilbilimi Arap dünyasına tanıtmada öncülük eden ve dilbilime ilk olarak ilgi gösteren Arap dilcilerinden İbrahim Enîs (ö 1977), Kemal Bişr (ö. 2015), Ahmet Muhtar Ömer (ö. 2003) gibi isimler Arapçanın ses yapısı üzerine çalışmışlardır.

1941'de Londra Üniversitesinde felsefe ve Sâmî diller alanında doktorasını tamamlayan Mısırlı dilci İbrahim Enîs'in 1947'de yayımladığı *El-Esvâtu'l-'Arabiyye*²⁵ adlı eseri sesbilgisi ile sesbilim alanlarını Arap dil akademisine tanıtan²⁶ ve Arapçaya uygulayan ilk eserdir.²⁷ Ardından, yine Mısırlı olan ve aynı üniversitede önemli dilbilimcilerden Firth'in danışmanlığında 1956'da sesbilim alanında doktorasını tamamlamış olan Kemal Bişr'in²⁸ gözden geçirilmiş bir şekilde 2000'de yeniden yayımladığı ve birçok kere basılmış olan *İlmu'l-esvât* eserini zikretiliriz.²⁹ *İlmu'l-esvât*, bu alanda Arapça yazılmış ve Arapçanın ses yapısı üzerine çalışılmış en kapsamlı çalışmalardandır.³⁰ Bişr, bu çalışmasında zaman zaman Arapçanın sesleriyle ilgili KAD geleneğinin bulgularına yer vermiş; hatta bu bulguları dilbilim yaklaşımlarıyla karşılaştırmıştır. Bu bağlamdaki değerlendirmelerini üçüncü kategoride ele almamız gerekir, ancak bu değerlendirmeleri hariç tutarsak, *İlmu'l-esvât* modern dilbilim kuramlarına göre şekillenen sesbilgisi ile sesbilim disiplinlerini tanıtan bir kitaptır.

Çağdaş Arap dili literatüründe dilbilim perspektifinden ses analizi yapan öncü telifler arasında Kemal Bişr gibi Londra Üniversitesinde doktorasını tamamlayan Mısırlı dilci Abdurrahmân Eyyûb'un (ilk olarak 1963'te yayımlanan) *Esvâtu'l-luga*'sını³¹ da zikretiliriz. Cambridge Üniversitesinin dilbilim bölümünde doktorasını yapmış olan Mısırlı dilci Ahmet Muhtar Ömer'in ilk olarak 1976'da basılmış olan *Dirasetu's-savti'l-lugavi*³² eserini de Arapça dilbilim literatürünün demirbaşları arasında görürüz. Görüldüğü üzere, Mısırlı araştırmacılar dilbilimin Arap akademisine tanıtılmasında olduğu gibi, sesbilgisi ile sesbilim alanlarının tanıtılmasında da öncülük etmiştir.

Mısırlı dilcilerin dışında, diğer Arap ülkelerinden çağdaş dilcilerin de dilbilimin sesbilgisi ile sesbilimi disiplinlerine ilgi gösterdiğini görmek mümkündür. Örneğin, Ürdünlü dilci Davud Abduh, aralarında sesbilgisi ve sesbilimin de olduğu birçok dilbilim alanında araştırmalar yayımlamıştır. Abduh, Arapçanın

24 Örneğin, Fihri Arapça eserinde KAD geleneğinin meselelerinden olup güncel Arapçada kullanımını kaybeden *iştigâl* meselesiyle yine KAD geleneğinde önemle ele alınan takdim meselelerine yer vermiş ve KAD âlimlerinin bu meselelere dair yorumlarını tartışmıştır. Öte yandan, İngilizce eserinde benzer konuları incelediği yerlerde KAD geleneğinin bu meselelerini ele almamış ve kitabın genelinde KAD âlimlerinin konuya dair yorumlarına ise zaman zaman metin içinde değinse de daha çok notlar kısmında yer vermiştir (bkz. Fehri, *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*, 29/27 ve 91.).

25 İbrahim Enîs, *El-Esvâtu'l-'Arabiyye* (Kahire, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1975).

26 Enîs, bahsi geçen eserinin beşinci kısmını KAD geleneğinde Arapçanın ses ve mahreç özellikleri ile ilgili Halil b. Ahmet, Sibeveyh ve İbn Sinâ'nın görüşlerine ayırmıştır, bkz. Enîs, *El-Esvâtu'l-'Arabiyye*, 105-154. Bu beşinci kısmı çıkarırsak, kitabın geri kalanı kısmı modern dilbilim yaklaşımına göre şekillenmiştir.

27 İsmail Durmuş, "İbrâhim Enîs Ahmed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016).

28 Muhammed Mahmûd El-Kâdî, *Kemâl Bişr: Mesîratun ve târihun* (Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb, 2006), 44.

29 Kemal Bişr, *İlmu'l-esvât* (Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb, 2000), 6.

30 El-Kâdî, *Kemâl Bişr: Mesîratun ve târihun*, 53.

31 Abdurrahmân Eyyûb, *Esvâtu'l-luga* (Dâru'l-Keylânî, 1968).

32 Ahmed Muhtâr Ömer, *Dirasetu's-savti'l-lugavi* (Kahire, Mısır: 'Âlemu'l-Kutub, 1997).

ses özelliklerini incelediği çalışmalarını iki cilt olarak derlediği *Dirasât fi 'ilmi savti'l-'Arabiyye*³³ eseriyle Arapça dilbilim literatürüne sesbilgisi ve sesbilim alanında önemli katkılar sağlayan bir dilci olarak kabul edilir.³⁴ İlk cildini ilk olarak 1979'da yayımladıktan sonra 2010'da tekrar yayımlamış ve aynı sene ikinci cildini de yayımlamıştır.

Bu öncü çalışmaların akabinde günümüze kadar Arapça dilbilim literatüründe, sesbilgisi ve sesbilim alanında hem Modern Standart Arapçanın hem de yerel lehçelerin ses sistemi üzerine çalışmaların süregeldiği görülmektedir. Buradaki amacımız, sesbilgisi ve sesbilim alanında Arapça telif edilen bütün eserleri tespit etmek olmadığı için son yirmi yılda basılmış olan sadece birkaç örnek zikredeceğiz: *'İlmu'l-esvâti'l-'Arabiyye*³⁵, *Min lisâniyyâti'l-lugati'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-esvât*³⁶, *Es-Savtiyyâtu'l-lugaviyye: Dirâse tabbikiyye 'alâ esvâti'l-lugati'l-'Arabiyye*³⁷, *'İlmu'l-esvâti'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-fûnûlûcyâ*³⁸, *Nazra mute'ammika fi 'ilmi'l-esvât*³⁹.

Yukarıda zikredilen tüm eserlerde ortak olarak karşılaştığımız durum birçoğunun KAD geleneğinin ses ve mahreç ile ilgili sunduğu bilgilere yer vermiş olmasıdır. Öte yandan – bazı istisnaları olmakla birlikte – çoğu çalışma, KAD geleneğinin bu bağlamdaki birikimini tarihî arka plan olarak görmüş; sesbilgisi ve sesbilimi modern dilbilime ait alanlar olarak değerlendirmişlerdir. Zira bu çalışmaları ikinci kategoride değerlendirmemizin sebebi de budur. Aksi takdirde, Halil b. Ahmed'in veya Sîbeveyhi'nin Arapçanın ses sistemi ile ilgili görüşlerinin sesbilgisi ve sesbilim disiplinleri bakımından yeniden incelenmesi gibi bir çalışma söz konusu olduğunda bu tür çalışmaları – giriş kısmında bahsettiğimiz – üçüncü kategoride değerlendirmemiz gerekir.

Bu iki disiplinle ilgili çağdaş Arap dili çalışmalarında dikkat çeken bir diğer husus ise, dilbilimin ilk çalışmalarının Mısırlı dilcilerin elinden ve ses ile ilgili analizlerle başladığıdır. Burada işaret edilen Mısırlı dilciler 1940 ile 1970 seneleri arasında İngiltere'de, çoğunlukla da Londra Üniversitesinde eğitim gören araştırmacılar. Arap dünyasındaki dilbilim etkinliğini incelerken her dilcinin eğitim gördüğü ekolün etkisinde kaldığını ve Arapçaya aktarırken o ekolün felsefi yaklaşımını aktardığını gözlemleyebiliriz.⁴⁰ Öyle ki, Mısırlı dilcilerin dilbilimsel çalışmalarını ses incelemeleri üzerine odaklamaları İngiliz yapısal dil yaklaşımından, özellikle de Londra dil ekolünden etkilendiklerini göstermektedir. Zira Londra dil ekolü, Prag dil ekolünün ses ile ilgili teorilerini biraz daha geliştirerek bağlam içindeki rolleriyle ilişkilendirmiştir.⁴¹ Bir başka deyişle, bu dilciler daha çok dilbilimin betimleyici dilbilim olarak isimlendirildiği evrelerdeki dilbilimsel bakışı edinmişlerdir.⁴² Bu bakış sesbirim ve biçimbirimi temel olarak dilin anlatım yönünü konu edinmiştir.⁴³ Ayrıca davranışçı yaklaşımı benimseyerek⁴⁴ bilimsel incelemenin gözlemlenebilen ve test edilebilen olgular üzerinden olabileceğini savunan pozitivist bilimin ilk evrelerini yansıtmaktadır.⁴⁵ Buradan

33 Davud Abduh, *Dirasetu's-savti'l-lugavi* (Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010).

34 Philadelphia Üniversitesinin Edebiyat Fakültesi tarafından 2010'da Davud 'Abduh onuruna bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumda Davud 'Abduh'un katkılarından ve çağdaş Arap dilcileri arasındaki yerinden bahsedilmiştir. Sempozyumdaki bildiriler için bakınız:

<https://www.philadelphia.edu.jo/philadreview/issue8/no8/8.pdf>

35 Muhammed Cevâd Nûrî, *'İlmu'l-esvâti'l-'Arabiyye* (Amman, Ürdün: Menşûrât Câmî'ati'l-Kudûsi'l-Meftûha, 2007).

36 Muhammed Cevâd Nûrî, *Min lisâniyyâti'l-lugati'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-esvât* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2019).

37 Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *Es-Savtiyyâtu'l-lugaviyye: Dirâse tabbikiyye 'alâ esvâti'l-lugati'l-'Arabiyye* (Kahire, Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, 2009).

38 Abdulkâdir Şâkir, *'İlmu'l-esvâti'l-'Arabiyye: 'İlmu'l-fûnûlûcyâ* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012).

39 Halâ Sa'îd, *Nazra mute'ammika fi 'ilmi'l-esvât* (Kahire, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısıriyye, 2015).

40 Nihâd Mûsâ, "Hasâdu'l-karn fi'l-lisâniyyât", *Hasâdu'l-karn: el-Muncezâtu'l-'ilmiyyetu ve'l-insâniyyatu fi'l-karni'l-'işrîn (el-edeb ve'l-nakd ve'l-funûn)*, ed. Fehmî Ced'ân (Amman, Ürdün: Muessetu Abdulhamîd Şûmân, 2008), 55.

41 Giorgio Graffi, "European Linguistics since Saussure", *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, ed. Keith Allan (Oxford University Press, 2013), 484.

42 Konuyla ilgili bakınız; Abduh Râcihî, *En-Nahvu'l-'Arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec* (Beyrut, Lübnan: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1979), 45-60; Hâfız İsmâîl Alevî, *Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsara*, 225-258.

43 H. A. Gleason, *An Introduction to Descriptive Linguistics* (New York, USA: Henry Holt and Company, 1955), 11.

44 Gleason, *An Introduction to Descriptive Linguistics*, 11; Râcihî, *En-Nahvu'l-'Arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec*, 43.

45 Davranışçı dil yaklaşımı ile pozitivism arasındaki bağlantı için bakınız: Henry Hiz - Pierre Swiggers, "Bloomfield, the logical positivist", *Semiotica* 79/3-4 (1990).

hareketle, ses ve ses dizimleri dilin gözlemlenebilen ve test edilebilen kısmı olduğu için bu dilcilerin ses analizlerine ağırlık verdikleri sonucunu çıkarabiliriz.⁴⁶

1.2.2. BİÇİMBİLİM/MORFOLOJİ

Arapça telif edilen morfoloji çalışmalarına baktığımızda, KAD geleneğinde bulunan sarf ilminin dilbilimin morfoloji dalının karşılığı olarak değerlendirildiğini görürüz.⁴⁷ Aynı zamanda, İngilizce *morphology* terimi Arapçaya *'ilmu's-sarf* terimiyle tercüme edilmiştir.⁴⁸ Önceki paragraflarda tartıştığımız sesbilgisi ve sesbilimi disiplinleri için – her ne kadar KAD âlimlerinin sesler üzerine çalışmaları olsa da – KAD geleneğinde tam olarak karşılık gelen bir terim olmadığı için çağdaş çalışmalarda kullanılan *'ilmu'l-esvât* veya *savtiyyât* terimleri modern terimlerdir. Aynı zamanda, her ne kadar KAD geleneği Arapçanın sesleri ve mahreçleri ile ilgili ciddi bir birikime sahip olsa da bu alana tahsis edilmiş nahiv, sarf, belagat gibi temel dil ilimleri arasında müstakil bir ilim dalından söz etmek mümkün değildir.⁴⁹ Zira seslerle ilgili KAD geleneğinden söylenebilecek *'ilmu'l-kıraa* ise daha çok Kur'an-ı Kerim'in okunması ile ilgilidir. Bu sebeple, ses ile ilgili Arapça telif edilen çağdaş çalışmalarda KAD geleneği ile dilbilim ayırımını yapmak sarf ve morfoloji arasında ayırım yapmaya nispeten daha kolaydır.

Dilbilimin morfolojisine göre Arapça, Sami dil ailesinin özelliklerinden olan birleştirici olmayan “kök-ve-kalıp” morfolojisine (*nonconcatenative “root-and-pattern” morphology*) sahip bir dildir.⁵⁰ Bir başka ifadeyle, Arapça, belli sayıda harflerin bir araya gelmesi ile oluşan kökün belirli kalıplara göre çekimlenerek türediği bir morfolojiye sahiptir. Arapçanın bu özelliği KAD geleneğinin dil âlimleri tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Hatta sarf ilmi, erken dönemlerde nahiv ilminin şemsiyesi altında incelense de daha sonraki dönemlerde müstakil bir ilim haline gelmiştir. Ne var ki, sarf, inceleme konusu, metodu ve amacı gibi birçok bakımdan morfolojiden farklılaşmaktadır. Örneğin, inceleme konusu bakımından ele alırsak, dilbilimin morfolojisinde incelenen durum ve kip KAD geleneğinin sarf ilminde işlenmemektedir.⁵¹ Dolayısıyla, benzer noktalara temas eder gibi gözükseler de detaylı karşılaştırıldıklarında iki farklı düşünce sisteminin disiplinleri olduğu anlaşılır.

Bu bakışla, Arapça telif edilen morfoloji çalışmalarını incelerken sarf terimiyle dilbilimin morfolojisinin mi yoksa KAD geleneğinin bir parçası olan sarf ilminin mi kastedildiğini tespit edebilmek için Arapça dilbilim literatüründe dikkatli bir şekilde tarama yaptık. Yaptığımız araştırma sonucu, KAD geleneğinin sarf ilminin çağdaş Arap dili literatüründe hala çok baskın olduğunu gözlemledik. Dahası, KAD geleneğinden bağımsız olarak dilbilimin morfolojisinin bakışıyla Arapçanın kelime biçiminin incelendiği Arapça telif edilen çalışmaya rastlamanın çok zor olduğunu fark ettik. KAD geleneğine dönmeden dilbilim alanında çalışan çoğu yirminci yüzyıl dilcileri – bir önceki bölümde işaret ettiğimiz üzere – teorik dilbilimin daha çok sesbilgisi ve sesbilimi alt disiplinlerine yoğunlaşmıştır. Yirminci yüzyıl dilcilerinden İbrahim Enîs ve Temmâm Hassân gibi dilcilerin çalışmalarında morfoloji ile ilgili kısımlar bulunmaktadır, ancak KAD geleneğiyle birlikte ele alınmıştır.⁵²

46 Râcihi, *En-Nahvu'l-'Arabî ve 'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-Menhec*, 111.

47 Alevî, *Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsara*, 156.

48 Muhammad Ali Khuli, *A Dictionary of Theoretical Linguistics: English-Arabic with an Arabic-English Glossary* (Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 2009), 175; Ramzi Munir Baalbakî, *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic with Sixteen Arabic Glossaries* (Beirut, Lebanon: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 318; Sami A. Hanna vd., *Dictionary of Modern Linguistics: English-Arabic* (Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 1997), 90; Muhammad H. Bakalla vd., *A Dictionary of Modern Linguistic Terms: English-Arabic & Arabic-English* (Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 1983), 56.

49 KAD geleneğindeki dil ilimleri ve tasnifi ile ilgili bakınız: Abdullah Yıldırım, “Miftâhu'l-Ulûm'da İlmü'l-Edeb Kavrayışı”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (14 Temmuz 2022), 870-892; Güler, *İslâm medeniyetinde dil ilimleri*.

50 J. J. McCarthy, “Nonconcatenative Morphology”, *The Encyclopedia of Language & Linguistics* (Oxford, New York, Seoul, Tokyo: Pergamon, 1994), 5/2598.

51 Karin C. Ryding, *Arabic: A Linguistic Introduction*, 47.

52 Bakınız; İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga* (Kahire, Mısır: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1966), 46-52; Temmâm Hassân, *El-Lugatu'l-'Arabîyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ* (Kazablanka, Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994), 82-176.

Morfolojiye odaklı çalışmalar çok olmamakla birlikte yirmi birinci yüzyıldan itibaren çağdaş Arap dilcileri tarafından telif edilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Semîh Ebû Muğlî'nin *Dirâsetu's-sarfi'l-'Arabî fi dav'i 'ilmi'l-lugati'l-hadîs*⁵³ ile Abdulkaksûd Muhammed Abdulkaksûd'un *Dirâsetu'l-binyeti's-sarfîyye-ti fi dav'i'l-lisâniyyâti'l-vasfîyye*⁵⁴ çalışmaları gibi morfoloji disiplini dilbilimin kendi konusu, yöntemi ve amacı doğrultusunda aktaran Arapça eserlerle karşılaşmak mümkündür. Dahası, Abdulkaksûd kendi eserinde, morfoloji disiplininin dilbilime ait bir disiplin olduğunu belirterek betimleyici bir yöntem takip ettiğini anlatmış ve KAD geleneğinin sarf ilminden nasıl farklılaştığını tartışmıştır.⁵⁵ Buradan anlaşılan sarf ile morfolojinin farklı arka planlara ve amaçlara sahip alanlar olduğuna işaret edilmesi daha çok yirmi birinci yüzyıl çalışmalarında belirgin olmaya başlamıştır. O takdirde, çağdaş Arap dili literatüründe dilbilimin morfolojisi daha geç dönemlerde ortaya çıkmıştır. Daha erken dönemlerde telif edilen çalışmalarda morfoloji ile sarf daha çok birbiriyle iç içedir. Bu durumun olası sebepleri, yirminci yüzyıl dilcilerinin ses analizlerine yoğunlaşması ve KAD geleneğinin sarf ilminin oldukça kapsamlı bir disiplin olarak çağdaş dönemde de hakimiyetini koruması olabilir.

1.2.3. SÖZDİZİMİ/SENTAKS

Arapça telif edilen sözdizimi çalışmalarına baktığımızda ise Arapça dilbilim literatüründe Chomsky'nin Üretici Dilbilgisi (*Generative Grammar*) kuramı üzerine birçok çalışmanın olduğu dikkat çeker. Literatürde bu konuda yüksek lisans ve doktorasını Georgetown Üniversitesinde modern dilbilim alanında tamamlayan Suriyeli dilci Mâzin el-Va'r, doktorasını Paris Üniversitesinde (*Sorbonne Université*) dilbilim alanında tamamlayan Lübnanlı dilci Michel Zekeriyâ, aynı üniversitede dilbilim alanında doktora yapan Faslı dilci Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri ve yüksek lisans ile doktorasını dilbilim alanında Indiana Üniversitesinde tamamlayan Iraklı dilci Murtezâ el-Bâkır özel bir yere sahiptir. Bu dilcilerin bahsi geçen dilbilim kuramını Arapçaya uygulayan çalışmaları bulunmaktadır. Bunun dışında, Âdil Fâhûrî'nin *el-Lisâniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye*⁵⁶ eseri ile Mustafa Galfân'ın *el-Lisâniyyâtu't-tevlîdiyye: el-Ususu'n-nazariyye ve'l-menhecîyye mine'n-neşeti ile'n-nemûzeci'l-mi'yâr*⁵⁷ eseri gibi Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi yaklaşımını Arap dünyasına tanıtmayı hedefleyen çalışmalar da yer almaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz dört dilciden ilk olarak Michel Zekeriyâ'nın çalışmalarını incelediğimizde, *Kadâyâ elsuniyye tabbîkiyye: Dirâsât lugaviyye 'ictimâ'iyye nefsiyye me'a mukârane turâsiyye*⁵⁸ eserinde olduğu gibi bazı eserlerinde dilbilim kuramlarıyla KAD geleneğini karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı görülür. Öte yandan, sözdizimiyle ilgili eseri *el-Elsuniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye fi kavâ'idi'l-lugati'l-'Arabiyye*⁵⁹ de modern bir kuram olan Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kuramını anlatırken dilbilim sınırları içinde kalıp KAD geleneğiyle karşılaştırmamış ve KAD geleneğini dilbilim kuramları üzerinden yeniden değerlendirmemiştir. Zekeriyâ'nın bu kurama yer verdiği başka çalışmaları: *Mebâhis fi'n-nazariyyeti'l-elsuniyye fi ta'lîmi'l-luga*⁶⁰ ile *Buhûs elsuniyye 'Arabiyye*⁶¹ kitaplarıdır, ancak ikinci kitapta KAD geleneğinin dil âlimi olan Sîbeveyhi'nin yaklaşımını modern bir kuram olan Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi

53 Semîh Ebû Muğlî, "Dirâsetu's-sarfi'l-'Arabî fi dâvi 'ilmi'l-lugati'l-hadîs", *Al-Balqa Journal for Research and Studies* 7/1 (2000), 1-41.

54 Abdulkaksûd Muhammed Abdulkaksûd, *Dirâsetu'l-binyeti's-sarfîyye fi dâvi'l-lisâniyyâti'l-vasfîyye* (Beirut, Lübnan: Ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006).

55 Abdulkaksûd, *Dirâsetu'l-binyeti's-sarfîyye fi dâvi'l-lisâniyyâti'l-vasfîyye*, 97-100.

56 Âdil Fâhûrî, *el-Lisâniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye* (Beirut, Lübnan: Dâru't-Talî'ati li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1988).

57 Mustafa Galfân, *el-Lisâniyyâtu't-tevlîdiyye: el-Ususu'n-nazariyye ve'l-menhecîyye mine'n-neşeti ile'n-nemûzeci'l-mi'yâr* (Amman, Ürdün: Dâru Kunûzi'l-Ma'rifeti'l-'İlmiyye, 2016).

58 Michel Zekeriyâ, *Kadâyâ elsuniyye tabbîkiyye: Dirâsât lugaviyye 'ictimâ'iyye nefsiyye me'a mukârane turâsiyye* (Beirut, Lübnan: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1993).

59 Michel Zekeriyâ, *el-Elsuniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye fi kavâ'idi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Beirut, Lübnan: El-Müessesetu'l-Câmi'iyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1986).

60 Michel Zekeriyâ, *Mebâhis fi'n-nazariyyeti'l-elsuniyye fi ta'lîmi'l-luga* (Beirut, Lübnan: el-Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1985).

61 Michel Zekeriyâ, *Buhûs elsuniyye 'Arabiyye* (Beirut, Lübnan: el-Müessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ve't-Tevzî', 1992).

kuramı ile karşılaştırarak yeniden okuduğu görülür.⁶² Dolayısıyla bu eseri, ikinci kategori altında tasnif etmek uygun değildir.

Bahsi geçen diğer dilci Mâzin el-Va‘r ise, Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kuramını anlatırken eserlerinin – örneğin, *Nahve nazariyye lisâniyye ‘Arabiyye hadîse li tahlîli ‘t-terâkîbi ‘l-esâsiyye fi ‘l-lugati ‘l-‘Arabiyye*⁶³ – bazı bölümlerini KAD geleneğinin bulgularıyla karşılaştırmaya ayırmış ya da *El-Beyân ve ‘t-tebyîn fi davi ‘l-lisâniyyâti ‘l-hadîse*⁶⁴ ile *Cumletu ‘ş-şart fi davi ‘n-nahvi ‘l-‘âlemî: Chomsky unmûzecen*⁶⁵ eserlerinde yaptığı gibi çalışmasını tamamen karşılaştırma maksadıyla telif etmiştir. Hatta Va‘r, doktora tezinde Arapça cümle yapılarını, (1) Chomsky’nin Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kuramı, (2) Cook’un durum dilbilgisi (*the case grammar*) ve (3) KAD geleneğinin dil âlimlerinin dilbilgisi kuramları olmak üzere üç temel çerçevede incelediğini belirtmiştir.⁶⁶ Böylece akademik anlamda dil çalışmalarına farklı dil geleneklerini mukayese ederek başladığını ve dilbilim ile KAD geleneğinin farklı düşünce sistemleri olduğu, dolayısıyla, farklı ön kabullere, metotlara, motivasyonlara ve amaçlara sahip olduğunu hesaba katmamıştır. Öte yandan, her ne kadar Va‘r’ın eserlerinde KAD geleneğini dilbilim kuramları üzerinden değerlendirdiği kısımlar bulunsun da çağdaş okuyucu, bu kısımlar ayıklandığında, dilbilime ait modern bir kuram olan Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kuramı hakkında kendi düşünce sisteminin varlık ve bilgiye dair kabulleri ışığında bilgi edinebilir.

Yukarıda yer verdiğimiz hem Zekeriya hem de Va‘r her ne kadar modern sözdizimi kuramları üzerine çalışan araştırmacılar olsalar da çalışmalarında bu kuramları KAD geleneğiyle karşılaştırdıkları için ikinci kategori altında değerlendirmek mümkün değildir. Yine de bu iki isim Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi kuramı üzerinden Arapça sözdizimi alanında çalışmalar yaptıkları için bu alanda dilbilim araştırması yapmak isteyen araştırmacıların döndükleri isimler arasında yer alır. Bu iki ismin dışında zikrettiğimiz diğer iki araştırmacı Fihri ile Bâkir ise daha dilbilim çizgisinde kaldıkları için ikinci kategorideki dilciler olarak nitelendirilmeye daha uygun görünmektedirler. Zira her ikisi de KAD geleneği ile dilbilimin farklı düşünce gelenekleri olduğu tasavvuruna sahip olduklarını göstermiş; dolayısıyla, bu iki geleneğin birbirleriyle karşılaştırılmasının uygun olmadığını, karşılaştırılacaksa da metodolojik bir önlemin alınması gerektiğini ifade eden izahlara yer vermişlerdir.

Önce Fihri’nin sözdizimi alanındaki katkılarını anlatıp dilbilim karşısında nasıl bir pozisyon edindiğini anlamaya çalışacağız, ardından Bâkir’in pozisyonuna yer vereceğiz. Faslı bir dilbilimci olan Fihri İngilizce, Arapça ve Fransızca olmak üzere üç farklı dilde Chomsky’nin yaklaşımları üzerinden Arapçanın dil yapısını betimlediği birçok çalışma telif etmiştir. Fihri, Chomskyci dil düşüncesini Arapça üzerine oldukça kapsamlı bir şekilde uygulamıştır.⁶⁷ Genel olarak Fihri’nin çalışmalarında takip ettiği üslubu şu şekilde özetleyebiliriz: Önce Üretici Dilbilgisi kuramı kapsamında geliştirilen teorilerle ilgili teorik bilgi sunar, ardından güncel Arapçadan örnek dil kullanımları getirerek Arapçanın dil yapısını bu teoriler üzerinden inceler.

Fihri’nin eserleri arasında sözdizimi ile ilgili Arapça telif ettiği iki temel kitabını burada zikredebiliriz. Birincisi iki ciltten oluşan dilbilimi Arap dünyasına tanıttığı eseri *el-Lisâniyyât ve ‘l-lugatu ‘l-‘Arabiyye*, diğeri ise *Zerrâtu ‘l-lugati ‘l-‘Arabiyye ve hendesetuhâ* eseridir. Fihri, *Lisâniyyat* eserini ilk 1985’de telif etmiştir. İki ciltten oluşan bu eserde Fihri, ilk olarak 1970’te Chomsky tarafından öne sürülen ve daha sonra Emonds ve Jackendoff’un katkılarıyla gelişen Aşamalı X Teorisi (*X-Bar Theory*)⁶⁸ üzerinden Arap-

62 Hilal Özdemir, *Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri ve Arap dilbilimine katkısı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 23.

63 Mâzin Va‘r, *Nahve nazariyye lisâniyye ‘Arabiyye hadîse li tahlîli ‘t-terâkîbi ‘l-esâsiyye fi ‘l-lugati ‘l-‘Arabiyye* (Şam, Suriye: Dâr Talâs, 1987).

64 Mâzin Va‘r, “El-Beyân ve ‘t-tebyîn fi davi ‘l-lisâniyyâti ‘l-hadîse”, *El-Ma‘rife* 331 (1991), 102-116.

65 Mâzin Va‘r, “Cumletu ‘ş-şart fi davi ‘n-nahvi ‘l-‘âlemî: Chomsky unmûzecen”, *El-Lisanu ‘l-‘Arab* 52 (2001), 9-35.

66 Mâzin Va‘r, *Toward a Modern and Realistic Sentential Theory of Basic Structures in Standard Arabic* (Washington, DC: Georgetown University, Doktora Tezi, 1983), 1.

67 Özdemir, *Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri ve Arap dilbilimine katkısı*, 25.

68 Chomskyci Üretici Dilbilgisi kuramı ile Aşamalı X teorisinin gelişimi ve tarihi arka planıyla ilgili bilgi için bakınız: Frits Stuurman, “Chapter II: The History of X-Bar Theory: Expansion and Retrenchment”, *Phrase Structure Theory in Generative Grammar* (Berlin, Boston: De Gruyter, 1985), 16-66; Frederick J. Newmeyer, “Rules and Principles in the Historical Development of Generative Syntax”, *Generative Linguistics: An Historical Perspective*, Routledge History of Linguistic Thought Series (London: Routledge, 1997), 39-65. Aşamalı X teorisi ile ilgili bilgi için bakınız: András Kornai - Geoffrey K. Pullum, “The

çayı betimlemeye çalışır. Birinci ciltte, bu teori üzerinden Arapçanın kelime sırasını, izafet terkipleri, sayı terkipleri ve karşılaştırma terkipleri olmak üzere isim terkiplerinin iç yapısını uzun uzun tartışır. İkinci ciltte ise Arapçadaki işlevsel yapılar ile sözlüksel yapıları ayrıntılı bir şekilde analiz eder. Fihri, bu eserinde Aşamalı X Teorisini takip ederek Chomskyci dil yaklaşımının önceki versiyonunda bulunan dönüşümsel kurallara dönmediğini ve dönüşümsel incelemelerin iddia edilen olumlu taraflarını tartışıpelediğini belirtir.⁶⁹ Buradan anlaşılabilir, Fihri'nin Chomsky'nin yaklaşımındaki güncellemeleri ve değişimleri takip ettiğidir. Zira 1970'lerden sonraki çalışmalarla Chomskyci yaklaşıma ciddi değişiklikler getirilmiş; dönüşümsel kurallara yoğunlaşma azaltılmış ve yerini daha kural-odaklı doğası (*rule-oriented nature*) olan analizler almaya başlamıştır.⁷⁰

Fihri'nin *Zerrât*'tan önce 1990'da telif ettiği *el-Binâu'l-muvâzî: Nazariyye fî binâi'l-kelime ve binâi'l-cümle* adlı eserini de zikretmek gerekir. Her ne kadar Fihri bu eserinde *Lisaniyyât*'ta olduğu gibi Aşamalı X teorisi ışığında Arapçanın kelime ve cümle yapılarını inceleyerek ilk eserinden çizgi olarak çok farklılaşmasa da Chomsky'nin 1970'de önerdiği kuramına eleştiriler yönelttiği ve kuramının eksik yönlerini gösterdiği için *el-Binâ* eseriyle *Lisaniyyât*'ın bir adım ötesine geçtiğini iddia etmektedir.⁷¹ *Zerrât* eserine gelince, Fihri'nin bu eserinde Chomsky'nin Üretici Dilbilgisi kuramı çerçevesinde yaklaşımının son aşaması olarak değerlendirilen 1993'te önerdiği *Minimalist Program* çerçevesinde Arapçanın birçok dil yapısını ele aldığını görürüz. Böylece Fihri'nin eserleri boyunca Chomskyci yaklaşımı evreleriyle birlikte takip ettiği ve Arapçanın hemen hemen bütün dil özelliklerini bu teoriler çerçevesinde oldukça kapsamlı bir şekilde incelediği gözlemlenmektedir.

Fihri'nin hem İngilizce hem de Arapça eserlerinde zaman zaman *kudemâ* diyerek KAD geleneğine dönüşler yaptığı dikkat çeker, ancak *kudemânın* yaklaşımını bu kuramlar üzerinden okuma veya yeniden değerlendirme şeklinde bir tavırla ele almamaktadır. Daha çok incelediği gramer konusunda *kudemânın* görüşünü bildirmektedir. Her ne kadar KAD geleneğine dönse de Fihri'nin KAD geleneğine verdiği yer her zaman kısıtlı olmuştur. Zira Fihri'ye göre, KAD geleneği zengin bir kültürel birikime sahip olduğu için dilbilim çalışmalarına renklilik katması maksadıyla bu geleneğe yer verilebilir.⁷² Dolayısıyla, Fihri'nin temel çizgisi çağdaş Arapçayı Üretici Dilbilgisi kuramları üzerinden incelemektir ve amaçları arasında KAD geleneğini yeni kuramlar üzerinden değerlendirmek bulunmamaktadır.⁷³

Iraklı dilci Murtezâ el-Bâkır da Chomsky'nin Üretici Dilbilgisi kuramı üzerine çalışan ve KAD geleneği ile dilbilimi birbirinden ayırarak birbirleriyle karşılaştırılmaması gerektiğini savunan bir araştırmacıdır. Hem İngilizce hem de Arapça telifler yapan Bâkır'ın öne çıkan eserlerinden olan *Mukaddime fî nazariyyati'l-kavâ'idi't-tevlîdiyye*'de⁷⁴ Chomsky'nin bahsi geçen kuramını Arap dil akademisine tanıtmayı hedeflemiş ve bu kuramı aktarırken ne KAD geleneğinden herhangi bir yaklaşımla veya dilciyle karşılaştırmış ne de KAD geleneğine herhangi bir atıf yapmıştır. Diğer eserlerine baktığımızda kendisinin daha çok modern dilbilim çizgisinde kaldığını ve KAD geleneğine dönmediğini görürüz. Fihri ile Bâkır, KAD geleneğini modern kuramlar üzerinden yeniden değerlendirmeme hususunda ortak olsalar da Bâkır araştırmalarında KAD geleneğine yer vermeme bakımından Fihri'den ayrılır.

X-Bar Theory of Phrase Structure”, *Language* 66/1 (Mart 1990), 24; Liliane M. V. Haegeman, “2.5 X-Bar Theory”, *Introduction to Government and Binding Theory*, Blackwell Textbooks in Linguistics 1 (Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 1998), 103-106.

69 Fihri, *El-Lisâniyyât ve'l-lugatu'l-'Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 2/187.

70 Newmeyer, “Rules and Principles in the Historical Development of Generative Syntax”, 57-58.

71 Abdulkâdir Fâsi Fihri, *El-Binâu'l-muvâzî: Nazariyye fî binâi'l-kelime ve binâi'l-cümle* (Kazablanka, Fas: Dâr Toubkal, 1990), 265.

72 Fehri, *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*, 29/3.

73 Fihri'nin, her ne kadar temel amaçları arasında KAD geleneğini dilbilim yaklaşımlarıyla karşılaştırmak yer almasa da *El-Lisâniyyât ve'l-lugatu'l-'Arabiyye*'de KAD geleneğinin verilerini dilbilim kıstasları üzerinden ele alarak eleştirmiş; eksik ve hatalı bulmuştur (Fihri, *El-Lisâniyyât ve'l-lugatu'l-'Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 2/52-54). Bu durum çalışmanın girişinde belirlediğimiz üç kategoriden üçüncüsünün altında analiz edilmesi gerektiği için burada bu kısımları ele almadık. Ayrıca bu kısımlar az olduğu için Fihri'nin genel yaklaşımını da yansıtmamaktadır.

74 Murtezâ Bâkır, *Mukaddime fî nazariyyati'l-kavâ'idi't-tevlîdiyye* (Amman, Ürdün: Dâru's-Şurûk, 2002).

Öte yandan Bâkır'ın, Üretici Dilbilgisi teorisinin temel olgularından olan “derin yapı” kavramının KAD geleneğinde bir karşılığının olup olmadığını sorguladığı bir çalışması bulunmaktadır. Dolayısıyla, *Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî*⁷⁵ başlıklı bu çalışmasında KAD geleneğine yer vermiş, ancak açık bir şekilde, bu çalışmanın amacının birinin diğerine üstünlüğünü ispatlamak maksadıyla karşılaştırmak olmadığını belirtmiştir. Zira ona göre, her iki düşünce geleneği farklı zaman dilimlerinde ve farklı medeniyet şartlarında ortaya çıkıp geliştikleri için birbirlerinden farklı fikrî arka planlara sahiplerdir.⁷⁶ Bu sebeple, bu iki farklı geleneğe ait dil yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınırken son derece dikkatli olunmalı ve arka planları detaylı bir şekilde incelenmelidir.⁷⁷

Aksi takdirde, Bâkır, derin yapı kavramını KAD geleneğine ait bazı kavram ve yaklaşımlarla karşılaştıran birçok araştırmacının yaptığı gibi, bu kavramın tanım sınırlarının olması gerektiğinden daha fazla genişletilmesi ve asıl kastedildiği ıstılâhî manasıyla alakası olmayacak şekilde kullanılması gibi hataların yapılmasının kaçınılmaz olacağını iddia eder.⁷⁸ Bâkır, bir geleneği başka bir geleneğe yakınlaştırmak maksadıyla ilk geleneğin bilim metoduna ait terim ve kavramlarının ikinci geleneğe aktarılması veya terimleri arasında benzerlik kurulması durumunda, ikinci geleneğin birinci gelenek üzerinden değerlendirilmiş olduğunu belirtir.⁷⁹

Bâkır, bahsi geçen çalışmasında, bu iki düşünce geleneğini birbirlerine üstün gören veya birini diğerinin üzerinden değerlendiren üsluptan özellikle sakındığını ifade eder. Makalenin daha en başında bu hususun özellikle altını çizerek; Üretici Dilbilgisinin kavramlarıyla KAD geleneğinin kavramlarını karşılaştırma işleminden daha öncelikli olarak iki düşünce geleneğinin fikrî yöntemlerinin ve amaçlarının karşılaştırılması gerektiğini belirtmiş⁸⁰ ve çalışması boyunca bunu detaylıca tartışmıştır. Böylece iki dil geleneği arasında yüzeysel benzerlikler olabileceğini, ancak derinlemesine incelediğimizde yöntemlerinin ve amaçlarının nasıl farklılaştığını görmemizin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu farklılıkların, dil geleneklerinden birini diğerinden daha isabetli veya doğru olduğunu göstermediğini belirten⁸¹ Bâkır için, o takdirde, neden dilbilimi KAD geleneğiyle birlikte ele almadığıyla ilgili şu kanılara varabiliriz: (1) Bu iki dil geleneğinin farklı ontolojik ve epistemolojik arka planlara sahip olduğunun farkındadır ve (2) bu farkındalık sebebiyle, birini diğerinin üzerinden değerlendirmekten veya birini diğerinden üstün görmekten kaçındığı için iki dil geleneğini birlikte ele almamaktadır.

Sonuç olarak, modern dilbilim kuramları arasında en çok öne çıkan sözdizimi teorilerinden olan Üretici Dilbilgisi Kuramı alanında Arapça çalışmalar telif edilmiş ve bu kuramlar kapsamlı olarak Arapçanın dil yapısının betimlenmesi için uygulanmıştır. Diğer alanlardaki çalışmalarda olduğu gibi sözdizimi alanında da KAD geleneğinin varlığının tamamen göz ardı edilmediği görülmüştür. Çağdaş Arap dilcilerinin, teorik dilbilimin alt disiplinleri arasında sesbilgisi ve sesbiliminden sonra yoğun ilgi gösterdikleri bir diğer alan sözdizimidir. Sesbilgisi ile sesbilimi betimleyici dilbilimin etkisiyle ilişkili iken, sözdizimi ise üretici dilbilimin gelişmesiyle bağlantılıdır. Sözdizimiyle ilgili Arapça telif edilen çalışmalar, Chomskyci dil yaklaşımının olgunlaşmaya başladığı 1980lerden sonra kaleme alınmıştır. Dolayısıyla, dilbilimin kendi içindeki değişimlerin çağdaş Arap dilcilerinin teliflerine yön verdiğini söyleyebiliriz.

1.3. DİĞER DİLBİLİM ALANLARINDA ARAPÇA TELİF EDİLEN ÇALIŞMALAR

Buraya kadar teorik dilbilim ile ilgili Arapça telif edilen çalışmaları ele aldık, ancak çağdaş Arap dili literatüründe teorik dilbilim dışındaki alanlarda da çalışmalar mevcuttur. Arap dilbilimcilerin ilgi gösterdiği bu alanların başında uygulamalı dilbilim (*applied linguistics*) ile toplumsal dilbilim (*sociolinguistics*)

75 Murtezâ Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, *El-Lisanu'l-'Arab* 34 (1990), 5-36.

76 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 5.

77 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 6.

78 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 5.

79 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 6.

80 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 6.

81 Bâkır, “Mefhûmu'l-binyeti'l-'amika beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî”, 33.

geldiğini söylemek mümkündür. Önce uygulamalı dilbilimden başlarsak, Abduh er-Râcihî bu alanda ilk dikkati çeken dilcilerdendir. Râcihî'nin *et-Tatbîk en-nahvî*⁸² her ne kadar uygulamalı olduğu için bu alana örnek verilebilecek bir çalışma gibi görünse de KAD geleneğinin dil ilimlerinden nahiv ilmini anlatan bir kitap olduğu için bu kategori altına alınmaya uygun değildir. Öte yandan, modern bir disiplin olarak uygulamalı dilbilimi Arap okuyucusuna tanıttığı eseri *'İlmu'l-lugati't-tatbîkî ve ta'lîmu'l-'Arabîyye*⁸³ ise bu kategorinin altında değerlendirilebilir. Bu eser gibi modern dilbilimin bir disiplini olarak uygulamalı dilbilimi genel hatlarıyla tanıtan Muhammed Fetîh'in *Fî 'ilmi'l-lugati't-tatbîkî*,⁸⁴ Hilmî Halîl'in *Dirâsâ fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye*,⁸⁵ Sâlih Bel'îd'in *Durûs fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye*,⁸⁶ Ahmed Hassânî'nin *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye - Haklu ta'lîmiyyeti'l-lugâ*,⁸⁷ ve Numân Abdulhamîd Bûkara'nın *Me'âlimu bahsiyye fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye ve tatbîkâti'l-lisâniyyâti'l-mûse'ati*⁸⁸ gibi çalışmalar örnek olarak verilebilir. Bazıları (ör. *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye*) KAD geleneğine hiçbir şekilde atıf yapmazken bazıları (ör. *Durûs fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye*) tarihsel bir arka plan olarak KAD geleneğine kısmî olarak yer verir.

Toplumsal dilbilim Batı literatüründe çoğunlukla 1960'lardan sonra bir disiplin olarak görülmeye ve araştırmacıların büyük ilgi gösterip ciddi çalışmalar üretmeye başladıkları bir dilbilim alanıdır.⁸⁹ Bu dilbilim alanı, Arap dil çalışmalarının kapsamına ise bir terim olarak ilk defa Ali Abdolvâhid el-Vâfi'nin 1946'da telif ettiği *'İlmu'l-luga*'sında girmiş ve 1970'lerin sonlarına kadar daha çok – Vâfi'nin eserinde olduğu gibi – Abduh er-Râcihî, Nihâd Mûsâ gibi araştırmacıların genel olarak dilbilimi tanıttıkları eserlerinin içinde geçen bir bahis olmuştur.⁹⁰ Toplumsal dilbilim odaklı ve başlı başına bir disiplin olarak ele alındığı eserler ise daha çok 1980'lerin ikinci yarısından itibaren telif edilmeye başlamıştır.⁹¹ Bunlara örnek olarak Hâdî Nehr'in *'İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'iyye 'inde'l-'Arab*⁹² ile Kemal Bîşr'in *'İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'iyye: Medhal*⁹³ eserlerini zikredebiliriz.

Daha sonraları sayıları artan toplumsal dilbilim çalışmalarından bazıları (1) sadece dilbilim sınırları içinde kalmış ve KAD geleneğiyle karşılaştırma yapmamış, (2) bazıları KAD geleneğine tarihsel bir arka plan olacak kadar sınırlı bir şekilde yer vermiş ve (3) bazıları ise her iki düşünce sistemini birbiriyle karşılaştırarak birbirlerinin karşılığı olabileceğini düşündükleri hususları zikretmiştir. İlkine Muhammed Râcî Zeğlûl'ün *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti'l-'Arabîyyeti'l-'ictimâ'iyye*⁹⁴ çalışmalarını örnek olarak zikredebiliriz. KAD geleneğine tarihsel arka plan olarak yer veren Zeydân Ali Câsim'in *Dirâse fi 'ilmi'l-lugati'l-'ictimâ'î: Bahsun Savtiyyun fi'l-lehecâti's-Şâmiyyeti's-Sûriyye*⁹⁵ ile Mubârak Turâykî'nin *Fusûl fi'l-lisâniyyâti'l-'ictimâ'iyye*⁹⁶ eserlerini örnek verebiliriz. Bazı çalışmalar ise toplumsal dilbilimi anlatmasının yanı sıra, bu disiplinin Arap dili literatürüne girişini ve çağdaş Arap dilcilerinin bu alana odaklı çalışmalarını analiz eden eserler telif etmiştir. Bunlardan biri Hasan Kezâr'ın *El-Lisâniyyâtu'l-'ictimâ'iyye fi'd-dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-hadîse: el-Telakkî ve't-temessülât* çalışmasıdır. Kezâr, ayrıca, KAD geleneği ile toplumsal dilbilimi

82 Abduh Râcihî, *Et-Tatbîk en-nahvî* (İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2000).

83 Abduh Râcihî, *'İlmu'l-lugati't-tatbîkî ve ta'lîmu'l-'Arabîyye* (İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1995).

84 Muhammed Fetîh, *Fî 'ilmi'l-lugati't-tatbîkî* (Medînetu Nasr: Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, 1989).

85 Hilmî Halîl, *Dirâsâ fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye* (İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2000).

86 Sâlih Bel'îd, *Durûs fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye* (Bouzareah; Cezâyir: Dâru Hûma, 2000).

87 Ahmed Hassânî, *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye - haklu ta'lîmiyyeti'l-lugâ* (Ben Aknoun; Cezayir: Dîvânu'l-Matbûâti'l-Câmiyyeti, 2009).

88 Numân Abdulhamîd Bûkara, *Me'âlimu bahsiyye fi'l-lisâniyyâti't-tatbîkiyye ve tatbîkâti'l-lisâniyyâti'l-mûse'a* (Amman, Ürdün: Merkezu'l-Kitâbi'l-Akâdimî, 2021).

89 Richard A. Hudson, *Sociolinguistics* (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1996), 1.

90 Hasan Kezâr, *El-Lisâniyyâtu'l-'ictimâ'iyye fi'd-dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-hadîse: el-telakkî ve't-temessülât* (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Rafideyn li't-Tibâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2018), 123.

91 Kezâr, *El-Lisâniyyâtu'l-'ictimâ'iyye fi'd-dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-hadîse: el-telakkî ve't-temessülât*, 124.

92 Hâdî Nehr, *'İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'î 'inde'l-'Arab* (Bağdat, Irak: El-Câmiatu'l-Mustensariyyetu, 1988).

93 Kemal Bîşr, *'İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'iyye: Medhal* (Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995).

94 Muhammed Râcî Zeğlûl, *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti'l-'Arabîyyeti'l-'ictimâ'iyye* (İrbid, Ürdün: Müessetu Hamâde li'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyye ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005).

95 Zeydân 'Ali Câsim, *Dirâse fi 'ilmi'l-lugati'l-'ictimâ'î: Bahsun savtiyyun fi'l-lehecâti's-Şâmiyyeti's-Sûriyye* (Kuala Lumpur, Malezya: Pustaka Antara, 1993).

96 Mubârak Turâykî, *Fusûl fi'l-lisâniyyâti'l-'ictimâ'iyye* (Amman, Ürdün: Merkezu'l-Kitâbi'l-Akâdimî, 2020).

mukayese edenleri de kritik etmiş⁹⁷ ve iki düşünce sisteminin kendi kalıpları içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁸ Bunların dışında toplumsal dilbilimin araştırdığı konulara odaklı çalışmalarla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Misiddî'nin *el-Huviyyetu'l-'Arabiyye ve'l-emnu'l-lugavi*⁹⁹ başlıklı eseri toplumsal dilbilim konularından olan dil-kimlik ilişkisi, dil politikaları, dil güvenliği gibi konulara odaklı çalışmalardandır.

Yukarıda bahsedilen uygulamalı dilbilim ve toplumsal dilbilimin dışındaki dilbilim alanlarında da çalışmalar bulunmaktadır. Psikodilbilim, bilişsel dilbilim, çocukların dil edinmesi gibi alanlarda Suudlu dilci Abdulazîz el-Usaylî (ö. 2020) ile Ürdünlü dilci Davud Abduh'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Arapçanın dilbilim kuramları üzerinden incelendiği makaleleri yayımlayan *el-Lisâniyyâtü'l-'Arabiyye* dergisinde editörlük yapmış olan Usaylî, *en-Nazariyyâtü'l-lugaviyye ve'n-nefsiyye ve ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye*¹⁰⁰ ile *İlmu'l-lugati'n-nefsî*¹⁰¹ başlıklı eserlerinde psikodilbilimi KAD geleneğiyle karşılaştırmadan modern dilbilimin kuramları çerçevesinde kalarak anlattığı görülmektedir. Zira kendisi modern dilbilimciler ile KAD âlimlerinin farklı arka planlara sahip olduklarını ve bu yüzden karşılaştırılmalarının doğru olmadığını düşünmektedir.¹⁰² Davud Abduh da psikodilbilim ile ilgili olan *Dirâsâtü fî 'ilmi'l-lugati'n-nefsî*¹⁰³ eserinde ve Selva Hilv ile birlikte telif ettiği çocuklarda dil edinimi ile ilgili olan eserleri *Fî lugati't-tıfl: Müfredât ve'l-cümel*¹⁰⁴ de modern dilbilim çerçevesinde kaldığı görülmektedir. Abduh'un, ayrıca, bilişimsel/bilgisayarlı dilbilim alanında da *Fî'l-lugati ve'l-hâsûb*¹⁰⁵ başlıklı bir eseri vardır.

Teorik dilbilim alanlarında KAD geleneğinin varlığı daha belirginken, diğer dilbilim alanlarında KAD geleneğine atıfların nispeten daha az olduğunu, hatta bazı çalışmalarda hiç olmadığını fark ettik. Bunun temel sebeplerinden biri, biçimbilim/morfoloji – sarf, sözdizimi/sentaks – nahiv olmak üzere, teorik dilbilim alanlarına KAD geleneğinde aşağı yukarı tekabül ettiği düşünülen ilimlerin olması olabilir. Öte yandan, diğer dilbilim alanları için, KAD geleneğinde nahiv ve sarf ilimlerinde olduğu gibi doğrudan karşılığı olabilecek bir ilim bulunmamaktadır. Zira bu alanların çoğu yeni çıkan dilbilim dallarıdır. Bunu elbette ki KAD geleneğinin bir eksikliği olarak değerlendiremeyiz. Bu çalışmayı üzerine inşa ettiğimiz düşünceye geri dönersek, her düşünce sistemi kendi amaçları, ihtiyaçları, motivasyonları ve metotları doğrultusunda kendi prensiplerini ve iç dinamiklerini belirlemektedir. Dolayısıyla, bu kanaatten hareketle, her iki düşünce sisteminin kendine has alt dallarının olması; birinin diğerinde karşılığının olmaması kabul edilebilir bir durumdur.

1.4. ARAPÇA DİLBİLİM DERGİLERİ

Yukarıda incelediğimiz Arapça telif edilen dilbilim çalışmaları, birkaçı hariç, kitap formatında yayımlanan eserlerdir. Bunun dışında, çağdaş Arap dili literatüründe Arapça akademik makale olarak yayımlanan birçok araştırma da yer almaktadır. Bu makaleleri birçok Arap dili veya sosyal bilimler akademik dergilerinde bulmak mümkündür. Sadece dilbilim araştırmalarını yayımlayan Arapça dilbilim dergileri de bulunur, ancak bu tür dergilerin sayısı çok azdır. Bunların arasında en öne çıkanı, dilbilimin birçok alanında yapılmış araştırmaları Arapça, İngilizce ve Fransızca olmak üzere her üç dilde senelik olarak yayımlayan *el-Lisâniyyât*¹⁰⁶ dergisidir. Bu dergi, uluslararası bir dergi olup Cezayir'de Arap Dilinin Gelişimi için Bilimsel ve Teknik Araştırma merkezi tarafından 1971'den bu yana yayımlanmaktadır. Aynı merkezin 2017'den

97 Bakınız; Kezâr, *El-Lisâniyyâtü'l-'ictimâ'iyye fî'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse: el-telakkî ve't-temessülât*, 172-183.

98 Kezâr, *El-Lisâniyyâtü'l-'ictimâ'iyye fî'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse: el-telakkî ve't-temessülât*, 175.

99 Abdüsselâm Misiddî, *El-Huviyyetu'l-'Arabiyye ve'l-emnu'l-lugavi* (Beyrut, Lübnan: Merkezu'l-'Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseru's-Siyâsât, 2014).

100 Abdulazîz Usaylî, "En-Nazariyyâtü'l-lugaviyye ve'n-nefsiyye ve ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye", *Mecelletu Câmi'a-ti'l-İmâm* 22 (1998), 313-413.

101 Abdulazîz Usaylî, *İlmu'l-lugati'n-nefsî* (Riyad, Suudi Arabistan: Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 2006).

102 Usaylî, "En-Nazariyyâtü'l-lugaviyye ve'n-nefsiyye ve ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye", 315-316, 336.

103 Davud Abduh, *Dirâsâtun fî 'ilmi'l-lugati'n-nefsî* (Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010).

104 Davud Abduh - Selva Hilv, *Fî lugati't-tıfl: Müfredât ve'l-cümel* (Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010).

105 Davud Abduh, *Fî'l-lugati ve'l-hâsûb* (Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010).

106 <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/26>

bu yana, uygulamalı dilbilim çalışmalarına odaklı senede iki kere yayımlayan *el-Lisâniyyâtu 't-Tatbîkiyye*¹⁰⁷ dergisi de bulunmaktadır. Bu dergilerde yayımlanan akademik makaleler içinde KAD geleneğine sadece arka plan bilgisi olarak atıf yapanlar ya da dilbilimi KAD geleneğiyle karşılaştırmaya veya denk olduğunu göstermeye çalışanlar olduğu gibi sadece dilbilim çerçevesinde Arapça üzerine modern kuramlar üzerinden araştırma yapanların bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, *el-Lisâniyyât* ile *el-Lisâniyyâtu 't-Tatbîkiyye* dergileri daha çok dilbilim çerçevesinde kalan araştırmaları yayımlasa da zaman zaman KAD geleneğinin dilbilim üzerinden yeniden değerlendirildiği çalışmalara da yer veren dergilerdir.

2. DİLBİLİME YÖNELEN ÇAĞDAŞ ARAP DİLCİLERİNİN KAD GELENEĞİ KARŞISINDAKİ POZİSYONLARI

Çağdaş Arap dili literatüründeki dilbilim etkinliğini incelerken çağdaş Arap dilcilerinin her ne kadar dilbilim kuramları çerçevesinde çalışmalar yapsalar da KAD geleneğine zaman zaman yer verdiklerini gözlemledik. Bu bölümde bu hususu şu üç soru ekseninde ele alarak çağdaş Arap dilcilerinin KAD geleneği karşısındaki pozisyonlarını inceleyeceğiz: (1) İkinci kategoriye giren bu çalışmalar KAD geleneğine neden yer vermişlerdir? (2) Bu çalışmalar, KAD geleneğine ne ölçüde ve hangi bağlamda yer vermişlerdir? (3) Bu çalışmalar, neden KAD geleneğine değil de dilbilime itibar etmişlerdir? Bu soruları sormamızın temel sebebi ikinci kategori altında tasnif ettiğimiz çalışmaları neden dilbilim çalışmaları olarak değerlendirdiğimizi ve bu kategoriyi diğer iki kategoriden nasıl ayırdığımızı göstermektir. Ayrıca bu sorulara bulduğumuz cevaplardan yola çıkarak ikinci kategorideki dilcilerin KAD geleneğine dönmemelerinin arkasında bu dil yaklaşımı ile dilbilimin iki ayrı düşünce sistemleri olduğu kanaatinin bulunup bulunmadığını tespit etme imkânı elde edeceğiz.

Bu sorular için tek ve kesin cevaplar olmamakla beraber, hem yukarıda ele aldığımız çalışmaları incelerken bizde oluşan kanaatlerden hem de Arapçayı dilbilim kuramları üzerinden çalışan bazı çağdaş Arap dilcilerinin KAD geleneğine neden yer verdiklerini – kısa da olsa – izah ettikleri açıklamalarından yola çıkarak bazı cevaplar bulabiliriz. İlk iki sorunun cevapları birbirleriyle çok bağlantılı olduğu için bu iki soruyu birbirinden ayırmadan ortak cevap(lar) sunmaya çalışacağız.

Bu iki soruda belirtilen “Arapçayı dilbilim yaklaşımları üzerinden çalışırken KAD geleneğine yer verme” durumu için, birden fazla neden zikredilebilir. Bunlar arasından KAD geleneğinin bir tarihi arka plan olarak değerlendirilmesi en çok öne çıkan nedenlerden biridir. KAD geleneğini bu şekilde gören dilcilerin geçmişi okuyarak günümüzün daha iyi anlaşılacağı düşüncesiyle klasik düşüncelere yer verdikleri görülür.¹⁰⁸ Öyle ki bazı dilbilim çalışmalarında KAD geleneğinin tarihsel dilbilim süreci içinde Yunan düşünce geleneği gibi bir aşama olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu çalışmalarda Arapça dilbilim kuramlarına göre çalışılırken Arapçaya yönelik dil çalışmaları hakkında tarihsel bir arka plan sunmak üzere KAD geleneğine yer verildiği görülür.

Bu çalışmalarda KAD geleneğiyle ilgili verilenleri tarihsel arka plan olarak değerlendirmemizin sebebi, bu geleneğin verileri ile yöntemlerinin Arapçanın – özellikle çağdaş Arapçanın – incelenmesinde esas olarak kabul edilmemesidir. Öyle ki, çağdaş Arapça temel olarak modern dilbilim yaklaşımlarına göre analiz edilirken KAD alimlerinin görüşleri ve yorumları çalışılan dil alanındaki ilk çabalar olarak değerlendirilmiştir. Bu görüş ve yorumlara çoğunlukla çalışılan dil alanının veya tartışılan dil meselesinin giriş kısmında yer verilmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir. KAD geleneğinin bulgularının iptidâi katkılar olarak görülmesinin yanı sıra bu zikredilen alimler Sîbeveyhi, İbn Cinnî gibi KAD geleneğinin önde gelen birkaç isminden ibarettir. Dolayısıyla, bu çalışmalarda KAD geleneğine verilen yer öne çıkan alimlerle ve bazı görüşlerle kısıtlı olup KAD geleneğini tam olarak yansıtmamaktadır. Ayrıca, bazı çağdaş Arap dilcilerinin nazarında KAD verileri çağdaş dil incelemesi için değerli bir katkı olarak görülse de bilimsel olarak “kabul edilebilir” değildir. Bunun için modern bilimin yöntemlerine göre elde edilen bulgularla örtüşmesi gerekmektedir. Bu sebepten ötürü, bu dilciler için KAD geleneği temel bilgi dayanağı değildir. Öte yandan,

107 <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/658>

108 Nehr, *‘İlmu’l-lugati’l-‘ctimâ’î ‘inde’l-‘Arab*, 10; Ryding, *Arabic*, 2014, 8-9.

modern bilimle örtüşmese dahi – onların nazarında – çalışılan dil alanında atılmış ilk ve öncül adımlar olduğu için gelişimin arka planını ve aşamalarını anlamak için anlamlıdır. Buradan hareketle, bu çalışmalarda KAD geleneğiyle ilgili verilen bilgileri tarihsel arka plan olarak değerlendirdik.

Bazı araştırmacılara göre, KAD geleneği tarihsel bir birikimden öteye gitmeyerek “eskiyi”; dilbilim ise bu tarihsel sürecin ucundaki en güncel ve en doğru aşama olarak “yeniye” temsil eder. Bu eski-yeni ayırımı, birçok araştırmacının tasavvurunda eski olanın yetersiz veya eksik olduğu ve geçerliliğini kaybettiği; yeni olanın ise teknoloji ve imkanların icat edilmesiyle daha doğru bilgilere ulaştırdığı yönünde şekillenmiştir.¹⁰⁹ Zira bilimsel çalışmalarda ağırlıklı olarak modern bilimin kümülatif, sürekli ve lineer olarak ilerlediği kabul edildiği için, dilbilimciler de en son varılan bilgi kuramlarını takip etmek gerektiğinin esas olduğunu düşünmektedirler.¹¹⁰ Öte yandan – bu araştırmacılar tarafından – eski ile yeni arasındaki farklı epistemolojik temeller ve üstdilbilimsel (*metalinguistic*) söylemler kavramsal, metodolojik ve ampirik araştırmalar için zenginleştiren bir kaynak olarak görüldüğü için, – küçük bir ölçüde kalmak kaydıyla – KAD düşüncesinde bulunan birtakım yaklaşım ve genellemelere yer vermek, bazılarına göre, modern Arap dilbilim araştırmalarını zenginleştirmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla, ikinci kategorideki dilciler için KAD geleneği dilbilim çalışmalarını zenginleştiren tarihsel bir birikimden ibarettir ve bilgi bakımından dilbilim gibi temel değildir. O takdirde, bu dilciler için KAD geleneği ile dilbilimin varlık ile bilgiye dair farklı temellere sahip iki ayrı düşünce sistemleri olduğundan ziyade bilimsel ilerleyişin kümülatif ve lineer olma düşüncesinin daha ağır bastığı söylenebilir.

Bir başka neden, KAD geleneğinin birikiminin görmezden gelinemeyecek kadar büyük ve güçlü olmasıdır. Bu kategoride değerlendirip yukarıda tartıştığımız birçok çağdaş Arap dilcisi çalışmalarının girişlerinde Arapçanın uzun ve detaylı bir dil geleneğine sahip olduğuna dikkat çekmişlerdir. Zira Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri, günümüzde Arapça üzerine yapılan dil çalışmalarının üç temel yönü bulunduğunu belirtmiştir: (1) Güncel Arapça, (2) Arapçanın geçmişi ve (3) Arapça üzerine yapılan dil araştırmalarının tarihi, bir başka ifadeyle, nahiv, belagat gibi – kendine has – disiplinleri bulunan KAD geleneği.¹¹² Buradan anlaşılacağı üzere, bu dil geleneği, Arap dünyasının hem eğitim hem de akademik çevrelerinde hala etkindir. Örneğin, üniversitelerde Arap Dili bölümünde hala etkin bir şekilde KAD geleneğinin sarf, nahiv ve belagat ilimleri okutulmakta ve akademik düzeyde bu ilimler üzerine tartışmalar, incelemeler ve çalışmalar yapılmaya devam etmektedir.

Dolayısıyla, Arapça üzerine dil çalışması yapan Arap bir dilciden, özellikle Arap akademisinde kabul görmesi için, KAD geleneğini göz önünde bulundurması beklenebilir. Buna ek olarak, bazı Arap dilcilerinin KAD geleneğine yer vermelerini, çalışmalarını Arap okuyucusuyla aralarında bir köprü kurma vesilesi olarak gördüklerini de söyleyebiliriz. Ayrıca, daha önce de bahsettiğimiz üzere, Modern Standart Arapça, birtakım değişimlere uğramakla birlikte, klasik Arapçanın genel dil özelliklerinin – azımsanmayacak oranda – bir kısmının hala korunduğu modern versiyonudur. Bu dil özelliklerinin büyük bir çoğunluğu KAD geleneğinin kendi metodu, bakışı ve kabulleri ışığında da olsa KAD âlimlerince tanımlanmıştır. Bu sebeple, çağdaş dönemde Arapça üzerine çalışan bir dilcinin bu bulgularla karşılaşmaması pek olası değildir. Buna istinaden, Arapçayı dilbilim çerçevesinde çalışan dilcilerden büyük çoğunluğunun temelinde KAD geleneğiyle dilbilimi karşılaştırma gayeleri olmasa dahi KAD geleneğini tamamen görmezden gelemediklerine kanaat getirebiliriz.

Üçüncü soruya gelince – aslında yukarıda bu soruya zımnen cevap verdik, ancak daha net anlaşılması için tekrar edebiliriz – Arapça böyle güçlü bir dil geleneğine sahipken, dahası çoğu çağdaş Arap dilcisi bu durumu görmezden gelemezken Arapça üzerine neden dilbilim kuramları doğrultusunda çalıştıklarını bilimsel ilerleyişi nasıl değerlendirdikleriyle ilişkilendirebiliriz. Zira bu dilcilerin tasavvurunda – daha önce de belirtildiği üzere – modern bilim kümülatif, sürekli ve lineer olarak ilerlediği için, en son varılan bilgi kuramlarını takip etmek gerekir. Bu bakıştan hareketle, dilbilim, modern çağın bilim anlayışına göre şekillenen, bu bilim anlayışının kabul ettiği araştırma yöntemlerine göre dil incelemeleri yapan ve bilimsel ilerleyişin en son aşaması olarak varılan en doğru bulguları sunan bilimsel bir alandır. Dolayısıyla, bu düşünceden hareketle, dilbilime yönelen dilciler için KAD geleneğinin sürdürülmesi bilimsel ilerleyişin tabii-

109 Sa' rân, *İlmu'l-luga: Mukaddime li'l-kârii'l-'Arabî*, 21-22.

110 Fehri, *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*, 29/3.

111 Fehri, *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*, 29/3.

112 Fihri, *El-Lisâniyyât ve'l-lugatu'l-'Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*, 2/59.

atına aykırı bir durum olarak kabul edilmektedir.¹¹³ Onlar için KAD geleneği zengin ve değerli bir tarihsel birikimdir, ancak yerini modern çalışmalara bırakmıştır. Buradan yola çıkarak, bu dilcilerin KAD geleneğine dönmelerinin arkasında bu dil yaklaşımı ile dilbilimin iki ayrı düşünce sistemi olduğu kanaatinin yer aldığını söyleyemeyiz. Bunun yerine, KAD geleneğinin bilimsel birikimin alt katmanlarında kalarak artık elendiği ve bu sebeple geçerliliğini yitirdiği düşüncesinin bulunduğu sonucuna varabiliriz.

SONUÇ

Çağdaş Arap dilcilerinin araştırmalarında KAD geleneği ile dilbilime nasıl yer verdiklerinden hareketle üç temel kategori belirledik. Bunlar, (1) KAD geleneğini olduğu gibi devam ettirip dilbilim üzerinden herhangi bir değerlendirme yapmayan çalışmalar, (2) Arapçayı KAD geleneğinin yaklaşımlarından değil dilbilim yaklaşımları üzerinden inceleyen çalışmalar ve (3) KAD geleneği ile dilbilim yaklaşımlarını birlikte ele alan çalışmalar şeklindedir. Bu kategorileri, KAD geleneği ile dilbilimi varlık ve bilgiye dair farklı kabulleri olan iki ayrı düşünce sistemleri olduğu düşüncesinden yola çıkarak dizayn ettik. Bu çalışmada ise, sadece ikinci kategoriyi ele aldık. Bunun temel sebebi makalenin sınırları olsa da bir başka sebep ise bu kategorinin incelenmesinin literatüre kattıklarıdır. Böylece hem dilbilim alanında ne tür çalışmalar yapıldığını hem de dilbilime yönelen dilcileri motive eden faktörleri keşfetme imkanı bulduk. Ayrıca, bu dilcilerin dilbilime yönelmelerinin arkasında KAD geleneği ile dilbilimin iki ayrı düşünce sistemi olduğu kanaatinin bulunup bulunmadığını sorguladık.

Yaptığımız araştırma sonucu, çağdaş Arap dili literatüründe hem teorik hem de diğer dilbilim alanlarında azımsanmayacak sayıda Arapça telif edilen çalışmalar olduğunu gözlemledik. Bu çalışmaların bizim için önemi dilbilim kuramları çerçevesinde telif edilmiş ve KAD geleneğiyle karşılaştırılmamış olmasıdır. Böylece ikinci kategori altında tasnif edilebilecek çalışmalar bu şekilde belirlenmiştir. İkinci kategoriyi oluşturan çalışmaları analiz ederken dilbilimin kendi içindeki değişimlerin (betimleyici dilbilimden üretici dilbilime geçiş) Arap dilcilerinin ilgi gösterdikleri alanları etkilediğini tespit ettik. Öyle ki, 1950-1970'ler arasında telif edilen çalışmalarda o dönemlerde öne çıkan betimleyici dilbilimin etkisiyle ses ile ilgili analizlere ağırlık verilmiştir. 1980'lerden sonra telif edilen çalışmalarda ise üretici dilbilimin etkisiyle sözdizimsel yapılarla ilgili analizler göze çarpmaktadır.

Arapça dilbilim literatürünü incelediğimizde Arapça üzerine yapılan dilbilim çalışmaları için KAD geleneğinin varlığından hiç bahsetmeyen araştırmalar olmakla birlikte, genel olarak KAD geleneğinin tamamen göz ardı edilmediğini fark ettik. Bu sebeple, KAD geleneğinin varlığına bir şekilde yer veren dilbilim çalışmalarını, belirlediğimiz kategorilere doğru bir şekilde dağıtabilmek için “KAD geleneğini dilbilim kuramları üzerinden yeniden okuma veya karşılaştırma” kriterini belirledik. Bu kriteri yerine getiren çalışmalar – çalışmada zikrettiğimiz, ancak sınırları sebebiyle analiz etmediğimiz – üçüncü kategoriyi oluştururken KAD geleneğine yer vermesine rağmen bu kriteri yerine getirmeyen çalışmaları ikinci kategoride değerlendirdik. Bu tür çalışmalarda KAD geleneğinin tarihi bir arka plan olarak yer aldığını ve dilbilim gibi temel bilgi kaynağı olarak değerlendirilmediğini ifade ettik. KAD geleneğini dilbilim ile karşılaştırmamalarına veya yeniden okumamalarına rağmen yer vermelerinin sebepleri arasında; (1) KAD geleneğinin zengin bir birikime sahip olması, (2) dilcilerin Arap okuyucu ile dilbilim arasında köprü kurmak istemeleri ve (3) KAD geleneğinin çağdaş dönemde hala etkili ve aktif olması gibi etkenler zikrettik.

Çağdaş Arap dili literatüründeki dilbilim etkinliğini inceledikten sonra ikinci kategorideki dilcilerin neden KAD geleneği yerine dilbilime yöneldiğini sorguladık. KAD geleneğine tarihsel bir arka plan olarak yer vermelerinden ve bu konudaki söyledikleri bazı ifadelerden hareketle, bu dilcilerin dilbilimi bilimsel ilerleyişin ucundaki varılan en doğru aşama olarak gördüklerini belirttik. Dolayısıyla, dilbilime yönelmelerinde iki dil yaklaşımının epistemolojik ve metodolojik farklılıklarının olmasından ziyade bilimsel ilerleyiş nasıl değerlendirdikleri rol oynamaktadır.

113 Galfân, *el-Lisâniyyâtü'l-'Arabiyye: Es'iletü'l-menhec*, 210.

KAYNAKÇA

- Abduh, Davud. *Dirâsâtun fî 'ilmi'l-lugati'n-nefsi*. Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.
- Abduh, Davud. *Dirasetu's-savti'l-lugavi*. 2 Cilt. Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.
- Abduh, Davud. *Fî'l-luga ve'l-hâsûb*. Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.
- Abduh, Davud - Hilv, Selva. *Fî lugati't-tıfl: Müfredât ve'l-cümel*. Amman, Ürdün: Dâr Cerîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.
- Abdulmaksûd, Abdulmaksûd Muhammed. *Dirâsetu'l-binyeti's-sarfıyye fî davi'l-lisâniyyâti'l-vasfıyye*. Beyrut, Lübnan: Ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006.
- Alevî, Hâfiz İsmâilî. *Lisâniyyât fî's-sekâfeti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsara*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttehadi, 2009.
- Alhawary, Mohammad T. (ed.). *The Routledge Handbook of Arabic Second Language Acquisition*. London: Routledge, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315674261>
- Ali, Muhammed Muhammed Yunus. *Medhal ile'l-lisâniyyât*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttehadi, 2004.
- Al-Wer, Enam - Uri Horesh (ed.). *The Routledge Handbook of Arabic Sociolinguistics*. New York, NY: Routledge, 2019. <https://doi.org/10.4324/9781315722450>
- Aoun, Joseph E. vd. *The Syntax of Arabic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ayoub, Georgine - Cornelis H. M. Versteegh (ed.). *Foundations of Arabic Linguistics III: The Development of a Tradition: Continuity and Change*. Leiden Boston: Brill, 2018.
- Baalbakî, Ramzi Munir. *Dictionary of Linguistic Terms: English-Arabic with Sixteen Arabic Glossaries*. Beirut, Lebanon: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Bakalla, Muhammad H. vd. *A Dictionary of Modern Linguistic Terms: English-Arabic & Arabic-English*. Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 1983.
- Bâkir, Murtezâ. "Mefhûmu'l-binyeti'l-'amîka beyne Chomsky ve'd-dersi'n-nahviyyi'l-'Arabî". *El-Lisanu'l-'Arab* 34 (1990), 5-36.
- Bâkir, Murtezâ. *Mukaddime fî nazariyyati'l-kavâ'idî't-tevlîdiyye*. Amman, Ürdün: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Bassiouney, Reem - E. Graham Katz (ed.). *Arabic Language and Linguistics*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2012.
- Bassiouney, Reem - Keith Walters (ed.). *The Routledge Handbook of Arabic and Identity*. London: Routledge, 2020. <https://doi.org/10.4324/9780203730515>
- Bateman, John A. "The Place of Systemic Functional Linguistics as a Linguistic Theory in the Twenty-First Century". *The Routledge Handbook of Systemic Functional Linguistics*. ed. Tom Bartlett - Gerard O'Grady. Routledge Handbooks in Linguistics. London and New York: Routledge, 2017.
- Bel'id, Sâlih. *Durûs fî'l-lisâniyyâti't-tabikiyye*. Bouzareah; Cezâyir: Dâru Hûma, 2000.
- Benmamoun, Elabbas - Reem Bassiouney (ed.). *The Routledge Handbook of Arabic Linguistics*. London and New York: Routledge, 2018.
- Bişr, Kemal. *İlmu'l-esvât*. Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb, 2000.
- Bişr, Kemal. *İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'iyye: Medhal*. Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.
- Bohas, Georges. *Et-Turâsu'l-lugaviyyi'l-'Arabî*. Kahire, Mısır: Dâru's-Selâm li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî' ve't-terceme, 2008.
- Bohas, Georges vd. *The Arabic Linguistic Tradition*. London and New York: Routledge, 2017.
- Bûkara, Numân Abdulhamîd. *Me'âlimu bahsiyye fî'l-lisâniyyâti't-tabikiyye ve tabikâti'l-lisâniyyâti'l-mûse'a*. Amman, Ürdün: Merkezu'l-Kitâbi'l-Akâdimî, 2021.
- Butt, David G. "Firth and the origins of systemic functional linguistics: process, pragma, and polysystem". *The Cambridge Handbook of Systemic Functional Linguistics*. ed. Geoff Thompson vd. 11-34. Handbooks on Language and Linguistics. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Câsim, Zeydân 'Ali. *Dirâse fî 'ilmi'l-lugati'l-'ictimâ'î: Bahsun savtiyyun fî'l-lehecâti's-Şâmiyyeti's-Sûriyye*. Kuala Lumpur, Malezya: Pustaka Antara, 1993.
- Durmuş, İsmail. "İbrâhim Enîs Ahmed". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (2. Basım). Ek-1/623-625. İstanbul: TDV Yayınları, 2016. <https://islaman-siklopedisi.org.tr/ibrahim-enis-ahmed>
- Elgibali, Alaa (ed.). *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 1996.
- El-Kâdî, Muhammed Mahmûd. *Kemâl Bişr: Mesîratun ve târihun*. Kahire, Mısır: Dâru'l-Garîb, 2006.
- Enîs, İbrahim. *El-Esvâtul-'Arabiyye*. Kahire, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 5. Basım., 1975.
- Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-luga*. Kahire, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 3. Basım., 1966.
- Eyyûb, Abdurrahmân. *Esvâtul-luga*. Dâru'l-Keylânî, 2. Basım., 1968.
- Fâhûrî, Âdil. *el-Lisaniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye*. Beyrut, Lübnan: Dâru't-Talî'ati li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1988.
- Fehri, Abdelkader Fassî. *Issues in the Structure of Arabic Clauses and Words*. thk. Joan Maling vd. Dordrecht: Springer Netherlands, 1993. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-1986-5>
- Fetîh, Muhammed. *Fî 'İlmi'l-lugati't-tabikî*. Medînetu Nasr: Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, 1989.

- Fihri, Abdulkâdir Fâsî. *El-Binâu'l-muvâzî: Nazariyye fi binâi'l-kelime ve binâi'l-cümle*. Kazablanka, Fas: Dâr Toubkal, 1990.
- Fihri, Abdulkâdir Fâsî. *El-Lisâniyyât ve'l-lugatu'l-'Arabiyye: Nemâzic terkîbiyye ve dilâliyye*. Birinci Cilt. Kazablanka, Fas: Dâr Toubkal, 3. Basım., 1993.
- Fihri, Abdulkâdir Fâsî. *Zerrâtu'l-lugati'l-'Arabiyye ve hendesetuhâ: Dirâse istikşâfiyye edneviyye*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttehadi, 2010.
- François, Jacques. "The Stance of Systemic Functional Linguistics Amongst Functional(Ist) Theories of Language and Its 'Systemic' Purpose". *Perspectives from Systemic Functional Linguistics*. ed. Akila Sellami-Baklouti - Lise Fontaine. 6-25. London: Routledge, 2018.
- Galfân, Mustafa. *el-Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse*. Kazablanka, Fas: Şeriketu'n-Neşri ve't-Tevzî'l-Medâris, 2006.
- Galfân, Mustafa. *el-Lisâniyyâtü'l-'Arabiyye: Es'iletu'l-menhec*. Amman, Ürdün: Dâru Vardi'l-Ürdüniyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2013.
- Galfân, Mustafa. "el-Lisâniyyâtü'l-'Arabiyye: Ru'ye menheciiyye fi'l-masâdir ve'l-ususi'n-nazariyye". *A'mâlu'n-nedveti'd-duveliyye havle'l-lugati'l-'Arabiyye ve'n-nazariyyâti'l-lisâniyye: el-Hasiletu ve'l-âfâk*. 51-70. Fas: Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye: Câmi'atu Seyyidî Muhammed b. 'Abdillah, 2007. <https://search.mandumah.com/Record/596621>
- Galfân, Mustafa. *el-Lisâniyyâtü't-tevlîdiyye: el-Ususu'n-nazariyye ve'l-menheciiyye mine'n-neşeti ile'n-nemûzeci'l-mi'yâr*. Amman, Ürdün: Dâru Kunûzi'l-Ma'rifeti'l-'Ilmiyye, 2016.
- Galfân, Mustafa. *Fi'l-Lisâniyyâti'l-'âmme: Târihuhâ tabi'atuhâ, mevdû'uhâ, mefhûmuhâ*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdi'l-Muttehadi, 2010.
- Giolfo, Manuela E.B - Versteegh, Kees. "The Evolution of Theory in the Arabic Linguistic Tradition". *The Foundations of Arabic Linguistics IV*, ed. Manuela E.B Giolfo - Kees Versteegh. 97/1-9. Studies in Semitic Languages and Linguistics. Leiden: Brill, 2019.
- Giolfo, Manuela E.B - Kees Versteegh (ed.). *The Foundations of Arabic Linguistics IV*, Leiden: Brill, 2019.
- Gleason, H. A. *An Introduction to Descriptive Linguistics*. New York, USA: Henry Holt and Company, 1955.
- Graffi, Giorgio. "European Linguistics since Saussure". *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*. ed. Keith Allan. 470-485. Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199585847.013.0021>
- Güler, İsmail (ed.). *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Haegeman, Liliane M. V. "2.5 X-Bar Theory". *Introduction to Government and Binding Theory*. 103-106. Blackwell Textbooks in Linguistics 1. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: B. Blackwell, 2nd ed., 1998.
- Halîl, Hilmî. *Dirâsâ fi'l-lisâniyyâti't-tatbikiyye*. İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2000.
- Halîl, Hilmî. *El-'Arabiyye ve 'ilmu'l-lugati'l-binyevî: Dirâsât fi'l-fikri'l-lugaviyyi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1988.
- Halîl, Hilmî. "Mukaddimât (Önsöz)". *'İlmu'l-luga: Mukaddime li'l-kâri'l-'Arabî*. kitap editörü Mahmûd Sa'rân, 5-14. Kahire, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri, 2. Basım., 1997.
- Hanna, Sami A. vd. *Dictionary of Modern Linguistics: English-Arabic*. Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, 1997.
- Hassân, Temmâm. *El-Lugatu'l-'Arabiyye: Ma'nâhâ ve mebnâhâ*. Kazablanka, Fas: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Hassanî, Ahmed. *Dirâsât fi'l-lisâniyyâti't-tatbikiyye - haklu ta'lîmiyyeti'l-lugâ*. Ben Aknoun; Cezayir: Dîvânu'l-Matbûâtî'l-Câmiyyeti, 2. Basım., 2009.
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî. "Arap Dil İlimlerinin Sınıflandırılması". *Classification of Arabic Language Sciences*. 17/33 (Ocak 2018), 283-296. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=134093347&lang=tr&site=eds-live&scope=site&authtype=ip,uid>
- Hicâzî, Mahmûd Fehmî. *Usus 'ilmi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire, Mısır: Dâru's-Sekâfe li't-Tibâ'a ve'n-Neşri, 2003.
- Hilâl, Abdulgaffâr Hâmid. *Es-Savtiyyâtü'l-lugaviyye: Dirâse tatbikiyye 'alâ esvâti'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire, Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Hadîs, 2009.
- Hiž, Henry - Swiggers, Pierre. "Bloomfield, the logical positivist". *Semiotica* 79/3-4 (1990). <https://doi.org/10.1515/semi.1990.79.3-4.257>
- Honeybone, Patrick. "J. R. Firth". *Key Thinkers in Linguistics and the Philosophy of Language*. ed. Siobhan Chapman - Christopher Routledge. 80-86. Oxford / New York: Oxford University Press, 2005.
- Hudson, Richard A. *Sociolinguistics*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2nd Edition., 1996.
- Kaya, Mustafa. "Modern Arap Dilbilim Çalışmaları". *EKEV Akademi Dergisi* XII/36 (2008), 335-350.
- Kezâr, Hasan. *El-Lisâniyyâtü'l-'ictimâ'iyye fi'd-dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse: el-telakkî ve't-temessülât*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Rafideyn li't-Tibâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2018.
- Khuli, Muhammad Ali. *A Dictionary of Theoretical Linguistics: English-Arabic with an Arabic-English Glossary*. Beirut, Lebanon: Librairie du Liban, The third edition., 2009.
- Kornai, András - Pullum, Geoffrey K. "The X-Bar Theory of Phrase Structure". *Language* 66/1 (Mart 1990), 24. <https://doi.org/10.2307/415278>
- Langendoen, D Terence vd. *The London School of Linguistics: A Study of the Linguistic Theories*. MIT Press, 1968.
- Martin, J. R. "Meaning Matters: A Short History of Systemic Functional Linguistics". *WORD* 62/1 (02 Ocak 2016), 35-58. <https://doi.org/10.1080/00437956.2016.1141939>
- McCarthy, J. J. "Nonconcatenative Morphology". *The Encyclopedia of Language & Linguistics*. 5/2598-2599. Oxford, New York, Seoul, Tokyo: Pergamon, 1994. https://scholarworks.umass.edu/linguist_faculty_pubs/48
- Mehîrî, Abdulkâdir. *En-Nazarât fi't-turâsi el-lugavî el-'Arabî*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Michel Zekeriyâ. *Mebâhis fi'n-nazariyyeti'l-elsuniyye fi ta'lîmi'l-luga*. Beyrut, Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşri, 1985.

- Misiddî, Abdusselâm. *El-Huviyyetu'l-'Arabiyye ve'l-emnu'l-lugavî*. Beyrut, Lübnan: Merkezu'l-'Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseru's-Siyâsât, 2014.
- Misiddî, Abdusselâm. *El-Lisâniyyât ve ususuha'l-ma'rifiyye*. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1986.
- Mûsâ, Nihâd. "Hasâdu'l-karn fi'l-lisâniyyât". *Hasâdu'l-karn: el-Muncezâtu'l-'ilmiyyetu ve'l-insâniyyatu fi'l-karni'l-'işrîn (el-edeb ve'l-nakd ve'l-funûn)*. ed. Fehmî Ced'ân. 27-70. Amman, Ürdün: Muessetu Abdulhamîd Şûmân, 2008.
- Nehr, Hâdi. *İlmu'l-lugati'l-'ictimâ'î 'inde'l-'Arab*. Bağdat, Irak: El-Câmiatu'l-Mustensariyyetu, 1988.
- Newmeyer, Frederick J. "Rules and Principles in the Historical Development of Generative Syntax". *Generative Linguistics: An Historical Perspective*. 39-65. Routledge History of Linguistic Thought Series. London: Routledge, 1997.
- Nûri, Muhammed Cevâd. *İlmu'l-esvâtî'l-'Arabiyye*. Amman, Ürdün: Menşûrât Câmî'ati'l-Kudûsi'l-Meftûha, 2007.
- Nûri, Muhammed Cevâd. *Min lisâniyyâtî'l-lugati'l-'Arabiyye: İlmu'l-esvât*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2019.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Dirâsetu's-savti'l-lugavî*. Kahire, Mısır: 'Âlemu'l-Kutub, 1997.
- Özdemir, Hilal. *Abdulkâdir el-Fâsî el-Fihri ve Arap Dilbilimine Katkısı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/4297/1/481470.pdf>
- Palmer, F.R. "Firth and the London School of Linguistics". *Concise History of the Language Sciences*. 268-272. Oxford and New York: Elsevier, 1995. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-042580-1.50047-7>
- Râcihî, Abduh. *En-Nahvu'l-'Arabî ve'd-dersu'l-hadîs: Bahsun fi'l-menhec*. Beyrut, Lübnan: Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye, 1979.
- Râcihî, Abduh. *Et-Tatbîk en-nahvî*. İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 2. Basım., 2000.
- Râcihî, Abduh. *İlmu'l-lugati't-tatbîkî ve ta'lîmu'l-'Arabiyye*. İskenderiye, Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 1995.
- Robins, R. H. "John Rupert Firth". *Language* 37/2 (1961), 191-200.
- Ryding, Karin C. *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*. Cambridge University Press, 2005.
- Ryding, Karin C. *Arabic: A Linguistic Introduction*. Cambridge, United Kingdom; New York: Cambridge University Press, 2014.
- Sa'id, Halâ. *Nazra mute'ammika fi 'ilmi'l-esvât*. Kahire, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 2015.
- Sa'rân, Mahmud. *İlmu'l-luga: Mukaddime li'l-kâri'l-'Arabî*. Beyrut, Lübnan: Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye, ts.
- Semih Ebû Muğlî. "Dirâsetu's-sarfi'l-'Arabî fi dâvi 'ilmi'l-lugati'l-hadîs". *Al-Balqa Journal for Research and Studies* 7/1 (2000), 1-41.
- Stuurman, Frits. "Chapter II: The History of X-Bar Theory: Expansion and Retrenchment". *Phrase Structure Theory in Generative Grammar*. 16-66. Berlin, Boston: De Gruyter, 1985. <https://doi.org/10.1515/9783111729558-003>
- Suleiman, Yasir. "Arabic Linguistic Tradition". *Concise History of the Language Sciences*. 28-38. Elsevier, 1995.
- Suleiman, Yasir. "Autonomy versus Non-autonomy in the Arabic Grammatical Tradition". *Arabic Grammar and Linguistics*. ed. Yasir Suleiman. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, the 2nd edition., 2003.
- Şâkir, Abdulkâdir. *İlmu'l-esvâtî'l-'Arabiyye: İlmu'l-fünûlücyâ*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012.
- Turaykî, Mubârak. *Fusûl fi'l-lisâniyyâtî'l-'ictimâ'îyye*. Amman, Ürdün: Merkezu'l-Kitâbi'l-Akâdimî, 2020.
- Usaylî, Abdulazîz. "En-Nazariyyâtu'l-lugaviyye ve'n-nefsiyye ve ta'lîmu'l-lugati'l-'Arabiyye". *Mecelletu Câmî'ati'l-İmâm* 22 (1998), 313-413.
- Usaylî, Abdulazîz. *İlmu'l-lugati'n-nefsî*. Riyad, Suudi Arabistan: Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 2006.
- Va'r, Mâzin. "Cumletu'ş-şart fi dâvi'n-nahvi'l-'âlemî: Chomsky unmûzecen". *El-Lisanu'l-'Arab* 52 (2001), 9-35.
- Va'r, Mâzin. "El-Beyân ve't-tebyîn fi dâvi'l-lisâniyyâtî'l-hadîse". *El-Ma'rife* 331 (1991), 102-116.
- Va'r, Mâzin. *Nahve nazariyye lisâniyye 'Arabiyye hadîse li tahlîli't-terâkîbi'l-esâsiyye fi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Şam, Suriye: Dâr Talâs, 1987.
- Va'r, Mâzin. *Toward a Modern and Realistic Sentential Theory of Basic Structures in Standard Arabic*. Washington, DC: Georgetown University, Doktora Tezi, 1983.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. İstanbul: Multilingual, 2001.
- Versteegh, Kees. *The Arabic Linguistic Tradition*. London: Taylor & Francis, 1997. <https://doi.org/10.4324/97802034444153>
- Watson, Janet C. E. *The Phonology and Morphology of Arabic*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Yıldırım, Abdullah. "Miftâhu'l-Ulûm'da İlmü'l-Edeb Kavrayışı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (14 Temmuz 2022), 870-892. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ihya/issue/71248/1107622>
- Zeghlûl, Muhammed Râci. *Dirâsât fi'l-lisâniyyâtî'l-'Arabiyyeti'l-'ictimâ'îyye*. İrbid, Ürdün: Muessetu Hamâde li'd-Dirâsâtî'l-Câmî'iyye ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.
- Zekeriyyâ, Michel. *el-Elsuniyyetu't-tevlîdiyye ve't-tahvîliyye fi kavâ'idî'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut, Lübnan: El-Muessetu'l-Câmî'iyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım., 1986.
- Zekeriyyâ, Michel. *Kadâyâ elsuniyye tatbikiyye: Dirâsât lugaviyye 'ictimâ'îyye nefsiyye me'a mukârane turâsiyye*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1993.
- Zekeriyyâ, Michel. *Buhûs elsuniyye 'Arabiyye*. Beyrut, Lübnan: el-Müessesetü'l-Câmî'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ve't-Tevzî', 1992.

EXTENDED ABSTRACT

Contemporary Arab linguists differ from each other in terms of including the classical Arabic language (CAL) tradition and modern linguistics in their studies. Assuming that the CAL tradition and linguistics are two different thought systems with different philosophical and methodological backgrounds, we can categorize these studies under the following three categories: (1) Studies that continue the CAL tradition as it is and do not make any evaluation on linguistics, (2) studies that examine Arabic only through linguistic approaches, without referring to the CAL tradition, and (3) studies that deal with the CAL tradition and linguistic approaches together.

This article aims to examine the second category with the objective of exploring the activities carried out in Arabic linguistics, the motivations of contemporary Arab linguists to show interest in linguistics instead of the CAL tradition and the positions Arab linguists hold against the CAL tradition. To fulfill this aim, in the first section, linguistic activities of Arab language researchers are categorized under four titles: (1) Studies introducing linguistics to the Arab world, (2) studies in theoretical linguistics such as phonetics, phonology, morphology and syntax, (3) studies in other linguistic fields such as applied linguistics and sociolinguistics, and (4) Arabic linguistic journals. In the second section, the positions of these linguists towards this tradition are evaluated with a particular focus on whether the CAL tradition and linguistics were believed to be two separate thought systems by Arab linguists.

As a result of our research, we observed that there are a substantial number of Arabic works in the contemporary Arabic language literature, both in theoretical linguistics and in other linguistic fields. The importance of these studies for us is that they have been conducted within the framework of linguistic theories and have not been compared with the CAL tradition, which locate them under the second category. While analyzing the studies that generate the second category, we found that alterations and developments within linguistics itself (*e.g.* the transition from descriptive linguistics to generative linguistics) affected the fields of interest of Arab linguists. In fact, in the works written between the 1950s and 1970s, the analysis of sound was emphasized with the effect of descriptive linguistics, which came to the fore in that period. In studies published after the 1980s, however, analyzes of syntactic structures stand out with the influence of generative linguistics.

When examining the Arabic linguistics literature, we have realized that although there are studies that do not refer to the CAL tradition, the CAL tradition is not completely ignored in general. Such studies are categorized under the second category despite they include the CAL tradition. The reason for this decision is that these studies give place for the CAL tradition as a historical background and do not consider it as a basic source of knowledge like linguistics. However, if a study focuses on “re-reading of the CAL tradition in the light of linguistics or comparing it through linguistic theories”, then it is categorized under the third category, which is beyond the scope of this article.

The role of the CAL tradition in the studies of the second category is mostly limited to providing a historical background. In these studies, while contemporary Arabic is basically analyzed based on linguistic approaches, views and comments of scholars of the CAL tradition are considered as merely initial efforts. The fact that these opinions and comments are mostly included in the introduction part of these studies also supports this claim. In addition to this, the referred scholars in these studies are composed of just a few prominent names of the CAL tradition, such as Sibawayhi and Ibn Jinni. Therefore, the place given to the CAL tradition in these studies is limited to prominent scholars and some opinions. Accordingly, they do not fully reflect the CAL tradition. Besides, for some contemporary Arab linguists, the data of the CAL tradition is not scientifically “acceptable” even though it is seen as a valuable contribution. To be considered as scientifically acceptable, it should overlap with the findings obtained according to the methods of modern science. For this reason, the CAL tradition is not the main source of knowledge for these linguists. On the other hand, even if the CAL tradition’s findings do not coincide with modern science, they are still meanin-

gful – in their view – because they help to understand the background and stages of development as they are primitive and preliminary steps taken in the field of language under the study. From this point of view, we evaluated the information given about the CAL tradition in these studies as a historical background.

Given that Arab linguists under the second category do not ignore the CAL tradition completely, we seek to understand the underlying reasons for including the CAL tradition in these studies. Such reasons might be argued as; (1) the CAL tradition has a rich background which is very difficult to be overlooked, (2) the CAL tradition is still effective and active in the contemporary period, and (3) Arab linguists want to build a bridge between the Arab reader and linguistics to bring modern theories closer to the conceptual world with which they are familiar.

After examining the linguistic activity in the contemporary Arabic language literature, we questioned why the linguists in the second category turned to linguistics instead of the CAL tradition. Based on the fact that they included the CAL tradition as a historical background and some of the statements they made on this subject, we argued that these linguists considered linguistics as the most accurate stage at the end of scientific progress. Linguists also think that it is essential to follow the latest epistemologies, since it is accepted that modern science progresses cumulatively, continuously and linearly in scientific studies. Therefore, this article argues that how Arab linguists evaluate scientific progress plays a crucial role in their orientation to linguistics. Based on this argument, it can be concluded that the interest of Arab language researchers in linguistics can be justified by the notion of cumulateness and linearity of scientific progress.

ZERDÜŞTİLİK VE İŞRÂKİLİKTE ATEŞ FELSEFESİ

Mehmet Mekin MEÇİN

Batman Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi
mmekinmecin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3128-5558

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 19/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/08/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1118795>

ZERDÜŞTİLİK VE İŞRÂKİLİKTE ATEŞ FELSEFESİ

ÖZ

Bu çalışmanın konusu kadim İnan dinlerinin omurgası olarak kabul edilen Zerdüştilik ve İslam düşüncesinin felsefi-mistik okulu olan İşrâkîlikte merkezi bir ehemmiyete sahip olan ateş felsefesidir. Konu somut olarak görölen ateş, ateşin yaydığı ışık ve ısı ile ateşin arketipi veya metafizik boyutu olan nur üzerinden ele alınmıştır. Genel olarak fiziki ve metafizik düşünce mekanizmasını *nar* ve *nur* üzerine kuran Zerdüştilik ve İşrâkîlikte ateş fenomeni konusu, her iki düşüncenin ana kaynakları ve bu iki alanda çalışmış araştırmacıların eserlerine dayanarak hazırlanmıştır. Çalışmada din fenomenolojisi yöntemi tercih edilmiş ve her iki düşünce sisteminde ateş fenomeninin sahip olduğu anlam dünyasına ve arkaplanındaki felsefesine ulaşarak özgün bir şekilde yorumlanmaya çaba gösterilmiştir. Çalışmanın amacı ebedi hikmetin zamanlar üstü evrensel ayak izini ateş fenomeni üzerinden takip etmek suretiyle din ve düşüncelerdeki ortak hakikat birliğine yeniden dikkat çekmektir. Çalışmada öncelikle dinler ve dinlerde ateş fenomeni kısaca ele alınmış, ardından kronolojik olarak öncelikle Zerdüştilikte ve ardından İşrâkîlikte ateş fenomeni ayrı ayrı incelenmiştir. Yapılan araştırmanın sonucunda, neredeyse bütün zamanlarda ve coğrafyalarda ateşin yüceltilmiş ve kutlanmış olduğu görölmüştür. Özellikle kadim Hinduirani geleneklerden Zerdüştilik ile İslam-i İrani geleneklerinden İşrâkîlikte ateşin oldukça merkezi bir öneme sahip olduğu, her iki düşünce sisteminde de ateşin dini, felsefi ve mistik bir boyuta sahip olduğu, kısacası her iki düşüncenin öğretilerinin bir *nar* ve *nur* felsefesi üzerine kurulu olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zerdüştilik, İşrâkîlik, Zerdüş, Sühreverdi, Ateş, Nur, Hurra

THE PHILOSOPHY OF FIRE IN ZOROASTRIANISM AND ILLUMINATION (ISHRAQ)

ABSTRACT

The subject of this study is the philosophy of fire, a central and significant theme, in Zoroastrianism as the backbone of ancient Iranian religions, and in Illumination (Ishraq), which is the philosophical-mystical school of Islamic thought. The subject is discussed through the fire on the earth, the light and heat emitted by the fire (*nâr*), and the light (*noor*), which is the archetype or metaphysical dimension of fire. The subject of fire phenomenon in Zoroastrianism and Illuminationism, which generally establishes the physical and metaphysical thought mechanism on fire and light, has been prepared based on the main sources of both ideas and the works of researchers who have worked in these two fields. In the study, the method of phenomenology of religion was preferred and an effort was made to interpret the fire phenomenon in an original way by reaching the world of meaning and the philosophy behind it in both systems of thought. The aim of the study is to draw attention to the unity of common truth in religions and thoughts by following the timeless universal footprint of eternal wisdom through the phenomenon of fire. In the study, first of all, religions and the fire phenomenon in religions are briefly discussed, then the fire phenomenon is examined separately, first in Zoroastrianism and then in Illuminationism. As a result of the research, it is seen that fire is exalted and blessed in almost all times and geographies. It has been concluded that fire has a very central importance especially in Zoroastrianism, one of the ancient Hinduirani traditions and Illuminationism, one of the traditions of Islam-i-Irani and that fire has a religious, philosophical and mystical dimension in both systems of thought, in short, the teachings of both ideas are based on a philosophy of fire and illumination.

Keywords: Zoroastrianism, Illuminationism (Ishraq), Zarathustra, Suhrawardi, Fire, Light, Hurrah

GİRİŞ

Ateş en önemli temizlik aracı, maddenin dört önemli arkhesi içerisinde en parlak ve en ışıltılı unsur olmasının yanı sıra salt maddi olmayan doğasıyla en çok metafizik çağrışımlara sahip fenomen sayılır. Dünyanın birçok bölgesinde gündelik yaşamın vazgeçilmez bir aracı olarak kullanılmasının dışında, ateş fizik ötesi dünya ile de ilişkilendirilmiş ve taşıdığı tanrısal güçten dolayı kutsanmış ve yüceltilmiştir. Özellikle Hinduirani geleneklerde ve ayinlerde ateş, Tanrı'nın en çarpıcı tezahürü, tecellisi, konağı ve sembolü olarak görülmüştür. Nitekim Vedalarda ateş tanrısı Agni'ye yapılan seslenişler ve dualar, Avesta'da ateşin kutsallığına yapılan atıflar, İran'da kurulan ateş mabetleri olan *ateşgedeler* ve Ahuramazda'ya yönelişin bir sembolü olarak ateşgedelerin merkezinde her daim yakılı tutulan ateş kiblegahlara dönük yapılan yakarılar ilk etapta ateşin ehemmiyetini ortaya koyabilen örnekler sayılabilir.

Ateş bütün canlıların içerisindeki hararet, hayatın kaynağını ve devamını temin eden ısı, atomlardan galaksilere kadar kainattaki bütün varlıkların döngüsünün sağlayıcısı, bütün canlılardaki içgüdülerin muharriki, insandaki tutku ve arzuların motor gücü, sevginin, özlemin, hasretin ve aşkın tetikleyicisi olarak görülür. Ateş insana temiz ve pak olmayı, her daim aydınlanmayı ve aydınlatmayı, ışıltılı ve parlak bir hayat sürdürmeyi anımsatır. Alev alev yukarılara doğru yükselen ve yorulmadan her dalгада bu çabasını bir ritüel gibi tekrarlayan ateş, her daim hareket ve faaliyet halinde olmayı, sürekli ileriye ve yukarılara doğru tekamül etmeyi böylece fizikten metafiziğe doğru seyreden kutsal seferin yorulmaz yolcusu olarak insana içrek potansiyellerini harekete ve eyleme dönüştürmeyi fısıldar.

Ateş ısıtan ve ısıtan görkemli doğasıyla, derin bir sükut içerisinde alev alev dalgalanan tanrısal bir dilin sessiz bir tercümanı olarak karşısına dikilen insanda bir huşu yaratmasının yanı sıra insanı kendine cezbeden bir çekim gücüne de sahiptir. Böylece ateşin karşısında dikilen insan, ateşin dalgalanan aleviyle derinlere dalar, köklü muhasebelere koyulur ve son tahlilde sadece fiziksel olarak aydınlanmaz aynı zamanda manevi bir uyanış ve aydınlanma imkanı da yakalar.

Ateşin Hinduirani dinsel geleneklerde özellikle Zerdüştilikte dinsel ayinlerin merkezi unsuru kabul edilmesinin nedeni, metafizik alemin bir dışı vurumu ve tanrı Ahuramazda'nın yeryüzündeki en önemli tezahürü olarak düşünülmesidir. Nitekim Ahuramazda'yı anımsatan en önemli unsur, gökte bütün ihtişamıyla beliren Güneş ve yeryüzünde ise ışığın ve ısının kaynağı olan ateştir. Ancak bizzat görülen ateşin kutsallığı, arketipi olan tanrısal parıltı, celali nur ve tanrısal karizma anlamına gelen *hurradan* kaynaklanır. Ateşin metafizik boyutu, içerisinde saklı olan ilâhî nur ve çağrıştırdığı melekuti-sembolik güç ateşi kadim İran bilgeliğinde en önemli tinsel ve dinsel fenomene dönüştürmüştür.

'İlahi varlık güneşinin kalbe yansması veya çarpmasıyla gerçekleşen uyanış ve bilinç sayesinde hakiki marifete ulaşmak' anlamına gelen İshrâk felsefesi, kadim İran bilgeleğinde asırlar boyunca varlığını korumuş olan ateşe, özgün yorumlarıyla bir hayat soluğu ve *rahmani nefes* olmuştur. Nitekim nur ve karanlık düalizmini ustaca kullanan İshrâk filozofu Sühreverdî'nin eserlerinde yer verdiği kahramanı da ruhani-nurani doğa ile maddi-cismani doğanın terkibinden yaratılan insan yani *kızıl akıl*'dir. Kadim İran melekîyat metafiziğini nurlar hiyerarşisiyle yeniden yorumlayarak özgün bir metafizik sistem kurgulayan Sühreverdî, İrani hurrayı İslami irfanın Nur-i Muhammedi'sine çevirmiş ve İshrâk filozofunun ulaşması gereken nihai hedef olarak göstermiştir. İshrâk hikmeti sayesinde ve Sühreverdî'nin özgün nurlar mistismini içerisinde İrani insan, nurani ve irfani insana dönüşmüştür. Böylece kendisini ezelden ebede akan hikmet ırmağının bilinçli bir varisi olarak gören Sühreverdî, İran'ın Hüsrevani-Pehlevani hikmetini, Sami dünyasının irfani-nebevi hikmet potasında eritmeyi başararak hikmetin zamanlar ve mekanlar üstü aşkın birliğini bir fenomenolog (kaşifu'l-mahcub) dehasıyla ortaya koymuştur. Kadim İran hikmetini ihya girişimiyle Sühreverdî, aslında Zerdüştiliğin dışardaki ateş tapınaklarını *kızıl akıl* olan insanın kalbine indirerek her daim yanan ve ona büyümlü bir doğa, tanrısal bir karizma ve görkemli bir parıltı kazandıran ateşgedelere dönüştürmüştür.

1. MEDENİYET VE DİNLERDE ATEŞ

Ateş kadim zamanlardan beri birçok kavim arasında ve bu bağlamda Aryaî ve Samî dinlerinde büyük bir ehemmiyete sahip olmuştur. Dünyanın birçok bölgesinde dini veya kutsal bir sembol olarak ateşe metafizik bir güç atfedilmiş, ceza veya mükâfat aracı olarak kabul edilmiş, ışığı ve bilgiyi sembolize eden manevi bir güç olarak insan ile Tanrı arasında bir köprü olarak tasavvur edilmiştir. Bu yüzden ateş ile ilgili dünya çapında çok sayıda dini metin, mitik aktarım veya sözlü rivayet kuşaktan kuşağa miras kalmıştır.

Bütün Hint-Avrupa dil ailesinde olduğu gibi Hindular da ateşe özel bir güç ve kutsallık atfedilmektedir. Hindular için göksel mesajlar taşıyıcısı en eski kitap olan Rigveda'da ateş tanrısı olan Agni, büyük tanrı Indra gibi sık sık övülmekte ve ona yakarılar sunulmaktadır. Hatta Rigveda Agni'ye seslenişle başlamaktadır. Tıpkı İran'da Ater'in bir aracı olarak Mazdeyasnalıların dua ve yakarılarını Ahuramazda'nın huzuruna götürdüğü gibi Hindular da Agni Hinduların dua ve ibadetlerini kabul ederek tanrıların makamına götüren bir aracı güç olarak görülmektedir. Agni olmadan hiçbir fidiye kabul edilmemekte ve kurbanlar ile adakların merkezinde yer alan tanrısal bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Sanskritçede ateş için *Agni* ve bazen de sadece *Ag* olarak kullanılmaktadır. Birçok Hint-Avrupa dilinde aynı kelime kökeniyle ateş ifade edilmektedir. Örneğin Latince *İgnis*, Litvanyaca *Ugnis* ve Eski Slavcada *Ogni* olarak ifade edilmektedir. Farsçada *Agni* kökünden gelen bir kelime bulunmazken, Kürtçede *Agir* kelimesiyle ifade edilmektedir. Hindistan'a göç etmiş İranlı Zerdüştiler olan Parsiler ateşgede ya da ateş evi anlamına gelen *agiary* kelimesini kullanırlar. Tıpkı antik Yunan mitolojisinde, Promethues'un ateşi gökten getirmesi gibi, Hindu dini edebiyatta da ateşin anayurdu gök kabul edilmekte ve ateşin oradan Matarişvan tarafından yeryüzüne indirildiğine inanılmaktadır. Rivayete göre Matarişvan, fidiye ayinini yerine getirmek için ilk olarak ateşi Vivasvat'a teslim etmiştir. Hindu dini-mitik edebiyatta Agni hem yerdeki ateşlerin, hem havadaki şimşeklerin hem de gökteki Güneşin olmak üzere bütün ateşlerin efendisidir. Agni insana son derece yakın ve topraktan yaratılmış yaratıklar ile göksel ruhani varlıklar arasındaki aracı hükmündedir. Çünkü ne tam olarak yeryüzüne ait ve maddi ne de tamamen görülmez ve soyut bir yaratılışa sahip olduğu için yer ile gök arasındaki elçiliğe en layık olan kutsal güç olarak tasavvur edilmektedir.¹

Çinliler ateş tanrısını Tsaowang olarak adlandırmış ve onu yüceltip kutsamaya büyük ehemmiyet vermişlerdir. Neredeyse bütün Çin evleri bu koruyucu ve kollayıcı ateş tanrısının bir sembolü veya simgesini bulundurur. Tıpkı mitik anlatıya göre İran'da ateşi ilk defa ortaya çıkaran kişinin Huşeng olması gibi Çin mitinde de ateşi ilk icat eden kişi Chung Yung olmuş ve bu vesileyle tanrısal bir boyut kazanarak diğer tanrılar arasında övülmeye layık görülmeye başlamıştır. Yine Çin'de kutlanan bayramlardan biri ailenin muhafız tanrısı olan söz konusu bu ateş tanrısının adına her yılın son ayının yirmi dördünde yapılmaktadır. Diğer dini inançlarda olduğu gibi Çinde de, ateşin koruyucusu olan tanrı gökteki tanrısal âlemlerle insan arasında bir aracı görevini görmekte ve Çinlilerin yılbaşı tarihi olan Şubat ayının başlarında yani bahar mevsiminin başında ateş tanrısının anavatani olan göksel âleme yükselmekte ve ateşi teslim alan ailelerin yaptıklarını tanrılara rapor etmektedir.²

Yunanlılarda bilindiği üzere insan yaratılışı ile ilgili üç mitik aktarım vardır. Bunlardan en eskisi insanın granit taşları ya da ağaçlardan yaratılmış olmasıdır. İkincisi Zeus veya diğer tanrılar tarafından yaratılmış olmasıdır ve üçüncüsü ise Prometheus'un onu balçık ve sudan yaratmış ve Atena'nın da ona ruh üfürmüş olmasıdır. İnsanın Prometheus tarafından yaratıldığını ileri süren mitik anlatıya göre, Prometheus insan bedenini yarattıktan sonra ona ateşle can bahşetmek istedi ancak büyük tanrı Zaveş'in (Zeus) katından ateşi getirmek son derece zordu çünkü ateş sert muhafızlar tarafından sıkı şekilde kontrol altındaydı. Ama buna rağmen Cesur Prometheus gizli bir şekilde ateşe ulaşarak onu yeryüzüne indirdi. Zaveş ateşin kaçırılmasından sonra öfkelenmiş ve Prometheus'u Saka ülkesinde bulunan Kafkas dağında granit taşla mıhladı veya zinci-

1 İbrahim Purdavud, *Avesta*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353), 4: 172-173; William W. Malandra, *An Introduction To Ancient Iranian Religion – Readings From The Avesta And The Achaemenid Inscriptions* (Usa, 1983), 159; Joseph Chambell, *Doğuş Mitolojisi Tanrının Maskeleri*, trc. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitapevi yay., 2003), 176; H. Derya Can, "Hint Ateş Tanrısı Agni", *Nüşa Dergisi*, 7 (2002): 171; Hayrettin Kızıl, *Mecusilerde Ateş Sembolü* (Diyarbakır: A Grafik Yay., 2014), 49-53.

2 Purdavud, *Avesta*, 1353, 4: 175; Ahmet Uhri, *Ateşin Kültür Tarihi* (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2003), 37-38; Kızıl, *Mecusilerde Ateş Sembolü*, 60.

re vurdu ve her gün bir şahin onun ciğerini gagalayıp parçalıyordu ama her gece ciğeri yeniden eski şeklini alıyordu. Prometheus bu şekilde otuz yıl ve kimi rivayetlere göre otuz bin yıl boyunca acı içinde işkence çekmeye devam ederken Herakles tarafından şahin okla vuruldu ve Prometheus kurtarıldı. Bu rivayetin başka bir versiyonunda Zaveş'in öfkesinin sebebi, Prometheus'un ateşi gökten çalması, oradan yeryüzüne indirmesi böylece insanların gündelik ihtiyaçlarında bu kutsal tanrısal özü kullanarak kirletmeleri olmuştur. Yine mitik anlatıya göre Yunanlılarda ateş tanrısı Hephaistos, büyük tanrı Zeus ve büyük tanrıça Hera'nın oğlu olarak bilinir. Hephaistos sakat ve çirkin olduğu için annesi onun varlığından utanç duydu ve bu yüzden onu gökten denize indirdi. Okyanustan Urinum ve Tetis tarafından kurtarıldı, sığ bir denizde bulunan bir mağarada koruma altına alındı. Dokuz yıl boyunca denizdeki mağarada kaldıktan sonra Dionysus'un arabuluculuğu sayesinde annesiyle barıştı ve tanrıların makamı olan Olimpus'a geri döndü.³ Yunan mitolojisinde ateş ile ilgili çok sayıda anlatının işaret ettiği ortak nokta, onun kutsal bir cevher olduğu ve tanrısal âleme ait bir öz olduğu yönündedir.⁴

Romalılarda ateş tanrısı Vesta olarak bilinir. Bu kelime Latince'deki Hestia'dır ve tıpkı Yunan dünyasında övülüp kutsandığı gibi antik Yunan medeniyetinin mirasçısı olan Romalılarda da övülmüştür. Ölümsüz kabul edilen ateş, ülkenin muhafız gücü olarak Vesta tapınağında sürekli yakılı tutulurdu. Bu ateşin korunması için başta dört kız ve onlardan sonra altı kız muhafız olarak belirlenirdi. Tapınağa eğitilmek üzere alınacak bu kızlar altı yaştan küçük ve on yaştan büyük olmamalı, en asil ailelerden gelmeli, köle değil özgür ailelere mensup olmalıydılar. Bu kızların aynı zamanda İtalya'nın erdemli ve hayatta olan anne-babaların kızları olmalı, hiçbir kusur ve yetersizlik taşımamalıydılar. Bu kızlar ülkenin yirmi ileri geleni tarafından kura ile seçilir, hemen ardından ateş tanrısının hizmetine adanır ve Atrium Vesta'da yerlerini alırlardı. Bu tapınakta saçları kesilir ve ateş muhafızlarının elbiselerine bürünürlerdi. Bunların görev süresi, on yıl eğitim almak, on yıl öğrendiklerini tatbik etmek ve on yıl da öğretmek üzere toplam otuz yıldır. Onlar ateşi sürekli yakılı tutmalı, tapınağı temiz tutmalı, tapınağa ait olan eşyaları korumalı, fidye ayinini düzenlemeli, günlük namaz kılmalı ve Roma imparatorluğunun refahı ve bekası için tanrıya yakarmalıydılar.⁵ Bu mitik anlatı Ateş tapınağına adanan bu kızların iffeti, eğitimi, görevleriyle ilgili uzayıp gider. Ancak bu anlatılar, ateş tapınaklarının tıpkı İran'da olduğu gibi, dini ritüellerin merkezi olarak ne denli kutsal ve faal bir konumda olduklarını gösterir.

Sami dinlerinin anası ve kaynağı hükmünde olan Yahudilikte ateş, kutsal ve yüce bir fenomen kabul edilmiştir. Nitekim Kutsal Kitap'ın Çıkış bölümünde Tanrı'nın ateşte tazahür ettiği görülmektedir:

*"Musa kayınbabası Midyanlı Kâhin Yitro'nun sürüsünü güdüyordu. Sürüyü çölün batısına sürdü ve Tanrı Dağı'na, Horev'e vardı. RAB'bin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı, çalı yanıyor, ama tükenmiyor."*⁶

Yine Kutsal Kitap'ın Çıkış bölümünün 19. kısmında ateşten coşkuyla söz edilmekte ve ateş adeta tanrısal parıltı ya da Tanrı'nın bir tecellisi olarak belirmektedir:

*"Musa halkın Tanrı'yla görüşmek üzere ordugahtan çıkmasına öncülük etti. Dağın eteğinde durdular. Sina Dağı'nın her yanından duman tütüyordu. Çünkü RAB dağın üstüne ateş içinde inmişti. Dağdan ocak dumanı gibi duman çıkıyor, bütün dağ şiddetle sarsılıyordu."*⁷

Musevi dini edebiyatta, ilâhî tecelliye ifade etmek için ateşin kullanıldığı başka anlatılar da göze çarpar: *"Rab çölde ışık vermek için geceleyin İsrâil'in önünde yürüdü"*⁸.

3 Purdavud, *Avesta*, 1353, 4: 177-178.

4 Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi Büyük Destan Ve Söylenceler Antolojisi*, trc. Koray Akten v.dğr. (Ankara: İmge Kitapevi yay., 2003), 33-35; Kızıl, *Mecusilerde Ateş Sembolü*, 28-33,43-44.

5 Purdavud, *Avesta*, 1353, 4: 181-182; Sergei Aelksandrovich Tokarev, "Kültür Tarihinde Ateş Sembolü", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal Of Turkish World Studies*, 1 (2005): 259; Sami Solmaz, *Ateşe Tapmayanlar* (İstanbul: Elma Yay., 2004), 151; Behcet Necatigil, *Yüz Soruda Mitolojya* (İstanbul: K. Kitaplığı, 2002), 35; Timothy Ingalls, *The Encyclopedia Of Religion And Nature*, ed. Bron Taylor (England, 2005), 661; "Britannica Encyclopedia Of World Religions" (Singapore, 2006), 1132; Kızıl, *Mecusilerde Ateş Sembolü*, 48.

6 Çıkış, 3/1-2

7 Çıkış, 19/

8 Çıkış, 13/21-22, 14/24; Sayılar, 9/15-16, 14/14; Tesniye, 1/33; Nehemya, 9/12, 19; Mezmurlar, 78/14, 105/39; İşıya, 4/5

Hristiyanlıkta, Eski Ahit'te ateşe atfedilen kutsallık kabul edilmekle birlikte, ateşin sembolik anlamı ve imgesel gücü Yeni Ahit ifadelerinde de yinelenmektedir. Nitekim İsa, Yuhanna'ya görüldüğünde “gözleri ateş alevi gibi” şeklinde betimlenmektedir.⁹ Yine İsa'dan sonra havarilerin üzerine Kutsal Ruh iner, gökten ansızın bir ses gelir, havarilerin oturdukları evi doldurur, “ateşten imiş gibi bölünen diller” onlara görünüp üzerlerine konar. Böylece havariler *kutsal ruhla* dolarlar. Kutsal Ruh'un kendilerine verdiği manevi güçle başka dillerle konuşmaya başlarlar.¹⁰ Bunların dışında Yeni Ahit'te uhrevi tecellilerin merkezi fenomeni ateş olarak görülür.¹¹ İsa Mesih “dünyaya ateş atmaya” gelmiştir ve İsa, “O ateş şimdiden tutuşmuşsa daha ne isterim” diyerek mesajını ateş sembolüyle ifade etmektedir.¹² İsa, kendisinden sonra gelecek olan daha kudretli bir kurtarıcıdan söz ederken yine ateş fenomenini kullanması oldukça dikkat çekicidir:

“Gerçi tövbe için ben sizi su ile vaftiz ediyorum; fakat benden sonra gelen benden daha kudretlidir. Onun çarıklarını taşımaya ben lâyık değilim. O sizi Rûhulkudûs ve ateş ile vaftiz edecektir. Onun yabası elindedir ve harman yerini bütün bütün temizleyecektir; buğdayını, ambara toplayacak fakat samanı sönmeye ateşle yakacaktır.”¹³

İslam'da da Eski Ahit'te geçen ifadeleri destekleyecek şekilde Allah'ın ateşle tezahür ettiği açık şekilde belirtilmektedir:

“O (Musa) bir ateş görmüştü de ailesine, ‘Durun, ben bir ateş gördüm, ya ondan size bir kor getirir, ya da ateşin yanında bir yol gösteren bulurum’ demişti. Mûsâ ateşin yanına gelince, ‘Ey Mûsâ!’ diye seslenildi, ben şüphesiz senin rabbimin, ayağındakileri çıkar, çünkü sen kutsal bir vadi olan Tuvâ'dasın. Ben seni seçtim, artık vahyolunanları dinle.”¹⁴

Kur'an'ın başka bir suresinde Musa'nın gördüğü ateşe doğru ilerleyince ateş olarak tezahür eden şeyin aslında Allah olduğu görülmektedir: “Oraya gelince, mübarek yerde vadinin sağ yanındaki ağaç tarafından, ‘Ey Mûsâ! Şüphesiz ben âlemlerin rabbi olan Allah'ım’ diye seslenildi.”¹⁵ İslam'da Allah'ın zahiri ateşle tezahür etmesinin yanı sıra Allah'ın batını ya da manevi ateş olan nur ile de tecelli ettiği hatta o nurun bizzat kendisi olduğunu ifade eden ayet de gayet çarpıcıdır:

“Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir, cam ise, sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile, nerdeyse yağın kendisi aydınlatacak! Nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misaller verir. O, her şeyi bilir.”¹⁶

2. ZERDÜŞTİLİKTE ATEŞ

Aryalılar nuranî varlıklar üzerine yemin eder, Ortadoğu halklarının tamamı ışığın yakılmasıyla salavat getirir, insanlar genel olarak ocak ateşinin sönmemesi için çaba gösterirlerdi. Yunanlılar ve Romalılar ateş tanrıçasını yüceltir, mabedlerde ateşi yakılı tutarlardı. Neredeyse bütün Hindu-Avrupaî topluluklarda ateş mabetleri veya ateşgedeler kutsal kabul edilir veya mabetler ateşle aydınlatılırdı. İrânlılarda tarih boyunca Tanrı'nın bir işareti, temsili veya sembolü olarak görülen ateş ve ateşgedeler dinî ve kutsal kabul edilirdi ama Hindu kültürdeki *Agni* gibi ateş bir tanrı olarak telakki edilmez ve kendisi için bir tapınım gerçekleştirilmezdi. Ateşperest kelimesi de ateşin etrafında ayakta beklemek anlamına gelmekte ve ateşe ibadet etmek olarak kabul görmemektedir.¹⁷

9 Vahiy, 1/14, 2/18.

10 Resullerin İşleri, 2/2-4

11 Resullerin İşleri, 2/19; Vahiy, 15/2, 19/12

12 Luka, 12/49

13 Matta, 3/11-12; Luka, 3/16, 12/49.

14 Tâhâ 20/10-13; Neml 27/7-8

15 Kasas 28/29-30; Hikmet Tanyu, “Ateş”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4: 52-55.

16 Nur 24/35

17 Cihangir Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 5. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1370), 61; İbrahim Purdavud, *Avesta: Yesna* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 3: 336-337.

İran mitolojisine göre ateş ilk defa Huşeng tarafından keşfedilmiştir. Nitekim Keyumers'in torunu ve Siyamek'in oğlu olan padişah Huşeng yılan öldürmek için fırlattığı taşın sürtünmesinden ilk ateşi keşfetmiştir.¹⁸ İranlı İranolog Mehrdad Behar Şehname'de yer alan bu olayı sembolik olarak değerlendirmiştir. Behar'a göre, antik dönemlerde padişah ile Tanrı arasında bir irtibatın var olduğuna inanılırdı ve aslında Huşeng Tanrı'nın bir sembolü olarak kabul edilirdi. Huşeng taşı fırlattığında, attığı taş başka bir taşa çarpması sonucunda ateş yani Güneş meydana geldi ve böylece yılan yani karanlık ve cehalet yok oldu.¹⁹

Yine İran mitik anlatılarda ateş bütün varlıkların içerisinde saklı olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Zerdüşti yaratılış kitabı olan Bundahiş'te beş tür ateşten söz edilir: *Berezi Savangah*, *Vohu fryana*, *Urvazišta*, *Vazišta* ve *Speništ*. Yeryüzünde tezahür eden ilk ateşin yüksek sesli Behram Ateşi olup kökeni gökte olduğuna inanılmaktadır. İkinci ateş içgüdüsel ateş veya insan ile hayvanların bedenlerinde yer alan ısı ve hararettir. Üçüncü ateş bitkilerde hayatın kaynağını teşkil eden ateştir. Dördüncü ateş Azerahş olarak da adlandırılan ve Apuş ile savaşırken tanrı İştâr'ın gözünden çıkan kıvılcımdır. Beşinci ateş ise Zerdüşti cennet olarak bilinen ebedi Grudman'da Tanrı Ahuramazda karşısında yanan ve Behram Ateşi'ne de kaynaklık eden kutsal ateştir.²⁰

Zerdüştlük'te ateş sahip olduğu kutsallık ve varlıkların yaratılışı ve hayatın idamesi için vazgeçilmez olmasının yanı sıra bir imtihan aracıdır. Nitekim ateş iyileri kötülerden, temiz olanları kirli olanlardan ayıran bir temizleme ve arındırma vesilesidir. Yine Zerdüşti mitik anlatıda ateş tanrısal karizma diye ifade edilen *hurranın* muhafızı olarak görülmüştür. Bu anlatıya göre Padişah Cemşid'ten hurra ayrıldığında, erdemli ve cesur mitik karakter olan Goştasp hurra sahibi olur, bu tanrısal güçle zalim Dehhak'ı öldürür, hükümdarlığı boyunca hurra ile dünyanın koruyuculuğunu üstlenir.²¹ Bunun gibi diğer rivayetlerde de yer alan mitik anlatılar aslında ateşin tıpkı *tanrısal hurra* gibi dünyayı ve insanı koruma altına aldığını ve yok oluştan muhafaza ettiğini ima etmektedirler.²² İran mitolojisi ve geleneklerine göre ateş aynı zamanda yeniden dirilişin de sembolüdür. Bu anlatılara göre kıyamet günü, iyilerin ve kötülerin sınanması için ateş ve eriyik demirden ırmaklar akacak ve kötülerini yutarken iyiler emanda kalacaklardır.²³

İran mitik anlatılarda, ateşe fidye ve sunak adamak neredeyse bütün dini ayinlerde yaygın bir ritüel olarak görülmektedir. Ateşin babası olarak kabul edilen mitik padişah Huşeng'e kadar bu ritüelin izi sürülebilir. Nitekim İrani düşünceye göre Tanrı'ya adak ve kurbanları ulaştıran ateş olduğu için ona fidye ve adaklar sunulmalıdır. Bu yüzden ateş maddi âlem ile yüce âlem arasında bir aracı olarak kabul edilmiş ve Tanrı ile temiz ruhlara dua, yakarı, kurban ve iyiliklerin ulaştırılmasında ateş merkezi bir konum kazanmıştır.²⁴

Tarihsel metinlere göre, İranlılar ve Hintliler ateşi ilk olarak yücelten ve kutsayan milletler arasında olmuştur. Neredeyse her dönemde ateş yakan ve bu ateşin etrafında huşuyla duran, arzularını ve umutlarını dile getirerek bir tür ibadet bilinciyle ateşe doğru yönelen İranlılar ve Hintliler görülmüştür. Bunun açık bir örneği, savaş alanlarında görevleri yalnızca ateş yakan ve böylece ordunun gücüne görkem ve azamet katan *ateşyakarlar* ya da *ateş muhafazalarının* varlığıdır. Yine alev alev yukarıya doğru yanan ateş görüntüsünün sembolü, eski zamanlarda İran padişahlarının sikkelerinin arkalarında veya Akamenidi krallarının yazıtlarında bulunur.²⁵

18 Firdevsi, *Şahname*, Hüşeng, Bölüm: 2, <https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/hushang>, 17.05.2022

19 Mehrdad Behar, *Ez Usture Ta Tarih*, 7. Bs (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1390), 235; Nuşafirin Kelanter, "Seyr-i Ateş ez Usture ta İrfan", *Kohenname-yi Edeb-i Parsi, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutalaat-i Ferhengi*, 3 (1390): 22.

20 İbrahim Purdavud, *Avesta: Yesna* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 3: 3: 7/11; İbrahim Purdavud, *Avesta*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353), 336-337; Cihangir Uşideri, *Danışname-yi Mazdayesna*, 5. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1370), 60; John Russel Hinnels, *Şinaht-i Esatir-i İran*, trc. Ahmed Tefezzülî - Jale Amuzgar (Tahran: İntişârât-i Çeşme, 1389), 47-48.

21 Zamyad Yeşt 6/38-40

22 John Russel Hinnels, *Esatir-i İran*, trc. Muhammed Baclan Furrâhi (Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1380), 368.

23 John Boyer Noss, *Tarih-i Cami-i Edyan*, trc. Ali Asgar Hikmet (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1382), 464.

24 Kelanter, "Seyr-i Ateş ez Usture ta İrfan", 24.

25 Arthur Emanuel Kristensen, *İran der Zaman-i Sasanîyan*, trc. Reşid Yasemî (Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388), 234; Haydar Rıza Harzemi - Lale Mahmudabadi, "Çehar Ahşic der Avesta", *Fasılname-i Pazend*, 54-55 (1397): 25.

Zerdüştilikte, ateş metafizik bir boyuta sahip, köken olarak zemini değil gökseldir ve aslında her şeye egemen olan ve nüfuz eden nur veya aydınlıktan türemiştir.²⁶ Nitekim Tanrı Ahuramazda, sonsuz ışık olan nurdan ateşi yaratmış, sonra sırasıyla ateşten havayı, havadan suyu ve sudan da toprağı yaratmıştır.²⁷

İran edebiyatında ve dini metinlerinde de ateş çağlar boyunca ve bütün din veya mezheplerde merkezi ve kilit bir kelime olarak varlığını korumaya devam etmiştir. Nitekim şiir dilinde, edebi metinlerde ve dini edebiyatta ateş, İran'ın önemli mitik kahramanlarından ve diğer bir ifadeyle peygamberşahlarından biri olan Cemşid'in kiblesi, köylünün kiblesi, Zerdüş'tün kiblesi ve Zerdüştilerin kiblesi olarak betimlenmiştir.²⁸

Daha çok Ahuramazda'nın oğlu "Azer" adıyla görülen ateşin, Avesta'nın kutsal varlıkları yüceltme ile bilinen Yeştlerin içerisinde müstakil bir bölüm başlığı olarak geçmese de, Avesta metinlerinin içerisinde çokça anılmaktadır. Nitekim Avesta'nın en eski bölümü ve Gatalar'ın içinde yer aldığı en muteber kısmı olan Yesna'da "Ateş Neyayesh" adlı bir bölüm yer almaktadır. Yine Zerdüşti kutsal zaman anlayışına göre, her ay ve her ayın bütün günleri başta Ahuramazda olmak üzere Zerdüşti başmelekler olan Ameşepentalar ve onların emrinde olan diğer sayısız melekler olan yazataların ismiyle isimlendirilmiştir. Buna göre kutsal mitik vatan olan İranviç'te geçen her an tanrısal, melekuti ve bu yüzden kutsal olarak kabul edilmektedir. Nitekim ateş anlamına gelen Ahuramazda'nın oğlu Azer'den adını alan "Azermah" ayının dokuzuncu gününde, ateş merkezli Azergan adlı bir bayram kutlanır ve bu bayram, ateş isminden türetilmiş Azarahş ve Azarceşn gibi diğer isimlerle de anılır.²⁹ Yine Kış mevsimi yaklaşırken, insanlar sıcak bölgelere, sıcak mekânlara ve ateşe sığınır, evlerde ateş yakar ve ateş tapınakları olan ateşgedelere yönelir, ateşe adaklar sunar ve ateşe karşı durup dua eder ve ateşi kutsarlar. Kökeni ateşe dönen, ateşe dayanan ve ateşle ilişkili çok sayıda bayram ve festival kutlanmaktadır.³⁰

Kadın İran dinlerinde, ateş insana fayda veren diğer birçok varlık arasında sayıldığı için değer görmüş, tüm bir İran tarihinde ve özellikle Zerdüştilikte yüceltilmiştir. Zerdüştilikte "Ahuramazda'nın yarattığı her varlık iyi ve faydalı olduğu için değerli kabul edilmeli ve saygın bilinmeli" şeklindeki kadim prensibe dayalı olarak, ateş tanrısal bir görkem ve karizmanın bir simgesi olarak görülmüş, alevleri ahurai parıltıların bir hatırlatıcısı ve sembolü olarak algılanmıştır. Ateşin bu özelliğinden dolayı Zerdüştiler, mabedlerinde sürekli yakılı bir ateşi başköşeye yani mihraba yerleştirmişlerdir.³¹

İranlılar ateş unsuruna ve onun meleğine *ater/azer* demiş, Avesta'da *Aters*, Eski Farsça'da *Ater* ve Pehlevîcede *Atur* şeklinde kayda geçmiştir. Din öncüleri için kullanılan *Asrevan* veya *Atrevan*, Farsçada şu anda bir ay ismi olarak kullanılan *Azer*, bir eyalet ismi olan *Azerbeycan* veya Avesta kullanımıyla *Aterbat* kelimeleri ateş kökenli türemiş kelimelerden birkaçıdır. Zerdüştilikte *azer* veya *ateş*, insanın faydası için yüce âlemden yeryüzüne indirilmiş ahurai yani tanrısal bir nimet olarak kabul edilmekte ve ona zarar vermekten uzak durulması gereken bir varlık olarak görülmektedir.³²

Kadim İran hikmetinde ateşin içindeki öz veya cevher *hurra* ya da *farre* olarak adlandırılmıştır. Ahuramazda tarafından peygamber ya da şahlara verilen tanrısal görkem, celali nur, alın parıltısı veya ilâhî karizma anlamına gelen *hurra* aryai ve keyani diğer bir ifadeyle İrani ve şahlık hurrası olmak üzere iki kısım olarak tarif edilmiştir. Mitik anlatıda zalim Dehhak ve Turani Efrasyab hurrayı elde etmek için çok uğraştı ama ona ulaşamadılar. Cemşid grurlanmaya başladığında *hurra* ondan bir kuş gibi ayrılıp gitti. İran'ın Hüsrevani-Pehlevani bilgeliğinde ateşin kutsallığı ve saygınlığı esasen cevherinde mevcut olan bu ilâhî görkem ve azamet yani *hurrayı* taşınmasından kaynaklanmaktadır.³³

26 *Gozideha-yi Zadsperm*, thk. Taki Raşid Muhassıl (Tahran: Muessese-i Tahkikat ve Mutalaat-i Ferhengi, 1366), 12.

27 Faranbag Dadegî, *Bundahişn*, trc. Mehrdad Behar (Tahran: İntişârât-i Tus, 1390), 41.

28 Ali Ekber Dehhoda, "Far", *Lugatname-i Dehhoda* (Tahran: Muessese-i Lugatname-i Dehhoda, t.y.), "Ateş" maddesi.

29 Biruni, *Asaru'l Bakiye* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1386), 344; Harzemi - Mahmudabadi, "Çehar Ahşic der Avesta", 26.

30 Biruni, *Asaru'l Bakiye*, 192.

31 Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 1370, 60; Hinnels, *Esatir-i İran*, 47; Purdavud, *Avesta: Yesna*, 1394, 3: 336-337.

32 Purdavud, *Avesta: Yesna*, 1394, 3: 7/11; Purdavud, *Avesta*, 1353, 336-337; Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 1370, 60; Hinnels, *Esatir-i İran*, 47-48.

33 Bkz. İbrahim Purdavud, *Avesta: Yeştha* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 2: Zamyad Yeşt; Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 1370, 60.

Zerdüştilikte ateş Ahuramazda'nın oğlu ve yeryüzündeki kızı olarak betimlenmiştir. Burada muhtemelen hem ateş hem de yeryüzü Ahuramazda'ya ait kılınmak ve böylece kutsallıklarına vurgu yapmak için oğul ve kız temsilleri kullanılmıştır. Ahuramazda bütün ışıkların ve nurların kaynağı kabul edildiği için, ateş veya ateşten her bir kıvılcım Ahuramazda'nın bir parıltısı veya ışıltısı olarak görülmüştür. Ateşin yanı sıra her türlü ısı veya hararet de ahurai kabul edilmiş ve insanın tekâmülü için gerekli olan içgüdüsel hararet Yesna'daki beş önemli ateş arasında sayılmıştır. Zerdüş'tün "sönmeyen ve yakmayan ateş" ifadesi ile kastettiği belki de canlılarda bulunan bu iç ısıdır.³⁴

Zerdüştilikte ateş hem izedi (tanrısal) hem zemini bir varlık, diğer bir ifadeyle ateş minüvî âlem ile giti âlem arasında bir köprü ve ikisini buluşturan bir araçtır. Bu yüzden ne sadece cismani ne de mutlak madidir. Aksine Misal âleminin bir sûreti gibi yarı nurani yarı cismani ama her daim yukarılara doğru, kemale ve yücelere doğru dalga dalga, kıvrım kıvrım alevelenen ve yükselen tekamül sambolü olarak yeri göğe ve insanı Tanrı'ya bağlar. Ateş aynı zamanda kutsal ölümsüzler anlamına gelen Zerdüş'tî başmelekler yani Ameşaspentaların en güzel ve en görkemlisi kabul edilen Aşavahišta (Şehriver'in) tılsımı, sembolü, konağı ve tezahür merkezidir.³⁵ Şehriver'in cismani sûreti ve bedeni sayılan ateş, insana her daim dinamik olmayı, harekete geçmeyi, ilerlemeyi ve tekâmül etmeyi, etrafını her an ısıtmayı ve aydınlatmayı anımsatır.

3. İŞRÂKİLİKTE ATEŞ

İshrâk hikmeti kurucusu Sühreverdi, başarıyı olan Hikmetü'l-İshrâk adlı eserinin girişinde, bu kitapla kadim İran hikmetini ihya etmek istediğini ifade etmiş olsa da aslında yine kendisinin ifade ettiği gibi İshrâkî hikmet, bütün zamanlarda ve bütün manevi coğrafyalarda bulunabilen ezeli ve ebedi hikmet (el-hikmetü'l-atika, el-hikmetü'l-halidiyye)'tir. Nitekim bir fenomenolog (kaşifu'l-mahcub) dehasıyla Doğu'dan ve Batı'dan akıp gelen ve İslam'da birleşerek kendisine ulaşan tüm bir hikmet mayasının (hamire-yi ezeli) talibi olmuştur.³⁶ Eserleri incelendiğinde Sühreverdi'nin kendisini de ait gördüğü *İshrâkî Soy Ağacının* Hermes'le³⁷ başladığı ve iki ana kol halinde Yunan ve İran aracılığıyla İslam dünyasına intikal ettiği ve son olarak bizzat Sühreverdi'de toplandığı anlaşılmaktadır. Sühreverdi'nin bu meşhur mitik ve metafizik soyağacında isimleri geçen karakterler, salt akla dayalı filozof, yalnızca beyana odaklanmış kelamcı veya fakih değil, aksine *esrime* (cezbe, hulsa) yoluyla bir gömleği çıkarır gibi bedenlerinden ayrılanların, göksel uçuşlara çıkanların veya miraçlar yaşayanların ve bu sayede zemini ateşin metafizik boyutu ve hakikî bilgi kaynağı olan nura (*hurraya*) ulaşanların isimleri zikredilir. Sühreverdi'nin soyağacında yer verdiği ve kendisi için idol kabul ettiği bu hikmet babaları, henüz bu dünyadayken, maddi bedenleri içerisindeyken ve doğal ölümleri gelmeden önce riyazet, iç kurban veya iradi ölümle ölebilenlerin ve yeniden ateşin ve güneşin kaynağı olan Doğun'un nurani İshrâk ülkesinin sabahına doğanların, *esrime*, *cezbe* ve *hulsa* meydanı kahramanları oldukları görülür.³⁸

Sühreverdi bütün manevi coğrafyalardan akıp gelen hikmetler içerisinde özellikle kadim İran hikmetinin merkezinde yer alan *Hüsrevânî bilgelik* ile bağ kurar.³⁹ Çünkü ona göre bu hikmet, güneşin, ateşin ve

34 Uşiderî, *Danışname-yi Mazdayesna*, 1370, 60-61.

35 Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İshrak*, (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380), 340-341.

36 Benzer bir girişim İhvan-ı Safa'da da görülür. Bkz. İhvan-ı Safa, *Resâil'u İhvanu's Safa ve Hullanu'l Vefa*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416), 4: 42.

37 Hermes ile ilgili bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Maarif-i İslam der Cihan-i Muasır* (Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1388), 59-88.

38 Sühreverdi, "el Meşari' ve'l-Mutârahât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 1: 503; Sühreverdi, "Se Risale ez Şeyh-i İshrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 117; Gulam Hüseyin İbrahim Dinani, *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdi* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393), 439; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziyaeddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2: 113; Babek Alihanî, "Mesalik-i Seb'a der Hikmetü'l İshrâk-ı Sühreverdi", *Mecelle-i Cavidan-ı Hired*, 2 (2009 1388): 66-67; Mehdi Dehbaşı, "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İshrak", *İrfan, İslam, İran*, t.y., 76; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik İle İshrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 33 (2019): 66-67.

39 Dinani, *Şuâ-i Endişe*, 41.

nurun aydınlığıyla, riyazetle ancak ulaşılan keşfi ve şühûdî görümlerle, kalbî lezzet ve manevî zevkin ışığı ve marifetiyle ulaşılan bir hikmettir.⁴⁰ İsrâk filozofumuzun İsrâk hikmeti projesiyle kurmak istediği düşünce sistemi, Arya ya da İran'ın *Pehlevânî* ya da *Hüsrevânî* bilgeliğini Sami dünyasının irfanî hikmet potasında eritmek olmuştur.⁴¹ Bu İsrâkî düşünce mekanizmasının çıkış noktası, kadim İran hikmetiyle ön plana çıkan ışık ve karanlık ilkeleridir.⁴² Bütün fizikî ve metafizik varoluşu nur mertebeleriyle izah etmeye girişen Sühreverdi, bütün nurların ve dolayısıyla bütün varlıkların kaynağında Allah'ı görür ve salt akılcı filozofların attıkları *Vâcibü'l-Vücûd* yerine Allah'ı *Nûru'l-Envâr* olarak adlandırır. Kaynağında Nûru'l-Envâr'ın yer aldığı bu sonsuz nurdan feyz eden ya da taşan nurlar, hiyerarşik olarak tüm metafizik varoluşu merite merite oluşturur. Metazifizik varoluşun en alt mertebesinde yer alan *ispehpedî nurlara* ya da *insanî düşünen nefislere* kadar bu metafizik nurlar hiyerarşisi varlığı oluşturmaya devam eder ve *ispehpedî nur*, İsrâk'ta bir berzah olarak tanımlanan cisme veya zifiri karanlık (gassak) olarak betimlenen maddi bedene girmesi ve orada hapsolmesiyle nuranî İsrâk vatanından karanlık batı sürgün diyarına düşen insanın yürek yakan gurbet trajedyası başlar. Şeyhu'l-İsrâk metafizik dünyasını kurgularken kısmen Platon'un ideleri ve büyük oranda da Zerdüşti melekîyat olmak üzere Doğu ve Batı'dan akıp gelen iki bilgelik üzerine kurar. Platonun idelerini İsrâk felsefesinin merkezi âlemi olan Misal âlemi için ilham kaynağı gören Sühreverdi'nin, Zerdüştilikteki başmelekler ya da kutsal ölümsüzler anlamına gelen *ameşasparentalar*, tümel arketipler olarak tanımlanabilecek olan *yazatalar* ve tikel arketipler olarak ifade edilebilecek olan *fravahrlar* gibi Zerdüşti metafizik âleminin (minuyî) kurucu unsurlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre, İsrâk felsefesinde Tanrı olan *Nûru'l-Envâr* Zerdüştilik tanrısı *Ahuramazda*'ya, İsrâktaki *dikey egemen nurlar* Zerdüşti *ameşasparentalara*, İsrâktaki *yatay egemen nurlar yazatalara* ve yine İsrâktaki *ispehpedî nurlar* ise *fravahrlara* tekabül eder.⁴³

İsrâk felsefesi salt akla dayalı Meşşâî felsefeye hem bir tepki olarak hem de onun bir tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmış olduğu kurucusu Sühreverdi'nin eserlerinden anlaşılmaktadır. Nitekim Sühreverdi'ye göre, insan ruhunun derinliklerine nüfuz etmeyen ve yalnızca mantıksal analizlere, rasyonel çıkarımlara hatta dini metinlerin zahirine dayalı felsefî ve dini düşünceler insanın varlık sancılarını dindirmeye yetmeyecektir. Bu yüzden kendisi Doğu'nun İsrâk vatanındaki Hüsrevânî hikmetin insan kalbine dokunan, onu ısıtan ve ışıtan ateşi ve nuruna yönelmiştir. Bu yönelişinde ise, İsrâk hikmetinin antik ve mitik protipi, esrimenin babası ve kahramanı Keyhüsrev'in başını çektiği kadim İran geleneğindeki *esrime* ve *erginlenme* (hulsa) sınavlarından başarıyla geçerek nurani bir doğaya bürünmüş kimseleri örnek almıştır. Çünkü Sühreverdi'ye göre madde nurun battığı yer, söndüğü yerdir, bu yüzden aslında cisim ve madde ölüdür, perdedir, karanlık veya siyah nurdur. Buradan hareket eden Sühreverdi, maddi dünyayı, karanlık bir âlem, nuru engelleyen bir perde, Batı sürgün diyarı, halkı zalim şehir olarak tanıtır ve gerçek kurtuluşun yolunu gösterir: Maddeden arınmak, bedenden sıyrılmak, kadınlar hücrelerinden çıkmak, ⁴⁴kadınını öldürmek⁴⁵ ve böylece kendi asıl cevheri olan nurla birleşerek nuranileşmek.⁴⁶

40 *Şuâ-i Endişe*, 27-28; Babek Alihanî, "Zülmet der Felsefe-yi Sühreverdi", *İrfan, İslam, İran*, t.y., 70; Yedullah Yazdanpenah, *Hikmet-i İsrak* (Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391), 1: 30-31; Seyyid Cafer Seccadî, *Tercüme-yi Hikmetü'l-İsrak* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390), 8.

41 Henry Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, ed. Muhammed Emin Şahcuyî, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384), 22.

42 "Yesna", *Avesta*, t.y., 30/3, 45/2; Sühreverdi, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 222; Sühreverdi, "Hikmetü'l-İsrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 119-120; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik İle İsrak Hikmeti Arasında Düalizm Üzerinden Bir Mukayese", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (2018): 115-131.

43 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 5: 347; Sühreverdi, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3: 274-279; Sühreverdi, "Akl-ı Surh", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 226-239; Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, 26-27; Meçin, "Zerdüştilik İle İsrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri"; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik Ve İsrakîlik Arasında Bir Karşılaştırma: 'Minuyî Âlem' Ve 'Misal Âlemi'", *E Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3 (2020): 456.

44 Sühreverdi, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3: 209.

45 Sühreverdi, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2: 282.

46 Sühreverdi, "Hikmetü'l-İsrâk", 2: 2: 155-158, 252-257; Sühreverdi, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," 2: 274-278; Sühreverdi, "el Meşari" ve'l-Mutârahât", 1: 494, 503-504; Sühreverdi, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3: 211; Sühreverdi, "fî Hakikati'l

Adeta bir kelebek gibi ateşe, ışığa ve nura aşkla yöneldiği görülen İsrâk filozofumuz⁴⁷ neredeyse bütün ateş ve ışık kaynaklarına, arketipleri olan *hurra* nuruna yönelmeyi bir ibadet ve ayin gibi önemsemiş, bu çerçevede zemîni ateşi, gökteki Güneş'i, gezegenleri ve yıldızları ilâhî nur olan hurranın tezhürleri olarak kabul ederek yüceltmiş, onlara yakarılar yakmıştır. Bu amacına ulaşmak üzere Sühreverdî haftanın belirli günlerinde ışık saçan gök cisimlerine yönelerek dualar ve yakarlarda bulunmuş ve bu girişimleriyle insanoğlunun soğuk berzah âlemindeki Batı sürgün tarajedyasını ve nurlar âlemi olan anavatan hasretini haykırmıştır. Yine Sühreverdî doğal yapısı bakımından maddî olmadığı ve daha çok soyut ve nurani olduğu için yeryüzündeki ateşi ve gökyüzündeki Güneş'i, Nûru'l-Envâr'ın en önemli tezahürleri ve varlığının ayetleri olarak görmüştür. Nitekim eserlerinde Nûru'l-Envâr'ın konuşan ayeti olarak kabul ettiği Güneş'e seslenerek yaptığı dua ve yakarı bütün zamanların en güzel metafizik seslenişi ve dualarından biri olarak görülebilir.⁴⁸ Sühreverdî, kadim İran hikmeti ve Zerdüştilerin kutsal kitabının merkezi kelimelerinden biri olan hurrayı ustaca işleterek kendi İsrâk hikmetine temel kılmıştır. Ona göre her türlü ışığın kaynağının arka planında ilâhî nur, celâlî görkem, tanrısal karizma olan ve ışığın metafizik protipi olan hurrayı, İsrâk filozofunun sahip olması gereken nihai hedef olarak göstermiştir. Böylece o, hurrayı insân-ı kâmilin tanrısal karizmasını oluşturan nuri Muhammedi gibi görerek Allah'a benzemeye çalışan müteellih İsrâk salikinin bir sıfatı haline getirmiştir.⁴⁹

Sühreverdî'nin peşinde olduğu metafizik bilgi, kurgulamak istediği yaşam felsefesi ve hayatını adadığı antik bilgelik Doğu felsefesi veya İsrâk felsefesidir. Tıpkı isminden de anlaşıldığı gibi İsrâk felsefesi doğrudan Güneş'in doğduğu manevi coğrafya, ateşin (nar) ve metafizik boyutu olan ışığın (nurun) kaynağı olan nurani vatanın felsefesidir. Bu bakımdan İsrâk felsefesi nurun, nuraniyetin ve aydınlatma (illumination) felsefesidir. Bu felsefe, Doğu'nun ışıklar saçan ve Güneşler doğuran manevi coğrafyasından insanın düşünen nefesine yansıyan parıltılarla insanı nurani kılan ve bilge yapan bir felsefedir. Tıpkı Güneş'in doğuşuyla karanlıkta örtük kalmış olan varlıkların görünür hale gelmesi ve bilinmesi gibi, İsrâkla nefste veya kalpte doğan marifet ışığıyla saklı hakikatler aşikâr hale gelir. Ancak İsrâk felsefesi yalnızca Doğu coğrafyası ve bu bağlamda İran ülkesi ile sınırlı bir felsefe değildir, aynı zamanda nurun, bilginin, ışığın ve manevi Güneş'in doğduğu bütün manevi coğrafyaların ışığına talip ve bütün bu coğrafyaların bilgeliğine varis bir felsefedir. Çünkü Sühreverdî, Doğu'dan ve Batı'dan, İslam öncesi ve sonrası akıp gelen bir hikmetin varisi bilinciyle ebedi hikmetin zamanlar üstü izini her coğrafyada aramış ve bunları birleştirmeye girişmiştir. Ama bütün manevi coğrafyaların hikmet avcısı olan Sühreverdî'nin ön plana çıkardığı, kendisini mensup saydığı ve canlandırmaya çalıştığı hikmet, kadim İran'ın muvahhit hikmetidir. Nitekim İbn Sina'nın Meşriki felsefesini yetersiz görmesinin sebebi olarak Sühreverdî, onun antik Doğu hikmeti ve kadim İran bilgeliğinin izini sürememesi ve bu bilgeliği elde edememesi olarak görmüştür.⁵⁰

Tıpkı İslam peygamberinin kendisini önceki nebevi hikmetin bir varisi ve tasdik edicisi olarak gördüğü ve bunu açıkça dile getirdiği gibi, Sühreverdî de kendisini kadim hikmetin bir takipçisi ve bilginin kaynakları keşfe dayalı olan bütün zamanlardaki manevi İsrâk coğrafyaları İsrâkîlerinin varisi olarak görmüş ve bu hikmeti ihya etmek için çabalamıştır. Bu bağlamda İslam peygamberinin Sami hikmet geleneğini örnek alan girişimine bir fonomenolog olarak atıfta bulunarak hikmetin birliğini Arya hikmet geleneğine tatbik etmeyi başarmıştır. Nitekim İslam peygamberinin ilham kaynağı kabul ettiği ve Kur'anda geçen "*Mûsâ'nın*

Aşk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 273; Sühreverdî, *Kelimetu'l-Tasavvuf*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 4: 128,135; Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, 251-255; Corbin, *İslam-i İran*, 140-141,149; Henry Corbin, *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389), 86; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 36; Dehbaşî, "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İsrak", 86.

47 Ataullah Tedeyyun, *Şeyh-i İsrak Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur*, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahran, 1388), 11.

48 Sühreverdî, "Elvâh-ı İmadî", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 183-184; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 237; Muhammed Muin, *Mecmua-yi Makalat* (Tahran: Neşr-i Seyda, 1387), 410-412; Muhammed Muin, "Hurrahşu'l-kebîr", *Mecelle-i Yağma*, 2 (1327): 88-89; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik Ve İsrâkîlik'te Güneş Fenomeni", *Tarih Okulu Dergisi* 15/57 (2022): 1539-1553.

49 Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, 24; Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ve İsrakîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2021): 21-23.

50 Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," 2: 275-276; Corbin, *İslam-i İran*, 101.

kavminden hak yolu gösteren ve bu yolda âdil davranan bir topluluk da vardı.”⁵¹ şeklinde ayeti bir fenomenolog (kaşifu’l-mahcup) edasıyla Arya dünyasına ve mensup olduğu kadim İran hikmetine şu sözüyle tatbik etmiştir: “İranlılardan hak yolu gösteren ve bu yolda davranan bir topluluk vardı.”⁵²

Sühreverdî kadim İran dinsel düşüncesinin merkezinde ve Zerdüşti mabetlerinin kalbindeki bu parıltıyla İşrâk hikmetini donatmayı bilmiştir. Eserlerini taradığımızda bu bağlamda göze ilk çarpan şu ifadedir: “A-teş nuranîdir ve üstünlüğü nuranî oluşundan dolayıdır. Kadim İranlılar ateşi feyyaz ve egemen (feyyaz ve kahir) bir nur olan Ordibheşt’in tılsımı (fenomeni) olduğuna inanırlardı.”⁵³

Şeyhu'l-İşrâk’a göre, ister akıllar ve nefisler gibi özsel olsun ister Güneş, yıldızlar ve ateş olsun nura sahip olan her ne varsa, Nûru’l-Envâr’ın muazzam nurundan küçük bir parıltı olduğundan dolayı üstündür. Aralarında kadim İran hikmeti, Platon’un meşriki hikmeti ve Sühreverdî’nin İşrâkî hikmetinin de olduğu birçok felsefi ve irfani gelenekte dünyamız yüce âlemin bir nüshası veya örneği olduğundan dolayı ateş de yüce âlemde bulunan ve maddeden arınık olan saf ve egemen nurun bir heykeli, tılsımı veya tezahür eden fenomeni, bu egemen nur ise, ateş türünün kaynağı, destekçisi ve koruyucusudur.⁵⁴

Sühreverdî feleklerin hareketleri konusunu ele alırken şöyle der:

“Esir ve elementler (unsuri) âleminde hareketlerin asıl kaynağı nurdur. Bu nur ister insan ve feleklerin hareketlerinin kaynağı olan nefisler gibi maddeden arınık saf (mucerred) nur olsun, isterse de hararetin kaynağı olan Güneş ışıkları gibi arızı (ilinek) ve maddî nur olsun. Hararet ise hareketin kaynağıdır. O halde nur, hararet ve hareket birliktedir. Ancak Esir âleminde nur daha çok hareketle beraberdir ve orada nur ve hareket birlikteliği her birinin hararetle olan birlikteliğinden daha fazladır.”⁵⁵

Daha sonra sözlerini şöyle sürdürür:

“Eğer uzak yakın bütün varlıkları incerseniz nurdan başka bir itki (müessir) göremezsiniz. Muhabbet ve kahr (egemenlik) nurun iki özelliği ve hareket ile hararet de onun iki sonucudur. Nitekim şehvet ve öfke eğilimleri hararetle belirir ama hareketle sonuca ulaşırlar.”⁵⁶

Sühreverdî ateşin neden üstün olduğunu ve niçin yüceltilmesi gerektiğini ise şöyle gerekçelendirir:

“Ateşin üstünlüğü, en yüce harekete, en mükemmel hararete ve hayatın doğasına en yakın olmasındandır. Yine karanlıklarda ondan yardım alınır. O en mükemmel egemenliğin (kahr) sahibidir ve nurani oluşundan dolayı varoluşun kaynağına en çok benzeyendir. O insani İsphepedi (yönetici) nurun kardeşidir. Onunla küçük ve büyük halifelik tamamlanır. İşte bundan dolayı, İranlılar (el-fures) zamanlar boyu ona yönelmeyi emretmişlerdir. Nûru’l-Envâr’dan kaynaklandığı için bütün nurların yüceltilmesi şeri olarak vaciptir.”⁵⁷

Sühreverdî’nin önemli şarihi Kutbüddîn Şîrâzî burada şu şerhi düşer:

“Allah bazı âlemlere sahiptir ve her bir âlemde bir halifesi vardır. Onun akıllar âlemindeki halifesi ilk akıl, felekler âleminde yıldızlar ve onların nefisleri, misal âleminde yıldızların ve nefislerin sûretleri/silüetleri (eşbah) ve elementler âleminde ise beşeri nefisler, özellikle karanlıklarda yıldızların nuru ve ateş.”⁵⁸

Şîrâzî şöyle devam eder:

“Halifelik yönetimi üstlenmek, yönetilenleri korumak ve işlerini düzene sokmak demektir. Bu âlemin yönetimini nefisler üstlenmişlerdir. Çünkü bilim, sanat ve politikalar üretmek onların işidir. O halde nefis Allah’ın yeryüzündeki büyük halifesi makamına sahiptir. Allah’ın küçük halifesi ise ateştir. Çünkü karanlıklarda onun ışığı Güneş ve yıldızların ışıklarının yerine geçer. Yemekler onunla pişirilir, bozulmuş ve kokuşmuş şeyler onunla temizlenir.”⁵⁹

51 Araf 7/159

52 Sühreverdî, *Kelimetu’l-Tasavvuf*, 4: 128.

53 Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 193.

54 Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İşrak*, 340.

55 Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 195.

56 Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 196.

57 Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 197.

58 Kutbeddin Şirazi, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Me-fahir-i Ferhengi, 1383), 417-418.

59 Şirazi, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 418.

Sühreverdi'nin bir diğer İşrâkî müridi ve şarihi olan Şehrezûrî ateşin neden kadim zamanlardan beri ta'zim edildiğini şöyle gerekçelendirmektedir:

“Ateşe yönelmeyi ve onu yüceltmeyi ilk emredenler Huşeng ve Cemşid idiler. Feridun ve Keyhüsrev gibi diğer padişahlar da bu yolu izlediler. Zerdüşt bu konu üzerinde özellikle durdu ve onu (ateşi yüceltmeyi) gerekli gördü. Böylece ateş İranlıların kiblesi haline geldi. İranlıların ateşe yönelişleri ve onu yüceltmelerinin sebeplerinden biri ateşin elementler (unsurlar) arasında en üstün ve en parlak element olması, diğer elementlerden daha yüce bir konumda olmasıdır. Diğer, ateşin İbrahim Halil'i yakmaması ve son olarak, bu dünyada ateşi yüceltikleri takdirde ahirette onun azabından güvende olacaklarını düşünmeleridir. Özetle, ister akledilir ve nefsanî olsun ister arazi (ilinek) ve cismani olsun ateşi Nûru'l-Envâr olan Hak Teala'dan ötürü yüceltmek vaciptir.”⁶⁰

Yine İşrâk hikmetinin en büyük şarihlerinden Molla Sadrâ Şîrâzî, Hikmetü'l-İşrâk düşürdüğü bazı dipnotlardan biri de ateş ile ilgilidir. Nitekim orada şunları not düşer:

“Ateşin İranlıların ibadet kiblegahı olmasının sebebi, ateşi Güneş'in kızı (bintu'ş-Şems) olarak adlandırmalarıdır. Öyle görünüyor ki, ateşin varlık gücü ve türsel tezahürü nedeniyle tıpkı Ay'ın geceleri Güneş'i temsil etmesi gibi her zaman ve her yerde Güneş'in temsilcisi olmasından dolayıdır.”⁶¹

SONUÇ

Bu araştırma ile ateş ve ışığın diğer bir ifadeyle nar ve nurun birçok medeniyet ve dinde önemli bir unsur olarak kabul edildiği, metafizik âlemle ya da Tanrı ile ilişkilendirildiğinden dolayı kutsandığı ve bu yüzden de yüceltildiği görüldü. Bu bağlamda çalışmanın ana gövdesini oluşturan iki önemli Hinduirani din ve düşünce geleneği olan Zerdüştîlik ve İşrâkîlik'te ateş ve ışığın görece olarak daha fazla yüceltildiği ve adeta dini ve düşünsel sistemlerinin esasını teşkil ettiği ortaya konuldu. Nitekim Zerdüştîlikte ışığın kaynağı kabul edilen Tanrı Ahuramazda ve Ahuramazda'nın yarattığı varlık hiyerarşisinin tüm metafizik merhalelerini teşkil eden Ameşaspenalar, yazatalar ve fravaharlar ruhani (minuyi) ve nurani olarak tasavvur edilmiş ve maddi âlemdeki yansımaları, tezahürleri ve sebolleri olan temel ışık kaynakları ve bu bağlamda özellikle gökte Güneş ve yerde ateş merkezi bir konum kazanmıştır. İran'ın Hüsrevani-Pehlevani bilgeliğinde, gökteki Güneş ve yeryüzündeki ateşin kible olarak görülmesi, ateş tapınaklarında sürekli yakılı olarak ateşin muhafaza edilmesinin temel sebebinin, ateşin ve ışığın metafizik arkaplanı veya arketipi olan tanrısal nur olan hurra olduğu sonucuna ulaşıldı. İran'ın İslam sonrası hikmetinin bir devamı kabul edilen İşrâk felsefesi de kadim İran'ın dini ve mitik metinlerinde yer alan ateşin ve nurun bu kutsal sembolik gücüne getirdiği özgün yorumlarıyla ateş felsefesine derinlik katmış ve ateşi nurani bir boyuta taşımıştır. Nitekim Ahuramazda'yı Nûru'l-Envâr, Ameşaspenaları dikey egemen nurlar, yazataları yatay egemen nurlar ve fravaharları ispehpedi nurlara dönüştüren İşrâk filozofu Sühreverdi, kadim İran hikmetinin hurraya dayalı keşfi ve şühudi marifet çabasını ya da epistemolojik sistemini salt akla dayalı felsefi bilgiye tercih etmiştir.

60 Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 473.

61 Corbin, *İslam-i İran*, 2: 232.

KAYNAKÇA

- Alihanî, Babek. "Mesalik-i Seb'a der Hikmetü'l İsrâk-ı Sühreverdî". , *Mecelle-i Cavidan-ı Hired*. 2 (2009 1388).
- Alihanî, Babek. "Zülmet der Felsefe-yi Sühreverdî". *İrfan, İslam, İran*. t.y. 65-72.
- Behar, Mehrdad. *Ez Usture Ta Tarih*. 7. Bs. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1390.
- Biruni. *Asaru'l Bakiye*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1386.
- "Britannica Encyclopedia Of World Religions". Singapore, 2006.
- Can, H. Derya. "Hint Ateş Tanrısı Agni". *Nüşa Dergisi*. 7 (2002).
- Chambell, Joseph. *Doğu Mitolojisi Tanrının Maskeleri*. Trc. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitapevi yay., 2003.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- Corbin, Henry. *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Fârisi)*. Ed. Muhammed Emin Şahcuyî. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384.
- Corbin, Henry. *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389.
- Dadegî, Faranbag. *Bundahişn*. Trc. Mehrdad Behar. Tahran: İntişârât-i Tus, 1390.
- Dehbaşı, Mehdi. "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İsrâk". *İrfan, İslam, İran*. t.y.
- Dehhoda, Ali Ekber. "Far". *Lugatname-i Dehhoda*. Tahran: Muessese-i Lugatname-i Dehhoda, t.y.
- Dinani, Gulam Huseyin İbrahim. *Şuâ-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393.
- Gaffarî, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i İstilahat-i Âsâr-i Şeyh-i İsrâk*. Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380.
- Gozideha-yi Zadsperm*. Thk. Taki Raşid Muhassıl. Tahran: Muessese-i Tahkikat ve Mutalaat-i Ferhengî, 1366.
- Harzemi, Haydar Rıza - Mahmudabadi, Lale. "Çehar Ahşic der Avesta". *Fasılname-i Pazend*. 54-55 (1397): 21-36.
- Hinnels, John Russel. *Esatir-i İran*. Trc. Muhammed Baclan Furrahi. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1380.
- Hinnels, John Russel. *Şinaht-i Esatir-i İran*. Trc. Ahmed Tefezzulî - Jale Amuzgar. Tahran: İntişârât-i Çeşme, 1389.
- İngalsbe, Timothy. *The Encyclopedia Of Religion And Nature*. Ed. Bron Taylor. England, 2005.
- İhvan-ı Safa. *Resâil' u İhvanu's Safa ve Hullanu'l Vefa*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416.
- Kelanter, Nuşafarin. "Seyr-i Ateş ez Usture ta İrfan". *Kohenname-yi Edeb-i Parsi, Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Mutalaat-i Ferhengi*. 3 (1390): 21-43.
- Kızıllı, Hayrettin. *Mecusilerde Ateş Sembolü*. Diyarbakır: A Grafik Yay., 2014.
- Kristensen, Arthur Emanuel. *İran der Zaman-i Sasanîyan*. Trc. Reşid Yasemî. Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388.
- Malandra, William W. *An Introduction To Ancient Iranian Religion – Readings From The Avesta And The Achaemenid Inscriptions*. Usa, 1983.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik İle İsrâk Hikmeti Arasında DUALİZM Üzerinden Bir Mukayese". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2 (2018): 115-131.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik İle İsrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 33 (2019): 65-96.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik Ve İsrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: 'Minuyî Âlem' Ve "Misal Âlemi"". *E Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 3 (2020): 448-464.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İsrâkîlik'te Güneş Fenomeni". *Tarih Okulu Dergisi* 15/57 (2022): 1539-1553.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İsrâkîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2021): 21-33.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*. 3. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Muin, Muhammed. "Hurrahşu'l-kebir". *Mecelle-i Yağma*. 2 (1327).
- Muin, Muhammed. *Mecmua-yi Makalat*. Tahran: Neşr-i Seyda, 1387.
- Nasr, Seyyid Hüseyyin. *Maarif-i İslam der Cihan-i Muasir*. Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1388.
- Necatigil, Behcet. *Yüz Soruda Mitologya*. İstanbul: K. Kitaplığı, 2002.
- Noss, John Boyer. *Tarih-i Cami-i Edyan*. Trc. Ali Asgar Hikmet. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1382.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1353.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta: Yesna*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim. *Avesta: Yesna*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.

- Purdavud, İbrahim. *Avesta: Yeştha*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi Büyük Destan Ve Söylenceler Antolojisi*. Trc. Koray Akten - Erdal Cengiz - Atıl Ulaş Cüce - Kudret Emiroğlu - Tahir Kocayığıt - Erhan Kuzhan - Bengü Odabaşı. Ankara: İmge Kitapevi yay., 2003.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tercüme-yi Hikmetu'l-İşrâk*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390.
- Solmaz, Sami. *Ateşe Tapmayanlar*. İstanbul: Elma Yay., 2004.
- Sühreverdî. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Âvâz-i Per-i Cibril". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "el Meşari' ve'l-Mutârahât". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Elvâh-ı İmadi". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "fi Hakikati'l Aşk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Kelimetu'l-Tasavvuf*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. "Se Risale ez Şeyh-i İşrâk". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- Tanyu, Hikmet. "Ateş". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 52-55. İstanbul, 1991.
- Tedeyyun, Ataullah. *Şeyh-i İşrâk Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur*. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahran, 1388.
- Tokarev, Sergei Aelksandrovich. "Kültür Tarihinde Ateş Sembölü". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal Of Turkish World Studies*,. 1 (2005).
- Uhri, Ahmet. *Ateşin Kültür Tarihi*. Ankara: Dost Kitabevi Yay., 2003.
- Uşiderî, Cihangir. *Danışname-yi Mazdayesna*. 5. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1370.
- Uşiderî, Cihangir. *Danışname-yi Mazdayesna*. 5. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1370.
- "Yesna". *Avesta*. t.y.
- Yezdanpenah, Yedullah. *Hikmet-i İşrâk*. Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391.

EXTENDED ABSTRACT

Since ancient times, fire has had a great importance among many tribes and in Aryan and Semitic religions. In many parts of the world, as a religious or sacred symbol, a metaphysical power was attributed to fire, accepted as a means of punishment or reward, and conceived as a bridge between God and man as a spiritual power symbolizing light and knowledge. Therefore, many religious texts, mythical transmissions or oral traditions about fire have been inherited from generation to generation. The reason why fire is accepted as the central element of religious rites in Hinduirani religious traditions, especially in Zoroastrianism, is that it is considered an expression of the metaphysical realm and the most important manifestation of the god Ahuramazda on earth. As a matter of fact, the most important element reminiscent of Ahuramazda is the Sun, which appears in all its glory in the sky, and the fire, which is the source of light and heat on the earth. However, the sacredness of the fire itself originates from the archetype of the *hurrah*, which means divine glow, radiant light and divine charisma. The metaphysical dimension of fire, the divine light hidden within it and angelic-symbolic power evoked by fire have turned it into the most important spiritual and religious phenomenon in ancient Iranian wisdom. The philosophy of Illumination (Ishraq), which means ‘reaching real knowledge through awakening and consciousness that occurs with the reflection or penetration of the divine sun into the heart’, with its original interpretations, has become the breath of life and Gracious’s breath (Rahman’s breath) to the fire, which has preserved its existence for centuries in the wisdom of ancient Iran. As a matter of fact, the hero of the Ishraq philosopher Suhrawardi, who uses the dualism of light and darkness skillfully, is the human, that is, the *red mind*, created from the combination of spiritual-luminous nature and material-corporeal nature. Suhrawardi, who constructed a unique metaphysical system by reinterpreting the ancient Iranian angelic metaphysics with the hierarchy of lights, turned the Iranian *hurrah* into the *Nur-i Muhammedi* of Islamic lore and showed it as the ultimate goal that the Ishraq philosopher should reach. Thanks to the wisdom of Ishraq and the original mysticism of Suhrawardi, the Iranian man has turned into a luminous and wise man. Thus, Suhrawardi, who sees himself as a conscious heir of the river of wisdom flowing beginning times to infinity, succeeded in melting Iran’s Husrawani-Pahlawani wisdom in the gnosis-prophetic wisdom pot of the Semitic world, and revealed the transcendent unity of wisdom beyond time and space with the genius of a phenomenologist (kashif al-mahjub). In an attempt to revive the ancient Iranian wisdom, Suhrawardi transformed the fire temples of Zoroastrianism, which were located outside, into the heart of the human being, who is the *red mind*, and transformed the human heart into fire temples that always burn and give him a magical nature and divine charisma and splendid glow. The subject of this study is the philosophy of fire, which has a central importance in Zoroastrianism, which is accepted as the backbone of ancient Iranian religions, and in Illumination, which is the philosophical-mystical school of Islamic thought. The subject is discussed through the fire on the earth, the light and heat emitted by the fire, and the illumination (noor), which is the archetype or metaphysical dimension of fire. The subject of fire phenomenon in Zoroastrianism and Illumination, which generally establishes the physical and metaphysical thought mechanism on fire (nar) and Illumination (noor), has been prepared based on the main sources of both ideas and the works of researchers who have worked in these two fields. In the study, the method of phenomenology of religion was preferred and an effort was made to interpret the fire phenomenon in an original way by reaching the world of meaning and the philosophy behind it in both systems of thought. The aim of the study is to draw attention to the unity of common truth in religions and thoughts by following the timeless universal footprint of eternal wisdom through the phenomenon of fire. In the study, first of all, religions and the fire phenomenon in religions are briefly discussed, then the fire phenomenon was examined separately, first in Zoroastrianism and then in Illumination. As a result of the research, it is seen that fire was exalted and blessed in almost all times and geographies. It has been concluded that fire has a very central importance especially in Zoroastrianism and Illuminationism, one of the ancient Hinduirani traditions and that fire has a religious, philosophical and mystical dimension in both systems of thought, in short, the teachings of both ideas are based on a philosophy of fire and illumination.

ŞERHA TESEWİFÎ YA QESÎDEYA “BANGÊ WEYS” A KERBELAYÎ

Veysel BAŞÇI

veyselbasci77@gmail.com ORCID: 0000-0003-1525-0355

Yakup AYKAÇ

Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Mardin-Türkiye.
e-mail: yakupaykac@artuklu.edu.tr ORCID: 0000-0002-2602-484X

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 06/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 24/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1113022>

ŞERHA TESEWIFÎ YA QESÎDEYA “BANGÊ WEYS” A KERBELAYÎ

KURTE

Wisa tê bawerkirin ji nifşa tabî'în Weys el-Qerenî bi rêya xewn û rêyên menewî ji aliyê Hz. Pêxember ve hatiye îrşadkirin. Ji ber vê baweriyê, di rêya tesewifê de kesekî bêyî ku murşîdekî bi-bîne, bi rêya xewn yan jî bi rêyên menewî întisabê wî murşîdî bike hingê jê re *Uweysi*, ji wê rêya girêdana tesewifî re jî *Uweysîti* hatiye gotin. Gelek şêxên navdar di dîroka tesewifê de bi navê Uweysî hatine naskirin. Yek ji van şêxên ku bi nasnavê Uweysî hatiye naskirin, avakerê terîqeta Neqşîbendî, Şêx Muhemed Behaeddînê Şahê Neqşîbend e. Wî întisabê rûhaniyeta Şêx ‘Evdilxaliqê Xûcdewanî kiriye û navlêka Uweysî girtiye ku di terîqeta Neqşîbendî de ev nasnav gelek giring e. Ji berê ve gelek şairên ehlê tesewifê di qesîde û medhiyeyên xwe de bi unwana Uweysî pesnê Şahê Neqşîbend daye. Yek ji wan şairan jî Şêx Muhemedê Axtepî ye ku bêtir bi mexlesa xwe ya Kerbelayî hatiye nasîn. Kerbelayî ji malbata Axtepiyan e û wek tê zanîn ew malbat di sedsala XIX-an de daye pey rêka Mewlana Xalidê Şarezorî û di nav terîqeta Neqşî-Xalidî de cih girtiye. Qesîdeya Kerbelayî ya bi redîfa “Bange Weys” hatiye nivîsîn ji hivdeh beytan pêk hatiye û dikare bê gotin ew yek ji wan qesîdeyên giring e ku kûrahiya şair di edebiyata tesewufî de nîşan dide. Şair di vê qesîdeya xwe ya farisî de redîfa “Bange Weys” wek metafor û mecazeke guhêrbar bi kar aniyê. “Bangê Weys” di wateya peyama û mîsyona Weys de ye ku şair ev metafor carna bi wateya heqîqî di şûna Weys el-Qerenî de xebitandîye û carna jî bi behskirina sifet û taybetiyên Şahê Neqşîbend îşaretî peyama wî ya gerdûnî kiriye. Şair ev metafor di çarçoveya edebiyata tesewufî de bi alîkariya îstîfare, mecaz û kînayeyan di gelek wateyan de bi kar aniyê. Me di vê nivîsarê de hewl da ku qesîdeya navborî digel taybetiyên wê yên edebî, li dor tesewifê şirove û rave bikin.

Peyvên Sereke: Tesewif, Weys el-Qerenî, Qesîde, Bangê Weys, Şêx Muhemed Kerbelayî.

SUFISTIC EXPOUND OF KARBALAI’S “BANGE WEYS” QASIDAH

ABSTRACT

The Yemeni zahid Uweys al-Qarani, a descendant of the tabî'în, is believed to be guided by the Prophet through dreams or other spiritual ways. On this sufistic belief, in spite of not directly related to any master or guardian, the person who connects to that master or guardian through dreams and spiritual ways is called *Uweysi*, and the method of connecting to sufism in this way is called *Uweysism*. Many well-known sheikhs in the history of sufism are known as Uweys. One of these sheikhs, named or known by his Uweys, is Shah-i Naqshband, the founder of the Naqshbandiyya Sect. The Uweysî identity of Shah-i Naqshband, who got the name of Uweysî by following the spirituality of Khace Abdulkhaliq Ghujduwanî, has an important place in the Naqshbandiyya Sect. The Uweysî identity of Shah-i Nakshiband, who got the name of Uweysî by following the spirituality of Khace Abdulkhaliq Ghujduwanî, has an important place in the Naqshbandiyya sect. Throughout history, many sufi poets went through, mentioned Shah-i Naqshband with the title of Uweysî in his praises or qasidah and emphasizing this feature of him. One of these sufi poets is Sheikh Muhemed Karbalayî from the 19th century, one of the sufi poets of the Akhtep school, which was an important Nakshi-Khalidi school in the 19th century. Karbalayî's eulogy of seventeen couplets, in which he voiced his qasidah-ghazal with the redif of ‘Bange Weys’; is one of the important eulogies reflecting the poet's depth in sufism and sufi literature. In this eulogy written in Persian, the poet used *Bangê Weys* (the message of Weys) as a metaphor and a variable metaphor. He sometimes identified this metaphor with Bangê Weys radif, which means the message and mission of Weys, with Weysel al-Qarani in a real sense, and sometimes he worked by mentioning his attributes and characteristics together with the universal messages of Shah-i Naqshband emphasizing the absolute divine essence. The poet dealt with this metaphor, by using of methods such as metaphor, imagery or allusion, within the framework of the rich literature of sufi literature. In this study, Karbalayî's eulogy has been annotated based on mystical methods and interpretations, together with its literary features.

Keywords: Sufism, Uweys al-Qarani, Qasidah, Bang-i Weys, Sheikh Muhammed Karbalayî.

DESTPÊK

Di çavkaniyên sereke yên tesewîf, menaqibname û silsileyên terîqetan de navê Weys el-Qerenî (kd. 37/657) wek sofîyekî di mertebeya welayetê de derbas dibe. Wî li Yemenê dinê Îslamê qebûl kiriye û xwestiye ku Hz. Pêxember bibîne. Lewma berê xwe daye Medîneyê lê li wir bêyî ku hev bibînin cardin vegeyriyaye welatê xwe. Piştî re rêyên menewî têkiliya wî bi Hz. Pêxember re dewam kiriye. Bo nimûne piştî vegeyriyê wî, Hz. Pêxember jê re xirqeya xwe şandiye û ji qasid re dirûvê wî teswîr kiriye û gotiye ku "Bedena wî bipirç e, di nav kefa destê wî yê rastê de bi qasî diravekê xaleke spî heye".¹ Ew teswîr û rîwayet wek delîl hatiye qebûl kirin ku di navbera Resûlê Ekrem û Weys el-Qerenî de hevdişîyaneke rûhanî û menewî pêk hatiye. Lewma jî Weys el-Qerenî, ji ber têkiliya xwe ya menewî ya bi Pêxember re û bi jiyana xwe ya zahidane, ji aliyê ehlê tesewîfê ve wek kesayetê serek, welî û dostê Xwedê hatiye qebûl kirin. Herçiqas Weys el-Qerenî rû bi rû Resûlê Ekrem nedîtibe jî lê bi rêya menewî jê feyz girtiye, lewma jî li gelek terîqetan di sedsalên paşî de ji bo wî kesî "Uweysî" hatiye gotin ku bêyî şêx û murşîdê xwe bibîne bi rêya xewn yan jî bi rêyên menewî û rûhanî jê feyz girtiye û yan jî perwerdeya terîqetê dîtiye. Bi vî rengî di tesewîfê de ew rêya ku jê xêr û nesîbê xwe girtinê re jî "Uweysîti" hatiye gotin. Di çavkaniyên tesewîfî de derbarê vê yekê de gelek têgeh çêbûne ku *Uweysî*, *Uweysîti*, *Uweysîyan*, *Uweysî-meşreb* û *Uweysî-pîşe* hin ji wan in. Uweysî yan jî Uweysîti ne têgeheke wisa ye ku mensûbiyeta terîqetekê bi navê damezrînerê xwe îfade dibe wekî Suhwerdî, Qadirî û Neqşîbendî. Çunkî di serdema Weys el-Qerenî de tu terîqetek peyda nebûbû, heta mirov dikare bibêje tesewîf jî bi hebûna xwe ya tê zanîn hêj çênebûbû. Ji ber vê yekê, di kevneşopîya tesewîfê de, têgeha Uweysî(tî) di esasê xwe de ji bo îrfana kesayetî û ronakbûneke tesewîfî hatiye gotin. Bi gotineke din, Uweysî ji bo wan kesan wisa hatiye hizirkirin ku nikarin di nav terîqetan de bi awayekî normal tevbigerin û ji bo xwe cihê tevgerê peyda bikin. Herweha Uweysîti wisa hatiye hizirkirin. Bo nimûne hin sofîyên di tesewîfê de kûrbûyî diyar kirine ku wan rasterast ji hêla Resûlê Ekrem (esw.), pêxemberekî mezin, Xizir (es.) yan jî bi rûhaniyeta welî yan jî destekî Xwedê ve hatine îrşadkirin û vê yekê jî di nav terîqetan de ji bo wan cihê meşrûiyetê çêkiriye.² Eger em li dor vê pênaseyê li dîroka tesewîfê binêrin wê demê em ê bibînin ku gelek sofî, pîr û şêx bi unwana Uweysîtiyê deng dane dinê. Bi rastî jî Molla Camî (kd. 898/1492) di berhema xwe *Nefehatu'l-Üns* de ji bo sofîyên Uweysî gotiye ku "gelek ji şêxên terîqetan di seyrê sulûka xwe de rastî wî meqamî hatine".³ Li gor vê kevneşopiyê, mutesewîfê ewil ê Uweysî yê ku tê zanîn Îbrahîm Edhem (kd. 161/778) e. Li gor *Risaletu'l-Quşeyriyye* Îbrahîm Edhem, navê Îsmê E'zem fêr bûye û gava bi vî navî dua kiriye hingê Xizir (es.) dîtiye û ji menewiyeta wî para xwe girtiye.⁴ Ji bilî Îbrahîm Edhem, sofîyên wek Şêx Ebu'l-Qasim Hesen Xireqî (kd. 425/1033), Ebû Se'îd Ebu'l-Xeyr (kd. 440/1049), Ebu'l-Qasim Curcanî (kd. 469/1076), Şêx Necmedînê Kubra (kd. 618/1221) û Ferîdud-dînê 'Ettar (kd. 618/1221) jî wek Uweysî hatine qebûl kirin. Herweha derbarê Mensûrê Hellac (kd. 309/922), Muhyeddînê 'Erebî (kd. 638/1240) û Beyazîdê Bestamî (kd. 234/848) de hin rîwayet û menqîbe hatine gotin ku ew jî Uweysî ne.⁵ Şahê Neqşîbend Şêx Muhemed Behaeddînê Buxarî (kd. 791/1389) jî Uweysî ye ku wî di sedsala XIV-an de terîqeta Neqşîbendî ji nû ve ava kiriye. Herçiqas Şahê Neqşîbend bi wasîteya Baba Semmasî (kd. 736/1336) û Emîr Kulal (kd. 772/1370) ketibe nav silsîleya Xwaceganê jî lê wî ji rûhaniyeta Şêx 'Evdilxaliqê Xucdevanî (kd. 575/1179) û Hakîm et-Tirmizî (kd. 320/932) feyza menewî girtiye û lewma jê re *Uweysî* hatiye gotin.⁶ Bi rastî jî Şahê Neqşîbend, berevajiyê murşîdê xwe Emîr Kulal, zîkrê xefî (zîkrê ku bi dengê nizm tê kirin) tercîh kiriye ku vê yekê jî ev îdîa piştrast dibe. Herweha Şahê Neqşîbend piştî xwe daye ser esasên 'Evdilxaliqê Xucdevanî û li dor van esasan Uweysîti şirove kiriye û di terîqeta xwe de jî rabite daniye ku wê jî xwe dispart Uweysîtiyê.⁷ Çawa ku tê zanîn roja îro di nav Neqşîbendiyan de nemaze di nav Xalidiyan de rabite heye û gelek giringî jî pê didin.⁸

1 Ferîduddîn 'Ettar, *Tezkîretu'l-Evliya*, (Nicholson – Kazvinî Amd. Tehran: İntişaratê Menuçehrî, 1375/1996), 20; Şehabeddîn b. Bahaidîn b. Sübhani Kazanî Mercânî, Nazuretü'l-hak fi farziyyeti'l-işâ ve in lem yeğîbi'ş-şafak (İstanbul-Amman: Darü'l-Hikme-Darü'l-Feth, 2012), 189.

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Sûfîlik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*, (İstanbul: Dergâh, 2020), 94.

3 Abdurrahman Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, (Abdulkadir Akçiçek Amd. İstanbul: Huzur, 2014), 49.

4 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (Muahmmmed Coşkun wer. İstanbul: İlk Harf, 2013), 36.

5 Ocak, *Sûfîlik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*, 108-109.

6 Hamid Algar, *Nakşibendîlik*, (Cüneyd Köksal û yên din, wer. İstanbul: İnsan, 2012), 127.

7 Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı Görüşleri Tarikatı*, (İstanbul: İnsan, 2015), 315.

8 Ocak, *Sûfîlik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*, 109.

Uweysîbûna Şahê Neqşîbend di tevahiya dîrokê de, di nav meqamat û menaqibnameyên Neqşîbendiyan de hatiye vegêran. Çawa ev rewş di çavkaniyên Neqşîbendî yên fars, ereb, tirk û neteweyên din de hatiye diyarkirin, wisa jî di nav kurdên Neqşîbendî de ev mijar di çavkaniyên curbicur de hatiye destnîşankirin û giringî pê hatiye dayîn. Wek mînak, yek ji şêx û mezinên dergaha Nehrî, Şêx ‘Ubeydullahê Nehrî (kd. 1299/1883) di berhema xwe *Tuhfetu ‘l-Ehbab* de derbarê Uweysîtiya Şahê Neqşîbend de gotiye:

با مقام و خوش کلام و فالحی	این حکایت گفته شد از صالحی
داشتی جهد و ریاضات عظیم	اول حالات آن شاه کریم
فیض می جست از صفای خدمتش	گاه گاه این معتقد از صحبتش
وقت سرما و بغایت سرد بود	اتفاقاً خود زمستان فصل بود
کلبه این بنده زار و نزار	در سحرگاهی رسید آن شهریار
ز انقطاع و از تجرد جستش	داشت آثار ریاضت بر تنش
نسبتی دارم به آن ویس قرن	گفت مدت هشت سال آمد که من
این دم از وصفش در آوردم بیرون	سیر در وصفش نمودم تا کنون

Ji salihêkî zarşirîn, xweşbext û xwedî meqam hatiye rîwayetkîrin ku

Ewil ew Şah(ê Neqşîbend) gelek cehd û xebat kir û kete riyazetê,

Wî salihî jî car caran beşdarî suhbet û xizmeta wî dibû ku jê feyz digirt,

Bi tesadufî, rojeke ji rojên zivistanê bû û, sîrr û seqemeke zêde hebû,

Wî şahê mezin, di serê sibehê hate malkoka wî salihê xwedî teqwa,

Şopên riyazet û tecerrudê di bedena wî de dixuya û ser de jî nefsa xwe kor kiribû

Wê demê got ku ev heşt sal in təkiliya min bi Weys el-Qerenî re heye

Heta niha li dor wesfên wî çûm û hatim, lê niha hew dikarim behsa wesfên wî bikim.⁹

Bi heman rengî yek ji şaxên Neqşî-Xalidiyan ji tekya û dergaha Axtepiyan, Şêx Evdirehmanê Axtepi (kd. 1328/1910) di berhemên xwe de hin caran îşaretî Weys el-Qerenî û Uweysîti kiriye ku yek ji wan weha ye:

Bax û bostanê buharê tək me bû Beytu ‘l-Hezen

Xulxul û awazê ‘işqê çû heta Şam û Yemen

Çûm hilak ez firqetê feryadê min Weys el-Qeren

Xemzeê çeşmê di şehla can deranî ez beden

El-eman sed el-eman ey şahê ewrengê cema¹⁰

Alim, mutesewîf, edîb û şairên kurdan gelek giringî dane meseleya Weys el-Qerenî û Uweysîti. Em bi hêsanî dikarin bibêjin yek ji wan jî Şêx Muhemed Axtepi ye ku bi mexlesa xwe ya Kerbelayî bêtir derketiye pêş. Mijara vê gotarê jî qesîdeya Bangê Weys a Kerbelayî ye ku bi temami jî hivdeh beytên farisî pêk hatiye û ji aliyê naverokê ve şî‘reke tesewîfî ye. Wî di vê şî‘ra xwe de redîfa “Bangê Weys” wek remzeke tesewîfî nîşan daye ku ji vê yekê miraza şair, hem Weys el-Qerenî hem jî Şahê Neqşîbend Şêx Muhemed Behaiddîne Buxarî ye.

9 Şêx Ubeydullah Nehrî. *Mesnewîyê Sanî Tuhfetu ‘l-Ehbab*, (Seyyîd İslam Duago Amd. Urmiye: İntişaratê Huseynî, 1379/1997), 57-58.

10 Şêx Evdirehmanê Axtepi *Dîwana Rûhî*, (Osman Akdag û Kerem Soylu Amd). Stenbol: Weşanên Enstîtuya Stenbolê, 2002), 43.

Di vê nivîsarê de em ê li gor nêrîna tesewîfî ya şair li ser vê qesîdeyê rawestî û şerh bikin. Armanca me di vê xebatê de ji aliyê tesewîfî û edebî ve ronîkirina qesîdeyê ye ku bi xêra vê nivîsarê cara ewil şerha qesîdeyê Kerbelayî dê bikeve biwarê lîteratura akademîk a edebiyata kurdî ya klasîk û edebiyata kurdî ya tesewîfî.

1. KURTEJIYANA ŞÊX MUHEMED AXTEPÎ Û BERHEMÊN WÎ

Şêx Muhemed Axtepî kurê Şêx Evdîrehmanê Axtepî û neviyê Şêx Hesênê Nûranî (kd. 1863) ye ku bi eslê xwe ji Hekkariyê ne. Malbata Şêx Hesên ji ber rûdanên wê demê koçî herêma Xerzan kiriye. Şêx Hesên li gundê Koxê ya Hawêlê hatiye dinê ku nêzîkî ziyareta Weys el-Qerenî ye. Li cem alimên navdar ên wekî Mela Xelîlê Sêrtî (kd. 1843) û Şêx Salihê Sîpkî (kd. 1852) perwerdeya dînî û tesewîfî girtiye û piştê jî bûye xelîfeyê Şêx Salihê Sîpkî. Dûre bi talimata murşîdê xwe, di salên 1850yan de Şêx Hesênê Nûranî çûye gundê Axtepeyê bi cih bûye û li wir medrese û tekya ava kiriye.¹¹ Piştî wefata Şêx Hesênê Nûranî, kurê wî Şêx Evdîrehman bûye postnişînê wî. Di serdema Şêx Evdîrehman de tekya û medreseya Axtepe gelek pêşve çûye; bi sedan feqî û şagirt li wir xwendine û îcaze girtine. Dîsa di wê serdemê de Axtepe bûye çavkaniya ilm, tesewîf û edebiyatê.¹²

Şêx Muhemed Axtepî yek ji sê kurên Şêx Evdîrehmanê Axtepî ye ku di sala 1885an de li gundê Axtepeyê hatiye dinê. Herçiqas di çavkaniyan de navê wî wek *Şêx Muhemed Kerbelayî* hatibe nivîsîn jî li gor me *Kerbelayî* tenê mexlesa şair e û navê wî jî Şêx Muhemed Bedreddîn e. Bo nimûne di ferhenga xwe *Mîrsadu'l-Etfal/Şahrahê Kudekan* de navê xwe Bedreddîn, weha wek mexles bi kar aniye:

Îlahî Bedriyê bê tab û taqet

Nekî bê yar der dunya û axret¹³

Şêx Muhemed, perwerdeya xwe di medreseya Axtepeyê li cem bavê xwe dîtiye û temam kiriye. Di zimanên erebî û farisî de gelek pêş ketiye. Piştî wefatên bavê xwe Şêx Evdîrehman (kd. 1907) û apê xwe Şêx Muhemed Can (kd. 1909), Kerbelayî bûye ser-muderrîsê medreseyê û heta 1925an ew domandiye. Lê bi serhildana Şêx Seîd re medrese hatiye girtin, heryek ji malbata Axtepiyan jî bi cihê ve hatiye nefkîrin. Di wê serdemê de Kerbelayî ewilî dibin bajarê Uşakê û ji wir jî tînin li bajarê Edeneyê îskan dikin. Piştî du salan, anku di sala 1927an de cezaya nefîbûna wan bi awayekî betal dibe û vedigerin welatê xwe. Piştî vegeerê heryek ji vê malbatê di gundekî de bi cih dibe. Kerbelayî jî li gundê Çûliyê bi cih dibe ku tevahiya gund murîd û sofîyên mala şêxê Axtepe bûne. Kerbelayî di parvekirina mal û mîrata malbatê de tenê para xwe ya kitêban distîne û hemû tiştên din ji xwişk û birayên xwe re dihêle. Herweha tu carî nazewice. Ew li gundê Çûliyê di xaniyekî yek-çavî de dimîne ku tenê kulekeke biçûk li ser banê wî xaniyê hebûye. Kerbelayî di vê odeya xwe de heta dawîya jiyana xwe bi tena serê xwe dimîne û hertim bi xwendin û ilmê re mijûl dibe¹⁴. Di sala 1355/1936an de li wî gundî koça xwe ya dawî dîke. Birayê wî Şêx Eskerî li ser wefata Kerbelayî mersiye nivîsiye ku tê de dîroka wefata birayê xwe weha destnîşan kiriye:

Di nêva sî û yekê mard û yekê nîsanê şeva cum'ê

Di sala yek hezar û sê sed û pêncî yû pêncê hem

Ji vê dunya fena rihlet kirî bezma beqayê heq

Di pê wî re birînê 'Eskerî jî mane bê merhem¹⁵

11 M. Şefîk Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, c.I-II, (İstanbul: Kent, 2004), 250-251.

12 Murat Özeydîm, *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı Eserleri Görüşleri*, (Diyarbakir: Cihan, 2009), 67-73.

13 Ramazan Perteve, "Mîrsadu'l-Etfal (Şahrahê Kudekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî (Vekolîn û Tekst)", (Teza Lîsansa Bilind. Zanîngeha Mardin Artuklu, 2012), 127.

14 Perteve, "Mîrsadu'l-Etfal (Şahrahê Kudekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî", 34-35.

15 Şêx Eskerî. *Keşkol*, (Zeynelabidîn Zinar Tîpguhêzî. Stenbol: Doz, 2009), 56; Li gor vê mersiyyeyê wefata Kerbelayî 1355ê hicrî ye ku di miladî de beramberî 1936an tê. Lê di hemû çavkaniyên ku behsa Kerbelayî kirine ev tarîx wek 1939 nişan dane ku xeletîyeke mezin e.

Çawa ku me berê jî diyar kir, Kerbelayî di medreseya Axtepî de li ber destê Şêx Evdirehman Axtepî tedişîta ilmî û dînî digire, di bin nezera bavê xwe de perwerdeya tesewîfî dibîne, seyr û sulûka xwe temam dike û dibe xelîfeyê wî. Lewma ji aliyê sîlsîleyê ve em dikarin murşîdên wî weha rêz bikin: Şêx Evdirehmanê Axtepî, Şêx Hesênî Nûranî (kd. 1863), Şêx Salihê Sipkî (kd. 1852), Şêx Xalidê Cizîrî (kd. 1839) û Mewlana Xalidê Şarezorî (kd. 1827).

Li gor rîwayetên malbata Axtepî û gundiyan xelkê Çûlî, Kerbelayî piştî vegera nefîkirinê di xaniyê xwe yê yek-çavî de her çî dinivîse piştî dişewitîne. Tenê du berhem li dû wî mane ku yek ji wan bi navê *Mîrsadu'l-Etfal* (Şahrahê Kûdekan) (1331/1912) ferhengeke kurdî-farisî ye û ya din jî *Dîwana* wî ye. Perteve, di xebata xwe de tarîxa nivîsandina *Dîwana Kerbelayî* wek 1914 diyar kiribe jî bi dîtina me ev tarîx ne durust e.¹⁶ Ji ber ku Kerbelayî heta 1925an li medreyê dersdarî kiriye û di sala 1927an de, piştî vegera xwe heta dawîya emrê xwe hertim bi kaxez û qelemê re mijûl bûye. Lewma ne mumkin e ku dîwana xwe 25 salan berî wefata xwe temam kiribe.

2. DANASÎNA QESÎDEYA BANGÊ WEYS Û RÊBAZA ŞERHÊ

Ev qesîdeya Kerbelayî bi hemserwaya *bangê Weys* hatiye nivîsîn ku ji hivdeh beytan pêk hatiye. Qesîde bi behra remel, li ser wezna *fa'ilatun fa'ilatun fa'ilatun fa'ilun* hatiye gotin ku zimanê wê bi farisî ye. Şair di vê qesîdeya xwe de hemserwaya *bangê Weys* wek remzeke tesewîfî nîşan daye ku ji vê yekê qesda şair hem Weys el-Qerenî ye û hem jî Şahê Neqşîbend Şêx Muhemed Behaeddînê Buxarî ye. Çunkî di lîteratura tesewîfî de navlêka Uweysî ji bo gelek şêx, arif û ehlê tesewîfî hatiye gotin û herweha Weys el-Qerenî di sîlsîleyên terîqetên wek Wefâî, Çîştî, Rûfâ'î, Qadirî û yên din de mîna serekaniyê hatiye dîtin û wek qutub hatiye qebûl kirin. Bi heman rengî di terîqeta Neqşîbendî de jî Uweysî ji bo Şahê Neqşîbendî hatiye gotin. Ji lew re di vê qesîdeyê de ji metafora *bangê Weys*, mebesta şair digel peyama Şahê Neqşîbendî û Neqşîbendîyan, tesewîfî û 'îrfan e. Li seranserî qesîdeyê tê dîtin ku şair vê peyamê ji bo ku întisaba terîqeta Neqşîbendî bi Weys el-Qerenî re nîşan bide, gelek caran ji qisseyên pêxemberan û rûdanên ji jiyana Weys el-Qerenî bi rêya îradê mesel û îrsalê mesel sûd wergirtiye. Herweha têgehên mînanî bang, deng, gazîkirin di temamê qesîdeyê de wekî hêmayên muzîkê cih girtine ku şair bal kêşaye van terminolojiyan muzîkê jî.

Di vê nivîsarê de em ê şerha qesîdeya Kerbelayî bikin ku armanca me bi ravekirina beytan re şirovekirina şî'rê ye. Ji ber vê sedemê, şirovekirina qesîdeyê dê zêdetir li ser vê pirsê be ka “şair çî dibêje”. Herçiqas hin caran me pirsê “çawa dibêje” kiribe jî, mebest û mijara vê gotarê ne nîrxandina bedewiya uslûb û vegotinê ye û ne jî rexnekirin e, lêbelê ew e ku xwîner hêsantir îfadeyên nepen têbigihîje û hin cihên edebî jê re 'eyan bibe. Ji ber van sedeman di metodolojiya şerha vê qesîdeyê de beriya her tiştî me her beyteke vê qesîdeyê bi halê xwe yê resen nivîsî û dûre jî bi latînî xwendina wan dan. Seba ku tevlihevî nebe me ji bo her beytekê ferhengokek amade kir û peyvên muşkil bi wateyên wan rave kir. Piştî her beytek bi pexşankî anku di halê nesrê de wek risteyek da û dû wê re şerha beytê kir ku di wê qismê de bi hûrgilî cihên nepen eşkere kir. Me di qisma şerhê de hin caran ji edebiyata klasîk a farisî û kurdî di çarçoveya navbermetnî de mînakên tîkildar dan. Herî dawî jî li dor zanista belaxetê, hunerên edebî yên her beytê tesbît kirin. Di şerha qesîdeyê de hin berhemên ku ji wan sûd hatiye wergirtin ev in: *Şaxnebatê Hafîz* (1382), *Tasavvufî Şîir Şerhleri* (2015), *Gazel Şerhleri* (2016) û *Metin Şerhine Giriş* (2018). Herweha di amadekirina ferhenga vê qesîdeyê de me ji van kitêban sûd wergirt: *Luxetnameyê Dehxuda* (1372), *Burhan-ı Kat'î* (2009), *Ferhengnameyê Kînayê* (1382), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (2014), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (2012), *Ferhengê Danişgahê Kurdistan Farisî-Kurdî* (1385), *Ferhenga Gulî* (2002), *Ferhenga Îzolî* (2013).

16 Bnr. Perteve, “Mîrsadu'l-Etfal (Şahrahê Kûdekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî”, 39.

3. ŞERHA QESÎDEYÊ

Beyt 1:

شرح خواب و جور اخوان نوای بانگ ویس
شرحه سازد سینه را گلبانگ نای بانگ ویس

Şerhê xwab û cewrê îxwanê newayê bangê Weys

Şerhe sazed sîne ra gulbangê nayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Şerh: Ravekirin, şirove, tefsîr. **Xwab:** Xew. **Cewr:** Azar, ezîyet, cefa, eş, tadeyî. **Îxwan:** Bira; hogir, dost, hevalên sadiq. **Newa:** Deng, sewt, awaz, stran, kilam. **Bang:** Gazîkirin, peyama, banglêkirin, xeber û agahî dayîn. **Weys:** Weys el-Qerenî, Uweys el-Qerenî yan jî Uweysê Qerenî. **Bangê Weys:** Bang û gazîkirina Weys el-Qerenî; peyama Uweysîtiyê; bi mecazî deng û peyama Weys el-Qerenî û peyama Şahê Neqşîbend e ku jê ra Uweysî hatiye gotin. **Şerhe sazed:** Parçekirin, kerkerîkirin, qelaştin, qetqetîkirin. **Gulbang:** Dengê gulê, banga gulê; îlahî û qesîdeyên ku bi awayekî melodîk tên xwendin, bi giştî di kevneşopiya 'Elewî û Bektaşîyan de tê dîtin. **Nay:** Ney, qamûş.

Werger: Bangê Weys cewra birayan û şiroveya xewnan e, wekî gulbangekê ye ku sîngan parçe parçe dike.

Şerha Beytê: Ji ber ku bingeha vê qesîdeyê Weys el-Qerenî ye, lazim e ku em derbarê wî de hinek agahî bidin. Navê wî yê tam Ebû 'Emr Uweys b. Amir b. Cez' b. Malîk el-Qerenî ye. Lê bi awayekî kurt jê re Uweys el-Qerenî, Weys el-Qerenî, Uweysê Qerenî yan jî Hekîmê Yemenî hatiye gotin ku di eslê xwe de ji welatê Yemenê ye. Li gor hin rîwayetan Weys el-Qerenî, zahidekî Xwedê bû ku diçû ber deve û hêştiran, dendikên xurmeyan berhev dikir û bi firotina wan debara xwe dikir. Lêbelê xûy û xisleta wî ya ku derketîbû pêş dûrbûna ji mirovan bû ku gelek caran bi tena serê xwe ve dijiya. Di sala 37/657an de li şerê Siffînê alîkariya Hz. Elî kiribû û bi destê leşkerên Muawiye şehîd ketibû.¹⁷ Derbarê Weys el-Qerenî de hin rîwayet hene ku gelek berbelav in. Yek ji wan jî di navbera wî û dayîka wî de derbas dibe ku bi kurtî weha ye: Rojekê Weys el-Qerenî ji dayîka xwe destûr dixwaze ji bo ku biçê Hz. Pêxember (esw.) ziyaret bike, lê destê wî jî ji dêya wî ya pîr nebûye. Lewma ji bo demeke kurt ji Yemenê ber bi Medîneyê ve bi rê ketiye lê roja ku gihîştîye mala Hz. Pêxember, ew roj li malê nebûye, bi neçarî veqeriyaye welatê xwe. Piştî Hz. Pêxember ji vê meseleyê haydar bûye û jê re xirqeya xwe wek diyarî bi rê kiriye. Li gor rîwayetan Hz. Pêxember derbarê Weys el-Qerenî de gelek hedîs gotine ku yek ji wan hedîsan weha ye: *Bêguman bêhna buhiştê û bayekî lahûtî ji aliyê Yemenê tê!*¹⁸

Di hemû terîqetên tesewîfî de ji aliyê ehlê terîqetan ve ji ber jîyan û tevgerên xwe, Weys el-Qerenî wek "qutub û 'ebdal" hatiye qebûlîkirin. Derbarê wî de hatiye gotin ku wî feyza xwe bi awayekî menewî ji Resûlê Ekrem girtiye. Ji ber van sedeman, piştî li ber navê wî leqeba "Uweysî" peyda bûye. Di tesewufê de ji wî salîkê ku Resûlê Ekrem, Weysê Qerenî yan jî şêxekî nedîtibe lê bi awayekî menewî (bi rêya xewnan jî bi rêyeke din) perwerdeya xwe ji wan yekî girtibe, herweha seyr û sulûka xwe di bin nezer û çavdêriya yek ji wan kesan de temam kiribe hingê ji wî salîkê re *Uweysî* hatiye gotin.¹⁹ Em dikarin bibêjin ku bi he-man rengî war û welatê kurdan bi sedan salan e ku ji terîqetan re navendî kiriye û ji bo wan bûye wek hêlîn. Lewma jî di dîroka tesewufê de jî gelek pîr û şêxên kurd hene ku pêşengî ji terîqetên tesewîfî re kirine û bi navlêka Uweysî hatine naskirin. Ji bo ku bibe mînak em dikarin tenê navê Şêx Ehmed el-Uweysî el-Wanî bidin. Piştî van zanyariyên kurt em hêvî dikin ku şirovekirin û têgihîştina beytan zelaltir bibe.

Şair di beyta ewil de bangê Weys, wekî şirovekirina xewnan a Yûsuf pêxember dîtiye. Taybetiya Yûsuf pêxember di Qur`ana Pîroz de weha derbas dibe: *Herweha Xwedayê te dê te (ji bo pêxemberiyê) hîlbijêre, dê ravekirina xewnan hînî te bike û wekî ku hê berê qenciye xwe li ser kalên te Îbrahîm û Îshaq temam kirî,*

17 M. R. Yektayî, *Uweys el-Qerenî*, (Qum: Defterê Teblîxatê Îslamî, 1377/1998), 16-21.

18 Yektayî, *Uweys el-Qerenî*, 32.

19 Ocak, *Sûfilik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysilik*, 93.

*dê nîmetê xwe li ser te û li ser kinêsa (zuriyeta) Yaqûb jî tamam bike. Bêguman Xwedayê te zana ye, karbineciha e.*²⁰ Çawa di Qur`anê de jî hatiye diyarkirin, bi rastî jî şirovekirina xewnan di jiyana Yûsuf pêxember de hertim derketiye pêş. Bi heman awayî di beytê de hatiye îşaretkirin ku Yûsuf pêxember ji aliyê birayên xwe ve hatiye avêtin nav bîrê û, eziyet û tade li wî hatiye kirin. Ew jî di gelek ayetan de dîsa hatiye vegêran.²¹ Ji bilî van, metafora bangê Weys îşaretî vê ayeta Înşirahê dike ku weha ye: *Erê ma me sîngê te venekir?*²² Şair li vir îşaretî rûdana Hz. Pêxember kiriye ku wextê hêj zarok bûye Cebrail hatiye sîngê wî qelaştiye.

Ji xeynî van teşbîh û mecazan, em dibînin ku şair redîfa bangê Weys, wek peyameke gulbangê der biriyê û bi vê yekê îşaretî beyteke *Neynameya Mesnewî* ya Mewlana Celaledînê Romî kiriye:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

Sîne (sîng) dixwazim, yê ku ji ber derdê cudahiyê ker kerî bûye,

*[sîne dixwazim] da ku jê re miraza gihîştinê vebêjim.*²³

Di vê beytê de îfadeya gulbangê derbas dibe ku di edebiyata kurdî ya klasîk de gelek caran beytên şairan neqîşandiye. Bo nimûne Ehmedê Xanî (kd. 1119/1707) di sala 1102/1691 an de li ser nivîşteka mizgefta xwe beyteke weha daye nivîsandinê:

Mehza eserê xeyrî nedihat ji destê Ehmed

Tewfîq nedaya wî ger padişahê Emced

Gulbang ji xeybê hat li vir kongehe tarîx

*Me 'bud îneyet kir çêbûwe ev me 'bed*²⁴

Hunerên Edebî: *Bangê Weys*, teşbîhê îstîarî ye ku di wateya "peyama Weys" de hatiye gotin. Cînas û tenasub di navbera *nay û newa*; *bang û gulbang* de heye. Dîsa tenasub di navbera *cewr û şerhe* de çêbûye. Telmîh ji ayetên jorê re heye. Îradê mesel ji qîsseya Yûsuf pexember û beyta Mewlana re çêbûye.

Beyt 2:

غار صدیق و چه صدیق و زندان صدیق

شب پرند شب وش عشرت سرای بانگ ویس

Ûarê siddîq û çehê siddîq û zindanê siddîq

Şeb-perendê şeb-weşê 'işret serayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Xar: Şikeft. **Siddîq:** Dost, heval, hogir. 1) Di lîteratura dîroka Îslamê de mebest ji siddîqê ewil Hz. Ebû Bekir e ku di rêya hicretê de rêwîtiya Resûlê Ekrem (esw.) kiriye. 2) Siddîqê duyem hevalê bîr û çalê ye ku ew jî Yûsuf pêxember e. 3) Siddîqê sêyem anku zindana siddîq, hevalên Yûsuf pêxember ên zindanê ne. **Çeh:** Bîr, çal, kor. **Şebperende:** Şevşevok, baçermok, perçenk; mebest jê teyrê şevê, çivîkên şevê ye. **Şeb-weş:** Wekî şevê, wekî şeva tarî, mîna tarîtiyê. **'İşret seray:** Meclisa kêf û şahiyê, civata suhbet û kêfê, civata suhbet û kêfê.

Werger: Bangê Weys hevalê şikeftê, dostê bîrê û hogirê zindanê ye ku di şeveke reş e tarî de mîna teyrê şevê ji civata kêf û şahiyê her ku diçe [ber bi esmanan ve] bilindtir dibe.

Şerha Beytê: Şair di vê beytê de metafora bangê Weys hineke din jî vekiriyê û rave kiriye. Lewma

20 Qur`ana Pîroz, 12/6.

21 Bnr. Qur`ana Pîroz, 12/1-30.

22 Qur`ana Pîroz, 94/1.

23 M. Ali Muvahhid, *Mesnevîyê Me'newî, cild I, (Tehran: Întişaratê Hermes, 1396/2017), 3.*

24 Mufid Yüksel, "Şêx Ehmedê Xanî / Şeyh Ahmed el-Hânî", (tarixa weşanê: 02.02.2020, <https://www.rudaw.net/turkish/opinion/170320181>)

dibêje ku şev, ji tarîtiyê ber bi ronahiyê ve hêdî hêdî diçe û wextê berbangê, mela banga şerîf dixwîne, wê demê ew nimêj û ta‘etên ku tên kirin, dua û lavayî û gazîkirina Xwedê, dengê zarîn û nalînê tevde bi hev re dengê îbadetê ye ku ew (dengê îbadetê) jî bangê Weys e. Ew jî di şeveke reş e tarî de bilind dibe û ber bi esmanan ve bilind dibe, wekî teyrê şevê li esmanan difire. Bi wateya mecazî ji van gotinan mebest ew e ku ew kesên ehlê ta‘et û îbadetê ne, xwedî teqwa ne û bi şev radîbin ku îbadetên xwe bikin, belê ew kes in ku ji bangê Weys xafil namînin.

Ji bilî van, di beytê de îfadeya çehê siddîq derbas dibe ku şair bi vê yekê îşaretî Hz. Ebûbekir kiriye ku wî cara ewil *zîkrê xefî* telqîn kiriye. Herçiqas di nav çavkaniyên hedîs ên muteber de cih negire jî di hin îctihadên terîqeta Neqşîbendî de bi navê *Siddîqiyye û Bekiriyye* hin rîwayet hatine kirin. Yek ji wan jî weha ye ku rojekê Hz. Pêxember (esw.) ji Mekkeyê ber bi Medîneyê hîcret dikir û, ji bo ku muşrîkan bixapîne û xwe ji wan xilas bike di şikefta Sewrê de xwe vedişêre ku hingê hevrêyê wî Hz. Ebûbekir jî digel wî ye. Ebûbekir Siddîk (re.) ditirsiya ku muşrîk di hundirê şikeftê de zirarê bidin Resûlê Xwedê.²⁵ Pêxember gava ku ev halê wî ditiye weha gotiye: Netirse Ebûbekir! Zimanê xwe bi esmanê zimanê xwe ve bizeliqîne, bi-bêje “La îlahe îlallah” û xemgîn nebe! Xwedê bi navê xwe yê *el-Xebîr* ji her tiştî haydar e û dîsa bi navê xwe yê *el-Besîr* me dibîne. Ew ji me bêtir nêzikî me ye. (Bi navê xwe yê *el-Welî* destegîrê dostên xwe ye; bi navê xwe yê *el-‘Alîm* her tiştî dizane; bi navê xwe yê *es-Semî‘* her tiştî dibihîze; bi navê xwe yê *es-Selam* digihîne selamtiyê.) Weha ferman kir, “Tu bi gotina min bike.” Hz. Ebûbekirê Siddîq (re.) jî zimanê xwe bi banê devê xwe ve dizeliqîne û yekcar kelîmeyê tewhîd zikir dike ku wê hingê tîrsa wî dişkê û neynîka dilê wî dibiriqe. Li gor vê rîwayetê bi vî şiklî Resûlê Ekrem (esw.) *zîkrê xefî* ji Hz. Ebûbekir re telqîn kiriye.²⁶ Di terîqeta Şazalî de ku yek ji tevgerên tesewufî ye û li gor rîwayeta navborî, sofîyên wê terîqetê xwe wekî Siddîqiyye îfade dikin û giringiyeke mezin didine vê meseleyê.²⁷

Eger em dîsa bîn ser beytê, di risteya duyem de peyva şeb-perende (شېبېرېنده), wek şeb-borende (شېبېرېنده) jî dikare bê xwendin ev ji du peyvan pêk hatiye, anku ew ê ku şevê diborîne/diqelişîne. Eger bi vî rengî be, hingê wateya vê dibe “ew ê ku şevê pirtî pirtî dike, diqelişîne, ji holê radike”. Wê demê wateyeke weha derdikeve ku ji ya ewil çêtir e: “Bangê Weys a ku ji civata ‘îşretê bilind dibe, tarîtiya şevê diqelişîne.”

Hunerên Edebî: Tenasub di navbera peyvên *xar*, *çeh* û *zindanê* de heye. *Îşret sera*, kînaye ye ji meclisa *zîkrê*. Telmîh ji qisseyên Yûsuf pêxember û Hz. Ebû Bekir re çêbûye. Tenasub, cînas û alîterasyon di navbera *şeb*, *şeb-weş* û *şebperendê* de heye. Wechê şibandina beytê reşahî ye.

Beyt 3:

بى تفـاوت سفره جود خليل الله وش
دوست با دشمن بر خوان سخاى بانگ ويس

Bî tefawut sufreyê cûdê Xelîlullah(i)weş

Dost(i) ba duşmenê ber xwanê sexayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Bî tefawut: Bê cudahî, tiştê ku ferq di navbera wan de tune; li pey hev, bê navber, li pey hev rêzbûn, rêzbûna bê valahî. **Cûd:** Kerem, îhsan, camêrî, comerdî. **Xelîlullah-weş:** Wekî Xelîlullah, mîna Îbrahîm pêxember. **Dost ba duşmen:** Dost û dijmin bi hev re, dost û dijmin digel hev; herkes. **Xwan:** Sifre. **Sexa:** Comerd, destvekirî, camêr.

Wergêr: Bangê Weys wekî sifreya Xelîlullah e ku tu carî li ser erdê dinê kê mabe. Dost û dijmin bi hev re rûniştine li ser wê sifreyê û herkes nesîbê xwe dixwe.

Şerh: Xelîlullah navlêka Îbrahîm pêxember e ku wateya vê, dostê Xwedê ye. Di qisseyên nebiyan de hatiye vegêran ku Îbrahîm pêxember bi camêrî û comerdiya xwe deng daye û sifreya wî ewqas fireh bûye ku dost û dijmin tim bi hev re li dor wê sifreyê rûniştî bûne. Di Qur`ana Pîroz de bi rêya îşaretê behsa vê

25 Bnr. Qur`ana Pîroz, 9/40

26 Ali b. Huseyn, *Reşahât, Ayn-ül Hayat*, (Süleyman Kuku, Amd. Erzerom: Fenomen, 2010), 359.

27 Muhammed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, (Hüseyn Rahmi Yananlı, Amd. Stenbol: Kitabevi, 1992), 241.

meseleyê hatiye kirin lê ev hîkayet bêtir ji qisseyên Îsraîliyatê hatine roja îro. Herweha di edebiyata roj-hilatê de wek metafora camêrî û comerdîyê cihê xwe girtiye. Şair jî di vê beytê de bangê Weys şibandiye sifreya Xelîlullah ku yar û neyar, dost û dijmin li dor wê peyamê dikarin bicivin, bi hev re rûnên û jê nesîbê xwe bigirin.

Hunerên Edebî: *Sifreya İbrahim*, kîneye ye ji camêrî û comerdîyê. Telmîh ji qisseyaya İbrahim pêxember re çêbûye. Tezad di navbera *dost* û *duşmen* de heye. Tenasub di navbera *cûd* û *sexa* de tê dîtin.

Beyt 4:

طور تکلیم است گویا وادی ایمن شده
دست در جیب است ایضاً با عصای بانگ ویس

Tûrê tekellîm est gûya wadiyê Eymen şodê

Dest(i) der cîb est ebyaz ba 'esayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Tûr: Navê wî çiyayê ye ku Mûsa pêxember li wir nûra tecelliyata Xwedê dîtibû. **Tekellîm:** Yê ku diaxife, qise dike, dipeyîve. Li vir îşaretî Kelîmullah anku navlêka Mûsa pêxember hatiye kirin ku li serê çiyayê Tûrê wî bi Xwedê re axifibû. **Gûya:** Goya, xwedêgiravî, kenehû, qaşo; yê ku diaxife, qise dike, xeber dide, şor dike; mebest jê Mûsa pêxember e ku li serê çiyayê Tûrê bi Xwedê re axifibû. **Eymen:** Navê wê newalê ye ku Mûsa pêxember li wê newalê, li ser çiyayê Tûrê nûra Xwedê Teala dîtibû. Di ferhengê de bi wateya pîroz û bimbarek e. **Cîb:** Berik, cêb, cêvik; paşlik, binçeng; li vir îşaretî mucîzeyaya "yedê beyza"yê dike ku Mûsa pêxember destê xwe biribû binçenga xwe paşê jî wek giloka nûrê destê xwe der anîbû. **Ebyaz:** Rengê spî. **'Esa:** Gopal, şivik.

Werger: Tu dibêjî qey bangê Weys çiyayê Tûrê ye ku li newala Eymenê diaxife, ew peyam e ku destê xwe biriyê binçenga xwe û bi destê xwe yê nûrîn gopal girtiye.

Şerh: Kerbelayî di vir de bangê Weys şibandiye Mûsa pêxember û mucîzeyên wî. Çawa ku Mûsa pêxember li çiyayê Tûrê bi Xwedê re axifibû, şair jî bi awayekî mecazî bangê Weys wekî çiyayê Tûrê nîşan daye ku ew der bûbû tecelligaha Xwedê.²⁸ Herweha wî çiyayî ji axaftina Mûsa pêxember û Xwedê re şahidî kiribû. Di dîroka pêxemberan de derbarê Mûsa pêxember de gelek mucîze hatine rîwayetkirin²⁹ ku şair jî di vê beytê de îşaretî yedê beyza û gopalê wî kiriye. Herweha bi rêya teşbîh û teswîrê bangê Weys şibandiye wan mucîzeyên Mûsa pêxember û xwestiyê ku bi vê yekê aliyê mucîzewî ya peyama Weys derxe pêş. Di edebiyata kurdî ya klasîk de jî deşta Eymenê, çiyayê Tûrê, axaftina Mûsa pêxember bi Xwedê re û yedê beyza gelek caran ji aliyê şairan ve hatine gotin. Bo nimûne Melayê Cizîrî di beyteke xwe de weha dibêje:

Ji wadyê Eymena dilber nizam enguşteke îzhar kir

*Ku xweş enwar û berq in wê tecellabûn di Tûrê da*³⁰

Hunerên Edebî: Telmîh û îradê mesel ji mucîzeyên Mûsa pêxember re heye. Peyva *gûya*, di wateya xwedêgiravî û qaşo de ye lê di heman demê de peyivîn, axifîn û qisekirin e ku herdu wate jî di beytê de dikarin bên şirovekirin. Lewma di vê peyvê de tewriye heye.

Beyt 5.

بیت احزان است یعقوب بدان ماتم زده
نالۀ وا أسفا گو های های بانگ ویس

Beytê ehzan est Ye 'qûb be-dan matemzedê

Naleyê wa esefa-gû hayê hayê bangê Weys

28 Qur`ana Pîroz, 7/143

29 Bnr. Qur`ana Pîroz, 20/22; 27/12; 28/29-32

30 Melayê Cizîrî. *Dîwan*. (Arif Zêrevan, Trans. Stockholm: Nefel, 2004). 39

Peyvên Sereke:

Beytê ehzan: Beytu‘l-ehzen yan Beytu‘l-ehzan, xaniyê xem û derd û keserê ye ku mebest jê xaniyê Yaqûb pêxember e. Yaqûb pêxember wextê kurê xwe Yûsuf wenda kir hingê xaniyê wî bû cihê şîn û reş-girêdanê. **Be-dan:** Bi wî re, digel wî. **Matemzede:** Xwedan xem û derd, ew ê ku rastî derd û keseran hatiye. **Nale:** Feryad, fixan, zarezar, nalenal. **Wa esefa:** Îbareyeke erebî ye bi wateya heyf, mixab, esef, biberketin, ey hewar. **-gû:** Go (gotin), yê ku dibêje, ew ê ku (esefan) dibêje. **Hayê hayê:** Dengê nalîn û zarîne.

Werger: Bangê Weys dengê nalîn û zarîne ye ku ji mala Yaqûb bi feryad û fixanan bilind dibe.

Şerh: Yaqûb pêxember gava kurê xwe Yûsuf pêxember wenda kir, hingê mala wî bû cihê derd û keseran. Ji ber vê yekê xaniyê wî wek Beytu‘l-ehzen hatiye binavkirin. Şair jî vê yekê di beyta xwe de wek metafo-rek bi kar aniyê û weha gotiye: Ew nalîn û zarînen ku li mala Yaqûb pêxember ji ber şîn û matemê dertên, bi dengê bangê Weys re ber bi esmanan ve bilind dibin. Di edebiyata klasîk de Yaqûb û Yûsuf pêxember, təkiliya wan, hezkirina wan a digel hev gelek caran di şî‘rên şairan de cih girtine. Herweha piştî wendabûna Yûsuf, mala Yaqûb pêxember bûye cihê xem û keserê ku ew jî wek Beytu‘l-ehzen di edebiyata klasîk de bûye têgeheke taybet. Bo nimûne Hafîzê Şîrazî di beyteke xwe de weha dibêje:

يوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

Yûsufê wendabûyî dê rojekê vegere mala xwe, xeman mexwe!

*Xaniyê derd û kovanan dê rojekê bibe gul û gulistan, xeman mexwe!*³¹

Hunêren Edebî: Beytu‘l-ehzen kîneye ye ji qelbê xemgîn. Tenasub di navbera *nale*, *hayê hayê* û *bang* de çêbûye. Telmîh û îradê mesel ji qisseyaya Yaqûb û Yûsuf pêxember re heye.

Beyt 6:

کفّه میزان عشق است سنجد نغمه را
زرّه زرّه سخت کو ساز و صدای بانگ ویس

Keffeyê mîzanê ‘uşşaq est sen(i)ced nexme ra

Zerre zerre sext ku saz û sedayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Keffe: Kefeya mêzênê, tasika terazûyê. **Mîzan:** Pîvek, terazû, mêzên. **‘Uşşaq:** Aşiq; navê meqamekî ye di mûzîkê de. **Senced:** Yê ku tiştan dipîve û nixê wan derdixe. **Nexme:** Newa, stran, klam. **Zerre zerre:** Pirtî pirtî, kêk kêk, hindik hindik. **Sext:** Zor, zehmet; giran, hişk; zehf, pir, zêde, boş, gelek. **Seda:** Deng, awaz, zar.

Werger: Bangê Weys newayan ji saz û sedayê hindik hindik derdixe û wê [newayê] jî di kefeya mêzêna aşiqan de dikêşe.

Şerh: Tewriye di vê beytê de heye, anku ev beyt dikare bi du wateyên cuda bê şirovekirin. Di vê beytê de şair bangê Weys şibandîye amûra mûzîkê û herweha ew wek newayekê teswîr kiriye ku peyam û newaya bangê Weys di meqamê ‘uşşaq de ji wê amûrê hêdî hêdî û bi kêş û pîvan dertê. Taybetiya meqamê ‘uşşaq ew e ku ji jêrê dest pê dike ber bi jorê ve diçe, ji perdeya dugah hiltê û ber bi perdeya newayê ve bilind dibe. Eger wisa be em dikarin vê beytê bi vî rengî jî şirove bikin: Bangê Weys newayên ‘aşiqan bi deng û awazê xwe, bi kêş û pîvan derdixe û wê (newayê) di kefeya mêzêna aşiqan de dikêşe.

Meqamên mûzîkê gelek caran ji bo şairên klasîk bûye keresteyeke baş. Çunkî di meqamên mûzîkan de gelek caran du wate bi hev re tên dîtin. Wek mînak meqamên ‘iraq, şam û hicazê gava ku di beytekê de bê gotin hem di wateya meqamê muzîkê de ye û hem jî gelek caran cih û warê maşûqê destnîşan dike. Di edebiyata kurdî ya klasîk de gelek şair hene ku di şî‘rên xwe de cih dane meqaman. Bo nimûne Ehmedê Xanî

31 Muhammed Riza Berzîgerê Xalîqî, *Şaxnebatê Hafîz*, (Tehran: Întişaratê Zevvar, 1382/2003), 580.

di Mem û Zîn de weha behsa amûrên mûzîkê û meqaman kiriye:

<i>Mecmer geriyan bi ‘ûd û ‘enber</i>	<i>Bûn cumle meşamê can mu‘etter</i>
<i>Ramîşger û xweşnawa û xweşdeng</i>	<i>Şayeste û xweşqumaş û xweşreng</i>
<i>Hevdeng hinek bi sewtê sazan</i>	<i>Hemdeng hinek bi fexr û nazan</i>
<i>Muxnî û kemeçe ‘ûd û tenbûr</i>	<i>Çeng û def û sûrna û sentûr</i>
<i>‘Uşşaq û newa ‘iraqî û ewc</i>	<i>Vêk ra dikirin bi rastî zewc</i>
<i>Awaze û şu‘be û meqamat</i>	<i>Bê perde bi mu‘cîz û keramat³²</i>

Hunêren Edebî: Tewriye di beytê de tê dîtin. Tenasub di navbera *kefe*, *mîzan*, *senced* û *zerre zerre* de çêbûye. Mur‘etu’n-nezîr di navbera ‘*uşşaq*, *name*, *saz* û *seda* de heye.

Beyt 7:

سینه افلاک درد قلعه خبیر صفت
ذوالفقار حیدر صفدر ادای بانگ ویس

Sîneyê eflak dered qel‘eyê Xeyber(i)sifet

Zulfeqarê Heyderê sefder edayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Sîneyê eflak: Sîngê esmanî, zîkê esmên. **Dered:** (Derîden -bi farisî-) yê ku parçe parçe dike, ker dike, hûr dike. **Qel‘eyê Xeyber:** Kela Xeyberê. Serdemekê Xeyber navendeke bazirganî û cotkariyê bûye li Hîcazê. Ev keke ji zemanê berê ve ya cihûyan bûye û di serdema Hz. Pêxember de, Hz. ‘Elî ew der bi dest xistîye. Ji ber vê yekê, yek ji wan navlêkên Hz. ‘Elî “Fatihê Xeyberê” ye anku yê ku Xeyber feth kiriye. **Sifet:** Wekî wê, mînanî wê; li vir wate ew e ku wekî kela Xeyberê xurt û bihêz. **Zulfeqar:** Şûrê du-serî yê Hz. ‘Elî. Di eslê xwe de şûrê meşhûr yê Munebbîh b. el-Heccac yan jî yê ‘As b. Munebbîh e. Li ser wî şûrî jî bo ku xwîn xweştir biherike niqir û qanalên biçûk hatibûn çekirin û lewma jî jê re zulfeqar gotibûn. Hz. Pêxember di şerê Bedîrê de ew şûr wek xenîmet bi dest xistibû. Di şerê Uhûdê de gava ku şûrê Hz. ‘Elî şikestibû hingê dabû wî. Tê gotin ku Hz. Pêxember (esw.) dema dîtiye ku Hz. ‘Elî bi vî şûrî xweş şer dike wê demê ev hedîs gotiye “*La feta illa ‘Elî la seyfe illa Zulfeqar*” [*Nîne egît wekî Elî, nîne şûr wekî Zulfeqarî*] ku piştî wek gotina pêşiyên jî belav bûye.³³ **Heyder:** Yek ji sifetên Hz. ‘Elî ye. **Sefder:** Yê ku sefan birbirî dike û rêzan ji hev vediqetîne; yek ji wan navlêkên Hz. ‘Elî ye. **Eda:** Şekil, şemal, dirûv; tevger, lebat, bizav, hereket.

Werger: Bangê Weys zîkê esmên didirîne wekî şûrê Zulfeqarê Heyder ku wî di kela Xeyberê de sef birbirî kiribûn.

Şerh: Şair di vir de metafora Bangê Weys ji bo Hz. ‘Elî bi kar anîye û lewma jî di vê beytê de behsa Hz. ‘Elî û şûrê wî Zulfeqar kiriye. Zulfeqar navê şûrê Hz. ‘Elî bû ku du serê wî hebûn. Li gor rîwayetan Xwedê ew şûr ji bo Resûlê Xwedê şandibû û wî jî diyariyê Hz. ‘Elî kiribû. Piştî navê Hz. ‘Elî û navê şûr êdî bûne yek û gelek caran di şûna hev de hatine gotin. Heta di nav gelên musilman de li ser Hz. ‘Elî gotineke wisa çêbûye: *Tuneye egît wekî Elî, tuneye şûr wekî Zulfeqarî*. Di edebiyata kurdî ya klasîk de jî ev gotina wecîz di hin şî‘ran de derdikeve pêşiya me ku yek ji wan jî ya Rûhî (Şêx Evdirehman) ye ku weha gotiye:

Xwaceyê Qenber suwarê Duldulê ejder-sifet

Fatihê Xeyber çiraxê weqtê kufr û mezlemet

Rûhiyê derwêşî ra ferman nigahê merhemet

*La feta illa ‘Elî la seyfe illa Zulfeqar*³⁴

32 Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, (Arif Zêrevan, Trans. Stockholm: Nefel, 2004), 120.

33 Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcı, 2008), 750.

34 Şêx Evdirehmanê Axtepî, *Dîwana Rûhî*, 35.

Hız. 'Elî bi mîrxasî û egîdiya xwe deng dabû dinê. Wî bi şûrê xwe sefên muşrîkan birbirî dikir û ew belav dikirin. Ew, wextê diçû şerekî wê demê ji ber heybet û îhtîşama wî erd û esman dilerizî, zikê esmên didirîya. Şair jî di vê beytê de îşaretî wan taybetiyên Hz. 'Elî û şûrê wî Zulfeqarî kiriye. Gotinên li ser Hz. 'Elî û Zulfeqar di heman demê de cengnameyên Hz. 'Elî tîne hişê mirov. Bi rastî jî di edebiyata 'Elewî-Bektaşîyan de gelek vegêran hene ku Hz. 'Elî bi şûrê xwe zikê esmên diqelişîne, bi sifet û kerametên xwe di gelek şer û pevçûnan de bi ser dikeve û hwd.³⁵ Bi heman rengî, di edebiyata kurdî de jî hin cengnameyên giring hene ku di nav gelê kurd de pir belav bûne. Yek ji wan "Qewlê Newala Sîsebanê" ye ku di nav wan xezawatnameyan de nemaze mîraniya Hz. 'Elî derxistiye pêş. Bo nimûne çend risteyên ji wê berhemê weha ne:

*Ew qasidê Xetrîf e, hate li nik Heyder e:
Rêkirim ez Xetrîf e, bêje min yek xeber e
Dê te bikim ze 'îf e bi gurz û hem xençer e
Gote wî, ez 'Elî me çavê te bînim der e
Ew 'Eliyê Heyder e çav li ser anî der e
Go, bêje ez 'Elî me, zavayê Pêxember im
Suwarekî qewî me, bi şubhê Xezenfer im
Ma qet wa ez nedîme, xudan gurz û defter im
J' serê wî ra hatime xudan sebr û mefer im
Ma qet wî ez nedîme, palewanê ekber im*³⁶

Hunêren Edebî: *Sîneyê eflak*, îstîareyê mekniye ye. *Zulfeqarê Heyderê sefder*, îzafeyê teşbîhî ye. Tena-sub di navbera van hersê peyvên û *Qel'eyê Xeyber* de çêbûye.

Beyt 8:

کشتی نوح است در امواج طوفان بلا
جودی جودست امنیت نمای بانگ ویس

*Keştiyê Nûh est der emwacê tûfanê bela
Cûdiyê cûd est emniyet-nûmayê bangê Weys*

Peyvên Sereke:

Emwac: Pêl, pêlên avê. **Tûfanê bela:** Musîbet, bela; bi mecazî tofana belayê. **Cûdî:** Çiyayê Cûdiyê ye ku li gor mîtolojiya kurdan piştî tofana mezin keştiya Nûh pêxember li ser wî sekiniye. **Cûd:** Camêrî, comerdî, xwedî îhsan û kerem. **Emniyet-nûma:** Yê ku emniyetê dide, ewlehiyê pêk tîne, aramî û hedûr çêdike.

Wergêr: Bangê Weys kerem û îhsana çiyayê Cûdiyê ye ku dema keştiya Nûh pêxember tûşî pêlên tofana belayê hat, ew der [çiyayê Cûdiyê] ji bo wan [yên ku di keştiyê de bûn] bû cihê ewlehî û selametiye.

Şerh: Li gor qîsseya pêxemberan piştî ku tofana mezin vekîşiya, keştiya Nûh pêxember li serê çiyayê Cûdiyê li bejahiyê sekînî. Ji ber vê yekê, çiyayê Cûdiyê ji Nûh pêxember û hevalên wî re bûbû cihê ewlehî û baweriyê. Derbarê vê rûdanê de di sureyê Hûd de weha dibêje: (*Piştî ku kafîr binav bûn ji erdê û ji asîmanê re*) hate gotin: *Hey erd, ava xwe daqurtîne, ya esmano tu jî barana xwe veke! Av kêmbû û çikiya, ferman bi cih hat, keştî li ser çiyayê Cûdî rawestiya û hate gotin: Bila helak û dûrbûna ji dilovaniya Xweda ji civata zalim re be!*³⁷ Şair di vê beytê de îşaretî qîsseya Nûh pêxember kiriye û bi awayekî xwestiye bibêje ku bangê Weys wekî vê rûdanê ye, seba ku jinûve geşbûn û zindîbûna mirovatîyê, ji bo rehabûn û fîlitîna bela û kare-

35 Ahmet Gökbel, *Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2019), 170.

36 *Qewlê Newala Sîsebanê*, (Ahmet Demir, Amd û Tîpguhêzî. Stenbol: Nûbihar, 2012), 63-64.

37 Qur`ana Pîroz, 11/44

satan cihê êwirgeh û spartinê ye. Çiyayê Cûdiyê, wekî çiyayê Laleş, Qendîl û Zagrosê di nav jîyana kurdan de, bawerî û mîtolojiya wan de cihekî giring girtiye û lewma jî rengê xwe gelek caran daye edebiyata kurdî. Bo nimûne Evdîrehîm Rehmî yê Hekkarî di şî‘reke xwe de weha dibêje:

Ji nesla hezretî Nûh im ku navê wî Melîk Kurd e

Ji wî ev nav mabû milletê min lew dibên Kurd e

Sefîna hezretî Nûhî ku westaye li ser Cûdî

Bi nesa ayetê ev sabit e cî-dî weya çû-dî

Çiyayê Cûdî yê halen di nêva Cizreya Bohtan

Di etrafê çiya kes nîne eqwaman ji bil Kurdan³⁸

Hunêren Edebî: Cînas di navbera herdu *cûd* de heye. Telmîh ji qisseyaya Nûh pêxember re çêbûye. *Tûfanê bela*, îstîfere ye ji bobelatê mezin û tofana belayê. *Cûdiyê cûd*, îzafeyê îstîfariyê ye û hunera teşxîsê di vê de heye ku ew (çiyayê Cûdî) wekî mirovekî comerd hatiye teswîrkirin.

Bejt 9:

نقش ارژنگیست پیکر خانۀ اصوات او
کلک الماس است کلک ره نمای بانگ و بیس

Neqşê Erjeng îst peykerxaneyê eswatê û

Kilkê elmas est kilke rehnumayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Neqş: Resim, wêne, nîgar. **Erjeng:** Navê kitêba pîroz a Manî ye. Manî resm û neqşên xwe di vir de civandibûn. **Peykerxane:** Xaniyê peykeran, cihê ku peyker lê ne. Mebest jê resm û neqşên Manî ne ku ew jî li welatê Çînê bûne. **Eswat:** Sewt, deng, awaz, pêjn. **Kilk:** Serê qelemê. **Elmas:** Almast, gewhera rewnaq û biha. **Reh-numa:** Rênuma, rênîşander, rêşander, rêpêşander.

Werger: Bangê Weys wek neqşên Erjengê ye li peykerxaneyan, ew bangeke rênîşander e ku ji qelema wî ya elmasîn derketiye.

Şerh: Erjeng navê kitêba neqş û nîgarên Manî ye ku ew di serdema Sasaniyan de li dewra Erdeşîrê I. (226-241) û Şapûrê I. (241-272) jiyaye. Li gor hin riwayetan dêya wî ji malbateke ji nifşa mîrzadeyên Eşkanîyan û bavê wî ji Hemedanê bûye. Bavê wî derbasî aliyê Babilê bûye ku Manî li wir hatiye dinê. Lêbelê li gor mît û baweriya Kurd û Asûriyan/Suryanîyan Manî ji Mêrdînê ye lê bi doza pêxembertiyê ji bo ku teblîxa Manîheîzmê bike berê xwe daye hêla Îran, Tûran û Çînê. Manî, li Babilê xwe fêrî nîgar û neqqaşê dike ku di wî biwarî de dibe serekê hemû nigarkêş û neqqaşan. Li gor riwayetan resm û wêneyên Manî gelek cindî û spehî bûne ku berhemên xwe yê xweşik di kitêba Erjeng de civandine.³⁹ Şair jî di vê beytê de bangê Weys ji aliyê bedewiyê ve şibandiye wan resm û nîgarên Manî. Helbet mebest ji resimxane yan jî peykerxaneya Manî ev dunyaya rengîn e. Di edebiyata kurdî ya klasîk de jî metafora Manî û Erjeng gelek caran beytên şairan neqîşandiye ku yek ji wan jî Melayê Bateyî ye:

Hisab û ebcêda vîne şubih zulf û xet û xal in

Ku min dîbû li ayîne bi remz û cezbe û hal in

Nezer da xaneya Çînê ji Manî neqş û timsal in⁴⁰

Herweha şair bi îfadeya “kilkê elmas” îşaretî qisseyaya Xizir û ava jînê kiriye ku bangê Weys şibandiye wê avê. Li gor mîtolojiyê hîkayeta wê bi kurtî weha ye: Rojekê Zulqerneyn xwestiye kaniya ava jînê li welatê

38 Necat Zivingî, *Zana û Rewşenbîr Evdîrehîm Rehmî Hekkarî, Jiyan Berhem û Helbestên Wî*, (Stenbol: Avesta, 2015), 162-163.

39 M. C. Yaheqqî, *Ferhengê Esatîr ve Dastanwareha der Edebîyatê Farsî*, (Tehran: Ferhengê Moesir, 1386/2007), 741.

40 M. Xalid Sadînî, *Mela Huseynê Bateyî, Jiyan Berhem û Helbestên Wî*. (Îstanbul: Nûbihar, 2011), 166.

taristanê peyda bike. Ji bo vê yekê jî Xizir daniye serê artêşa xwe û tiştêkî rewnaq jî daye wî û lê tembeh kiriye ku kengê di tengasî û zorê de bimînî hingê almasta destê xwe biavêje erdê, wê demê dê bibiriqe û rêya te ronî bike. Dema ku artêşa Zulqerneyn û Xizir têne welatê taristanê, piştî demekê Xizir rêya xwe wenda dike. Wê çaxê almasta li destê xwe diavêje erdê û dixwaze pêşiya xwe ronî bike. Wê gavê Xizir rastî ava jîyanê tê ku hema li wir dikeve nav avê û têra xwe jê vedixwe.⁴¹ Ji bilî vê hikayetê, di edebiyata tesewîfê de ava jînê bi rengên cuda derdikeve pêşiya me. Ji ber ku ava jînê sembolek e ji bo sifetê Xwedê yê *el-Heyy*. Eger yek bikaribe ku vî navî di hundirê xwe de ji dil hîs bike wê demê dikare bê gotin ew her wekî ava jînê peyda kiriye û jê vexwariye. Kesek bi tecelliyata vî navî zindî bibe, hingê zindîbûnek jî dide derdora xwe. Ava jînê serekaniya eşqa li hember Xwedê ye ku aşîq/murîd di alema hundirê xwe de wê diji û hîs dike. Lewma ew tiştên ku ji dilê aşîq difûrin û dirijin tu carî wenda nabin.⁴² Li dor vê çarçoveyê Şêx Eskerî di şî‘reke xwe de weha dibêje:

Mirin e saxî û saxî mirin e mezhebê ‘işqê
Tu bi saxî were bimre te dil û çeşmê ku şa be
Ne ku abê Xizirî, abê heyatê ebed e
*Vexwe şehkaseyê dilber ebedî bo te beqa ye*⁴³

Dîsa bi îfadeya “reh-numa”yê şair xwestiye ku taybetmendiya rênîşanderî û rehberiya bangê Weys nîşan bide û lewma jî serî li hêmanên nîv-mîtolojîk daye yên wekî Manî, Xizir û ava jînê. Digel van hêmanan, şair bi îşaretkirina kitêba Erjengê jî xwestiye ku pîrozbûn û lahûtîbûna bangê Weys bi zar bike.

Di beytê de hêmayên Manî û Erjeng, kilkê elmas û ava jînê balê dikêşin û wateyeke din jî li beytê bar dikin, bi heman rengî di edebiyata kurdî ya klasîk de jî şairan gelek caran ji wan metaforan sûd wergrirtine ku Mela Husnî Hezîn jî yek ji wan e:

Ne mumkin bû Xizir ra çûyîna serkaniya heywan
Di taristan û sermê da nebûna nûrek û narek
Sikender gerçî sultan bû xudanê zor û zêran bû
*Welê bê nar û nûra ‘işqa dil dest nakevit karek*⁴⁴

Hunêren Edebî: Tenasub di navbera *eswat* û *bangê* de çêbûye. Mur‘etu’n-nezîr di navbera *neqş*, *peyker* û *kilk* de tê dîtîn. Telmîh ji qîsseya Xizir, îradê mesel ji hikayeta Manî re çêbûye. *Peykerxane*, kînaye ye ji dunyaya rengîn û xapînok.

Beyt 10:

حادی عیست گویا در یمن جولان کنان
ره بترکستان برد بانگ و ادای بانگ ویس

Hadiyê ‘Îs ist gûya der Yemen cewlan kûnan
Reh bi Turkistan bered bang û edayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Hadî: Reyîvan, serwan, serwanê hêştiran, kesê ku diçe ber hêştir û deveyan; yê ku hidayetê dike. **‘Îs:** ‘Îsa pêxember, Hz. Îsa. **gûya:** Deng, awaz; wekî, mîna, fena, notanî. **Yemen:** Welatê Weys el-Qerenî. **Cewlan-kûnan:** Yê hereket dike, digere û li cihê xwe nasekine. **Reh:** Rê. **Turkistan:** Herêma Turkistan û Xorasanê ye ku terîqeta Neqşibendî ji wir derketiye û lewma ev herêm wekî serekaniya Neqşibendîyan tê dîtîn. **Bered:** Birin, gihandin, rêya ku diçe digihîje derekê. **Reh be Turkistan borden:** Ew rêya ku diçe derdikeve

41 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı. 2012), 3; Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 377-378.

42 Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, 38.

43 Şêx Eskerî. *Keşkol*, 81.

44 Yakup Aykaç, “Dîwana Hezîn, Metin, Lêkolîn û Ferheng”, (Teza Masterê, Zanîngeha Bingol, 2015), 281.

Turkistanê (welatê Neqşîbendan). Di zimanê farisî ya roja îro de wateya vê biwêjê nerênî ye û kesekî di rêyeke xelet de be hingê tê gotin. Lê di vir de şair bi wateya heqîqî ev îfade xebitandiye.

Werger: Bangê Weys wekî serwanekî li çol û çiyayên Yemenê digere, lê rêya wî ji Yemenê heta li welatê Turkistanê dirêj dibe diçe.

Şerh: Şair di vê beytê de bal dikêşe li ser vê yekê ku terîqeta Neqşîbendî diçe digihîje Weys el-Qerenî yê Yemenî. Çawa ku tê zanîn Turkistan jî wekî çavkaniya Neqşîbendiyan tê dîtin. Ji ber vê yekê şair jî bi vê beytê xwestiye bibêje ku terîqeta Neqşîbendiyan perçeyek ji peyama Weys el-Qerenî ye. Ji bilî vê, di vê îfadeyê de îşaretî karê Weys el-Qerenî jî kiriye ku ew jî serwantiya wî bû. Di dîroka tesewifê de nemaze di ya Neqşîyan de cihê Turkistan gelek giring e. Çunkî danerê terîqeta Neqşî, anku Şahê Neqşîbend jî wî welatê ye. Herweha em dikarin bibêjin ku ruh û canê vê qesîdeyê ev beyt e çunkî îşaretî Uweysîbûna Şahê Neqşîbend kiriye. Çawa ku me di qisma ferhengê de jî diyar kir, peyva hadî du wateyên cuda di xwe de dihevine ku yek ji wan serwan û ya din jî bikerê hidayetkirinê ye. Eger em li ser vê esasê cardin beytê bi du risteyan bikin pexşan dê weha be: *Tu dibêjî qey bangê Weys 'Îsa pêxember e, ji Yemenê derketiye û hidayet li herkesî kiriye. Heta ev dîn [mebest jê terîqeta Neqşîbendî ye] ji Yemenê derketiye û heya Turkistanê çûye.*

Dikare bê gotin ku sedema behskirina Hz. Îsa di vê beytê de ew e ku hemû pêxember xwedî sifeta "hadî" bûn, anku hidayetker bûn. Dîsa hemû jî çûne ber pêz û dewaran, anku şivantî yan jî gavantî kirine. Çawa ku di hedîsekê de jî hatiye gotin, "Tu pêxember tune ku şivantî nekiriye." Lewma şair di vê risteyê de peyva hadî ku di wateya hidayetkirinê de ye, li ser navê Îsa pêxember îfade kiriye. Tê dîtin peyva hadî, dewlemendiyek daye beytê. Di edebiyata kurdî ya klasîk de Mewlana Xalidê Şarezorî jî heman peyv di beyteke xwe de weha ristiye:

حديا خير و بلند آهنگ کن آواز را

آر در رقص از نوایی جان فزا جمارا

Ey serwanê hêştiran rabe û bi kilameke xweş dengê xwe bilind bike.

*Van hêştirên ku xweş bi rêve diçin, bi nexmeyên xwe yên canbexş bîne coş û xiroşê.*⁴⁵

Hunêren Edebî: Du wateyên cuda di peyva *gûya* de heye ku tewriye çêbûye. Reh bê Turkistan borden, biwêj e. *Turkistan* zikrê kul îradeyê cuz e ku miraz jê gundê Şahê Neqşîbend, Qesrê 'Arifin e. Telmîh ji qîsseye Îsa pêxember re heye.

Beyt 11:

می کند پرواز گرداگرد قصر عارفین

استلام کعبه حسن و بهای بانگ ویس

Mî koned perwaz girdagirdê Qesrê 'Arifîn

Îstîlamê Ke 'beyê husn û behayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Mî-koned perwaz: Fir dide, bilind dibe. **Girda-gird:** Li dora tişteki, derdor, doralî. **Qesrê 'Arifîn:** Qesr û koşka 'arifan e; navê gundê Şêx Muhemed Behaiddîn e ku danerê terîqeta Neqşîbendî ye. Ev gund nêzîkî bajarê Buxarayê ye. Berê navê wî gundî *Qesra Hinduwan* bûye, lê piştê ji bo xatirê Şêx Muhemed Behaiddîn guhertine û kirine *Qesra 'Arifîn*. **Îstîlam:** Xebergirtin, agahîstendin, saloxîgirtin; jêpîrsîn, pîrskirin. **Husn:** Bedewî, rindahî, delalî, xweşikî. **Ke'beyê husn:** Bedewî û xweşîkbûna Ke'beyê. **Beha:** Nirx, biha; miraz jê Şêx Muhemed Behaiddîn e.

Werger: Bangê Weys li ser Qesrê 'Arifîn fir dide, ji bedewiya Ke'beyê û behayê wê salox dide.

Şerh: Çawa ku her sal li çar aliyên dunyayê misilmanan bi kelecaneke coş diçine tewafa Ke'beyê wisa jî sofî û salikên Neqşî bi eşq û evîneke mezin diçine Qesra 'Arifîn û wî (merqeda Şêx Muhemed Behaiddîn)

45 M. H. Bağdadî, *Divan, Mevlânâ Halid-i Bağdadî*, (Abdulcebbar Kavak Amd. İstanbul: Semerkand, 2013), 230.

ziyaret dikin. Şair bi peyva "perwaz mî koned"ê wekî perwane/perperokan zivirîna li dora tiştêkî qest dike ku ew jî evîna di navbera şem' û perwaneyê tîne hişê mirov. Mirov dikare bibêje ku yên ku ketine vê rêyê (terîqeta Neqşîbendî) êdî 'aşiq in û şêxên Neqşîbendîyan jî maşûq in ku ew jî cureyeke destpêka eşqa îlahî ye.

Çawa ku tê zanîn, *Qesrê Hinduwan* gundê Şahê Neqşîbend Şêx Muhemed Behaeddîn e. Roja îro ew der di nav sînoren Ozbekistanê de maye ku bi qasî 16 km dûrî bajarê Buxarayê ye û girêdayî navçeya Kaxanê ye. Piştî xizmet û xebatên Şahê Neqşîbend navê wî gundî wek *Qesrê 'Arifîn/'Arifan* hatiye guherandin.⁴⁶ Di edebiyata kurdî ya klasîk de îfadeya Qesra 'Arifîn di gelek şairên mutesewîf ên Neqşî de cih girtiye. Bo nimûne Şêx Ubeydullah Nehrî di mesnewiya xwe *Tuhfetu'l-Ehbab* de weha behsa guherîna navê vî gundî dike.

از قدم آن شه کیوان عنان
قصر هندو گشت قصر عارفان
از قدم مقدم قطب فرید
دار شقوه بود شد دار السعید

*Bi hatina wî Şahê ku di destê wî de hefsarê esmanan hebû, Qesra Hinduwan veguherî bû Qesra 'Arifan. Bi hatina wî qutbê bêheval û yekta, ew cihê ku lê gilî û gazinc kêr nedibûn, guherî û bû cihekî pîroz û ewle.*⁴⁷

Bi vî rengî îfadeya Qesra 'Arifan gelek caran reng daye şî'rên kurdî jî. Wek mînak, Şêx Îsmetullahê Karazî di qesîdeyeke xwe de weha cih daye Qesra 'Arifîn:

Çîçek û gulbaxê rindan resm û rahê Neqşebendan
Reh-numaê mustemendan qa 'idê rewza cinan
Çoqreşê baxê gulan e mehbete rûhaniyan e
Şubhê Qesrê Arifan e melce 'ê bêçaregan⁴⁸

Hunêren Edebî: Tenasub û îham di navbera *girdagird*, *qesr* û *Ke'be* de çêbûye. *Ke'beyê husn*, îzafeyê îstîarî ye ku bi wateya xaniyê bedewiyê ye, herweha di tesewufê de îstîare ye ji dilê bawermendan.

Beyt 12:

بر سر بام حرم ایستاده و پاهو زند
عبد گستاخ بلال الصلا بانگ ویس

*Ber serê bamê Herem îstade û pa hû zened
'Ebdê gostaxê Bilal(i) es-selayê bangê Weys*

Peyvên Sereke:

Bam: Ban, banê xênî. **Herem:** Ke'be. **Îstade:** Sekinîn, rawestîn. **Pa hû zened:** Cureyekî zîkr e ku di hinek terîqetan de li ser piyan tê kirin. **'Ebd:** Bende, kole, 'evd. **Gostax:** Wêrek, dilêr, cesûr; wêrekane, bi wêrekî, dilêrane, cesûrane. **Bilal:** Bilalê Hebeşî; sehabeyekî kole û bende bû û bi Hz. Pêxember re hîcretî Medîneyê kiribû. Di dîroka Îslamê de wî cara ewil banga şerîf xwendîye. **Es-sela:** Sela, ew bang e ku roja îne yan jî gava yek wefat bike tê xwendin.

Werger: Bendeyê wêrek (Bilal) derket li ser banê Ke'beyê û li ser piyan di halê cezbeyê de banga şerîf xwend ku ew e bangê Weys.

Şerh: Şair li vir îşaretî banga şerîf a ewil kiriye ku di dîroka Îslamê de cara ewil li Medîneyê Bilalê Hebeşî xwendibû. Helbet, ev rûdana dîrokî di nav musulmanan de bûbû sedema kelecaneke mezin. Jixwe îfadeya *pa hû zeden*, bi zîkrê re ketina halê cezbeyê tîne hişê mirov ku banga şerîf a ewil tesîreke cezbeyî li ser sehabeyan kiribû. Şair jî bi heman rengî bangê Weys şîbandîye banga şerîf a ku cara ewil Bilalê Hebeşî xwendibû û wê demê civatê anîbû coşê ku mebest jê rêya tesewîfê anku terîqeta Neqşî ye. Ji ber ku ev terîqet gava nû derketibû meydanê di nav civakê de coş û kelecaneke mezin pêk hatibû.

46 Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı Görüşleri Tarikatı*, 315.

47 Şêx Ubeydullah Nehrî, *Mesnewîyê Sanî Tuhfetu'l-Ehbab*, 12.

48 Zana Karak, *Dîwançeya Şêx Îsmetullahê Karazî*, (Metn û Lêkolîn) (Teza Lîsansa Bilind. Zanîngeha Mardin Artuklu, 2020), 55.

Hunêren Edebî: Tenasub di navbera *îstade û pa* de çêbûye. *Ber serê bamê Herem* û *'ebdê gostaxê Bilal*, îzafeyê terkîbî ne. Îham di *îfadeya pa hû zened* de heye ku hem bi wateya li ser pêyan sekinîn e û hem jî halê zîkr û cezbeyê ye di hin terîqetan de.

Bejt 13:

جنگ شامی می زند در شام هجران حجاز
بر ره عراق پردهای بانگ ویس

Cengê Şamî mî zened der şamê hicranê Hicaz

Ber rehê 'Iraq(i) perdehayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Cengê Şamî: Şerê Şamê, mebest jê şerê Siffînê ye. Weys el-Qerenî di vî şerî de şehîd ketiye. **Şam:** 1) Amûra mûzîkê, çeng. 2) Mexreb, şev; tarî, tarîtî. 3) Welatê Şam, roja îro jê re dibêjin dewleta Sûriyê. **Şamê hicran:** Êvara dûrketina ji yarê; miraz jê dûrketina ji Medîneyê ye ku şair şibandiye cudahiyeke reş e tarî. **Mî-zened:** Lêdan û îcrakirina amûreke mûzîkê; xwe bi dînîtiyê danîn, xwe bi nezaniyê danîn. **Hicaz:** 1) Nivgirava 'ereban. 2) Navê meqamekî ye di mûzîkê de. **Reh:** Rê. **'Iraq:** 1) Herêma 'Iraqê, dewleta 'Iraqê. 2) Navê meqamekî ye di mûzîkê de. **Perde:** Navê beşên newa yan jî cihê notayan e di mûzîkê de.

Werger: Bangê Weys newaya Şamê ye ku li [ser rêya] 'Iraqê yek bi yek li perdeyan dide û ji c/çenga hicrana tarî ya Hicazê derdikeve.

Şerh: Şair argumanên mûzîkê bi hostatî di gelek wateyan de bi hev re şuxilandiye. Çawa ku nexme û meqamên mûzîkê li Şam, Hicaz û 'Iraqê belav bûne, bangê Weys jî wekî wan meqaman li temamê cografyaya Îslamê belav bûye. Helbet li vir mebest jî bangê Weys, terîqeta Neqşîbendî ye. Çeng wek amûreke mûzîkê di edebiyata kurdî de gelek caran hatiye bikaranîn. Bo nimûne Melayê Cizîrî di beyteke xwe de weha dibêje:

Were bê perde Mela vê xezelê bîne meqam

*Her dema bêne sema def bi def û çeng bi çeng*⁴⁹

Şair di vir de rêgeha Weys el-Qerenî jî resm kiriye ku ew jî Hicazê derketibû rê û ji 'Iraqê re hatibû Şamê. Li gor rîwayetan, berî şerê Siffînê, rojekê artêşa Hz. 'Elî berhev dibe û ber bi Şamê ve dikeve rê. Gava artêşa Hz. 'Elî wek komeke mezin ketiye rê û dimeşe, hingê ji vê arteşê çend sehabî dibînin ku ji dûr ve mirovekî tek û tenê wan dişopîne û dixwaze bigihîje wan. Li ser vê yekê yek ji wan leşkeran diçe ba Hz. 'Elî û jê agahdar dike. Hz. 'Elî wê demê hinekî difikire, piştî mizgîniya Resûlê Ekrem tê bîra wî ku rojekê jê re gotibû: "Merivekî bi tena serê xwe dê rojekê ji pişt te re bê, beşdarî artêşa te bibe û dê bibe alîgirê te." Bi bibîrhatina wê hedîsê re, Hz. 'Elî wê demê ji hevalên xwe re dibêje: "Bihêlin bila tenê were, Weys el-Qerenî ye ew!"⁵⁰

Şair bi îfadeyên 'Iraq û Şamê îşaretî vê rûdanê kiriye ku ew jî dîsa Weys el-Qerenî tîne hişê mirov. Bi giştî rewşa Weys el-Qerenî, anku tevgerîna wî ya bi tena serê xwe ve, beşdarbûna wî ya şer û cengan dîsa bi tena serê xwe ve, û bi giştî tenêbûna wî û jiyana wî ya zahidane di dîroka tesewufê de wek destpêka Uweysîtiyê hatiye qebûl kirin.

Hunêren Edebî: Cînas di navbera herdu *şam* de heye ku ya ewil welatê Şam e û ya duyem jî di wateya şevê de ye. Di heman demê de şam, navê meqameke mûzîkê ye. Mur'etu'n-nezîr di navbera *çeng, şam, hicaz, 'iraq, hicran, perde* û *bang* de heye, çunkî hemû jî bi mûzîkê re têkildar in. *Şamê hicran* îstîiare ye ku şair dûrketina ji Medîneyê şibandiye cudahiyeke reş e tarî. Di îfadeya *cengê Şamî* de îham heye ku amûra mûzîkê ya çengê tîne hişê mirov ku bi meqamê şamê dijene.

49 Melayê Cizîrî. *Dîwan*. (Arif Zêrevan Trans. Stockholm: Nefel, 2004), 140.

50 Yektayî, *Uweys el-Qerenî*, 52-53.

Beyt 14:

ماه با انگشت اعجاز نبی شق می کند
سحری انگشت مه معجز نمای بانگ ویس

Mah ba enguştê i 'cazê nebî şeq mî koned

Sihre enguştê meh mu 'ciz-numayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Mah: Heyv, hîv. **Enguşt:** Tilî, pêçî. **Î'caz:** Mucîze; ew hunera edebî ye ku bi peyv û bêjeyên hindik derbirina hizr û ramanê ye. **Şeq mî-koned:** Şeq dibe, dibe du ker, dibe du par. **Mu'ciz-numa:** Mucîze-nîşander, yê ku mucîzeyan nîşan dide.

Werger: Dema ku Hz. Pêxember mucîze nîşan dide û bi tiliya xwe hîvê dike du keran, di wê hewaye efsûnî de bangê Weys jî dibe mucîze-nîşander.

Şerh: Şair di vir de bi metaforeke cuda mucîzeyê şeqqu'l-qemer jî me re vedigêre. Li gor şair, bangê Weys bi kerameta xwe heman mucîzeyê nîşanî mirovan dide. Anku şair dixwaze bibêje ku bangê Weys, erk û peywira Hz. Pêxember hildide li ser stûyê xwe û bi xwe jî îrşad dike, di nav xelqê de teblîxê dike, peyamê digihîne kesên din. Bi gotineke din, şair dibêje ku bangê Weys rasterast peyam û mucîzeyê Hz. Pêxember e. Gelek muzîceyên Resûlê Ekrem hene ku mucîzeyê şeqqu'l-qemer jî yek ji wan e û rengê xwe daye edebiyata kurdî ya klasîk. Mela Nûrullahê Godîşkî jî yek ji wan şairên kurd e ku di *Sîreti'n-Nebewîye* ya xwe de weha behsa vê rûdanê kiriye:

Muhammed mu 'cize nayên hesabê

Be hindek em muzeyyen ken kitabê

Ji her mu 'cizeê zahir mezintir

Duşeqbûna heyîv e ba tewatir

Di Mekkê weqtê de 'wa kir risalet

*Qureyşan gotinê kanî delalet*⁵¹

Hunêren Edebî: Cînas di navbera *mah* û *meh*; *i'caz* û *mu'ciz* de heye. Tenasub di navbera *sihir*, *i'caz* û *mu'cize* de çêbûye. Telmîh jî mucîzeyê şeqqu'l-qemerê re heye.

Beyt 15:

ساز عشق است و دل عشاق و انگشت رقیب
می خراشد می خروشد نی نوای بانگ ویس

Sazê 'işq est û dilê 'uşşaq û enguştê reqîb

Mî xeraşed mî xurûşed neynewayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Saz: Amûreke muzîkê ye. **'Uşşaq:** 'Aşiq; navê meqamekê ye di muzîkê de. **Reqîb:** Yê ku dixwaze dilberê ji destê aşiq derxe; (di edebiyata klasîk de) li heman sifreyê hevalê aşiq e di xerabatê de. **Mî-xeraşed:** Destlêdan, destdana tişteki, lêketin; mebest jê lêdana têlên amûra muzîkê ye. **Mî-xurûşed:** Bilindbûn, zêdebûn; belavbûn; kelecânîbûn, hatina coş û xiroşê. **Neynewa:** 1) Dengê neyê, newaya ku ji neyê derdikeve. 2) Navê kevn ê bajarê Mûsilê ye ku berê navê vî bajarî Nînowa (نی نوا) bû. Devera Kerbelayê jî dikeve nav wê herêmê ku Hz. Huseyn li wir şehîd ketiye.

Werger: Bangê Weys saza evîne, dilê aşiqan û tiliyê reqîban e. Her ku ew tilî li wê sazê dikevin, bangê Weys jî wekî wê newayê, jê derdikeve û bilind/belav dibe.

Şerh: Şair di vê beytê de bangê Weys şibandîye sazeke wisa ku bi eşq û evîne îcra dibe. Ew sazeke wisa ye ku hem di dilê 'aşiqan de cihê xwe wergirtiye hem jî di meqamê 'uşşaq de newa û selîqeyan derdixe. Bi heman rengî, eger reqîb jî tiliyên xwe bide wê sazê û têlên wê bijenîne belku wê demê newa û selîqeyên

⁵¹ Fahri Titiz, "el-Cewahîru'r-Reşadîye fî Sîreti'n-Nebewîyye ya Mela Nûrullahê Godîşkî (Metn û Lêkolîn û Ferheng)" (Teza Lîsansa Bilind, Zanîngeha Bingöl, 2020), 473.

xweştir jê derkevin û belav bibin. Bi gotineke din, şair bi van metaforan xwestiye bibêje ku bangê Weys serdanpê ‘îşq, muhebet, hezkirin û evîn e. Ev hezkirin û evîn jî wekî newaya mûzîkê dikare xwe bigihîne gelek kesan û di wan de jî kelecaneke çêbîke û wan bîne coşê.

Hunêren Edebî: ‘*Işq* û *uşşaq* muştâq in. Cînas di navbera *xeraşed* û *xurûşed* de heye. Mur‘etu’n-nezîr di navbera *uşşaq*, *saz*, *ney*, *bang* û *newa* de çêbûye. Herweha bi bikaranîna peyva *neynewayê* jî di muzîkê de meqamê Huseynî tîne hişê mirov ku ji vî aliyê ve jî îhamê tebadur çêbûye.

Beyt 16:

دانه اش صبرست و آبش آب مفتاح فرج
های های دانه سوز آسیای بانگ ویس

Dane-eş sebr est û abeş abê miftahê ferec

Hayê hayê dane sûzê asiya bangê Weys

Peyvên Sereke:

Dane: Dane, lib, heb, tene. **Ab:** Av. **Miftahê ferec:** Mifteya xelasiyê, kilîda rizgariyê. **Hayê hayê:** Dengê nalîn û zarînê; dengê qirçe qirça (genim û tiştên din wextê li êş dihêrin). **Sûz:** Sotin, şewitîn; êş, jan, elem, ‘ezab. **Asiya:** Aş, cihê hêrandina genim û hwd.

Werger: Daneyên bangê Weys sebr û hedan e, ava wê jî mifteya xelasî û rizgariyê ye. Gava ew dane li êş tîn hêrandin bi nalîn û zarîn dibe qirçe qirça wan.

Şerh: Şair di vê beytê de bangê Weys şibandîye hebên gênim ên ku ji bo hêrandinê diçine êş. Wextê aşvan hebên gênim li êş dihêre hingê dibe qirçe qirça wan, ew hûr hûrî dibin, bi zivirîna kevîrên aşê re jî dişewitin û dibin ar(d). Dermanê wan geniman tenê av e. Şair jî bangê Weys wekî wê avê teswîr kiriye ji bo wan însanên ku di tengasiyê de ne, û lewma jî diyar kiriye ku ew (bangê Weys), mirovan digihîne bêhnfirehiyê û derdixe aramiyê. Digel van, şair, sebr wekî mifteya xelasî û rizgariyê ji bo mirovan pêşniyaz kiriye ku ew jî di tesewufê de beramberî riyazet û terbiyeya nefsa mirov tê. Mirov bi xêra wê sebrê dikare derkeve bêhnfirehiyê ku ew jî peyama bangê Weys e, bi gotineke din tesewif e. Lewma şair dibêje ku eger mirov rastî qeda û belayan bê, bi girtina bendika bangê Weys re dikare hifza xwe ji wan bela û musîbetan bike, xwe ji wan xilas bike û bigihîje xweşî û aramiyê. Di vê beytê de îbareya “miftahu’l-ferec” qesîdeyêke Rûhî tîne hişê mirov ku wî jî sebr wek kilîda rizgarî û xilasiyê nîşan daye:

Ey dil sebir ke ber firaq es-sebru miftahu’l-ferec

Çendî bikêşî ihtiraq es-sebru miftahu’l-ferec

Ger bêkes û bêçare yî dûr ez hebîb aware yî

*Wer der serê kuhsare yî es-sebru miftahu’l-ferec*⁵²

Hunêren Edebî: Dawiya îfadeya *dane-eş*, *aş/êş* tîne hişê mirov ku lewma îham çêbûye. Bi heman rengî îham di *aş* de jî heye. Di navbera *dane*, *êş/aş*, *abeş*, *ab* û *asiya* de tenasub çêbûye. Herweha şair bi bikaranîna peyvên *sûzê* re meqama *sûzê* tîne hişê mirov ku ew jî dîsa îham-1 tebadûr derdixe holê.

Beyt 17:

کربلای خوش نویس و خوش بخوان و سینه زن
سینه زن شد در فضای کربلای بانگ ویس

Kerbelayî xoş nivîs û xoş bixwan û sîne zen

52 Şêx Evdîrehmanê Axtepî *Dîwana Rûhî*, 26.

Sînezen şod der fezayê Kerbelayê bangê Weys

Peyvên Sereke:

Kerbelayî: Mexlesa Şêx Muhemed Axtepî. **Nivîs:** Binivîse. **Bixwan:** Bixwîne. **Sîne-zen:** Li sîng xe, sîngê xwe bikute, li sîngan xe. **Sînezen:** Yê ku li sîngan dixê, yê ku li sîngan dikute; ew kesên şîn û matema Hz. Huseyn digire. **Şod:** Bibe. **Feza:** Hewa, atmosfer, derdor, dorhêl, hawir. **Kerbela:** Navê wê deverê ye ku Hz. Huseyn lê şehîd ketibû.

Wergêr: Kerbelayî xweş binivîse, baş bixwîne, li sîngê xwe xe û bi bangê Weys re li deşta Kerbelayê bibe xwediyê şînê.

Şerh: Di şîn û matema Hz. Huseyn de hezkiriyên ehlê beytê, êş û jana dilê xwe bi lêxistina sîngê xwe nîşan didin. Di kultura Şi'eyan de ev tişt gelek berbelav e û wek 'edet û kevneşopiyekê di nav gel de cihê xwe girtiye. Şair jî li vir bi mexlesa xwe îşaretî wê 'edet û kevneşopiyê kiriye ku ji bo şîngirtina Hz. Huseyn tê kirin. Li dor van remz û sembolan, şair aniye zimên ku bi îlhama bangê Weys re, her çî binivîse û her çî bibêje ew ê bibe sînezen. Bi gotineke din, Kerbelayî êş û jana rûdana Kerbelayê di kûrahiya dilê xwe de hîs dike û lewma jî aniye zimên ku ew her çî bike, bifikire, binivîse û bibêje derbarê rûdana Kerbelayê de ye û nikare jê dûr bikeve. Şêx Muhemed Axtepî di dîwana xwe de gelek caran îşaretî rûdana Kerbelayê kiriye ku ew jî nîşaneyê hezkirin û muhebbeta wî ya li hember Ehlê Beytê nîşan dide. Bo nimûne di *Dîwana* wî de qesîdeyê wî ya bi redîfa Kerbelayê heye ku weha dest pê dike û diqede:

Şahidê tuxrakeşê 'unwanê xakê Kerbela

Mihre le'în kir sehayê şe'nê xakê Kerbela

...

Çeşmê xûn-bareş qedem kir xûnê dilê ke'su'l-kiram

*Kerbelayî der telebê îhsanê xakê Kerbela*⁵³

Hunêren Edebî: Tenasub di navbera *nivîs* û *xwendin*; *sîne-zen* û *Kerbela* de heye. Bi *sîne-zen* hunera reddu'l-'ecûz-'ele's-sedr çêbûye. Tecrîd di beytê de heye ku şair wekî kesekî din bangî xwe kiriye û şîretan lê kiriye.

ENCAM

Şêx Muhemed Axtepî yek ji şêxên Neqşî-Xalidî ye ku ji mekteba Axtepê gihîştîye lê bêtir bi mexlesa xwe ya *Kerbelayî* di nav kurdan de hatiye nasîn. Ew bi xwe şairekî mutesewif e û li gor nêrîna wî, hizra tesewîfî cewhera hemû hebûnê ye. Lewma di qesîdeya ku bi paşserwaya *Bangê Weys* diqede, wî bal kêşaye li ser kesayeta Weys el-Qerenî û herweha rêka wî ya Uweysîtiyê. Lêbelê şair bi taybetî ev nav ji bo Şahê Neqşîbend bi kar aniye ku wî bi rêyeke menewî û rûhanî feyza xwe ji Weys el-Qerenî (re.), Xizir (es.) û (ji silsîleya Xwacegan) Şêx Evdîlxaliqê Xucdevanî (qs.) girtiye û bûye Uweysî. Şair di vê qesîdeya xwe de îşaretî sê tiştan kiriye ku ew bi rêzê Weys el-Qerenî, Uweysîti û Şahê Neqşîbend e digel terîqeta Neqşîbendî. Di nav vê temaya sê-alî de hizr û ramanên xwe bi alîkariya dîroka Îslam û tesewîfê, qisseyên pêxember û weliyan vegêraye û herweha ji ilmê belaxetê/rewanbêjî (me'anî, beyan û bedî') sûd wergirtiye. Di vê qesîdeyê de mexlesa şair, yanê Kerbelayî, balê dikêşe ser xwe. Çunkî ev mexles digel hin remz û nîşaneyan hatiye bikaranîn ku ew jî Hz. 'Elî û Hz. Huseyn tîne hişê mirov. Jixwe ew jî bi awayekî di nav mutesewîfên kurdan de hezkirina Ehlê Beytê raberî me dide û herweha mîna keke biçûk e ji bo pratîkên heterodoksiyeyê di nav şêxên kurd ên Neqşî-Xalidî de. Ji bilî van, şair di qesîdeyê de gelek caran hêma û meqamên mûzîkê bi gelek alîyan xebitandîye û bi raya me, ew zanî ji ber kûrahiya wî ya mûzîkê derketiye holê. Herçiqas muntêsîbên terîqeta Neqşî-Xalidî ji rê û resmên mûzîkê û semayê dûr sekinîbin jî wisa dixuyê ku şair bi eşq û muhebetê mezîna nêzîkî mûzîkê bûye. Lewma em dikarin vê yekê weha şirove bikin ku di bingeha nêrîna şair a tesewîfî de rê/terîqa şuttar heye. Li gor vê nêrînê, salik yan jî sofîyekî ehlê cezbeyê bi eşqê re pevnekelîje, bi mûzîkê re hemhal nebe nikare di rêya

53 Şêx Mihemed Kerbelayî, *Dîwana Kerbelayî*, 22-23.

terîqê de seyr û sulûka xwe tamam bike. Ji ber vê yekê mirov dikare bibêje ku di vê qesîdeyê de hin şiroveyên tesewîfî hene ku ji derveyî usûl û esasên Neqşî-Xalidî de mane.

ÇAVKANÎ

- ‘Ettar, Ferûduddin. *Tezkîretu’l-Evliya*, Nicholson – Kazvinî (Amd), Tehran: Întîşaratê Menuçehrî, 1375/1996.
- Algar, Hamid, *Nakşibendîlik*. Cüneyd Köksal û yê din. (Wer). İstanbul: İnsan, 2012.
- Ali b. Huseyn, *Reşahât, Ayn-ül Hayat*. Süleyman Kuku (Amd). Erzurum: Fenomen, 2010.
- Âsım Efendi, Mütercim, *Burhân-ı Katı*, Mürsel Öztürk û Derya Örs (Amd), Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Aykaç, Yakup. “Dîwana Hezîn (Metin, Lêkolîn û Ferheng)”, Teza Masterê, Zanîngeha Bingöl, 2015.
- Aynî, Muhammed Ali. *Tasavvuf Tarihi*, Hüseyin Rahmi Yananlı (Amd), İstanbul: Kitabevi, 1992.
- Bağdâdî, Mevlana. Halid. *Divan, Mevlânâ Halid-i Bağdadî*. Abdulcebbar Kavak (Amd). İstanbul: Semerkand, 2013.
- Bolayır, Ali Ekrem. *Metin Şerhine Giriş*. Halil Çeltik (Amd.). İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto, 2014.
- Coşkun, Menderes, Öbek, Ali İhsan, Bayram, Yavuz. *Gazel Şerhleri*. İstanbul: Kesit, 2016.
- Dehxuda, Ali Ekber. *Luxetnameyê Dêhxuda, Lovhê Fişordeh*, Tehran: Întîşaratê Danişgahê Tehran, 1372/1993.
- Ehmedê Xanî. *Mem û Zîn*. Arif Zêrevan (Trans.). Stockholm: Nefel, 2004.
- Ferhengê Danişgahê Kurdistan Farisî-Kurdî* (cild I, II, III). Lijne (Amd). Macid Merdûx Rûhanî (Serperîşt). Senendec: Danişgahê Kurdistan. 1385/2006.
- Gökbel, Ahmet. *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2019.
- Gulî, M. X. *Ferhenga Gulî Farisî-Kurdî*. Duhok: Spîrêz, 2002.
- Îzolî, D. *Ferheng Kurdî-Tirkî / Tirkî-Kurdî*. Stenbol: Deng, 2013.
- Karak, Zana, Dîwançeya Şêx Îsmetullahê Karazî, (Metn û Lêkolîn) (Teza Lîsansa Bilind. Zanîngeha Mardin Artuklu, 2020), 55.
- Korkusuz, M. Şefîk, *Tezkîre-i Meşayih-i Amid*, c.I-II, İstanbul: Kent, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*, Muhammed Coşkun (Wer). İstanbul: İlk Harf, 2013.
- Melayê Cizîrî. *Dîwan*. Arif Zêrevan (Trans.). Stockholm: Nefel, 2004.
- Mîrzaniya, Mensur. *Ferhengnameyê Kînayê*, Tehran: Emir Kebir, 1382/2003.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü’l Üns Evliya Menkıbeleri*, Abdulkadir Akçiçek (Amd). İstanbul: Huzur, 2014.
- Muvahhid, Muhammed Ali. *Mesnevîyê Me’newî*, (cild I, II). Tehran: Întîşaratê Hermes, 1396/2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar *Sûfîlik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysîlik*. İstanbul: Dergâh, 2020.
- Özaydın, Murat. *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı Eserleri Görüşleri*, Diyarbakir: Cihan Yayınları. 2009.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: Kapı. 2012.
- Pertev, Ramazan. *Mîrsadu’l-Etfal (Şahrahê Kûdekan) Ferhenga Menzûm a Kurdî-Farisî (Vekolîn û Tekst)*. Teza Lîsansa Bilind. Zanîngeha Mardin Artuklu, 2012.
- Qewlê Newala Sîsebanê*, Ahmet Demir (Amd û Tîpguhêzî). Stenbol: Nûbihar, 2012.
- Qur’ana Pîroz û Meala wê ya Kurdî*. Enqere: Serokatiya Karûbarên Dîyanetê, 2015.
- Sadînî, M. Xalid. *Mela Huseynê Bateyî Jiyan Berhem û Helbestên Wî*. Stenbol: Nûbihar, 2011.
- Şêx Eskerî. *Keşkol*, Zeynelabidîn Zinar (Tîpguhêzî). Stenbol: Doz, 2009.
- Şêx Evdîrehmanê Axtepî *Dîwana Rûhî*, Osman Akdag û Kerem Soylu (Amd). Stenbol: Weşanên Enstîtuya Stenbolê, 2002.
- Şêx Mihemed Kerbelayî. *Dîwana Kerbelayî*. Osman Akdag û Kerem Soylu (Amd). Stenbol: Weşanên Enstîtuya Stenbolê, 2002.
- Şêx Mihemed Kerbelayî. *Ferhenga Kerbelayî Mîrsadu’l-Etfal/Şahrahê Kûdekan*, Ramazan Pertev (Amd). Stenbol: Nûbihar, 2012.
- Şêx Ubeydullah Nehrî. *Mesnevîyê Sanî Tuhfetu’l-Ehbab*, Seyyîd İslam Duago (Amd), Urmiye: Întîşaratê Huseynî, 1379/1997.
- Tavakkolî, Muhammed Rauf. *Kürdistan Tasavvuf Tarihi*, Mehmet Polat (Wer). Stenbol: Hivda, 2010.
- Tenik, Ali. *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Nûbihar, 2015.
- Titiz, Fahri. *el-Cewahîru’r Reşadîye fî Sîretî’n-Nebewîyye ya Mela Nûrullahê Godîşkî (Metn û Lêkolîn û Ferheng)*. Teza Lîsansa Bilind. Zanîngeha Bingöl, 2020.

- Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend Hayatı Görüşleri Tarikatı*. İstanbul: İnsan, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kbalcı, 2012.
- Xaliqî, Muhammed Rıza Berzigerê. *Şaxnebatê Hafîz*, Tehran: İntişaratê Zevvar, 1382/2003.
- Vassaf, Hüseyin. *Tasavvufî Şiir Şerhleri; Feyzu 'l-Kemal ve Mir 'atu 'l-Kemal*, Muammer Cengiz (Amd). İstanbul: Dergah, 2015.
- Yaheqqî, M. C. (1386). *Ferhengê Esatîr ve Dastanwareha der Edebîyatê Farsî*. Ferhengê Moesir.
- Yektayî, M. R. *Uweys el-Qerenî*, Qum: Defterê Teblîxatê İslamî, 1377/1998.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kbalcı, 2008.
- Yüksel, Mufid. *Şêx Ehmedê Xanî/Şeyh Ahmed El-Hânî*. <https://mufity.blogspot.com> 02.02.2020.
- Zivingî, Necat. *Zana û Rewşenbîr Evdirehîm Rehmî Hekkarî Jıyan Berhem û Helbestên Wî*, Stenbol: Avesta, 2015.

ÇAVKANIYÊN DESTNIVÎS

- Mele Ehmed Hilmiyê Qoxî. *Dîwana Camî' (Çapa Faksîmile)*. İstanbul: İhsan, 2004.
- Mele Zeynelabidîn Amîdî. *Dîwana Şêx Ebdurrehman Aqtepeî û Dîwana Kerbelayî (Çapa Faksîmile)*. Diyarbekir: Dinî Kitapevi, 1980.

PÊVEK: DESTNIVÎSÊN QESÎDEYA BANGÊ WEYS

۲۷

۱۳۹

بیتِ آخِرِ اَنْتِ یَقُوْبِ بَدَانِ مَا تَمَّ زَدَه
 نَالِهْ وَاَسْفَاگُوْهَی هَای بَانِگُوْیِسْ
 کَهْمِ مِیْرَانِ عَشَاقَسْتِ سَنَجِدُ نَفْمَهْ رَا
 ذَرَّةَ ذَرَّةً سَحْتِ گُوَسَاوِصَدَایِ بَانِگُوْیِسْ
 سِیْنَهْ اَفْلَاکِ دُرَّتْ قَلْعَهْ خَیْرُ صِفْتِ
 ذُو الْفَقَارِ حَیْدِ رِی صَفِ دَرَادَایِ بَانِگُوْیِسْ
 گِشْتِی نُوْحَسْتِ دَرِ اَمْوَاجِ طُوْفَانِ بِلَا
 جُوْدِی جُوْدَسْتِ اَنْسِیْتِ نَمَایِ بَانِگُوْیِسْ
 نَفْسِ ارْزَنْگِیْسْتِ بَیْگَرِ خَانَهْ اَصْوَاتِ اُوْ
 گَلْکِ الْمَاسَسْتِ گَلْکِ رَهْمَایِ بَانِگُوْیِسْ
 حَادِی عِیْسَسْتِ گُوْیَا دَرِ مِیْنِ جَوْلَانِ کِنَانِ
 رَهْ بَیْرُ کِسْتَانِ بَرِنْدِ بَانْکُ وَاْدَایِ بَانِگُوْیِسْ
 مِیْکَنْدِ بَرُوْازِ گِرْدِ اَکْرَدِ قِصْرِ عَارِفِیْنِ
 اِسْتِلاَمِ کَهْمِ حَسْنِ وِهَایِ بَانِگُوْیِسْ
 بَرَسْرِ بَامِ حَرَمِ اِسْتَاْدَهْ وِیَا هُوْزَنْدِ
 عَبْدِ گَسْتَاخِ بِلَالِ الصَّلَایِ بَانِگُوْیِسْ

گفتار کربلایی ... ف

شرح خواب و جورِ اِخْرَانِ نَوَایِ بَانِگُوْیِسْ
 سَرْحَه سَاوِ دَسِیْنَهْ رَا کَلْبَانْکِ نَمَایِ بَانِگُوْیِسْ
 غَا رِصِدِیْنِ وِجِهْ صِدِیْقِ وُزَنْدَانِ صِدِیْقِ
 سَبْ بَرَنْدِی سَبْ وِشِ عِشْرَتِ سَرَایِ بَانِگُوْیِسْ
 بِي تَفَاوُتِ سَفَرِ جُوْدِ خَلِیْلِ اللّهِ وِشِ
 دُوْسْتِ بَادِ شَمِیْنِ بَرِخْرَانِ سَخَايِ بَانِگُوْیِسْ
 طُوْرِ تَکْلِیْمَسْتِ گُوْیَا وَاْدِیِ اَیْنِ شُدَه
 دَسْتِ دَرِ حِیْسَتِ اَبِیْضِ بَاعْصَايِ بَانِگُوْیِسْ

۲۸

۱۴۰

جَنَکِ شَامِی مِی زَنْدِ دَرِ شَامِ هِجْرَانِ حِجَازِ
 بَرَزَه نَمَایِ عَرَفِی بَرْدَه هَایِ بَانِگُوْیِسْ
 مَاهِ بَا اَنْگَسْتِ اَعْجَازِ نَبِی شَقِی کَنْدِ
 سَحْرِ اَنْگَسْتِ مَهْ مَعْجَازِ نَمَایِ بَانِگُوْیِسْ
 سَاوِ عِشْقَسْتِ وِ دِلِ عِشَاقِ وَاَنْگَسْتِ رَقِیْبِ
 مِی خَرَا شُدِی خَرُوْشْدِی نَوَایِ بَانِگُوْیِسْ
 دَانَهْ اَشْ صَبْرَا سْتِ وَا بَشِ اَبِ مِفْتَاحِ فَرِحِ
 هَایِ هَایِ دَانَهْ سُوْزِ اَسِیَايِ بَانِگُوْیِسْ
 « کَرْبَلَايِ » خَوْشِ نُوْیِیْسِ خَوْشِ نِجْوَانِ وِ سِیْنَهْ زَنْ
 سِیْنَهْ زَنْ شُدِ دَرِ فِضَايِ کَرْبَلَايِ بَانِگُوْیِسْ

بیت لایحه شش چو چاره عناصره بک آشواگز
دچار شیه مراه چاره شقوه چاره در پیرهن ناز
ای شاهد بویوسف صفت چار شیب اندازه وی چار شیف راز
بس پنهان چاره شق بونه چهل چاره در دوازده اطوار
بی چاره و ناچارم و تو چاره نمایی • ای کر بوبلاقی
چند دانه خون چکر از دیده خونبار • اینامه با بنبار
== شگفتاری کر بلاقی ==
شرح خواب و جور احوان نوای بانگوش
مشرحه سازد سینه را کلبانک نای بانگوش
غار صدیق و چه صدیق و زندان صدیق
شب پرندی سب و ش عشرت سرای بانگوش
بی تفاوت سفره جود حایل الله و ش
دوست بادوشن برخوان سغای بانگوش

و ک شمسه عالم د خود اگر تیه بکاره مستوره ز اغیار
چشم ریش نه چشم سیه دانه عزالی • گردن بشمالی
پر نور و ضیایه زنه خورشید سیکاره حتی بیه ایقار
اق هفت عروس فلک و جیح مقوس • تا لکند اطلس
در پیچکه هفت عروس ته بیکجار • مایه گرفتار
اق بند نقاباته ز نقش خط و حالان • تشبیه عزالان
پر مینکن گردن دوزار و بزور رفتار • اورچه مرین بار
در بندگی طوق ته ای ماه درخشان مانند بدخشان
خون قوتنوبید دهق بی سرود ساره بر شیهت پرگار
گنجوری و گنجینه توی جش و مستم • لو کج پرستم
در مصر عزیزی دقه محمل و معیار • اینانه مینی زار
عبری خبری دل لمن بی شبهه تر کره بر اهو کس کر
عبرت اوه تعبیر یکی در دم گفتار • خونا کو دی بار

ره بترکستان بر بانگو ادای بانگوش
میکند پر و از گرداگرد قمر عارفین
استلام کعبه حسنه های بانگوش
بر سر بام حرم استاد و یا هورند
عبد کستاج بلال الصلا بانگوش
چنگ شامی می زند در شام هجران حجاز
بره عراق پرده های بانگوش
ماه با انگشتن اعجاز نبی سق می کند
شیری انگشت مه معجز نمای بانگوش
ساز عشقت و دل عشاق و انگشتن رقیب
می خراشدمی خروشدن نوای بانگوش
دانه اش صبرست و آبش آب مفتاح فرج
های های دانه سوز آسیای بانگوش

طوبرتکلمت گویا و ادی امین شده
دست در جیبست ابیض باغصای بانگوش
بیت احرا نست یعقوب بدان ماتم زده
ناله و اسفا گویای های بانگوش
کفه میزان عشقت سجد نغمه را
ز ره زره سخت کویسار و صدای بانگوش
سینه افلاک در د قلعه خیره صفت
ذوالفقار حیدر صفدر ادای بانگوش
گشتی نوحست در امواج طوفان بالا
جودی جودست امینت نمای بانگوش
نقش از زنگبست پیکر خانه اصوات او
کلك الماسست کلاک ره نمای بانگوش
حادی عیست گویا درین جولان کنان

EXTENDED ABSTRACT

The Yemeni zahid Uweys al-Qarani, a descendant of the tabi'in, is believed to be guided by the Prophet Muhammed (saw.) through dreams or other spiritual ways. In this sufistic belief, in spite of not directly related to any master or guardian, the person who connects to that master or guardian through dreams and spiritual ways is called *Uweysi*, and the method of connecting to sufism in this way is called *Uweysism*. Many well-known sheikhs in the history of sufism are known as Uweys. One of these sheikhs, named or known by his Uweys, is Shah-i Naqshband, the founder of the Naqshbandiyya sect. The Uweysi identity of Shah-i Naqshband, who got the name of Uweysi by following the spirituality of Khace Abdulkhaliq Ghujduwanî, has an important place in the Naqshbandiyya Sect. The Uweysi identity of Shah-i Nakşibend, who got the name of Uweysî by following the spirituality of Khace Abdulkhaliq Ghujduwanî, has an important place in the Naqshbandiyya Sect. Throughout history, many Sufi poets went through, mentioned Shah-i Naqshband with the title of Uweysi in his praises or qasidah and emphasized such a feature. One of these sufi poets is Sheikh Muhamed Karbalai of the 19th century, one of the sufi poets of the Akhtap school, which was an important Nakshi-Khalidi school in the 19th century. Karbalai's eulogy of seventeen bayt, in which he voiced his qasida-ghazals with the radif of 'Bange Weys'; is one of the important eulogies reflecting the poet's depth in sufism and sufi literature. In this eulogy written in Persian, the poet used 'Bange Weys' (the message of Weys) as a metaphor and he sometimes identified this metaphor with Bangê Weys radif, which means the message and mission of Weys, with Weysel al-Qarani in a real sense, and sometimes he worked by mentioning his attributes and characteristics together with the universal messages of Shah-i Naqshband emphasizing the absolute divine essence. The poet dealt with this metaphor, by using of methods such as metaphor, imagery or allusion, within the framework of the rich literature of sufi literature. On the other hand, as he who comes from Akhtap school tradition, Sheikh Muhammed Akhtepi (apart from Sheikh Muhamed Karbalai known also with this name) is one of the Sheikhs of the Nakshi-Khalidi people, but he is best known for his Karbalai makhlas among Kurds. He is a sufist poet and, in his view, sufism is the essence of all existence. For this reason, he drew attention to Weys al-Qarani's personality and his Uweysî path in his poem that ends with the radif of Bangê Weys. However, the poet took this title especially from Weysel el-Qarani, Xizir and Khace Abdulkhaliq Ghujduwanî. In his poetry, the poet drew attention to three elements named Weysel al-Qarani, Uweysi and Shah Naqshband together with the Naqshbandi order. In this three-dimensional theme, the history of Islam and the history of sufism explained his thoughts and ideas with the help of the stories of the prophet and his saints, and also benefited from the science of rhetoric/narration. In this poem, the poet's pseudonym, Karbalai, draws attention and this pseudonym reminds Hz. Ali and Hz. Hussein. Besides, this shows the love of Ahl al-Beyt among Kurdish Muslims, but at the same time, it is a small example of heterodoxy practices among Nakshi-Khalidi Kurdish sheiks. In addition to these, the poet frequently used the elements and modes of music in his poetry in many ways, this relatedly reveals the depth of music. Although the members of the Nakshi-Khalidi sect have stayed away from music and sema images, it seems that the poet stays close to music with great love and affection. Therefore, the basis of the poet's poetic view lies in the suttar sufi understanding. According to this understanding, the Sufi cannot complete his journey on the path of the tariqat if the people of attraction do not burn with love and are not in harmony with music. Therefore, it can be said that there are some sufi interpretations in this eulogy that are outside of the methods and principles of Nakshi-Khalidi. As a result, in this study, Karbalai's eulogy has been annotated and based on mystical methods and interpretations, together with its literary features.

FURÛK ESERLERİNDE GÖSTERGE TÜRLERİ

Şeyma Gülsüm ÖNDER

seyma91onder@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7534-3580>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received/Makale Geliş Tarihi:04/06/2022 Accepted/Kabul Tarihi: 19/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1126074>

FURÛK ESERLERİNDE GÖSTERGE TÜRLERİ

ÖZ

Göstergebilimin kurucusu Charles Sanders Peirce (1839-1914), gösterge türlerini varlık kategorilerine göre sistematik olarak tasnif eder. Peirce, soyut lafızların ancak birer gösterge olarak incelendiğinde açık anlamlarına ulaşacağını savunur. O, gösterge analizi yöntemi ile soyut kavramların, benzerlerine nazaran anlamsal farkını ortaya koyan özgün bir anlama metodu önerir. Bu açıdan Peirce'ün gösterge teorisi ile yakın anlamlı kelimelerin anlam farklarını inceleyen furûk ilmi arasında irtibat kurulabilir. Peirce göstergebiliminde, temsil eyleminin fâili olan göstergenin müstakil bir olgu olarak bilimsel anlamda incelenmesi ve tasnifi sistematik bir model sunması açısından önemlidir. Bu bağlamda furûk eserlerinde temsil anlamı taşıyan lafızlar arasındaki anlam farklarından hareketle İslam âlimlerinin gösterge olgusuna bakışı izlenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada furûk eserlerinde zikredilen gösterge türlerinin bulunması ve tasnif edilmesi hedeflenmiştir. Buna göre makalenin birinci bölümünde furûk ilmi ile göstergebilim ilişkisine değinilmiş ve Peirce'ün gösterge türleri, bir model teşkil etmesi bakımından açıklanmıştır. İkinci bölümde ise temsil anlamı taşıyan kelimeler arasındaki semantik farklardan hareketle İslam âlimlerinin zikrettiği gösterge türleri tasnif edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belagati, Göstergebilim, Furûk ilmi, Delâlet, Peirce.

THE CLASSIFICATION OF SIGNS IN FURÛQ LITERATURE

Peirce (1839-1914), systematically classifies sign types according to the categories of being. He argues that abstract concepts can reach their clear meanings only when they are examined as signs and proposes a unique understanding method that reveals the difference of abstract concepts from other words. In this respect, a connection can be established between Peirce's semiotics and the science of furûq, which examines the meaning differences of closely related words. In Peirce semiotics, classification of the signs, which is the agent of the act of representation, as an independent phenomenon is important in terms of presenting a systematic model. In this context, the viewpoint of Islamic scholars on sign can be followed, based on the differences in meaning between the concepts that have the meaning of representation in the works of furûq. Therefore, in this study, it is aimed to find and classify the signs mentioned in furûq. Accordingly, in the first part, the relationship between the furûq and semiotics is mentioned and Peirce's sign types are explained in terms of being a model. In the second part, based on the semantic differences between the words that have the meaning of representation, the signs mentioned by Islamic scholars are classified.

Keywords: Arabic language and literature, Semiotics, al-Furûq, ad-Dalâla, Peirce.

GİRİŞ

Sözlük anlamı itibariyle *iki şeyi birbirinden ayıran özellik* şeklinde tanımlanabilecek fark kelimesinin çoğulu olan furûk,¹ terim olarak yakın veya benzer anlamlı lafızların dakik tanımlarla ayrıldığı ilme denir.² Başlangıçta insanların diğer canlılarla aynı fonksiyona sahip organlarının isimleri veya sıfatlarını ayırt etmek için kullanılan furûk ilmi, sonraları dilin bozulma endişesi ve anlam inceliklerini ortaya koyarak Arap dilinin zenginliğini göstermek amacıyla geliştirilmiştir.³

Dilde terâdüf fikrini benimseyenler olduğu gibi reddedenler de bulunmaktadır. Bu fikrin Arap dili açısından ilk defa Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında lafız-anlam ilişkisinin bir özelliği olarak lafız taksiminde ele alındığı bilinmektedir. Buna göre lafız türleri; lafızların ve anlamların birbirinden farklılaşması (tebâyün), iki farklı lafzın aynı anlamı taşıması (terâdüf) ve lafızların aynı, anlamların farklı oluşu (tezâd) şeklinde sıralanabilir.⁴ Bu taksimi kabul edenler olduğu gibi terâdüf dilden tamamen çıkararak veya cüzî terâdüf kabul edenler de bulunmaktadır. Terâdüf tamamen reddeden veya cüzî olarak var olduğunu savunanların furûk fikrini benimsedikleri bilinmektedir.⁵

Furûk ilminin tarihî seyrine ilişkin detaylı bir anlatım sunan Kara, terâdüf çalışmalarının Hicrî II. asırda müterâdif olarak kabul edilen kelimelerin bir araya getirildiği risaleler ile başladığını ancak daha sonra İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ilk defa bu olguya itirazı ile farklı bir yöne evrildiğini zikreder. Kara, sözlerine dil âlimlerinin eserlerinde mezkûr itiraza atıflar yaparak⁶ veya kelimeler arasındaki farkları ortaya koyan eserler⁷ kaleme alarak furûk ilmini geliştirdiklerini ilave eder.⁸

Furûk ilmi ile ilgili eserler bu ilmin kapsamı, konusu, tarihi, İslami ilimlerdeki uzantıları bağlamında yazılmıştır. Bunlar; klasik ve modern eserler olarak iki sınıfta incelenebilir. Klasik eserlere Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *el-Furûku 'l-lügaviyye*'si, Ali b. İsmail el-Kâdî'nin (ö. 422/1031) şer'î ve lugavî farkları ele aldığı usul ve dil eseri olarak nitelenebilecek *el-Furûku 'ş-şer' iyye ve 'l-lügaviyye inde İbn Kayyim el-Cevziyye*'si, Cüveynî'nin (ö. 438/1047) *el-Cem' ve 'l-fark: Kitâbü 'l-furûk* eseri, Kârâfi'nin (ö. 684/1285) *Kitâbu 'l-furûk*'u, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Mu'cemu 't-ta'rifât*'ı, Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *el-Külliyât* adlı eseri ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Furûk-ı Hakkı*'sı örnek verilebilir. Bunlardan Cüveynî, Kârâfi ve İsmâil Hakkı gibi bazı furûk yazarlarının, eserlerinde temsil kavramı taşıyan kelimelere yer vermediği görülmüştür. Modern eserlere ise Muhammed el-Haydarî'nin (ö. 1315/1897) harfleri aynı, hareketleri farklı kelimeler arasındaki farkları incelediği *el-Menhel fi 'l-furûki 'l-lugaviyye*'si, Türkçe furûk eserlerinden Müstecâbizade'nin (ö. 1336/1917) *Furûk-ı Elfâz*'ı, el-Eb Henri Lammens Yesûî'nin (ö. 1356/1937) öğrencilerin dilde eş anlamlı olarak kabul edilen kelimelerin anlam açısından farklarını öğrenmesi için yazdığı *Ferâidü 'l-lüga*'sı ve son olarak Muhammed Dâvûd'un (1956-) Kur'ân'da geçen yakın anlamlı kelimeler arasındaki farkları ele aldığı *Mu'cemu 'l-furûk fi 'l-Kur'ân*'ı örnek olarak verilebilir. Ayrıca Arap dilbiliminde furûk ilmi ve terâdüfün tarihsel süreci, Kuran ilimlerinden bir ilim olma imkanı gibi furûka ilişkin konularda çalışmaları olması ve bazı furûk kitaplarının tahkikini yapması açısından Ömer Kara zikredilmelidir.

1 Hulusi Kılıç, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 13/222.

2 Muhammed Ferid Abdullah, *Mu'cemu 'l-furûk fi 'l-meânî* (Beirut: Dârü'l-Mevâsim, ts.), 7.

3 Kılıç, "Furûk", 13/222-223.

4 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408-1988), 1/24.

5 Terâdüf ve furûk olgularına karşı İslâm âlimlerinin görüşleri için bk. Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi 'l-Kur'ânî 'l-Kerîm (Beyne'n-nazariyye ve 't-tatbîk)* (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1417-1997), 37-71.

6 Örnek olarak bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebü 'l-kâtib* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408-1988), 23-40.

7 Örnek olarak bk. Ali Ekber b. Mahmûd Necefî, *et-Tuhfetü 'n-nizâmiyye fi 'l-furûki 'l-istilâhiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1339-1921); İsmail Hakkı Bursevî, *Furûk-ı hakkı* (Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890); Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-'Askerî, *el-Furûku 'l-lügaviyye* (Kâhire: Dârü'l-İlm ve's-Sekâfe, 1417-1997).

8 Ömer Kara, "el-Furûku 'l-Lugaviyye'nin Bir Kur'ân İlimi Olma İmkânı Üzerine", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009), 247-248.

Bu çalışmanın konusuyla ilgili Hacer Tutar Demir'in "*Ebû Hilal el- 'Askerî'nin el-Furûku'l-Lügaviyye Adlı Eserinde Delâlet Anlayışının Yansımaları*" başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Yazar tezinde, 'Askerî'nin furûk eserini lafzın manaya delâleti bağlamında incelemiştir. 'Askerî'nin aralarındaki farkları ortaya koyduğu kelimeleri hangi kriterlere göre belirlediğini, mezkûr eserden hareketle vermeye çalışan Demir, bunları yine müellifin aynı eserinden alıntılarla örneklendirmiştir. Bu makalenin söz konusu tezden farkı, 'Askerî'nin eseri merkezde olmak üzere diğer furûk eserleri de dikkate alınarak yalnızca temsil anlamı taşıyan lafızlar arası anlam farklarından istifade edilerek ulaşılan gösterge türlerinin ortaya konması ve tasnif edilmesidir.

Furûk eserleri, yakın anlamlı kelimelerin aralarındaki farkları belirginleştirmek için bazı kavramsal üst başlıklar belirlemiştir. Görüldüğü kadarıyla furûk eserleri, bunu yaparken aynı zamanda olgunun kendisine ilişkin önemli bilgiler de vermiştir. Bu durum, bir lafzın işaret ettiği anlamların özneliği ile yani aslında gösterge olması bakımından biricikliği ile ilişkilendirilebilir. Buradan hareketle göstergebilim ile furûk ilminin ilişkisi incelenebilir.

1. FURÛK İLMİ VE GÖSTERGEBİLİM İLİŞKİSİ

Kendisi dışında bir başka şeyin yerine geçerek onun varlığını temsil etmek amacıyla dil içinde ve dil dışında bulunan bütün göstergeleri inceleyen bilim dalına göstergebilim denir.⁹ Konusu itibariyle edebiyat, sanat, matematik, coğrafya, din bilimleri, sosyoloji, psikoloji gibi birçok bilim dalını ilgilendiren göstergebilim, bu alanlarda kullanılan terimlerin işaret ettikleri nesnelere veya mefhumları, bilimsel bir metotla ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.¹⁰

Dilsel göstergeleri (kelime, cümle, paragraf, metin vd.) felsefe bilimlerinden ayrı, mutlak kendilikleri bakımından inceleme konusu olarak seçen Saussure (1857-1913), dilbilimin kurucusudur. Dil içindeki unsurları birer gösterge olarak incelemesi ve gösterge olgusuna ilişkin araştırmaların yapılmasını gerekli gördüğü bir bilim dalı olarak göstergebilimi önermesi nedeniyle aynı zamanda bu bilimin kurucusu olarak zikredilir. Diğer yandan kendisiyle aynı dönemde yaşamış filozof Peirce ise mantık ilminden hareketle düşünceleri belli bağlamda bir nesne veya anlama işaret eden göstergeler olarak değerlendirdiğinden göstergebilimin kurucuları arasında yerini alır. Göstergebilim, teorik olarak iki kurucu ismin görüşleri ekseninde gelişse de göstergelerin her alanda karşımıza çıkması onun, uygulama yönüyle çok geniş bir alana sahip olması nedeniyledir. Ayrıca bir bilim dalı olarak kendi içinde farklı ekollere ve düşüncelere yer vermektedir. Ancak bu ekollere burada değinilmeyecek, makalenin konusu itibariyle yalnızca Peirce'ün gösterge anlayışı ele alınacaktır.

Göstergeyi, belli bir zemin veya bağlamda başka bir şeyin yerine geçerek onu simgeleyen şey olarak tanımlayan Peirce, bu işlemi semiyozis (semiosis) olarak isimlendirir. Gösterme eyleminin unsurlarını gösterge (sign), nesne (object), yorumlayan düşünce (interpretant) ve zemin şeklinde (ground) sıralar.¹¹ Yukarıda verilen tanıma göre nesne, göstergenin, temsil etmek için yerine geçtiği şey olurken zemin ise bu işlemin gerçekleştiği bağlamı ilgilendiren her şeyi kapsamaktadır. Buna binaen yorumlayan düşünce, göstergenin nesnesine belli bir zeminde işaret etmesi neticesinde tezahür eden anlam veya anlamlar bütünüdür.¹² Peirce, semiyozise dâhil olan unsurları (gösterge, nesne, yorumlayan düşünce) türlere ayırmıştır. Bunlardan yalnızca gösterge türleri, çalışmanın konusunu ilgilendirdiğinden dolayı sonraki bölümlerde zikredilecektir.

Gösterge teorisini, mantık bilimi ekseninde soyut kavramların açık anlamlara kavuşması ile irtibatlandıran Peirce'e göre bir lafız, gerçek anlamını ancak semiyozis sürecine dahil edildiğinde bulur. Ona göre yakın anlamlı lafızların anlam farklarının -birer gösterge olmaları açısından- bilinmesi de buna bağlıdır. Bu

9 Bronwen Martin - Felizitas Ringham, *Key Terms in Semiotics* (New York: Continuum, 2006), 172, 175; Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 11.

10 Faysal el-Ahmer, *Mu'cemü's-simyâyyât* (Beyrut: Darü'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2010), 8.

11 Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. John Deely (PDF: Cambridge: Harvard University, 1994), 5/484.

12 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 1/553.

düşüncesini aynı zamanda pragmatik maksim¹³ yani anlam belirleme ölçütü ile açıklayan Peirce'e göre her bir gösterge, nesnesi ve yorumlayan düşünceleri ile diğerlerinden ayrılmaktadır.¹⁴

Peirce gösterge, nesne, yorumlayan düşünce ve zemin olarak unsurlarını belirlediği temsil eylemi veya kendi ifadesiyle semiyozisin gerçekleşme keyfiyetini, her bir unsurun türlerini belirleyerek açıklamıştır. Buna göre gösterge, nesne ve yorumlayan türlerini öncelikle kendi geliştirdiği varlık kategorileri¹⁵ ile irtibatlandırarak ortaya koyduktan sonra bunlara başka türler de ilave etmiştir.

Peirce, yukarıda zikredilen üç tür dışında göstergenin nesnesi ve yorumlayan türlerinin buldukları varlık kategorilerine göre oluşan türleri de zikretmiştir. Ona göre bu türler çoğaltılabilir.

	Birincilik Kategorisi (Firstness)	İkincilik Kategorisi (Secondness)	Üçüncülük Kategorisi (Thirdness)
Gösterge (Sign)	Nitel Gösterge (Qualisign)	Tekil Gösterge (Sinsign)	Kural Gösterge (Legisign)
Nesne (Object)	İkon (Icon)	Belirtke (Index)	Sembol (Symbol)
Yorumlayan (Interpretant)	Terim (Rhema)	Önerme (Proposition)	Kanıt (Argument)

Tablo 1: Peirce'ün Gösterge Türleri¹⁶

Kendisinden başka bir şeyin yerine geçerek onu belli bir zeminde belli yorumlayan düşünceleri ortaya çıkarmak üzere temsil eden gösterge, işaret ettiği nesnesine benzerliği açısından ikon olarak isimlendirilmiştir.¹⁷ Buna bir portre örnek verilebilir. Nitekim işaret ettiği kişiye sadece fiziksel niteliklerine benzemek suretiyle onun göstergesi olmuştur. Nesnesi olmadan varlığı anlamsızlaşan bir diğer gösterge türü ise indekstir. Buna rüzgargülü örneği verilebilir. Zira rüzgar ile rüzgar gülü arasında doğrudan bir irtibat vardır.¹⁸ Bir gösterge olarak işlevi ve varlığı, rüzgarın varlığına bağlıdır. Göstergenin üçüncü türü olan semboller ise kendilerini anlamlandıran veya yorumlayan bir zihin olmaksızın var olamayanlardır.¹⁹ Bunlara dildeki kelimeler örnek olarak verilebilir. Zira bir kelime, sadece kullanıldığı dile aşina bir zihnin anlamlı bir varlık olarak algıladığı ve bildiği bir şeydir.

Renk, koku gibi henüz bir nesne ile buluşmadan önce niteliğinden söz edilebilecek göstergelere nitel gösterge denirken²⁰ söz konusu niteliğin özel bir yerde ve zamanda belli bir nesneye bitişmesine tekil gösterge denir. Kural göstergeler ise uzlaşma sonucu ortaya çıkan genel-geçer göstergelerdir.²¹ Buna örnek marife (J) takısının kullanımı verilebilir. Bir metinde bir paragrafın bir cümlesinde bitiştiği kelimeyi o yer ve zamana özel kılarak tekil gösterge olmakta ancak genel olarak marifelik takısının özellikleri hakkında kendisinden bahsedilirken kural göstergeye dönüşmektedir.

13 Soyut lafızların anlamını belirleme üzerine geliştirilen bir anlam metodu olup düşünce, inanç ve alışkanlık olgularının sırayla varlık bulduğu bir sistem üzerine bina edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 1/389-396.

14 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 5/389.

15 Varlık kategorileri Peirce'ün gösterge anlayışının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın bütününe üç türde kategorize etmiştir. Bunlardan birincil varlık kategorisi, bir şeyin nitelik veya saf halde bulunuşu olarak tanımlanırken buna bir melodinin bestelenmeden ve dile dökülmeden önceki varlığı örnek olarak verilir. İkincil varlık kategorisi ise bir şeyin saf halde bulunuşunun ardından dünyaya gelmesi ve nesnel olarak var olmasıdır. Buna aynı örnek üzerinden melodinin bir beste haline getirilmesi denebilir. Son olarak üçüncül varlık kategorisi ise diğer kategorilerden sonra gelerek bir şeyin zihne hitap etmek suretiyle temsile konu olmasıdır. Buna beste olarak kağıda dökülmüş melodinin seslendirilmesi sonrası dinleyenlerde bir çağrışım yapacak şekilde belli anlamları temsil etmesi örnek verilebilir. Bu kategorileri, semiyozis unsurlarının tasnifinde kullanan Peirce, her bir kategoriye göre gösterge, nesne ve yorumlayan düşüncenin üçer tane olmak üzere türlerini belirlemiştir. Bk. Şeyma Gülsüm Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kızb (Yalan) Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 17-19.

16 Cobley - Jansz, *İlmü'l-'alâmât*, 37.

17 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 2/299.

18 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 2/306.

19 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 1/558.

20 Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kızb (Yalan) Kavramı*, 32.

21 Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kızb (Yalan) Kavramı*, 33.

Terim, nesnesinden ayrı bir varlık düzleminde bulunarak onu gösteren kavramlara denir.²² Önerme, nesnesini olumlanabilir veya olumsuzlanabilir bir anlam için temsil eden göstergedir. Dolayısıyla doğrulanıp yanlışlanabilir özelliktedir.²³ Kanıt ise akıl yürütme (tümevarım, tümdengelim) yoluyla gerçekleşen bilimsel bilgiye götüren göstergedir.²⁴ Buna göre bir önermede bulunan kelime veya terkipler terim olurken konu ve yüklemden oluşan yapı önerme, iki önerme ile bir sonuçtan meydana gelen bilgi ise kanıttır.

Peirce'ün göstergenin yorumu ve analizine ilişkin olarak yukarıda verilen soyut lafızların anlamlarını belirlemeye ilişkin görüşü genellikle dil ilimlerinde, bunun yanı sıra fıkıh usulü, kelim gibi İslami ilimlerde de bir araç olarak kullanılan, yakın anlamlı kelimeler veya terimler arasındaki farkları konu edinen furûk ilmi²⁵ ile irtibatlandırılabilir. Zira fark kelimesinin çoğulu furûk, sözlük anlamı ile terim anlamı örtüşecek şekilde yakın anlamlı görülen kelimelerin farklarını ortaya koyan bir ilim olarak her bir lafzı biricik kılmaktadır. Bu durum Peirce'ün her göstergenin biricikliği ve semiyotik sürece dahil edildiğinde bir başka ifadeyle temsil olgusu bağlamında değerlendirildiğinde kendine özgü anlamı veya anlamları olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Ancak Peirce'ün gösterge teorisi ile furûk ilminin ortaya çıktıkları zeminin farklılığı göz önünde bulundurulmuştur. Nitekim furûk, dil ilimlerinin altında yer alan, klasik İslam düşünce geleneğinin kelimeler arasındaki farkları ortaya koymak üzere ürettiği bir anlayış iken göstergebilim 19. yüzyılda batı medeniyetinin dil içi ve dil dışı bütün göstergeleri incelemek üzere ortaya koyduğu bir disiplindir.

Furûk eserlerinden hareketle İslam âlimlerinin gösterge olgusuna bakışı, temsil anlamı altına giren delâlet, alâmet, emâre, eser, âyet gibi yakın anlamlı kelimelerin aralarındaki farklara ilişkin verilen bilgilerin değerlendirmesi ile belirlenebilir. Nitekim bu farklar, temsil kavramının mahiyetine ilişkin yeterli malzeme sunmaktadır. Dolayısıyla temsili eylemini gerçekleştiren göstergelere ilişkin veriler de mezkûr farklardan elde edilerek modern gösterge türleri gibi bir gösterge tasnifi yapılabilir.

2. FURÛK ESERLERİNDE YER ALAN GÖSTERGE TÜRLERİ

Dilde terâdüf olgusuna itirazın sonucu olarak ortaya çıkan furûk ilmi literatürüne bakıldığında bu eserlerin konularının, aynı anlama sahip olduğu düşünülen kelimelerin aralarındaki ince farkların ortaya çıkarılması olduğu görülür. Temsil anlamı çatısı altında buluşan alâmet, delâlet, emâre, eser gibi kelimeler de eş anlamlı olarak görülen ancak aralarındaki anlamsal farklar nedeniyle furûk eserlerine konu olmuş kelimeler arasındadır. Temsil veya gösterme eylemi, göstergebilim uzmanlarının eserlerine mahiyeti, unsurları ve çeşitleri bakımından konu olmuştur. Öyle ki insan her alanda karşılaştığı göstergeler olmadan düşünemez, eyleyemez veya yaşadığı dünyayı anlamlandıramaz hale gelmiştir. Yolda yürürken karşılaştığımız trafik işaretleri ve levhalardan kullandığımız para birimleri, giysi markaları, gıda paketlerinde bulunan semboller gibi gösterge örnekleri çoğaltılabilir. Ancak gösterge olgusu, yalnızca modern bilimde incelenmiş olmayıp İslam geleneğinde de vaz',²⁶ delâlet başlıkları altında özellikle fıkıh usulü ve Arap dilinde ele alınmıştır. Bununla birlikte bir bilim dalı olarak sistematik hale gelmesi, göstergebilimin batıdaki kurucuları ile olmuştur.

Birçok furûk eserinde, temsil anlamı taşıyan sözcüklerin anlam farklarına değinilmiştir. Arap dili bilginlerinden meşhur furûk yazarı 'Askerî, delâlette aklın her zaman devrede olduğundan söz eder. Dâl ile medlûl arasında zihnî lüzûm ya da iktizâ vardır.²⁷ Ama alâmette böyle değildir. Alâmet, gösterdiği şeyin yalnızca varlığına delâlet eder, onu etkilemez. Alâmet ile delâlet şart, illet ve sebep açısından birbirlerinden farklıdır.²⁸ Alâmet, bir şeyin herhangi bir gereklilik (lüzum) olmadan bir başka varlığa işaret etmesidir.

22 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 5/139.

23 Peirce, *The Collected Papers*, 1994, 2/310.

24 Önder, *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (Yalan) Kavramı*, 43.

25 Abdullah, *Mu'cemü'l-furûk*, 7.

26 Belli bir anlama delâlet etmek üzere, uzlaşılı yoluyla belli bir lafzın tayin edilmesi anlamına gelen vaz' hakkında detaylı bilgi için bk. Mehdi Cengiz, "Molla Lütüfî Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021).

27 Muhammed b. 'Ala b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâf ıstulâhâti'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416–1996), 1/787.

28 Alâmetin usûl terimi olarak şart, sebep, illet gibi kavramlardan farkı için bk. Hasan Ali eş-Şâzelî, "Alâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/355.

Namazdaki tekbirlerin yalnızca bir rükünden diğerine geçişe işaret etmesi buna örnek verilebilir.²⁹ Dolayısıyla burada vaz'î ve aklî göstergeden de söz edilebilir.

‘Askerî delâletin dört şekilde ortaya çıkan kullanımından söz eder. Delâlette kasıt olgusuna özellikle vurgu yapan müellife göre, fail ister kasıtlı ister kasıtsız yapmış olsun fiili kendisinin varlığına delâlet eden *delil* niteliği taşır. Buna, hırsızın arkasında iz bırakması örnek verilebilir. Burada bir kasıt yoktur ancak bu bir delil hükmündedir.³⁰

Muhkem (şüphe barındırmayan) fiiller, her ne kadar failleri onları bu amaçla yapmamış olsa da sahiplerinin bilgisine bir delil niteliğindedirler. Failin herhangi bir işi kasten yapmasını delâlette bir şart olarak kabul edenler hırsızın bıraktığı izi, ona götüren delil olarak öne sürmektedir. Halbuki hırsız, iz bırakmayı amaçlamadığı için bıraktığı iz, delil niteliği taşımaz. Delâlet olarak nitelense bile bu, hırsızın bizzat kendisine delil olması sebebiyledir ki bir anlam ifade etmez. Çünkü dilde ne bıraktığı izin hırsıza karşı delil olarak isimlendirilmesini ne de bizzat kendisinin kendisine delil olarak nitelenmesini engelleyen bir unsur vardır; aksine dilde bu durum caizdir ve meşhurdur. ‘Askerî, buna «قَدْ دَلَّ الْخَارِبُ عَلَى نَفْسِهِ بِرُكُوبِهِ الرَّمْلَ» (Savaşçı çölde bineğine binmek suretiyle kendi aleyhine iz bırakmıştı.) kullanımını örnek vermiştir. Yine bir başka örnek olarak «أَدَّلَكَ الْحَزْنَ» (Hüzünlü görünüyorsun) ifadesini zikretmiştir. Bu örnekte hüzün kişinin hakkında delil durumunda değildir. Delâletin ikinci anlamı ise, kılavuzluk etmektir.³¹ Diğer anlamları şüphe ve emâredir. Delil ise faildir. Yolda topluluğa öncülük veya kılavuzluk edene delil denir. Çünkü önden giderek rehberlik etmektedir. Delâlet mecazen delil diye isimlendirilebilir. Delil de, delâletin fiilden türemiş olan öznesidir. Delil, ibare ve emâre ile ilişkili olarak kullanılır, fakat şüphe anlamında kullanılmaz.³²

Görüldüğü üzere ‘Askerî, gösterge için delil terimini kullanır. Delâlet, “Bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir.”³³ şeklinde gelen klasik tanımıyla düşünüldüğünde bu tanımın nesnesi delil olur. ‘Askerî, bu tanıma dahil olan her göstergeyi, faili tarafından kasıt taşıyıp taşıyamamasına bakmadan delil kapsamında değerlendirmiştir. Dolayısıyla buradan hareketle kasıtlı ve kasıtsız gösterge türlerinden bahsedilebilir.

‘Askerînin *delâlet ile alâmet* farkını zikrettiği pasajda alâmetin vaz’ yani uzlaşa yoluyla olduğunu ortaya koyan tanımı şu şekildedir: “Alâmet, ancak o şeyi bilen ve bu bilgide sadece kendisine iştirak eden kimsenin bildiği bir şeydir”. Bu tanıma, gömülen bir şeyi bulmak için alâmet olarak dikilen taş örneğini verir. Zira bu taşın gömülen şeye işaret ettiğini sadece taşı oraya koyan kişi bilir.³⁴ Bu, yorumlayıcının göstergeyi bilen tek fert olmasına örnektir. Ancak bir de göstergenin başkaları tarafından da bilinme durumu vardır. Örneğin el çırpma, bir topluluk tarafından Zeyd’in gelişinin bir göstergesi olarak belirlendiğinde söz konusu gösterge iki veya daha fazla kişi arasında bilinir. Bu gösterge aynı zamanda onu var eden kişilerle mukayyettir. Bu kişilerin göstergenin işlevine son vermesiyle gösterge de işlevini yitirir.³⁵ Sonuç olarak alâmet vaz’; delâlet ise iktizâ yoluyla olur.³⁶ Burada delâlette vaz’ın yanında bir de aklî gerekliliğin olması göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumda bireysel ve toplumsal olmak üzere iki tür gösterge ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle kanun hükmünde yani genel-geçer gösterge ile vaz’î gösterge farkı ortaya çıkmaktadır.

‘Askerî, *alâmet ile âyet* arasındaki fark için âyetin sabit alâmet yani değişmeyen, sürekliliği olan bir gösterge olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Burada göstergenin sabitlik özelliğine değinildiği görülmektedir. Yukarıda göstergenin değişebilir olma özelliğine değinildiği belirtilmişti. Dolayısıyla sabit ve değişken gösterge şeklinde iki gösterge türü zikredilebilir.

29 et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1206.

30 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 68.

31 Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), 76; el-‘Askerî, *el-Furûk*, 68.

32 el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, 77.

33 Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 9/119.

34 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 70.

35 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 71.

36 el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, 80.

37 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 71.

Son olarak ‘Askerî, *alâmet ile resim* ayrımı yaparken alâmetin yani göstergenin gösterge olması için eser veya iz bırakması gerekmediğini dile getirmiştir. Buna; Amr’ın alkışlamasını Zeyd’in geliş alâmeti olarak belirlemesini örnek olarak vermiştir. Bu göstergede herhangi bir belirti ya da iz yoktur.³⁸ Buradan hareketle kendisinden sonra iz veya belirti bırakan ve bırakmayan şeklinde iki gösterge türünden bahsedilebilir.

‘Askerî’ye göre *delâlet ile emâre* farkında delâlet, bir hususta akıl yürütmenin ilme yol açtığı şey konusunda iken emâre ise o hususta akıl yürütmenin zann-ı galibe yol açtığı şey olarak değerlendirilir. Mesela kıblenin yönü, hac esnasında avlanmanın cezası ve zarar görmüş eşya ve emtianın değeri, emâre ile anlaşılır.³⁹

Delâlette akıl yürütme zorunlu iken emârede değildir. Zan bulunduğu emâreyi tercih etmek mümkündür. Zan ile bilgi sahibi olma mümkün olduğundan içtihat edenlerin bir konuda ihtilafa düşmelerine cevaz verilmiştir. Dolayısıyla emârenin kapsam alanı hem aklî hem de şer’î konuları ihtiva ettiğinden delâletten daha geniştir.⁴⁰

‘Askerî, *alâmet ile sîmet* (سيمه) arasındaki farktan bahsederken sîmetin, deve damgaları ve benzer damgalarda olduğu gibi hayvanların vücutlarında ateşle oluşturulan özel bir alâmet biçimi olduğunu söyler. Sîmet, köken itibariyle bir şeyde iz, eser bırakma anlamına gelir. Vesmî (وسمي), ilkbahar yağmuru tabiri de bu köktendir. Çünkü yeryüzünde bir iz bırakmaktadır. Mevsim (Pazar yeri) kelimesi de bu köktendir çünkü pazarcılar orada bir iz bırakırlar.⁴¹

*Alâmet ile eser*⁴² arasındaki farka değinen ‘Askerî, bir şeyin eserinin kendisinden sonra alâmetinin ise önce var olduğunu söylemiştir. Buna, bulutlar ile rüzgarın yağmur alâmetleri, sellerin oluşturduğu kanalların ise yağmurun eserleri (izleri) olmasını örnek olarak vermiştir.⁴³ Bu durumda nesnesinden önce ve sonra gelen şekilde iki tür gösterge bulunduğu sonucuna varılabilir.

Modern furûk yazarlarından Dâvûd, ‘Askerî’den farklı olarak bazen de secde izi gibi açık bir göstergeye eser denildiğini ilave etmiştir.⁴⁴ Yazar, buna örnek olarak aşağıdaki âyeti zikreder:

(سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ)

“Onların nişanları yüzlerindeki secde izidir.”⁴⁵

Görüldüğü üzere secde izi namaz kılınması neticesinde oluşan ve açıkça görülen bir gösterge olup namaz kılınmadığında yok olmaktadır. Dolayısıyla eser, bazen açık olurken bazen de gizli olmaktadır. Alâmette ise daima bir zuhur yani açıklık ve ayırt edicilik bulunur. Buna örnek olarak aşağıdaki âyet verilmiştir.⁴⁶

38 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 72.

39 el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, 77.

40 el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, 78.

41 el-‘Askerî, *Arab Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü*, 81.

42 Modern furûk yazarlarından Muhammed Dâvûd, sözlük anlamı itibariyle eseri, bir şeyden geri kalan; alâmeti ise bir şeyin kendine özgü özellikleri şeklinde tanımlamıştır. Bu iki lafız arasında ince farklar olduğuna dikkat çeken Dâvûd, bir şeyin tamamının veya büyük bir kısmının yokluğundan sonra geriye kalanın onun eseri, bir başka ifadeyle, izi olduğunu; bunun bazen açık bazen de bilinmek için araştırma ve inceleme gerektirecek kadar gizli veya kapalı olduğunu söylemiştir. Alâmet ise göstergenin apaçık ayırıcı vasıflardan oluştuğunu ifade eder. Bu iki lafız arasındaki anlamsal farka Kur’ân’dan örnek veren Dâvûd, ﴿فَقَبَضْنَا﴾ (Bu yüzden elçinin izinden bir avuç avuçladım.) âyetini zikretmiştir. Burada geçen *min eseri’r-Rasûl* ifadesi ile Cebrail (as)’i atının ayak izlerinin avuçlanması ya da tutulmasının kastedildiğini söyleyen Dâvûd, Cebrail’in Musa (as)’ı almak için indiğinde Sâmîr’in onun ayak izlerinden bir parça avuçladığını zikreder. Bu izler şu anda mevcut değildir. Dolayısıyla onun eseri yani ayırıcı özelliği ise şu anda mevcut olmamasıdır. Bk. Dâvûd, *Mu‘cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 30. Ayrıca âyet meâli için bk. *Kur’ân Yolu* (Erişim 29 Mayıs 2022), Tâhâ 20/96.

Bir diğer *Mucemü’l-furûk* yazarı Abdullah, eser-alâmet farkı konusunda bir şeyin eser yani izinin kendisinden sonra geldiğini, alâmetinin ise kendisinden önce var olduğunu söylemiştir. Buna bulutlar ve rüzgarın yağmur göstergeleri olması örnek verilmiştir. Sellerin açtığı kanalların yağmurun işaretleri olması ise esere örnek olarak zikredilmiştir. Bk. Abdullah, *Mu‘cemü’l-furûk*, 21.

43 el-‘Askerî, *el-Furûk*, 71.

44 Dâvûd, *Mu‘cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 30.

45 el-Fetih 48/29.

46 Dâvûd, *Mu‘cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 31.

{وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ}

“Daha nice işaretler koydu. Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar.”⁴⁷

Müfessirler buradaki *alâmât* ifadesini yollardaki işaretler ve dağ veya tepe gibi yolda olan kişiye rehberlik edebilecek her türlü şey olarak yorumlamıştır. Dâvûd özetle alâmet ve eser kelimelerinin bir şeye işaret etme veya yönlendirme şeklinde genel bir anlamda buluşması dolayısıyla aralarında anlamsal bir yakınlık olduğunu söylemiştir. Ancak aynı zamanda alâmetin açık bir özellik ve temeyyüz anlamı için tahsis edilirken eserin bazen açık bazen gizli olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸ Bu durumda Dâvûd’un sözlerinden hareketle gösterenin açık ve kapalı (gizli) olmak üzere türleri olduğu görülmektedir.

‘Askerî, *alâmet ile emâre* farkında emarenin kökeni itibariyle zuhur yani açıklık anlamına geldiğini, dolayısıyla emarenin açık alamet olduğunu zikretmiştir. ‘Askerî’den farklı olarak Seyyid Şerif Cürçânî, *emâre ile alâmet* farkını gösterenin, ait olduğu şeyden ayrılması ile ilişkilendirilmektedir. Buna, havada yağmur emâresinin bulunması örneğinde işaret edilen şey olan yağmurdan ayrı bir varlık olarak bulunan bulut gibi bir gösterge örnek olarak verilebilir.⁴⁹ Bir gösterge olarak bulutun varlığı, yağmurun varlığından ayrıdır. Diğer yandan *alâmet-i cünûn*⁵⁰ terkinde deliliğin emâreleri yerine alâmetleri denmesinin nedeni, onun kendi kendine konuşma, öfke krizleri gibi delilik semptomlarının zatından ayrı olmayan temel özelliklerinin olmasıdır. Dolayısıyla iki tür göstergeden bahsedilebilir. Birincisi nesnesinden ayrı bir varlığa sahip olan, ikincisi ise nesnesinin zatından ayrı olmayandır.

Külliyât yazarı Kefevî, *hadd ile alâmet* farkını ele aldığı yerde, haddin ittırad (اضطراد) ve inikasının zorunluluğundan bahseder ve bunu müfret anlama delâlet eden her şeyin isim olma zorunluluğu ancak aksinin bir başka ifadeyle müfret anlama delâlet etmeyen şeylerin isim olmadığı çıkarımının doğru olmadığını vurgular. Alâmet ise hadden farklı olarak ittıradın şart olduğu ancak inikasının zorunlu olmadığı durumları kapsar. Buna göre her marife takısı (ال) alan kelimenin isimdir ancak bu takıyı almayan her kelimenin isim olmadığı söylenemez. Zira zamirler bu takıyı almasa da isimdir.⁵¹

Delil maddesinde Kefevî delâletin, işaret ettiği şeyin (medlûl) bilgisine yönlendirilmiş alâmet olduğunu söyler. Buna dumanın ateşe delâletini örnek olarak verir. Ardından delili, duyularla elde edilen (hissî)-şer’î, katî-zannî, duyu, akıl, kıyas, haber-i vahid ve nassa ilişkin bütün olguları içine alacak şekilde geniş kullanımından bahseder.⁵² Delil bazen salt aklî olurken bazen de akıl ve nakilden mürekkep olur. Bu durum, naklî delili söyleyenin sadık olduğuna dair bilginin yine akıl yoluyla elde edilmesinden kaynaklanır.⁵³

Kefevî, saydığı delilleri detaylı olarak sınıflandırmıştır. Buna göre *kat’î delil*, bazen aklî bazen de mü-

47 en-Nahl 16/16.

48 Dâvûd, *Mu’cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 31.

49 Muhammed Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Mucemü’l-tarifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dârü’l-Fazilet, 2004), 33. Müstecâbî-Zâde İsmet, *Furûk-ı Elfâz*, çev. Ömer Zülfe (Ankara: Yayınevi, 2011), 46.

50 İsmet, *Furûk-ı Elfâz*, 46.

51 Ebu’l-Bekâ Kefevî, *Külliyâtü Ebi’l-Bekâ*, thk. Muhammed Muhammed Tamir - Enes Şamî (Kâhire: Dârü’l-Hadîs, 1435–2014), 393.

52 Kefevî, ayrıca delâletin irşâd ve hidâyetten daha kapsamlı ve genel olduğunu da savunmuştur. Bk. Kefevî, *Külliyât*, 439. Konuyla ilgili detaylı bilgi veren Muhammed Dâvûd, Kur’ân’daki farkları ele aldığı eserinde *burhan-hüccet-delil* farkının yanı sıra *delâlet, hidâyet ve irşâd* farklarına değinmiştir. Burhan, hüccet ve delilin farklarından bahseden Dâvûd, mezkûr kelimelerin öncelikle sözlük anlamlarını vermiştir. Buna göre burhan, kendisinde hiçbir şüpheye yer bırakmayan delil; hüccet, husumette zafere götüren yol; delil ise doğruya ulaştırıcı şey olarak tanımlanır. Dâvûd, bu üç kelimenin açıklık (vüzûh), iki şeyin arasını ayırma (fasl) ve temyîz anlamları altında bir araya gelebileceklerini söylemiştir. Kur’ân’ın bu kelimeler arasındaki anlam geçişine dikkat ettiğini, dolayısıyla burhanı, müekked sıdkı gerektiren ayırıcı bir hüccet ve şüphe barındırmayan delil olarak kullandığını zikreder. Buna, ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (De ki: “Eğer sözünüzde doğru iseniz kesin kanıtınızı getirin!) (el-Bakara 2/111) âyetini örnek olarak verir. Bk. Dâvûd, *Mu’cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 123. Delilin diğerlerinden farkı ise kendisiyle doğruya ulaştırılan alâmet manasında kullanılmasıdır. Buna örnek olarak şu ayet verilebilir: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi? Eğer dileseydi onu elbet hareketsiz de kılardı. Sonra güneşi gölgeye yol gösterici kılmıştıdır.) (el-Furkân 25/45). Görüldüğü üzere delil, savunulanın doğruluğunun apaçık göstergesidir. Buna göre delil, diğer üç lafızdan daha genel olup doğruya ulaştırıcı ve yönlendiricidir. Bk. Dâvûd, *Mu’cemü’l-furûki’d-delâliyye fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 124. Bu anlamda delâletin de açık bilgiye dayanan bir temsil anlamı taşıdığı sonucuna varılabilir.

53 Kefevî, *Külliyât*, 440.

tevâtir haber ile Peygamber (sav) sözü gibi naklî olur. Delilin ve medlûlün kat'î olduğu delâlet türüne *burhan*⁵⁴ denir. Eğer delil, zannî veya yakînî-zannî bir bilgiyse medlûlü de zannî olur. Zira medlûlün sübûtu, delilin sübûtunun bir feridir. Fer de asıldan daha güçlü olamayacağına göre bu tarz delile *iknâî delil* veya *emâre* denir.⁵⁵ Buradan hareketle zannî bilgi içeren delile emâre denildiği görülmektedir.⁵⁶

Delilin gerçekleşme keyfiyetine değinen Kefevî, küllîden küllîye intikal yoluyla olan delili *burhan*, küllîden cüzîye *talil* (tumdengelim) ve cüzîden küllîye doğru olanı *istikrâ* (tümevarım) olarak isimlendirmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla bilgiye ulaşma şekline göre göstergeler olarak üç tür daha ortaya çıkmaktadır.

İstidlâlin gerçekleşme şekline göre delili *burhan-ı innî* ve *burhan-ı limmî* olarak ayıran Kefevî, ilkin ma'lûlden illete doğru olan ikincisine ise illetten ma'lûle doğru olan delil demiştir.⁵⁸ Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) bu iki tür delil için verdiği örneği zikretmiştir. Buna göre mahluktan Hâlika geçişle olan delil, burhan-ı innî iken Hâlikten mahlukun varlığın bilgisine ulaştırılan delil ise burhan-ı limmîye örnek verilebilir.

Delil türlerinden sonra delalet türlerine geçen Kefevî öncelikle *lafzî* ve *gayr-i lafzî* olarak ayrılan delilin her birinin vaz'î, aklî ve tabii olarak ayrıldığını söyler. Lafzî vaz'î delâlet, dildeki lafızların medlûllerine delâleti şeklindedir. Lafzî aklî delâlete, lafzın varlığının söyleyenin varlığına delâleti örnek verilir. Lafzî tabii delâlete ise ح! (Ah!) ünleminin ağrıya delaleti; gayr-i lafzî vaz'î yazı, parmakla sayı sayma gibi örnekler verilirken gayr-i lafzî aklî delâlete masnu' ürünlerin bir sani' yani yapana işareti örnek verilmiştir. Gayr-i lafzî tabii delâlete ise yüzün kızarmasının utanmaya delaleti örnek olarak verilir.⁵⁹ Lafzî, gayr-i lafzî delâlet, göstergenin bulunduğu varlık mertebesi itibariyle yani dilde veya dil dışında bulunanlar şeklinde ayrılırken vaz'î, tabii ve aklî gösterge çeşitleri, dilde veya dil dışında iken aklın, işaret ettiği şeye (anlam veya neşen) ulaştığı yol bakımından tumdengelim yoluyla tasnif edilmiştir. Zira akıl, vaz'î aracılığıyla medlûlün bilgisine ulaşıyorsa buna vaz'î, doğal bir şekilde ulaşıyorsa tabii, yine kendisi aracılığıyla yani sadece idrak edip düşünerek ulaşıyorsa da aklî delâlet denmektedir.⁶⁰

Beyan amacıyla ortaya çıkan delâlet ise kelimelerin oluşumunda belli bir düzen içinde yan yana dizilmiş olan seslerin tayininde görüldüğü üzere şahsî vaz'î yoluyla olabileceği gibi içinde buldukları kalıp veya formlarını vaz'î etme gibi nev'î vaz'î ile de olabilir. Aynı zamanda küllînin cüzîye, melzûmun aklî lâzıma delâleti gibi *aklî delâlet*, kemerin uzunluğunun boyun uzunluğuna delâleti ve ateşten kalma küllerin çokluğunun misafirin çokluğuna delaletinde görüldüğü gibi *sıradan delalet* (العادية) türleri de mevcuttur.⁶¹ Aynı şekilde tekidin şüpheyi gidermesi veya bir şeyi inkâr edene cevaben kullanılan *hitâbî delâlet* türü vardır. Delâlet bazen de *kavlî* ve *fiilî* olarak ayrılır. Kavlî olan aklî, vaz'î, hitâbî veya sıradan olabilir. Fiilî olan teşbihin mecaza delaleti gibi olursa aklî olur veya (يوقنور راسيات) (yerinden kalkmaz kazanlar)⁶² tamlaması-

54 Burhan-delil-hüccet ve beyyine arasındaki farklara değinen Abdullah, burhanı bilimsel, anlamlı ve kesin hüccet şeklinde tanımlar. Zan ifade ederse buna delil denir. Savunulan şey beyânî ifade açısından sabit olursa buna da beyyine denir. Düşmana karşı kendisiyle zafer kazanıldığında ise hüccet denir. Hüccet, önermeleri doğrulanmış olsun veya olmasın her türlü delili kapsadığından daha genel kabul edilmiştir. Bk. Abdullah, *Mu'cemû'l-furûk*, 31.

55 Modern furûk yazarlarından Yesûî de *Küllîyyât*'a atıf yaparak delil-alâmet-emâre farkına değinmiştir. *Ferâidü'l-luga* yazarı Yesûî (ö. 1356/1937), alâmet-delil-emâre ve burhan-delil-hüccet-beyyine farklarını ele almıştır. Alâmet-delil-emâre farkı için Kefevî'nin *Küllîyyât*'ından alıntı yapan yazar, sözlük anlamı itibariyle alâmetle emârenin aynı olduğunu ancak emârenin, yağmurun göstergesi olan bulut gibi işaret ettiği şeyden ayrı bir varlığının olması itibariyle alâmetten farklı olduğunu söyler. Delil ise duman ve ateş gibi medlûlü ile birlikte var olan yani ondan sonra veya önce değil onunla birlikte meydana gelen göstergedir. Alâmet aynı zamanda yolculara kılavuzluk etmesi amacıyla yollara koyulmuş işaretlerdir. Aynı şekilde Seyyid Şerif Cür-cânî'den alıntı yapan yazar, emârenin kelime anlamı itibariyle alâmet ile aynı olduğunu ancak terim olarak kendisinin bilgisinin medlûlünün bilgisini zannî olarak gerektirdiği bir temsil çeşidi olduğunu söyler. Buna bolluğun yağmura nispeti örnek verilebilir. Bk. el-Eb Henri Lammens Yesûî, *Ferâidü'l-luga fi'l-furûk* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1306-1889), 215. Nitekim bolluk her zaman yağmuru göstermez. Mutlak olarak değil, zannî bilgi ile kurulan bir irtibattır. Dolayısıyla emârede, göstergenin nesnesi ile ilişkisi varlıkları birbirini zorunlu olarak gerektirmeyecek şekildedir.

56 Kefevî, *Küllîyyât*, 440.

57 Kefevî, *Küllîyyât*, 440.

58 Kefevî, *Küllîyyât*, 440.

59 Kefevî, *Küllîyyât*, 441.

60 Kefevî, *Küllîyyât*, 441.

61 Kefevî, *Küllîyyât*, 441-442.

62 Sebe' 34/13.

nın kazanların büyüklüğüne delâleti gibi olursa normal delâlet olur. Belâgat âlimlerinin kullanımına uygun olacak şekilde nazmın değişikliğinin nükteye delâleti ise fiilî hîtabî delâlet türüne örnektir. Kavli ve fiilî delâletin yanı sıra bir de hâlî delil bulunmaktadır. Bu da hazfîn i'câza delaleti gibi hâlî aklî ya da hazfîn, muradın ortaya çıkarılması ve tayinine delâleti gibi sıradan ('âdî) yahut yine hazfîn ta'zîm ve tahkîre delâleti gibi hitâbî delâlet olarak türlere ayrılır. Bunlardan sonra Kefevî, ayrıca sem'î delil türünden bahseder. Sem'î delilden kasıt fikhîçilerin şer'î delil dedikleri işitilen lafzî delildir. Sem'î deliller dörde ayrılır. Bunlar sübûtu ve delâleti kat'î, sübûtu kat'î delâleti zannî, sübûtu zannî delâleti kat'î, sübûtu zannî delâleti zannî olanlardır.⁶³

Yukarıdaki bilgilerden hareketle temsil anlamı taşıyan sözcükler, temel ve ayırıcı özellikleri zikredilerek aşağıdaki gibi tanımlanabilir.

1. Emâre: Nesnesinden ayrı olarak bir varlığı bulunan (sis-yağmur ilişkisi), bazen akıl yürütme ile bazen de onun dışında bir bilgi kaynağı ile zannı galibe ulaştıran, hem şer'î hem de aklî konularda kullanılan bir göstergedir.
2. Alâmet: İşaret ettiği nesnesinin zatından olan, bir başka ifadeyle ondan ayrı bir varlığa sahip olmayan (cünûn alâmetleri), açık olan, nesnesinden önce gelen (bulut-yağmur ilişkisi), bireysel veya öznel (taş ile gömü ilişkisi) olan ve vaz' yoluyla meydana gelen göstergedir.
3. Delâlet: Zorunlu olarak akıl yürütme ile gerçekleşen, bilimsel ve kesinlik derecesi yüksek bir bilgiye ulaştıran, kasıtlı veya kasıtsız olabilen, toplumsal, değişken, herkesin delil olarak kullanabileceği genel-geçer (âlem-yaratıcı ilişkisi) bir temsil eylemidir. Delâletin kendisi ile gerçekleştiği şeye delil denir.
4. Eser: Açık veya gizli olabilen, işaret ettiği nesneden sonra var olan (sel kanalları-yağmur ilişkisi) göstergedir.
5. Âyet, sabit bir gösterge; resim ise kendisinden sonra iz bırakan gösterge olarak tanımlanabilir.

Furûk eserleri bağlamında temsil olgusuna ilişkin mezkûr bilgiler ve yukarıdaki anlamlar dikkate alındığında yeni bir gösterge tasnifi yapılabilir. Her ne kadar İslam âlimleri furûk eserlerinde gösterge tasnifi yapma amacıyla konuyu ele almadıysa da kelimeler arasındaki ince farklardan hareketle aşağıdaki gibi bir tasnifi önermek mümkündür.

1. Kasıtlı olup olmamasına göre;
 - a. Kasıtlı gösterge: Amr'ın Zeyd'in içeri girmesi için el çırpması (Bir oyun esnasında tahayyül edilebilir.),
 - b. Kasıtsız gösterge: Hırsızın evden çıkarken bıraktığı iz (Bir parmak izi olabilir.).
2. Kullanımına göre;
 - a. Bireysel gösterge: Birinin bir şeyi bir yere gömmesi ve gömdüğü yere taş dikmesi ancak bu bilgiyi kimseyle paylaşmaması,
 - b. Toplumsal gösterge: Dil, trafik işaretleri vb.
3. Kaynağına göre;
 - a. Doğal (tabiî) gösterge: Bulutların yağmurun gelmesine işaret etmesi,
 - b. Uzlaşılı yollu (vaz'î) gösterge: Dil veya trafik işareti gibi toplumda uzlaşılı yoluyla konulmuş göstergeler,
 - c. Akıl yürütme yoluyla elde edilen (aklî) gösterge: Alemin yaratıcıya delâlet etmesi,
 - d. Nakil yoluyla ulaşılan (naklî) gösterge,
 - e. İşitilen (sem'î) gösterge.
4. Değişkenliğine göre;
 - a. Sabit gösterge: Kur'ân âyetleri,
 - b. Değişken gösterge: Bireysel veya toplumsal göstergelerden herhangi biri.
5. İşaret ettiği nesneye göre;
 - a. Nesnesinden önce var olan gösterge: Bulut ve rüzgâr yağmurdan önce ortaya çıkar ve yağmurun alâmeti olurlar.

63 Kefevî, *Külliyât*, 442.

- b. Nesnesinden sonra var olan gösterge: Sellerden oluşan su kanalları da yağmur alâmetidir ancak yağmurdan sonra ortaya çıkarlar.
6. Belirti alıp almamasına göre;
 - a. Belirtili gösterge: Zanlının üstündeki kanın katil olabileceğini göstermesi,
 - b. Belirtisiz gösterge: Amr'ın alkışının Zeyd'in gelişini göstermesi; burada hiçbir belirti bulunmamaktadır.
7. Görünürlüğüne göre;
 - a. Açık gösterge: Yaralı bir insanın vücudundaki kan,
 - b. Kapalı gösterge: Bir hastalıktan ötürü duyulan ağrı.
8. Nesnesi ile ontolojik ilişkisine göre
 - a. Bitişik gösterge: Ateşi gösteren duman,
 - b. Ayrık gösterge: Yağmura işaret eden sis.
9. Epistemik değerine göre;
 - a. Zannî bilgiye ulaştırıcı gösterge: Kible yönü emâreleri,
 - b. Kesin veya bilimsel bilgiye ulaştırıcı (kat'î) gösterge: Âlemin yaratıcıya delâleti.
10. Bilgiye ulaştırma şekline göre;
 - a. Burhan: Küllîden küllîye intikal yoluyla delalet,
 - b. İstikra (Tümdengelim): Küllîden cüzîye intikal yoluyla delalet,
 - c. Temsil (Tümevarım): Cüzîden küllîye intikal yoluyla delalet.
11. İstidlalin gerçekleşme şekline göre;
 - a. Burhan-ı innî: Ma'lûlden illete (Mahluktan Hâlîka),
 - b. Burhanı limmî: İlletten ma'lûle (Hâlîktan mahluka).
12. Vaz' edilme şekline göre;
 - a. Şahsî vaz'î gösterge: Kelimenin belli sesler dizisinden oluşması,
 - b. Nevî vazî gösterge: Kelimenin kalıp veya formu.
13. Beyana konu olması açısından;
 - a. Kavî gösterge,
 - b. Fiilî gösterge,
 - c. Hâlî gösterge.

Görüldüğü üzere furûk eserlerinde yer alan temsil anlamı taşıyan lafızlar arasındaki farklardan hareketle yeni bir gösterge tasnifi önerilmiştir. Buna zemin hazırlayan furûk ilminin, kelimeleri birer gösterge olarak ele alarak işaret ettikleri anlamların öznelliğini kabul etmesi modern gösterge algısı ile örtüşmektedir. Zira her gösterge, içinde bulunduğu semiyotik süreç bakımından biriciktir ve bu da taşıdığı anlamların o sürece özgü olması ile sonuçlanır. Bu bakımdan gösterge, kendi içinde türlere ayrılmaktadır. Bu çalışmada, günümüze kadar yapılan en sistematik ve özgün tasnif olması nedeniyle örnek olması bakımından Peirce'ün gösterge tasnifi bir model olarak verilmiştir. Ardından furûk eserlerinde İslam âlimlerinin gösterge olgusuna ilişkin verdiği bilgilerden hareketle yeni bir tasnif yapılmıştır.

SONUÇ

Dil içi ve dil dışı göstergeleri inceleyen göstergebilimin kurucusu olarak bilinen Peirce, soyut kelimelerin açık anlamlarının bilinmesinin onların birer gösterge olarak ele alınıp incelenmesi ve semiyozis işlemi sonucu açık ve net anlamlarının bulunması gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu şekilde her bir kelimenin kendine özgü anlamı olmakta ve bu anlamla ona benzer veya yakın diğer lafızlardan ayrılmaktadır. Bu düşünceden hareketle semiyotik analizle birlikte kelimeler arasındaki anlam farklarının bulunabileceği sonucu doğmaktadır.

Peirce'ün ortaya attığı göstergenin anlamı itibarıyla biricikliği düşüncesine, ortaya çıkış nedenleri ve mahiyetleri aynı olmasa da bir fikir olarak İslam geleneğinde furûk eserlerinde rastlanır. Zira furûk ilmi benzer veya yakın anlamlı kelimeler arasındaki anlam farklarını ve inceliklerini keşfetmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan göstergebilim ile furûk ilmi ortak bir yönde paydada yani gösterge veya kelimenin biricikliği fikrinde buluşmaktadır.

Göstergebilim, Peirce ile sistematik bir gösterge tasnifine kavuşmuştur. Peirce gösterge tasnifini, semiyozis unsurlarının (gösterge, nesne, yorumlayan düşünce) dâhil olduğu varlık kategorilerine göre düzenlemiştir. Dolayısıyla göstergeyi, daha çok varoluşsal açıdan tasnif etmiştir. Buna nesnesi nitelik olarak bulunan ikon ile nesnesi mevcut olan indeks örnek verilebilir.

Furûk eserlerinde temsil anlamı taşıyan kelimeler arasındaki anlamsal farkları ortaya koyan müelliflerin bu farklara binaen zikrettiği bilgilerden hareketle gösterge türleri ortaya koyulmuştur. Bu türler; göstergenin kaynağı, görünürlüğü, kasıtlılığı, değişkenliği, nesnesi ile ontolojik ilişki kurup kurmaması, kullanımı, içerdiği bilginin türü, epistemik değeri gibi birçok farklı açıdan ele alındığı görülmüştür. Farklı bir tasnif olarak modern gösterge türleri Peirce'ün teorisinde görülürken İslâm âlimlerinin de farklı bir bağlamda gösterge tasnifi yaptığı ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Ferid. *Mu'cemü'l-furûk fi'l-meânî*. Beyrut: Dârü'l-Mevâsim.
- Ahmer, Faysal. *Mu'cemü's-simyâiyât*. Beyrut: Darü'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2010.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Arab Dilinde ve Kuran'da Farklar Sözlüğü*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Furûku'l-lügâviyye*. Kâhire: Dârü'l-'İlm ve's-Sekâfe, 1417/1997.
- Bolay, Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Furûk-ı hakkı*. Dersâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1307/1890.
- Cengiz, Mehdi. "Molla Lütfi Özelinde Dilbilim-Vaz' İlişkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (2021).
- Cürçânî, Muhammed Seyyid Şerif. *Mucemü't-tarifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazilet, 2004.
- Dâvûd, Muhammed Muhammed. *Mu'cemü'l-furûki'd-delâliyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dâru Garib, 1428/2008.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebü'l-kâtib*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İsmet, Müstecâbi-Zâde. *Furûk-ı Elfâz*. çev. Ömer Zülfe. Ankara: Yayınevi, 2011.
- Kara, Ömer. "el-Furûku'l-Luğâviyye'nin Bir Kur'an ilmi Olma İmkânı Üzerine". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçir vd. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*. thk. Muhammed Muhammed Tamir - Enes Şami. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1435/2014.
- Kılıç, Hulusi. "Furûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Martin, Bronwen - Ringham, Felizitas. *Key Terms in Semiotics*. New York: Continuum, 2006.
- Müneccid, Muhammed Nureddin. *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim (Beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk)*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1417/1997.
- Necefî, Ali Ekber b. Mahmûd. *et-Tuhfetü'n-nizâmiyye fi'l-furûki'l-istilâhiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1339/1921.
- Önder, Şeyma Gülsüm. *Peirce'ün Göstergebilim Anlayışı Açısından Kizb (Yalan) Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Peirce, Charles Sanders. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. ed. John Deely. 8 Cilt. PDF: Cambridge: Harvard University, 1994.
- Rifat, Mehmet. *Göstergebilimin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- Şâzelî, Hasan Ali eş-. "Alâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Tehânevî, Muhammed b. 'Ala b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâf Istilâhâti'l-Fünûn*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996.
- Yesûî, el-Eb Henri Lammens. *Ferâidü'l-lüga fi'l-furûk*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1306/1889.

EXTENDED ABSTRACT

Charles Sanders Peirce, the founder of semiotics, talks about a process in which the basic components of the theory of sign, which he built on how representation takes place, are related. He calls this process semiosis. He lists the elements of semiosis as sign, object, interpretants and ground. The first element of semiosis, which he defines as something pointing to the other and representing its existence, is the sign that is the subject of this action. What the sign replaces in order to indicate its existence is its object. On the other hand, the aspect of pointing to the object of the sign is called the ground, and the meanings that emerge by considering this aspect are called interpretant (sign thoughts). Peirce classifies sign, object and interpretants according to the categories of being he developed. While reaching nine of them in the sign, he then details these species and obtains a large number of it. The most famous of these species are known as icon, index and symbol.

Peirce argues that abstract words can reach their clear meanings only when they are examined as signs. He proposes a unique meaning method that reveals the semantic difference of abstract concepts compared to their counterparts with the method of sign analysis. In this respect, a connection can be established between Peirce's theory of signs and the furūq, which examines the meaning differences of closely related words. The science of furūq was come up by those who completely or partially reject the phenomenon of *tarāduf*. As a matter of fact, the subtle differences between words with close meanings make each word unique in its range of meanings. Although there are differences between the furūq and the semiotics of Peirce in terms of the basic thought system and nature they emerged, the uniqueness of the sign and the semantic uniqueness of each word meet at the point. This point is the relational context that makes the main thesis of the article possible.

In Peirce semiotics, the scientific analysis and classification of the sign, which is the agent of the act of representation, as an independent phenomenon is important in terms of presenting a systematic model. In this context, the point of view of Islamic scholars on the phenomenon of sign can be followed, based on the differences in meaning between the words that have the meaning of representation in the works of furūq. In this context, this study deals with the differences between the words that seem close in meaning of representation such as *'alāma, sīma, āya, amāra, athar* in Arabic and Turkish furūq literature, especially in *al-Furūq al-Lughaviyya* of 'Askarī. Although all of these words are used in the sense of "a thing that points or shows a being", it has been revealed that there are some differences between them. For example, while the *amāra* has a separate existence from its object, the *'alāma* cannot be separated from its object. Examples of this are the relationship between fog and rain, and portents of madness. Fog has a separate existence from rain, but the manifestations of madness are qualities inherent in the person and ontologically inseparable from him. Likewise, while the *āya* carries the meaning of stability, the *dalāla* has the characteristic of variability. For, while a word's signification or the word that was revealed to signify a meaning may change over time, the *āya* of the Qur'ān or the existence of nature among the verses pointing to Creator do not change with the passage of time, it is fixed as a sign.

As a result of this analysis, sign types have been determined according to whether it is intentional or not, its use, the object it signifies, whether it has symptoms, its visibility, its epistemic value, its way of conveying information and others. Examples of these are explicit-implicit, explicit-unspecified, burhān-istiqrā-tamthīl, constant-variable etc. Therefore, in this study, it is aimed to find and classify the sign types mentioned in the works of furūq. Accordingly, in the first part of the article, the relationship between the furūq and semiotics is mentioned and Peirce's sign types are explained in terms of being a model. In the second part, based on the semantic differences between the words that have the meaning of representation, the types of signs mentioned by Islamic scholars are classified.

As a result, although it is not systematic as in Peirce's classification of sign types, the types that reveal the subtleties of the meaning of representation in the furūq works written in the Islamic tradition are specified. While Peirce, who is based on the categories of existence, deals with the classification of signs in terms of the difference in the ways of representing the existence of the object (such as the icon, which is known for its similarity to the object), there is information on the subject in different fields such as fiqh and language in the Islamic tradition, in different contexts.

MUHAMMED B. MELEK'İN (Ö. 854/1450-1451) HAYATI, ESERLERİ VE ŞERHU MESÂBÎHİ'S-SÜNNE'DEKİ HADİS ŞERH METODU

Abdullah ÇİMEN

Uşak İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı,
abdullah.cimen@usak.edu.tr , ORCID: 0000-0003-2069-0769

Hikmet GÜLTEKİN

Uşak İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı,
hikmet.gultekin@usak.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9634-4681

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 08/06/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/09/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1127850>

Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'ne bağlı olarak hazırlamakta olduğumuz "Kâdî Beyzâvî'nin Tuhfetü'l-Ebrâr'ı ile İbn Melek'in Şerhu Mesâbîhi's-Sünne'sinin Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

MUHAMMED B. MELEK'İN (Ö. 854/1450-1451) HAYATI, ESERLERİ VE ŞERHU MESÂBÎHİ'S-SÜNNE'DEKİ HADİS ŞERH METODU

ÖZ

Osmanlı'nın Kuruluş Dönemine tekâbül eden dönemde Aydınoğulları Beyliği'nin idaresindeki Tire'de yaşayan Muhammed b. Melek, kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan bir âlimdir. Eserleri Arap dili, fıkıh, ahlak ve hadis ilimleri etrafında şekillenmiştir. Hadis şerh literatüründe Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'si üzerine *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* adında bir şerh yazmıştır.

Muhammed b. Melek bazı kimselerin kapsamlı bir şerh yazma istekleri neticesinde eserini yazmıştır. Bu eser izahların yoğunluğu ve eserin hacmi bakımından orta hacimli bir şerh görünümünde olup, dilsel tahlillerin ve fikhî izahların ağırlıkta olduğu bir eserdir. İzahlarında kelimenin anlamlarına, Arap dilindeki farklı kullanımlarına, i'râb ve gramer gibi hususlarda nakillerde bulunarak ilgili hadisteki anlamını tespit etmeye çalışmıştır. Kelime izahlarında özellikle de mecaz, kinaye gibi edebî sanatların yer aldığı hadislerde zikredilen ifadeyle kastedilen manayı açıklamıştır. Hadislerdeki kelimelerin izahlarında erken dönem dil âlimlerinden ve garîbü'l-hadis ilminden istifade etmiştir.

Bu makale Muhammed b. Melek'in hayatını, eserlerini ve *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*'deki şerh metodunu ana hatlarıyla tanıtmayı hedeflemektedir. Fikhî izahlarda genellikle Hanefî-Şâfiî çizgisinde izahlar yapan Muhammed b. Melek, Hanefî bir âlim olarak taassuptan kaçınmıştır. Onun fikhî hadislerin izahlarında mezheplerin görüşlerini saygın bir üslupla aktardığı görülmektedir. Birbiriyle ihtilafli görünen rivâyetlerin çözümünde genellikle cem ve te'lif metoduna müracaat etmiştir. Bazı hadislerin izahında tasavvufî yorumlar yapan Muhammed b. Melek, tevessül, istimdat gibi konuları öne çıkarmıştır. Onun bu konulardaki yaklaşımı Anadolu'daki yaygın tasavvuf anlayışıyla paraleldir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Yorum, Muhammed b. Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*.

MUHAMMED B. MELEK'S LIFE, WORKS AND THE METHOD OF HADITH COMMENTARY IN THE SHERHI MASÂBÎH AL-SUNNAH

In the period corresponding to the Establishment Period of the Ottoman Empire, Muhammed b. Melek is a scholar about whom there is not much information in the sources. His works are shaped around Arabic language, fiqh, morality and hadith sciences. In the hadith commentary literature, he wrote a commentary on Baghawi's *Masâbîhu's-sunna* named *Sherhu Masâbîh al-Sunna*.

Ibn Melek wrote his work as a result of the desire of some people to write a comprehensive commentary. This commentary has the appearance of a medium volume commentary, and it is a work in which linguistic analyzes and fiqh explanations are predominant. Ibn Melek gave importance to the explanations of the words in the hadiths and to the analysis of the i'râb, especially he explained the meaning meant in the hadiths in which literary arts such as metaphor and allusion took place. In the explanations of the words in the hadiths, he applied to the opinions of the authors of *gharîbü'l-hadith* and Arab linguists.

Ibn Melek, who generally makes explanations in the Hanafi-Shafii line in fiqh explanations, avoided bigotry as a Hanafi scholar. It is seen that he conveyed the views of the sects in a respectable style in the explanations of the fiqh hadiths. Muhammed b. Melek also tried to resolve the conflicts between the narrations on this issue, usually by the method of harmonizing interpretation. Ibn Melek, who made mystical interpretations in the explanations of some hadiths, highlighted issues such as tawassul and istimdat. His approach to these issues is parallel to the common understanding of Sufism in Anatolia. This article is about Muhammad b. Melek. It aims to introduce Melek's unknown life, works and the hadith commentary book, *Sherhi Masâbîh al-Sunna*, with its main lines in terms of commentary method.

Keywords: Hadith, Annotation, Commentary, Muhammed b. Melek, *Sherhi Masâbîh al-sunna*.

GİRİŞ

Hadisler hicrî birinci asırda daha çok şifâhî olarak nakledilmiş, daha sonra tedvîn döneminde bir araya getirilmiş, bunun neticesinde de belli kriterlere göre tasnif edilmiştir. Muhaddisler; hadislerin yazıya geçirilmesi, bu metinlerin bir araya getirilmesi ve belli başlı esaslara göre tasnif edilmesi sürecini kapsayan hicrî ilk üç asrı sırasıyla hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemi olarak ele almışlardır.¹ Hadislerin tedvîni esnasında tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde yüz binlerce hadis metni toplanmış, birbirini tamamlayan ve açıklayan hadisler bir araya getirilmiş özellikle de âlî isnâdla hadis metnine ulaşma gayreti ortaya konulmuş, senedde geçen râvilerin kimlik bilgileri, cerh-ta'dîl açısından durumları da incelenmiştir. Bazı âlimlerin tasniflerinde görüleceği üzere tekrarlanan metinler peş peşe sıralanmıştır. Hadislerde geçen kelimeler izah edilmiş, bilinmeyen kelimeler açıklanmış, hadislerin i'râb tahlilleri yapılarak doğru anlaşılması sağlanmıştır.²

Erken dönemde garîbü'l-hadis, nâsîh-mensûh, ihtilâfu'l-hadis gibi alanlarda yapılan çalışmalar da bir bakımdan hadisleri anlama faaliyeti olarak görülebilir. Hicrî dördüncü asırla birlikte sistematik hadis şerh çalışmalarının ilk örnekleri verilmiştir.³ Hicrî sekiz ve dokuzuncu asırlarda ise zirveye ulaşmıştır. Bu dönem şerh literatürünün olgun çağı olarak telakki edilmiştir.⁴ Hicrî ilk üç asırda telif edilen temel hadis kaynakları üzerine yapılan şerhler ağırlıkta olurken, bunun yanı sıra derleme türü hadis kaynaklarının da şerhleri yapılmıştır. Derleme türü hadis kaynaklarından özellikle Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-sünne*'si, Sâğânî'nin (ö. 650/1252) *Meşârikü'l-envâr*'ı ve Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i şerhe en çok konu olan eserler olarak dikkat çekmektedir.

Temel hadis kaynakları birincil, bu temel hadis kaynaklarından derlenerek yazılan hadis kaynakları da ikincil kaynaklar olarak da zikredilebilir. Bu çalışmada “birincil” veya “ikincil” ifadeleri bu anlamda kullanılacaktır. Hattâbî ile başlayan şerh faaliyeti genel bir ifadeyle daha çok birincil kaynaklar etrafında şekillenmiştir.

Hicri altıncı asırla başlayan derleme türü hadis kaynaklarının telif edilmesi hadis tarihinde bir dönüşümü de ifade etmektedir. Özellikle Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'si kendine has tasnif metoduyla bu kaynaklar içerisinde rağbet gören eserler arasındadır. Yine bu eser üzerine telif edilen Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*'i de fazla ilgiye mazhar olan diğer bir derleme hadis kaynağıdır. Şerh literatürünün gelişim ve olgunluk çağları olan sekiz, dokuz ve onuncu asırlarda bir yandan birincil kaynakların şerhleri yazılmaya devam etmiş öte yandan ikincil kaynaklar üzerine de şerhler çoğalmıştır. Burada temel hadis kaynakları üzerinde pek çok şerhin yazılması ikincil kaynak olan derleme eserler üzerine yapılan çalışmaları sekteye uğratmamıştır. Özellikle de yukarıda zikri geçen *Mesâbîh* ve *Mişkât* bu kaynaklar arasında ayrı bir yere sahiptir. İran, Hint Alt Kıtası ve Türkiye'de oldukça fazla şöhret bulan bu iki çalışma üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Bu çalışmanın da ana kitabı olan *Mesâbîh* üzerine kırktan fazla şerh yazıldığı belirtilmektedir.⁵ *Mesâbîh*'in İran'da hicri yedinci asırda medreselerde okunan, okutulan hatta ezberletilen bir hadis metni olarak öne çıkması, bu eserin bölgedeki önemini ve tesirini göstermesi bakımından önemlidir.⁶ Bu eser üzerinde yapılmış şerhlerden birisi de Anadolu'da yaşayan Muhammed b. Melek'in (ö. 854/1450-1451) *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* adlı çalışmasıdır.⁷

1 Mehmet Efendioğlu, “Tevdîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2011), 40/267.

2 Efendioğlu, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/559.

3 Bu konuda geniş bilgi için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 23-48. Detaylı bilgi için bk. Salih Karacabey, “Hattâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/489-491. Hattâbî'nin hadis şerhleri ve etkileri bakımından geniş bilgi için bk. Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Hadis Şerh Metodu*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1990).

4 Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, 51.

5 İbrahim Hatiboğlu, “Mesâbîhu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29/258.

6 Cüneyd-i Şîrâzî, Ebü'l-Kasım Cüneyd, *Şeddü'l-îzâr fi haddi'l-evzâr an züvvâri'l-mezâr*, (Tahran: 1912), 192, 211, 248, 294-295, 403.

7 Tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhammed b. Melek'in hayatına, eserlerine ve hadis şerh kitabına dair yapılan tek çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma Raed Alaween'in “Tireli Muhammed İbn Melek'in “Şerhu Mesâbîhi's-sünne” adlı eserinin edisyon kritiği ve değerlendirilmesi “İman-Nikah bölümü” isimli doktora tezidir. Kitabın neşredildiği 2012 senesinde tamamlandığı anlaşılan bu doktora tezinin birinci bölümünde Muhammed b. Melek'in hayatı ve eserleri ile hadis şerh kitabını tanıtıcı mahiyette oldukça kısa bilgiler yer almaktadır. Çalışmanın bu kısmı tezin tahkik ağırlıklı olmasından dolayı ihmal edilmiş görünmektedir.

1. MUHAMMED B. MELEK'İN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Aydinoğulları Beyliği bünyesinde İzmir Tire'de yaşayan Muhammed b. Melek'in (ö. 854/1450-1451) hayatına ilişkin kaynaklarda bilgi yok denecek kadar azdır. Muhammed b. Melek de babası Abdüllatif b. Melek (ö. 821/1418-1419) gibi birçok alanda eser telif etmiş bir âlimdir.⁸ Kaynaklarda zikredilen tam ismi Muhammed b. İzzeddin Abdüllatîf b. Abdilazîz b. Emînidîn (Firişte)'dir. Kendisinin meşhur olarak öne çıkan nisbesi er-Rûmî'dir. Yaşadığı bölgeye nispetle et-Tîrevî diye anılırken, el-Kirmânî nisbesiyle de anılmıştır. Hanefî mezhebine mensup olmasından dolayı da el-Hanefî şeklinde künyelenmiştir.⁹ Muhammed b. Melek'in, İbn Melek ve İbn Firişte lakaplarını babasına nispetle aldığı düşünülmektedir. Bu (İbn Melek ve İbn Firişte) lakaplarını babası Abdüllatîf'in de babası Abdülazîz'den (yani Muhammed b. Melek'in dedesi) aldığı söylenmektedir.

İbn Battûta eserinde 1332 yılında Aydinoğulları beyliği ziyaretinden bahsederken Tire'de Kâdî İzzeddin ile görüştüğünü anlatmaktadır. Firişte'nin melek anlamına geldiğini Kâdî İzzeddin'in dindarlığı, güzel ahlakı ve fazileti sayesinde bu lakabı aldığını belirtir.¹⁰ Burada bahsettiği kişi muhtemelen Muhammed b. Melek'in dedesi olmalıdır. Kaynaklarda dedesinin isminin Abdülazîz ve Firişte olduğu nakledilmektedir. Firişte kelimesi Farsça'da melek anlamına gelmektedir. Ancak iyi ve yumuşak huya sahip olma manasında kullanılmıştır.¹¹ Dolayısıyla babası Abdüllatîf b. Melek'in babasına nispeten İbn Firişte, İbn Melek diye anıldığı söylenebilir. Ayrıca kendisinin de ahlakî vasıfları nedeniyle aynen babası gibi anılması mümkündür. Muhammed b. Melek de babası Abdüllatîf gibi İbn Melek künyesiyle meşhur olmuştur. Bu durum özellikle eserlerin nispeti hususunda karışıklığa yol açmıştır.¹²

Bu bilgilerin dışında babası Abdüllatîf'in İbn Melek ismiyle anılmasına ilişkin bir menkıbe de anlatılmaktadır. Bu hikâyeye göre dedesi Abdülaziz, hac vazifesini yerine getirmek amacıyla Hicaz'a gitmeye niyetlenir. Hanımı bu esnada oğlu İzzeddin Abdüllatîf'e hamiledir. Abdülaziz bu durumdan dolayı hacca gidip gitmeme konusunda kararsız kalır ve nihâyetinde gitmeye karar verir. Giderken de hanımını ve çocuğunu Allah'a emanet eder. Abdülaziz hac görevini yerine getirdikten sonra Tire'ye döndüğünde kendisine hanımının ve karnındaki çocuğunun vefat ettiğini söylerler. Ancak Abdülaziz onları Allah'a emanet ettiğini ve Allah'ın onları koruyacağını söyleyerek kabri açtırır. Kabir açıldığında annenin öldüğü ancak bebeğin mucizevî bir şekilde serçe parmağını emdiği görülür. Bundan sonra Abdüllatîf'i meleklerin koruduğuna inanılmış ve İbn Melek ismi yakıştırılmıştır.¹³ Burada anlatılan olay daha çok İbn Melek'in yaşadığı bölgede anlatılmaktadır. Bu olayın halk efsanesi kabilinden olduğu ve hürmeten kendisine yakıştırıldığı anlaşılmaktadır.

Muhammed b. Melek'in ailesiyle alakalı zikredilen bilgiler onun ilmî geleneğe sahip bir aileden geldiğini göstermektedir. Nitekim babası Abdüllatîf b. Melek, Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ına yazdığı şerhi *Mebâriku'l-ezhâr*'da babasından bahsederken hocam ve babam demektedir.¹⁴ Ayrıca İbn Battûta'nın görüştüğünü belirttiği kişi yukarıda zikredildiği üzere Abdüllatîf b. Melek'in babası Muhammed b. Melek'in de

Bk. Raed Alaween, "Tireli Muhammed İbn Melek'in "Şerhu Mesâbihi's-sünne" adlı eserinin edisyon kritiği ve değerlendirilmesi "İman-Nikah bölümü", (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

8 Babası İzzeddin Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Firişte hakkında bilgiler olmasına rağmen oğlu Muhammed b. Melek'le ilgili Osmanlı dönemi âlimlerini tanıtan eserlerde bile sadece birkaç satırlık bilgi yer almaktadır. Mesela bk. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/232.

9 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Beyrut: Dâru ihyâi türâsi'l-arabî, 1951), 2/198.

10 İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, (Rabâd: el-Memleketü'l-Mağribiyye, 1997), 2/184.

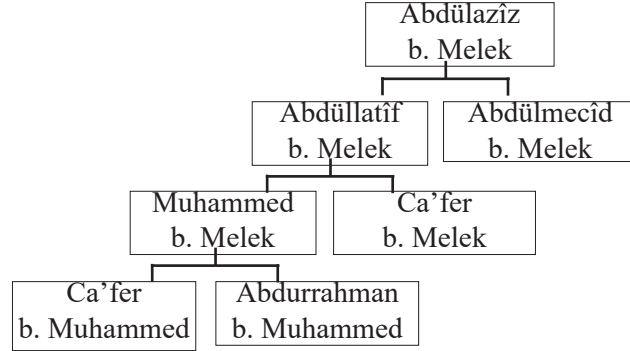
11 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Türk Dil Kurumu 1962), 321.

12 Mesela bk. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/232.

13 Mustafa Baktır, "Tireli İbni Melek: Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/9, (1990), 48.

14 Abdüllatîf b. Melek, *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriku'l-envâr*, (Beyrut: Dâru'l-cil, 1995), I, 25.

dedesidir. Dedesinin Birgi kâdîsı olduğu bilinmektedir.¹⁵ Ailesinin aslen Türkistanlı olduğu fakat Aydın-ğulları'nın daveti üzere dedesi Abdülazîz'in Tire'ye geldiği söylenmektedir.¹⁶ Ailesiyle ilgili olarak babası Abdüllatîf'in Abdülmecîd (ö. 864/1459-1460) adında bir kardeşinin olduğu,¹⁷ Muhammed b. Melek'in de Ca'fer adında kardeşinin olduğu,¹⁸ ayrıca Muhammed b. Melek'in Ca'fer¹⁹ ve Abdurrahman isminde oğullarının olduğu da söylenmektedir. Bursalı Mehmet Tâhir oğlu Abdurrahman'la ilgili olarak "Hafîd-i İbn Melek" ismiyle meşhur olduğunu ayrıca onun da *Mesâbih* şerhi bulunduğunu belirtmektedir.²⁰ Aydın bölgesindeki ulemaya dair daha kapsamlı bilgiler verdiği diğer eserinde ise Abdurrahman'ın buna ilaveten *Ravzatü'l-muttakîn* eserinin de bulunduğunu söylemektedir.²¹ Ailesine ilişkin bu bilgileri tabloda göstermek meseleyi daha anlaşılır hale getirecektir.



Tablo 1: İbn Melek Ailesi.

Muhammed b. Melek'in medresede hocalık yaptığına dâir kesin bir bilgi olmasa da ilimle iştilal eden bir âlim olduğu söylenebilir. Nitekim Muhammed b. Melek *Şerhu Mesâbihi's-sünne*'nin mukaddimesinde eserin yazılış sebebine ilişkin olarak bazı kardeşlerin kendisinden kapsamlı bir şerh yazmasını talep ettiklerini belirtmektedir.²² Burada bazı kardeşler şeklinde ifade edilen kimselerin en azından ilimle hemhal olan kimseler olduğu akla gelmektedir.

Kaynaklarda Muhammed b. Melek'ten muhaddis, fakîh nitelemeleriyle bahsedilmektedir.²³ Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)²⁴ ve Bursalı Mehmet Tâhir (ö. 1925)²⁵ onun faziletli bir kimse olduğunu söylemektedir. *eş-Şekâik*'in tahkikli ilmî neşrinde ilmiyle amel eden âlim birisi olduğu ilavesi yer almaktadır.²⁶

15 Mustafa Baktır, "Tireli İbni Melek: Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", 48.

16 Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20/175.

17 Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Hüsamettin Aksu, "Firişteoğlu Abdülmecîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13/134-135.

18 el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *es-Si'âye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*, (Merkezü'l-ulemâi'l-âlemî, ts), 14; Baktır, "Tireli İbni Melek: Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", 55.

19 el-Leknevî, *es-Si'âye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*, 15; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts), 107.

20 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/232. Burada Bursalı Mehmet Tâhir dışında böyle bir bilgiden bahseden kaynağın bulunmadığı zikredilmelidir. Eserin Muhammed b. Melek'e nispeti kendi ifadesiyle sabittir. Bursalı Mehmet Tâhir muhtemelen bilgiyi karıştırmış görünmektedir. Çünkü Muhammed b. Melek'in biyografisinde eserlerinden bahsederken *Şerhu Mesâbihi's-sünne*'den hiç bahsetmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla kendisine ait olan eseri sehven oğlu Abdurrahman'a nispet etmektedir.

21 Bursalı Mehmet Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etubbânın Terâcim-i Ahvâli*, (İzmir: 1324), 38. Mehmet Tâhir'in bu eserinde de eserlerin nispeti konusunda bilgiler karışmış gibidir. Normalde babası Muhammed b. Melek'e âit olduğu zikredilen *Ravzatü'l-muttakîn* eserini oğlu Abdurrahman'a nispet etmektedir. Fakat bu kitabı *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde babası Muhammed b. Melek'e nispet etmektedir. Bize göre bu iki eser de Muhammed b. Melek'e aittir. Bk. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/232.

22 İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, (Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012), 1/15-16.

23 Zirikî, Hayrüdîn b. Mahmûd ez-Zirikî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-melâyîn, ts), 6/217; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: Dâru'l-müsennâ-Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts), 10/193.

24 Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975), 31.

25 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/231.

26 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 90.

Kaynaklarda Muhammed b. Melek'in hocalarına ilişkin bilinen tek kişi babasıdır. Yukarıda zikredildiği üzere kendisi de babasından bahsederken hocam ve babam ifadesini kullanmaktadır. Bu bilginin dışında diğer eserlerinde de başka bilgi bulunmamaktadır. Ancak Muhammed b. Melek'in eserlerine bakıldığında onun hadis, fıkıh, ahlak gibi birçok alanda eser yazdığı dikkat çekmektedir.

Öğrencilerine ilişkin oğlu Ca'fer b. Muhammed'den başka bir bilgi bulunmamaktadır. Oğlu Cafer'in babasının eseri olan *Şerhu'l-vikâye*'yi kendisinden (Muhammed b. Melek) dinleyerek yazdığı söylenmektedir.²⁷

Muhammed b. Melek'in 854/1450-1451 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir.²⁸ Kabri Tire medresesinin bahçesinde bulunmaktadır.

1.2. ESERLERİ

Şerhu Mesâbîhi's-sünne: Muhammed b. Melek'in çalışmamıza konu olan hadis şerh kitabıdır. Bu eser Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Eser makalenin devamında detaylı olarak ele alınacaktır.

Münyetü's-sayyâdîn fi te'allümi'l-istiyâd ve ahkâmih: Muhammed b. Melek'in bu eseri avcılıkla alakalı hükümleri ihtiva eden bir çalışmadır. Mukaddimesinde belirtildiği üzere tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri okuyan kimseye özlü olarak av ve avcılıkla alakalı bilgileri ihtiva etmektedir. Avcılıkla ilgili hükümleri derli toplu olarak aktarması bakımından önemli bir çalışmadır. Bu eser Saîd Bektâş'ın tahkîki ile neşredilmiştir.²⁹

Şerhu Tuhfeti'l-mülûk: Bu eser Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268) ibadetlere dair meselelerin incelendiği muhtasar *Tuhfeti'l-mülûk* adlı eserinin şerhidir. Bazı kaynaklarda eser babası Abdüllatîf b. Melek'e nispet edilmiştir.³⁰ Ancak eserin yazma nüshalarında giriş bölümünde "bu âciz kul Muhammed b. Abdüllatîf der ki" cümlesi yer almaktadır.³¹ Bu ibâre eserin kesin olarak Muhammed b. Melek'e ait olduğuna delalet etmektedir. Bu eser Abdülmecid Abdurrahman ed-Dervîş tahkîkiyle Muhammed b. Melek'e nispet edilerek neşredilmiştir.³²

Ravzatü'l-müttakîn fi masnûâtî rabbi'l-âlemîn: Muhammed b. Melek'in bu eseri vaaz ve ibadetlerle ilgilidir.³³ Bursalı Mehmet Tâhir bu eserin ulemâdan Mehmet b. Mustafa Efendi tarafından a'yandan Muhyiddîn Bey namına tercüme edildiğini belirtmektedir.³⁴ Bu eser Selim Muhammed tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir.³⁵

Şerhu'l-vikâye: Mahtût olan bu eser Hanefî fihına dâir önemli konuları derleyen bir çalışmadır. Bu eser esasında babası Abdüllatîf b. Melek'in çalışmasının notlar ilave edilerek genişletilmiş halidir. Eser, Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa'nın (ö. 673/1275) Hanefî mezhebinin dört temel metninden biri kabul edilen *Vikâyetü'r-rivâye*³⁶ adlı eserinin şerhidir. Abdüllatîf b. Melek eseri oğlu Ca'fer'e okumuş fakat temize çekmeden müsvedde halinde kalmıştır. Muhammed b. Melek eserin mukaddime kısmında bununla ilgili olarak şunları söylemektedir: "*Mecma'u'l-bahreyn* eserinin sahibi hocam ve babam *Vikâye*'yi şerh edeceğini söylerdi. Şerhe başladı ve Allah'ın yardımıyla ömrünün sonlarına doğru eserini tamamladı. Fakat eserin bu son hali çalındı ve kayboldu. Ben de bu şerhi elde edemedim ve bu duruma üzüldüm. Bunun üzerine kalan müsveddelerle yeni bir nüsha oluşturmamı talep ettiler. Elimdeki müsveddelere birtakım faydalı ilavelerde bulunmak sûretiyle eseri meydana getirdim."³⁷ Muhammed b. Melek babasına ait olan esere pek çok ilave

27 el-Leknevî, *es-Si'âye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*, 15.

28 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/217; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/198.

29 Muhammed b. Melek, *Münyetü's-sayyâdîn fi te'allümi'l-istiyâd ve ahkâmih*, (thk. Saîd Bektâş), Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut 1999.

30 Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/59; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/231; Mustafa Baktır, "İbn Melek", 20/176.

31 İbn Melek, *Şerhu Tuhfeti'l-mülûk*, (Konya: Konya İl Halk Kütüphanesi, 42 Kon 307), 1b; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/198.

32 İbn Melek, *Şerhu kitâbi tuhfeti'l-mülûk*, (Riyad: Medâru'l-vatan, 2010).

33 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/198.

34 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/232.

35 İbn Melek, *Ravzatü'l-müttakîn fi masnûâtî rabbi'l-âlemîn*, (thk. Selim Muhammed), (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2018).

36 Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 43/106-108.

37 İbn Melek, *Şerhu'l-vikâye* (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz B 788), 1b.

yaparak yeniden yazdığı için eser hem kendisine hem de babası Abdüllatîf b. Melek'e nispet edilmiştir.³⁸

Zuhrü'l-âbidîn: Mahtût olan eserin giriş sayfasında Muhammed b. Melek: "Bazı kardeşlerim âciz kul Muhammed b. Abdillatîf b. Firişteh'den Recep, Şa'bân ve Kur'ân'ın indirildiği Ramazan ayının fazileti ve bayram günleri, âşûrâ günü ile Cuma günü gibi bazı günlerin faziletine dair bir risâle yazmamı talep ettiler. Ben de bazı latîfeli hikâyelerle vaaz ve nasihat kabilinden bilgiler zikrettim. Eserin adını da *Zuhrü'l-âbidîn* koydum"³⁹ diyerek çalışmayla ilgili bilgi vermektedir.⁴⁰

Bahrü'l-hikem fi'l-ahlâk: Bu eser ahlak ilminden ve hikmetli hikâyelerden bahsetmektedir. Mahtût olan eserin girişinde Fatih Sultan Mehmed'in babası II. Murad (ö. 855/1451) zamanında yazıldığı kaydı düşülmüştür. Yazma nüshada fihrist oluşturulmuş ve 179 başlık görünmektedir. Eserin giriş kısmında Muhammed b. Melek: "Bu âciz kul Muhammed b. Abdillatîf b. Firişteh der ki" diyerek eseri kendisine nispet etmiş, devamında Osmanlı padişahlarından II. Murad için övgüler serdetmiştir.⁴¹

2. ŞERHU MESÂBÎHİ'S-SÜNNE VE HADİS ŞERH METODU

Eser, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* ismiyle Muhammed b. Melek'e nispet edilmektedir.⁴² Muhakkik, giriş kısmında eseri tanıtırken müellifin kitabın isminden bahsetmediğini, tahkikte esas alınan nüshaların kapağında da buna dair bir bilgiye yer verilmediğini ifade etmektedir. Kendisine atıfta bulunan Molla Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-mefâtih*'de "İbnü'l-Melek dedi ki", "İbnü'l-Melek *Mesâbîh* şerhinde dedi ki" şeklinde bahsetmektedir. Muhammed b. Melek de kitabın mukaddimesinde "Bu zayıf (aciz) kul Muhammed b. Abdillatîf diyor ki" şeklinde eseri kendisine nispet etmektedir.⁴³ Yazar aynı yerde eserin yazma amacına ilişkin olarak *Mesâbîh* şerhlerinin bazılarının basit ve önemsiz, bazılarının da kısa olduğundan dolayı bazı kardeşlerin kendisinden kapsamlı bir şerh yazmasını istediklerini bunun üzerine eseri yazmaya niyetlendiğini açıklamaktadır.⁴⁴ Muhammed b. Melek'in bu şerhi altı cilt olarak ilk kez Nureddin Tâlib tahkikiyle neşredilmiştir.⁴⁵

2.1. ŞERHU MESÂBÎHİ'S-SÜNNE'NİN KAYNAKLARI

Muhammed b. Melek kendisinden önceki pek çok âlimden faydalanmıştır. Bazen قیل/denildi ki şeklinde herhangi bir isim zikretmeden alıntılar yaparken bazen de eser ya da âlim ismi zikrederek nakillerde bulunmuştur. İzahlarında kelimenin anlamlarına, Arap dilindeki farklı kullanımlarına, i'râb ve gramer gibi hususlarda nakillerde bulunarak ilgili hadisteki anlamını tespit etmeye çalışmıştır. Hadislerde zikredilen kelimelerin izahlarında erken dönem dil ve garîbü'l-hadis âlimlerinden istifade etmiştir. Muhammed b. Melek'in isimlerini zikrettiği âlimler arasında Sîbeveyhi (ö. 180/796),⁴⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805),⁴⁷ Ebü Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824),⁴⁸ el-Asmaî (ö. 216/831),⁴⁹ Ebü Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),⁵⁰ el-Ezherî (ö. 370/980),⁵¹ el-Hattâbî (ö. 388/998),⁵² el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)⁵³ ve İbnü'l-Hâcib Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (ö. 646/1249)⁵⁴ bulunmaktadır.

38 Kâtip Çelebi, 41562/2020.

39 İbn Melek, *Zuhrü'l-âbidîn* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, no. 45 Ak Ze 1382), 1b.

40 Babası Abdüllatîf'e nispet edilen eserin ismi *Bedrü'l-vâizîn ve zuhrü'l-âbidîn*'dir. Babasının bu eserinden farklı bir eseridir. Bk. Baktır, "İbn Melek", 20/176.

41 İbn Melek, *Bahrü'l-hikem* (Ankara: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz B 941), 1b, 2a.

42 Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/217. Eser bu isimle neşredilmiştir.

43 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, (Muhakkikin mukaddimesi), 1/14-15.

44 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, (Muhakkikin mukaddimesi), 1/15-16; (İbn Melek'in mukaddimesi), 1/3.

45 İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, (Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012).

46 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 6/146-47.

47 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 5/351.

48 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 6/519-521.

49 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/106; 5/562; 6/521.

50 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 5/271.

51 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 6/23; 6/378.

52 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 5/549.

53 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 3/13, 93, 181; 4/44, 181, 408, 462; 5/8, 88, 455, 550; 6/307.

54 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 4/145.

Muhammed b. Melek bazı ayetlerin tefsirinde müfessirlerden faydalanmıştır. Mesela tâbiîn döneminin önemli müfessirlerinden Ebû Muhammed İsmâil b. Abdîrahmân b. Ebî Kerîme es-Süddî'den (ö. 127/745),⁵⁵ el-Ferrâ el-Begâvî'den (ö. 516/1122)⁵⁶ ve ez-Zemahşerî'den (ö. 538/1144)⁵⁷ nakilde bulunmuştur. Muhammed b. Melek zikredilen bu isimlerin dışında “tefsir ehli şöyle dedi”⁵⁸, “müfessirler dedi”⁵⁹ ifadesiyle isim zikretmeden görüşleri nakletmiştir.

Muhammed b. Melek bakımından temel hadis kaynaklarında nakledilen hadislere yer verir. Bu kaynaklardan bazıları arasında şunlar zikredilebilir; İmâm Mâlik'in (ö.179/795): *el-Muvatta*'ı,⁶⁰ İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *el-Müsned*'i,⁶¹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/820) *el-Müsned*'i,⁶² İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i,⁶³ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i,⁶⁴ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'i,⁶⁵ Müslim'in (ö. 261/875): *el-Müsnedü's-sahîh*'i,⁶⁶ İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i,⁶⁷ Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i,⁶⁸ et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu's-sahîh (es-Sünen)*'i.⁶⁹ Bu kaynakların dışında Ebû Ya'la Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî'nin (ö. 307/919): *el-Müsned*'i,⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî'nin (ö. 307/919): *el-Müsned*'i,⁷¹ İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924): *es-Sahîh*'i,⁷² İbn Hibbâb el-Büstî'nin (ö. 354/965): *el-Müsnedü's-sahîh*'i,⁷³ et-Taberânî'nin (ö. 360/971): *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i,⁷⁴ el-Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014): *el-Müstedrek*'i⁷⁵ de hadis kaynakları arasında yer almaktadır.

Muhammed b. Melek'in hadislerin yorumunda görüşlerine başvurduğu şârihler arasında el-Hattâbî (ö. 388/998),⁷⁶ Kâdî İyâz (ö. 544/1149),⁷⁷ Ebû Abdullah Fazlullah es-Samed et-Tûribişti (ö. 661/1263),⁷⁸ en-Nevevî (ö. 676/1277),⁷⁹ Muzhiruddîn Hüseyin b. Muhammed ez-Zeydânî (ö. 727/1327)⁸⁰ ve Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343)⁸¹ gibi şârihler yer almaktadır.

Muhammed b. Melek, fikhî konularda da birçok âlimden faydalanmıştır. Fikhî hadislerin şerhinde görüşlerini aktardığı âlimler şunlardır: Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713)⁸², İbrâhîm en-Nehâî (ö. 96/714)⁸³, Şa'bi (ö.

- 55 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/515.
56 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 6/104, 111.
57 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/435.
58 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/558.
59 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 4/235.
60 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/363, 389, 430; 4/42; 5/414.
61 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/363, 469.
62 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/173, 363, 419; 3/463; 4/42; 6/52.
63 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/358, 419, 430; 2/191; 3/128, 463; 4/42; 5/445; 6/27.
64 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/85, 86, 173, 358, 363, 389, 408, 419, 430; 2/191, 335, 436, 485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/225, 414, 445; 6/27, 52, 143.
65 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/86, 363, 389, 419; 2/485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/414; 6/52.
66 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/85, 363, 389, 419; 2/485; 3/112, 128, 463; 4/42; 5/327, 414; 6/52.
67 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/363; 2/485; 3/128; 5/445; 6/52.
68 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/67, 80, 173, 419; 2/335, 436; 4/42; 5/225; 6/27.
69 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/29, 173, 358, 363, 441; 2/485, 492; 3/128; 4/42, 549; 5/225; 6/27, 52.
70 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 363, 419; II, 485; III, 128, 463; IV, 42, 542; V, 225, 414; VI, 27.
71 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 173, 419; II, 436; VI, 52.
72 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 85, 389; V, 445.
73 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 85, 173, 363, 419, 469; II, 492; III, 112, 128, 463; IV, 42, 586; V, 225, 327, 445; VI, 27, 52, 201.
74 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 85, 173, 358, 408; II, 335, 436; III, 463; IV, 42; V, 225, 445; VI, 27, 52.
75 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, I, 119, 358, 419; III, 463; IV, 42; V, 225; VI, 201.
76 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/510, 554; 3/30, 165, 181, 253, 336, 507; 4/148, 212, 219, 228, 459; 5/11, 40, 158, 318, 507, 510-11, 513, 531, 549, 558; 6/252, 405.
77 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/435; 4/304; 6/144.
78 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/191; 6/296, 315, 453, 488.
79 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/180; 3/121; 5/174, 183; 6/340-41.
80 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/283; 3/340.
81 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 4/67; 5/523.
82 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 3/317.
83 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/137, 521; 3/504; 4/93, 510.

104/722)⁸⁴, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725)⁸⁵, Hasan-ı Basrî (ö. 110/729)⁸⁶, Katâde b. Diâme (ö. 117/735)⁸⁷, İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767)⁸⁸, Evzâî (ö. 157/774)⁸⁹, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)⁹⁰, İmam Mâlik (ö. 179/795)⁹¹, İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798)⁹², İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)⁹³, İmam Şafîî (ö. 204/820)⁹⁴, İshâk b. Râhûye (ö. 238/853)⁹⁵, Ebû Sevr (ö. 240/854)⁹⁶, İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)⁹⁷, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884).⁹⁸ Muhammed b. Melek bu âlimlerin dışında birkaç yerde Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933)⁹⁹, bir yerde Tâhir b. Ahmed Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserine¹⁰⁰, bir yerde de Ebû'l-Berakât Hâfîzüddîn en-Nesefî'ye (ö. 710/1310)¹⁰¹ atıfta bulunmuştur.

2.2. ŞERHU MESÂBÎHU'S-SÜNNE'NİN ŞERH METODU

Bir hadis terimi olarak şerh kavramı “bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivâyetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i'rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁰² Metnin doğru anlaşılması için şerh çalışmalarında kelime tahlilleri önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla metinlerin dilsel tahlillerinde lügat, belâgat, nahiv ilimleri öne çıkarken, muhteva analizinde de hadis, fıkıh, tefsir, kelimeler gibi birçok ilimden faydalanılması gerekmektedir.

Muhammed b. Melek Begavî'nin *Mesâbîhi's-sünne* eserinde geçen 4931 hadisin tamamını şerh etmiştir.¹⁰³ Bazı hadisleri detaylı izah etse de eserin son bölümlerinde oldukça kısa sayılabilecek açıklamalarla hadisleri şerh etmiştir. Şerhte hadisler öncelikle dilsel tahlillerle izah edilmektedir. Bu bağlamda kelimelerin anlamları, müfred-cemileri, kelime kökenleri, i'rab tahlilleri¹⁰⁴ gibi unsurlar ön plana çıkmaktadır. Muhammed b. Melek'in özellikle okunması zor olan ya da ihtimaller taşıyan kelimelerin nasıl okunacağını izah etmiş olması, şerhin dilsel anlamda önemini gösteren bir unsurdur. Kelimelerin hadiste taşıdığı anlamlar ise hadisin izahında kelime veya cümle grupları halinde izah edilmektedir.

Bölüm başlıklarının altında yer alan bâb başlıklarıyla ilgili bazen kısa izahlar yapılsa da geneli hakkında açıklama yapılmamıştır. Hadisin sahâbî râvisi zikredilmiş ancak haklarında çok az bilgi verilmiştir. Bunun dışında râvilerin karıştırılma ihtimalinin bulunduğu isimlerde daha detaylı açıklamalar yapılmıştır. Hadisin isnâdında yer alan bazı râvilere ilişkin bilgiler, genelde hadisin sıhhatine ilişkin Begavî'nin hadislerin so-

84 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 4/317.

85 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/37; 3/504.

86 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/296; 2/162.

87 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 5/497.

88 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/38, 131, 243-45, 247, 275, 281, 301, 340, 344, 345-46, 363-64, 2/24, 27, 69, 77, 148, 191, 215, 227, 253, 261, 272, 280, 345; 3/50, 240, 279, 283, 317, 330, 336, 346, 347, 361-376; 4/31, 33, 38, 95, 136, 157, 203, 205, 208, 226, 228, 510, 522.

89 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/521; 4/228, 448.

90 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/403, 489; 2/116, 279; 3/336.

91 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/281, 301, 340, 390, 403, 454, 496; 2/77, 116, 190, 191, 261, 281, 345, 412, 427, 429, 508, 521, 525; 3/50, 251, 252, 279, 283, 317, 361-76, 504; 4/31, 33, 53, 54, 89, 95, 182, 205, 216, 226, 228, 276, 284, 448, 522.

92 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/340, 363-64; 2/116, 162, 284, 414, 423, 433; 4/204.

93 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/340, 363-64; 2/162, 284, 414, 423; 4/204.

94 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/248, 273, 275, 280, 281, 301, 340, 344, 345-46, 363-64, 369, 371, 512; 2/13, 73, 116, 142, 184, 162, 351, 354, 358, 412, 414, 423, 425, 525-26, 531-32, 566; 3/50, 247, 252, 279, 283, 297, 318, 330, 335, 345, 347, 349-52, 361, 376, 504; 4/31, 33, 38, 54, 89, 95, 136, 175, 182, 203, 204, 205, 207, 218, 226, 448, 483, 490, 510.

95 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/403; 2/126, 269; 3/317, 504; 4/205, 228.

96 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/93.

97 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/281, 403, 489, 496; 2/116, 349, 499, 508, 516, 525, 526; 3/240, 279, 283, 317, 347, 330, 504; 4/148, 226, 448, 510.

98 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/504.

99 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/461; 3/252; 4/148;

100 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 5/452.

101 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/282.

102 Efendioğlu, “Şerh”, 38/559-560.

103 Eserin baskısına göre de *Mesâbîhi's-sünne*'deki hadis sayısı 4931'dir.

104 İbn Melek hemen her hadiste bol miktarda i'raba yönelik olarak; hal, bedel, sıfat, temyîz, mefûl, fâil, atf, haber, mübteda, zarf vs. türünden daha çok medrese geleneğinde kullanılan açıklamalar yapmaktadır.

nuna garîb, mürsel gibi kayıt düştüğü rivâyetlerde kendini göstermektedir. Yani Muhammed b. Melek Begavî'nin bu kayıtlarının yer aldığı yerlerde izahlar getirmiştir. Özellikle râvilerle dair yer yer verilen detaylı bilgiler Muhammed b. Melek'in cerh-ta'dîl kaynaklarından istifade ettiği izlenimini vermektedir.

Muhammed b. Melek'in hadis metinlerini kelime veya cümle halinde izah etmesi, kastedilen mananın açıklanması bakımından önemlidir. Nitekim bu bağlamda hadisin maksadına ilişkin bilgilerin verilmiş olması, sebep veya hikmetlerin açıklanması ve hadisten birtakım faydaların çıkarılması hadislerin önemli açılardan şerh edildiğini göstermektedir.

2.2.1. RÂVİ İLE İLGİLİ BİLGİLER VERMESİ

Begavî, *Mesâbihu's-sünne* adlı eserinde hadis tarihinde bir ilk olarak isnadları hazfetmiştir. O eserin mukaddimesinde bu hususu şöyle dile getirmiştir: “Hadis İmamlarının eserlerindeki nakillerine güvenerek ve uzatmamak amacıyla hadislerin senedlerini terk ettim. Bazen herhangi bir şekilde zaruret olması halinde sahâbî râvisini zikrettim.”¹⁰⁵ Muhammed b. Melek bir şârih olarak Begavî'nin tasnif metoduna uyarak sadece sahâbe tabakasındaki râvileri zikretmiş yer yer haklarında bilgiler aktarmıştır. Mesela sadece “Sa'd'dan nakledildiği” belirtilen bir hadiste bu kişinin Sa'd b. Ebî Vakkâs olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ Yine başka bir hadiste de karıştırılma ihtimali olabilecek Hanzala'nın kim olduğunu izah etmektedir. Râvi Hanzala el-Üseydî'nin meleklerin yıkadığı Hanzala b. Âmir olmadığını, onun Hz. Peygamber'in kâtibi Hanzala b. er-Rubey' olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁷ Ümmü Habîbe'nin naklettiği bir rivâyette de onun hakkında bilgi vermektedir. Onun Muâviye b. Ebî Süfyân'ın kardeşi ve Hz. Peygamber'in eşi olduğunu nakletmektedir.¹⁰⁸

Muhammed b. Melek bazen de râvi hakkında daha detaylı bilgi nakletmektedir. Mesela hadis nakleden Mevlâ Âbî'l-Lahm Umeyr'den bahsederken, “Umeyr'in sahâbenin önde gelenlerinden ve büyüklerinden olduğunu, onun Huneyn savaşında şehit olduğunu belirtmektedir.”¹⁰⁹

Zikredilen örneklerde olduğu gibi başka örneklerde de benzer bilgiler nakleden Muhammed b. Melek'in özellikle sahâbî râvilerinin karışmamasına önem verdiği söylenebilir.

2.2.2. RÂVİDEN KAYNAKLI SIHHAT AÇIKLAMALARI

Muhammed b. Melek bazı hadislerin sıhhatiyle alakalı doğrudan râvilerden kaynaklanan problemlere dikkat çekmektedir. Râvi ile alakalı soruna işaret ederek hadisin sıhhatine yönelik izahlar yapmaktadır. Mesela “Rabbimi en güzel surette gördüm...” şeklinde nakledilen hadisin izahında Muhammed b. Melek, görmekten maksadın Allah'ın kendisine olan lütuf ve ikramları bakımından en güzel suret ve sıfatla görmesi olduğunu belirttikten sonra bu hadisin mürsel olduğunu belirtmektedir. Çünkü hadis Abdurrahman b. Âiş>Mâlik b. Âmir>Muâz b. Cebel târikiyle nakledilmiş. Oysa Abdurrahman b. Âiş Hz. Peygamber'den hadis işitmemiştir.¹¹⁰

Başka bir örnekte, Hz. Peygamber'in mescide girdiğinde salavât getirip “Rabbim günahımı bağışla bana rahmetinin kapılarını aç. Çıktığında da Rabbim günahımı bağışla ve bana lütfunun kapılarını aç” şeklinde dua ettiğini bildiren hadisin izahında Muhammed b. Melek, Begavî'nin muttasıl değildir değerlendirmesini izah etmektedir. Hadisi nakleden Fâtıma bint. Hüseyin b. Ali hadisi dedesinden nakletmektedir. Oysa o dedesini görmemiştir.¹¹¹

Diğer bir örnekte de “Selam kelamdan öncedir” hadisinde Begavî münker kaydını düşmüştür. Muhammed b. Melek bunu şöyle izah etmiştir: Hadisin medârı Anbes b. Abdurrahmân'dır. O da çok zayıf bir râvidir. O, hadisi Muhammed b. Zâdân'dan nakletmiştir ki kendisine münkeru'l-hadis denilmiştir.¹¹²

105 Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Mesâbihu's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 1/5.

106 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/46.

107 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 3/90.

108 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/133.

109 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/287.

110 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/437.

111 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/443.

112 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/165.

Yukarıda zikredilen örneklerde görüleceği üzere Muhammed b. Melek hadisin râvisiyle ilgili olarak gerek râvinin hadisi işitip işitmemesi gerek cerh ta 'dîl bakımından durumuna yönelik izahlar getirerek hadisin sıhhatine ilişkin önemli bilgiler vermektedir.

2.2.3. KELİME VE CÜMLE TAHLİLLERİ

Hadis metinlerinin doğru anlaşılması için öncelikle kelimelerin tahlili gereklidir. Bir şârihin kelime tahlili yaparken üzerinde durduğu kelimenin sözlük anlamı, farklı kullanımları ve hadisteki manasıyla bağlantı kurması önemli bir durumdur. Nitekim bu izahlarda birçok ilmi çalışmalardan faydalanılması gerekmektedir. Mesela nahiv, belâgat, garîbü'l-hadis gibi alanlardaki çalışmalar bu izahlarda önemli bir yere sahiptir.

Muhammed b. Melek, hadislerde geçen kelimeye ilişkin olarak zikredilen kelimenin müfredi-cemisi¹¹³, dildeki asıl anlamı¹¹⁴, türü¹¹⁵ ve i'râbı¹¹⁶ gibi konulardaki izahları hemen her hadiste yapmaktadır. Bu bağlamda Muhammed b. Melek'in kelimelere getirdiği izahlar sadece lügat, nahiv yönüyle kalmamış belâgat açısından da öne çıkmıştır. Nitekim hadislerde geçen mecaz, kinaye, temsîl, teşbîh gibi belâgat ilmini ilgilendiren konularda doyurucu izahlar yapması şerhi öne çıkaran özelliklerin başında gelmektedir. Mesela bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Muhakkak ki Âdemoğlunun kalpleri Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır. Onların hepsi tek bir kalp gibidir. Allah onlar hakkında dilediği şekilde tasarrufta bulunur...*”¹¹⁷ Muhammed b. Melek bu hadisin izahında “*Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır*” sözünü mecaze hamlederek bununla kalplerin evrilip çevrilmesinin Allah'ın kudretinde kolay bir iş olmasının kastedildiğini belirtmektedir.¹¹⁸

Diğer bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Ramazan ayı girdiğinde semanın kapıları açılır.*”¹¹⁹ Diğer bir rivâyette de “*Cennetin kapıları açılır, cehennem kapıları kapanır ve şeytanlar zincirlenir*”¹²⁰ buyrulur. Zikredilen ilk hadisin metninde kullanılan “*فتح أبوابها / semanın kapılarının açılması*” ifadesi Muhammed b. Melek tarafından rahmet ve mağrifetin inmesinden kinaye olduğu, diğer rivâyette zikredilen “*و غلقت أبواب جهنم / cehennem kapılarının kapanması*” ifadesi de oruçlu kimsenin büyük günah işlemediği sürece küçük günahlarına orucun kefareti olmasından kinaye olduğu açıklanmıştır. Muhammed b. Melek, “*Şeytanların zincirlenmesi*” ifadesinin ise şeytanların nefislere vesvese vermektен menedilmesinden kinaye olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Muhammed b. Melek hadislerdeki temsîli anlatıma da dikkat çekmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in “*...Bir adam ki cennet ehlinin amelini işler ta ki onunla arasında bir zira'/arşın mesafe kalır; derken ana karnındaki yazı onu geçer de cehennem ehlinin amellerini işlemeye başlar ve cehenneme girer...*”¹²² ha-

113 Mesela bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/21, 22, 70, 77, 80, 105, 156, 157, 163, 182, 191, 198, 204, 215, 218; 2/270, 290, 323, 404, 434, 507; 3/7, 9, 18, 57, 93, 129, 163, 164, 178, 190, 202, 207, 235, 238, 249, 287, 290; 4/452, 463, 475, 494, 503, 505, 525, 529, 552, 556, 572, 605, 606; 5/29, 34, 43-4, 51, 56, 63, 70, 79, 81, 108, 154, 159, 163, 197, 229, 231, 261; 6/206-7, 216, 221-2, 233-4, 236, 249, 257, 266, 280, 295, 313-4, 321-2, 333, 427, 468, 496, 516, 521, 527.

114 Mesela bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/49, 120; 3/208; 4/59, 66; 5/79, 467; 6/232, 379, 462.

115 Mesela bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/21; 4/358.

116 Mesela bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/26, 27, 28, 32, 33, 39, 41, 43, 46, 54, 55, 57, 63, 70, 82, 84, 88, 98, 146, 167, 184, 190, 201, 202, 222, 229, 408, 415, 422, 442, 471, 513; 2/6, 7, 9, 10, 16, 18, 36, 48, 49, 109, 110, 114, 120, 124, 155, 172, 318, 320, 396, 441, 451, 495, 547-8, 549; 3/27, 68, 97, 159, 164, 173, 194, 207, 238, 287, 307, 354, 359, 360, 364, 366, 374; 4/26, 66, 67, 93, 99, 112, 125, 140, 186, 207, 221-22, 244, 305, 310, 344, 392, 409, 414, 446, 462, 466, 494, 540, 552, 554, 557, 584, 597; 5/13, 32, 36, 46, 73, 108, 154, 159, 249-50, 275, 304, 312, 482, 522, 541, 6/9, 10, 18, 43, 56, 69, 79, 83, 85, 107, 117, 127, 135, 155, 166, 200, 205, 208, 233, 238, 247-49, 251, 293, 303, 331, 411, 442, 462, 473, 505, 517, 524.

117 Müslim, “Kader”, 17.

118 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/108. Mecaza ilişkin diğer bazı örnekler için bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/406; 2/167, 176; 3/139, 199; 4/316, 401, 6/6, 319.

119 Buhârî, “Savm”, 5.

120 Buhârî, “Savm”, 5; “Bed'ül-halk”, 11; Müslim, “Sıyâm”, 1.

121 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/503. Kinayeye ilişkin diğer bazı örnekler için bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/107, 157, 169, 173, 179, 228, 293, 437; 2/260-261, 323, 444, 457, 461, 520, 559; 3/29, 81, 180; 4/32, 122, 252, 329, 382, 541; 5/13; 6/34, 88, 91, 96, 162, 173, 174, 216, 218, 296, 315.

122 Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 1; “Kader”, 1, “Tevhid”, 28; Müslim, “Kader”, 1.

disinde zikredilen “onunla arasında bir zira‘/arşın kalır” ifadesinin hakiki anlamda olmadığını düşünen Muhammed b. Melek, bir zira‘/arşın ifadesinin temsîlî anlatım olduğunu belirterek “iyice yaklaşır” anlamında olduğunu vurgulamaktadır.¹²³

2.2.4. HADİSTEKİ KASTEDİLEN MANAYI AÇIKLAMASI

Hadislerde zikredilen mananın Hz. Peygamber'in muradıyla örtüşecek şekilde anlaşılması son derece önemlidir. Muhammed b. Melek hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik izahlarında sık olarak أي / yani, المراد / hadiste kastedilen şudur ve يعنى / anlamına geliyor tabirlerini kullanmaktadır.

Muhammed b. Melek, hadislerdeki manaların doğru anlaşılması için izahlar getirmektedir. Mesela “Allah yarattıklarını karanlık içinde yarattı sonra onları nurundan serpti/verdi. Bu nur kime isabet ettiyse doğru yolu buldu kime de etmediyse sapıtı. Bunun için diyorum ki kalem Allah'ın ilminde kurumuştur (yani hüküm kesinleşti)”¹²⁴ hadisinde mahlûkatın insanlar ve cinler olduğunu belirttikten sonra karanlıktan maksadın şehvetlere karşı meyil, gayb âleminin sırları hakkında gaflete düşme olduğunu belirtir. Buradaki nurdan maksadın da îmân, tâat ve şeriatın kabulüne tevfiik olduğunu belirtir.¹²⁵

Bazı hadislerde zâhirî anlam ile bâtınî anlam arasında tercihlerde bulunmuştur. Mesela “Kul ile küfür arasındaki fark namazdır”¹²⁶ hadisinin izahında buradaki muhatabın namazı inatla terk edenler olduğunu ifade etmiştir. Ancak bazı âlimlerin vaîd kabilinden değerlendirdiğini de belirtir. Hadisin devamında Abdullah b. Şekik'in şu sözüne yer verir. “Allah Resûlü'nün ashâbı namaz dışında terki halinde küfür sayılabilecek başka bir şeyi görmüyorlardı.”¹²⁷ Yine bu bağlamda “Kim dünyada şöhret elbisesini giyerse Allah ona kıyâmet gününde zillet elbisesi giydirebilir”¹²⁸ hadisinde Muhammed b. Melek, buradaki maksadın övünmek, fakirlere karşı kibirlenme, kalp kırma, insanlar arasında kendini büyük görme gibi fiiller olduğunu belirtir. Allah'ın kıyâmet gününde zillet elbisesi giydirmesinin kinaye olduğunu belirtir.¹²⁹

Muhammed b. Melek, bazen de hadiste zikredilen kısa bir ifadeyi detaylandırarak izah etmektedir. Mesela İhlâs Sûresi'nin Kur'ân'ın üçte birine denk tutulmasıyla¹³⁰ ilgili rivâyetin şerhinde bunun muhteva itibariyle olduğunu belirten Muhammed b. Melek esas itibariyle üç ana konunun bulunduğunu ilkinin Allah'ın bilgisi, onu birlemek, onu yüceltmek; ikincisinin şer'î ahkâm; üçüncüsünün de ahlakı güzelleştirmek ve nefisleri tezkiye etmek olduğunu ihlâs suresinin ilkini kapsadığını böylece üçte birine denk olduğunu belirtir.¹³¹

Yukarıda zikredilen örneklerden anlaşılacağı üzere Muhammed b. Melek'in hadisteki maksadın/muradın anlaşılmasına yönelik yaptığı açıklamalar hadislerin doğru anlaşılması adına son derece önem taşımaktadır.

2.2.5. AYETLERDEN FAYDALANMASI

Muhammed b. Melek bazı hadislerin izahında konuyla ilgili âyetlerden istifade ederek hadisteki manayı teyit etmiştir. Mesela bir hadiste Hz. Peygamber “Allah'ın hataları silmeye ve dereceleri yükseltmeye vesile kıldığı şeyleri size bildireyim mi?” buyurur. Ashâb “Evet! Ey Allah'ın Resûlü, söyleyin” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber şunları zikretti: “Zahmetine rağmen abdesti tam almak, mescide giderken adımları artırmak ve (bir namazdan sonra diğer) namazı beklemek. İşte bu ribâttır, işte bu ribâttır, işte bu ribâttır”.¹³² Bu hadisin şerhinde Muhammed b. Melek ribât kelimesini açıklarken “Ey îmân edenler! Sabredin, karar-

123 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/100.

124 Tirmizî, “İmân”, 17.

125 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/121.

126 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “İmân”, 9.

127 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/360, 362.

128 İbn Mâce, “Libâs”, 24.

129 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/24.

130 Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 45; Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 11.

131 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 3/26.

132 Müslim, “Tahâre” 41; Tirmizî, “Tahâre”, 39; Nesâî, “Tahâre”, 106.

lılıkla yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın)...¹³³ âyetini zikrederek ribâtın cihad olduğunu ancak burada sevabının cihad gibi olmasının kastedildiğini belirtir.¹³⁴

“Şüphesiz ki din kolaylıktır. Kim kendini zorlarsa din ona galip gelir. O halde istikamet üzere gidin ve i'tidalli olun. O zaman size müjdeler olsun. Günün başlangıcından, sonundan bir miktar da geceden faydalanınız”¹³⁵ hadisinin şerhinde Allah'ın din konusunda kişiye zor gelen şeylerle mükellef kılmadığına işaret ederek “...O size din konusunda hiçbir güçlük yükledi...”¹³⁶ ve “...Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük istemiyor...”¹³⁷ âyetlerini delil olarak zikrederek hadisi şerh etmektedir.¹³⁸

2.2.6. HADİSLERDEN FAYDALANMASI

Muhammed b. Melek hadisleri şerh ederken hadislerden de istifade etmiştir. Mesela, “İmân yetmiş küsur şubedir; en üstünü ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ sözünü kabul etmek ve en aşağısı da ‘insanlara sıkıntı veren şeyleri yoldan kaldırmaktır’. Hayâ da imandan bir şubedir”¹³⁹ hadisini şerh ederken konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’in “Bir adam yolda yürürken önünde dikenli bir dal görse onu kaldırırsa, Allah bu davranışından dolayı ondan razı olur”¹⁴⁰ hadisini zikreder.¹⁴¹

Muhammed b. Melek, “Evimle minberim arası cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim havuzum üzerindedir”¹⁴² hadisini şerh ederken öncelikle manayı burada ibadetle meşgul olmanın cennet bahçelerinden birine götüreceği şeklinde açıklamış ve bu görüşüne destek olarak “Cennet kılıçların gölgesi altındadır”¹⁴³ hadisini zikretmiştir. Bu hadiste kastedilen mana da cihadın kişiyi cennete götürmesidir.¹⁴⁴

Muhammed b. Melek, “Ânî ölüm hüznün başlangıcıdır” hadisini şerh ederken bu hadiste *أسف*/hüzün kelimesi ile kastedilen mananın Allah'ın gazabı olduğunu belirtir. Hadisin manasını açıklarken bu hadisteki durumun kâfirler için olduğunu belirtir. Devamla konuyla ilgili Hz. Peygamber’in “Ânî ölüm mü'min için rahmet, kâfir için hüznün başlangıcıdır” hadisini zikrederek ilk hadisin genel olan manasını ikinci hadisteki ifadeden hareketle kâfirlere hamletmiş mü'min için ise durumun farklılığını ikinci zikrettiği hadisle vurgulamıştır.¹⁴⁵ Zikredilen örneklerde görüleceği üzere Muhammed b. Melek doğrudan hadisin manasıyla ilgili diğer rivayetleri hadisteki anlamı pekiştirmektedir.

2.2.7. BİRBİRİYLE İHTİLAFLI GÖRÜNEN RİVÂYETLERE YAKLAŞIMI

Hadisler arasında zâhiren ihtilaflı olduğu anlaşılan rivâyetler hadis ilimleri içerisinde muhtelifu'l-hadîs ilminin konusudur. Hemen her şârihin bu konudaki rivâyetlerin üzerinde önemle durduğu söylenebilir. Muhammed b. Melek de bu konuda rivâyetler arasını genellikle cem ve te'lif metoduyla çözüme kavuşturma yoluna gitmiştir. Fakat bazen de nesh metoduyla konuya açıklık getirmiştir. Mesela Hz. Ömer'den gelen

133 Âl-i İmrân, 3/200.

134 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/228.

135 Buhârî, “İmân”, 29.

136 el-Hacc, 22/78.

137 el-Bakara, 2/185.

138 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/173. İbn Melek'in hadislerin izahında âyetlerden faydalandığı diğer örnekler için bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/22, 71, 73, 76, 82, 86, 97, 98, 110, 140, 161, 163, 168, 185, 202, 226, 297, 301, 356, 402, 417, 424, 441; 2/28, 41, 59, 168, 179, 290, 306, 335, 381, 455, 459, 473, 476, 481, 505; 3/33, 94, 95, 123, 131-132, 312, 366; 4/24, 37, 69, 97, 110, 127, 186, 188, 195, 249, 287, 304, 308, 322, 423, 437, 525, 590; 5/94, 116, 135, 137, 335, 414, 438, 457, 469-470, 488, 559, 594; 6/37, 97, 101, 149, 160, 195, 198, 200, 235, 240, 253, 297, 372, 429, 449, 475, 504.

139 Müslim, “İmân”, 58. Ayrıca bk. Tirmizî, “İmân”, 6; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Nesâî, “İmân”, 16.

140 Buhârî, “Mezâlim”, 28.

141 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/29.

142 Buhârî, “Fazlü's-salât fi mescidi'l-Mekke ve'l-Medîne”, 5, “Fezâilü'l-Medîne”, 11; Müslim, “Hacc”, 502.

143 Buhârî, “Cihâd”, 22; Müslim, “Cihâd”, 20.

144 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/419.

145 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/335. İbn Melek'in hadisleri şerh ederken başka hadislerden faydalandığı diğer örnekler için bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/67, 80, 85, 86, 163, 173, 242, 358, 408, 430, 441, 469, 2/335, 356, 405, 436, 485; 3/128, 280; 4/539, 542, 549, 586; 5/327, 414, 445; 6/52, 143, 201, 287, 391, 402.

“Hz. Peygamber beni ayakta bevl ederken gördü ve beni bundan sakındırdı”¹⁴⁶ hadisinde Muhammed b. Melek, bu yasağın uzaktaki insanların avreti görebileceği endişesi ile idrarın sıçrama durumundan dolayı olduğunu belirterek nehyin tenzîhî olduğunu açıklamaktadır. Bu rivâyetin akabinde Hz. Peygamber'in ayakta bevl ettiği ile ilgili hadisi¹⁴⁷ zikretmiş ve buradaki tenâkuzu açıklamıştır. Hz. Peygamber'in fiilinin özre binâen olduğunu belirterek onun oturacak yer bulamadığından böyle yaptığını ifade etmiştir.¹⁴⁸ Burada Muhammed b. Melek'in iki hadis arasındaki tenâkuzu cem ve te'lif metotlarından biri olan tahsis yoluyla çözdüğü görülmektedir. Birinci hadisteki yasağın mutlak anlamda geldiği, ikinci hadisin ise Hz. Peygamber'in özre binâen böyle yaptığı gerekçesiyle ilk hadisi tahsis ettiği kanaatindedir.

Muhammed b. Melek bazı hadislerde nesih yolunu da tercih etmiştir. Mesela Vâil b. Hucr'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Ben Resûlullah'ı secde ettiğinde dizlerini, ellerinden önce koyarken gördüm. Secdeden kalktığına ise ellerini dizlerinden önce kaldırırırđı.”¹⁴⁹ Muhammed b. Melek bu rivâyetin İmam Şâfî'nin amel ettiği hadis olduğunu belirtir. Devamında zikrettiği Ebû Hüreyre'den gelen hadiste ise şöyle buyrulur: “Sizden biri secde ettiğinde deve çöküşü gibi çökmesin. Ellerini dizlerinden önce koysun.”¹⁵⁰ Muhammed b. Melek, Ebû Hanîfe'nin delilinin bu hadis olduğunu zikrettikten sonra Vâil b. Hucr'dan gelen rivâyetin bundan daha sağlam olduğunu belirtmektedir. Âlimlerin ekseriyeti Ebû Hüreyre'den gelen hadisle amel etmemişlerdir. Ayrıca bu hadisin mensûh olduğunu söyleyenler de vardır. Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadisi nesh eden rivâyet ise Mus'ab b. Sa'd'ın babası Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan nakledilen “Biz ellerimizi dizlerimizden önce koyardık. Daha sonra önce dizlerimizi koymakla emreolunduk”¹⁵¹ hadisidir. Burada Muhammed b. Melek'in konuyla ilgili hadisleri nakledip son olarak zikredilen hadisin öncekini neshettiği görüşüyle ihtilâfı giderdiği anlaşılmaktadır.¹⁵²

2.2.8. FIKHÎ RİVÂYETLERDEKİ YAKLAŞIMI

Muhammed b. Melek fikhî hadisleri şerh ederken iki farklı yöntem takip etmiştir. Birincisine göre rivâyetin kelime izahları sonrası sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının görüşlerini nakletmek suretiyle şerh, ikincisi de kelime izahları sonrası herhangi bir görüşe temas etmeksizin hadisten hüküm çıkarması şeklinde olmuştur. Burada genellikle “bu hadis şuna delâlet etmektedir” şeklinde atıflarla hadisten hüküm çıkarmıştır. Muhammed b. Melek mezheplerden özellikle de Hanefî ve Şâfî mezhebinin görüşlerine ağırlık vermiş, diğerlerinin görüşüne ise nispeten daha az yer vermiştir. Muhammed b. Melek'in fikhî hadisleri şerh ederken mezhebî taassubiyetten uzak durduğu belirtilmelidir. İzahlarında diğer mezheplerin farklı görüşlerine de temas ederek mutedil bir çizgiyi takip etmiştir. Burada mezheplerin farklı görüşlerini aktarırken herhangi bir tenkitte bulunmaması mezheplere karşı saygın tutumunun bir göstergesi olarak okunabilir. Örneğin; Ebû Mes'ûd el-Ensârî'den nakledilen “Allah'ın kitabını en iyi okuyan imamlık yapsın. Kıraatte eşitseler sünneti en iyi bilen imamlık yapsın. Eğer bunda da eşitseler hicret eden yapsın. Eğer bunda da eşitseler yaşça büyük olan imamlık yapsın.”¹⁵³ hadisinin şerhinde Muhammed b. Melek öncelikle Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Yûsuf'un namazda kıraatin bilmekten evlâ olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Hanefî diğer iki İmam kendisine yetecek kadar kıraate sahipse bilen kişi evladır der. Çünkü namazda bilmeye/fıkha daha çok ihtiyaç vardır. İmam Mâlik ve Şâfî ise kendi zamanlarında kıraati iyi olanların aynı zamanda âlim olduğunu söylediklerini nakleder. Muhammed b. Melek bu cümle sonunda ancak günümüzde durum böyle değil demektedir.¹⁵⁴

146 Tirmizî, “Tahâret,” 8.

147 Buhârî, “Vudû’”, 64; Müslim, “Tahâret”, 73.

148 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/264.

149 Ebû Dâvûd, “Salât”, 140.

150 Ebû Dâvûd, “Salât”, 140.

151 İbn Hüzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk en-Nisâbü'rî, *Sahîhu İbn Hüzeyme*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts), 1/319.

152 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/19-20. Konuyla ilgili başka örnekler için bk. İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 1/264; 3/213, 313; 4/506, 585, 588, 593; 5/27, 59, 171; 6/62, 108, 210, 267, 285, 288, 321, 364.

153 Müslim, “Mesâcid”, 290.

154 İbn Melek, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, 2/116.

Muhammed b. Melek'in herhangi bir görüş nakletmeden hüküm çıkardığı hadislerde genellikle kendi mezhebinin (Hanefî) çizgisinde durduğu anlaşılmaktadır. Mesela Muhammed b. Melek'in mezhep imamlarının görüşlerine değinmeden hüküm çıkardığı hadisler incelendiğinde daha belirgin olarak Hanefî çizgide durduğu görülmektedir. Mesela "...Kim uyursa abdest alsın"¹⁵⁵ hadisinde uyumanın uzanarak uyuma olduğunu ifade ederek makatın üzerine oturmak suretiyle uyumanın abdesti bozmayacağını belirtmektedir. Burada Muhammed b. Melek herhangi bir görüş zikretmeden Hanefî mezhebinin görüşünü nakletmektedir. Ayrıca devamında İbn Abbâs'dan gelen "Abdest uzanarak uyuyan kişiye gerekir. Çünkü o uzandığında mafsalları gevşemiş olur"¹⁵⁶ hadisiyle de görüşünü teyit etmektedir.¹⁵⁷

Muhammed b. Melek pek çok örnekte de hadisin lafzından hareketle hükümler çıkarmıştır. Mesela, Osmân b. Mazûn vefat ettiğinde defnedildi ve Hz. Peygamber bir adama bir taş getirmesini emretti. Onu taşıyamadık. Bunun üzerine Hz. Peygamber kalktı ve kollarıyla çekti. Onu baş tarafına koydu ve şöyle dedi: "Kardeşimin kabrini bununla bileceğim. Ailemden ölenleri de oraya defnedeceğim"¹⁵⁸ demiştir. Hadisin şerhinde Muhammed b. Melek kabirlere tanınması için alâmet konmasının sünnet olduğunu bildirmektedir.¹⁵⁹

Muhammed b. Melek bazı hadisleri şerh ederken sadece İmam Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşünü aktardığı da olmuştur. Mesela "Namazda Kur'ân'dan bir şey okumaya güç getiremeyen bir kişiye Hz. Peygamber sübhânallah, elhamdülillah, lâ ilâhe illallah, Allah-ü ekber... gibi tesbihatları tavsiye etmiştir."¹⁶⁰ Bu hadisin şerhinde Muhammed b. Melek, İmam Şâfiî'nin hadisten hareketle herhangi bir özürden dolayı Fâtîha'yı öğrenemeyen kişiye bunun yeterli olduğunu ancak namazın hemen akabinde öğrenmesinin zorunlu olduğuna hükmettiğini nakleder.¹⁶¹ Muhammed b. Melek'in örnekte görüldüğü üzere İmam Şâfiî'nin görüşünü aktararak izah etmesi onun mezhep taassubundan uzak bir âlim olduğunun göstergesi sayılabilir.

2.2.9. TASAVVUFİ YORUMLAR ÇIKARMASI

Muhammed b. Melek hadislerin şerhinde birtakım tasavvufî yorumlar da yapmıştır. İlgili hadislerin yorumlarında bazı mutasavvıfların görüşlerini aktarmış, sûfîlerin çıkarımlarına yer vermiştir. Mesela Muhammed b. Melek, "Şüphesiz hem şeytanın hem de meleğin insanoğlu üzerinde yönlendirici bir etkisi vardır. Şeytanın etkisi, kötülüğe sevk etmeye ve hakkı yalanlamaya, meleğin etkisi ise hayra ve hakkı tasdiğe yöneliktir"¹⁶² hadisinde bazı sûfîlerin şeytanın kalbin sol tarafında, meleklerin de sağ tarafında olduğu bilgisini verdiğini nakleder. Ayrıca Sühreverdi'nin '*Avârifü'l-me'ârif*' adlı eserinde lemme/yönlendirici etkiyi hak düşüncesi ve nefis düşüncesi olarak iki kısımda ele aldığını nakleder. Ona göre bunlar aslında bir fer de iki ayrı düşüncedir.¹⁶³

Muhammed b. Melek, "Temizlik îmânın yarısıdır..."¹⁶⁴ hadisinde burada "îmân"dan maksadın namaz olduğunu belirtir. Nitekim kıblenin tahvilini bildiren âyetin devamında şöyle buyruluyor: "Allah sizin îmânınızı zâyi' edecek değildir"¹⁶⁵ Yani burada da namazınızı anlamına geldiğini ifade ediyor. Dolayısıyla temizlik namazın yarısı sayılmıştır. Devamla Muhammed b. Melek, burada farklı anlamlar verildiğini de nakletmektedir. Nitekim birisinde temizlikten maksadı kötü ahlaktan nefsi tezkiye etmektir. Bu da kâmil îmânın yarısı olur anlamında bir görüş nakletmektedir. Hadisin devamında "namaz nurdur" ifadesini de kabirde ya da kıyâmet karanlığında nur olacağı anlamında yorumlamaktadır. Nitekim âyette şöyle buyrulur: "Onların nuru önlerinde ve arkalarında ilerler."¹⁶⁶ Namazın nuru dünyada da vardır. İnsan namaz sayesinde

155 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 77.

156 Tirmizî, "Tahâret", 57.

157 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/242.

158 Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 63.

159 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/372.

160 Ebû Dâvûd, "Salât", 138.

161 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/511.

162 Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 3.

163 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/91.

164 Müslim, "Tahâret", 1.

165 el-Bakara, 2/143.

166 et-Tahrîm, 66/8.

dalâlet karanlığından hidâyet nuruna çıkar.¹⁶⁷ Muhammed b. Melek'in hadisin yorumunda tasavvufi yorum da değindiği görülmektedir.

“Amellerin Allah'a en sevimli geleni az da olsa devamlı olanıdır”¹⁶⁸ hadisinin şerhinde de Muhammed b. Melek, tasavvuf ehlinin farzların terki gibi evrâdın terkini de kerih gördüğünü belirtmektedir.¹⁶⁹

Başka bir rivâyette Hz. Peygamber'e birisi “İçerisinde günaha girdiğim, kavmimin bu yurdunu terk etmek ve malımın tümünden sadaka olarak soyulmak benim tevbemendir”¹⁷⁰ dedi. Hz. Peygamber cevâben “Üçte birini vermen yeter” buyurdu. Muhammed b. Melek, hadisin sonunda yer alan “üçte birini vermen yeterlidir” ifadesi izah ederken bazı sūfîlerin “tarikatta günah işleyen kişilerin üçte bir oranda sadaka vermesi gerektiği görüşünün ispatı olduğunu sonra da istiğfar etmesi gerektiğini” zikrettiklerini söyler.¹⁷¹

“...Efendiniz için ayağa kalkınız”¹⁷² hadisinde Muhammed b. Melek, ayağa kalkmanın ancak ta'zim için olacağını ifade eder. Burada âlim ve sâlih kimseleri bu sınıfta değerlendirerek onlara karşı ayağa kalkmanın câiz olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in kendisine gelen İkrime b. Ebî Cehil için ayağa kalktığını haber veren rivâyetin de bunu teyit ettiğini nakleder.¹⁷³ “Yeryüzünde 'Allah Allah' denilinceye kadar kıyâmet kopmayacaktır”¹⁷⁴ hadisinde Muhammed b. Melek, bir muvahhidin Allah'ı zikretmeye devam ettiği müddetçe kıyâmetin kopmayacağını belirtir. Bu hadisin âlimlerin ve sâlihlerin bereketine delâlet ettiğini söyler.¹⁷⁵

“Hz. Dâvûd'a Kur'ân hafifletilmiştir. O bineğinin eğerlenmesini emreder, öncesinde de Kur'ân'ı (Zebûr) okurdu. Ancak elinin kazandığını yerdi”¹⁷⁶ hadisinde Muhammed b. Melek, Kur'ân'dan kastın Zebûr olduğunu belirttikten sonra, “bineği hazırlanmadan önce Kur'ân okurdu” kısmını açıklarken bu durumun onun mucizelerinden olduğunu zikreder. Ayrıca bu hadisin tayy-ı zamanın cevâzına delil olduğunu belirtir.¹⁷⁷

Diğer bir hadiste Enes şöyle demiştir: “Hz. Peygamber yanımıza girdi. Ve kaylûle uykusuna dalarak terledi. Annem bir kavanoz getirerek teri onun içine silmeye başladı. Bu esnada Hz. Peygamber uyandı ve: “Ey Ümmü Süleym bu yaptığın nedir?”, dedi. Annem: “Bu senin terindir, onu kokumuza katıyoruz; o kokuların en güzellerindendir”¹⁷⁸ dedi. Muhammed b. Melek, bu hadisin şeyhlerin, âlimlerin ve sâlihlerin âsârı ile Allah'a yaklaşmanın câiz olduğuna delil olduğunu belirtir.¹⁷⁹

Bir hadiste de “Hz. Peygamber sabah namazını kıldığı vakit Medine'nin hizmetçileri içinde su bulunan kaplarıyla gelirlerdi. Hz. Peygamber kendisine getirilen her kapın içine eline daldırırdı. Çok defa sabah soğuk havada gelirler ve yine elini o kaplara daldırırdı”¹⁸⁰ buyrulmaktadır. Bu hadisin şerhinde Muhammed b. Melek, âlimlerden, sâlihlerden teberrük talep etmenin câiz olduğunu belirtir.¹⁸¹

Buraya kadar zikredilen örneklerde görüleceği Muhammed b. Melek'in hadisleri izah ederken bazı tasavvufî yorumlar yaptığı görülmektedir. Muhammed b. Melek hadislerin yorumunda tevessül, istimdat, teberrük, tayy-ı zaman gibi tartışmalı konularda kanaatini açıkça ortaya koymuştur. Muhammed b. Melek'e göre bunların her birisi câizdir söz konusu hadisler bunların câizliğine delâlet etmektedir.

167 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/226.

168 Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 218.

169 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 2/171.

170 Ebû Dâvûd, “Eymân ve'n-nüzur”, 29.

171 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 4/110.

172 Buhârî, “Meğâzî”, 30; Müslim, “Cihâd”, 64.

173 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 5/183.

174 Müslim, “İmân”, 234.

175 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 6/13.

176 Buhârî, “Ehâdisü'l-enbiyâ”, 37.

177 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 6/170.

178 Müslim, “Fezâil”, 83.

179 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 6/220.

180 Müslim, “Fezâil”, 74.

181 İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 6/233.

SONUÇ

Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne* adlı hadis kitabı birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Eserin şârihlerinden birisi olan Muhammed b. Melek, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde yaşamış bir âlimdir. Babası ve dedesi de âlim olan Muhammed b. Melek'in ailesi ilmî aile geleneğine sahiptir. Kaynaklarda hayatıyla ilgili oldukça sınırlı bilgiler bulunan Muhammed b. Melek fıkıh, ahlak, Arap dili gibi alanlarda da eser vermiş velüd bir âlimdir.

Muhammed b. Melek'in bu çalışmaya konu olan eseri *Şerhu Mesâbîhu's-sünne* olarak bilinmektedir. Döneminde yaşayan bazı kimseler şerhlerin kısa, basit ve önemsiz olmasından hareketle kendisinden daha kapsamlı bir şerh yazmasını talep etmiş o da bu istekler doğrultusunda şerhini yazmaya karar vermiştir. Muhammed b. Melek, *Mesâbîhu's-sünne*'deki hadislerin hepsini şerh etmiştir. Bize göre bu eser hadisleri genellikle muhtasaran şerh eden orta hacimli bir şerh olarak değerlendirilmelidir.

Muhammed b. Melek'in şerhinin dilsel tahliller ve fikhî izahlar bakımından kapsamlı olduğu anlaşılmıştır. Hemen her hadiste i'râb tahlilleri yapması, kelimelerin lügavî anlamlarını izah etmesi, kelimelerin cemi, müfred gibi durumları ile dildeki yapısı (ism-i tafdîl, vavü'l-kasem gibi) hakkında izahlar getirmesi bunun bir göstergesidir.

Muhammed b. Melek hadislerdeki maksadı açıklama konusunda gayret göstermiştir. Hadiste zikredilen zâhirî ifadeyle kastedilen manayı açıklamıştır.

Fikhî içerikli hadislerin izahlarında Muhammed b. Melek genellikle Hanefî-Şâfiî çizgiyi takip ederek hadisleri açıklamıştır. Hanefî mezhebine mensup bir âlim olarak kendi mezhebi çizgisinde izahlar yapsa da bu konuda taassuptan kaçınmıştır.

Birbiriyle ihtilafli görünen rivâyetlerin çözüme kavuşturulmasında büyük ölçüde cem ve te'lif yolunu takip etmiş, fikhî hadislerde nesh yöntemini de öne çıkarmıştır. Son olarak bazı hadislerin izahında tasavvufî manalar da çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdüllatîf b. Melek. *Mebâriku'l-ehzâr fi şerhi Meşâriki'l-envâr*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. Beyrut: Dâru'l-cil, 1995.
- Aksu, Hüsamettin. "Firişteoğlu Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Beyrut: İstanbul Maârif matbaası baskısından ofset, Dâru İhyâi türâsi'l-arabî, 1951.
- Baktır, Mustafa. "İbn Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Baktır, Mustafa. "Tireli İbni Melek: Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/9 (1990).
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Mesâbîhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. M. Fuad Abdülbâki ve dğr. Kâhire: 1979.
- Bursalı Mehmet Tâhir. *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etubbânın Terâcim-i Ahvâli*. İzmir: 1324.
- Bursalı Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. M. Ali Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Cüneyd-i Şîrâzî, Ebû'l-Kasım Cüneyd. *Şeddü'l-fâzâr fi haddi'l-evzâr an züvvâri'l-mezâr*. nşr. Muhammed Kazvîni-Abbas İkbâl. Tahrân: 1912.
- Devlilioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1962.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Riyâd: Dâru's-selâm, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. M. Bedreddîn Ebû Firâs. Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *es-Si'âye fi keşfi mâ fi Şerhi'l-Vikâye*. thk. Ebû'l-Hâc. Merkezü'l-ulemâi'l-âlemî, ts.
- İbn Battûta, Muhammed b. Abdullah et-Tancî. *Rihletü İbn Battûta: Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. Rabâd: 1997.
- İbn Hüzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk en-Nisâbüri. *Sahîhu İbn Hüzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-islâmî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Bahru'l-hikem*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz B 941, 1b, 2a. Milli Kütüphane.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Münyetü's-sayyâdin fi te'allümi'l-istuyâd ve ahkâmih*. thk. Saîd Bektâş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmîyye, 1999.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Ravzatü'l-müttakîn fi masnûati rabbi'l-âlemîn*. thk. Selim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2018.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Şerhu kitâbi tuhreti'l-mülûk*. thk. Abdülmecid Abdurrahman ed-Dervîş. Riyad: Medâru'l-vatan, 2010.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nüreddîn Tâlib. Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*. thk. Nüreddîn Tâlib. Katar: Dâru'n-nevâdir, 2012.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Şerhu Tuhreti'l-mülûk*. no. 42 Kon 307. Konya İl Halk Kütüphanesi.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf. *Zuhrü'l-âbidîn*. Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, no. 45 Ak Ze 1382. Manisa İl Halk Kütüphanesi.
- İbn Melek, *Şerhu'l-vikâye*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz B 788. Milli Kütüphane.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbîhu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/258-260. Ankara: TDV Yayınları 2004.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Hadis Şerh Metodu". Doktora tezi, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa 1990.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. M. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: 1941-43.
- Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, Beyrut: 2014.
- Ömer Rıza Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru'l-müsenâ-Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. Dâru'l-melâyîn, ts.

EXTENDED ABSTRACT

The first examples of systematic hadith commentary studies were given with the fourth Hijri century. It reached its peak in the eighth and ninth centuries. This period has been considered as the advanced level of commentary literature. While the annotations on the basic hadith sources that were written through the first three centuries of the Hijri were predominant, the annotations of the compiling hadith sources were also made. Among the compiling hadith sources, especially Masâbîh al-sunna of al-Baghawî (d. 516/1122), Mashariq al-Anwâr of al-Saghâni (d. 650/1252) and Hatîb et-Tabrizî (d. 741/1340) Mishkâtü'l-Masâbîh draws attention as the works that were annotated mainly.

The main hadith sources are primary, and the hadith sources written by compiling from these basic hadith sources can also be mentioned as secondary sources. In this study, the terms "primary" or "secondary" are used in this sense. The commentary activity, which started with al-Khattabî, has generally been shaped around primary sources.

There is almost no information in the sources about life of Muhammed b. Melek (d. 854/1450-1451) who lived in İzmir/Tire. Muhammed b. Melek is a scholar who has written works in many fields like his father Abdullatif b. Melek (d. 821/1418-1419). His works are shaped around Arabic language, fiqh, morality and hadith sciences. It is stated that more than forty commentaries were written on Masâbîh, that it's the main subject of this study. One of the commentaries that made on this work is Muhammed b. Melek's (d. 854/1450-1451) work called Sherhu Masâbîh al-sunna. Muhammed b. Melek attributes the work to himself in introduction of the book, by saying that "This weak servant Muhammad b. Abdillatif says...".

In the same place, the author says -while explaining the purpose of writing of the work- that some of the Masâbîh commentaries are simple and unimportant and some of them are short, so that some brothers asked him to write a comprehensive commentary, and then he intended to write the work. Muhammed b. Melek's commentary was published first in six volumes by Nureddin Talib. Muhammed b. Melek commented on all 4931 hadiths in Baghawî's Masâbîh al-sunna. Although he explained some hadiths in detail, he commented on the hadiths in the last parts of the work with explanations that can be considered very short.

Muhammed b. Melek benefited from many scholars before him. Sometimes he quoted as قيل (it was said that) without mentioning any name, and sometimes he quoted by mentioning the name of the work or scholar. In his explanations, he tried to determine the meaning of the word in the hadith by making references to the meanings of the word, its different uses in the Arabic language, and issues such as i'râb and grammar. In the word explanations, he explains the meaning as it's mentioned especially in the hadiths where literary arts such as metaphor and allusion take place. He benefited from early language and gharib al-hadith (science of strange hadith) scholars in the explanations of the words mentioned in the hadiths. there are many of the main hadith sources among Muhammed b. Melek's hadith sources. While explaining the hadiths, he also benefited from the annotation sources. He included the opinions of fiqh scholars in the explanations of legal traditions.

In the commentary, the hadiths are primarily explained with linguistic analysis. In this context, elements such as the meanings of words, singular-plural, word origins, and i'rab analyzes are remarkable points. The fact that Muhammed b. Melek explained how to read words that are difficult to read or that carry probabilities is an element that shows the linguistic importance of his commentary. The meanings of the words in the hadith are explained as word or sentence groups. While he was annotating some hadiths, he benefited from some verses and other hadiths as a description.

Although some brief explanations are made about the sub-chapters under the headings of chapter, no explanation has been given about the general ones. The companion narrator of the hadith has been mentioned, but little information has been given about them. Apart from this, more detailed explanations were made in the names where the narrators were likely to be confused. Information about some of the narrators in the chain (isnad) of the hadith generally manifests itself in the narrations about the authenticity of the hadith, in which Begawi is recorded at the end of the hadiths, such as gharib and mursal.

The narrations, which are understood to be in contradictory hadith, are the subject of the science of diverse hadith among the hadith sciences. It can be said that almost every commentator puts emphasis on the narrations on this subject. Muhammed b. Melek also tried to resolve the conflicts between the narrations on this issue, usually by the method of harmonizing interpretation. But sometimes he clarified the subject with the method of abrogation.

Muhammed b. Melek followed two different methods while commenting on the legal traditions. According to the first method, he made annotation by conveying the views of the companions, the followers and the imams of the madhhab after the word explanations of the narration. According to second method, he extracted rules from the hadith without touching any opinion after the explanations of the words. Here, he generally extracted rules from the hadith by referring that “this hadith indicates that”. Muhammed b. Melek especially concentrated on the views of the Hanafi and Shafi'i sects. On the other hand, he gave places to the views of the other sects less than the former. It should be noted that Muhammed b. Melek avoided sectarian bigotry while commenting on legal traditions. In his explanations, he followed a moderate line by touching on the different views of other sects.

Muhammed b. Melek also made some mystical interpretations in the commentary of the hadiths. He conveyed the views of some Sufis in the interpretations of some hadiths and included the inferences of the Sufis.

HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRMEDE ÂMİDÎ'NİN MU'TEZİLE VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Kazim YUSUFOĞLU

Diyaret İşleri Başkanlığı, k_yusufoglu@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4434-5508>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 14/06/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/09/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1130399>

HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRMEDE ÂMİDÎ'NİN MU'TEZİLE VE FAHREDDİN ER- RÂZÎ'YE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

ÖZ

Kelâmcıların, fiillerin özlerinde iyilik ve kötülük değerlerini taşıyıp taşımadığı, aklın vahiyden bağımsız olarak bu değerleri anlama imkânına sahip olup olmadığı ekseninde tartıştığı hüsün ve kubhun mahiyeti ve bilinmesi meselesi, kelâm ilminin temel konuları arasından yer almaktadır. Bu konuda kelâm ekolleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Mu'tezile, fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtî olduğunu, vahiy gelmeden öncede de aklın bunu anlayabileceğini iddia ederken, Eş'arîler, herhangi bir fiilin iyilik ya da kötülüğü ancak vahiy tarafından hakkında hüküm verildikten sonra anlaşılabilirliğini savunmuştur. Her iki görüş sahipleri, iddialarını temellendirmek için bazı kanıtlar ileri sürmüştür. Konunun temellendirme boyutu aklî olduğu için aynı görüşü savunan bazı kelâmcılar, bir taraftan farklı kanıtlar ile iddialarını ispatlamaya çalışırken diğer taraftan, kendisi ile aynı görüşü paylaştığı kelâmcıların kanıtlarını tenkide tabi tutmuştur. Bunun en açık örneği, Şâfiî usûlcü ve Eş'arî kelâmcısı Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî, hem karşıt görüşü savunan Mu'tezile'nin hem de kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) argümanlarını tenkid etmiştir. Bu çalışmada Mu'tezile'nin kendi iddialarını kanıtlamak için getirdiği iki istidlâlî ve on ilzâmî delilleri ile Râzî'nin öne sürdüğü yedi delile Âmidî'nin yönettiği eleştiriler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hüsün-Kubuh, Mu'tezile, Âmidî, Râzî

CRITICISMS OF AL-'AMĪDĪ AGAINST MU'TAZILA AND FAHREDDĪN AL-RĀZĪ IN THE GROUNDING OF HUSŪN-KUBUH

ABSTRACT

The issue of the essence and cognition of goodness and evil, which the theologians discuss on the basis of whether actions carry the values of goodness and evil in their essence and whether the intellect has the possibility of understanding these values independently of revelation, is one of the fundamental issues of theology. While the Mu'tazilites claim that goodness and evil in actions are essential and that the intellect can understand this even before revelation, the Ash'arites argue that the goodness or evil of any action can only be understood after it is judged by revelation. The holders of both views put forward some evidence to justify their claims. Since the justification dimension of the issue is rational, some theologians defending the same view, on the one hand, tried to prove their claims with different evidences, and on the other hand, they criticised the evidences of the theologians with whom they shared the same view. The most obvious example of this is the Ash'arite theologian Sayfuddîn al-Âmidî (d. 631/1233). He criticised the arguments of both Mu'tazila and Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210), with whom he shared the same view. In this study, al-Âmidî's criticisms of the arguments of Mu'tazila and al-Râzî are analysed.

Keywords: Kalâm, Husün-Kubuh, Mu'tazila, al-Âmidî, al-Râzî

GİRİŞ

İyilik (hüsün) ve kötülüğün (kubuh) mahiyeti ve bilinmesi, tarih boyunca düşünce insanların ilgisini çekmiştir. Bu ilginin temelinde insanın yapısında yer alan iyi ve güzel olanı yapma kötü ve çirkin olandan kaçınma olmakla birlikte, akıl ile vahiy arasında kurulan ilişki yer almaktadır. Bu sebeple iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesi, tartışılmaya başlandığı dönemden itibaren din ile ilişkisi kurularak ele alınmıştır.¹

Bu konunun, İslam tarihinde ilk olarak ne zaman ele alındığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvan (ö. 128/745) tarafından akıl ile vahiy arasında kurulan ilişkiden hareketle hicri ikinci asırda tartışılmaya başlandığı sonucuna varılabilir.²

Hicri ikinci asırdan itibaren kelâmcılar tarafından iyilik ve kötülük konusu, fiillerin özlerinde iyi ve kötü değerlerini taşıyıp taşımadığı, aklın fiillerde bulunan bu değerleri vahiyden bağımsız olarak anlama imkânına sahip olup olmadığı, Allah'ın fiil ve hükümlerinin bu değerlerle olan ontik ilişkisi vb. konular ekseninde tartışılmıştır. Allah'ın, kullar hakkında faydalı ve uygun olan şeyleri yaratma zorunluğunun bulunup bulunmadığı (salâh-aslah), İslam dininin insanlara ulaşmadan önce, onların kendi akıllarıyla yaratıcının varlığını bilip şükür etmelerinin zorunlu olup olmadığı (şükr-i mun'im) ve dinî bildirimden önce fiillerin herhangi bir hükme tabi olup olmadığı gibi konular, iyilik ve kötülük tartışmasının sonucu olarak ele alınmıştır.³

İlk başta kelâm ilminde tartışılmaya başlanan iyilik ve kötülüğün bilinmesi meselesi, daha sonraları fıkıh usûlüne dair kaleme alınan eserlerde de tartışılmıştır.⁴ Taraflar kendi görüşlerini temellendirmek ve karşıt görüşü savunanların düşüncesini eleştirmek için farklı aklî delillere başvurmuşlardır. Bunun sonucunda geniş bir iyilik/hüsün kötülük/kubuh literatürü oluşmuştur.⁵

1 Örneğin iyilik ve kötülük meselesi Yunan felsefesinde Platon (m. ö. 427-347) tarafından, din ile irtibatı kurularak ele alınmıştır. Bkz: Platon, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*, çev. Hümeýra Özturan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 76-78.

2 Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvan'ın, vahiy gelmeden önce aklın iyi olan şeyler hakkında hüküm verebileceği şeklindeki kaideyi vazettiği kabul edilmektedir. O, vahiy gelmeden önce aklın eşyadaki iyilik ve kötülüğü anlayabileceğini, bunun sonucunda onun hakkında zorunlu kılma veya yasaklama şeklinde hüküm verebileceği kanaatine sahiptir. İlk olarak Cehm'in ortaya koyduğu bu ilke, daha sonraları Mu'tezile tarafından savunulup hüsün ve kubhun temel ilkesi olarak kabul edilmiştir. Bkz: Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehni Muhammed (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 1/74; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/346.

3 Örnek için bkz: Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-Tevhidi ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ts., 6/9-231; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 76-92; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille Fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 210-240; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 301-344; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 362-409; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abullatif Fûde (Beirut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 3/233-303; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 2/117-229; Seyfeddîn el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatif (Kahire, 1971), 223-245; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 1/224-251; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 323-332; Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman Tûfî, *Der'u'l-Kavli'l-Kabîh bi'l-Tahsîn ve'l-Takbîh* (Riyâd: ed-Dâru'l-Arabiyye, 2005), 69-122; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif* (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1998), 8/201-228; Sa'duddin b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1998), 4/ 282-306; İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 98.

4 Fukahâ yöntemine göre telif edilen fıkıh usûlü eserlerinde iyilik ve kötülük konusu emir bölümünde ele alınırken, mütekellim'in metoduna göre kaleme alınan usûl kitaplarında ise hüküm konusunda ele alınmıştır. Örnek için bkz: Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsi, *Takvimü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beirut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001), 45-47; Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*, thk. Sâid Bektaş (Beirut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016), 149-160; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/60-73; Ebu Hamid Muhâmmad b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Süleyman el-Eşkar (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2010), 1/112-126; Fahreddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi-Usûli'l-Fıkıh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/105-108; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/224-251; Cemâleddîn Ebî Ömer Osman İbnu'l-Hâcib, *Muhasaru'l-Münthe's-Sûli ve'l-Emel fi İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamâd (Beirut: Dâru ibn Hazm, 2006, 2), 1/ 274-281; Tâceddîn es-Sübki, *Cemu'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Akile Hüseyin (Beirut: Dâru ibn Hazm, 2011), 210-211.

5 İyilik ve kötülük konusu, fıkıh usûlü ve kelâm kitaplarında ele alınmakla birlikte müstakil eserlere de konu olmuştur. Müstakil eserlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Berekât Abdusselâm İbn Teymiyye, *el-Hasene ve's-Seyyi'e*, ts.; Tûfî, *Der'u'l-Kav-*

Bu konu, naklî delillerden çok aklî deliller ile temellendirildiği için bazı kelâmcılar farklı görüşü savunanların iddialarını ve delillerini eleştirmekle kalmamış kendileri ile aynı görüşü paylaşanların delillerini de eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bunun en bariz örneği Şâfiî usûlcü ve Eş'arî kelâmcısı Seyfuddîn el-Âmidî'dir (ö. 631/1233). Âmidî, hem Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün bilinmesi konusundaki delillerini hem de kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) delillerini eleştiriye tabi tutmuştur. Başka bir ifadeyle Âmidî, Mu'tezile'nin iyilik ve kötülük anlayışını hem iddia hem delil düzeyinde, Râzî'nin görüşünü ise sadece delil düzeyde tenkid etmiştir.

Bu araştırmada iyilik ve kötülüğün aklîliğini savunan Mu'tezile'nin kendi iddialarını kanıtlamak için ileri sürdüğü deliller ile iyilik ve kötülüğün şer'îliğini savunan Râzî'nin öne sürdüğü delillere Âmidî'nin yönelttiği eleştiriler ele alınacaktır. Âmidî'nin eleştiriye tabi tuttuğu deliller Mu'tezilî kelmacılar ile Râzî'nin eserlerinden tahkîk etmekle birlikte, Âmidî'nin eserleri esas alınarak değerlendirilecektir. Ancak Âmidî'nin eleştirilerine geçmeden önce iyilik ve kötülüğün Mu'tezile ve Eş'arîler tarafından nasıl anlaşıldığı genel hatlarıyla ele alınacaktır.

1. HÜSÜN VE KUBHUN TANIMI VE BİLİNMESİ

Hüsün, masdar olarak "güzel olmak" isim olarak "güzellik, arzu edilen ve sevilen şey"⁶ manasında kullanılmaktadır. Kubuh ise, masdar olarak "çirkin olmak" isim olarak "çirkinlik, nefret edilen şey"⁷ anlamına gelmektedir. Bu iki kavram, kelâm ilminde üç farklı manada kullanılmıştır:

1. Hüsün ve kubuh bir şeyin kemali ve eksikliği anlamında kullanılmıştır. Örneğin ilim iyidir, cehalet kötüdür cümlelerinde ilim bir kemal sıfatı olduğu için iyi vasfını almışken, cehalet bir eksiklik sıfatı olduğu için kötü vasfını almıştır.

2. Hüsün ve kubuh herhangi bir eylemin insan tabiatına uygun veya aykırı olması anlamında kullanılmıştır. Örneğin adaletli davranmak ve zor durumda olan birine yardım etmek insan tabiatına uygun olduğu için iyi, zulüm ve boğulmak üzere olan birisine seyirci kalmak insan tabiatına aykırı olduğu için kötüdür. Bu ikinci mana; "herhangi bir eylemde maslahat varsa iyi vasfını alır, zarar (mefsedet) varsa kötü sıfatını alır" şeklinde de ifade edilmiştir.⁸

3. Hüsün ve kubuh herhangi bir eylemin, dünyada övgü veya yergiyi, ahirette ise mükâfat veya cezayı gerektirmesi anlamında kullanılmıştır. İlk iki manadaki iyilik ve kötülüğün aklî olduğu konusunda kelâmcılar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İhtilaf; üçüncü manadakinin aklî olup olmadığı ile ilgilidir.⁹

Mu'tezile, üçüncü manadaki iyilik ve kötülüğü aklî kabul etmekle birlikte vahiyden bağımsız olarak fiillerde iyileştirici veya kötüleştirici bir yönünün bulunduğunu, iyileştirici yönünün fâilinin övgü ve ödülü hak etmesini sağlarken, kötüleştirici yönünün ise fâilinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektireceğini ifade eder. Onlara göre aklın fiillerdeki bu iyileştirici veya kötüleştirici yönü anlama noktasında üç farklı düzeyi vardır:

1. Aklın, düşünme ve araştırmaya gerek duymaksızın zarûrî olarak iyileştirici ya da kötüleştirici yönünü anladığı fiiller. Örneğin akıl, yarar sağlayan doğrunun güzel, zarar veren yalanın kötü olduğunu herhangi bir düşünme ve araştırmaya ihtiyaç duymadan anlayabilir. Onlara göre her akıl sahibi hiç duraksamadan bu ikisine hükmedebilir.

li'l-Kabîh; Abdullah Muhammed Cârunebî, *el-Hüsün ve'l-Kubh beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1981); İbrahim Pehlivan, *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985); Abdulgaffar Aslan, *Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Muzaffer Parlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara: Ankara Okulu, 2016).

6 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Darul Mearif, ts.), 2/877; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubh", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/59.

7 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/5083; Çelebi, "Hüsün ve Kubh", 19/59.

8 İcî, *el-Mevâkıf*, 324.

9 Gazâlî, *el-İktisâd*, 304; İcî, *el-Mevâkıf*, 323-324; Muhammed b. Hasan Hitû, *el-Vecîz fî Usûli'l-Teşrî'il-İslâmî* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009), 81.

2. Aklın, ancak düşünme ve araştırma sonucunda iyileştirici ya da kötüleştirci yönünü anladığı fiiller. Söz gelimi akıl, zarar veren doğruluğun güzel, yarar sağlayan yalanın ise kötü olduğunu ancak araştırma sonucunda anlayabilir.

3. Aklın zarûrî olarak veya araştırma yoluyla iyilik ya da kötülük cihetini anlayamadığı, iyilik ya da kötülük yönünün Şâri'in emretmesine ya da yasaklamasına bağlı olan fiiller. Örneğin akıl, Ramazan'ın son gününde oruç tutmanın iyi, ondan sonraki günde tutmanın kötü olduğunu anlayamaz, bunların iyi ya da kötü olduğunu ancak Şâri'in emretmesi veya yasaklaması sonucunda anlayabilir.¹⁰

Mu'tezile, bir ve ikinci kısma giren fiillerin iyilik ya da kötülük yönlerini anlamamanın Şâri'in emrine bağlı olmadığı kanaatindedir. Onlara göre, akıl, bu tür fiillerin iyilik ya da kötülük yönlerini anlama imkânına sahiptir. Şâri'in bunlardaki iyilik veya kötülüğü emrederek ya da yasaklayarak açığa çıkarması, aklın verdiği hükmüpekiştirmekten ibarettir.¹¹

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zâtîliği hususunda Mu'tezile arasında görüş ayrılığı bulunmamasına karşın, iyilik ve kötülüğün fiillerin zatında mı bulunduğu yoksa zait bir sıfat olarak mı var olduğu konusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır:

İlk dönem Mu'tezilî kelâmcılardan bazıları, iyilik ve kötülüğün fiilin zatında bulunduğunu iddia ederken, Ebû Ali el-Cübbâi gibi bazıları da iyilik ve kötülüğü gerektirecek bir niteliğin (vücut) bulunmasıyla ancak bunların var olabileceğini iddia etmektedirler. Mu'tezilî bilginlerden bir kısmı da iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırıp, kötülük için fiilde onu gerektirecek bir niteliğin varlığını zorunlu görürken, iyilik için böyle bir niteliğin varlığını zorunlu görmemektedir.¹²

Eş'arîler, üçüncü manadaki (dünyada övgü veya yergiyi, ahirette ise mükâfat veya cezayı gerektirmesi) iyilik ve kötülüğün şer'î olduğu kanaatine sahiptirler. Onlara göre, akıl, hangi fiilin dünyada övgüyü veya yergiyi ahirette mükâfâtı ya da müzacâtı gerektireceğini anlama imkanına sahip değildir.¹³ Fiiller, Şâri'in emretmesi veya yasaklaması neticesinde iyi ya da kötü özelliğini kazanırlar. Onlara göre, şeriatın iyi dediği şey iyi, kötü dediği şey ise kötüdür.¹⁴

Esasında Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün mahiyeti ile ilgili bu ifadeleri, iyiliğin ve kötülüğün olgu ve hüküm düzeyinde tersine çevrilip çevrilmediğini belirlemek değil, Allah'ın iradesinin sınırlandırılmayacağı konusundaki temel ilkeleri gereği bunun imkansız olmadığı altını çizmektedir.

Eş'arîler, iyilik ve kötülük kavramlarını kişi, zaman ve duruma göre değişebilen (izafî/itibarî/gayr-i hakiki) üç farklı manada kullanmışlardır.

1. Kişinin amaç ve gayesine uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller kötü, ne uygun ne de aykırı olanlar ise abes olarak nitelendirilmiştir.¹⁵ Bu nedenle aynı fiil, birisinin amacına uygun olduğu için iyi, başka birisinin amacına aykırı olduğu için kötü olarak nitelendirilebilmektedir. Söz gelimi, A. şahsın ölümü, sevenleri için kötü, sevmeyenleri için iyi olabilmektedir.

10 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, 6/64-66; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 211-212; Âmidî, *İhkâm*, 1/227; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/117; Âmidî, *Gâyetu'l-Merâm*, 223-224; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari Muntehe'l-Vusûl ve'l-Emel fi İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessân el-Cezâirî (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 2016), 1/218; Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Riyâd: Mektebu'l-Abîkân, 1993), 1/300-301.

11 İcî, *el-Mevâkıf*, 323; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/201-204. Medhâlî, *el-Hikmetu ve'l-Ta'lîl*, 86.

12 Âmidî, *İhkâm*, 1/227; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/117-118; İcî, *el-Mevâkıf*, 324; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8/204.

13 Bu görüş, Eş'arîler ile birlikte Şâfiî, Mâliki ve Hanbeli usûlcülerin çoğu ile bazı Hanefî usûlcüler tarafından savunulmuştur. Bkz: İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 65-66.

14 Cüveynî, *el-İrşâd*, 210-211; İcî, *el-Mevâkıf*, 323; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/204; Ramazan el Bûtî, *Kubra'l-Yekîniyyâtü'l-Kevniyye-Vucûdu'l-Halik ve Vâzifetu'l-Mahlûk* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2016), 154; Medhâlî, *el-Hikmetu ve'l-Ta'lîl*, 82-83; Hîtü, *el-Vecîz*, 81.

15 Bu anlamıyla iyilik ve kötülük, bazen maslahat/yarar ve mefsedet/zarar kavramlarıyla ifade edilmektedir. Buna göre iyi, herhangi bir maslahatı içeren, kötü ise mefsedeti içerebilir. Maslahat ve mefsedetten yoksun olan ise ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilir. Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/203.

2. Fâilin bilgisi ve gücü dahilinde olan fiiller iyi, gücü dahilinde olmayanlar ise kötüdür.

3. Şâri'in, fâiline övgüyü emrettiği fiiller iyi, yerilmesini emrettiği fiiller ise kötü olarak nitelendirilmiştir.¹⁶ Kelâm ekolleri arasındaki iyilik ve kötülüğün mahiyetine yönelik tartışmanın bu üçüncü anlam ile ilgili olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün mahiyetleri itibariyle şer'î mi yoksa aklî mi olduğu şeklinde bir tartışmaya konu olması, tarafların kendi iddialarını aklî deliller ile ispatlamaya engel değildir. Zira hem iyilik ve kötülüğün akliliğini iddia eden Mu'tezile, hem de şer'iliğini savunan Eş'arîler iddialarını kanıtlamak için şer'î delillerden çok aklî delillere başvurmuşlardır. Meselenin temellendirilme boyutu aklî olması sebebiyle aynı kelâmî ekole mensub kelâmcıların aynı meseleyi kanıtlamak için birbirlerinden farklı kanıtlara başvurdukları, hatta birbirlerinin delillerini tenkid ettikleri görülmektedir. Söz gelimi, hem Fahreddîn er-Râzî hem de Seyfeddin el-Âmidî iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu kabul etmekle birlikte bunu temellendirmek için birbirlerinden farklı kanıtlara başvurmuşlardır. Hatta -aşağıda geleceği üzere- Âmidî'nin, Râzî'nin kanıtlarını çürütmek için ciddi emek sarf ettiği müşahede edilmektedir.

2. MU'TEZİLENİN HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRME DELİLLERİNE ÂMİDÎ'NİN YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Âmidî, Mu'tezile'nin iki ayrı delil türü ile iddialarını kanıtlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu delil türlerinden biri istidlâlî diğeri ise ilzâmî'dir. "Herhangi bir iddiayı ispat etme gayesiyle delil ortaya koymak"¹⁷ anlamına gelen istidlâlî delil, "eserden hareketle müessiri ortaya koyma" şeklinde olabileceği gibi, "müessirden hareketle eseri ortaya koyma" biçiminde de olabilir. Mantık ilminde birincisine istidlâl-i innî ikincisine ise istidlâl-i limmî denilir.¹⁸ Mu'tezile'nin kullandığı ikinci delil ise ilzâmîdir. Bu delil, mantık ilminde "ispat edilmesi istenilen şeyin karşıt halinin (nakizinin) yanlışlığını göstermekle, ispat edilmesi istenilen şeyin doğruluğuna hükmetmek"¹⁹ anlamına gelen "hulfi kıyas" adıyla anılmaktadır. Mu'tezile, hem doğrudan delil getirerek hem de karşıt görüşü savunanların yanlışlığını ortaya koymak suretiyle iyilik ve kötülüğün zâtîliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Her iki delil türünü göz önüne alan Âmidî, iki istidlâlî ve on da ilzâmî olmak üzere toplam on iki delili değerlendirmeye tabi tutmuştur.

1. İstidlâlî delil:

Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün akliliği için ileri sürdüğü birinci istidlâlî delil, bazı şeylerin iyiliği ya da kötülüğünün her hangi bir dine inanmayanlar da dâhil tüm insanlar tarafından kabul edilmesi şeklindedir. Buna göre, hiçbir fayda içermeyen yalanın, cahilliğin, küfür ve zulmün kötülüğü, doğruluğun, ilmin, imanın ve adaletin iyiliği konusunda akıl sahibi tüm insanlar hemfikirdir. Bu gibi şeylerin iyiliği ya da kötülüğü durumdan duruma göre değişiklik göstermeksizin ve herhangi bir örfe ve dine de ihtiyaç duymadan zarûrî olarak bilenen şeylerdir. Mu'tezile'ye göre, herhangi bir örften haberdar olmayan ve hiçbir dine inanmayan gruplar da yukarıda zikredilen şeylerin iyi veya kötü olduğuna inanmaktadırlar. Bu durum, iyilik ve kötülüğünün zâtî olduğunu ve akıl tarafından zorunlu olarak bilinebileceğini göstermektedir.²⁰

Mu'tezile tarafından iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için ileri sürülen bu delil, iki iddia üzerine bina edilmektedir: İlki mezkûr şeylerin iyiliği veya kötülüğü konusunda tüm insanlar tarafından görüş birliği edildiği; diğeri ise bu konudaki bilginin zarûrî bilgi olduğudur. Âmidî, bu iki iddiayı eleştiriye tabi tutmuştur.

16 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/121-122; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/224-225; Seyfeddin Ali b. Ali Âmidî, *Muntehe's-Sûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2018), 1/195-196.

17 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, ts.), 18.

18 Cürçânî, *Ta'rîfât*, 18.

19 Ferid Ceber v.dğr, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Mantık inde'l-Arab* (Lübnan/Beyrut: Mektebetu Lübân Nâşirûn, 1996), 320-321; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2011), 158.

20 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 311; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/234; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234.

Âmidî, yukarıda zikredilen hususlarda görüş birliği iddiasını kabul etmemektedir. Ona göre, herhangi bir dine inanmayan bir kısım insanların akıllı oldukları halde adı geçen hususları kabul etmemeleri, görüş birliği iddiasını geçersiz kılmaktadır. Şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi imanın iyi küfrün kötü olması, akıl ile bilinen hususlar olsaydı, herkes tarafından kabul edilmesi gerekirdi. Bir kısım insanlar tarafından mezkûr şeylerin iyi ve kötü olarak kabul edilmemesi, bu konuda herhangi bir görüş birliğinin olmadığını ortaya koymaktadır.²¹

Âmidî, söz konusu konularda görüş birliği iddiasının yanlışlığını kanıtlamak için, Mu'tezile ile Eş'ârîler arasında tartışma konusu olan Allah'ın herhangi bir günahına karşılık olmaksızın ve ahirette de herhangi bir bedel/ivaz²² vermeden hayvanlara acı çektirmesinin caiz olup olmadığı konusunu gündeme getirmektedir.

Mu'tezile, Allah'ın dünyada hayvanlara acı çektirmesi karşılığında ahirette onlara bedel/ivaz vereceğini, aksi bir durumun kötü olduğunu, böyle bir şeyin Allah için düşünülemez olduğunu ileri sürmüştür. Eş'ârîler, Allah'ın her şeye kadir, kâinattaki her şeyin Mâlik olduğu; Mâlik de mülkünde dilediği şekilde tasarruf yetkisine sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Allah'ın ahirette herhangi bir bedel/ivaz vermeden dünyada hayvanlara acı çektirmesinin caiz olduğu kanaatine varmışlardır.²³ Mu'tezile ile Eş'ârîler arasındaki bu anlayış farklılığı, bilgi felsefesi konusundaki anlayışlarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira Mu'tezilî epistemolojinin temelinde Allah'ın adaleti yer alırken, Eş'ârî epistemolojinin temelinde Allah'ın kudreti yer almaktadır. Buna göre Mu'tezile'de adalet, Allah'ın fiillerine değer yükleyen yönlendirici (dât) unsur iken; Eş'ârîler için Allah'ın irade ve kudretini yönlendirecek bir illet/gaye/vech söz konusu değildir.

Âmidî, bu konuyu, Mu'tezile'nin ittifak iddiasını çürütmek için gündeme getirmiştir. Ona göre Allah'ın ahirette herhangi bir bedele karşılık olmaksızın hayvanlara acı çektirmesinin iyi mi kötü mü olduğu konusu ile iman, ilim, doğruluk ve adaletin iyiliğinin ve küfür, cehalet, yalan ve zulmün kötülüğünün akıl ile bilinip bilinmemesi konusu aynı mahiyete sahiptir. Allah'ın, yaptıkları hata ya da elde edecekleri bir bedele karşılık olmaksızın hayvanlara acı çektirmesi konusunda Mu'tezile ile Eş'ârî'lerin birbirine zıt iki farklı görüşe sahip olmaları, bu konuda ittifakın olmadığını göstermektedir.²⁴ Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak; şayet eylemlerde iyilik ve kötülük değerleri, tüm insanlar tarafından kabul edilip hakkında ittifak oluşan bir konu olsaydı, Mu'tezile'nin kötü dediğine Eş'ârîler iyi demezlerdi. Bu iki ekolden birinin kötü dediğine diğerinin iyi demesi, bu konuda görüş birliğinin olmadığını en önemli kanıtıdır.

Mu'tezile'nin fiillerdeki iyilik ve kötülüğün akıl tarafından zorunlu olarak idrak edileceği (zarurât-i akli) iddiasına Âmidî, biri zarurî ilmin tanımı diğeri de zarurî ilmin bilgi değeri olmak üzere iki noktadan hareketle itiraz etmiştir. Birincisi; zarurî bilgi, iki zıt şeyin bir arada bulunamaması, bir sayısının iki sayısından küçük olması, bir cismin iki ayrı mekânda aynı anda bulunamaması, insanın sevinmesi ve üzülmesi gibi araştırmaya ihtiyaç duymaksızın insanın zorunlu olarak bildiği şeylerdir. Âmidî, Mu'tezile tarafından yukarıda dile getirilen yalan, cehalet, küfür ve zulmün kötü, doğruluk, ilim, iman ve adaletin iyi olması gibi durumların böyle olmadığını ve zarurî ilim tanımına uymadığını dolayısıyla zarurî bilgi olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir.²⁵

Âmidî, zarurî ilmin bilgi değerini; "âdeten imkânsız ve yalan üzere birleşmeleri düşünülmemeyen insanların hakkında görüş ayrılığına düşmedikleri bilgi"²⁶ şeklinde tanımlamıştır. Buna göre, yalan, cehalet, küfür ve zulmün kötü; doğruluk, ilim, iman ve adaletin iyi olması hakkındaki bilginin zarurî bilgi olabilmesi için bu konuda herhangi muhalefetin söz konusu olmaması gerekmektedir. Herhangi bir dine inanmayanların bu gibi şeylerin iyi ve kötü olduğunu kabul etmedikleri yukarıda dile getirilmiştir. Buna binaen Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için mezkûr şeyler hakkındaki bilginin zarurî bilgi olduğunu ile sürmeleri gerçeği yansıtmamaktadır.²⁷

21 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/135; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/235-236.

22 Mu'tezile, akıl ve irade sahibi mükellef varlıkların hak ettiği ödülü sevap olarak nitelerken, akılsız varlıklar için bedel/ivaz olarak isimlendirmiştir. Bkz: Kâdî Abdülcabbâr, *Kitabu'l-Mecmû' fi'l-Muhîb bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3/303; Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 207-222.

23 Bu konuda Mu'tezile ile Eş'ârî'ler arasındaki tartışma ve delilleri için bkz: Gazâlî, *el-İktisâd*, 327-329.

24 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/135; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/236.

25 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

26 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

27 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/136.

2. İstidlâlî delil:

Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtî olduğuna dair ileri sürdüğü ikinci istidlâlî delilini iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısım, eşit düzeyde bulunan yalan ve doğru seçeneği ile karşı karşıya kalan kişinin tercihini doğrudan yana kullanması şeklindedir. Mu'tezile'ye göre, herhangi bir isteğini gerçekleştirmeyi arzu eden kişinin bu isteğine ulaşma noktasında yalan ve doğruluk eşit düzeyde bulunursa, bu kişi, herhangi bir dini inanca sahip olmazsa dahi doğruyu yalana tercih edecektir. Onlara göre bu durum, ilgili fiillerdeki iyiliğin zâtî olduğunu göstermektedir.²⁸

Âmidî, bu delili iki açıdan ele almaktadır: İlki, doğrunun yalana tercih edilmesinin zorunlu olarak bilinip bilinmeyeceği; ikincisi ise, yalan ile doğrunun her yönüyle eşit olup olmadığıdır. Ona göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, doğrunun yalana tercih edilmesi zarurî olarak bilinecekse, bunun delil ile ortaya konulmasının bir manası bulunmamaktadır. Doğrunun yalana tercihi zorunlu olarak bilinmiyorsa bu durumda da Mu'tezile'nin baştan beri ortaya koymaya çalıştığı zarûrîlik ilkesi geçersiz hale gelmiş olacaktır.²⁹

Âmidî'ye göre, doğruluk zarûrî olarak yanlışığa tercih edilse bile bu ikisi arasında eşitliğin bulunup bulunmadığının tespit edilmesi gerekmektedir. Ona göre hem şer'î ve aklî örfte hem de amaca uygunluk ya da aykırılık bakımından yalan veya doğruya yönelmenin eşit seviyede olduğu iddia edilirse, bu durumda doğrunun yalana tercihi söz konusu olamayacaktır. Zira herhangi bir tercih ettirici (muraccih) olmadan tercihte bulunmak (tercih bilâ muraccih) caiz değildir. Doğru veya yalana yönelmenin eşit durumda olmadığı iddia edilmesi halinde Mu'tezile'nin bu delili kendiliğinden çökmüş olacaktır.³⁰

Mu'tezile'nin ikinci istidlâlî delilinin ikinci kısmı, insanların hayati tehlikesi olan kişileri gördüğünde onlara yardım etmeye yeltenmesidir. Onlara göre, herhangi bir kişi, ölümle yüz yüze gelen birisini görüp kurtarmaya gücü yeterse dünyevî ya da uhrevî herhangi bir karşılık beklemezsizin onu kurtarmaya yönelecektir. Bu durum ilgili eylemin bizzat kendisinin iyi olduğunu ortaya koymaktadır.³¹

Âmidî, Mu'tezile'nin ölümle yüz yüze gelen kişiyi kurtarmaya yönelen birisinin bu eylemi herhangi bir karşılık beklemeden yapmasından hareketle iyilik ve kötülüğün zâtî olduğunu ortaya koymaya çalışmasını doğru bulmamakta ve böyle bir kişinin bu eylemi çok farklı nedenlerle yapmasının imkân dâhilinde olduğunu ileri sürmektedir. Âmidî'ye göre bu kişi, takdir görmek, dünyada övgü ahirette sevap elde etmek için tehlike altındaki canı kurtarmaya teşebbüs etmiş olabileceği gibi, insanoğlunun tabiatında var olan yardımlaşma duygusu (rikkat-i cinsiyeye) sebebiyle de yönelmiş olabilir. Üstelik bunun empati ile izah edilmesi de imkândahilindedir.³²

Âmidî, ölümle yüz yüze gelen kişiyi herhangi bir sevap ve teşekkür beklentisi olmadan, herhangi bir insanî yakınlık his etmeden ve empati de kurmadan bir kimsenin kurtarmaya meyledebileceğini kabul etmektedir. Ancak o, bunu Mu'tezile gibi iyilik ve kötülüğünün zâtîliği ile açıklamamaktadır. Ona göre, bunun başka sebepleri bulunabilmektedir. Örneğin bu kişi, ölüm ile yüz yüze gelen kişiyi gördüğünde düşünceleri tam tersine dönmüş olabilir. Yani bu kişi, bazı zamanlarda övgünün kurtarma eylemi ile beraber gerçekleştiğini bilmektedir. Bu sebeple bu insana yardım ederse bu eylemin sonunda kendisinin övgüye nail olacağını düşünerek kurtarmaya meyletmış olması düşünülebilir. Âmidî'ye göre, düşüncesi bu şekilde değişmeyen birisinin zor durumda olan birisini kurtarmaya teşebbüs etmesi düşünülemez. Zira yaptığı eylemlere mukabil dünyada veya ahirette herhangi bir karşılık alacağına inanmayan bir insan, kimseyi kurtarmaya teşebbüs etmeyecektir. Ona göre, böyle bir kişinin zor durumda kalan birisine yardımda bulunmaması, ne dine ne de akla aykırı bir tutumdur.³³

28 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302-303; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 326-327.

29 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/137.

30 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138.

31 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

32 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138. Mu'tezile'ye göre bir fiile artı değerler bitişebilir. Özünde iyi bir eylem dini bir motivasyonla sevap değeri kazanır. İyilik özünde iyi bir eylemdir. Mu'tezile bunun hem zatı gereği hem de insanın doğası icabı idrak edilebilir olduğu kanaatindedir. Bkz: Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 566.

33 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/138. Aslında Mu'tezile'ye göre "iyilik" denen olgu özünde iyidir. Buna ilave edilebilecek nitelikler takdir, teşekkür, ödül vs. ya da negatif nedenler de olabilir, "iyilik" değerinin iyiliğine zarar vermez. Kişi haddizatında iyi

Âmidî'ye göre Mu'tezile'nin fiillerde bulunan iyilik ve kötülüğün zâtî olduğuna dair delilleri, insanların fiilleri için delil olarak kabul edilse dahi bunların Allah'ın fiilleri için delil olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Hâlbuki fiillerde bulunan iyilik ya da kötülüğün zâtî olup olmadığı konusunda Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaki tartışma, hem Allah'ın fiilleri hem de insanların fiilleri ile ilgilidir. Mu'tezile Allah'ın fiillerini insanların fiillerine kıyaslamakta herhangi bir beis görmemektedir (kıyasu'l-gâib alâ's-şâhid). Ancak Âmidî, bu yöntemi mümkün görmemektedir.³⁴

Âmidî, ilâhi fiillerin beşeri fiillere kıyas yapılmasının yanlışlığını, kötü eylemde bulunan köleye karşı efendinin tutumu ile aynı şeyleri yapan insanlara karşı Allah'ın tavrını örnek olarak zikretmiştir. Buna göre, efendinin, kötülük yapan kölesini engelleme gücüne sahip olduğu halde mâni olmaması, kötü olarak değerlendirilirken, Allah'ın, insanların yaptığı kötülüğe mâni olmaması kötü olarak değerlendirilmemektedir. Şayet gâibin şâhîde kıyası sahih olsaydı, Allah'ın insanların kötülük işlemelerine engel olmamasının, efendinin kötülük yapan kölesine mâni olmaması gibi kötü olması gerekirdi.³⁵

Âmidî, Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüğün zâtîliğini temellendirmek için zikrettikleri istidlâlî delillerini tenkid ettikten sonra ilzâmî delillerini ele alıp cevaplamaya çalışmıştır. Verdiği cevaplar incelendiğinde onun Eş'arî mezhebinin iyilik ve kötülük konusundaki görüşlerinden hareket ettiği anlaşılacaktır. Eş'arî mezhebine göre, iyilik ve kötülüğün kullanıldığı manalarından birisi de kişinin amacına uygun olup olmamasıdır. Buna göre, kişinin amacına uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller ise kötüdür. Âmidî, Mu'tezile'nin Eş'arîlere yönelttiği tüm eleştirilere bu ilkeden hareketle cevaplamaya çalışmıştır. Bu sebeple Mu'tezile'nin ilzâmî delilleri ve Âmidî'nin bu delillere verdiği cevaplar tek tek zikredilmemekle birlikte, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için birkaç örnek aktarılacaktır.

Mu'tezileye göre, Eş'arîlerin iddia ettiği gibi herhangi bir eylemin iyi ya da kötü olması Şârî'in emrine bağlıysa, o zaman vahiy gelmeden önce insanın kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmemesi gerekirdi. Böyle bir sonuç imkânsız olduğuna göre iyilik ve kötülüğün aklî olduğu kendiliğinden anlaşılacak olacaktır.³⁶

Bu ilzâmî delile cevap olarak Âmidî, vahiy gelmeden önce aklın iyiyi ve kötüyü anlayabileceğini, ancak bu durumun iyilik ve kötülüğün bizzat fiilin kendisinden kaynaklandığı anlamına gelmeyeceğini, kişinin amacına uygun ya da aykırı olmasından veya örfe uygun olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Yani vahiy gelmeden önce herhangi bir fiilin iyiliği ya da kötülüğü bizzat fiilin kendisine değil, ilgili fiilin kişinin amacına uygun olup olmamasına bağlıdır. Fiil kişinin amacına uygun ise iyi, aykırı ise kötü olarak kabul edilecektir.³⁷

Mu'tezile'nin; “vahiy gelmeden önce iyilik ve kötülük bilinmemiş olsaydı, geldikten sonra da bunlar bilinmeyecekti”³⁸ şeklindeki ikinci ilzâmî deliline Âmidî, vahiy gelmeden önce iyilik ve kötülüğün bilineceğine karşı çıkmadıklarını, bilakis amaca uygun olup olmaması açısından iyilik ve kötülüğü kabul ettiklerini, zaten tartışmanın da bu konuya dair olmadığını, asıl tartışmanın fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bizzat fiilin kendisinden mi olduğu yoksa Şârî'in emretmesi veya yasaklaması sonucunda mı fiilin iyi ya da kötü sıfatını alacağı konusunda olduğu şeklinde cevap vermiştir.³⁹

Mu'tezile, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün şer'iliğine; “fiillerin iyi olması Şârî'in emrine ya da izin vermesine bağlı olmuş olsaydı Allah'ın fiilleri iyi olarak nitelendirilemezdi. Çünkü Allah'ın fiilleri ne emre-

bir eylem yaptığı için övülecek, uhrevî karşılığı ne ise onu elde edecektir. Dünyevî veya uhrevî beklentisi olmayan bir kimsenin yardım etmemesi, iyilik değerinin yokluğu anlamına gelmez. Tıpkı, beyaz yalanın, (bütünüyle) “yalan”ı iyi yapmadığı gibi.

34 Âmidî, kıyasu'l-gâib alâ's-şâhid metodunu kabul edenlerin ileri sürdükleri delilleri tek tek ele alarak değerlendirmiş ve böyle bir metodun olanaksız olduğu kanaatine varmıştır. Bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 1/212-214.

35 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/139. Mu'tezile açısından düşünüldüğünde insan fiillerinde özgürdür. Zaten fiillerin ahlakî değere konu olabilmesi için insanın özgürce yerine getirebilmesi gerekir. Allah'ın müdahale ettiği veya yarattığı bir alanda iyi veya kötü değerden bahsedilemez. Her şey ilahî müdahale ile ilişkilendirildiğinde zaten iyi/hasen olmak zorundadır. Bu sebeple insan özgür olmalı, kendi fiilleri, ilahî fiil gibi algılanmamalıdır.

36 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234.

37 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/237-238.

38 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

39 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140.

dilmiş ne de izin verilmiş fiillerdir.” şeklinde itiraz ederek kendi delillerini ispatlama cihetine gitmiştir.⁴⁰ Âmidî, Mu'tezile'nin bu ilzâmî deliline şöyle cevap vermiştir: “Biz emredilen ya da izin verileden başka iyilik yoktur şeklinde bir iddiada bulunmuyoruz ki! Aksine amaca uygun olması açısından fiillerin iyi olduğunu kabul ediyoruz.”⁴¹

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Âmidî, Mu'tezile'nin delillerini, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğe yükledikleri manalarından biri olan; “amaca uygun olan fiiller iyi, aykırı olan fiiller kötüdür” şeklindeki ilkesinden hareketle cevaplamaya çalışmıştır.⁴²

3. FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HÜSÜN VE KUBHU TEMELLENDİRME DELİLLERİNE ÂMİDÎ'NİN YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Âmidî, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğün şer'îliğini kanıtlamak için bazı argümanlar ileri sürdüklerini ancak bunların zayıf olduğunu söylemiştir. O, bu konuda yedi ayrı delili ele almış ve gerekçeleri ile birlikte hepsinin zayıf olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Âmidî'nin kimlere ait olduğunu söylemeden yalnızca “as-habımız”⁴³ (arkadaşlarımız) ifadesini kullanarak naklettiği argümanların hepsi Fahreddîn er-Râzî'ye aittir. Râzî, kelâm ilmi ile ilgili kaleme aldığı *Nihâyetu'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl* isimli eserinde “Allah'ın fiilleri” başlığı altında iyilik ve kötülük konusunu genişçe ele alarak incelemiştir. Eş'arîlere göre fiillerdeki iyilik ve kötülüğün şer'î olduğunu, Mu'tezile'ye göre ise akli olduğunu belirten Râzî, Mu'tezile'nin delillerini ele alarak eleştirilere tabi tutmuştur. Râzî, iyilik ve kötülüğün şer'îliğini kanıtlamak için dokuz delil zikretmiştir.⁴⁴ Bu dokuz delilden yedisini Âmidî tarafından tenkid edilen delillerdir.

Râzî'ye ait olup Âmidî tarafından tenkid edilen delillerin hepsi ilzâmî olmasıyla birlikte, bir kısmı lingüistik bazıları da ontolojik analizlere dayanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere Râzî, iyilik ile kötülüğün akli kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak sorunları dile getirmekte ve bundan hareketle bunların şer'îliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu delillerden dördü dilsel, üçü ise ontolojik tahlillere dayanmaktadır.

3.1. ÂMİDÎ'NİN LİNGÜİSTİK TEMELLİ DELİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

1. delil: Herhangi bir kimse “bir saat sonraya kalırsam yalan söyleyeceğim” derse, o saat geldiğinde yalan söylerse söylediği söz doğru olur. Şayet doğru söylerse söylediği söz yalan olur. Bu durumda o saatte iyiliğin doğrudan ya da yalanda olma seçeneklerinden birisi ortaya çıkar. İyiliğin doğrudan olduğu söylenirse bir saat önce söylenen söz yalan olmuş olur. Yalan da kötü olduğuna göre kötülüğü gerektiren şey de kötü olur. Dolayısıyla iyi, kötü olmuş olur. İyiliğin yalanda olduğu söylenmesi durumunda yalanın zâtı nedeniyle kötü olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.⁴⁵

Âmidî, Râzî'nin bu delilini zayıf bulmaktadır.⁴⁶ Zira ona göre, bir saat sonra yalan söyleyeceğini dile getiren kişi, ilgili saat geldiğinde doğru söylemesi, her ne kadar söylediği şeyi yerine getirmemesi açısından yalancı duruma düşüyorsa da iyidir. Bir önceki sözün yalana dönüşmesinden hareket eden Râzî'nin, yalana dönüşen şeyin kötülüğü gerektireceği, kötülüğü gerektiren şeyin de kötü olduğunu ifade ederek Mu'tezile'ye itiraz etmesine Âmidî karşı çıkmaktadır. Ona göre, kötülüğü gerektiren şeyin zâtında kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Buna göre Râzî tarafından yöneltilen bu itirazlar, ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıları için

40 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134.

41 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/140.

42 Mu'tezile'nin ilzâmî delilleri ve Âmidî'in bu delillere verdiği cevapların ayrıntısı için bkz: Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/134-144; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/234-240.

43 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/ 126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/227.

44 Delillerin tamamı için bkz: Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/235-289.

45 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3: 259-260; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/227. Konu Hakkında ek bir kaynak ve literal bir teorem olarak bkz: Meryem Çatal, *Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin “Cezrî'l-Esam” adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).

46 Yukarıdaki deliller Râzî'ye ait olduğu için onun adını zikrettik. Bu sebeple bundan sonraki delillerde de onun adını zikre-
deceğiz. Yoksa Âmidî onun adını zikretmemiştir.

geçerli olsa dahi, vecihler ve itibarları kabul eden Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kadî Abdulcebbar (ö. 415/1025) başta olmak üzere Basra Mu'tezilesine mensup kelâmcılar için geçerli değildir. Zira onlara göre insanların fiillerinin zâtî olmadığı, izafî/itibarî vasıfları taşıdığı, bu vasıflara göre iyi ya da kötü olarak değerlendirildiği bilinmektedir.⁴⁷ Onlara göre herhangi mutlak bir fiil, barındırdığı özelliklere bakılmadan ne iyi ne de kötü olduğuna hükmedilebilir.⁴⁸

2. delil: Şayet yalan haberin kötülüğü zâtî olarak kabul edilirse kendisi evde olmadığı halde “A şahıs evdedir” şeklinde bir söz kötü olur. Bu sözün kötülüğü; sadece zâtı, A şahısın evde olmaması, A şahısın evde olmamasıyla birlikte zâtı nedeniyle ya da başka bir durum sebebiyle olabilir. Râzî'ye göre bu dört ihtimal de yanlıştır. Birincisi yanlıştır. Zira A şahıs evde olursa bu söz kötü değil, iyi olur. İkincisinin yanlışı, yokluğun, sübûtî sıfatlarda tesiri olmaması sebebiyledir. Üçüncüsü yanlıştır. Çünkü yokluk, sübûtî illetinin bir cüzü olamaz. Bu sözün kötülüğü harici bir sebepten kaynaklandığı kabul edilmesi durumunda, bu sebebin ilgili söze lazım olup olmaması şeklinde iki sonuç ortaya çıkar. Lazım kabul edilmesi durumunda bu lüzûmiyetin ilgili harflerin zâtı, A şahsının evde olmaması, A şahsının evde olmaması ile birlikte cümledeki harflerin zâtı veya başka bir sebepten dolayı gerekli olması şeklinde dört ihtimal ortaya çıkar. Birinci durumda harflerin kötü, ikinci ve üçüncü durumlarda, yokluğun varlığa illet olması, dördüncü durumda ise, teselsül lazım gelir. Harici sebebin ilgili söze lazım kabul edilmemesi durumunda ise, A şahıs evde olmadığı halde “A şahıs evdedir” sözünün varlığı mümkün olur. Bu durumda yalan kötü olmamış olur.⁴⁹

Âmidî, Râzî'nin bu delilini de doğru bulmamaktadır. Ona göre yukarıdaki örnek üzerinden iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığını ortaya koymak mümkün değildir. Zira A şahsının evde bulunmama şartına bağlı olarak yukarıdaki sözün zâtı nedeniyle kötü olduğuna hükmedilebilir. Yokluk, varlığa illet ya da illetin bir cüzü olamazsa dahi şart olmasında herhangi bir engel söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle illet ademî olmayabilir ancak şartın ademî olmasında herhangi bir engel söz konusu değildir. Âmidî'ye göre, Râzî'nin ilgili örnek üzerinden kötülüğün zâtî olmadığını kanıtlamak için ileri sürdüğü dört ihtimalin dışında böyle bir ihtimalin bulunması, bu delili zayıf kılmaktadır.⁵⁰

3. delil: Şayet yalan haber aklen kötü olsaydı, onun kötülüğünü gerektiren şey, haberi oluşturan harflerinin toplamının sıfatı veya her birinin tek tek sıfatı olması icap ederdi. Harflerin aynı anda hep birlikte varlık kazanması mümkün olmadığına göre, birinci ihtimal devre dışı kalmaktadır. Varlığı bulunmayan şey, sübûtî bir durumu gerektiren bir sıfatla nitelenemez. Zira sübûtî durumu gerektiren şeyin, kendisi sübûtî olması gerekmektedir. Bu sebeple, sübûtî olan kötülüğün daha varlık sahasına çıkmamış olan bir sözü nitelemesi düşünülemez. İkincisi de yanlıştır, çünkü yalan haberdeki kötülüğün gereği de yalandır. Yalan ise her bir harfle kaim olamaz. Aksi halde her bir harfin haber olması gerekirdi. Her harfin haber olarak nitelendirilmesi imkânsız olduğuna göre yalan haberin aklen kötü olması mümkün değildir.⁵¹

Âmidî, bu delili de zayıf görmektedir. Ona göre yukarıdaki delil fiillerdeki iyilik ve kötülüğün onların barındırdığı sıfatlara bağlayan Mu'tezilî kelâmcıları için geçerli olsa dahi ilk dönemdekiler için geçerli değildir. Zira ilk dönem bazı Mu'tezilî kelâmcılara göre fiillerin iyiliği ya da kötülüğü, onlarda bulunan gerçek sıfatların değil, zatındandır. Âmidî'ye göre bu durum kabul edilse dahi, yalan haberdeki kelimelerin her bir harfinin var olduğu şart koşularak onlar hakkında kötü hükmü verilmesine herhangi bir engel bulunmamaktadır. Nitekim birinci harf, bir sonraki harfin kendisine eklenmesi, sondaki harf bir önceki harfe eklenmesi, ortadaki harf ise hem öncesi hem de sonrasında harf bulunması şartıyla varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla onun kötülüğü yalan bir haberin parçası olması nedeniyledir.⁵²

4. delil: Yalanın kötülüğü hakiki bir vasıf olsaydı, konulduğu mana veya kullanıldığı mananın değişmesiyle değişmezdi. Ancak bazı durumlarda değişebilmektedir. Bu sebeple kötülük hakki bir sıfat olamaz.

47 Vucûh nazariyesi olarak adlandırılan Mu'tezile'nin bu görüşünün bir değerlendirmesi için bkz: İbrahim Özdemir, “Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl”, *BÜİFD* 1/13 (2019), 16-18.

48 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/126; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/ 230-231.

49 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/258-259; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/127; Âmidî, *İhkâm*, 1/ 227.

50 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/127-128; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231.

51 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/253-258; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/128; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

52 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/128.

Söz gelimi A şahsı kalkmadığı halde “A şahsı kalktı” diyen birisinin cümlesini ele alalım. Bu cümle bir haber cümlesidir ve yalan olduğu için de kötüdür. Ancak bu cümleyi kuran kişi bununla haber değil inşa kast ederse bu durumda bu cümle yalan olmaktan çıkar.⁵³ Yalan olmaktan çıktığı için de kötü olmaktan da çıkmış olur. Râzî'ye göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi şayet kötülük zâtî olsaydı bu ihbariye cümlesinden inşaîyenin kast edilmesi, onu yalan olmaktan çıkarmamalıydı. Böyle bir değişiklik meydana geldiğine göre, iyilik ve kötülüğün zâtî olmadığı anlaşılmış oldu.⁵⁴

Âmidî'ye göre, Râzî'nin bu delili de zayıftır. Zira haber cümlesinin haber olarak kullanılması ve cümleyi kuran kişiyi bilmekle birlikte gerçeğe aykırı olma şartıyla yalan haberin kötülüğünü kabul etmeye herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu şartlardan bir tanesinin ortadan kalkmasıyla haber de yalan olmaktan çıkar. Bu durumda da haber, kötü olmaktan çıkmış olacaktır. Zira kötülük yalanın vasfıdır, varlık ve yoklukta ona tabidir.⁵⁵

3.2. ÂMİDÎ'NİN ONTOLOJİK TEMELLİ DELİLLERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

1. delil: Yalanın kötülüğü zâtî olsaydı kötülük bazı durumlarda vacip ve güzel olmazdı. Ancak peygamberleri ya da suçsuz olan birisini öldürmeye teşebbüs eden zalimin elinden kurtarmak için yalan söylemenin güzel hatta vacip olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.⁵⁶

Âmidî bu delili de zayıf görmektedir. Ona göre, suçsuz insanları kurtarmak için yalan söylemek ne güzel ne de vaciptir. Vacip olan masum birisini kurtarmaktır. Bunu yalana başvurmadan da gerçekleştirmek mümkündür. Örneğin kişi haberi kastetmeden haber cümlesini kurma cihetine gidebilir. Yalana başvurmadan bu durumdaki insanları kurtarmak mümkün olmadığı kabul edilse dahi bu yola başvurmanın vacip ya da iyi olduğu iddia edilemez. İyi olan, bu durumdakileri kurtarmaktır. Âmidî, bunu lazım ve melzum ilişkisi üzerinden değerlendirmiştir. Buna göre, zor durumda olan birisini kurtarmak lazım, yalana başvurmak ise melzumdur. Lazımın iyi ve vacip olması, melzûmun iyi ve vacip olmasını gerekli kılmamaktadır. Zira lazım ile melzûm aynı şey değildir. Bazen lazım iyi olduğu halde melzûm kötü olabilmektedir. Melzûm kötü olduğu halde yapılmasının amacı Âmidî tarafından “bir engelden dolayı, kötü olduğu halde şer'an haram olmaması, dolayısıyla yapan kişinin günahkâr olmaması” şeklinde açıklanmıştır.⁵⁷

2. Delil: Şayet fiilin iyiliği veya kötülüğü kendisine dönen bir durum ile ta'lîl edilirse malûl illetin önüne geçmiş olur. Örneğin, zulmün kötülüğü zâtî kabul edilirse başka bir ifadeyle zulüm, zulüm olduğu için kötü ise malûl illetin önüne geçmiş olur. Zira malûl olan “zulmün kötülüğü” illet olan “zulüm”den önce gelmektedir. Yani zulmün kötülüğü, zulümden önce gerçekleşmiş olur. Bu da imkânsızdır. Zulmün kötülüğü sübûtî bir vasıf olduğu halde yokluk (adem) ile ta'lîl edilmiş olur. Yani yokluk varlığa illet olmuş olur. Zira zulüm kavramının manası; hak edilmeyen zarar demektir. “Hak edilmeme” hali ise ademî bir sıfattır. Dolayısıyla ademî bir sıfat olan “hak edilmeme” hali, vücudî bir sıfat olan zulmün kötülüğüne illet olamaz.⁵⁸

Âmidî, bu delili de doğru bulmamaktadır. O, Râzî'nin; kötülüğün zâtî olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak problemlerden biri olan zulmün kötülüğünün zulmün önüne geçeceği şeklindeki görüşü kabul etmemektedir. Ona göre kötülük zulmün sıfatıdır. Sıfat da mevsufun önüne geçemez. Öne geçen şey ise, ileride meydana gelecek olan zulmün kötü olduğunu ortaya koyan şer'î ya da örfî hükümdür.⁵⁹

Kötülüğün zâtî olarak kabul edilmesi durumunda varlığın yokluk ile ta'lîl edilmesi anlamına geleceği şeklindeki Râzî'nin deliline ise Âmidî, kötülüğün yokluk ile ta'lîl edilebileceğini dile getirerek eleştirmiştir. Ona göre, kötülüğün zıddı yokluk olarak kabul edilmesi durumunda kötülüğün de ademî olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Zira kötülük, vacip olan iyiliği terk etme halidir ve bunun da ademî bir sıfat olduğu

53 Yani “A şahsı kalktı” cümlesini kuran kişi; A şahsına kalkma ya da kalkmama talimatını vermeyi kast etmişse cümle inşaîye olmuş olur.

54 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/258-261; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

55 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231.

56 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/262-269; Râzî, *Mahsûl*, 1/136; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/129; Âmidî, *İhkâm*, 1/229.

57 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/130.

58 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 3/249-250; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/132-133. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/130-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/229-230.

59 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/131-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231-232.

ortadadır. Hak etmeme halinin zulüm kavramına dâhil olduğu şeklindeki görüşü de kabul etmeyen Âmidî, hak etmeme hali, zulüm kavramının lazimî manası olduğunu, ancak lâzimî mananın mefhumdan daha genel olduğunu dile getirerek cevap vermiştir. Âmidî'ye göre, hak etmeme hali zulmün mefhumuna dâhil olduğu kabul edilse bile içindeki vucûdî durumundan dolayı zulüm, zulmün kötülüğüne illet olabilir. Böyle bir durumda adem, kötülüğün şartı olarak kabul edilir.⁶⁰

3. delil: Şayet iyilik ve kötülük zâtî kabul edilirse insanların kendi eylemlerinde muhtar/serbet olması gerekirdi. İnsanlar, kendi eylemlerinde serbest olmadıklarına göre iyilik ve kötülük de zâtî olamaz. İnsanların serbest olmadıkları eylemlerin iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyeceği hususunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında görüş birliği bulunmaktadır. Ancak insan, herhangi bir eylemi yapmaya karşı harekete geçirmeye birlikte o eylemi yapmaya gücü de varsa o fiil ya vaciptir ya da vacip değildir. Şayet vacip ise kişi herhangi bir seçme hakkı olmaksızın o fiili yapmak zorundadır. Vacip olmaması durumunda, şayet o eylemin yapılması terk edilmesine bir tercih ettiriciye dayanıyorsa, tercih ettirici ile birlikte o fiilin durumu birinci kısımındaki fiilin durumu gibi olur. Bu durumda teselsül söz konusu olur. Şayet herhangi bir tercih ettiriciye dayanmıyorsa, bu durumda fiil ihtiyari değil, zorunlu olmuş olur.⁶¹

Âmidî'ye göre iki açıdan bu delile itiraz edilebilir:

1. Böyle bir delilden, Allah'ın fiillerinde muhtar olmadığını, bilakis kendi fiillerinde zorunlu olduğu şeklinde bir sonuç lazım gelir. Zira böyle bir durumda insanların fiilleri için yukarıda yapılan taksimatın aynısı Allah'ın fiilleri için de gerçekleşir. Âmidî, böyle bir şeyin Allah için söz konusu olamayacağını vurgulayarak bu delilin güçlü olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶²

2. İyilik ve kötülüğün aklî olmadığına dair ileri sürülen bu delilden, bunların şer'î de olmadığı sonucu çıkar. Örneğin, titrek (murteiş), uyuyan ve baygın olan kişiler gibi kendi eylemleri üzerinde herhangi bir etkisi bulunmayanlardan meydana gelen fiiller nasıl değerlendirilir? Bu kişilerin eylemlerinin iyiliği ya da kötülüğü şer'î midir yoksa aklî mi? Şayet kişinin serbest olmadığı eylemlerinden hareketle iyi ve kötülüğün aklî olmadığı aksine şer'î olduğu sonucuna varılacaksa, adı geçen kişilerin eylemleri şer'an iyi ya da kötü olarak nitelendirilmelidir. Hâlbuki bu gibi eylemler, şer'an da iyi ya da kötü olarak nitelendirilemez. Âmidî, şer'an iyi ya da kötü olarak nitelendirilemeyen bu durumdaki eylemler için nasıl bir cevap verilecekse aynı cevabın bunları aklî olarak niteleyen Mu'tezile için de geçerli olduğunu belirterek Râzî'nin bu deliline karşı çıkmıştır.⁶³

Âmidî, iyilik ve kötülüğün mahiyeti ve bilinmesi konusunda kendisi ile aynı görüşü paylaştığı Râzî'nin delillerini tenkide tabi tuttukten sonra, cevher-araz teorisinden hareketle görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.⁶⁴ Ona göre Mu'tezile'nin iddiası kabul edilmesi halinde, iyilik ile kötülüğün fiilin kendisi veya ona ilave edilmiş bir vasıf seçeneklerinden birisinin kabulü ortaya çıkacaktır. Birincisinin kabulünden, fiilin bilinmesi onunla ilgili iyilik ve kötülük değerinin bilinmesi lazım geleceği için kabulü mümkün değildir. İkincisinin kabulü halinde araz, araz ile varlık kazanmış olur. Fiilin tahakkuku fâile, fiile ilave edilmiş bir nitelik olan iyilik ile kötülüğün tahakkuku ise fiile bağlı olduğu için, araz olan iyilik ve kötülük kendisi gibi araz olan fiil ile kaim olacaktır. Âmidî'ye göre bunun kabulü mümkün değildir.⁶⁵

60 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/131-132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/231-232.

61 Râzî, *Mahsûl*, 1/124-128; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/132; Âmidî, *İhkâm*, 1/230.

62 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/133; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232.

63 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/132; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232.

64 Cevher; "kendi başına bulunan; bizzat bir mekânda yer kaplayan, öz varlık" araz ise "varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan; cisim ve cevher ile varlık kazanan" anlamına gelmektedir. Bkz: Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 129; Cürcânî, *Ta'rîfât*, 71; Semîh Duğîm, *Mevsûatu Mustalehâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî* (Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1998), 1/433

65 Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 2/124; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232; Âmidî, *Muntehe's-Sûl*, 1/198-199. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: Âmidî, *el-İhkâm*, 1/232-233; Kazim Yusufoglu, *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 53-55.

SONUÇ

Akıl ile vahiy arasında kurulan ilişkinin sonucu olarak ele alınan hüsün ve kubhun mahiyeti ve bilinmesi meselesi, İslam tarihinde ilk olarak hicri ikinci asırda tartışılmaya başlanmıştır. Kelâmcılar tarafından ele alınıp değerlendirilen hüsün ve kubuh, zaman içinde başka konularla da ilişkisi kurulmuş ve kelâm mezhepleri arasında temel ayırım noktalarından birisi haline gelmiştir. Eş'arîler, herhangi bir fiilin iyilik ya da kötülüğü ancak vahiy tarafından hakkında hüküm verildikten sonra anlaşılabilceğini savunurken, Mu'tezile fiillerdeki iyilik ve kötülüğün zatî olduğunu, vahiy gelmeden önce de aklın bunu anlayabileceğini savunmuştur. Kelâmcılar bir taraftan iyilik ve kötülüğün hangi manada aklî ve hangi manada şer'î olduğunu açıklamaya çalışırken, diğer taraftan savundukları görüşü temellendirmek, karşıt görüşleri etkisiz hale getirmek için ciddi uğraş vermişlerdir.

Âmidî'nin hüsün ve kubhun mahiyeti hakkındaki yaklaşımı Eş'arîlerden farksızdır. Onu Eş'arîlerden ayıran temel nokta, konunun delillendirme boyutudur. O, Eş'arîlerden farklı olarak hüsün ve kubhun şer'îliğini cevher ve araz teorisinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Âmidî, hüsün ve kubhun mahiyeti hakkında kendileriyle farklı anlayışa sahip olduğu Mu'tezile'nin argümanlarını tenkid ettiği gibi aynı kanaati paylaştığı Râzî'nin kanıtlarını da eleştiriye tabi tutmuştur. Bu tutumuyla Âmidî, kendisinden önceki ilmi müktesebastı tenkid süzgeçinden geçiren bir muhakik olduğunu ortaya koymuştur. O, gerek Mu'tezileye gerekse Râzî'ye yöneltiltiği eleştirilerde bağlı olduğu Eş'arî mezhebinin temel ilkelerine bağlı kalmıştır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkârü'l-Eşkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrâni vd. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-Fadile, 2016.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan mahmûd Abdullatif. Kahire, 1971.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Muntehe's-Sûl fî İlmi'l-Usûl*. thk. Yahya Salih Muhammed et-Tâi. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2018.
- Aslan, Abdulgaffar. *Kelâm İlminde Hüsün ve Kubuh Meselesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Bûti, Ramazan. *Kubra'l-Yekîniyyâti'l-Kevniyye-Vucûdu'l-Halik ve Vâzifetu'l-Mahlûk*. (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2016), 154.
- Cârunebî, Abdullah Muhammed. *el-Hüsün ve'l-Kubh beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1981.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemu't-Tarîfât*. Kahire: Daru'l-Fadile, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille Fî Usûli'l-İtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Çatal, Meryem. *Yalancı Paradoksu ve Hüsün-Kubuh Meselesine Delil Oluşu: Devvânî'nin "CeZRü'l-Esam" adlı Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 55-121.
- Debûsi, Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvimü'l-Edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ferîd Ceber vd. *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Mantuk inde'l-Arab*. Lübnan / Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1996.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. thk. Enes Muhammed Adnân eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhâmmad b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* thk: Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.
- Hîtû, Muhammed b. Hasan. *el-Vecîz fî Usûli'l-Teşrî'il-İslâmî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2009.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhasaru'l-Muntehe's-Sûli ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006, 2.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Darul Mearif, ts.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebu'l-Abikân, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Abdusselâm. *el-Hasene ve's-Seyyi'e*, ts.
- İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-. *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkereim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhidi ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammek Kasım, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Kitabu'l-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Jan Peters. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meynûn b. Muhammed. *Tebziratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lil". *BÜİFD* 1/13 (2019), 11-35.
- Parlak, Muzaffer. *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Pehlivan, İbrahim. *İlk Matürîdîlere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*. İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1985.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl)*. thk. Sâid Bektaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2016.
- Platon. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. çev. Hümevra Özturan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*. thk. Said Abullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî İlmi-Usûli'l-Fıkıh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Sübkî, Tâceddîn. *Cemu'l-Cevâmi' fî Usûli'l-Fıkıh*. thk. Akile Hüseyin. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2011.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehni Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Teftâzânî, Sa'duddîn b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Tûfî, Necmeddîn Ebû Rabî' Süleyman. *Der'u'l-Kavli'l-Kabîh bi't-Tahsîn ve't-Takbîh*. Riyâd: ed-Dâru'l-Arabiyye, 2005.
- Yusufoğlu, Kazim, *Âmidî'nin Ta'lil Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

EXTENDED ABSTRACT

The issue of the nature and cognition of good and evil, which the theologians discuss on the axis of whether actions carry the values of good and evil in their essence and whether the intellect has the possibility of understanding these values independently of revelation, is among the fundamental issues of the science of kalām. In theology, the concepts of goodness and evil are used in three different senses: the perfection or imperfection of a thing, the conformity or contradiction of an act to human nature, and the praise or condemnation of an act in this world and its reward or punishment in the hereafter. While there is no disagreement among the theologians about the rationality of the first two meanings, there is disagreement about the rationality of the third meaning.

The Mu'tazilites argue that there is a curative or maligning aspect in actions, and that the curative aspect will make the perpetrator deserve praise and reward, while the maligning aspect will require the perpetrator to deserve reproach and punishment. According to them, there are three different levels of the intellect in terms of understanding this improving or worsening aspect of actions: 1. those acts in which the intellect understands the improving or worsening aspect by necessity; 2. those acts in which the intellect understands the improving or worsening aspect as a result of reflection and research; 3. those acts in which the intellect cannot understand the aspect of goodness or badness by necessity or through research, and the aspect of goodness or badness depends on the Shāri's command or prohibition. According to them, understanding the good or evil aspects of the acts in the first and second sections does not depend on the Shāri's command or prohibition. According to the Mu'tazilites, the intellect has the ability to understand the good or evil aspects of such acts. The Shāri's revealing the goodness or evil in them by commanding or forbidding them is merely reinforcing the judgement of the intellect.

The Ash'arites used the concepts of good and evil in three different meanings that can change according to the person, time and situation: 1. Acts that are in accordance with one's aim and purpose are good, those that are contrary to it are bad, and those that are neither in accordance nor contrary to it are absurd. 2. Actions that are within the knowledge and power of the agent are good, and those that are not within his power are bad. 3. The acts that Shāri commands praise to the perpetrator are good, and the acts that Shāri commands condemnation are bad. According to them, the intellect does not have the ability to understand which acts require praise and blame in this world and reward and punishment in the hereafter. Acts acquire the characteristic of good or evil as a result of the Shāri's command or prohibition. According to the Ash'arites, what the Shari'ah says is good is good and what it says is bad is bad.

The holders of both views put forward some evidence to justify their claims. Since the justification dimension of the issue is rational, some theologians defending the same view, on the one hand, tried to prove their claims with different evidences, and on the other hand, they criticised the evidences of the theologians with whom they shared the same view. The most obvious example of this is the Ash'arite theologian Sayfuddīn al-Âmidī (d. 631/1233). Al-Âmidī criticised the arguments of both the Mu'tazilites, who defended the opposite view, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), with whom he shared the same view.

The Mu'tazilites tried to prove the essentiality of goodness and evil by bringing direct evidence on the one hand and by demonstrating the fallacy of the proponents of the opposing view on the other. Taking both types of evidence into consideration, al-Âmidī evaluated twelve proofs in total, two of which are istidlālī and ten of which are ilzāmī. Claiming that all rational people agree on the evil of lying, ignorance, disbelief, and cruelty, which do not contain any benefit, and the goodness of truth, knowledge, faith, and justice, the Mu'tazilites tried to justify the rationality of good and evil. According to al-Âmidī, if there was consensus on the goodness of faith, as the mutazilites claimed, everyone would believe. Since this is not the case, the rationality of good and evil is out of the question. According to the Mu'tazilites, if the truth and falsehood are on an equal footing in terms of achieving the desire of a person who wants to achieve something, this person will prefer the truth to the falsehood even if he does not have any religious belief. According to them, this situation shows that the goodness in the relevant acts is essential. According to al-Âmidī, it is not possible for truth to be equal to falsehood in every aspect. A preferential agent is necessary to necessitate

the preference of one side over the other. According to them, if a person sees someone facing death and can afford to save him, he will tend to save him without expecting any earthly or otherworldly reward. This situation reveals that the relevant action itself is good. According to al-Âmidî, it is possible for such a person to perform this action for many different reasons. For example, such a person may have attempted to save the life in danger in order to be appreciated, to gain praise in this world and reward in the hereafter, or he may have been motivated by the inherent sense of helping others.

Âmidî discussed and criticised al-Râzî's seven proofs for the justification of good and evil. Al-Râzî expressed the problems that would arise if goodness and evil were accepted as essential and tried to prove their sharī'ah from this point of view. Although all of these proofs criticised by al-Âmidî are ilzāmī, some of them are based on linguistic and some on ontological analyses. After criticising al-Râzî's arguments, al-Âmidî tried to justify the shar'īlity of good and evil based on the theory of substance and accident.

GÜNÜMÜZ MİRAS UYGULAMALARI ÜZERİNE FIKHÎ BİR ANALİZ: GÜNEYDOĞU ANADOLU ÖRNEĞİ

Bedri ASLAN

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
aslan-bedri@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4029-6809

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 25/04//2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 11/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1120655>

GÜNÜMÜZ MİRAS UYGULAMALARI ÜZERİNE FIKHÎ BİR ANALİZ: GÜNEYDOĞU ANADOLU ÖRNEĞİ

ÖZ

Bilindiği üzere cahiliye döneminde genel olarak kadınların hak ve hukukları gözetilmemiştir. Bunun en açık örneği kadınlara mirastan herhangi bir payın verilmemesidir. İslam dini Nisâ sûresinde indirdiği ayetlerle bu yanlış ve adaletsiz uygulamaya son vermiştir. İslâm söz konusu yanlış ve adaletsiz uygulamaya son vermiştir İslam hukuku insanları ilgilendiren bütün alanlarda olduğu gibi ölenin geride bıraktığı eşya ve mallarının taksiminin nasıl yapılacağı ve onun terekesinden kimlerin pay sahibi olacağını da açıklamıştır. Kuran-ı Kerim’de genel olarak hükümler icmâlî olarak yer almaktadır. Fakat mirasla ilgili hükümler icmalî değil tafsilî bir şekilde yer almıştır. Bu da insanlar arasında çıkabilecek ihtilafların önlenmesi ve adaletin sağlanmasına yönelik olduğu açıktır. Yüce Allah Kuran’ı Kerim’de birçok ayetle ölen kişinin terekesinin adilce paylaşılması hususunda insanları uyarmıştır. Bütün bunlara rağmen ne yazık ki yaşadığımız çağda bazı nedenlerden dolayı ölen kişinin terekesi İslam hukukunun öngördüğü şekilde dağıtılmamaktadır. Bu uygulamanın mağdurları zannedildiği gibi sadece kızlar değildir. Bunun yanında anne, baba, dede, nine ve dede torunları da bulunmaktadır. Bu çalışmada ölenin terekesinin taksimi ayet ve hadisler ışığında ele alınıp yaşadığımız asırda özellikle Güneydoğu Anadolu’da konuyla ilgili uygulamanın şekli ve buna neden olan sebepler üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu gibi uygulamaların önüne geçmek için yapılması gereken faaliyetler ve bu konuda ne gibi önlemlerin alınması gerektiği hususu da irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Miras, Taksim, Tereke, Pay.

AN ANALYSIS OF ISLAMIC JURISPRUDENCE ON INHERITANCE ISSUES: THE SAMPLE OF SOUTHEASTERN ANATOLIA

ABSTRACT

As known, equality between men and women was not observed in general during the age of ignorance. The most obvious example of this is that women are not given any share of the inheritance. Islamic religion ended this false and unjust practice with the verses revealed through Surah Nisa. As in all areas of interest to people, Islamic law also explained how to make a share of the belongings and possessions left behind by the deceased and who will have a share of his/her estate. In the Qur’an, the provisions are generally included as summary. But the provisions on inheritance were explained in detail, not summarily. It is clear that this is aimed to prevent conflicts that may arise among people and to ensure justice. Almighty Allah has warned people with many verses in the Qur’an that the estate of the deceased should be shared fairly. Despite all this, unfortunately, in the age in which we live, for some reason, the estate of the deceased is not distributed as prescribed by Islamic law. The victims of this practice are not just women, as is assumed. In addition, there are mother, father, grandfather, grandmother and grandchildren. In this study, the verses and Hadiths about the division of the estate of the deceased in the Qur’an and Sunnah will be included, as well as the form of practice in the century in which we live and the reasons that lead to this practice will be emphasized. In addition, the activities that need to be done to prevent such practices and what measures should be taken in this regard will be examined.

Keywords: Islam law, Heritage, Distribution, Estate, Share.

GİRİŞ

“Bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” manalarında kullanılan miras,¹ iktisadi faaliyetlerin sürdürülmesi ve insanlar arsanda sosyal düzenin devam etmesi bakımından adilce paylaşılması önemlidir. Nitekim Kuran-ı Kerim’de diğer meselelerin aksine bu konu ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Vahyin nazil olduğu sırada cahiliye kültüründe kadınlar ile kölelerin hak ve hukukları gözetilmiyor, kadınlar hür oldukları halde ikinci sınıf varlıklar olarak algılanırdı.² Miras şahsi maslahat, güç ve örfe göre paylaştırılarak uzak akrabalara verildiği halde kızlar ve çocuklara herhangi bir pay verilmezdi.³ Mirastan pay verilmesi şöyle dursun, kadının kendisi bazen mirasa konu olur, bir eşya gibi miras olarak el değiştirirdi. Kocasını öldüğü zaman onun en yakın erkek mirasçısı gelir “malına mirasçı olduğum gibi karısına da mirasçı oldum” der; isterse mehrini öder onunla evlenir, isterse de başkasına nikâhlar mehrini alırdı.⁴ Hâlbuki İslam cahiliye dönemindeki bu haksız uygulamayı kaldırdı. Kuran-ı Kerim bazı meseleleri icmalı olarak açıklayarak detaylarını içtihadı açık bırakmıştır. Ancak miras gibi bazı meseleleri ise tafsilî olarak açıklayarak içtihadı çok ihtiyaç bırakmamıştır. Böylelikle miras hükümlerinin zaman ve mekâna göre değişmesi önüne geçildiği gibi istismar edilmesine de engel olunması amaçlanmış olabilir. Yüce Şâri‘ miras meselesini nasta açıkladığı ve adilce paylaşılmasını istediği halde aç gözlü olan bazı kişiler tarafından uygulama hususunda İslam hukukunun çizdiği hudutlar çiğnenir.

İnsanların elindeki mallar yüce Allah’ın emanetidir. İnsan öldüğü zaman bu emanetin gerçek sahibine geçmesi gerekir. Başka bir ifadeyle insan öldükten sonra onun yetkileri kalkar yüce Allah’ın hükümleri geçerli olur. Dolayısıyla ölen kişinin mirası İslam hukukuna göre taksim edilmelidir. Nitekim İslam hukuk tarihine bakıldığında İslam âleminde miras paylaşımı Kuran-ı Kerim, sünnet ve icma tarafından açıklanan feraiz kurallarına göre yapıldığı görülecektir. Yine Osmanlı devletindeki şer‘iyye sicilleri ve arşiv belgelerine de bakıldığında her türlü menkul ve gayrimenkul malın paylaşımında aynı hassasiyeti görmek mümkündür.⁵ Fakat yaşadığımız asırda İslam âleminin bazı bölgelerinde yüce Allah’ın emirlerine göre değil, insanların konum ve örflerine göre ölen kişinin mirası taksim edilmektedir. Bu da İslam hukukunun temel ilkelerine aykırı olduğu gibi insanlar arasındaki sevgi ve merhameti de yok etmektedir. Bu çalışmada günümüzde özellikle Türkiye’nin Güneydoğu Anadolu’sunda miras taksiminde meydana gelen haksızlıkların sebebi, var olan yanlış uygulamaları ve bu haksızlıkların önüne geçilmesi için yapılması gereken önlemlerin neler olduğu üzerinde durulacaktır. Güneydoğu Anadolu bölgesinde miras paylaşımında yaşanan gayri şer‘î uygulamalara geçmeden önce İslam hukukunda mirasın yeri, ölen kişinin teçhizi, tekfini, geride bıraktığı malın taksimi nasıl yapılacağı ve pay sahiplerinin kimler olduğunu ile mirasa engel durumların neler olduğuna kısaca değinmekte fayda olacağı kanaatindeyiz.

1. İSLAM HUKUKUNDA MİRAS

İslam dini, mirasın doğru bir şekilde anlaşılması ve paylaşılmasına önem vermiştir. Nitekim yüce Allah’ın miras meselelerinin çözümünü Hz. Peygamber’e veya ümmete bırakmayarak Kuran-ı Kerim’de ayrıntılı bir şekilde açıklaması bunu göstermektedir. Yine Hz. Peygamber’in “İlim, Kur’an ve ferâizi öğrenin ve insanlara da öğretin. Ben aranızdan ayrılacağım gibi ilim de bir gün ortadan kalkacaktır. Öyle bir zaman gelecek ki iki kişi bir farîzada anlaşmazlığa düşecek de aralarında hüküm verecek birini bulamayacaktır”⁶ hadisi feraiz ilminin öğrenmesinin teşvik edildiğini göstermektedir. Buna binaen âlimler de bu ilim

1 Hamza Aktan, “Miras”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 30/143.

2 İbrahim Yılmaz, “İslam Hukukunda Kız Çocuğunun Mirastaki Payının Cinsiyet İle Temellendirilmesine Analitik Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 353.

3 Abdullah Afifi, *el-Meretu’l-Arabîyye fî Câhiliyyetihâ ve İslâmihâ*, (Medinetu’l-Münevvere: Mektebetu’s-sekâfe, 1933), 2/33.

4 Selman b. Şebbâb b. Mesûd ez-Zehrânî, *Hirmânu’l-Unsâ mine’l-Mîrâs* (yb.: Mektebetu Melik Fehd, 1433), 6-7; Ahmet Efe, “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. y. 18 (2011), 160; Meyye er-Rahbî, *el-İslâm ve’l-Mer’e* (Dârü’r-Rahbe, Dımaşk, 2014), 44.

5 Sevgi Gül Akyılmaz, “Osmanlı Miras Hukukunda Kadının statüsü”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. XI, Sa.1-2, (Haziran 2007), 484.

6 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (by.: Darü’l-Müçni, 2000), I/298.

hakkında yüzlerce çalışma yapmışlardır.⁷ Bu da ilimlerin öğrenilmesi onunla amel edilmesi içindir. Fakat yaşadığımız asırda bir sürü nedenlerle bu ilimle amel edilmemekte ve Kuran'da mirasın paylaşımıyla ilgili bulunan ayetlerin gereği yerine getirilmemektedir.

Bilindiği üzere İslam hukuku, doğumdan hatta anne rahminden itibaren ölümüne kadar insanın bütün hayatını ilgilendiren hükümleri açıkladığı gibi ölümünden sonra da geride bıraktığı malı ile ilgili hükümleri de açıklamıştır. Buna göre insan öldüğü zaman onun mal üzerindeki tasarrufları vasiyet dışında sona erer ve Yüce Allah'ın belirlediği kanunlar devreye girer.

1.1. ÖLEN KİŞİNİN MALINA TAALLUK EDEN HAKLAR

Ölen kişinin terekesine dört hak terettüp etmektedir.

Birincisi ölünün tekfin ve teşhizidir. Bu işlemler diğer bütün haklara takdim edilir. Zira tekfin ve teşhiz, kişinin hayatındaki elbisesi ve meskeni gibi insanın zaruri ihtiyaçlarından sayılmaktadır. Binaenaleyh terekesi taksim edilmeden önce israfa kaçmamak kaydıyla tekfin ve teşhizin masrafları karşılanır.⁸ Daha sonra da diğer haklar sırasıyla yerine getirilir.

İkincisi ölen kişinin malına taalluk eden borçlardır. Borçlar da iki kısma ayrılır: Biri Allah hakkı/kamu hakkı dediğimiz zekât, kefaret ve adak gibi haklardır. Her ne kadar Hanefî mezhebine göre ölen kişinin bu borçlarının ödenmesiyle ilgili bir vasiyette bulunmadığı takdirde ödenmesi gerekmiyorsa da⁹ Malikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre bu haklar ölen kişinin vasiyetine gerek kalmadan terekeden ödenir. Diğer borç ise insanların alacaklarıdır. Bu alacaklar da birkaç kısma ayrılır. Bazı kısımlarında ihtilaf bulunsa da fakihlerin çoğuna göre bunlar da terekeden ödenir.¹⁰

Üçüncüsü ise ölen kişinin vasiyetleridir. Bunlar da terekenin üçte biriyle sınırlandırılmıştır.¹¹ Buna göre ölen kişinin vasiyeti malının üçte birinden fazla ise varislerinin onayı gerekir.¹²

Dördüncüsü ise varislerin hakkıdır: Teşhiz masrafları, kamu hakkı, kul hakkı ve vasiyetler yerine getirildikten sonra geri kalan mal İslam hukukunda belirlenen şekliyle varisler arasında paylaşılır.¹³ İlk önce eshâbu'l-ferâiz/mirastan payı belli olan kişiler hisselerini alır. Daha sonra geri kalan mal asabeye/baba tarafından gelen erkek akraba verilir. Asabe olmadığı zaman da ölen kişinin malı zevi'l-erhama/farz sahibi ve asabe olmayan kan hısımlarına verilir. Bunlar da olmasa Beytülmâl'a/hazine devredilir.

7 Muhammed eş-Şehhât el-Cündî, *el-Mîrâs fi's-Serîati'l-İslamiyye* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 51-53.

8 Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li talîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937), 5/84; Cuma Muhammed Muhammed Berrâc, *Ahkâmu'l-Mîrâs fi's-Serîati'l-İslamiyye* (Ammân: Dârü'l-Fikr, 1981), 94.

9 Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendî (ö. 1078/1668), *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/495.

10 Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya el-Ensârî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi'l-Tâlib* (yb.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/2; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik* (by.: Dârü'l-Maarif, ts.), 4/617; Mansûr b. Yunus b. İdris el-Behûtî (v. 1050/1640), *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'* (yb.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/402; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed* (yb.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/105.

11 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ruaynî (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-Celîl li Şerhi Muhtasari'l-Halil*, thk. Zekerîyya Umeyrât (yb.: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8/579; Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 3/2; Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî (ö. 968/1560), *el-İkna' fi Fikhî'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullatif Muhammed Musa es-Sübki (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 3/81.

12 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 29/136; Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 3/41; Muhammed b. Ahmed 'Urfî ed-Dusûkî, (ö. 1230/1815), *Hâşiyetu'd-Dusûkî 'ale's-Serhi'l-Kebîr* (yb.: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/446; Mustafa b. S'ad b. Abduh es-Süyûtî (ö. 1243/1828), *Matâlibu Uli'n-Nuhâ fi Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ* (yb.: el-Mektebû'l-İslâmî, 1994), 4/404.

13 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 6/757; Hattâb, *Mevâhibu'l-Celîl*, 8/579; Ensârî, *Esne'l-Metâlib*, 3/2; Haccâvî, *el-İkna'*, 3/81.

1.2. MİRASTAN PAY ALABİLECEK KİŞİLER

Mirastan pay alacak kişiler şunlardır: Ashâbu'l-ferâiz, asabe ve zevi'l-erhâm.

1. Eshâbu'l-ferâiz

Eshâbu'l-ferâiz, mirastaki hisseleri nas ve icmâ ile belirlenen varislerdir.¹⁴ Bunlar, dördü erkek sekizi kadın toplam on iki kişidir.¹⁵ Payları belli olan kişilerin mirastan olan hisseleri onlara verilir. Geri kalan ise belli bir hissesi olmayan asabeye kalır. Eshabu'l-ferâiz/hissesi belli olanlar şunlardır:

Baba: Üç durumu vardır: Ölen kişinin çocukları varsa baba altıdan bir alır. Ölen kişinin çocuğu kız ise baba hem altıdan bir alır hem de asabe olur. Ölen kişinin çocukları yoksa baba asabe olur.¹⁶

Anne: Annenin de üç durumu vardır: Ölen kişinin çocuğu veya ikiden fazla kardeşleri bulunursa anne altıdan bir alır. Ölen kişinin çocukları yoksa terekenin üçte birini alır. Ölen kişinin çocuğu ve ikiden fazla kardeşi yoksa terekenin üçte bir değil pay sahipleri hisselerini aldıktan sonra geri kalanın üçte birini alır.¹⁷

Koca: İki durumu vardır: Ölen kişinin çocuğu yoksa mirasın yarısını alır. Çocuğu varsa dörtte bir alır.¹⁸

Zevce: Zevcenin de iki durumu vardır: Ölen kişinin çocuğu varsa sekizde bir, yoksa dörtte bir alır.¹⁹

Ana Bir Kardeşler: Üç durumu vardır: Bir kişi olursa altıdan bir alırlar. İkiden fazla olurlarsa terekenin üçte ikisini alırlar. Ölen kişinin çocukları olduğu takdirde mirastan pay almazlar.²⁰

Kız: Üç durumu vardır: Tek başına olduğu zaman malın yarısını alır. İkiden fazla oldukları zaman üçte ikisini alırlar. Erkek kardeşleri oldukları zaman ise asabe olurlar.²¹

Oğulun Kızı: Beş durumu vardır. Tek başına olduğu zaman malın yarısını alır. İkiden fazla oldukları zaman malın üçte ikisini alırlar. Ölen kişinin kızıyla beraber oldukları zaman altıdan bir alırlar. Onunla birlikte erkek kardeşi varsa asabe olurlar. İki kızla birlikte oldukları zaman mirastan pay almazlar. Yine ölenin oğlu varsa mirastan pay almazlar.²²

Ana Baba Bir Kız Kardeş: Birkaç durumu vardır: Tek başına kaldığı zaman malın yarısını alır.²³ İkiden fazla olup da onları asabe yapan erkek kardeşleri olmadığı zaman malın üçten ikisini alırlar. Erkek kardeşleri ile ölen kişinin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte oldukları zaman asabe olurlar. Baba ile ölenin oğullarıyla birlikte olduğu zaman mirastan pay almazlar.²⁴

Baba Bir Kız Kardeş: Birkaç durumu vardır: En önemlisi tek başına kaldığı zaman malın yarısını alır.²⁵ İkiden fazla oldukları zaman üçte iki alırlar. Ana baba bir kız kardeşe birlikte olduğu zaman altıdan bir alır. Erkek kardeşi birlikte asabe olurlar. Ölen kişinin kızı veya oğlunun kızıyla birlikte yine asabe olurlar. Birkaç durumda da mirastan pay almazlar. Ölenin oğlu, babası, ana baba bir erkek kardeş, ana baba bir kız kardeş ve ana baba bir iki kız kardeşe birlikte olduğu zaman mirastan pay almazlar.²⁶

14 Berrâc, *Ahkâmu'l-Mirâs*, 281; Mehmet Aziz Yaşar, "İslâm Mirâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/13 (Haziran 2019), 235; Miras hisseleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:19 Sayı:1 (Haziran 2019), 60-79.

15 Zeynuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir er-Râzî (ö. 666/), *Tühfetü'l-mulûk*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1417), 1/245.

16 Şehhât, *el-Mirâs fi's-Şerîati'l-İslamiyye* 109-111; Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 11/272-273.

17 Şehhât, *el-Mirâs fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, 113-115; Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 11/273.

18 Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi's-Şerîati'l-İslamiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 11/266-268.

19 Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 11/ 268-269.

20 Ebû Nasr Muhammed b. Abdullah, *İ'lâmü'n-nubelâ bi ahkâmi mirâsi'n-nisâ* (San'â: el-Mutehassis, 2004), 73-75.

21 Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3, 8.

22 Ebû Zekeriyâ Muhyîddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî (v. 676/1278), *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (yb.: Dârü'l-Fikr, ts.), 16/78-81.

23 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Endülüsî (v. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 4/129.

24 Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (ö. 386/996), *Metnu'r-Risâle*, (yb.: Dârü'l-Fikr, ts.), 140; Şehhât, *el-Mirâs fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, 137.

25 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/129.

26 Şehhât, *el-Mirâs fi's-Şerîati'l-İslamiyye*, 138-141.

Nine: İster anne, ister baba cihetinden olsun, sahih ninelerin altında bir hisseleri vardır. İster anne tarafından ister baba tarafından olsun bütün nineler anne ve baba ile bir arada bulununca düşerler.²⁷

Dede: Her ne kadar dede bazı meselelerde babadan ayrılıyorsa da genel olarak baba gibidir. Baba olmadığı zaman onun yerine geçer ve onun aldığı payları alır.²⁸ Baba hayatta ise dede mirastan pay almaz.

2. Asabe

Asabe terim olarak belirli bir hissesi olmayan ve eshâbü'l-ferâiz yani belli hisse sahiplerin hisselerini aldıktan sonra geri kalanı; yalnız buldukları zamanda, terekenin tamamını alan varislerdir.²⁹ Başka bir ifadeyle baba tarafından ölen kişinin akrabalarıdır. Yani onlar ile ölen arasında kız bulunmayan oğlan, oğlanın oğlu ve amca gibi akrabalarıdır.³⁰ Asabenin dışında belli bir paya sahip olan varisler oldukları takdirde bunlar paylarını aldıktan sonra geri kalan asabe arasında İslam hukukun belirlediği şekilde paylaşılır.³¹

3. Zevi'l-Erhâm

Asabe yoluyla pay almayan ve belirli hisse sahibi olmayan; teyze, hala, dayı, kızın oğlu ve ananın babası gibi kan hısımlarına denir.³² Ölen kişinin asabesi ve belirli hisse sahibi olan akrabası olmadıkları durumunda onun mirası zevi'l-erhâm arasında paylaşılır.

1.3. MİRASA ENGEL DURUMLAR

Vârisin mûrisini öldürmesi mirasçılığa engel olmakla birlikte kasıt dışı öldürmelerin bu kapsamda sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. Mûrisin veya mirasçının gayri müslim olması ve mûrisle vârisin hangisinin önce öldüğünün bilinmemesi de miras engelleri arasındadır. Ayrıca mahrumiyet şahsîdir; meselâ bir kimsenin öldürme sebebiyle mirastan mahrum olması çocuklarının da mahrumiyetini gerektirmez.³³ Engelleri araştırdığımızda kız, anne veya babanın mahrum olma durumu olmadığı halde İslam âleminin birçok bölgesinde olduğu gibi Güneydoğu Anadolu'da kız çocuklar, anne, baba, dede ve nine mirastan mahrum bırakılmaktadır.

2. GÜNEYDOĞU ANADOLU'DA MİRAS PAYLAŞIMI

İslam ülkelerinin birçoğunda olduğu gibi Güneydoğu Anadolu'da var olan bazı örf ve adetler cahiliye döneminden kalan kötü uygulamalara benzemektedir. Mesela cahiliye döneminde hak ve hukuk normları dikkate alınmadan öldürülen bir kişinin intikamı alınmaktaydı. İster öldüren kişi haklı olsun veya olmasın ondan intikam alınmaktaydı. Hatta maktulün ailesi topyekûn intikam faaliyetine katılmaktaydı. Bu gibi haksız intikamlar yıllarca devam etmekteydi. Güneydoğuda Anadolu'da buna benzer uygulamalar bulunup öldürülen kişinin intikamı alınmaya çalışılmaktadır. Bu intikam sadece katille sınırlı kalmamaktadır. Katilin ailesine mensup kişiler de intikamın hedefinde olmaktadır. Bilindiği üzere İslam hukukunda kısas bulunmaktadır. Fakat mahkeme tarafından katil tespit edildikten sonra kısas devlet tarafından uygulanır.

27 Zeynuddîn b. Nüceym el-Hânefî İbn Nüceym el-Mısri (ö. 970/ 1563), *el-Bahru'r-râ'ik şerhu kenzi'l-hakâ'ik* (Beirut: Dârü'l-Marîfe, ts.), 8/561.

28 Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 11, 284-285.

29 Mehmet Şener, "İslam Miras Hukuku İle İlgili Terimler", *D. E. O, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, (İzmir 1994), 27; Asabe ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Çuçak, "İslâm Miras Hukukunda Asabe Ve Bu Yolla Mirasçı Olmak", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 45/2 (2020), ss. 25-43.

30 Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî (ö. 510/1116), *et-Tehzîb fi'l-ferâiz*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 41; Berrâc, *Ahkâmu'l-mirâs*, 282.

31 Yaşar, "İslâm Mirâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme", 235.

32 Berrâc, *Ahkâmu'l-mirâs*, 285.

33 Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30, 143-145; Ebü Yahyâ Zeynuddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520), *Esne'l-metâlib fi şerhi ravdi't-tâlib* (yb.: Dârü'l-Kitabî'l-İslami, ts.), 3/15-17; Ahmed b. Güneym b. Sâlim en-Nefrâvî (v. 1126/1714), *el-Fevâkihu'd-devânî 'âlâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî* (yb.: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/257; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Güneymî ed-Dımaşkî (ö. 1298/1881), *el-Lübbâb fi şerhi'l-kitâb*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/188; Mirasa engel durumlar için bkz. Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman Ve Gayri-müslim Arasındaki Din Ayrılığı*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:3, VII (2007), ss. 95-119.

Güneydoğu Anadolu’da ise katil tespit edilmeden maktulün ailesi katil olarak düşündükleri kişi ve ailesinin bütün fertlerini hedef alıp buldukları yerde öldürmektedirler. Bu da İslam hukukunun temel ilkeleriyle ve hayat dolu gerçek olan kısas uygulamayla da bağdaşmamaktadır.³⁴

Bunun dışında kız kaçırma veya evli kadınların başka bir erkekle kaçması da öldürmeye bir neden olarak sayılmaktadır. Bilindiği üzere İslam hukukunda bekâr olanların zina cezası yüz değnektir.³⁵ Evli olanların cezası ise recmdir.³⁶ Fakat zinayı tespit etmenin şartları vardır. Birincisi faillerin ikrar etmesidir. İkincisi ise dört şahidin şahitlikte bulunmasıdır. İkrar ve şahitlerin şahitliği de ancak bir mahkemede anlamlı olabilir. Olay mahkemeye intikal edip de mahkeme onları suçlu bulursa devlet onlara ceza verir. Mahkeme suçluyu tespit etmezse onlara ceza uygulanamaz.³⁷ Güneydoğuda ise ne mahkemeye başvurulur ne de şahitlere başvurulur. Kaçırmanın kendisi tek başına öldürmenin sebebi olarak görülebilmektedir. Hatta böyle durumlarda iki ailenin birbirlerine düşman veya birbirlerinden intikam almalarına sebep olabilmektedir. Konumuz olan miras paylaşımı da katil gibi cahiliyeden kalan bazı örf ve adetlere benzer şekilde uygulanmaktadır. Cahiliye döneminde sadece çocuklar ve kadınlar mirastan mahrum bırakılmaktaydı. Güneydoğu Anadolu’da ise bunlara ilaveten bazı durumlarda baba, dede, anne, nine ve ölenin zevcesi de mahrum bırakılmaktadır.

Yukarıda zikredilen kötü adetlere karşın İslam dini kadın ve erkekleri birçok konuda eşit saymış, hatta bazı konularda kadınlara ayrıca haklar tanımış ve onları koruma altına almıştır. Nitekim Kuran-ı Kerim’in “Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: “Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor.” Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere âdil davranmanıza dair; size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor. Ne hayır yaparsanız, şüphesiz Allah onu bilir”³⁸ mealindeki ayeti kadınların mirastaki haklarının verilmesi ve onlara adil davranılması üzerinde durmuştur. Güneydoğu Anadolu ve diğer bazı bölgelerde maalesef ayetin emrettiğinin tam tersi bir uygulama bulunmaktadır. Hem babanın hayatında hem onun ölümünden sonra mal paylaşımında erkeklere öncelik verilip kadınlar mirastan mahrum edilmektedir. Yukarıda zikredilen ayet ve hadisleri ele aldığımızda Güneydoğu Anadolu bölgesinde miras paylaşımı hususunda meydana gelen eşitsizlikler ve mağduriyetlerin İslam dini ile hiç bir alakası olmadığı görülecektir.

Güneydoğu Anadolu’da ölen kişinin mirası tekfin ve teçhizi yapıldıktan hemen sonra genellikle paylaşılmamaktadır. Bazen birkaç ay veya birkaç yıl geçtikten sonra mirası paylaşılır. Bu paylaşımın birkaç şekli bulunmaktadır. Bazen geniş aile dediğimiz baba çocuklar ve torunlar aynı evde yaşamaktadırlar. Bu durumda büyük babanın bir çocuğu öldüğü takdirde onun mirası paylaşılmaz. Bu şekilde aile büyük babayla birlikte yaşamaya devam ederler. Daha sonra büyük baba ölürse geri kalan mirası erkek çocukları arasında paylaşılır. Fakat daha önce vefat eden oğlanın çocukları dede yetimleri sayıldıkları için onlara herhangi bir pay verilmez.³⁹ Bu husus Güneydoğu Anadolu bölgesinde şahit olunan uygulamalardır. Bu tür durumda dayanak noktası dede yetimlerinin mirasta pay sahibi olmadıkları yönündeki içtihatlar gösterilmektedir. Çıkarlarına uygun olduğu yönü ile icthatlara tutunulmakta; “Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı”⁴⁰ mealindeki ayetin yakın

34 Suçların cezası ve bunların İslam hukukundaki önemi ve yeri için bkz. Suat Erdoğan, Kur’an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, (2014), ss. 125-182.

35 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, yb.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431), 3/339; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî el-Karâfi (ö. 684/1285), *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 12/82; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik* (yb.: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1952), 2/423.

36 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/1316; Serahsî, *el-Mebsût*, 9/36; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr*; thk. Ali Muhammed Muavved ve Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 13/191; Karâfi, *ez-Zahîre*, 12/82; Sâvî, *Bulğatu's-Sâlik*, 2/423.

37 Hüseyin Esen, “Zina”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/441-442.

38 Nisâ, 4/127.

39 Dede yetimlerin mağduriyetinin giderilmesi v eve bu konuda çözüm önerileri için bkz. Abdurrahman Yazıcı, İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği Ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışlarına İlişkin Bir Değerlendirme, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 20, (2012), ss. 107-134.

40 Bakara, 2/180.

akarabalar ve dede yetimi hakkındaki buyruğu ise yine çıkarlarına uymadığı için görmezden gelinmektedir.⁴¹ Onların bu şekildeki çelişkili davranışları kötü örf ve insanının cimrilik tarafı ağır bastığı takdirde hak ve hukuku görmezlikten gelebilir gerçeği ile açıklanabilir.

2.1. KIZ DIŞINDA DİĞER VARISLERİN MİRASTAN MAHRUM EDİLMELERİNİN SEBEPLERİ

Bilindiği üzere mirastan mahrum olma sebepleri şer‘an belirlenmiştir.⁴² Fakat bahsedilen bölgelerde şer‘in belirlediği sebeplere değil örf ve âdetin belirlediği ilkelere uyulmaktadır. Nitekim çekirdek aile dediğimiz baba, anne ve çocuklardan oluşan ailelerde baba vefat ettiği zaman ondan kalan mal erkek çocuklar arasında paylaşılır. Kızlara, baba, ana, dede ve nineye verilmez. Kadının mirastan mahrum edilmesinin birçok sebebi bilinmektedir. Fakat araştırdığımız kadarıyla anne veya baba, dede veya nineye mirastan pay verilmemesinin bir nedenini bulamadık. Kanaatimizce nedeni şu olabilir: Baba ve anneye aynı evde yaşamaları veya durumlarının iyi olmasıdır. Zira genellikle babanın mal birikimi dededen kalmaz. Dolayısıyla dede çocuklarına bir mal verdiği zaman kendisine de onlara verdiği kadar bir pay ayırmaktadır. Ya da böyle bir durum örfte yeri olmadığı için kimse bunlara herhangi bir pay vermemektedir. Her hâlükârda bu durum İslam hukukunun temel ilkeleri ve miras hukukuyla bağdaşmayan bir durumdur.

2.2. KIZ ÇOCUKLARI VE VEFAT EDENİN HANIMININ MİRASTAN MAHRUM EDİLMESİNİN SEBEPLERİ

Günümüzde Güneydoğu Anadolu’da, vefat edenin hanımı ve kız çocukları mirastan mahrum edilmektedir. Bunun birçok nedeni vardır. Bu nedenlerin başında şunlar gelmektedir:

2.2.1. ÖRF VE ADETLER

Vefat edenin hanımı iddet süresi bittikten sonra bazen başka bir kişiyle evlenmeyip çocukları yanında kalır onlara hizmet eder. Buna rağmen erkek kardeşler babalarından kalan mirası kendi aralarında paylaşır ne kız kardeşlerine ne de annelerine mirastan herhangi bir pay vermezler. Hakeza iddet süresi bittikten sonra vefat edenin hanımı başka bir erkekle evlendiğinde de aynı durum söz konusudur. Vefat edenin hanımına ve kızlarına mirastan bir pay verilmemesinin nedenlerinden biri örf ve adettir. Bu örf ve adet öyle yerleşmiş ki mal paylaşımında ne ölenin kızları ne de onun hanımı insanların aklına gelmemektedir. Başka bir ifadeyle Yüce Allah’ın onlara verdiği hak kimsenin aklına gelmemektedir. Bu hakların farkına varılsa veya onlara hatırlatılsa da yine durum değişmez. Zira yaşadığımız toplumun örfünde ölen kişinin hanımına ve kız çocuklarına mirastan pay verildiğine nadiren şahit olunmuştur.

2.2.2. ERKEKLERİN TOPLUM İÇİNDEKİ KONUMU

Güneydoğuda erkek çocuklara çok önem verilmektedir. Evlenen çiftlerin on tane kız çocuğu olsa da erkek çocuğu olmadığı takdirde doktorlara veya türbelere gidip çare ararlar. Bütün bunlara rağmen erkek çocuğa sahip olmadıkları zaman ailede sıkıntılar baş gösterir. Bazen bu sıkıntılar boşanmayla sonuçlanır. Hatta bazı durumlarda erkek çocuğa sahip olunmaması hususunda kadın suçlanır ve koca başka bir kadınla dini nikâh kıyarak evlenir. Bundan da erkek çocuk olmadığı zaman başka bir kadınla da evlenmek suretiyle çare aranır. Fakat kız sahibi olup da erkek çocuğa sahip olunmaması türbeyle veya doktorla halledilecek bir mesele değildir. Bu durum “Göklerin ve yerin mülkü (hükümranlığı) Allah’ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir. Yahut o çocukları erkekler, dişiler olmak üzere

41 Dede yetimi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hüseyin Tekin Göğmenoğlu, İslam Miras Hukukunda “Halefiyet”, “Dede Yetimi” ve “Vacip Vasiyet”, *Dini Araştırmalar*, c. 1, s. 3 (Nisan 1999), ss. 143-170.

42 Abdullah Çolak, İslam Ceza Hukuku’nda Trafik Kazalarında Tarafların Suç Oranının Diyet, Keffaret, Mirastan Mahrumiyet Ve Maddi-Manevi Zararı Tazmine Etkisi, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (2016), 445-477, s. 475; Hilal Özay, İslam Miras Hukukunun Özellikleri, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Cilt: 3/Sayı: 2 (Aralık 2018), ss. 203-224, 212.

*çift verir, dilediği kimseyi de kısır yapar. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla bilendir, hakkıyla gücü yetendir*⁴³ mealindeki ayette açıklandığı üzere yüce Allah'ın lütuf ve keremine bağlıdır. Zira kız veya erkek seçimini yapmak hiç kimsenin elinde değildir. Sadece yüce Allah'ın elindedir. Yukarıda zikredilen erkeklerin konumu cahiliye zihniyetiyle açıklanabilen bir zihniyettir.⁴⁴ Maalesef bu ayırım Güneydoğu Anadolu'da miras paylaşımına da sirayet etmiş ve miras paylaşımı da buna göre yapılmaktadır.

2.2.3. KADINLARIN MİRASTAN PAYLARINI İSTEMEKTEN UTANMASI

Yaşadığımız toplumda miras, kızlar dikkate alınmadan erkekler arasında paylaşılmaktadır. Bu şekildeki paylaşım örf ve adet haline geldiği için haklarını istemek kızların aklına dahi gelmez. Okuyan kızlar veya bir şekilde mirastan hakları da olduğunu fark eden kızlar, toplum ve ailesinden utandıkları için hak talebinde bulunmazlar. Kızların haklarını istememeleri ondan vazgeçtikleri anlamına gelmez. Dolayısıyla erkek kardeşlerin bu malı almaları caiz değildir. Bu husus Kuran-ı Kerim, hadisler ve fıkıh kitaplarında açıkça belirtilmiştir.

Kuran-ı Kerim'de geçen *“Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size başışarlarsa, onu da afiyetle yiyin”*⁴⁵, *“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir”*⁴⁶ mealindeki ayetler ve *“Gönül hoşnutluğu olmadan hiçbir insana kardeşinin malı ona helal değildir. Birbirlerine zulmetmeyiniz. Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler olarak dinden dönmeyin”*⁴⁷ şeklindeki hadis kadınlardan izin alınmadan onların malını almak caiz olmadığı göstermektedir. Hatta vereceği izin de baskı altında kalmadan gönül hoşnutluğuyla vermeleri gerekir. Yaşadığımız bölgede ise erkek kardeşler kız kardeşlerine sormadan mirastan kalan malı aralarında paylaşmaktadır. Daha sonra resmi olarak üzerine almak istediklerine kız kardeşlerine haber verirler ve onları tapu müdürlüğüne çağırıp hazırlanan tapu senedine imza attırırlar. Kızlar da utandıkları için buna itiraz etmezler. Bazı kız kardeşler haklarını istediklerinde aralarında husumet başlar ya da cüzi bir miktar mal onlara vermek suretiyle anlaşarak onlardan imza alınmaktadır. Taşınmazların devri hususunda kız çocuklarından karşılıksız olarak alınan imzalar veya haklarının çok altında meblağ verilerek haklarından feragat etmelerinin sağlanması caiz değildir. Nitekim fıkıh kitapları araştırıldığında utanılarak verilen/bırakılan malların alınması helal olmadığını açıkça görülecektir. Öyle ki bazı fakihler bunu gasp olarak nitelemektedirler.⁴⁸

2.2.4. KADININ, AİLESİNİN KENDİSİNİ DIŞLAMASINDAN KORKMASI

Mirastan mahrum edilen birçok kadınının hakkını aramaktan alıkoyan nedenlerin başında akrabalarının kendisinden ilişkilerini kesme korkusudur. Bahsettiğimiz bölgede daha önce de değinildiği gibi kadınların mirastan mahrum edilmesi örf ve adet haline gelmiştir. Nitekim mahrum edilen birçok kadın hakkını aramamaktadır. Miras hakkında uygulamaların insan haklarına ve İslam hukukunun temel ilkelerine aykırı olduğunu öğrenen kadınlar da haklarını aramaktan vazgeçmesine neden olan sıla-i rahimin zarar görme korkusudur. Bu durumda kadının elinde iki yol bulunmaktadır. Birincisi bu haksızlığa karşı çıkmadan miras uygulamalarını kabul etmektir. İkincisi ise buna karşı çıkıp hakkını aramaktadır. Hakkını aradığı takdirde ise tehdit edilme ve yalnızlaştırılma ile yüz yüze kalma ihtimali bulunmaktadır. Bütün bunları göz önünde bulunduran kadınlar bu konudaki haklarını aramaktan vazgeçmektedirler. Diğer taraftan evlenen kadınlar eşleri ile problem yaşadıkları takdirde akrabalarına sığınmaktadırlar. Miras hususunda akrabalarıyla karşı karşıya gelen kadınlar ilerde eşleriyle sorun yaşadıkları zaman sığınacak akraba bulamayabilirler. Böyle bir

43 Şurâ, 42/49-50.

44 Zehrânî, *Hirmânu'l-unsâ mine'l-mîrâs*, 120.

45 Nisâ, 4/4.

46 Nisâ, 4/29.

47 Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1065), *es-Sünenu'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/160.

48 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî (ö. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 5/146; Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 682/1283), *eş-Şerhu'l-kebîr ale'l-mukni'* (yb.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 5/374.

ihhtimal karşısında kadınlar mirastaki haklarından vazgeçmektedirler. Başka bir tabirle kadınlar iki zor durumla karşılaşmaları muhtemeldir. Birincisi mirastaki hakkını arayıp akrabalarıyla ilişkisini keser ve sonraki zorluklara göğüs gerer. İkincisi ise mirastaki hakkından vazgeçip akrabalarla olan ilişkisini devam ettirir. Bu defa da eşiyile sorun yaşamaya devam eder. Her iki durumda da mağdur olan taraf şüphesiz kadınlardır.

2.2.5. DİNİ HÜKÜMLERİ BİLMEMEK

Miras konusunda haksızlığa uğrayan kadınların çoğu kırsal kesimlerde yaşayanlardır. Şehirlerde yaşayanlar veya okuyan kızlar kırsal kesime yaşayan kadınlara göre daha az mağdur oldukları anlaşılmaktadır. Bu da dini hükümleri bilmemenin kadınların mağdur olmasına neden olduğunu göstermektedir. Buna göre bu konuda kadınların bilgilendirilmesi gerekir. Öyle ki erkeklerin de bu konuda bilgi sahibi olmaları sorumluluk taşınması bakımından ve kadınlara zulmetmekten vazgeçmesi açısından çok önemlidir. Bu konuların okullar ve medreselerde öğretilmesi ve tebliğ edilmesi gelecek nesiller için yol gösterici olabilir diye düşünüyorum.

2.2.6. YABANCILARIN MALLARINA ORTAK OLMASINDAN KORKULMASI

Kız çocuklara mirastan bir pay verilmemesinin sebeplerinden biri de yabancı kişilerin onlara ortak olmasından korkmaları veya kız kardeşlerine ve eniştelere besledikleri kıskançlıktır.⁴⁹ Güneydoğu örfünde damat ve eniştelere her ne kadar evlenme yoluyla akrabalık vasfı kazanmışlarsa da kan yoluyla meydana gelen akrabalık gibi kendilerine yakın hissetmezler. Nitekim dünyevi bir mücadelede kendilerine uzak olan kan akrabaları tutup damat ve eniştelere karşı cephe alabiliyorlar. Hatta kendi yeğenlerine karşı da mücadele edebilirler. Bütün bunlar Güneydoğu Anadolu'da kan akrabalığının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Buna binaen miras paylaşıldığında evlenmiş kızlara herhangi bir pay verilmez. Onlara göre kızlara mirastan verilen mal yabancıların eline geçmek anlamına geldiği gibi onları yabancı kişilere karşı zayıf bir duruma düşmelerine de sebep olmaktadır.

Bunların dışında adil olmayan kişilerin (kâsım) miras taksiminde bulunması, musînin vasiyetini bazı vârislerin kendi lehlerine göre değiştirmesi, önde gelen İslâm âlimlerinin ve kanaat önderlerinin kız çocuklarının mirastan mahrum edilmesine sessiz kalması⁵⁰ gibi birçok nedenden dolayı kadınlar mirastan mahrum bırakılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere Güneydoğu Anadolu'da sadece kadınlar mirastan mahrum bırakılmamaktadır. Bunların dışında baba, anne, bunların olmadıkları zaman dede ve nine de mirastan mahrum bırakılmaktadır. Bunların mirastan mahrum bırakmanın nedenleri arasında cahiliyeden kalma örf ve adetler bulunmaktadır. Bu durum o kadar yerleşmiş ki bunların hak ve hukuku, mirastan alacakları payın miktarı hakkında toplumun çoğu bilgi sahibi değildir. Hatta bunların mirastan pay alacakları meselesi hiç kimsenin aklına gelmediği gibi toplumda da bu konu tartışılmamaktadır. Fakat az da olsa son dönemlerde kızların mirastan pay almaları meselesi tartışılmaya başlanmıştır. Hak ve hukukun farkına varan bazı kızlar resmi mahkemelere başvurup haklarını almaya çalışılmaktadır. Bu durumda da erkek kardeşler onlarla uzlaşma yoluna gitmektedirler. Zira İslam hukukunda kızların payları erkeklerin yarsıdır. Medeni kanunlarda ise erkek ile kızlar eşittirler. Resmi mahkemeye intikal ettiğinde erkek kardeşler zarar edebilirler. Dolayısıyla bu durumda erkek kardeşler uzlaşma yolunu seçerler.

Miras paylaşımında yaşanan bu gibi sorunların halledilmesi önem arz etmektedir. Zira bu sorunlar toplum arasındaki muhabbet ve sevgiye zarar verdiği gibi düşmanlıklara da neden olabilir. Zira bir yandan mirastan pay alan erkek kardeşlerin iyi bir hayat sürmesi diğer yandan kızların maddi durumlarının iyi olmaması sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya da zarar vermektedir. Miras paylaşımında yaşanan sorunların halledilmesi toplumda sözü geçen âlimler, müderrisler ve kanaat önderlere düşmektedir. İslam dininin miras paylaşımındaki emri ve bu emre uymayanların dünya ve ahiretteki durumları iyi bir şekilde anlatılmalıdır. Ayrıca bunlar hem kendi ailesindeki miras paylaşımını İslam hukukuna göre yapmaları hem de miras paylaşımında fiilen bulunmaları bu sorunların halledilmesine yardımcı olabilir. Bu şekilde yapılan miras paylaşımı bir müddet sonra cahiliyeden kalma kötü örfün yerine geçer ve güzel bir örf olarak uygulanır hale gelir.

49 Zehrânî, *Hirmânu'l-unsâ mine'l-mîrâs*, 125.

50 İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslâm Ülkelerindeki İz Düşümü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29 (2017), 24.

SONUÇ

Birçok meselenin aksine mirasla ilgili hükümler Kuran-ı Kerim’de ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Sünnet de miras hukukuna önem vererek onun düzgün bir şekilde öğrenilmesi ve adilce uygulanması hususunda uyarılarda bulunmuştur. Fıkıh kitaplarında da miras hukukunun ayrı bir yere haiz olduğu görülmektedir. Bütün bunlara rağmen yaşadığımız asırda birçok bölgede olduğu gibi güneydoğu bölgesinde de ölen kişinin mirası İslam hukukunun temel ilkeleri, Kuran-ı Kerim ve sünnetin istediği şekilde taksim edilmeyerek birçok kesimin mağdur olunmasına sebep olmaktadır. Özellikle ölen kişinin kızlarına, ana, baba, dede, nine ve eşine mirastan herhangi bir pay verilmemektedir. Bu şekilde mağduriyetlerin meydana gelmesinin birçok nedeni bulunmaktadır. Ölen kişinin mirasının az olması, erkeklerin toplumdaki konumu, yabancıların mirasa ortak olmalarına engel olunmak istenilmesi, kadınların mirastan paylarını istemekten utanması, İslamda kendilerine verilen hak ve hukuklarını bilmemeleri ile yerleşmiş örf ve adetler bu nedenlerin başında gelmektedir. Bunların dışında adil olmayan kişilerin (kâsım) miras taksiminde bulunması, müşinin vasiyetini bazı vârislerin kendi lehlerine göre değiştirmesi, önde gelen İslâm âlimlerinin ve kanaat önderlerinin kız çocuklarının mirastan mahrum edilmesine sessiz kalması gibi sebepler bahsedilen kişilerin mirastan mahrum edilmektedir. Bütün bunlara rağmen bazı kızların mirastan kendilerine bir pay verilmesini istediklerine kendi aileleri tarafından tehdit edildiği ve dışlandığı da müşahade edilmektedir. Yaşanan mağduriyetlerin önüne geçilmesi âlimlerin bu konuda toplumu aydınlatmaları ve kanaat önderlerinin de yanlış olan bu uygulamayı kendi ailelerine uygulamayarak mirastan hakkını almayanların haklarını vererek toplumda güzel bir yol açabilirler.

KAYNAKÇA

- Afifi, Abdullah. *el-Meretu'l-Arabîyye fi câhiliyyetihâ ve İslâmihâ*. Medinetu'l-Münevver: Mektebetu's-Sekâfe, 1933.
- Aktan, Hamza. “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Alkış, Alpaslan. “İslam Miras Hukuku ile Türk Miras Hukukunun Varisler Yönüyle Karşılaştırılması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:19 Sayı:1 (Haziran 2019), 60-79.
- Berrâc, Cuma Muhammed. *Ahkâmü'l-mirâs fi ş-Şerâti'l-İslamiyye*. Ammân: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Behûtî, Mansûr b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-kunâ' 'an metni'l-iknâ'*. yb.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts..
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003.
- Çolak, Abdullah. İslam Ceza Hukuku'nda Trafik Kazalarında Tarafların Suç Oranının Diyet, Keffaret, Mirastan Mahrumiyet Ve Maddi-Manevi Zararı Tazmine Etkisi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (2016), 445-477.
- Çuçak, Muhammed. “İslâm Miras Hukukunda Asabe Ve Bu Yolla Mirasçı Olmak”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 45/2 (2020), 25-43.
- Ebu Nasr, Muhammed b. Abdullah. *İ'lâmu'n-nubelâ bi ahkâmi mirâsi'n-nisâ*. San'â: el-Mutehassis, 2004.
- Efe, Ahmet. “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18 (2011), 157-168.
- Ensârî, Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya. *Esne'l-metâlib fi şerhi ravdi't-tâlib*. yb.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Erdoğan, Suat. “Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3 (2014),125-182.
- Esen, Hüseyin. “Zina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/441-442. yb.: TDV Yayınları, 2013.
- Göğmenoğlu, Hüseyin Tekin. “İslam Miras Hukukunda “Halefiyet”, “Dede Yetimi” ve “Vacip Vasiyet”. *Dini Araştırmalar*, c. 1, s. 3 (Nisan 1999), 143-170.
- Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendî. *Mecme'u'l-enhur fi şerhi multeke'l-ebhur*. thk. Halil İmran el-Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1998.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl. *es-sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. by.: Darü'l-Müğnî, 2000.
- Dusûkî, Muhammed b. Ahmed 'Urfê. *Hâşiyetu'd-dusûkî 'ale ş-şerhi'l-kebîr*. yb.: Dârü'l-Fikr, ts..
- Gül Akyılmaz, Sevgi. “Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü”. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. XI, Sa.1-2 (2007), 471-502.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. *el-İkna' fi fikhî'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullatif Muhammed Musa es-Sübkî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts..

- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Tehzib fi'l-ferâiz*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebir*: thk. Ali Muhammed Muavved ve Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li talîli'l-muhtâr*. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*. thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts..
- Mustafa, b. S'ad b. Abdud es-Süyûfî. *Matâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi gâyeti'l-muntehâ*. yb.: el-Mektebû'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dârü İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..
- Nefrâvî, Ahmed b. Güneym b. Sâlim. *el-Fevâkihü'd-devânî 'âlâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravanî*. yb.: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyîddîn Yahyâ b. Şeref b. Murrî. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. yb.: Dârü'l-Fikr, ts..
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman Ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:3, VII (2007), 95-119.
- Özay, Hilal. "İslam Miras Hukukunun Özellikleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3/Sayı: 2 (Aralık 2018), 203-224.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Ebü Zeyd, Ebü Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdîrrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî. *Metnu'r-risâle*. yb.: Dârü'l-Fikr, ts..
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebir ale'l-muğni'*. yb.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts..
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfi fi fikhi'l-İmam Ahmed*. yb.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. Nuceym el-Hânefî el-Mısırî. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu kenzi'l-hakâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts..
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Endülüsi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Rahbî, Meyye. *el-İslâm ve'l-mer'e*. Dımaşk: Dârü'r-Rahbe, 2014.
- Râzî, Zeynuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir. *Tühfetü'l-mulûk*, thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1417.
- Ruaynî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hattâb. *Mevâhibu'l-celil li şerhi muhtasari'l-Halil*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. yb.: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Bulğatu's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*. by.: Dârü'l-Maarif, ts..
- Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*. yb.: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- Selman b. Şebbâb b. Mesûd ez-Zehrânî. *Hirmânu'l-unsâ mine'l-mîrâs*. yb.: Mektebetu Melik Fehd, 1433.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut:, Dârü'l-Marife, 1993.
- Şehhât, Muhammed el-Cündî. *el-Mîrâs fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts..
- Şener, Mehmet, "İslam Miras Hukuku İle İlgili Terimler". *D. E. O. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı VIII (İzmir 1994), 25-42.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. yb.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "İslâm Mîrâs Hukukunda Red Meselesi: İnceleme ve Değerlendirme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/13 (2019).
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukukunda Dede Yetimliği Ve Benzeri Problemlere Çözüm Arayışlarına İlişkin Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2012), 107-134.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslâm Ülkelerindeki İz Düşümü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29, (2017), 261-297.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-Şerîati'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

EXTENDED ABSTRACT

It is important that inheritance, which is used in the meanings of “transferring something from one person or community to another, inherited from someone else”, is shared fairly for the maintenance of economic activities and the continuation of the social order among people. As a matter of fact, unlike other issues, this issue is explained in detail in the Qur’an. The goods in the hands of people are entrusted to the Almighty Allah. When a person dies, this trust must pass to its rightful owner. In other words, after a person dies, his powers are removed and the provisions of Almighty Allah become valid. Therefore, the inheritance of the deceased should be divided according to Islamic law. As a matter of fact, when we look at the history of Islamic law, it will be seen that inheritance sharing in the Islamic world is done according to the rules of feraiz (science of Islamic inheritance) announced by the Qur’an, sunnah and ijma. However, in the century we live in, in some parts of the Islamic world, the inheritance of the deceased is divided not according to the orders of Almighty Allah, but according to the location and customs of the people. This is not only against the basic principles of Islamic law, but also destroys the love and compassion between people. In this study, the reason for the injustices occurring in the division of inheritance, especially in the Southeastern Anatolia of Turkey, the existing unfair practices and the measures to be taken to prevent these injustices will be emphasized.

Rights Related to the Property of the Deceased Person: Four rights are incumbent on the estate of the deceased:

The first is the funeral and equipping of the deceased person. These actions are conferred on all other rights because the funeral and equipping are considered as essential needs of a person, such as a person’s clothes and abode.

The second is the debts related to the property of the deceased. Debts are also divided into two parts: One is the rights of Allah/public, such as zakat, expiation and vows. The other debt is people’s receivables. These receivables are also divided into several parts. Although there is disagreement in some parts, according to most of the Islamic jurists, these are also paid from the inheritance.

The third is the wills of the deceased: These are also limited to one third of the inheritance. Accordingly, if the will of the deceased is more than one-third of his property, the consent of his heirs is required.

The fourth is the right of the heirs: After the equipping costs, public rights, personal rights and wills are fulfilled, the remaining property is divided among the heirs as determined in Islamic law.

Heritage Sharing in Southeast Anatolia: In Southeastern Anatolia, the inheritance of the deceased is not usually shared immediately after the funeral and equipping is made. Sometimes after a few months or years, his inheritance is shared. There are several forms of this sharing. Sometimes the father, children and grandchildren, whom we call the extended family, live in the same house. In this case, if a child of the grandfather dies, his inheritance is not shared. In this way, the family continues to live with the grandfather. Later, if the grandfather dies, the remaining inheritance is divided among the sons. However, since the children of the formerly deceased son are considered grandparents orphans, they are not given any share. This is the practices witnessed in the Southeastern Anatolia region. In such situation, the Islamic judicial decisions are shown as the premise of that the grandfather orphans do not have a share in the inheritance. However, the command of the verse that states, “When death approaches one of you, if he leaves any good behind, it is prescribed for you to make a bequest to parents and close relatives in a legitimate manner - as a right on those who fear Allah -” about the grandfather’s orphan and close relatives is ignored because it does not comply with their interests.

Reasons for Deprivation of Inheritance for Daughters and the Wife of the Deceased: Reasons such as customs and traditions, the position of men in society, women being ashamed of asking for their share of inheritance, fear of exclusion of women by their family, ignorance of religious provisions, and fear of foreigners being a partner in their property come to the fore. Apart from these, women are deprived of inheritance due to many reasons such as unjust people (Qasim) dividing the inheritance, the musi’s changing his

will according to the favor of some heirs, and the silence of prominent Islamic scholars and opinion leaders about the deprivation of daughters of inheritance. As stated above, not only women are deprived of inheritance in Southeastern Anatolia. Apart from these, father, mother, and when they do not exist, grandfather and grandmother are also deprived of inheritance. Among the reasons for depriving them of inheritance are the customs and traditions left over from ignorance. This situation is so settled that most of the society is unaware of their rights and laws and the amount of the share they will receive from the inheritance. In fact, the issue of whether they will receive a share from the inheritance does not come to mind, and this issue is not discussed in the society.

It is important to solve such problems in inheritance sharing. Because these problems damage the love and affection between the society and may also cause hostilities. Because, on the one hand, the fact that the brothers who receive a share of the inheritance lead a good life, on the other hand, the poor financial situation of the girls also harms social solidarity and cooperation. Solving the problems experienced in the sharing of inheritance is the responsibility of the scholars, professors and opinion leaders who are influential in the society. The order of the religion of Islam on inheritance sharing and the situation of those who do not obey this order in this world and in the hereafter should be explained well. In addition, both sharing the inheritance in their own family according to Islamic law and actually sharing the inheritance can help to solve these problems. Inheritance sharing in this way replaces the bad custom left over from ignorance after a while and becomes a good custom.

TALAK SURESİ 4. AYETTE GEÇEN “وَاللَّائِي” “لَمْ يَحِضْنَ” “ADET GÖRMEMİŞ OLANLAR” İFADESİNİN KAPSAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Orhan CANPOLAT

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, polatcan21@hotmail.com,
ORCID: 0000-0002-2604-2677

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 15/06/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 19/09/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1131200>

TALAK SURESİ 4. AYETTE GEÇEN “وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ” “ADET GÖRMEMİŞ OLANLAR” İFADESİNİN KAPSAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

ÖZ

Talak suresi 4. ayetinde adetten kesilen kadınların iddetinin yanı sıra hayız olmayan kadınlardan da söz etmiştir. Hadis ve tefsir kaynaklarında ayette geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) “ve hayız görmeyenler” ifadesiyle ilgili nakledilen rivayetlerde ayetin henüz ergenlik çağına ulaşmadan önce ve evlendikten sonra boşanan küçük kızların iddet süresinden bahsettiği söylenmiştir. Bu minval üzere etkisinin halen devam ettiği geleneksel fıkıh anlayışı “ve hayız görmeyenler” ayetiyle ilgili nakledilen rivayetleri delil göstererek, İslam’ın küçük kızlarla evliliği meşru gösterdiğini dile getirmiştir. Bu itibarla konuyu değerlendirince esbâb-ı nüzul, tefsir ve hadis eserlerinde geçen rivayetlerin sıhhat açısından incelenmesinin yanı sıra dönemin örf-âdetinin de göz önünde bulundurulması büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada ilgili ayetin fikhî yorumuna dair hiç adet olmayan ve adet düzenliliği yaşayan kadınların durumuyla ilgili fakihlerin görüşleri değerlendirilmiş, kadın doğum uzmanlarının araştırmalarından da istifade edilerek nakledilen rivayetler ele alınmış ve ortaya konulan yaklaşımların sorunlu olduğuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh (İslam Hukuku), Talak 4, Hayız, İddet, Amenore, Örf.

A STUDY ON THE SCOPE OF THE EXPRESSION “THOSE NOT MENSTRUATED” IN THE 4TH VERSE OF SURAH AT-TALAQ

ABSTRACT

In the 4th verse of Surah Talaq, besides the period of menstruating women, women who do not menstruate are also mentioned. In the narrations about the expression (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) (and those who do not menstruate) mentioned in hadith and tafsir sources, it is said that the verse refers to the period of iddah for little girls who divorce before reaching puberty. Thus, referring to the narrations about the verse “and those who do not menstruate”, which has a classical and traditional understanding of fiqh and whose influence continues, they stated that Islam legitimizes marriage with little girls. In this respect, while evaluating the subject, it is of great importance to consider the customs and traditions of the period, as well as to examine the narrations in the works of esbâb-ı nüzul, tafsir and hadith in terms of soundness. In this study, the opinions of the jurists on the fiqh interpretation of the relevant verse about the situation of women who do not have a menstrual period and who have menstrual irregularities were evaluated, the narrations transmitted by using the researches of obstetricians were discussed and pointed out that the proposed approaches were problematic.

Keywords: Fiqh (Islamic Law), Talak 4, Menstruasyon, Several Women, Amenorrhea (An Abnormal Absence of Menstruation), Custom.

GİRİŞ/KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İddet, evlilik akdinin boşanma, ölüm veya fesih nedeniyle sona ermesi halinde, kadının yeniden evlenebilmesi için beklemek zorunda olduğu süredir. İddet, Yüce Allah tarafından ayrıntılı bir şekilde Kur'an'da belirlenmiştir (bk. el-Bakara 2/228, 234; el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/4). Bekleme müddeti evlilik akdinin sona ermesi gerekçesine bağlı olarak değişmektedir. Bu sebeple boşanma yoluyla ayrılan kadınlar, hamile kadınlar, adetten kesilen kadınlar, adet olmayan kadınlar ve kocası vefat eden kadınların bekleyecekleri iddet süreleri farklı olmaktadır. İddetin sadece hamileliğin tespiti ve nesebin karışmasını önleme amacıyla sınırlandırılması doğru olmaz. Çünkü bu konuda Kur'an'da ön görülen süreler dinin taabbüdü nitelikteki hükümlerindedir. Bu davranış, dini olduğu kadar fitri ve insani bir davranış olup, bütün toplumlarda ve dinlerde rastlanan bir haldir.¹

İncelemiş olduğumuz Talak suresi 4. ayetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

وَاللَّي يَيْسِنَ مِنَ الْمَجِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رَزَقْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا.

“(Boşandıkları zaman) adetten kesilen kadınlarınızın iddetinde (bekleme süresinde) şüpheye düşerseniz, biliniz ki üç aydır. Hayız olmayanların durumu da böyledir. Hamile olanların iddeti ise doğum yaptıklarında sona erer. Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir.” (et-Talâk 65/4) Ayet, boşanmaları durumunda menopozdan ötürü adetten kesilen kadınlar, âdet olmayan kadınlar ve hamile olan kadınların iddet sürelerini belirlemektedir.

Fatih Orum ve Zeki Bayraktar'ın “Eṭ-Ṭalâk Suresinin 4. Ayetindeki ve'l-lâ ī lem yaḥiḍne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine”², adında makalemize benzer yayınlamış çalışması bulunmaktadır. Makalede, klasik fıkıh kaynaklarından misaller vererek küçüklerin evlendirilmesi, küçüklerin babaları dışında evlendirildiklerinde muhayyerlik hakkı ve halvet-i saḥiḥa kavramı üzerine durulmuştur. Daha sonra tefsir eserlerinin ayetle ilgili görüşleri, Buhârî'nin ayeti değerlendirmesi ve Beyhakî de (ö. 458/1066) geçen Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) hadisini nakledilmiştir. Akabinde, meal kitaplarında Talak suresi 4. ayetindeki ifadeye nasıl anlam verildiği ve Arap dili açısından ele alınışı yazıldıktan sonra, ayetteki mezkûr ifadenin tıbbi açıdan ele alınışını incelenmiştir. En sonunda ise Kur'an'da evlilik ve talak için koşulan şartlar ve ifadenin fitrat açısından ele alınışı ifade edilmiştir.

Biz çalışmamızda Talak suresi 4. ayetinin fıkhi açıdan daha iyi anlaşılması için nüzul sebebini, rivayetlerin sıhhat açısından değerlendirilmesini ve tahrîcini yaptık. Sonra tefsir eserlerinin ilgili ayet hakkında yapmış oldukları değerlendirmeyi, dönemin örf ve kültürünün nakledilen rivayetlere etkisini inceledik. Akabinde ise fıkıh kaynaklarında hayzın mahiyeti ve hayız olmayan kadınlarla ilgili yer alan görüşleri değerlendirdikten sonra tıbbi açıdan adet olmama ve adet düzensizliklerinden söz ederek, konuyu daha toplu bir şekilde ele almaya çalıştık.

Bizi bu araştırmaya sevk eden amiller; klasik ve çağdaş ahkâm tefsirlerinin yanı sıra fıkıh kaynaklarının, Talak suresi 4. ayetinde iddet süreleriyle ilgili hükümleri açıklarken (وَاللَّي لَمْ يَحِضْنَ) “ve hayız görmeyenler”, ifadesiyle ilgili bazı rivayetlere dayanarak yaptıkları değerlendirmelerde; bunların henüz ergenlik çağına ulaşmadan evlendikten sonra boşanan küçük kızların iddet süreleri olduğunu ifade etmiş olmalarıdır. Ayrıca bazı art niyetli kişilerin klasik anlayışın “ve hayız görmeyenler” ayetinden çıkarımlarını delil göstererek, İslam'ın küçük kızlarla evliliği meşru gösterdiğini dile getirmeleridir.

Makalemizde konumuzu ilgilendiren ayetteki “ve hayız görmeyenler” ifadesinin tahlili sonucunda tespit ettiklerimiz şunlardır:

1 H. İbrahim Acar, “İddet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/466, 467.

2 Fatih Orum - Zeki Bayraktar, “Eṭ-Ṭalâk Suresinin 4. Ayetindeki ve'l-lâ ī lem yaḥiḍne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 35-69.

Birincisi: Ayet düzenli adet görenlerin dışında, hayız olmayan kadınların iddet sürelerini bildirmektedir.

İkincisi: Genel olarak tefsir ve esbâbü'n-nüzûl eserlerinde “... ve hayız görmeyenler”den kastedilenlerin, kendisiyle ilişkiye girildikten sonra kocaları tarafından boşanan küçük kız çocuklarının olduğu yönündeki bazı rivayetlerin bulunmasıdır.

Bu çerçevede ilgili rivayetleri beş yönden inceleyeceğiz:

1. Ayetin nüzul sebebiyle ilgili nakledilen rivayetlerin sıhhat açısından değerlendirilmesi ve Buhârî'nin ayeti işleyişi ve yaklaşımı
2. Tefsir eserlerinin Talak suresi 4. ayetiyle ilgili yapmış olukları yorumlar
3. Dönemin örf ve kültürünün nakledilen rivayetlere etkisi
4. Fıkıh eserlerinde hayızın mahiyeti ve mezheplerin hayız olmayan kadınlarla ilgili görüşleri
5. Tıbbi açıdan hayız olmayan kadınların durumu

1. AYETİN NÜZUL SEBEBİYLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tefsir ve esbâb-ı nüzul kitaplarında Talak suresi 4. ayetinde (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “Adet görmemiş olanların” ifadesinin Hz. Peygamber'e -kocaları tarafından boşanan- küçük kızların iddet durumlarıyla ilgili soru sorulması üzerine nazil olduğu rivayet edilmiştir. Bu başlık altında ayetin nüzul sebebiyle ilgili nakledilen rivayetlerin sıhhat açısından değerlendirilmesi yapılacaktır. Rivayetlerin muallak³ ve munkatı⁴ olduklarına dair değerlendirmeler yapıldıktan sonra Buhârî'nin Talak suresi 4. ayeti ile ilgili yorumuna geçilecektir.

1.1. HADİSİN MUALLAK OLMASI

Bu bölümde Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinin yanı sıra Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'an* gibi alana dair yazılmış ilk eserlerde geçen muallak rivayetleri ele alacağız.

a) İlk ahkâm tefsiri kaynaklarından sayılan Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde geçen rivayetlere göre (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ), “Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler” el-Bakara 2/228 ayeti nazil olduktan sonra birisi Hz. Peygamber'e adet olmayan kadınların iddetini sormuştur. Hallâd el-Ensârî⁵ de yaşı küçük olmaları nedeniyle henüz hayız olmayan kızların ve hamilelerin iddet sürelerini Hz. Peygamber'e sormuştur. Bunun akabinde Talak suresi 4. ayeti nazil olmuştur. Mukâtil b. Süleyman, isnad zikretmeden Hallâd el-Ensârî dedi ki: (قال خالد الأنصاري) şeklinde, Hallâd el-Ensârî'yi babasına nispet etmeden bu haberi rivayet etmiştir.⁶

3 İsnadının baş tarafından bir veya arka arkaya birkaç ravisinin yahut bütün ravilerinin zikredilmediği, doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahabi ya da bir tabiiye isnat edilen hadislerle muallak “المعلق” denilmiştir. (Abdullah Aydın, “Muallak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/309.

4 Senedi muttasıl olmayan veya senedin sahâbiden sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadislerle munkatı “المنقطع” denilmiştir. (Mehmet Efendioğlu, “Munkatı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32/12.

5 İbn Hacer, el-İsâbe'sinde adının Hallâd b. en-Nu'mân b. Kays el-Ensârî olduğunu, sadece Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde hayız görmeyenlerle ilgili rivayette babasının adı zikredilmeden geçtiğini, ifade ederek fazla bilgi vermemiştir. Araştırmamız sonucunda kendisi hakkında daha fazla bilgi edinemedik. (Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Müavvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/287.

6 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehate (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002/1423), 4/364, 365.

Suyûti'nin *Esbabü'n-nüzul* eserinde naklettiği rivayette, Hz. Peygamber'e soru soran sahabenin Hallâd b. Amr b. el-Cemûh (ö. 3/625)⁷ olduğu söylenirken,⁸ diğer bütün tefsir eserlerinde ise bu sahabinin Hallâd b. Nu'mân el-Ensârî olduğu ifade edilmiştir. Büyük ihtimalle Suyûti'nin bu isimleri karıştırdığını düşünmekteyiz. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) *el-İsabe*'de, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde geçen “Hz. Peygamber'e kadınların iddetiyle ilgili soruyu soran sahabinin”, Hallâd b. Nu'mân el-Ensârî olduğunu belirtmiştir.⁹

Mukâtil, her ne kadar müfessirlik yönüyle tanınmış olsa dahi hadis âlimleri tarafından yalancılıkla itham edilmiş, yapmış olduğu nakillerin çoğunda isnad belirtmeyip bunları Kelbi, Ebû Salih gibi yalancı olarak bilinen ravilere atfetmiştir. Hadis âlimleri tarafından metruk¹⁰ ve mehcürü'l-kavl¹¹ olarak kabul edilmiştir.¹² Kendisine yöneltilen tefsir ve hadisteki eleştirilere rağmen, ihtiyatla da olsa erken dönemden itibaren fakihler ve müfessirler tefsirinden istifade etmişlerdir. Nitekim Mukâtil'in naklettiği rivayet, daha sonraki dönemlerde Sa'lebî (ö. 427/1035)¹³, Vâhidî (ö. 468/1076)¹⁴, Ferrâ' el-Beğavî (ö. 516/1112)¹⁵, İbnû'l-Cevzî (ö. 597/1201)¹⁶, Kurtubî (ö. 671/1273)¹⁷, el-Beğavî'nin Me'âlimü't-tenzil'ini özetleyen Hâzin (ö.741/1341)¹⁸, İbn Âdil (ö.775/1373)¹⁹, Suyûti (ö. 911/1505)²⁰, el-Uleymî (ö. 928/1522)²¹, Şirbînî (ö. 977/1570)²² ve çağdaş müfessirlerden İbn Âşur (ö. 1973/1393)²³, İzzet Derveze (ö. 1984)²⁴, Tantâvî (ö. 2010)²⁵, Zuhaylî (ö. 2015)²⁶ ve Muhammed Ali es-Sâbûnî (ö. 2021)²⁷ gibi tefsirlerinde görülmektedir.

7 Sahabeden olan Hallâd b. Amr b. el-Cemûh b. Zeyd el-Ensârî es-Sülemî veya es-Selemî, Ensardan olup Medine'nin ileri gelen Hazrec kabilesindedir. Babası ve kardeşleriyle Bedir Gazvesi'ne katılmış, Uhud Gazvesi'nde şehit olmuştur. (Bkz. Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İsti'ab fi ma'rifeti'l-ashab*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992/1412), 2/452; Ebû Muhammed et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali Bâ Mahreme, *Kulâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008/1428), 1/63.

8 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân el-Hudayrî es-Suyûti, *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi'l-Sekafiyye, 2002/1422), 269.

9 İbn Abdülber, *el-İsabe fi temyizi's-sahâbe*, 2/287.

10 Hadis uydurmamış olsa bile günlük hayatında yalan söylediği bilinen veya yalancılıkla itham olunan râvinin tek başına rivayet ettiği hadistir. (Mehmet Efendioğlu, “Metruk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/415.

11 Mehcûru'l-kavl ifadesi benzer anlama gelen mehcûru'l-hadîs tabiri kullanılmaktadır. Hadis ıstılahı açısından, rivayet etmiş olduğu hadislerin çoğu, güvenilir ve yetkili kimselerin rivayet etmiş olduğu hadislerle aykırı olan, onlara uymayan ravi anlamına gelmektedir. (Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis ıstılahları sözlüğü*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 174.)

12 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Avvâd, Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/505, 507; Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleymân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/134, 136.

13 Sa'lebî, Übey b. Kâ'b ve Mukâtil'in tahrîc ettiği Hallâd b. Nu'mân rivayetlerini beraber nakletmiştir. (Bkz. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002/1422), 9/339.

14 Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'nuzûli'l-Kur'an*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991/1411), 458.

15 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud b. Muhammed b. El-Ferra el-Beğavî, *Me'alimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nîmır, Osman Cum'a Demiriyye, Süleyman Müslim el-Haraş (Riyad: Daru't-Taybe, 1412), 8/152.

16 Ebû'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnû'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdürrezak el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422), 4/299.

17 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Etfiş (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964/1384), 18/162.

18 Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1979/1399), 7/110.

19 Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil, *el-Lübâb fi 'ulumi'l-Kitab*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Mua'ved (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998/1419), 19/162, 163.

20 Suyûti, *Lubabu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzul*, 269.

21 Mucîruddîn b. Muhammed el-Uleymî, *Fethu'r-rahman fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Nuruddin Talib (Beyrut: Daru'n-Nevadir, 2009/1430), 7/85.

22 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'âni kelâmi rabbi-ne'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matba'tu Bulak, el-Emiriyye, 1285), 4/316.

23 Muhammed Tahir b. Âşur, *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşir, 1984), 28/316, 317.

24 Muhammed İzzet ed-Derveze, *Tefsiru'l-hadis* (Daru'l-ğarbi'l-İslami, 2000/1421), 8/ 339.

25 Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsiru'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Daru Nehde, 1998), 14/452.

26 Vehbe b. Mustafa Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-munir fi'l-akideti ve's-ş-şerîati ve'l-menhec* (Dimeşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1418), 28/279.

27 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâ'iu'l-Beyân Tefsiru'Âyâti'l-Ahkâm Mine'l Kur'an* (Beyrut: Müessesetu manahili'l-irfan, 1980/1400), 2/609.

b) Mukâtil b. Süleyman’dan sonra birçok müfessir ve âlimin alıntı yaptığı Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* adlı eserinde Muaz b. Cebel’in hadisini tahric etmiştir.²⁸ Ferrâ’nın tahric ettiği rivayete göre Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber’e hayız olan kadının iddetini öğrendiklerini belirtip yaşı büyük olması nedeniyle adetten kesilen kadının iddetinin ne kadar olacağına dair soru sormuş; akabinde de Talak suresi 4. ayetinde geçen (فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ), “onların iddet süreleri üç aydır”, ifadesi nazil olmuştur. Ardından birisinin kalkarak henüz adet olmayan küçük kızların iddetini sorması üzerine; Hz. Peygamber onların da iddet sürelerinin yaşlarından ötürü adetten kesilen kadınlar gibi -üç ay- olduğunu söylemiştir. Sonra başka biri hamile kadınların iddetini sorunca, ayetin geriye kalan kısmında geçen “*Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapmalarıyla sona erer*” kısmı nazil olmuştur.²⁹

Ferrâ’nın naklettiği bu muallak hadisi, daha sonra Ebû’l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)³⁰, Vâhidî³¹, Sem’ânî (ö. 489/1096)³², Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)³³, Kurtubî (ö. 671/1273)³⁴, İbn Âdil (775/1373)³⁵, Şirbînî (ö. 977/1570)³⁶, Nevevî el-Câvî (ö. 1316/1898)³⁷ ve İbn Âşur³⁸ gibi müfessirler eserlerinde ayetin nüzul sebebi olarak göstermişlerdir. Ayrıca Zeccâc (ö. 311/923), İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008) ve Vâhidî’nin tefsir eserlerinde ravi ismi ve isnad zikredilmeden, sadece “*sordular ve dediler ki: Hayız olanın durumunu öğrendik, peki ya hayız olmayanın ve henüz hayız görmeyenin iddeti nedir?*”³⁹ diye sorulunca, ayetin nazil olduğu nakledilmiştir. İbn Ebû Zemenîn’in tefsirinde geçen rivayet: “*Hayız olanın durumunu öğrendik ya olmayanın*”, şeklinde geçmektedir.⁴⁰

28 Muaz b. Cebel’in hadisini, İbn Abbas’a nispet edilen “*Tenviru’l-mikbas (mikyas) min tefsiri İbn Abbas*” adlı tefsir eserinde görmekteyiz. İbn Abbas’a atfedilen üç tefsir eserinden sadece *Tenviru’l-mikbas*’ta bu rivayet bulunmaktadır. Tefsir kitabındaki rivayetler Muhammed b. Mervan es-Suddî es-Sağîr’in, Ebû Salih’ten onun da İbn Abbas’tan naklettiği söylenmiştir. Suddî es-Sağîr hadis otoritesi/tenkitçileri tarafından hadis uyduran ve yalancı olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca tefsir eserinin Firuzabadi tarafından cem olunduğu söylense de, aidiyetinde şüphe bulunduğu ifade edilmiştir. (Bkz. *Tenviru’l-mikbas min tefsiri İbn Abbas* (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1992/1412), 602; Mustafa Çetin, “Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri” (*Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 1983), 236; Hulusi Kılıç, “Fîrûzâbâdî” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/142, 145.

29 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an* (Beyrut: Alemî’l-Kutub, 1983/1403), 3/163.

30 Ebû’l-Leys es-Semerkindî hadisi İbn Abbas’tan tahric etmiştir. «قال ابن عباس- رضي الله عنهما-: لما نزل قوله: وَالْمُطَلَّقاتُ... يَتَرْتَضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ...» [البقرة: ٢٢٨] قال معاذ بن جبل: يا رسول الله، لو كانت المرأة أيسة لا تبيض، كيف تعدد؟ Muaz dedi ki: Bakara suresinin 228’ci ayeti indikten sonra Muaz b. Cebel: Ya Resulallah eğer kadın -yaşlılık nedeniyle- adet olmuyorsa nasıl iddet bekleyecek?” Bu rivayeti sadece *Tenviru’l-mikbas*’ta tespit edebildik. 24 dipnotta tefsirle ilgili bilgi bulunmaktadır. Bkz. Ebû’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsiru’s-Semerkindi el-musemma Bahru’l-ulum*, thk. Ali Muhammed Mea’vud, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Zekeriyâ Abdülmecid (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmîyye, 1993/1413), 3/375.

31 Ebû’l-Hasan Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsiru’l-besit*, thk. Fadîl b. Salih b. Abdullah eş-Şehri (Riyad: Camia’tu’-imam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, İmadetu’l-bahsi’l-ilmî silsiletu’r-resaili’-camii’yye, 1430), 21/509.

32 Sem’ânî’nin tefsirinde Talak suresi 4. ayetinin nüzulü ile ilgili dikkatimizi çeken şu oldu. Bir yerde isnadsız Hz. Peygamber’in ashabından bir topluluğun Resulallah’a yaşlıların, küçüklerin ve hamile olanların iddetini sorduğunu, diğer bir yerde bazı tefsirlerde Muaz’ın ve bazılarında ise Übey b. Kâ’b’in sorduğunu ifade etmiş olmasıdır. Bkz. Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr es-Sem’ânî, *Tefsiru’l-Kur’an*, thk. Ebû Bilal Ğanim b. Abbas b. Ğanim (Riyad: Daru’l-Vatan, 1997/1418), 5/462, 463.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefatihü’l-ğayb* (Beyrut: Darü ihyai’t-turasi’l-Arabi, 1420). 30/563.

34 Kurtubî tefsirinde Talak suresi 4. ayetinin nüzul sebebiyle ilgili öncelikle Übey b. Kâ’b hadisini, ardından Mukatil’in tefsirinde geçen Hallâd b. Nu’mân rivayetini naklettikten sonra Muaz b. Cebel rivayetini zayıf gördüğü için olsa gerek قيل diyerek (وقيل: إِنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ سَأَلَ) nakletmiştir. bkz Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 18/162, 163.

35 İbn Adil, Muaz b. Cebel rivayeti için (وقيل) söylendi ki, Muaz b. Cebel, Hz. Peygamber’e yaşı büyük olanların iddetini sormuştur. Bkz. İbn Âdil, *el-Lübab fi ‘ulumi’l-Kitab*, 19/163.

36 Şirbînî tefsirine üç rivayeti de almıştır. Fakat Muaz b. Cebel rivayeti için (وقيل) ibaresini kullanmıştır. Bkz. Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr fi’l-i’âne ‘alâ ma’rifeti ba’zı me’ânî kelâmi rabbine’l-hakîmi’l-habîr*, 4/316.

37 Muhammed b. Ömer en-Nevevî el-Câvî, *Merahu Lebid li-keşfi ma’ne’l-Kur’ani’l-mecid*, thk. Muhammed Emin ed-Den-navi (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmîyye, 1997/1417), 2/536.

38 İbn Âşur da tefsir eserinde Übey b. Kâ’b ve Vâhidî’nin esbab-ı nüzulünde geçen Hallâd b. Nu’mân rivayetini naklettikten sonra kendisi de Kurtubî ve Şirbînî gibi denildi ki (قيل), şeklinde ifadede bulunmuştur. Ayrıca Amr b. Salim’in, Übey b. Kâ’b’ı idrak etmediğini, bundan dolayı hadisin munkatı’ olduğunu beyan etmiştir. Bkz. İbn Âşur, *Tefsiru’t-tahrir ve’t-tenvir*, 28/316, 317.

39 Ebû İshâk İbrahim b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve i’rabuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Ale-mu’l-Kutub, 1988/1408), 5/185; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa el-Mürri b. Ebi Zemenin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-‘Aziz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukaşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Faruku’l-Hadis, 2002/1423), 4/403; Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Veciz fi tefsiri’l-Kitabi’l-Aziz*, thk. Safvan Adnan Davudî, (Dimaşk, Beyrut: Daru’l-Kalem, ed-Daru’ş-Şamiyye, 1995/1415), 2/1108.

40 İbn Ebi Zemenin, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-‘Aziz*, 4/403.

Bu rivayetle ilgili dikkat çeken diğer bir konu da, Vahidî'nin her bir eserinde farklı rivayetlere yer vermiş olmasıdır. *Esbâbu'n-nüzûl* eserinde Übey b. Kâ'b ve Mükatil'in tahrir ettiği hadisi, *Tefsiru'l-basit*'te ise Ferrâ'nın tahrir ettiği Muaz b. Cebel rivayetini ve *el-Vecîz*'indeyse sadece “sordular ve dediler ki, ...” şeklindeki rivayeti nakletmiştir.

Görüldüğü gibi Mukâtil ve Ferrâ'nın naklettikleri muallak rivayetler daha sonra zikrettiğimiz tefsir ve fıkıh kaynaklarında⁴¹ büyük ölçüde delil olarak gösterilmiştir.

1.2. HADİSİN MUNKATI' OLMASI

Bu başlık altında ele alacağımız ikinci problem ise hadisin senedinde yer alan inkıttadır.

Talak suresi 4. ayetinin nüzul sebebiyle ilgili hadisi İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde⁴², İbn Ebû Hatim (ö. 327/938) *el-Merâsîl*'inde⁴³, Hâkim (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde⁴⁴, Beyhakî *Sünenü'l-kübra*⁴⁵ ve *Süğra*'da⁴⁶ iki farklı senetle, el-Bûsîrî (ö. 840/1436) *İthafü'l-huyere bi-zeva'idi'l-mesanidi'l-aşere*'de⁴⁷, iki farklı senedle ve İbn Hacer el-Askalani, *el-Metalibu'l-aliye bizevaiddi'l-mesanidi's-semaniye*⁴⁸ adlı eserlerinde farklı senedlerle tahrir etmişlerdir.

Hadis, rivayet edildiği ilk kaynak olan İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde şu şekilde yer almıştır:

١٧١٠٤ - حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُطَرِّفٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَالِمٍ، قَالَ: قَالَ أَبِي بِنُ كَعْبٍ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عَدَدًا مِنْ عَدَدِ النِّسَاءِ، لَمْ يُذْكَرْ فِي كِتَابِ اللَّهِ الصِّغَارُ وَالْكِبَارُ وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: وَاللَّائِي يَيْسُنَ مِنَ الْمَجِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ»^{٤٩}

Bize İbn İdris, o da Muterrif, o da Amr b. Sâlim'den haber verdi ki, Übey b. Kâ'b dedi ki: “*Ya Resulallah hamile, yaşlanmış kadınlar ve küçükler gibi bazı kadınların iddet durumları Allah'ın kitabından zikredilmemiştir.*” Bunun akabinde Talak suresi 4. ayeti nazil olmuştur. ...

Beyhakî'nin *Sünenü'l-Kübra*'sında senediyle birlikte şu şekilde nakledilmiştir:

١٥٤١٦ - أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنَا أَبُو زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَنْبَرِيُّ نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ، نَا إِسْحَاقُ، أَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مُطَرِّفِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَبِي بِنُ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ الَّتِي فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي عَدَدِ مِنَ عَدَدِ النِّسَاءِ قَالُوا: قَدْ بَقِيَ عَدَدٌ مِنَ عَدَدِ النِّسَاءِ لَمْ يُذْكَرَنَّ الصِّغَارَ وَالْكِبَارَ وَاللَّائِي انْقَطَعَ عَنْهُنَّ الْحَيْضُ وَذَوَاتُ الْأَحْمَالِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْآيَةَ الَّتِي فِي النِّسَاءِ {وَاللَّائِي يَيْسُنَ مِنَ الْمَجِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}٥٠

41 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Muhezzeb* (Beyrut: Daru'l-fikir, ty), 18/142; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418), 4/221.

42 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannefu fi'l-ahadisi ve'l-asar* (Beyrut: Daru't-Tac, 1989/1409), 3/554. (Hadis no: 17104)

43 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hatim, *el-Merâsîl*, thk. Şükrüllah Nimetullah Kucani (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1977/1397), 144.

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2/534. (Hadis no: 3821)

45 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424), 7/690. (Bab: iddeti elleti yeiset mine'l-mahid ve'l-leti lem tehid. Hadis no: 15416)

46 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-süğrâ*, (thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Camia'tu'd-dirasati'l-İslamiyye, Karatşi, Pakistan, 1989, 3/154 (Babu iddeti elleti yeiset mine'l-mahid ve'l-leti lem tehid. Hadis no: 2785)

47 Ebû'l-Abbas Şihabuddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsîrî, *İthafü'l-huyere bi-zevaiddi'l-mesanidi'l-aşere*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim başkanlığında heyet (Riyad: Daru'l-Vatan li'n-Neşr, 1999), 6/289. (Kitabu't-tefsir: 5865)

48 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zeva'idi'l-mesanidi's-semâniye*, thk. Tez çalışması (Riyad: Daru'l-Asime ve Daru'l-Gays), 2000/1419), 15/359. (Kitabu't-tefsir: 3758)

49 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/ 554. (Hadis no: 17104)

50 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/690.

Ebû Abdullah - Ebû Zekeriyya b. Muhammed el-Anberi - Muhammed b. Abdüsselam – İshâk – Cerîr - Muterrif b. Terif - Amr b. Sâlim: Übey b. Kâ'b dedi ki: Bakara suresindeki kadınların iddetleriyle ilgili bu ayet inince, dediler ki: Hamile olanların, yaştan dolayı hayızdan kesilenlerin ve küçüklerin iddetleriyle ilgili zikredilmeyenler kaldı. Daha sonra Allah kadınlarla ilgili Talak suresi 4. ayetini indirdi.

Hadisi Übey b. Kâ'b tan, Amr b. Sâlim⁵¹ ondan Mutarrif b. Tarîf rivayet etmiştir. Hadisin medarı Mutarrif b. Tarîf'tir ve ondan da üç kişi rivayette bulunmuştur. Bunlar:

1- Esbat b. Muhammed. Beyhakî *Sünenü 'l-kübra'* da bir rivayeti Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yakub'tan, o da Hasan b. Ali b. Affan tarikiyle,⁵² Vahidî'de *Esbab-ı nüzul* adlı eserinde hadisi Mekki b. Abdan, o da Ebû'l-Ezher'den hadisi tahrir etmişlerdir.⁵³ Her ikisi de Esbat b. Muhammed'ten nakletmişlerdir.

2- Abdullah b. İdris: İbn Ebû Şeybe hadisi İbn İdris'ten rivayet etmiştir.⁵⁴ Taberî (ö.310/923) ise tefsirin-deki hadisi Ebû Kureyb ve Ebû Saib vasıtasıyla İbn İdris'ten rivayet etmiştir.⁵⁵

3- Cerir: İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) hadisi, *el-Merâsîl* adlı eserinde Cerir'den tahrir etmiştir.⁵⁶ Hâkim *Müstedrek*'inde Ebû Zekeriyya Yahya b. Muhammed el-Anberi (ö. 344/955), o da Muhammed b. Abdüsselam, o da İshâk tarikiyle Cerir'den tahrir etmiştir.⁵⁷ Beyhakî *Sünenü 'l-kübra'* da diğer bir rivayeti de Ebû Zekeriyya Yahya b. Muhammed el-Anberiy, o da Muhammed b. Abdüsselam, o da İshâk tarikiyle Cerir'den tahrir etmiştir.⁵⁸ Bûsîrî, *İthafü 'l-hiyere bi-zeva'idi 'l-mesanidi 'l-aşere'* de İshâk b. Rahaveyh (ö. 233/848)'in tariki ile Cerir'den tahrir etmiştir.⁵⁹

Bûsîrî, diğer kaynaklarda yer almayan bir rivayeti de İshâk b. Rahaveyh, o da Yahya b. Âdem tarikiyle Fadıl b. Mühelhel'den tahrir etmiştir.⁶⁰

Her ne kadar Hâkim hadisin isnadını sahih olarak görmüşse de, kaynaklarda rivayet senedinde yer alan Amr b. Salim'in adı ve kendisiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlar:

1. Hadis ve tefsir kaynaklarında Ebû Osman el-Ensârî'nin adı Amr b. Salim, Ömer b. Salim, İbn Selem, İbn Süleym ve İbn Sa'd gibi farklı şekillerde geçmektedir. Daha çok Ebû Osman el-Ensârî el-Medenî olan künyesiyle tanınmıştır.⁶¹

2. Amr b. Salim ya da yaygın künyesiyle bilinen Ebû Osman el-Ensârî tabî olup Übey b. Kâ'b'ı (ö. 33/654) idrak etmemiştir.⁶² Hadis kaynaklarında bahsedilen Amr b. Salim'in, Kasım b. Muhammed'den (ö. 107/725)⁶³ hadis naklettiği, İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve İbn Ömer'i (ö. 73/693) gördüğü ve Übey b. Kâ'b'a hadis irsal ettiği belirtilmiştir.⁶⁴ Kasım b. Muhammed'den hadis rivayet ettiği düşünülürse çok erken yaşlar-

51 Ölüm tarihine ulaşılmadı.

52 Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübra*, 7/680. (Kitabu'l-iddet, 47, no:15379.)

53 Vahidî, *Esbabu nuzuli 'l-Kur'an*, 458.

54 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/ 554. (Hadis no: 17104)

55 Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amülî et-Taberî, *Cami u'l-beyan fi te'vili 'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-risale, 2000/1420), 23/451.

56 İbn Ebû Hatim, *el-Merâsîl*, 144. (Babu'l-ayn: 522)

57 Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, 2/ 534. (Kitabu't-tefsir, Hadis no: 3821)

58 Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, 7/ 690. (Kitabu'l-ided, 47. Hadis no: 15416)

59 Bûsîrî, *İthafü 'l-hiyere bi-zevâidi 'l-mesanidi 'l-aşere*, 6/289. (Kitabu't-tefsir: 5865)

60 Bûsîrî, *İthafü 'l-hiyere bi-zevâidi 'l-mesanidi 'l-aşere*, 6/289. (Kitabu't-tefsir: 5866)

61 Cemâlüddin Ebû'l-Haccac Yusuf el-Mizzi, *Tehzibü 'l-Kemal fi esmâi 'r-ricâl*, thk. Beşşar Avad Ma'ruf (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1980), 34/69; Alaaddin Muğultay b. Kiliç b. Abdullah el-Bekçeri, *İkmalu tezhîbi 'l-Kemâli fi esmai 'r-ricali*, thk. Adil b. Muhammed, Üsâme b. İbrahim (Kahire: el-Faruku'l-hedise li't-tiba'ti ve'n-neşir, 2001), 10/55; Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *et-Tekmil fi 'l-cerhi ve't-ta'dil ve ma'rifeti's-sıkat ve'd-du'afâ ve'l-mecâhil*, thk. Şadi b. Muhammed b. Salim Al Nu'mân (Mansura: Mektebe İbn Abbas li'n-neşir ve't-tevzi', 2011), 3/308.

62 İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsîl*, 144.

63 Kasım b. Muhammed b. Ebi Bekr es-Siddik, halası Aişe validemizin evinde büyümüştür. Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden birisidir. Yezid b. Abdülmelik'in halifeliliği döneminde vefat etmiştir. (Bkz. Şemsüddin Ebi Abdullah Zehebi, *Tehzibu tezhîb el-kemal fi esmai 'r-ricâl*, thk. Ganim Abbas Ganim, Mecdi Seyyid Emin (Kahire: el-Faruku'l-hadise li't-tiba'ti ve'n-neşir, 2004, 7/376)

64 Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris b. Ebi Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Dar ihya'i-turasi'l-Arabi, 1952), 6/113; Mizzi, *Tehzibu 'l-kemal*, 34/69; Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Tehzibu 'l-Tehzib* (Beirut: Daru'l-fikir, 1984), 12/146; İbn Kesir, *et-Tekmil fi 'l-cerhi ve't-ta'dil*, 3/308.

da İbn Abbas ve İbn Ömer’i gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü onlardan hadis işitmemiştir.

Amr b. Salim, Übey b. Kâ‘b’e yetişmediği halde hadisi bir seferinde *an*⁶⁵ tabiri ile bir seferinde de Übey b. Kâ‘b dedi ki: ⁶⁶ قال أبي بن كعب

Hadisten de anlaşılacağı üzere Amr b. Salim, birebir Übey b. Kâ‘b’tan bizzat nakletmiş görünmektedir. Oysaki arada bir inkita’ söz konusudur, zira Amr b. Salim, Übey b. Kâ‘b’ı idrak etmemiştir. İbnü’l-Arabi (ö. 543/1148), Talak suresi 4. ayetin tefsirinde Übey b. Kâ‘b hadisinin sahih olmadığını ifade etmiştir.⁶⁷

Çalışmamızda Mukâtil b. Süleyman ve Yahya b. Ziyad el-Ferrâ’nın isnad vermeden naklettiği rivayetlerin hadis kaynaklarında geçmediği sonucuna ulaştık. Fakat Bedruddîn el-Aynî’nin *Umdetu’l-karî şerh Sahihu’l-Buhârî*⁶⁸ eserinde Talak suresi 4. ayeti babı altında yapmış olduğu şerhte, ayetin nüzul sebebinden bahsederken Ferrâ, Vahidî ve Mukâtil’in tahrir ettikleri muallak hadisleri burada göstermesi dikkat çekicidir.

Talak suresi 4. ayetiyle ilgili nakledilen rivayetlerin muallak ve munkatı’ olduğu açık bir şekilde görülmüştür. Münkati’, hadis âlimlerin ittifakıyla zayıf sayılmış ve delil olarak kabul edilmemiştir.⁶⁹ Bu husus son dönemde yapılan bazı tahkik çalışmalarında da açıkça belirtilmiştir.⁷⁰

1.3. BUHÂRÎ’NİN TALAK SURESİ 4. AYETİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMESİ

Buhârî, Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de” ifadesini üç farklı yerde konu başlıklarına (bablara) atfetmiştir:

1. “Talak Suresi Tefsiri” konu başlığı altında, 4. ayeti şu şekilde ele almıştır: Mücahid, {إِنْ ارْتَبْتُمْ} “Eğer şüphe ederseniz” ifadesine müteallik; şayet siz kadınların hayız olup olmadığını veya hayızdan -menopoz nedeniyle- kesilenlerin ve henüz adet olmayanların -hükümlerini- bilmiyorsanız, onların iddetleri üç aydır”, demiştir. Buhârî, bu bab başlığı altında, İbn Ömer’in karısını adet döneminde boşadığını ve Hz. Peygamberin bu boşama şeklinin yanlış olduğunu bildiren rivayeti nakletmiştir.⁷¹ Fakat başlığıyla hadisin uyum problemi olduğu görülmektedir.⁷²

2. Buhârî, Talak suresi 4. ayetindeki (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de” ifadesine dayanarak “Babanın küçük çocuğunu nikâhlandırması” bab başlığını koymuştur. Buna göre Allah Teâlâ ayette ergenlik öncesi iddet süresini üç ay olarak belirlemiştir. Buhârî konu başlığı altında, Aişe validemizin Peygamber efendimizle evlendiğinde kaç yaşında olduğunu, Onunla kaç yıl geçirdiğini belirten rivayete yer vermiştir.⁷³ İbn Hacer, (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) ayetteki geçen ifadeye dayanarak yazdığı şerhte; ergenlik çağına ulaşmamış küçük kızların babaları tarafından evlendirilebileceğine dair bu ayetin iyi bir delil olabileceğini ifade etmiştir.⁷⁴ Ancak Zeylaî’nin (ö. 743/1343) *Tebyin*’de⁷⁵, Hz. Peygamberin Hz. Aişe ile olan evliliğini dönemin geçerli örfü olarak değerlendirmesi oldukça önemlidir.

65 İbn Ebi Hatim, el-Merâsîl, 144; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/680, 690; Ebû’l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Riyad: Daru’t-Taybe li’n-neşiri ve’t-tevzi’, 1999/1420), 8/149.

66 Salebi, Übey b. Kâ‘b ve Mukatil’in tahrir ettiği Hallâd b. Nu‘mân rivayetlerini beraber nakletmiştir. (Bkz. Sa‘lebi, *el-Keşf ve’l-beyan ‘an tefsiri’l-Kur’an*, 9/339; Ebû Hafs Siracuddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü’l-Mulakkîn, *et-Tevdih li şerhi’l-Cami’i’s-sahih*, thk. Daru’l-felah lil bahsi’l-ilmi (Dımaşk: Daru’n-nevadir, 2008/1429), 25/ 498; Bedruddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetu’l-Karî Şerhu Sahihi’l-Buhari* (Beyrut: Daru’l-ihyai’t-turasi’l-Arabi, ty.), 20/303.

67 Bkz. Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2003/1424), 4/285.

68 Aynî, *Umdetu’l-Karî Şerhu Sahihi’l-Buhari*, 20/303.

69 Efendioğlu, “Münkati’”, 32/13.

70 Vahidî, *Esbabu nuzuli’l-Kur’an*, 458 (Dipnot); İbn Hacer, *el-Meâlibü’l-âliye*, 15/359, 360; İbn Âşûr, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, 28/316; Selim b. İd el-Hilali, Muhammed b. Musa Âl-i Nasır, *el-İstia’b fi beyani’l-esbab*, (Demmam: Daru’l-Cevzi, 1425), 3/431. (Dipnot)

71 Buhari, Kitabu Tefsir: 65. Bab: Suretu’t-Talak. Hadis no: 4908.

72 Fatih Orum, Zeki Bayraktar, Eş-Şalâk Suresinin 4. Ayetindeki ve’l-lâ ĩ lem yaħiđne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014), s.35-69.

73 Ebû Abdullah Muhammed Buhari, *Sahihu’l-Buhari*, (Beyrut: Dar İbn Kesir, el-Yemame, 1987), 5/1983. (Kitabu’n-nikâh: 67) Babanın küçük çocuğunu nikâhlandırması babı, Hadis no: 5133.

74 Ebû’l-Fadıl Şihabüddin İbn Hacer, *Fethu’l-Bari şerh Sahihu’l-Buhari*, (Beyrut: Daru’l-marife, 1379), 9/190.

75 Osman b. Ali b. Mihcen el-Barîi Zeylaî, *Tebyinu’l-hakaik şerhu Kenzi’d-dekaik* (Kahire: Bulak, 1313), 2/135.

3. Buhârî, Talak suresi 4. ayetinde geçen « [الطلاق: ٤] «كَادِنَلَارِنِيزْدَانِ اَدَتْتَن كَسِلْمِش اَوْلَانِلَارِ هُوسُونِدَا تَرَعْدُدُت اَدَرَسَنِيز» , kısımlını bab başlığı olarak koyduktan sonra, Mücahid’in şu sözünü nakletmiştir: Eğer hayız olup olmadıklarını bilmiyorsanız, artık adet olmayanların iddetiyle ve (وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ) (et-Talâk 65/4) “henüz hayız olmayanların iddet süreleri üç aydır”⁷⁶.

Her ne kadar İmam Buhârî’ Talak suresi 4. ayetini farklı bablar altında ele alsada, hadislerin Talak suresi 4 ayetiyle ilgili uyum problemi olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Bununla birlikte çalışmamızda Buhârî’den önce kaleme alınan hadis kitaplarında «بَابُ تَزْوِيجِ الْجَارِيَةِ» «الصَّغِيرَةِ», «Küçük kızın evlendirilmesi»⁷⁷, «مَا قَالُوا فِي الرَّجُلِ يُزَوِّجُ الصَّيِّئَةَ أَوْ يَتَزَوَّجُهَا», «Adamın küçük kızla evlenmesi veya evlendirmesiyle ilgili söyledikleri»⁷⁸ ve «بَابُ فِي تَزْوِيجِ الصِّغَارِ إِذَا زَوَّجَهُنَّ آبَاؤُهُنَّ»⁷⁹, «Babalarının küçük kızlarını evlenmesi»⁷⁹ gibi bab başlıkları konulmuşsa da, Talak suresi 4. ayetiyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca kaynak eserler incelendiğinde, gerek Said b. Mansur b. Şu’be (ö. 227/842)’nin *es-Sünen*’inde ve gerekse İbn Ebû Şeybe’nin *el-Musannef*’inde nakledilen rivayetlerden küçük kızların evlendirilmesi meselesinde dönemin yaygın olan örf-âdetinin yansıtıldığı anlaşılmaktadır. Fakat ilk kez Buhârî Talak suresi 4. ayetinde geçen bu ifadeyi küçük kızların nikâhlandırmasıyla ilişkilendirmiş ve Talak suresi 4. ayetindeki (وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ), «... ve hayız görmeyenler de» ifadesine dayanarak «Babanın küçük çocuğunu nikâhlandırması» bab başlığını koyduktan sonra Aişe validemizin Hz. Peygamber efendimizle evliliğini bu bab altında nakletmiştir. İbn Battâl’ın (ö.449/1057), Muhelleb’ten (ö. 435/1044)⁸⁰ naklettiği bilgiye göre Buhârî, İbn Şübrüme’ye (ö. 144/761) reddiye olsun diye bu bab başlığını koymuştur, demesi de dikkat çekmektedir. Çünkü İbn Şübrüme ve bazı fakihler, bir babanın küçük çocuklarını ergenlik öncesi mutlak anlamda nikâhlandıramayacağı görüşünü savunmuşlardır.⁸¹

Araştırmamızda Mukâtil b. Süleyman ve Yahya b. Ziyad el-Ferrâ’nın tefsir eserlerinde naklettikleri rivayetler ile İbn Ebû Şeybe’nin *el-Musannef*’inde, Buhârî’nin de yukarıda belirttiğimiz bab başlığı altına Talak suresi 4. ayetinde geçen «... ve hayız görmeyenler de» ibaresini koyması, daha sonra kaleme alınan tefsir⁸² hadis şerhleri⁸³ ve fıkıh⁸⁴ kaynakları üzerinde ciddi bir etki meydana getirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü sonradan kaleme alınan hadis kitapları ve şerhlerinde Talak suresi 4. ayetinde geçen ifade küçük kızların evliliği konusunda delil olarak gösterilmiştir.

76 Buhari, Kitabu’t-talak: 68. Bab: Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlar hususunda tereddüt ederseniz.

77 Ebû Osman Said b. Mansur b. Şu’be el-Horasani, *Sünenü Said b. Mansur*, thk. Habiburrahman el-A’zami (Hindistan: Daru’s-selefiyye, 1982/1403), 1/203.

78 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/ 17. (Hadis no: 17338)

79 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Darimi, *Sünenü’d-Darimi*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani (Riyad: Daru’l-muğni li’n-neşir ve’t-tevzi’, 2000/1421), 3/1451.

80 el-Muhelleb b. Ahmed b. Ebi Sufre Esid b. Abdullah el-Esedi, Endülü’s’te yetişen hadis alimidir. Buhârî’nin el-Camiu’s-sahih’ini şerh etmiştir. Başta İbn Battal ve İbn Hacer olmak üzere birçok âlim ve fakih eserlerinde ona atıflar yapmışlardır. (Şemsuddin Ebû Abdullah Zehebi (ö. 748/1347), *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 1985/1405), 17/579; Muhammed b. Abdullah b. Said es-Selmani, *el-İhata fi ehbari’l-Ğirnata* (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1424), 3/231.

81 Ebû’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahih-i Buhari*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003/1423), 7/247; İbnü’l-Mülakkın, *et-Tevdih li şerhi’l-Camii’s-Sahih*, 24/ 408.

82 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkamu’l-Kur’an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994/1415), 2/68, 69; Ebû’l-Hasen Şemsüliislam İmadüddin Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî, *Ahkamu’l-Kur’an*, thk. Musa Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405), 2/314, 315; Ebû Muhammed Abdulmunim b. Abdurrahim, *Ahkamu’l-Kur’an*, thk. Munciyye Bintülhadi en-Neferi es-Savayhi (Beyrut: Daru İbnü Hazm, 2006/1427), 2/49.

83 Şihâbüddin Ebû’l-Abbas Ahmed b. Hüseyin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebi Davud*, thk. Halid er-Ribat başkanlığında bir gurup araştırmacı (el-Feyum: Daru’l-Felah lilibahsi’l-İlmi, 2016/1437), 9/430; Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbü el-Vellevi, *Zahiretü’l-ukba fi şerhi’l-Mücteba* (Riyad: Daru’l-Mi’raci’d-Devleyye li’n-Neşir, 2003/1424), 27/193; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Uremi el-Alevi el-Hereri, *Kevkebu’l-vehhac şerhu Sahihi’l-Müslim* (Daru’l-Minhac, Daru Tevku’l-Hamame, 2009/1430), 15/291.

84 Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr et-Tağlibi, *el-Ma’üne ‘ala mezhebi ‘alimi’l-Medine*, thk. Hamiş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü’t-Ticariyye, ty.) 2/718; Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveyni, *Nihayetü’l-matlab fi dirayeti’l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib (Cidde: Daru’l-Minhac, 2007/1428), 15/161; Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serâhsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1993/1414), 4/212.

2. TEFSİR ESERLERİNİN TALAK SURESİ 4. AYETİYLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİ

Bu başlık altında Talak suresi 4. ayetinin ilk dönem tefsir eserlerinden başlayarak nasıl ele alındığı, gerek nüzul sebebi ve gerekse konuyla ilgili rivayetler bağlamında değerlendirilecektir.

Genel olarak İbn Abbas’a nispet edilen tefsir nüshalarında⁸⁵ Talak suresinin 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ), “Adet görmemiş olanların“, ibaresinin tefsir edilmediğini müşahede ettik. Tabiinin büyük âlimlerinden Said b. Cübeyr’e (ö. 94/713 [?]) nispet edilen tefsirde ise, Talak suresinin 4. ayetinde geçen “إِنْ ارْتَبْتُمْ” “eğer şüphe ederseniz” lafzı üzerinde durulmuştur. İddetlerinin süresi hakkında tereddüt oluşması durumunda, bunun üç ay olduğu belirtilir.⁸⁶ Said b. Cübeyr’in öğrencisi ve tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden Mücahid b. Cebr (ö. 103/721) de hocasıyla aynı görüştedir.⁸⁷ İbn Vehb (ö. 197/813) tefsirle ilgili rivayetleri derlediği *el-Camiu’ tefsire’l-Kur’an* adlı eserinde Mücahid b. Cebr’in görüşünü olduğu gibi nakletmiştir.⁸⁸

Çalışmamız neticesinde tefsir kaynaklarında (وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ), “Adet görmemiş olanların“, ifadesinin küçük kızlar olduğunu ilk kez söyleyenin Dahhâk (ö. 105/723) ve İsmail b. Abdirrahman es-Süddî el-Kebir (ö. 127/745) olduğunu tespit ettik.⁸⁹

Tabiîn müfessirlerinin Talak suresi 4. ayetiyle ilgili görüşlerinin, sonraki dönemde kaleme alınan tefsir eserlerinde açık bir şekilde etkisinin olduğu görülmektedir. Büyük ölçüde Dahhâk ve Süddî el-Kebir’den nakil yapan Taberî ve Zeccac, Übey b. Kâ’b hadisine ve daha önce zikrettiğimiz rivayetlere dayanarak ayetin küçük kızların iddet sürelerinin yanı sıra adet düzensizliği yaşayan kadınları da kapsadığını ilave etmişlerdir.⁹⁰

Taberî, ayette geçen (إِنْ ارْتَبْتُمْ) “eğer şüphe ederseniz” lafzına açıklık getirmek için tabiîn âlimlerinden aktarılan rivayetleri sıralamıştır. Tekrar olmaması açısından, Taberî’nin naklettiği ve farklı olduğunu düşündüğümüz bir rivayetini vermekle yetineceğiz:

Zühri, (إِنْ ارْتَبْتُمْ) “şüphe ederseniz” lafzı için dedi ki: Yaşlılık nedeniyle adetten kesilen kadın tereddüt ederse, iddeti üç aydır. Fakat hayızdan kesilen genç bir kadınsa, hamile olup olmadığını anlamak için bir süre bekler. Hamile olduğu anlaşılırsa, iddeti çocuğunu doğurunca biter. Ancak hamileliğiyle ilgili bir belirtisi yoksa en fazla bir yıl beklemesi gerekir.⁹¹

Bundan sonraki süreçte müfessirler, ayetin küçük kızların üç ay iddet müddetiyle birlikte adet düzensizliğine bağlı durumlara ve onunla ilgili hükümlere de değinerek, sahabe ve tabiîn dönemi fakihlerinden gelen rivayetleri biraz daha detaylandırmaya çalışmışlardır. Tahâvî (ö. 321/933), Cessâs (ö. 370/981), Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî gibi ahkâm tefsiri müfessirleri, selefî görüşünden ayrılmamakla birlikte, Talak suresi 4. ayetinde zikredilen kadınların iddet süresiyle ilgili sahabe ve tabiînden nakledilen bazı rivayetlere dayanarak ayetin babanın küçük kızını evlendirebileceğini, ergenlik öncesi boşanmaları durumunda üç ay iddet bekleyeceklerini ifade etmişlerdir. Ayrıca emzirme ya da herhangi bir nedenden dolayı adet gecikmesi yaşayan kadınların durumundan bahsetmişler ve mezheplerin iddet süresiyle ilgili hükümleri açıklamışlardır.⁹² Bu bağlamda Tahâvî, *Ahkamu’l-Kur’an*’ında İbn Vehb tarikiyle Said b. Mü-

85 Abdullah b. Abbas, *Tefsiru İbn ‘Abbas*, thk. Raşid Abdulmunim er-Recal (Beyrut: Müessesetü’l-kutubi’s-sekafiyye, 1991/1411), 491; Abdullah b. Abbas, *Tefsiru İbn ‘Abbas ve merviyatuhu fi’l-tefsir min kutubi’s-sünne*, thk. Abdülaziz b. Abdullâh el-Humeydi (Mekke: Camiatu Ummi’l-Kura Yay.), 891; Suûd b. Abdullah el-Funeysan, *Merviyat Ummi’l-Mu’minin ‘Aişe, fi’l-tefsir* (Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 1992/1413), 412.

86 Muhammed Eyyüb Muhammed Yûsuf Ali Süleyman, *Merviyât Sa’id b. Cübeyr fi’l-tefsir min evveli sureti Yunus ila ahiri’l-Kur’ani’l-Kerim*, (Medine: el-Camiatu’l-İslamiyye bi’l-Medineti’l-Münevver, Doktora tezi, 1408), 787, 788.

87 İbn Cebr, Mücahid, *Tefsir el-İmamu Mücahid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebû’n-Nil (Medinetu Nasr, Kahire: Daru’l-fikri’l-İslami’l-hadise, 1410/1989), 663.

88 Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb, *Tefsiru’l-Kur’ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslami, 2003), 2/47.

89 Ebû Kasım Dehhak, *Tefsiru’d-Dehhak*, thk. Muhammed Şükri Ahmed (Kahire: Daru’s-Salam, 1999/1419), 874; Ebû Muhammed İsmail b. Abdirrahman es-Süddî el-Kebir, *Tefsiru’s-Suddi el-Kebir* (el-Mansura: Daru’l-vefa, 1993/1414), 456.

90 Taberî, *Camiu’l-beyan fi te’vili’l-Kur’an*, 23/450; Zeccâc, *Me’ani’l-Kur’an ve i’rabuh*, 5/185.

91 Taberî, *Camiu’l-beyan fi te’vili’l-Kur’an*, 23/450.

92 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Ahkamu’l-Kur’an*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1998/1418), 2/331, 332; Cessâs, *Ahkamu’l-Kur’an*, 2/68, 69- 3/610, 611; İbnü’l-Arabî, *Ahkamu’l-Kur’an*, 4/ 284, 285; Kurtubî, *el-Cami’ li-ahka-*

seyyib'ten (ö. 94/713) naklettiği Hz. Ömer'in içtihadına göre, boşanan bir kadının bir ya da iki kez adet olduktan sonra adetinin kesilmesi durumunda dokuz ay, hamile olduğu anlaşılması durumunda ise doğuruncaya kadar bekler. Hamile olmadığı anlaşılması durumunda, dokuz aydan sonra üç ay iddet bekler, ondan sonra evlenebilir. Tahâvî'nin, Hemmam b. Yahya'dan (ö. 163/779) tahrir ettiği diğer bir rivayete göre, Katade'ye: Bir kadın iki ayda iki kez hayız olduktan sonra adetten kesilirse ve bir yıl boyunca adet olmuyorsa (durumu nedir?), diye soruldu. O da dedi ki: İkrime'nin iddiasına göre İbn Abbas bunun “şüpheli bir durum” (ريبية) olduğunu söylemiştir.⁹³

Bu konuyla ilgili dikkat çeken bir diğer rivayet de Tahâvî, Cessâs ve Kurtubî'nin eserlerinde naklettikleri Yahya b. Hibban rivayetidir.⁹⁴ Bu rivayete göre İbn Hibbân'ın dedesi İbn Munkiz iki eşinden birisini boşamış, iddet bekleyen karısının çocuğunu emzirmesinden dolayı 8-9 ay boyunca hiç adet olmamıştır.⁹⁵ Cessâs ise, Katade'den nakledilen rivayete dayanarak yılda bir kez hayız olan kadınların şüphe (ريبية) nedeniyle iddet sürelerinin üç ay olduğunu söylemiştir.⁹⁶ Kurtubî de, Iraklı fakihlerin, ömründe bir kez dahi olsa hayız olan kadınların iddet süresinin üç ay olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir.⁹⁷ Bu da o dönemde bazı kadınların ya hiç adet olmadıklarını veya emzirme gibi bazı nedenlerden dolayı düzensiz adet sorununu yaşadıklarını (sekonder amerde) ve Talak suresinin 4. ayetinin adet olmayanları da kapsadığını göstermektedir.

Ancak araştırmamız esnasında Ebû Hayyan'ın (ö. 745/1344) tefsirinde -büyük oranda Taberî ve Zeccac'dan alıntılar yapmasıyla birlikte- daha önce tefsir eserlerinde değinilmeyen farklı bir görüşe yer verdiğini gördük. Ebû Hayyan, söz konusu ayetin küçük kızlarla birlikte daha önce hayatında hiç adet olmayan kadınları da kapsadığını ilk kez açık bir şekilde ifade etmiştir.⁹⁸ Daha sonraki dönemlerde Âlûsî (ö. 1270/1854)⁹⁹, Sa'dî (ö. 1376-1956)¹⁰⁰ ve Hereri (ö. 1441/2019)¹⁰¹, Ebû Hayyan'ın bu görüşünü tefsirlerinde nakletmişlerdir. Sa'dî ve Muhammed Ali es-Sayis, tefsirlerinde ergenlik dönemine ulaştığı halde, herhangi bir nedenden dolayı hiç adet olmayan kadınların yaşlılar gibi üç ay iddet bekleyeceğini söylemişlerdir.¹⁰²

Her ne kadar tefsir eserlerinin büyük bir kısmı rivayetlere ve dönemlerinin örf-adetlerine dayanarak ayetin küçük kızlarla ilgili olduğunu ifade etmişler de, naklettikleri bazı rivayetlerde emzirme, hamilelik ve diğer bazı nedenlerden dolayı adet düzensizliğine bağlı aylarca veya yıllarca adet görmeyenleri zikretmemiş olmaları dikkat çekicidir. İbn Abbas'a adet düzensizliği yaşayan kadının durumu sorulunca, onun “bu şüphedir” demesinden hareketle, ayetin adet düzensizliği yaşayanları veya adet olmayanları da kapsadığını anlamak hiç de zor bir durum değildir. Fakat bunun dile getirilmemesinin nedeninin nakledilen rivayetlerden kaynaklandığını düşünüyoruz.

Ayrıca çalışmamızın sonucunda, tefsir eserlerinin büyük kısmının, Talak suresindeki 4. ayeti ele alırlarken, Hz. Peygamber Efendimiz'in Aişe validemizle olan evliliğiyle irtibatlandırmadıkları görülmüştür.¹⁰³

mi'l-Kur'an, 18/162, 164.

93 Tahâvî, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/331, 332.

94 Tahâvî, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/333; Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/610; Kurtubî, *el-Cami' li-ahkami'l-Kur'an*, 18/164.

95 Elbanî, Yahya b. Hibbân'ın dedesini idrak etmediğini, vefatının ardından iki yıl sonra doğduğunu ifade etmiştir. Hadisin senesinde inkita olduğunu ve bundan dolayı zayıf olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâ'u'l-galil fi tahrîci eĥâdîsi Menâri's-sebîl* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1979/1399), 7/201.

96 Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 3/610.

97 Kurtubî, *el-Cami' li-ahkami'l-Kur'an*, 18/164.

98 Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhiĥ*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1420), 10/199, 200.

99 Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh Âlûsî, *Ruhu'l-me'ani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-'azim ve's-seb'i'l-mesani*, thk. Ali Abdülbari Atiyye (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 14/332, 333.

100 Abdurrahman b. Nasir es-Sa'dî, *Teysiru'l-kerimi'r-rahman fi tefsiri kelami'l-mennan*, thk. Abdurrahman b. Mea'la el-Luveyhik (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2002/1423), 871.

101 Muhammed Emin el-Hereri, *Hadaiku'r-ravhi ve'r-rayhan fi ravabi ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 2001/1421), 29/419.

102 Sa'dî, *Teysiru'l-kerimi'r-rahman fi tefsiri kelami'l-mennan*, 870; Muhammed Ali es-Sayis, *Tefsiru Ayati'l-Ahkâm*, thk. Naci Süveydan (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tiba'a ve'n-Neşir, 2002), 782.

103 Ahkâm tefsirleri sahiplerinden Cessâs, Kiyâ el-Herrâsî ve İbnü'l-Feres ayetin, küçük kızlarla evliliğin caiz olduğuna ve Hz. Peygamber Efendimiz'in Aişe validemizle evliliğini bu ayete delil göstermişlerdir. Bkz. Cessâs, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/69;

Mukâtil, Ferrâ ve Taberî'nin yanı sıra günümüzde yazılan tefsirlerin birçoğu, genel olarak Übey b. Kâ'b hadisi yanında, isnadı olmayan Hallad ve Muaz hadisini delil olarak göstermişlerdir.

3. DÖNEMİN ÖRF VE KÜLTÜRÜNÜN NAKLEDİLEN RİVAYETLERE ETKİSİ

Her ne kadar tefsir, hadis ve esbab-ı nüzul kaynaklarında Hz. Peygamber'e nispet edilen söz konusu rivayetler isnad açısından münkati olup zayıf olarak değerlendirilmiş olsalar da, bu durum Hz. Peygamber döneminde küçük yaştaki kız çocuklarıyla -ergenlik öncesi- evliliğin olmadığını göstermez.¹⁰⁴ Said b. Mansur'un *es-Sünen*'inde, İbn Ebû Şeybe'nin *Musannaf*'inde ve diğer kaynaklarda geçen rivayetlerden anlaşılan o ki, Hz. Peygamber ile sahabenin evlilikleriyle alakalı nakledilen rivayetler tamamen dönemin örf-âdetinden bahsetmekte¹⁰⁵ ve bununla ilgili rivayetlerin bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Çünkü o devirde farklı coğrafyalarda, kadim din ve kültürlerde de küçük yaştaki kızlarla evliliğin yapıldığı bilinmektedir.¹⁰⁶ Hatta yakın dönemlere kadar bu kültür devam etmiştir. Ayrıca Zeylaî'nin, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber Efendimizle evliliğini dönemin geçerli olan örfüne bağlaması¹⁰⁷ bu görüşümüzü teyit etmektedir. Dolayısıyla ilk eserlerde Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) “... ve hayız görmeyenler de” ifadesinin ergenlik çağına ulaşmamış küçük kızlar olarak nitelendirilmesi gayet doğal karşılanmalıdır. Çünkü fakihler ictihadlarını -kendi dönemlerinde- toplumsal teamüllerin temelini oluşturan örf-adet anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Mezhep imamlarının eski ve yeni görüşlerinde veya zamanın değişmesi nedeniyle mezhep fakihlerinin bazı konularda kendi mezhep imamlarına ya da mezhebinin görüşüne muhalefet etmesinin altında yatan neden de budur. Bu açıdan bakınca, Hz. Peygamber ve sahabenin bu örf-adetten beslenmesinin gayet tabii bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in o dönem Hicaz bölgesinde yaşayan, oranın örf-adetleri gereği veya eş seçimi gibi kişisel tercihleri sebebiyle yaptığı muameleler, tamamıyla beşeri sıfatıyla yaptığı davranışlar olduğu unutulmamalıdır.¹⁰⁸ Bu uygulamaların inanç, ibadet ya da doğrudan nübüvvet yönüyle ilgisi olan tasarruflardan farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Gazzâlî (ö. 505/1111) bu konuyla ilgili, Hz. Peygamber'i birebir taklit etmenin sünnet anlayışından uzak olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: Bazı muhaddisler bütün fiillerinde Hz. Peygamber'e benzemenin sünnet olduğunu zannetmişlerdir ki, bu yanlıştır.¹⁰⁹ Nitekim Dehlevî (ö. 1176/1762) de, *Hüccetullahi'l-baliğa* adlı eserinde; risalet tebliği kabilinden olmayan sünnet konusu altında¹¹⁰, Hz. Peygamber (s.a.v)'den şu hadisi nakletmiştir:

«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»¹¹¹

“Ben de sadece sizin gibi bir insanım. Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu alın, size kendi görüşümden bir şey emrettiğim zaman, ben de ancak bir insanım”. Karadavi, *el-Canibu't-teşri'i fi's-sünneti'n-Nebeviyye (Nebevi Sünnetin Teşri Yönü)* adlı çalışmasında sünnetin teşri yönünü değerlendirirken şunu söylemiştir: Aslında bugün sünnet olarak bilinen birçok davranış teşrii nitelikli olmayıp, Hz. Peygamber'in beşer sıfatıyla, örf-adet veya yaradılış gereği edinmiş olduğu tecrübe, bilgi birikimi ve o dönemin ortamına uygun Arap adetlerine dayanmaktadır.¹¹²

Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/315; İbnû'l-Feres, *Ahkamu'l-Kur'an*, 2/49.

104 Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, *el-Um*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990/1410, 7/163; Serahsi, *el-Mebsut*, 4/212, 214; Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyinü'l-hakaik şerh Kenzu'd-dekaik ve haşiyetu's-Şilbiyy*, (Bulak, Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1313), 2/135.

105 Mukatil, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, 4/364, 365; Şâfiî, *el-Um*, 7/163; Ebû Osman Said b. Mansur, *Sünenu Said b. Mansur*, 1/203; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/17. (Hadis no: 17338-17343); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/534.

106 Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında Samiriler -Osmanlı Dönemine Kadar-* (İstanbul: İz Yay., 2010), 140; Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 77-80; Hammet Arslan, Manu Kanunnamesi'nde Evlilik, (İstanbul: Mîlel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 10, sayı 1, Ocak-Nisan 2013), 106; Bkz. Pari Alaskarova, *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16.

107 Zeylaî, *Tebyinü'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dekaik*, 2/135.

108 İhsan Arslan, *Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?* (Trabzon: Trabzon İlahiyat Dergisi, 6/1 (Bahar 2019): 37-72, 52.

109 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hitû (Beyrut: Daru'l-Fikiri'l-Mua'sir, Dımaşk: Daru'l-Fikir, 1998/1419), 312.

110 Şah veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-baliğa*, thk. Seyyid Sabık (Kahire: Daru'l-Cil, 2005/1426), 1/223, 224.

111 Müslim, *Kitabu'l-Fedail*, 140.

112 Yusuf Karadavî, *el-Canibu't-teşri'i fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, (Katar: Mecelletü merkezi'l-Buhusi's-Sünne ve's-Sire,

Dolayısıyla Toplumsal birliğin temin edilmesinde önemli rol oynayan örf, zamanla değişebilir veya değişen şartlara uyarlanmasının zor oluşu ya da farklı yorumlanması çeşitli problemleri de beraberine getirmiştir. Konuya bu zaviyeden bakıldığında, rivayetlerde yer alan bu davranışın dini bir bilgi olmasından ziyade örf-adet bağlamında değerlendirilmesi daha sağlıklı olacaktır. Fakihlerimiz elbette bilgi ve birikimlerini, kendi dönemlerinin doğrularını nakletmeye gayret göstermişler ve üzerlerine düşen görevleri fazlasıyla yerine getirmişlerdir. Fakat geçmişin geleneğini, örf ve kültürünü günümüze taşımak beraberinde yanlış okuma ve davranışları ortaya çıkarmıştır. Hadis okumalarında geleneği kutsamak yerine onu farklı bir bakış açısıyla değerlendirerek, günümüz problemlerine çözüm bulmak, değişen örf-adetler bağlamında değerlendirmemiz elzem görünmektedir.

4. FIKIH KAYNAKLARINDA HAYZIN MAHİYETİ VE HAYIZ OLMAYAN KADINLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER

Çalışmamızda şimdiye kadar Talak suresi 4. ayetinde geçen “... ve hayız görmeyenler de” ifadesinde kastedilen manayı daha iyi anlamak için hadis ve tefsir kaynaklarında nakledilen rivayetleri ve rivayetlerle ilgili görüşleri değerlendirmeye çalıştık. Bu kısımda ise mevzunun fıkıhla ilgili klasik ve modern eserlerde nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Bundan dolayı öncelikle hayzın mahiyetini ve hayız olmayan kadınlarla ilgili görüşlere yer verdikten sonra, adet olmayan ve adet düzensizliğini yaşayan kadınların durumuyla ilgili görüşlere yer verilecektir.

4.1. FIKIH ESERLERİNDE HAYZIN MAHİYETİ

Hayız, sözlükte akmak, taşmak, çıkan kan gibi anlamları ifade etmektedir. Halk arasında regl veya aybaşı olarak da bilinir. Hayzın terim anlamı ise, sağlıklı bir kadının buluş çağına girmesinin akabinde rahminden bir hastalık veya doğum nedeni olmaksızın belirli vakitlerde çıkan kandır.¹¹³ Ergenlik dönemiyle başlayan bu fizyolojik olay menopoz dönemine kadar devam etmektedir. Bu paralelde rahmin iç yüzünü kaplayan zar pul pul dökülür, rahim içindeki damarlarda açılmalar oluşur ve bu da kanamaya sebebiyet verir. Böylece gebelik için hazırlanan rahim içi dokusu da kanla birlikte vücuttan dışarı atılmaktadır. Keza kadın vücudu her ay kendini hamileliğe hazırlamaktadır. Dolayısıyla sağlıklı kadının her ay yaşadığı adet dönemi rahim içi dokusunun dökülüp bir sonraki ay kendini yenilemesi döngüsüdür.¹¹⁴

Kızların hangi yaştan itibaren adet göreceği konusunda Kur'an ve Sünnet'te açık bir hüküm bulunmamaktadır. Vakıada adet olmanın, çocukluktan erişkinliğe geçiş dönemiyle birlikte başladığı bilinmektedir.¹¹⁵ Yapılan araştırmalarda adet görme yaşı üzerinde genetik etkinin, çevresel etkenin, yaşanan zaman diliminin, sosyo ekonomik düzeyin, coğrafi bölgenin, iklimin, kırsal-kentsel yerleşimin, beden yapısının, ırk ve etnik kökenin¹¹⁶ etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹¹⁷ Bu açıdan İslam hukukçuları, birçok dini ve hukuki hükümleri yakından etkilemesi nedeniyle ilk adet (menarş)¹¹⁸ görme yaşı ile son bulduğu sınırı belirleme yönünde büyük çaba sarf etmişlerdir. Buna paralel olarak fakihler hocalarından almış oldukları bilgilerle ve toplumu gözlemlemeleri sonucu kazandıkları tecrübeler ışığında bazı içtihatlarında bulunmuşlardır. Genel itibarıyla klasik dönemde telif edilen hadis ve fıkıh eserlerinde adet olmanın asgari yaşı dokuz olarak gös-

Sayı: 3, 1988/1407), 53, 93, 98.

113 Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, (Daru'l-Fikr, ty.), 1/160; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Şirbîni, *Muğni'l-mühtâc ila ma'rifeti meâ'nî elfazi'l-Minhâc*, (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415), 1/277; Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/51.

114 Yavuz, “Hayız”, 17/51; <https://letspepapp.com/adet-nedir-adet-gorme-yasini-etkileyen-faktorler> (04.09.2020)

115 Yavuz, “Hayız”, 17/52.

116 Bazı araştırmalarda zenci kızların menarş yaşının beyaz kızlardan daha erken olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Figen Çok, Ergen Kızlarda İlk Ayhali (Ankara: *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1988) Cilt 21, Sayı 1, 194; H. Nurçin Saka, Olcay Neyzi, Puberte başlangıç yaşı değişiyor mu? (İstanbul: *Türk Pediatri Arşivi*, 2005), 40: 7- 14.

117 Figen Çok, Ergen Kızlarda İlk Ayhali, 194, 195.

118 (<https://www.gebe.com/menars-nedir>) 03.03.2022

terilmiştir.¹¹⁹ Tanınmış Hanefi fakihlerinden Bâbertî'nin, bazı âlimlerden naklettiğine göre kızlarda ilk adet olma altı, yedi, dokuz ve on iki gibi yaşlardır.¹²⁰ Jinekologların yaptığı bazı araştırmalar sonucunda çok sık yaşanmasa da 4-5 yaşlarındaki küçük kız çocuklarının adet kanaması gördüğü vakaların bulunduğu tespit edilmiştir.¹²¹ Fakat kız çocuklarının dokuz yaşından önce hayız olması erken adet görme olarak nitelendirilmiş ve çoğu zaman bir sorun olarak görülmüştür.¹²² Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda adet görmenin 10-12 yaş aralıklarında olduğu sonucuna ulaşılmıştır. 15-16 yaşlara gelindiği halde hayız olmamak bir sağlık sorununun varlığına işaret olarak kabul edilmiştir.¹²³

Kadının hangi yaştan itibaren ayise veya günümüz ifadesiyle menopoz dönemine gireceği konusunda Kur'an ve Sünnet'te açık bir hüküm mevcut değildir. Ergenliğin başlangıcını etkileyen bazı faktörler olduğu gibi adetten kesilme yaşını da tetikleyen ırk, bünye yapısı, genetik yapı, sosyo ekonomik düzey, coğrafi bölgenin, iklimin, kırsal-kentsel yerleşimin ve beden yapısı gibi sebepler bulunmaktadır. Mezhep hukukçuları, fıkhi hükümlere etkisi nedeniyle adetten kesilme (menopoz) yaşıyla ilgili elde ettikleri deneyimlerden yola çıkarak bazı fetvalarda bulunmuşlardır. Mezhepler açısından incelediğimizde görüşler şöyledir:

Hanefi mezhebi içerisinde ayiselik yaşıyla ilgili elli, altmış, altmış üç gibi görüşler bulunsa da mezhebin çoğunluğu elli beş yaş üzerinde görüş birliğine varmıştır ve mezhebin fetvası da bu yöndedir.¹²⁴

Maliki hukukçuları menopoz yaşını tespit etmeye çalışırken kendi buldukları coğrafya gereği elli, altmış ve mezhep imamından nakledilen yetmiş yaşını göstermişlerdir.¹²⁵

Şâfiî mezhebi, ayise yaşı için en düşük elli ve en fazla seksen beş yaşını göstermeleriyle birlikte aşıretindeki kadınların menopoz yaşının dikkate alınmasının gerekeceğini de ilave etmişlerdir.¹²⁶ Bazı Şâfiî hukukçuları ise genel anlamıyla kadınların altmış iki yaşında menopoz olabileceğini ve bu yaştan önce olmayacaklarını vurgulamışlardır.¹²⁷

Hanbeli hukukçuları da ayise yaşının elli veya altmış olduğunu söylemişlerdir.¹²⁸

Görüldüğü kadarıyla mezhep hukukçuları yaşadıkları dönemin şartlarını göz önüne alarak menopoz yaşıyla ilgili birbirine yakın fetvalarda bulunmuşlardır. Buna göre ayiselik çağına giren kadın adetten kesilmişse artık ayise hükmünde olduğu söylenmektedir.¹²⁹

119 *Sünen Tirmizi*, Nikâh:9; Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubra ve fi zeylihi'l-Cevahiru'n-naki* (Haydarabat: Meclisu Dairetu'l-Mearifi'n-Nizamiyye el-Kaine fi'l-Hind bi Beldeti Haydarabad, 1344), 1/319; el-Hüseyn b. Mesud el-Beğavî, *Şerhu's-Sünen* (Dimaşk-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1983/1403), 9/79; Alâüddîn Ebû bekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedaiu's-senâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986/1406), 1/41; Nevevî, *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*, 2/373.

120 Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Babertî, *el-İnâye şerh el-Hidaye*, (Daru'l-Fikr), 1/164.

121 <http://jinekoloji.com/kizlar-adet-gormeye-kac-yasinda-baslar> (04.09.2020); <https://letspepapp.com/adet-nedir-adet-gorme-yasini-etkileyen-faktorler/> (04.09.2020)

122 <http://jinekoloji.com/kizlar-adet-gormeye-kac-yasinda-baslar> (04.09.2020); <https://letspepapp.com/adet-nedir-adet-gorme-yasini-etkileyen-faktorler/> (04.09.2020)

123 <http://jinekoloji.com/kizlar-adet-gormeye-kac-yasinda-baslar> (04.09.2020); <https://letspepapp.com/adet-nedir-adet-gorme-yasini-etkileyen-faktorler/> (04.09.2020)

124 Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cundî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1424), 3/458; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dekaik*, 2/135; Bâbertî, *el-İnâye şerh el-Hidaye*, 1/164.

125 Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. el-Hâcîb, *Câmi'u'l-ümmehât*, thk. Abdurrahman el-Ehder el-Ehderi (el-Yemame li't-tiba' ve'n-Neşir, 2000/1421), 75; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehire*, thk. Muhammed Hacı (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994), 1/384; Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Rua'ynî, *Mevâhibu'l-celîl fi şerhi muhtasari'l-Halîl* (Daru'l-Fikir, 1992/1412), 1/367.

126 Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1983/1357), 8/238.

127 Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihî'l-imami's-Şâfiî'* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 3/121; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 18/136.

128 Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî'l-Makdisî, *Delîlu'l-talib lineyli'l-metâlib*, thk. Ebû Kuteybe Nazir Muhammed el-Feryabî (Riyad: Daru't-Taybe li'n-Neşir ve't-Tevzi', 2004/1425), 281; Abdülkadir b. Ömer b. Abdülkadir b. Ömer b. Ebi Teğleb b. Salim et-Teğlebi, *Neylu'l-marîb bi şerhi Delîlu'l-talib*, thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1983/1403), 2/273.

129 Yavuz, “Hayız”, 17/52.

Son dönemlerde yapılan araştırmalarda dünya genelinde menopoza yaşının 45-55 yaşları arasında olduğu, coğrafik ve ırklar arasında değişkenlik bulunduğu rapor edilmiştir.¹³⁰ Bu da bize ilk adet olma ve menopoza yaşının bazı nedenlere bağlı olarak değişebileceğini göstermektedir.

4.2. FIKIH ESERLERİNDE HAYIZ OLMAYAN KADINLARLA İLGİLİ GÖRÜŞLER

Daha önce belirttiğimiz üzere hayız, kadının rahminden belirli aralıklarla gelen bir döngü olup bazı ibadetlerin yerine getirilmesine engel teşkil eden kandır. Ahzab suresinde geçen ayette eğer kadın nikâhlandıktan sonra kendisine dokunulmadan boşanma meydana gelirse iddet beklemesine -hayız kanı görmesine gerek olmadığı bildirilmiştir. el-Ahzâb 33/49. Bunun dışında Kur'an'da kadınların hayız kanı görmesiyle ilgili şu ayetler bulunmaktadır:

1- Hayızın bir çeşit eza olduğu, bu dönemde kadınlarla cinsi münasebetten uzak kalınmasının gerektiği, el-Bakara 2/222.

2- Boşanmış adet gören kadınların üç dönem (hayız veya temizlik süresi) iddet bekleyecekleri, el-Bakara 2/228.

3- Adetten kesilen yaşlı kadınlarla, hayız olmayan kadınların iddet sürelerinin de üç ay olduğu belirtilmiştir. et-Talâk 65/4.

Ayetlerden de anlaşıldığı üzere hayız konusu, ibadet ve hukuki sorumluluğun başlangıcını teşkil ettiği için fıkıh eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Fıkıh kaynaklarında nakledilen rivayetlere dayanarak Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “adet görmemiş olanların” ifadesinin henüz hayız olmayan küçük kızlara delalet ettiğini ifade etmeleriyle birlikte, aynı zamanda adet düzensizliği ve ömründe hiç adet olmayan kadınların durumunu da ele alarak bunlarla ilgili çeşitli fetva ve icthadlarda bulduklarına dair birçok misal bulunmaktadır. Bu açıdan mezheplerin genel itibarıyla hiç adet olmayan kadınlarla, adet düzensizliği yaşayan kadınların iddet süreleriyle ilgili şu görüşleri bulunmaktadır:

a) Buluş çağını aştığı halde ömründe hiç hayız (regl) olmayan kadının iddet süresinin üç ay olduğu:

Hanefilerin¹³¹, bir görüşüne göre Malikilerin¹³², Şâfiîlerin¹³³, bir görüşüne göre Hanbelilerin¹³⁴ ve Zahirilerin¹³⁵ içtihatları bu yöndedir.

Delilleri: Talak suresi 4. ayetidir. Ayette geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “ve hayız görmeyenler” ifadesidir.

İmam Malik'e (ö. 179/795), eşi kendisini boşadığı halde 20 yıl veya 30 yıl hiç adet olmayan kadının iddeti sorulunca, Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) lafzı delil göstererek üç ay iddet bekleyeceğini söylemiştir. Akabinde: 20 yaşına ulaştığı halde hayız olmamışsa üç ay mı iddet bekleyecek? diye sorulunca, evet yanıtını vermiştir. İmam Malik, kocası tarafından boşanmış yirmi yaşından küçük veya büyük, ömründe hiç hayız olmamış kadının iddetinin Talak suresi 4. ayeti hükmü gereğince üç ay olduğunu belirtmiştir.¹³⁶

İmam Muhammed (ö. 189/805), doğumundan beri 30 yıldır hiç hayız olmayan kadının kocası tarafından boşandığı takdirde, Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) ifadeyi delil göstererek iddet sürelerinin üç ay olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷

130 Nülüfer Güney, *Park Sağlık Ocağı Bölgesinde 35 Yaş Ve Üzeri Kadınlarda Menopoz Yaşı ve Perimenopozal Semptomların Tespiti* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 9.

131 Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Kadıhan, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağir*, (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1422/1423), 2/835; Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr el-Kadıhan, *Fetava Kadıhan*, thk. Salim Mustafa el-Bedri (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/499; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Salim el-Cundi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1424), 3/462; Zeylaî, *Tebyinu'l-hakaik*, 3/27.

132 Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415), 2/9.

133 Şâfiî, *el-Um*, 5/230; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 18/141, 144; Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-talibin ve 'umdetü'l-müftin*, thk. Züheyr eş-Şaviş (Beyrut, Amman: el-Mektebu'l-İslami, 1991/1412), 8/370.

134 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmam Ahmed* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1414), 3/199.

135 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-asar* (Beyrut: Daru'l-Fikr), 10/45.

136 Malik, *el-Müdevvene*, 2/9.

137 Kadıhan, *Şerhu'l-Cami'i's-sağir*, 2/835.

İmam Şâfiî (ö. 204/820) de, kadın yirmi veya daha fazla bir yaşa ulaştığı halde adet olmamışsa üç ay iddet bekleyeceğini söylemiştir.¹³⁸

el-Kafi'de, Hanbeli mezhebin bir rivayetine göre eğer kadın 15 yaşına ulaştığı halde hiç adet olmamışsa üç ay iddet bekler ifadesi geçmektedir.¹³⁹

b) Daha önce bir veya iki kez hayız olmuş sonra herhangi bir nedenden dolayı adetten kesilmiş kadının iddet süresinin bir yıl olduğu:

İmam Malik ve Hanbeli mezhebinin bir görüşüne göre daha önce bir iki kez hayız olmuş bir kadın daha sonra herhangi bir nedenden dolayı adetten kesilmişse, diğer bir ifadeyle adet düzensizliği yaşıyorsa, iddet süresi bir yıldır. Bu sırada kadın öncelikle hamilelik şüphesi nedeniyle dokuz ay bekler, eğer hamile olmadığı anlaşılırsa akabinde üç ay da normal iddetini bekler.¹⁴⁰ Bu konudaki delilleri, daha önce adet olması nedeniyle hamilelik şüphesinin bulunmasıdır.

Burhâneddin el-Buhârî'nin naklettiği fetvada, ergenlikten sonra kadın adet kanı görse, ardından bir yıl boyunca hiç adet kanaması olmadan beklerken, kocası tarafından boşanırsa, adet kanaması olmadığı için Talak suresi 4. ayetine göre üç ay iddetini bekler.¹⁴¹

Fakihlerin, yirmili otuzlu yaşlara ulaştığı halde ömründe hiç adet olmayan kadınların boşanmaları durumunda bekleyecekleri iddet süreleriyle ilgili görüş belirtirken Talak suresi 4. ayetini delil göstermeleri, aslında ayetin hiç adet olmayan (primer amenore) ya da -hastalık, emzirme sonucu- adet düzensizliği (sekonder amenore) yaşayan kadınları kapsadığını bildiklerini, o dönem ve şartlarda ayetin sadece küçük kızların iddet durumuna indirgenmeyeceğini bizlere göstermektedir. Ancak ne yazık ki, nakledilen zayıf rivayetler, klasik geleneksel anlayış ve örf bu görüşleri geri plana ittiği anlaşılmaktadır.

5. TIBBİ AÇIDAN ADET OLAMAMA VE ADET DÜZENSİZLİKLERİ

Bu başlık altında Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ), “ve hayız görmeyenler” ifadesinin daha iyi anlaşılması için tıbbi açıdan kadınlarda adet olmamanın belirtileri, nedenleri ve türlerine göre adet olmamanın şekilleri ele alınacaktır.

Genel itibarıyla adet görememe veya adet düzensizlikleri, organik ve hormonal nedenlere bağlı olabilmektedir. Organik kökenli adet düzensizlikleri, üreme organlarında -rahimde oluşan miyomlar, rahmin iç astarında ortaya çıkan büyümeler, rahim tümörleri, yumurtalık kistleri gibi- meydana gelen çeşitli nedenlerden dolayı kaynaklandığı ve bu oranın yaklaşık %25 olduğu, fakat sadece hormonal nedenlere bağlı adet düzensizlikleri ise yaklaşık %75 sıklıkla görüldüğü tespit edilmiştir.¹⁴²

5.1. ADET GÖREMEME (AMENORE)

Bir kadının ergenlik döneminden itibaren henüz menopoza girmemiş olmasına rağmen adet görmemesidir. Yani, ergenlik sonrası üreme yeteneğine sahip olduğu yıllarda düzenli adetlerin olmaması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte amenore kendi başına bir durumdan ziyade mutlaka altta yatan olumsuz bir nedenden de kaynaklanmaktadır. Amenorenin hastalıktan ziyade jinekolojinin hemen her alanını ilgilendiren ve pek çok nedeni olan bir belirti olduğu söylenmiştir.

138 Şâfiî, *el-Um*, 5/230.

139 İbn Kudame, *el-Kafi fi fikhi'l-İmam Ahmed*, 3/199.

140 Malik, *el-Müdevvene*, 2/9, 10; İbn Kudame, *el-Kafi fi fikhi'l-İmam Ahmed*, 3/199; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b el-Kudame, *el-Mukni'ti fikhi Ahmed b. Hanbel*, thk. Mahmud el-Arnaut, Yasin Mahmud el-Hatib (Cidde: Mektebetu's-Sevadi li't-Tevzi', 2000/1421), 378.

141 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/462.

142 Betül Mammadov, Üreme siklusu anomalileri, <https://docplayer.biz.tr/15319776-Ureme-siklusu-anomalileri-a-ras-gor-uzm-betul-mammadov.html> 21.08.2021

5.2. ADET OLMAMANIN BELİRTİLERİ (SEMPTOM)

Amenorenin başlıca önemli belirtisi adet kanamasının olmamasıdır. Öte yandan diğer bazı semptomlar (hastanın anlattığı şikâyetler) görülebilmektedir. Bu semptomlar altta yatan sağlık sorunlarına göre farklılık gösterse de yaygın olanları şu şekilde sıralanmıştır:

- Aşırı kıllanma (hirsutizm)¹⁴³, akne
- Baş ağrısı
- Görme bozuklukları
- Memeden süt veya akıntı gelmesi
- Pelvik ağrılar¹⁴⁴
- Saç dökülmesi, baş ağrısı
- Meme gelişiminin olmaması (primer amenorede)
- Aşırı kilo alımı veya kilo kaybı

Bu belirtilerin olması, adet kanamasını engelleyen sağlık sorunu hakkında önemli fikirler verebilmektedir.¹⁴⁵

5.3. ADET OLMAMANIN (AMENORE) NEDENLERİ

Yapılan çalışmalar neticesinde adet görememenin (amenore) çeşitli nedenleri olduğu tespit edilmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- Fizyolojik veya doğal amenore: Fizyolojik amenoreler; genç kızın buluş çağına girmesiyle birlikte ilk 1-2 yıl adet kanamaları düzensiz olabilmektedir. Bazı kızlar yılda 3-4 kez hayız olmaktadır. Çünkü menarştan sonra üreme organları ve hormonların uyum içerisinde çalışması ve düzene girmesi zaman alabilmektedir. Ayrıca hamilelik sırasında, emzirme döneminde, menopoz dönemine geçişte ve sonrası görülen amenorelerdir. Mesela kadınlar menopoz öncesi 10-15 yıl kadar hormonal değişiklikler nedeniyle adet olmama durumuyla karşılaşabilmektedir.¹⁴⁶

- **Hastalık veya yapısal problemler:** Çeşitli rahim yaraları, üreme organlarındaki problemler¹⁴⁷ ve vajinanın yapısal anormallikleri adet kanamasını engelleyebilmektedir.¹⁴⁸

- **Yaşam tarzından kaynaklanan faktörler:** Çevresel etkenler, düşük kilo, aşırı spor¹⁴⁹, yoğun iş hayatı ve stres gibi yaşam tarzı etkenler amenoreye neden olabilmektedir.

143 Kadınlarda aşırı miktarda erkeksi siyah kılların olmaması gereken yerlerde (bıyık, çene, göğüs, karın) büyümesidir. Hirsutizmin En Yaygın Nedeni, Polikistik Over Sendromu olup, üreme çağındaki kadınlarda en sık görülen endokrin bozukluktur. Kadınlarda, aşırı kıllanma yanında adet düzensizliği, sivilce oluşumu ve saç dökülmesine de neden olabilir. ([https://www.linakadinsagligi.com/Klinik/Anormal-kıllanma\(hirsutizm\)-tedavisi/20#:~:text=Tüylene](https://www.linakadinsagligi.com/Klinik/Anormal-kıllanma(hirsutizm)-tedavisi/20#:~:text=Tüylene)); <http://www.yeditepehastanesi.com.tr/kadinlarin-yuzde-10unun-gizli-sorunu-hirsutizm> (27.02.2022)

144 Pelvik bölge göbek altında karının en alt bölümüdür. Bu bölgeden kaynaklanan ağrıya pelvik ağrı denir. Pelvik bölgede yumurtalıklar, rahim, vajina, anüs, kalın bağırsakların alt kısımları, mesane ve alt idrar yolları bulunur. (<https://www.florence.com.tr/amenore>) (27.02.2022)

145 <https://www.florence.com.tr/amenore>; <https://www.medikalakademi.com.tr/amenore-tani-ve-tedavisi/#amenore-belirtileri> (27.02.2022)

146 [https://www.webteb.com/articles/11.05.2022\)27844](https://www.webteb.com/articles/11.05.2022)27844) المعدل-الطبيعي-لتأخر-الدورة-الشهرية

147 Fetal gelişim kısıtlılığı ile dünyaya gelen çocuklar. Çünkü bazen fetal gelişim sırasında problemler ortaya çıkar ve bir kadının bazı üreme organları olmadan ya da organın bir parçası eksik doğabilir. Mesala rahmi, rahim ağzı veya vajinası olmayabilir. Üreme sistemi normal şekilde gelişmediği için adet de göremez. <https://www.aysetolga.com/amenore-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi>; <https://www.resularisoy.com/tr/news/desc/7836/Fetal%20Ekokardiyografi> (01.03.2022)

148 Vajinadaki engeller adet kanamasının görünür olmasına engel olabilirler. Vajinada rahimden gelen kanı engelleyen bir duvar veya bölüm olabilmektedir. (<https://www.aysetolga.com/amenore-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi>) (01.03.2022)

149 Ağır spor yapan kızların % 60'ında amenore görülmektedir. (<https://www.emanetoglu.com/genc-kiz-sagligi>; <http://orkidemce.net/13---19-yas-arasi-kizlar/>) 03.03.2022

- **Hormonal dengesizlikler:** Polikistik over sendromu¹⁵⁰, tiroid problemleri¹⁵¹, hipofiz tümörü¹⁵² ve pre-matüre menopoz¹⁵³ adet düzensizliklerine ve amenoreye sebep olabilmektedir.

- **Kullanılan ilaçların yan etkileri:** Kullanılan “anti psikozlar, kemoterapi, antidepresanlar, tansiyon ilaçları ve alerji ilaçları” hayzın durmasına neden olduğu anlaşılmıştır.¹⁵⁴

5.4. TÜRLERİNE GÖRE ADET GÖREMEME ŞEKİLLERİ

Yapılan çalışmalar neticesinde belirti ve nedenlerinden söz ettiğimiz adet görememenin (amenore) çeşitli şekilleri olduğu rapor edilmiştir. Bunlar:

a. Oligomenore: Her kadın ortalama 25 ila 35 gün arasında değişen bir adet döngüsü yaşamaktadır. Eğer bu süre 35 günün üzerinde seyrediyorsa, seyrek adet görme veya oligomenore olarak isimlendirilen durumdan söz edilebilmektedir.¹⁵⁵

b. Swyer sendromu: Swyer sendromu, genetik bir erkeğin işlevsiz bir Y kromozomuna sahip olduğu bir kromozomal bozukluğu ifade eder. 80.000 doğumda bir görülen, ilk kez 1955 yılında Swyer tarafından tanımlanmış bir cinsel gelişim bozukluğu olarak rapor edilmiştir.¹⁵⁶

c. Rokitansky sendromu: Kadınlarda doğuştan rahim ve vajinanın belli bir kısmının olmaması durumudur. Bu sendrom anne karnında gelişen ceninin yeterli derecede gelişmemesine bağlıdır. Çoğunlukla yumurtalıkları vardır. Hormonlar normal şekilde olsalar da adet görememe durumu yaşanabilmektedir. Araştırmalarda rokitansky sendromunun kadınlarda görülme olasılığının çok düşük bir ihtimal olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu durumda olan kadının ancak taşıyıcı anne ya da rahim nakli ile çocuk sahibi olabileceği sonucuna varılmıştır.¹⁵⁷

d. Sekonder amenore: Önceden adet düzeni normal olan bir kadının en az 3 - 6 ay süreyle adet görmemesi veya daha önce adetleri düzensiz olan bir kadının en az 12 ay ya da altı adet dönemi (siklus) hayız olmamasıdır. Adet görememenin (amenore) en sık görülen tipi sekonder amenoredir.¹⁵⁸ Düzenli adetlerin kesilmesinin en sık sebebi hamilelikten kaynaklanabileceği söylenmiştir. Bunun dışında da birçok sebebe bağlı olabilmektedir. Toplumda kadınlarda görülme oranı % 2-5 olarak rapor edilmiştir.¹⁵⁹

e. Primer amenore: Bir kadının ergenlik dönemiyle birlikte normal cinsel gelişimini tamamladığı halde

150 Yumurtalıklarda küçük ve iyi huylu çok sayıda kistin oluşumu şeklinde gelişen polikistik over, adet düzenliği ile birlikte kendini belli eden, buna ek olarak kilo artışı, vücut genelinde tüylenme, sivilce oluşumu gibi pek çok şikâyetin oluşumuna neden olan bir kadın hastalığıdır. (<https://www.medicalpark.com.tr/polikistik-over-sendromu-nedir/hg-1955>) 03.03.2022

151 Tiroid bezi boynun ön bölümünde adem elması adı verilen kıkırdağın hemen altında bulunan kelebek şeklinde bir organdır. Yaklaşık 20 gram ağırlığındadır. Vücudumuz için hayati önemi olan hormonlar salgılar. Belirtilerinden bir tanesi adet düzensizliğidir. (<https://hisarhospital.com/tiroid-nedir-tiroid-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi/>) 03.03.2022

152 Hipofiz bezi beyin içinde, görme sinirlerinin hemen altında yerleşmiş olan normalde 1 gram ağırlığında küçük bir bezdir. Hipofiz bezinin boyutları küçük olsa da, vücuttaki işlevi çok önemlidir. Kadınlarda hipofiz tümörü belirtilerinden bazıları, cinsel isteksizlik, hamile kalamamak, adet değişiklikleri veya adet görememektir. (<https://www.memorial.com.tr/hastaliklar/hipofiz-tumoru-belirtileri-nelerdir>) 03.04.2022

153 Prematüre (erken) over yetmezliği, over rezervinin zamanından önce azalmasını/tükenmesini ifade eden bir terimdir. Yumurtalık fonksiyonlarının, 40 yaşından önceki dönemde sonlanmasını ifade eder. Bu erken over yetmezliği, bazen erken menopoz olarak da isimlendirilmektedir. (<https://tmod.org.tr/erken-menopoz-premature-over-yetmezligi/>) 04.03.2022

154 <https://www.aysetolga.com/amenore-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi> 28.02.2022

155 <https://hospital.kyrenia.edu.tr/adetin-seyrek-olmasi-oligomenore/> 05.03.2022

156 Swyer sendromlu bireyler ergenlik zamanının geldiği yaşlarda adet döngüsünün başlamaması dışında genellikle herhangi bir belirti ve şikâyet yaşamazlar. Adet döngüsünün başlaması gereken zamanlarda adet görememe şikâyeti hastaları ve ailesini tedirgin ettiği için genelde doktorlara başvuru sebebi budur. Bu noktada genellikle bu kızların yumurtalıklarının olmadığı ve bu nedenle ergenlik çağına girmeleri için gerekli olan seks hormonlarına (östrojen veya progesteron) sahip olmadıkları keşfedilir. (<https://www.uzmandoktor.net/swyer-sendromu>) 20.03.2022

157 <http://serkanoral.com/amenore-adet-gorememe/> ;<http://www.drsibelkaya.com/amenore-adet-gorememe/> 04.03.2022

158 Cuma Ali Zoba, Karadeniz Teknik Üniversitesi Aile Hekimliği Anabilim Dalı, https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/aile_a6081.pptx 29.12.2020

159 <https://docplayer.biz.tr/17534050-Adet-yoklugu-adet-kesilmesi-menstruasyon-un-kesilmesi-adetlerin-durmasi.html> (17.03.2022)

adet döneminin hiç başlamamış olması durumudur. Diğer bir ifadeyle genç bir kızın 18 yaşına geldiği halde hiç adet görmemiş olmasıdır.¹⁶⁰ Primer amenore bütün amenoreli kadınlarda % 5 oranında olduğu belirtilmiştir.¹⁶¹ Reprodüktif¹⁶² yaştaki kadınlarda % 0, 1 - % 2,5 oranında olduğu tespit edilmiştir.¹⁶³ Yapılan bir araştırmada ise primer amenoreli olgularda sekonder seks karakterleri¹⁶⁴ yoksa 14 yaş civarında bu sıklık % 0,1 – 2,5'tur. Sekonder seks karakterlerinin varlığında ise 16 yaş civarlarında sıklığın % 1 - 5 olduğu saptanmıştır.¹⁶⁵

Daha önce bahsettiğimiz gibi yapılan tıbbi araştırmalarda kadınların fizyolojik veya doğal nedenlere bağlı olarak -ergenlik, menopoz dönemine geçişlerde, hamilelik ve emzirme süreci içerisinde- adet düzensizlikleri yaşayabilmektedirler. Ayrıca bazı kadınlar doğuştan üreme organları olmadan ya da organın bir parçası eksik veya bazı hormonal genetik nedenlere bağlı olarak hiç adet olamama durumuyla da karşılaşabilmektedirler. Dolayısıyla Talak suresi 4. ayeti, adetle ilgili bu sorunları yaşayan kadınları muhatap almıştır.

160 Ali ismet Tekirdağ, Adölesanlarda Sık Karşılaşılan Jinekolojik Sorunlara Yaklaşım, (İstanbul: *Jinekoloji Obstretrik Pediatri Dergisi*, 2(1), 2010), 15; <https://www.acibadem.com.tr/hayat/adet-gorememe-amenore-ile-ilgili-bilinmesi-gerekenler/> (10.03.2022)

161 <https://slideplayer.biz.tr/slide/4251258/> (13.03.2022)

162 Üreme, doğurucu, yavru meydana getirici. (<https://kelimeler.gen.tr/reproduktif-nedir-ne-demek-259557>)

163 <https://www.beyazegitim.com/amenore-hakkinda-genel-bilgiler/>(17.03.2022)

164 Sekonder seks karakterleri; erkek çocuğunda yüzde, pubis ve koltukaltı bölgesinde kıl çıkması, sesin kalınlaşması, kız çocuğunda pubis ve koltukaltında kıl çıkışı, göğüs ve kalçaların kadına özgü biçim göstermesidir. <https://saglik.sozlugu.org/secondary-sex-characteristics/> (19.03.2022)

165 Engin Oral, Begüm Aydoğan, Primer amenore, (İstanbul: *Türk Pediatri Arşivi Dergisi*, Cilt 46, Sayı 11, 2011), 93.

SONUÇ

Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde belirtilen iddet, evlilik akdinin sona ermesi gerekçesine bağlı olarak değişmektedir. Esbabü'n-nüzûl, hadis ve tefsir eserlerinde Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de”, ifadesinin kendisiyle ilişkiye girildikten sonra kocaları tarafından boşanan küçük kız çocuklarının iddet süresinden bahsettiği söylenmektedir. Fakat günümüzde dahi ifade etmekten çekinilen, o dönemin toplumunda dillendirilmeyen -adet düzensizliği veya adet olmayan- kadınların sorunlarına Kur'an çözüm getirmiştir. Dolayısıyla Talak suresi 4. ayeti düzenli adet görenlerin dışında, düzensiz hayız olan ya da hiç adet olmayan kadınların iddet sürelerini de bildirmektedir.

Her ne kadar klasik ve bazı çağdaş yaklaşımlar Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de”, ifadesi küçük kızların iddet sürelerine delalet ettiğini ifade etse de, çalışmamızda esbabü'n-nüzûl, hadis ve tefsir eserlerinde geçen rivayetlerin zayıf olduğu ve bu rivayetlerin dönemin örf-adetiyle yoğrularak yaygınlık kazandığı görülmektedir.

İmam Malik, İmam Muhammed ve İmam Şâfiî gibi müctehidlerin 20-30 yıl hiç hayız olmayan kadınların iddet süreleriyle ilgili sorulan sorulara, Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de”, ifadesine dayanarak iddet sürelerinin 3 ay olduğunu ifade etmeleri, aslında ilk dönemden itibaren hiç adet olmayan kadınların varlığını bizlere bildirmektedir. Fakat özellikle zayıf rivayetlerin yanı sıra İmam Buhârî'nin, İbn Şübrüme'ye reddiye olsun diye, Talak suresi 4. ayetindeki (وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de” ifadesine dayanarak, “Babanın küçük çocuğunu nikâhlandırması” gibi bab başlığını koymas ve şarihleri tarafından bu görüşünün desteklenmesi, dikkatleri hiç adet olmayan veya düzensiz adet gören kadınların iddet sürelerinden, ergenlik öncesi küçük kızların iddet süresine çevirmiş ve onu ön plana çıkarmıştır.

Ayette geçen (لَنْ ارْتَبْتُمْ) “eğer şüphe ederseniz” lafzının ergenlik, menopoz ve adet düzensizliği döneminin evreleri için kullanıldığı, ergenlik öncesi küçük kızlar için kullanılmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kata-de'ye düzensiz adet kanaması olan bir kadının durumu sorulunca İkrime'nin, İbn Abbas'tan naklettiği rivayete dayanarak bunun “şüpheli bir durum” (ريبية) olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte henüz ergenlik çağına girmeyen küçük kızların adet olmadıkları bir gerçektir.

Kadın doğum uzmanlarının düzensiz adet olan veya hiç adet olmayan kadınlarla ilgili yapmış oldukları çalışmalar bu konuda önem arz etmektedir. Nitekim önceden adet düzeni normal olan bir kadının en az 3 - 6 ay süreyle adet görmemesi (Sekonder amenore) ve toplumda kadınlarda görülme oranı % 2-5 olarak rapor edilmesi veya genç bir kızın 18 ya da ileri yaşlara gelmesine rağmen hiç adet görmemiş (Primer amenore) olması ve toplumdaki kadınların %1 - 3'ünde görülmesi Talak suresi 4. ayetinde geçen ifadeyi doğrulamaktadır.

Ayrıca yapılan tıbbi araştırmalarda, fizyolojik ve doğal nedenlere bağlı olarak genç kızın buluş çağına girmesiyle birlikte ilk 1-2 yıl adet kanamaları düzensiz olabilmektedir. Bazı kızlar ise yılda 3-4 kez hayız olmaktadır. Çünkü menarştan sonra üreme organları ve hormonların uyum içerisinde çalışması ve düzene girmesi zaman alabilmektedir. Bununla birlikte hamilelik sırasında, emzirme döneminde, menopoz dönemine geçişte ve sonrası da hayızda düzensizlikler meydana gelebileceği de belirtilmiştir. Yine jinekologların yapmış olduğu çalışmalarda kadınların menopoz öncesi 10-15 yıl kadar hormonal değişiklikler nedeniyle adet olmama durumuyla karşılaşabileceği söylenmiştir.

Tıbbi araştırmalarda hormonal dengesizlikler, yaşam tarzından kaynaklanan faktörler, hastalık veya yapısal problemlere bağlı olarak düzensiz adet olma ya da hiç adet olamamanın birçok nedeni bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kur'an da Talak suresi 4. ayetinde geçen (وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ), “... ve hayız görmeyenler de” lafzından önce geçen “şüphe” (ريبية) küçük kızlara değil, düzensiz adet görenler veya hiç adet olmayanların iddet sürelerine delalet ettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. “İddet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Alaskarova, Pari. *İlahi Dinlerde Kadının Statüsü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Âlûsî, Şihabuddîn Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbari Atiyye. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Arslan, Hammet. “Manu Kanunnamesi'nde Evlilik”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10/1 (Ocak-Nisan 2013), 91-129
- Arslan, İhsan. “Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?” *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/1 (Bahar 2019), 37-72.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Dünyasında Samiriler -Osmanlı Dönemine Kadar-* İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Aydınlı, Abdullah. “Muallak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis istihlâhları sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ty.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed et-Tayyîb b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali. *Kiladetü'n-nahr fi vefeyati a'yâni'd-dehr*. Cidde: Daru'l-Minhac, 2008/1428.
- Beğavi, Hüseyin b. Mesud. *Şerhu's-Sünen*. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslami, 1983/1403.
- Bekçeri, Alaaddin Muğultay b. Kılıç b. Abdullah. *İkmalu tezhibi'l-Kemâlî fi esmai'-ricali*. thk. Adil b. Muhammed, Üsame b. İbrahim. Kahire: el-Faruku'l-Hedise li't-Tiba'ti ve'n-Neşir, 2001.
- Betül Mammadov, Üreme siklusu anomalileri. Erişim. 21.08.2021 <https://docplayer.biz.tr/15319776-Ureme-siklusu-anomalileri-a-ras-gor-uzm-betul-mammadov.html>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-süğrâ*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Karatşi, Pakistan: Camia'tu'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2003/1424.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra ve fi zeylihi'l-Cevahiru'n-naki*. Haydarabat: Meclisu dairetu'l-mearifi'n-nizamiiyye el-kaime fi'l-Hind bi beldeti Haydarabad, 1344.
- Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed. *Sahihu'l-Buhari*. Beyrut: Dar İbn Kesir, el-Yemame, 1987.
- Buhâri. Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz Burhanüddin. *el-Muhîtu'l-Burhanî fi'l-Fikhi'n-Nu'mani*. thk. Abdülkerim Sami el-Cundi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1424.
- Burhâneddin el-Buhâri, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Salim el-Cundi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1424), 3/462
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbas Şihabuddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *İthafu'l-hiyere bi-zevâidi'l-mesanidi'l-âşere*. thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim başkanlığında heyet. Riyad: Daru'l-vatan li'n-neşir, 1999.
- Câvî, Muhammed b. Ömer en-Nevevî. *Merahu Lebid li-keşfi ma'ne'l-Çur'anî'l-mecid*. thk. Muhammed Emin ed-Dennavi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1417.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkamü'l-Kur'an*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Cuma Ali Zoba, Karadeniz Teknik Üniversitesi Aile Hekimliği Anabilim Dalı. Erişim 29.12.2020. https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/aile_a6081.pptx
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Nihayetü'l-matlâb fi dirayeti'l-mezheb*. thk. Abdülazim Mahmud ed-Dib. Cidde: Daru'l-Minhac, 2007/1428.
- Çok, Figen. “Ergen Kızlarda İlk Ayhali, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1 (1988), 191–201.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani. Riyad: Daru'l-Muğni li'n-Neşir ve't-Tevzi', 2000/1421.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsiru'l-hadis*. Daru'l-Çarbi'l-İslami, 2000/1421.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Hüccetullahi'l-Baliğa*, thk. Seyyid Sabık. Kahire: Daru'l- Cil, 2005/1426.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf. *el-Bahru'l-mûhîh*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Kasım Dehhak, *Tefsiru'd-Dehhak*, thk. Muhammed Şükri Ahmed. Kahire: Daru's-Selam, 1999/1419.
- Efendioğlu, Mehmet. “Metruk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.29. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Efendioğlu, Mehmet. “Münkâtı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *İrvâ'ü'l-galîl fi tahrici ehadîsi Menâri's-sebil*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 1979/1399.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2015.

- Fatih Orum, Zeki Bayraktar. Eṭ-Ṭalāk Suresinin 4. Ayetindeki ve'l-lā ī lem yahidne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55:1 (2014), s.35-69.
- Ferrā el-Begavī, Ebū Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ūd b. Muhammed. *Me'alimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nimr, Osman Cum'a Demiriyye, Süleyman Müslim el-Haraş. Riyad: Daru't-Taybe, 1412.
- Ferra, Ebū Zekerriyya. Yahya b. Ziyad. *Me'ani'l-Kur'an*. Beyrut: Aleml-i-Kutub, 1983/1403.
- Funeysan, Suūd b. Abdullah. *Merviyat Ummi'l-Mû'minin 'Aişe fi'tefsir*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992/1413.
- Gazalî, Ebū Hamid Muhammed. *el-Menhul min ta'likati'l-usul*. thk. Muhammed Hasan Hitu. Beyrut: Daru'l-Fikiri'l-Mua'sir, Dimaşk: Daru'l-Fikir, 1998/1419..
- Güney, Nülüfer. *Park Sağlık Ocağı Bölgesinde 35 Yaş Ve Üzeri Kadınlarda Menopoz Yaşı Ve Perimenopozal Semptomların Tespiti*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâcib, Osman b. Ömer b. Ebibekir b. Yûnus b. Cami'u-umehât. thk. Abdurrahman el-Ehder el-Ehderi. el-Yemame li't-Tiba' ve'n-Neşir, 2000/1421.
- Hâkim, Ebū Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Hâzin, Ebū'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Lübâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzil*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979/1399.
- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Ûremî el-Alevî. *Kevkebu'l-vehhac şerhu Sahihî'l-Müslim*. Daru'l-minhac, Daru Tevku'l-Hamame, 2009/1430.
- Hererî, Muhammed Emin. *Hadaiku'r-ravhi ve'r-rayhan fi ravabi ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 2001/1421.
- Herrasî, Ebū'l-Hasen Şemsülislam İmadüddin Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkamu'l-Kur'an*. thk. Musa Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1405.
- Heytemî Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1983/1357.
- Hilâli, Selim b. İd - Âl-i Nasır, Muhammed b. Musa. *el-İstiâ'b fi beyani'l-esbâb*. Demmam: Daru'l-Cevzi, 1425.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tefsiru İbn 'Abbas ve merviyatuhu fi'tefsir min kutubi's-sünne*. thk. Abdülaziz b. Abdullah el-Humeydi. Mekke: Camiatu Ummi'l-Kura yay., ty.
- İbn Abbas, Abdullah. *Tefsiru İbn 'Abbas*. thk. Raşid Abdulmunim er-Recal. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekafiyye, 1991/1411.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvirü'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992/1412.
- İbn Abdurrahim, Ebū Muhammed Abdulmunim. *Ahkamu'l-Kur'an*. thk. Münciyye Bintülhadî en-Neferî es-Savayhi. Beyrut: Darü İbni Hazm, 2006/1427.
- İbn Abdülber, Ebū Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992/1412.
- İbn Âdil, Ebū Hafs Siracüddin Ömer b. Nüriddin Alî. *el-Lübab fi 'ulûmi'l-Kitab*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Mua'ved. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998/1419.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Tefsiru't-tahrir ve't-tenvir*. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşir, 1984.
- İbn Battâl, Ebū'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahih-i Buhârî*. thk. Ebū Temîm Yasir b. İbrâhim Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003/1423.
- İbn Cebr, Mücâhid. *Tefsir el-İmamü Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nil. Medinetu Nasr, Kahire: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadise, 1410/1989.
- İbn Ebū Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve'ta'dil*. Beyrut: Dar İhya'i-Turasi'l-Arabi, 1952.
- İbn Ebū Hâtîm, Ebū Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Merâsîl*. thk. Şükrüllah Nimetullah Kucani. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1977/1397.
- İbn Ebū Şeybe, Ebū Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musanneffî'l-ahâdis ve'l-âsâr*. Beyrut: Daru't-Tac, 1989/1409.
- İbn Ebū Zemenin, Ebū Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa el-Mürri. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Aziz*. thk. Ebū Abdullah Hüseyin b. Ukaşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 2002/1423.
- İbn Hacer, Ebū'l-Fazl Şihâbüddîn. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Mârife, 1379.
- İbn Hacer, Ebū'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Müavvad, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ebū'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *el-Metâlibü'l-'âliye bi-zevâ'idü'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Tez çalışması. Riyad: Daru'l-Asime ve Daru'l-Ğays, 2000/1419.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Tehzibu't-Tehzib*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1984.
- İbn Hazm, Ebū Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-asâr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- İbn Kesîr, Ebū'l-Fida İsmail b. Ömer. *et-Tekmil fi'l-cerhi ve'ta'dili ve ma'rifeti's-sikat ve'd-du'afâ ve'l-mecâhil*. thk. Şadi b. Muhammed b. Salim Al Nu'man. Mansûrâ: Mektebe İbn Abbas li'n-Neşir ve't-Tevzi', 2011.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Riyad: Daru't-Taybe li'n-Neşiri ve't-Tevzi', 1999/1420.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kafî fi fikhi'l-İmam Ahmed*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1414.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, b *el-Muknî' ti fikhi Ahmed b. Hanbel*. thk. Mahmud el-Arnaut, Yasin Mahmud el-Hatîb. Cidde: Mektebetu's-Sevadi li't-Tevzi', 2000/1421.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418.
- İbn Süleyman, Mukatil. *Tefsîru Muqatil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabi, 2002/1423.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-kadîr*. Daru'l-Fikr, ty.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadü'l-mesir fi 'ilmi't-tefsir*. thk. Abdürrezak el-Mehdi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 1422.
- İbnü'l-Mulakkîn, Ebû Hafis Siracuddîn Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tevdih li şerhi'l-Cami'i's-sahih*. thk. Daru'l-felah lil bahsi'l-ilmî. Dımaşk: Daru'n-Nevadir, 2008/1429.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Kadihan, Ebû'l-Mehasin Fahrüddîn Hasen b. Mansur. *Fetava Kadihan*. thk. Salim Mustafa el-Bedri. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Kadihan, Ebû'l-Mehasin Fahrüddîn Hasen b. Mansur. *Şerhu'l-Cami'i's-sağîr*. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1422/1423.
- Karadavi, Yusuf. *el-Canibu't-teşrî'i fi's-sünneti'n-Nebeviyye*. Katar: Mecelletü Merkezi'l-Buhusi's-Sünne ve's-Sire, Sayı: 3, 1988/1407.
- Karâfi, Ebû'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehire*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû bekir b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedaiu's-senâi' fi tertibi's-şerâi'*. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986/1406.
- Kermî, Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Delihu't-talib lineyli'l-metalib*. thk. Ebû Kuteybe Nazir Muhammed el-Feryabi. Riyad: Daru't-Taybe li'n-Neşir ve't-Tevzi', 2004/1425.
- Kılıç, Hulusi. “Fîrûzâbâdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrahim Etfiş. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Malik b. Enes b. Malik b. Ebi Amir el-Asbahi, *el-Müdevvene*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf. *Tehzibü'l-Kemal fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1980.
- Ekmelüddîn b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnaye şerh el-Hidaye*. Daru'l-Fikr.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- Nevevî, Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-ṭalibîn ve 'umdetü'l- müftin*. thk. Züheyr eş-Şaviş. Beyrut, Amman: el-Mektebu'l-İslami, 1991/1412.
- Oral, Engin-Aydoğan, Begüm. “Primer Amenore”. *Türk Pediatri Arşivi Dergisi* 46/11 (2011), 92-96.
- Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-ğayb*. Beyrut: Darü İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1420.
- Remlî, Şihabüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu Süneni Ebî Davud*. thk. Halid er-Ribat başkanlığında bir gurup araştırmacı. el-Feyyum: Daru'l-Felah lilbahsi'l-İlmi, 2016/1437.
- Rua'ynî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb. *Mevahibu'l-celîl fi şerhi muhtasari'l-Halîl*. Daru'l-Fikr, 1992/1412.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîru'l-kerîmi'r-rahman fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. thk. Abdurrahman b. Mea'la el-Luveyhik. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2002/1423.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Aşur. Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-Arabi, 2002/1422.
- Sabuni, Muhammed Ali. *Revâ'i'u'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm Mine'l Kur'an*. Beyrut: Müessesetu Manahili'l-İrfan, 1980/1400.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *Sünenu Said b. Mansur*. thk. Habiburrahman el-A'zâmi. Hindistan: Daru's-Selefiyye, 1982/1403.
- Saka, H. Nurçin-Neyzi, Olcay. “Püberte Başlangıç Yaşı Değişiyor Mu?” *Türk Pediatri Arşivi*, 40 (2005), 7-14.
- Sayis, Muhammed Ali. *Tefsîru Ayatî'l-Ahkâm*. thk. Naci Süveydan. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tiba'a ve'n-Neşir, 2002.
- Selmanî, Muhammed b. Abdullah b. Said. *el-İhatâ fi ehbari'l-Ğirnata*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Sem'anî, Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Ebû Bilal Ğanim b. Abbas b. Ğanim. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997/1418.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkandî el-musemma Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Mea'vâd, Adil Ahmed Abdülmevcud, Zekeriyâ Abdülmecid. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993/1413.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Mebusut*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993/1414.
- Süddî el-Kebir, Ebû Muhammed İsmail b. Abdîrrahman. *Tefsîru's-Suddî el-Kebir*. el-Mansura: Daru'l-Vefa, 1993/1414.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân el-Hudayrî. *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi'l-Sekafiyye, 2002/1422.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Um*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1990/1410.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-mühtac ila ma'rifeti mea'ni elfazi'l-Minhac*. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matba'tu Bulak, el-Emiriyye, 1285.
- Şîrâzî Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fihî'l-imami's-Şâfiî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd el-Amüli. *Cami'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000/1420.
- Taghîbi, Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr. *el-Ma'üne 'ala mezhebi 'alimi'l-Medine*. thk. Hamîş Abdülhak. Mekke: el-Mektebetu't-Ticariyye, ty.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Sadettin Ünal. İstanbul: İSAM, 1998/1418.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Daru Nehde, 1998.
- Teğlebî, Abdülkadir b. Ömer b. Abdülkadir b. Ömer b. Ebi Teğleb b. Salim. *Neylu'l-mârib bi şerhi Delilu't-talib*. thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1983/1403.
- Tekirdağ, Ali İsmet. “Adolesanlarda Sık Karşılaşılan Jinekolojik Sorunlara Yaklaşım” *Jinekoloji Obstetrik Pediatri Dergisi*, 2/1 (2010), 13-20
- Türker, Ömer. “Mukâtil b. Süleymân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Uleymî, Mucîruddîn b. Muhammed. *Fethu'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'an*. thk. Nuruddin Talib. Beyrut: Daru'n-Nevadir, 2009/1430.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimaşk, Beyrut: Daru'l-Kalem, ed-Daru's-Şamiyye, 1995/1415.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbabu'nuzuli'l-Kur'an*. thk. Kemal Besyuni Zağlul. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991/1411.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-besît*. thk. Fadıl b. Salih b. Abdullah eş-Şehri. Riyad: Camia'tu'İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, İmadetu'l-Bahsi'l-İlmi silsiletu'r-Resaili'-Camii'yye, 1430.
- Vellevi, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyübî. *Zahiretü'l-ukba fi şerhi'l-Mücteba*. Riyad: Daru'l-mi'raci'd-devleyye li'n-neşr, 2003/1424.
- Yavuz, Yunus Vehbi “Hayız”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C.13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Yûsuf Ali Süleyman, Muhammed Eyyûb Muhammed. *Merviyât Sa'id b. Cübeyr fi't-tefsîr min evveli sureti Yunus ila âhiri'l-Kur'ani'l-Kerim*. Medine: el-Camiatu'l-İslamiyye bi'l-Medineti'l-Münevver, Doktora tezi, 1408.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seri b. Sehl. *Me'ani'l-Kur'an ve i'rabuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1988/1408.
- Zehebî, Şemsüddin Ebi Abdullah. *Tehzibu't-tehzib el-kemal fi esmai'rical*. thk. Ğanim Abbas Ğanim, Mecdi Seyyid Emin. Kahire: el-Faruku'l-Hadise li't-Tiba' ve'n-Neşir, 2004.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mizanü'l-i'tidal fi nekdi'r-rical*. thk. Ali Muhammed Avad, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Zehebî. Şemsüddin Ebû Abdullah. *Siyeru a'lami'n-nübela*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985/1405.
- Zeylaî, Osman b. Ali b. Mihcen el-Barîi. *Tebyinu'l-hakaik şerhu Kenzi'd-dekaik*. Kahire: Bulak, 1313.
- Zeylaî, Osman b. Ali, *Tebyinü'l-hakaik şerh Kenzu'd-dekaik ve haşiyetu's-Şilbiyy*. Bulak, Kahire: el-Metbea'tu'l-Kübra el-Emiriyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-munîr fi'l-akideti ve's-şerîati ve'l-menhec*. Dimeşk: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1418.
- <https://letspepapp.com/adet-nedir-adet-gorme-yasini-etkileyen-faktorler> (04.09.2020)
- <https://www.gebe.com/menars-nedir> 03.03.2022
- <http://jinekoloji.com/kizlar-adet-gormeye-kac-yasinda-baslar> (04.09.2020);
- [https://www.linakadinsagligi.com/Klinik/Anormal-kullanma\(hirsutizm\)-tedavisi/20#:~:text=Tüylene](https://www.linakadinsagligi.com/Klinik/Anormal-kullanma(hirsutizm)-tedavisi/20#:~:text=Tüylene) (27.02.2022)
- <http://www.yeditepehastanesi.com.tr/kadinlarin-yuzde-10unun-gizli-sorunu-hirsutizm> (27.02.2022)
- <https://www.florence.com.tr/amenore> (27.02.2022)
- <https://www.medikalakademi.com.tr/amenore-tani-ve-tedavisi/#amenore-belirtileri> (27.02.2022)
- [https://www.webteb.com/articles/11.05.2022\)27844_المعدل-الطبيعي-لتاخر-الدورة-الشهرية](https://www.webteb.com/articles/11.05.2022)27844_المعدل-الطبيعي-لتاخر-الدورة-الشهرية)
- <https://www.resularisoy.com/tr/news/desc/7836/Fetal%20Ekokardiyografi> (01.03.2022)
- <https://www.emanetoglu.com/genc-kiz-sagligi/>; <http://orkidemce.net/13---19-yas-arasi-kizlar/> 03.03.2022

- <https://www.medicalpark.com.tr/polikistik-over-sendromu-nedir/hg-1955>) 03.03.2022
- <https://hisarhospital.com/tiroid-nedir-tiroid-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi/>) 03.03.2022
- <https://www.memorial.com.tr/hastaliklar/hipofiz-tumoru-belirtileri-nelerdir>) 03.04.2022
- <https://tmod.org.tr/erken-menopoz-premature-over-yetmezligi/>) 04.03.2022
- <https://www.aysetolga.com/amenore-belirtileri-nedenleri-ve-tedavisi> 28.02.2022
- <https://hospital.kyrenia.edu.tr/adetin-seyrek-olmasi-oligomenore/> 05.03.2022
- <https://www.uzmandoktor.net/swyer-sendromu>) 20.03.2022
- <http://serkanoral.com/amenore-adet-gorememe/> 04.03.2022
- <http://www.dr.sibelkaya.com/amenore-adet-gorememe/> 04.03.2022
- <https://docplayer.biz.tr/17534050-Adet-yoklugu-adet-kesilmesi-menstruasyon-un-kesilmesi-adetlerin-durmasi.html> (17.03.2022)
- <https://www.acibadem.com.tr/hayat/adet-gorememe-amenore-ile-ilgili-bilinmesi-gerekenler/> (10.03.2022)
- <https://slideplayer.biz.tr/slide/4251258/> (13.03.2022)
- <https://kelimeler.gen.tr/reproduktif-nedir-ne-demek-259557>
- <https://www.beyazegitim.com/amenore-hakkinda-genel-bilgiler/>(17.03.2022))
- <https://saglik.sozlugu.org/secondary-sex-characteristics/> (19.03.2022)

EXTENDED ABSTRACT

Iddah is the period of time that a woman must wait for her marriage contract to be remarried after the end of the marriage contract. The duration of the Iddah is determined in detail by Almighty Allah in the Qur'an. Surah Talaq 4. His verse reported the periods of iddah of menopausal women, women who are not menstruating and those of pregnant women during pregnancy.

In our research, in addition to classical and contemporary ahkam interpretations, fiqh sources, Surah Talaq 4. while explaining the provisions about the periods of iddah in the verse, “وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ”, “and those who do not see joy”, in their assessments based on some narrations about his statement; they stated that these are the periods of iddah of little girls who got divorced after getting married before reaching the age of puberty. In addition, some malicious people have shown evidence of their inferences from the classical understanding of the verse “and those who do not see joy”, stating that Islam legitimizes marriage with young girls.

For this reason, the classical and traditional understanding of Fiqh, whose influence continues, cited the narrations related to the verse “and those who do not see joy” as evidence, and stated that Islam legitimizes marriage with young girls. In this respect, when evaluating the subject, it is of great importance to examine the narrations in the works of esbab-ı nuzul, tafsir and hadith in terms of health, as well as to consider the customs of the period.

Based on this, the evaluation of the narrations related to the reason for the revelation of the verse in terms of health and the functioning of Bukhari's verse, Surah Talaq 4 of the tafsir works. It seemed necessary to examine his comments about his verse. In another matter that should not be ignored, the influence of the customs and culture of the period on the narrations transmitted and the nature of decency in the first period of fiqh works and the views of sects on non-decency women will lead us to a healthy point.

As a matter of fact, in the research we have conducted, Surah Talaq 4 is based on the narrations reported in fiqh sources. We have found that there are many examples that the expression “وَاللّٰئِي لَمْ يَحِضْنَ” and “those who have not menstruated” refer to little girls who are not menstruating yet, but also that they have various fatwas and ijtiyhads about menstrual irregularities and the situation of women who have never menstruated in their lives.

In the classical period, the situation of women who have irregular periods due to a cause or disease and who have never had periods is known, it is seen from the questions asked to the sect's fakihs and in the fiqh works written in the first period. They stated that women with irregular menstruation should wait for a year with suspicion of pregnancy, or those who have not menstruated for a long time after menstruating once or twice, their period of iddah is three months based on the fourth verse of Surah Talaq. They stated that the period of iddah of women who have never menstruated in their lifetime is also three months.

Since it will be healthier in terms of our topic, the work of obstetricians and gynecologists is of great importance. As is known, a woman has not menstruated since puberty, although she has not yet entered menopause. In other words, it means that there are no regular periods in the years when he has the ability to reproduce after puberty. However, amenorrhea is also necessarily due to an underlying negative cause, rather than a condition in itself. It has been said that amenorrhea is a symptom that concerns almost every field of gynecology rather than a disease and has many causes.

In general, the inability to menstruate or menstrual irregularities may be due to organic and hormonal causes. Organic origin of menstrual irregularities and reproductive organs -the uterus fibroids of the uterus that occur growths in the inner lining of the uterus tumors, such as ovarian cysts that occur due to various reasons, and this percentage is about 25%, but only causes menstrual irregularities, hormonal approximately 75% of it has been said very often. As a result of the studies carried out, it has been reported that there are various forms of menstrual failure (amenorrhea), the symptoms and causes of which we are talking about.

Pre-menstrual layout a normal woman, at least 3 - 6 months for the pieces to be seen for at least 12 months before or six of the women who have irregular cycles or period (cycle) of being hayz the absence

of menses (amenorrhea) is the most common type of secondary treatment. It has been determined that this may be due to many reasons and the incidence rate in women in society is 2-5%. The fact that a woman completed her normal sexual development with puberty, but her menstrual period never started, was indicated to be primary amenorrhea, and it was found to be 0.1% - 2.5% in women during the reproductive period.

Thus, in Surah Talaq 4., it is seen that his verse mentions the periods of iddah of women who have irregular menstruation or cannot menstruate at all. Of scribes, in their twenties, thirties in your life and never reach into the menstrual Non-in the case of divorce of women, violence related to talaq view when specifying the duration of the waiting time 4 to show evidence of the verses, the verse actually ever pieces of non - (primary amenorrhea) or-disease, the result of breast feeding - menstrual irregularity (secondary amenorrhea) they know that women who live covers the period reduced to a state of violence and the terms of the verse shows us whether there is only little girls. Unfortunately, however, it is understood that the weak narrations, the classical traditional understanding and custom have pushed these views to the background.

Again, to the questions asked by mujtahids such as Imam Malik, Imam Muhammad and Imam Shafi'i about the period of iddah of women who have never menstruated for 20-30 years, Surah Talaq 4. based on the expression “وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ”, “... and those who do not menstruate” mentioned in the verse, the fact that they state that their period of iddah is 3 months, in fact, informs us about the existence of women who have never menstruated since the first period.

MISIR MEDENİYETİNİN KİLOMETRE TAŞI: NİLOMETRE

Nadir KARAKUŞ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nadirkarakus@hitit.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1508-9752.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 20/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1116650>

MISIR MEDENİYETİNİN KİLOMETRE TAŞI: NİLOMETRE

ÖZ

Antik Mısır toprakları, ilk zamanlardan beri Nil Nehri'nin bereketli suları ile hayat bulmuştur. Mısır için hayat kaynağı Nil, bazen taşkınlarla yüz yüze kalmış ve felaketler de yaşanmış bazen de kıtlıklarla ve yokluklarla boğuşmak zorunda olmuştur. Bundan dolayı da sulama kanalları ile önlemler alınmaya çalışıldığı gibi su seviyesini ölçen mikyas veya Nilometreler ile de bu olumsuz durum ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Su seviyesinin yüksek olması, Mısır'da egemen olan devletlerin vergi oranlarına da yansımış, ürünün fazla olması vergi oranlarının yükselmesine dahi etki etmiştir. Geçimini Nil'den sağlayan *Mısır toplumu, su seviyesinin yükselmesi için Nil'e genç cariye-leri dahi kurban etmek gibi aşırılığa kaçabilmiş, Nil için festivaller ve kutlamalar düzenlemiştir.* Su seviyesini ölçen mikyaslar, her dönem varlığını korusa da zaman zaman harabe haline gelebilmiş, Nil'in haşmeti ile aynı oranda varlığını koruyamamıştır. Bu kesintilere rağmen yeni önlemler, yeni inşaa faaliyetleri ile yoluna devam etmiş, devletlerin kuruluş ve yıkılışlarına da şahitlik etmiştir. Bu düzenin sağlanmasında *hükümdarlar kadar âlimler de etkin rol oynamış, Fergânî gibi matematikçi ve astronomlardan İbnü'l-Heysem gibi Ortaçağ'ın en büyük fizikçisi; matematikçi-astronom, filozoflarına kadar pek çok isim bu sürece olumlu katkı sağlamıştır.*

Anahtar Kelimeler: İslâm Medeniyeti, Mısır, Nil, Mikyas, Taşkınlar, Bereket.

THE MILESTONE OF EGYPTIAN CIVILIZATION: NILOMETER

ABSTRACT

The lands of ancient Egypt have come to life with the fertile waters of the Nile River since the earliest times. The Nile, the source of life for Egypt, sometimes faced floods and experienced disasters and sometimes had to grapple with famines and shortages. For this reason, measures have been tried to be taken with irrigation channels, and this negative situation has been tried to be eliminated with measure/Mikyasu'n-nil or nilometers that measure the water level. The high water level was also reflected in the tax rates of the sovereign states in Egypt, and the high level of product even affected the increase in tax rates. The Egyptian society, which fed its stomach from the Nile, was able to go to extremes such as sacrificing even young concubines to the Nile in order to raise the water level, and organized festivals and celebrations for the Nile. Although the scales measuring the water level have preserved their existence in every period, they have been ruined from time to time and could not maintain their existence at the same rate as the majesty of the Nile. Despite these cuts, new measures continued with new construction activities and witnessed the establishment and collapse of states. Scholars as well as rulers played an active role in the establishment of this order. The greatest physicist of the Middle Ages, such as Ibn al-Haysem, a mathematician and astronomers such as Fergani; Many names from mathematicians-astronomers to philosophers also contributed positively to this process.

Keywords: Islamic Civilization, Egypt, Nile, Mikyas, Floods, Abundance.

GİRİŞ

Dünya coğrafyası üzerindeki Ganj, Amazon, Yangtze ve Tuna gibi büyük nehirler, uzunlukları yanında kutsallık ve gizemleri ile de anılırlar. Ancak bunlar içerisinde en uzun olan Nil Nehri'nin hepsi arasında ayrı bir yeri ve önemi vardır. Mısır için ünlü tarihçi Herodot, “*Mısır, Nil'in hediyesidir*” sözü ile bu büyük nehrin önemine işaret eder.¹ Öte yandan Nîl isminin Yunanlılar tarafından kullanılan, “*nehir vadisi*” anlamındaki neliostan geldiğini de hatırlatalım.² İslâm coğrafyacılarına göre ise Ekvator'un güneyinde yer alan Cebelikamer'deki küçük nehirler vasıtasıyla birkaç gölde toplanan bereketli sular, daha sonra Nil'in kaynağını oluşturmuş, bölge halkına can damarı olmuş ve Mısır'ın refahını artırmıştır.³

Mısır'ın gizemli piramitleri, ölümsüz sayılan firavunları yanında Nil taşkınları ile ilgili de pek çok şey anlatılır. Kadîm Mısır bu taşkınlara karşı Nilometreyi geliştirmiş ve suyun seviyesine göre tarım ve maliye politikaları izlemiştir. Bu durum, firavunlardan Romalılara, Bizanslılardan burada yaşayan Kıptilere varıncaya kadar herkesin önlem almalarını da beraberinde getirmiştir. İlk Müslüman fatihler de bu duruma bigâne kalmamışlardır. 640 yılında Mısır'a hâkim olmaya başlayan Amr b. Âs (öl. 664), Nil nehrinin önemini kavramakta gecikmemişti. Nil nehrini Kızıldeniz'e bağlamak amacıyla Hz. Ömer'in emriyle Amr b. Âs tarafından firavunlar döneminde yaptırılmış ve zamanla kapanmış olan kanal yeniden açılmıştı. Bu kanal Nil Nehri kıyısındaki Babilon ile Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm (Süveys) Limanı'nı birbirine bağlayarak önemli bir işlev görüyordu. Halife'ye nisbetle “*Halîcî emîri'l-mü'minîn*” adıyla anılan kanal, Fustat'ın güneyinden başlamakta ve küçük gemiler vasıtasıyla Hicaz bölgesine tarım ürünleri yollanmasına imkân sağlamakta; böylece Hicaz'ı da beslemekte idi. Nitekim Amr, açtırdığı bu suyuyla Halife Ömer'e yirmi gemi yükü erzak göndermişti.⁴ Bununla yetinmeyen Amr, Hz. Ömer'e Kızıldeniz'i Akdeniz'e bağlamak üzere bir kanal açılabileceğini bildirmiş, ancak onun bu girişimi hacca gelenlerin gemilerinin, Rumlar tarafından yağmalanacağı endişesine kapılan Hz. Ömer tarafından engellenmişti.⁵

Bu makalede, Nilometre'nin yahut diğer ismi ile Mikiyâsü'n-Nîl'in mühendislik bilgileri gerektiren teknik yönlerinden daha çok İslâm medeniyetine neler kattığı ve tarihin anlaşılmasına nasıl katkı sağladığı ele alınmaya çalışılacaktır. Bu makalede ele alacağımız konular, Müslümanların yeni medeniyetlere nasıl uyum sağladıkları yanında, onları nasıl koruyup geliştirmeye çalıştıklarının da anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Makalemizin bir başka temel amacının da ilk Müslüman fatihlerden Osmanlıların bölgeye hâkim olmalarına kadarki süreci, ana hatları ile Nilometre ve Nil üzerinden ele almak olacaktır.

EFSA NELER

Nil nehri pek çok efsaneye konu olmuş ve bu anlatılanlar da İslâm Tarihi'nin belli zamanlarında karşımıza çıkmıştır. Mısır'a hâkim olan ashaptan Amr b. Âs, Nil'in sularının bereketlenmesi için her ayın son on birinci gecesinde, bakire bir cariyeyi süsleyen Mısırlıların onu Nil'e atarak, Tanrılara sunduklarını görerek irkilmiş, bu ilkel geleneğin sona ermesi için gayret etmişti.⁶

1 Lionel Casson, *Everyday Life in Ancient Egypt* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001), 35.

2 Tim Jeal, *Explorers of the Nile: The Triumph and Tragedy of a Great Victorian Adventure* (London: Yale University Press, 2011), 13-14.

3 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 123.

4 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/331; Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hutât ve'l-A'sâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/135; 1/377.

5 Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-İdâriyye*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/118-120.

6 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 44/337; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 4/294; 18/349; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 19/321; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/322; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 5/324; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammede Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y. y., 1969), 128.

1263 yılında Altın Orda hükümdarı Berke Han'a (1256-1266) gönderilen Sultan Baybars'ın (1260-1277) elçileri, Nil nehrinin efsanelerle kaplı ününün İdil (Volga) Nehri'nin kenarına kurulan hanlığın payitahtı Saray şehrine kadar ulaştığına şahit olmuşlardı. Sultan Baybars'ın mektubunu takdim eden elçiler, Berke'nin sağına geçip diz çökerek oturmuşlardı. Berke'ye, Baybars'ın gönderdiği mektubu okunmuş, bundan sonra Berke Han, Mısır elçilerini sağından soluna almış; onlara Nil ile ilgili duyduğu bir efsanenin doğru olup, olmadığını sormuştu. Elçiler, Berke'nin sorduğu Nil'in üzerinde Hz. Adem'in çocuklarından birinin kemiğinin bir köprü olarak kullanılıp, insanların bunun üzerinden geçtiklerine dair duyumunun yanlış olduğunu söyleyerek, onun merakını gidermişlerdi.⁷

Nil Nehri üzerinden yapılan bir takım törenler de tarihe damgasını vurmuştur. Nil deltasında yer alan Demenhûr mıntıkası, burada Kıptî Hıristiyanların kutladıkları şehitler bayramı ile de bilinirdi. Müslümanların da iştirak ettikleri bu şenlikler, Nil'in suyunun artıp çoğalması için nehre atılan bir azizin parmağının bulunduğu tahta bir sanduka üzerine bina edilmişti. Bu merasimin eski bir Horus-Osiris bayramının değiştirilmiş şekli olduğu söylenirdi. Memlûkler, bu sıra dışı şenliği 1302'te yasaklamış ve 1354'te de azizin parmağını barındırdığına inanılan sanduka yakılarak, bu merasim tamamen ortadan kaldırılmıştı.⁸

Nil Nehri daha başka kadîm efsanelerle de tılsımlı bir hüviyete bürünebiliyordu. Çok önceleri Fustat'da bulunan sırtı Nil'e dönük muazzam bir kadın heykeli, Fustat'ı taşkınlardan koruyan bir tılsım olarak değerlendiriliyordu. Cîze'deki Sphenks heykelinin sevgilisi olarak telakki edilen bu dişi yapıt, onlara göre İsis isminde bir başka Tanrı'yı temsil ediyordu.⁹

2. BEREKETLİ NİL, TAŞKINLAR VE KONU HAKKINDA YAZANLAR

Nil deltası, toprağının verimi ve suyunun bereketi ile tanınırdı. Buna rağmen “*Mısır arazisinin hepsi işlense ürünü dünyaya yeter*” sözü hayata geçirilemiyor, pek çok tarla ekilmeyip, boş kalabiliyordu. Nil'in suyu çekilince yonca cinsinden bitkiler, keten, pirinç, tohumlu bitkiler, şeker kamışı, susam, pamuk, sebze ve hububat cinsi şeyler ekiliyordu.¹⁰ Mısır'da pek çok yerde buğday yetiştirilmesine rağmen Bişemmûr şehrinde yetiştirilen benekli Yûsufî buğdayı, Nil'in bereketinin simgelerinden olarak görülüyordu.¹¹

Nil'in bereketi her zaman Mısır'a yansımamış, kuraklık ve kıtlıklar Firavunlar ülkesini fakirleştirip aç bırakabilmişti. Yusuf Peygamber zamanında yedi yıl süren böyle bir kıtlıktan Kur'an'da bahsedilir.¹² Kıtlığa karşı aldığı önlemlerle bilinen Hz. Yusuf, Memfis'te ilk makyası yaptırarak, Feyyûm Kanalı'nı açtırmış ve Mısır'da tarımı geliştirmişti. Böylece tarımın verimliliği Nil nehrinin taşkınlara bağlı olduğundan yılın belli dönemlerinde kabaran suyun seviyesi ölçülerek gerekli önlemler alınmıştı. Bu önlemler de Mısır'da herkesi memnun eden bir bolluk ve refahı peşinden getirmişti.¹³

Nil taşkınlara karşı açılan başka kanalları da bu vesile ile zikretmeliyiz. Mısır'ın antik dönemlerinde Firavun tarafından kazdırılan ve onun veziri Hamân tarafından da genişletilen “*Bahru's-Sardûs*” adlı büyük bir su kanalı açtırılmıştı. Daha sonra bu kanal ortadan kalkacak ve yerine “*Ebu'l-Munecâ*” adlı bir başka kanal açılacaktı.¹⁴

Mısır'da su taşkınlarını ölçmek için kullanılan *Nilometre (Mikyâsü'n-Nil)* vasıtası ile su seviyesi her gün görevlilerce ölçülerek rapor ediliyordu.¹⁵ Alınan önlemler de tarımı güçlendirdiği gibi iktisadî kalkınmayı da sağlamış oluyordu. Ünlü coğrafyacı Ahmed b. Muhammed el-Fergânî (ö. 861'den sonra), Abbasi

7 İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 216-218.

8 R. Hartmann, “Demenhûr”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/520.

9 C. H. Becker, “Ebülhevl”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/85.

10 İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 124-25.

11 Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002), 107.

12 Yûsuf, 12/47-49.

13 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/326; Makrizî, *Hıtât*, 1/108; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 2/309; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sîreti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003), 1/49.

14 A. Richter, “Kalyûb”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/144.

15 Mukaddesî, *Ahsenü'l-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 226-27.

halifesi Mütevekkil-Alellah (847-861) tarafından Fustat'taki el-mikyâsü'l-kebîr'in yapımını teftiş etmekle görevlendirilmişti. Fergânî'nin bu göreve getirilmesinde onun *Cevâmiu İlmi'n-Nücûm ve Hareketi's-Semâviyye* adlı çalışmasının da payı vardı.¹⁶

Nil'in feyezânlarını tanzim etmekle ilgili olarak Fatımîler döneminde karşımıza Batılıların "Alhazen" lakabını verdikleri İbnü'l-Heysem (ö. 1039) çıkar. Basra doğumlu hekim ve hendese âlimi olan ve optik ilminin de kurucuları arasında gösterilen bu zât, Nil'in taşkınlarını önlemek için bazı çalışmalar yapmıştı. Nil nehrini daha verimli olarak sulama işlerinde kullanmak üzere yapılan bu çalışmalardan istenilen verimin sağlanamaması üzerine İbnü'l-Heysem büyük bir korkuya kapılmıştı. Acımasız uygulamaları ve sıra dışı kişiliği ile tanınan Fatımî halifesi el-Hakîm-Biemrillâh'ın (996-1021) gazabından korkan İbnü'l-Heysem, halifenin vefatına kadar kendisini deli ve mecnun gibi göstermek zorunda kalmıştı. Bu olay, İbnü'l-Heysem'in tabipliği ve riyaziyeciliği yanında mühendisliğini de gösteren en önemli hadiselerden birisidir.¹⁷

Mısır coğrafyası üzerine telif eser kaleme alan Abdüllatif b. Yûsuf el-Bağdadî (ö. 1231), 1206'da tamamladığı "*el-İfâde ve'l-İtibâr*" adlı eserinde Mısır hakkında çeşitli gözlemlerini dile getirmişti. 1200-1201 yıllarında Mısır'da büyük bir kıtlık olmuş, bunun üzerine el-Bağdadî de Nil etrafında oturan bir kısım halkın kıtlıktan dolayı yamyamlık yapmalarını onların nehir hakkındaki batıl inançlarına bağlamıştı. Mikyâs konusunda önemli çalışmaları olan bir başka kişi de tanınmış Mısır tarihçisi Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 1442) idi. Makrizî, "*el-Hitât*" adlı eserinde Mısır ve Nil hakkında ilginç gözlemlerde bulunmuş ve Nil nehrinin bütün Mısır'ı kapladığına ve Memfis şehrinin kurulmasından önce Mısırlıların mağaralarda yaşadığına inanmıştı.¹⁸

Ravza Adası'nda bulunan Nilometre, seyyah İbn Cübeyr'in (öl. 1217) de dikkatini çekmiş ve bu ölçü aleti ile ölçümlerin, Haziran başında başladığını ve Ağustos'ta en yüksek noktaya ulaşır, Eylül başında bittiğini anlatmıştır. Bu ölçüm aleti sekiz köşeli beyaz mermer bir sütun olup, belli bir seviyeye kadar su ile dolan bir noktada inşâ edilmiş, yirmi iki zirâ uzunluğunda olan bu sütun, parmak denilen yirmi dört bölüme ayrılmıştı. Su seviyesi on dokuz zirâ seviyesine gelirse, bu senenin iyi geçeceğini gösterirdi. Taşkın fazla olursa sütun suya daha fazla gömülürdü. Bu seviye aynı zamanda alınacak vergileri de belirler, seviye on altı zirâ ve üstünde olduğu zaman sultan vergi toplama hakkı elde ederdi. Burada, su seviyesini her gün ölçen ve hükümete bunu rapor eden görevliler bulunur, su seviyesi on altı zirânın altında kalırsa o yıl vergi alınmazdı.¹⁹

3. NİLOMETRE VEYA MİKİYÂSÜ'N-NÎL

Nilometre 2,4 metre çapında büyük kireç taşı bloklardan yapılmış, içine merdivenle inilen dairesel bir kuyuydu. Bu odada bir taş sütunun üzerine su seviyeleri işaretlenmiş ve iki üç yerden Nil Nehri ile irtibat sağlanmıştı. Böylece buradaki görevliler tarafından Nil'in sularının ne kadar yükseldiği düzenli olarak saptanabiliyordu. Fayyum barajını yaptıran III. Amenemhat zamanında (MÖ 1860-MÖ 1814) nilometreler geliştirilerek vergi toplamada bu sistemden yararlanılmıştı. Eğer nilometre verimli bir hasat dönemi olacağını öngörüyorsa vergiler de ona göre artırılmış, mikyâsın seviyesi düşükse oranlar aşağı çekilmişti.²⁰

Nilometre, böylece ürün ve vergi miktarını etkileyen Nil sularının debisini çok önceden düzenli olarak ölçerek, taşkın ihtimaline karşı bir nevi önlem olmak üzere nehrin üzerine bir cetvel olarak kurulmuştu. Bu ölçümler sayesinde yeni mevsim için ürün ve vergi miktarını sağlıklı bir şekilde tahmin ederek güvenli bütçe hesapları da yapılabiliyordu. Nehrin debisiyle ilgili bu hesaplara, arazinin durumuna ve önceki yılda ekilen ürünün cinsine dayanılarak yapılan tahminlere göre bölge bölge işlenen toplam vergi miktarları, "*kanûn*" adı verilen kayıtlara geçirilmişti.²¹ Bu kayıtlar da, her yeni mevsim için belirlenecek vergi miktarının esasını teşkil

16 S. Maqbul Ahmad, "Coğrafya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/51.

17 H. Suter, "İbnülheysem", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/859.

18 Maqbul Ahmad, "Coğrafya", 8/59.

19 İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 31.

20 Lisa Springer-Neil Morris, *Art and Culture of Ancient Egypt* (New York: The Rosen Publishing Group, 2010), 8; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (London: Middlesex 1958), 292-296.

21 Mahzûmî, *el-Minhâc fî İlmi Harâci Mısır*; nşr. Claude Cahen (Kahire: y. y., 1986), 58-63.

etmişti. Daha sonra bölge bölge takdir edilen toplam miktarlar, mükellefler arasında toprakların genişliğine göre dağıtılmıştı. Bu sistem, fetihlerden sonra Müslümanlar tarafından adalet şartlarına riayet edilerek aynen korunmuştur.²² Memlük sultanı Kalavun el-Elfi (1279-1290), Haçlılarla ve Moğollarla mücadele edebilmek için gerekli parayı, tüccarlardan aldığı vergiler kadar çiftçilerden de tahsil etmişti. Sultan, mikyastan Nil'in su seviyesinin yükselip de bol ürün alınacağını öğrenince, arazi sahiplerinden vergi tahsil etmişti.²³

Nilometre, İslâm fetihlerinden çok önceleri var olmasına rağmen Müslümanlar bu sisteme yeni bir dinamizm kazandırmışlardır. Mısır fâtihi Amr b. Âs, biri Asvan'da, diğeri Dendera'da olmak üzere iki adet mikyâs yaptırmıştı.²⁴ Bereketli Mısır'ın tahıl ürünlerine muhtaç olan Emevîler (661-750) de bu konuda elerinden geleni yapmışlardı. Emevîlerin kurucusu Muâviye (661-680) ile Halife Abdülmelik'in Mısır valisi olan kardeşi Abdülazîz b. Mervân (öl. 705),²⁵ birer adet mikyâs daha yaptırarak Amr'ın daha önce Asvân ve Dendera'da açtıkları Nilometrelere ilâvede bulunmuşlardı. Vali Abdülazîz'in yaptırdığı Mikyâs, Hulvan'da bulunuyordu.²⁶ Emevîlerin inşâ konusunda öne çıkan halifesi Velid b. Abdülmelik (705-715) ise Mısır'daki haraç âmili Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî'ye²⁷ Ravza Adası'nda 90/708-709'da bir mikyâs daha inşâ ettirmişti.²⁸ İslâmî dönemin en uzun süre kullanılan mikyâsı, Ravza adasının güney ucuna 715 senesinde Süleyman b. Abdülmelik'in (715-717) kurduğu mikyâs idi.²⁹

Nil Nehri, ilk zamanlardan itibaren Abbasilerin (750-1258) de ilgi alanına girmiş, onlar da 868-905 yılları arasında Mısır'da Abbasi halifeliğinden yarı bağımsız hareket eden Tolunoğulları'na kadar bir dizi imar faaliyetine başlamışlardı. Bu faaliyetler ilk kez Abbasi halifesi Ebû Câfer Mansur zamanında (754-775) başlamış ve 150/767-768 yılında Nil'i Kızıldeniz'e bağlayan kanal çalışmaları yapılmıştı.³⁰ Süleyman b. Abdülmelik'in kurduğu mikyâs, daha sonra 861'de Abbasi Halifesi Mütevekkil-Alâllah'ın (847-861) emriyle matematikçi ve astronom Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergânî'ye (öl. 861'den sonra) yeniden ihyâ ettirilmişti.³¹ Batı'da "*Alfraganus*" olarak tanınan³² Fergana kökenli bu İslâm âliminin devlet hizmetinde bir mühendis olarak ortaya çıkardığı bu mikyâsa "*el-Mikyâsu'l-Cedîd*" veya "*el-Mikyâsu'l-Kebîr*" denilmişti.³³ Bu faaliyetler esnasında İbn Tağrıberdî'nin mühendis olarak vasıflandırdığı el-Fergânî'ye³⁴ Abbasilerin Mısır valisi olan Yezid b. Abdullah et-Türkî destek vermiş ve bu mikyâs için oldukça büyük masraflar edilmişti.³⁵ Bu süreçte görev alan bir başka mühendis ise Basra kökenli Abdullah b. Abdüsselâm er-Reddâd el-Müezzîn (öl. 880) idi.³⁶ Abbâsî halifesi el-Mütevekkil-Alellah, iktidarının son günlerinde yaptırdığı bu mikyâs ile bölgede tarımı canlandırmaya ve Nil'in taşkınlarını önlemeye çalışmıştı.³⁷

22 İbn Memmâtî, *Kavânînü'd-Devâvîn*, nşr. Azîz Suryâl Atıye (Kahire: y. y., 1943), 302-305.

23 Makrizî, *Hutât*, 1/199.

24 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/310; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik*, 1/49.

25 II. Ömer olarak da bilinen Ömer b. Abdülazîz'in babası, Halife Abdülmelik'in de kardeşidir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/253-255; Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eş-raf*, thk: Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 6/333-335.

26 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/310.

27 Ashabdan Üsâme b. Zeyd b. Hârise el-Kelbî ile karıştırmamak gerekir. Ashabdan olan Zeyd, 674 yılında Curf'ta vefat etmiştir. Bk. İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/77; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 2/497; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/329; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, thk. Ravhiyye en-Nahhâs (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 4/255.

28 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/310.

29 İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede've'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 2/271; Makrizî, *el-Hutât*, 1/108; Safedî, *Nüzhetü'l-Mâlik*, 1/49.

30 Makrizî, *Hutât*, 1/135.

31 Makrizî, *el-Hutât*, 1/58.

32 H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke* (Leipzig: B.G. Teubner, 1900), 18-19.

33 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/311; Mahmut Kaya-Sami Şelhût, "Fergânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/377-378.

34 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/311.

35 Makrizî, *Hutât*, 1/109; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/311.

36 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 3/112; Makrizî, *Hutât*, 1/109.

37 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/310.

Tolunoğulları (868-905) ve Fatımîler döneminde (909-1171) de bakım ve onarıma alınan Nilometre, yine Mısır'ın vaz geçilmez sistemi olmaya devam etmişti. Tolunoğulları'nın kurucusu Ahmed b. Tolun (öl. 884) 266/879'da bakımı için 1000 dinar tahsis ederek mikyâslara olan ilgiyi sürdürmüştü.³⁸ Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh (1036-1094) devrinde Ravza'daki mikyasta bazı değişikliğe gidilerek yanına bir de mes-cid inşa edilmişti. Bu dönemin bir başka akılda kala tarafı ise Halife'nin çabaları ile Nil Nehri'nde yapılan bazı başarılı ıslah çalışmaları idi.³⁹

Nilometre, 1241'de Eyyübîler devrinde etrafını çevreleyen kalın bir duvarla koruma altına alınmıştı.⁴⁰ Burada su seviyesini günlük olarak ölçen bir memur taşkınlara karşı gerekli önlemleri almakla mükellefti.⁴¹ Nil'deki Ravza adası Mısır Eyyübî hükümdarı el-Melikü's-Salih Eyyüb tarafından burada yapılan büyük bir kale ile ön plana çıkmıştı. Bu kaleye “*Kal'atu'r-Ravza*” denildiği gibi, “*Kal'atu'l-Mikyâs*” da denili-yordu. Mısır Eyyübî sultanı bu kaleyi asıl tarihin akışını değiştiren Bahrî Memlûkleri için yaptırda, adayı ana karadan ayıran kanalı temizleterek derinleştirmiş ve sulama alanında büyük bir atılım yapmıştı.⁴²

Selahaddin'in mühendisi Bahâeddin Karakuş'un Kahire'deki Eyyübî hükümet merkezi olarak da kullanılan Kal'atu'l-Cebel'e, su temini için inşâ ettiği “*Bi'ru Yûsuf*” da bu arada anılması gerekir.⁴³ Bu su sistemine Yusuf Peygamber'in düştüğü kuyuya yapılması muhtemel telmih yanında, Selahaddin'in bir isminin de Yusuf olduğundan hareketle daha yakın bir mana yüklendiği de ihtimal dâhilindedir. Mikyasın üzerinde Nil'e bakan bir aslan heykeli bulunması ise tarihi olaylar ışığında “*Mısır Arslanı*” olarak tanımlanan Baybars⁴⁴ ile mikyâs arasında bir bağ kurmamızı sağlar. Bu vesile ile Mikyâsu'n-Nil'in, Baybars'ın Moğollara karşı Anadolu sefe-rine çıkma hazırlığı yaptığı 1276 yılında, on dokuz arşın, on dört parmak yükseldiğini de hatırlatalım.⁴⁵

Memlûkler döneminde de Mısır iktisadiyatı ve sosyal hayatı içinde mikyâslar önemli yer edinmişler, bazı onarımlarla da yollarına devam etmişlerdi. 873/1468 yılında, ayrıca 886/1481'da meydana gelen zel-zeleden sonra Sultan Kayıtbay'ın (1468-1496) emriyle Mikyâsu'n-Nil esaslı bir şekilde onarılmıştı.⁴⁶

4. MİKİYASU'N-NİL ETRAFINDA OLUŞANSIRADIŞI OLAYLAR VE HATIRALAR

Mikyâsu'n-Nil'in bulunduğu mücâvir alan tarihte pek çok olaya tanıklık ettiği gibi tarihin önemli sima-larını da buraya çekmişti. Hz. Yusuf'un kabrinin dahi Ravza Adası'ndaki mikyasın bulunduğu alanda yer aldığı ve Hz. Musa zamanında su seviyesinin düşmesi ile ortaya çıkarıldığı söylenir.⁴⁷

Fatımîlerin on birinci halifesi Âmir-Biahkâmillâh (1101-1130), Ravza Adası'ndaki mikyasın civarına kendisine oldukça düşkün olduğu bedevi bir cariyesi için bir tahterevan yaptırarak sık sık burayı ziyaret etmişti.⁴⁸ Beş yaşında iken tahta çıkan Küçük Halife, bu işlerle uğraşırken, Haçlılar Mısır içlerindeki el-

38 Makrizî, *Hitât*, 3/313; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 2/311; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 16/83.

39 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 5/309.

40 Mahmut Kaya, “Mikyâsu'n-Nil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/52-53.

41 Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehap Tarzi (İstanbul: MEB Yayınları, 1994), 64-65; Tuledalı Benjamin-Ratisbonlu Petac-hia, *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 85-86.

42 Makrizî, *Hitât*, 3/313.

43 C. H. Becker, “Kahire”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/81-85.

44 Bk. Peter Thorau, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (London: Longman, 1992); Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 611; Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 317; Michael L. Bates, “The Coinage of the Mamlûk Sultan Baybars I: Additions and Corrections”, *American Numismatic Society*, 22 (1977), 161-181.

45 İzzeddin İbn Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir; Baypars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/76.

46 İbn İyâs, *Bedâi'u'z-Zühûr fi Vekâiu'd-Duhûr*; thk. Muhammed Mustafa (Beyrut: y. y., 1975), 3/178-179.

47 Makrizî, *es-Sülûk li Mağrifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/180.

48 Makrizî, *Hitât*, 3/313.

Arîş'e kadar sokuluyor,⁴⁹ Emîrû'l-Cüyûş Efdal b. Bedrû'l-Cemâlî ise onlara karşı ciddi bir önlem almıyor,⁵⁰ Fatimî devleti hızlı bir yok oluşa doğru sürükleniyordu. Bu sıkıntılı süreçte Fatimî halifelerinin zevk ve safa için gittikleri bir başka mekânın da Nil üzerindeki Kahire Halici olduğunu belirtmeden geçmeyelim.⁵¹

Fatimîler böyle çocuk yaşta halifeler iktidarsız vezirlerle bir yok oluşa sürüklenirken, Memlûkler ise döneme farklı bir çehre kazandırıyorlardı. Sultan Baybars (1260-1277), eğlenceden uzak durması ile tanınırken, aynı zamanda mikyas civarında yaptığı gezintiler⁵² ve avlanması ile de ön plana çıkmıştı.⁵³ Mikyas civarındaki mescide bir görevli de atayan Baybars'ın zaman zaman burada namaz kıldığını da tahmin ediyoruz. Baybars'ın mikyâsa hatip olarak tayin ettiği Ebu'l-Feth Abdülhâdî b. Abdülkerim el-Kaysî, 672/1273-1274 yılında hayata gözlerini yummuştu.⁵⁴

Memlûkler'in tarih sahnesine çıkmaları esnasında da mikyâsların karşımıza çıktığını görüyoruz. Baybars ve arkadaşları Yedinci Haçlı Seferinin muzafferiyetle neticelenmesi ve Fransa Kralı IX. Louis'in esir edilmesinden⁵⁵ sonra, el-Cezîre'den gelen efendileri es-Salih Eyyûb'un oğlu Turanşah ile ters düşmüşlerdi. Memlûkleri işbaşından uzaklaştırarak yerlerine kendi adamlarını getirmeye çalışan Turanşah, Baybars ve arkadaşlarının düzenlediği bir suikastla mikyâs civarında katledilmiş⁵⁶ ve bundan sonra Mısır tarihi yeni köle kökenli hükümdarlarla yoluna devam etmişti.

698/1299'da el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ikinci saltanatı (1299-1309) zamanında mikyâslar büyük bir ilgisizlik içine düşmüşlerdi. Efsane Memlûk askerlerinin doğduğu yer olan Ravza Adası'nda⁵⁷ bir bakımsız burçtan başka bir şey kalmamış, batı tarafındaki Bâbu'l-Ustûl; yani Donanma Kapısı ise eski görkeminden pek çok şey yitirmişti. Ravza Adası'nda yer alan binalar, buradaki mescid dışında harap olup gitmişti.⁵⁸ Ravza Adası ve buradaki mikyas, sanki Memlûk sultanları Moğol asıllı Zeyneddin Ketboğa (1294-1296), Hüsâmeddin Lâçin (1296-1299) ve diğer Memlûk emirleri arasında sürüp giden iktidar mücadelelerinden⁵⁹ yorgun düşmüş gibiydi. Bu olumsuzluklara rağmen Memlûkler'in en uzun tahtta kalan sultanı olan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun, üçüncü iktidarı (1310-1341) esnasında 747/1346-1347'de beraberine aldığı mühendislerle mikyâsa giderek burada bazı ıslah çalışmaları için arayışlara girmişti. Hatta bu faaliyetler çerçevesinde su altında kalma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Ravza Adası'na gemilerle toprak taşıtılmıştı.⁶⁰

49 Albert of Aachen, *Albert of Aachen's History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2013), 2/196-200; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey, (New York: Columbia University Press, 1943), 1/515-517; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 222; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan, (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 261.

50 Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 37; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 9/20; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 6; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 2/235; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 5/178; Üsâme Zeki Zeyd, "Hamelâtü'r-Remleti's-Sâlis Ziddi's-Salibiyyîn fi Ahdi'l-Veziri'l-Fatimî el-Efdal", *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, 29 (1981), 23-74.

51 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 3/333.

52 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 11/233.

53 İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir*, 429.

54 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7/240.

55 Bk. Joseph R. Strayer, "The Crusades of Louis IX", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/487-518; Jacques Le Goff, "Saint Louis and the Mediterranean", *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43.

56 İbn Haldun, *İber*, 5/417; Makrizî, *Hitât*, 1/410; 3/412; Jean de Joinville, *Bir Haçlının Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 141.

57 Bk. İbn Haldun, *İber*, 5/430.

58 Makrizî, *Hitât*, 3/324.

59 Bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 33/238 vd.; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 10/135 vd.; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1986), 142 vd.; Samira Kortantamer, *Bahri Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 44 vd.; P. M. Holt, "The Sultanate of Lâçhîn (696-8/1296-9)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36 (1973), 521-532.

60 Makrizî, *Hitât*, 3/296.

Mikyâsü'n-Nîl civarında gerçekleşen bir başka olay da Burcî Memlûkleri'nin ilk sultanı Berkuk'un ikinci saltanatı (1390-1399) esnasında karşımıza çıkar. Kızıldeniz ile Hint Okyanusu'ndaki ticarî faaliyetleri ve baharat, şeker tüccarlıkları ile tanınan Kârimî⁶¹ tüccarlarından Selahaddin Ahmed ez-Zeftâvî'nin kâhine kız kardeşi, Mikyâsü'n-Nîl'in civarında yaşar ve Mısır toplumunda önemli bir mevki işgal ederdi.⁶² Bu bölge, güzelliği ve şirinliği ile de bilindiği için Memlûk sultanları da zaman zaman buraya gelerek istirahat ederlerdi. 823/1420-1421 yılında Sultan el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) de Ravza Adası'ndaki mikyâsa gelerek burada bir müddet dinlenmişti. 840/1436-1437 yılında Nil'in suları yükselmiş ve Sultan Barsbay'ın (1422-1438) oğlu Yusuf mikyâsa gelerek bu durumu izlemişti.⁶³

Mikyâs ile ilgili Memlûk döneminin sonuna ait orijinal bilgilere İbn İyâs'ın anlatımlarında rastlıyoruz. Kansu Gavri, 1516'daki Suriye seferine çıkmadan önce Cülbân⁶⁴ Memlûkleri'nin büyük bir karışıklık çıkarmalarına kızıp mikyâsa giderek oradaki sarayında üç gün kalmıştı.⁶⁵ 23 Safer'de Nil'in suları 2 zirâ yükseldiği şayiaları çıkınca da Mikyâs'tan sorumlu İbnü'r-Raddâd, Kansu'nun huzuruna çıkarak Nil'in sularının gerçekte yarım zirâdan biraz fazlaca yükseldiği bilgisini vermişti. Bu açıklamalar da Nil'in normal seviyesinin yarım zirâ üstüne çıktığını gösteriyordu. Yukarı Mısır'daki Saîd bölgesinde fazlaca yağmur yağdığı için zamansız su yükselmesi olmuştu.⁶⁶ Yaklaşık iki ay geçtikten sonra 28 Rebiulâhir'de Nil yeniden kabarmış ve durumu anlamak için Davâdar Tomambay görevliler tarafından kapatılamayan Cisirü'l-Feyz ve Cisir-i Ebi'l-Müneccâ setlerini teftiş etmişti. Nil zamanından önce kabardığı için 12 zirâ yükselmiş, yükselen su bendlerin temellerindeki gemileri kırmış ve yapılan bendleri ve köprüleri de yıkmıştı. Bu beklenmeyen yükselme karşısında da mikyâsta görevli mühendisler bir şey yapamamışlardı.⁶⁷ Yaklaşık iki ay sonra Nil seviyesi 1441'den beri en yüksek seviyeye ulaşmış, küçük bir çektiri ile buraya gelen Davâdar Tomambay, bendi açmış ve sular kanallarda akmaya başlayınca halk sevinç gösterileri yapmıştı.⁶⁸ Ancak bu sevinç gösterileri önce Mercidâbık, ardından da 1517'de Ridâniye'den gelen acı haberlerle gölgelenecek, Mısır artık Osmanlı yönetiminde kalacaktı. Kahire'ye giren muzaffer Osmanlı ordusu duruma hâkim olacak Davâdarlıktan sultanlığa yükselen Tomambay boğularak ortadan kaldırılacaktı. Yavuz Selim, 6 Rebiulevvel 923/29 Mart 1517'de mikyâsa geçmiş, ancak şiddetli rüzgârdan dolayı nehirde boğulma tehlikesi geçirmişti. Bu tehlikeyi atlınca da mikyâsta bir müddet kalmış daha sonra da otağını Ravza ve Fustat'a taşımıştı. Buna rağmen I. Selim, Mikyâs'tan oldukça hoşlanmış ve günlerce orada kalmıştı. Hatta vezirleri her gün Ravza Adası'na geçerek gelişmeleri ona burada arz etmişlerdi.⁶⁹ Böylece devletlerin yıkılıp kurulmalarına, mikyâslar şahit olmaya devam etmişlerdi.

5. NİLOMETRE VE HAÇLI SEFERLERİNDE NİL TAŞKINLARI

Kudüs'ü Müslümanlardan kurtarmak için 1099'da şehri Fatimî vali İftihârüddeve'den alan Haçlılar burada yaptıkları katliamdan sonra bir devletçik kurmuşlardı.⁷⁰ Bundan sonra da Remle Savaşları ile bölgede iyice tutunan Haçlılar,⁷¹ kendilerine yeni sömürgeler aramaya başlamışlardı. 1113 ve 1115 yıllarında Fa-

61 Bk. Eliyahu Ashtor, *The Levant Trade in the Middle Ages*, (Princeton: Princeton University Press, 1983), 274 vd.; David Abulafia, "Asia, Africa and Trade of Medieval Europe", *The Cambridge Economic History*, ed. M. M. Postan-E. Miller (New York: Cambridge University Press, 1987), 402-473; W. J. Fischel, "The Spice Trade in Mamluk Egypt", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1/2 (1958), 157-174.

62 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi ş-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/98.

63 Makrizî, *Sülûk*, 7/17.

64 Memlûk sultanlarının kendi satın aldıkları Memlûklerine cülbân, daha önceki sultanlardan kalan Memlûklere ise karânisa deniliyordu. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Develiti Teşkilatına Medhal* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 420-425.

65 İbn İyâs, *Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavri ve Osmanlılar*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018), 17.

66 İbn İyâs, *Memluk Devleti'nin Son Yılları*, 29.

67 İbn İyâs, *Memluk Devleti'nin Son Yılları*, 52.

68 İbn İyâs, *Memluk Devleti'nin Son Yılları*, 58.

69 İbn İyâs, *Memluk Devleti'nin Son Yılları*, 168-169.

70 Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 125; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 6.

71 İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 10; Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 164; Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme*, 200; Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 343.

tümilerin, Kudüs ve Yafa önlerine kadar yaptıkları akınlardan sonra I. Baudouin (1110-1118) Mısır üzerine bir sefer yapmaya karar vermişti. Çöldeki bedevî şeyhleri ile de görüşükten sonra Mart 1118'de küçük bir ordunun başında İbranî peygamberlerin kabirlerine ev sahipliği yapan Hebron'dan⁷² yola çıkarak, Sînâ üzerinden Nil'in kollarından birisine ulaşmıştı. Kral Baudouin, artık bereketli Mısır topraklarında idi. Kendisi ve adamları Nil'in manzarası karşısında adeta büyülenmişlerdi. Akdeniz sahilindeki Farama garnizonu, Haçlıları görünce kaçmış ve Mısır'ın derinlikleri şimdi Frenklere açılmıştı. Bu esnada da Haçlılar balık tutmuş ve manzaranın da keyfini çıkarmışlardı.⁷³ Ancak hiç beklenmeyen bir gelişme olmuş ve burada Kudüs Kralı I. Baudouin ölümcül bir hastalığa yakalandığı için Haçlılar Filistin'e çekilmişti.⁷⁴

Bu olaya rağmen Haçlıların zengin Mısır üzerindeki emelleri hiç sönmemişti. 1153 yılında Askalân'ın Haçlılar tarafından ele geçirilmesi,⁷⁵ onları Mısır'a bir taarruz yapma konusunda oldukça cesaretlenmişti. Nureddin'in 1154 yılında Dımaşk'a hâkim olması⁷⁶ ve 1159'da İmparator Manuel'in Antakya'ya kadar gelmesi ile Haçlılar bir müddet bu arzularını ertelemek zorunda kalmışlardı.⁷⁷ 1160 yılında Kudüs kralı III. Baudouin (1145–1163) Mısır'a bir taarruz yapmak ile Fatimî yönetimini tehdit edince, kendisine yıllık 160.000 dînar haraç ödenerek bu arzusundan vaz geçirilmişti.⁷⁸ Bu haracın hiçbir zaman ödenmemesi üzerine onun yerine krallık tahtına oturan kardeşi Amaury (1163-1174), Kudüs Kralı olduktan sonra Eylül 1163'te Mısır'a karşı ani bir baskında bulunmuştu. Süveyş boğazını hiçbir güçlüğü uğramadan geçen Haçlılar Pelusium kasabasını muhasara etmişlerdi. Ancak Nil'in taşma mevsiminin şimdi olduğunu bilmeyen Haçlılar, Fatimî vezir Dirgâm'ın bendlerden bir kaçını açması ile geri çekilmek zorunda kalmışlardı.⁷⁹

Bir başka Nil taşkını XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde olmuştu. Beşinci Haçlı Seferi'nde Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238), Haçlıların barış görüşmelerini reddetmelerine, hatta Kudüs'ün geri verilmesine dahi rıza göstermemeleri üzerine savunma durumuna geçmişti. Bundan sonra da Müslümanları rahatlatan bir dizi önemli gelişme olmuştu. Haçlıların yardımlarına geleceklerine kesin gözüyle baktıkları Gürcüler, 1220'de Azerbaycan hududunda Moğollara karşı büyük bir mağlubiyet alarak kendi dertlerine düşmüşler,⁸⁰ el-Kâmil'in Kıbrıs'a gönderdiği donanması, Haçlı gemilerini batırarak önemli bir başarı kazanmıştı. Bu son süreç Müslümanların lehine işlemeye devam etmiş ve Suriye'den gelerek Mısır ordusuna katılan Eyyübî kuvvetleri, Müslümanlara büyük bir moral vermişti.⁸¹ Haçlılar bu sırada Müslümanlara büyük bir taarruz yapmaya hazırlanırken, Temmuz ayında Nil'in su seviyesinin yükselmesi de onların çöküşünü hızlandırmıştı. Üstelik kanalın suları Şarmüşşeyh hizasında yeteri kadar yükselince, Mısır donanması tarafından Haçlı gemilerinin geri çekilme yolları kapatılmıştı. Bu arada çok az erzakları kalan Haçlılarda bir panik başlamış, tamamen zapt etmeyi planladıkları Mısır'dan geri çekilmeye karar vermişlerdi. 26

72 İbrahim, İshak, Yusuf ve Yakup peygamberlerin kabirleri Haçlıların Hebron dedikleri Filistin'in Halil kentindedir. Bk. Hans Eberhard Mayer, "Die Herrschaftsbildung in Hebron", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 101 (1985), 64-82.

73 Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 222.

74 Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme*, 261; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 2/82.

75 Bk. William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/202 vd.; Moshe Sharon, "A New Fâtimid Inscription from Ascalon and Its Historical Setting", *Atiqot* 26 (1995), 61-86.

76 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/398; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/250; Suleiman A. Mourad, James Elindsay, "İbn Asakir and the Intensification of Sunni Jihad Ideology in Crusader, Era Syria", *Just Wars, Holy Wars and Jihads*, ed. Sohail H. Hashimi (Oxford: Oxford University Press, 2012), 115; Warren C. Schultz, "Crusades", *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (New York: Macmillan, 2004), 2/164.

77 Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 134-137; Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme*, 323-324.

78 Hans Eberhard Mayer, "Ein Deperditum König Balduins III. von Jerusalem als Zeugnis seiner Plane zur Eroberung Agyptens", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 36 (1980), 549-566.

79 İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/344-345; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/440-444; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 3/41; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/302-303.

80 Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 240.

81 Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, 22/121-128; İbn Nazîf, *Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsu'l-Keşf-i ve'l-Beyân fî Havâdisi'z-Zamân*, thk. Ebu'l-Abd Dudu (Dımaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.), 1/75; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-Talep fî Tarihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar, (b. y., Dâru'l-Fikr, ts.), 7/3453; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/79-89; Kutbeddin Yunîni, *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992), 2/202-204.

Ağustos 1221’de Haçlılar toplu olarak kötü organize edilmiş bir ric’atle geri çekilirken, Nil’in kapaklarının açılması ile sular altında kalan Haçlılar, büyük kayıplar vermişler ve Dimyat’ı karşılıksız olarak terk etme karşılığı olarak canlarını kurtarabilmişlerdi.⁸² Nil nehrinin su seviyesinin ne zaman yükseleceğini Nilometre gibi eşsiz bir aletle çok önceden bilen Eyyübîler şanslarının da yardımı ile Haçlıları bataklık bir araziye hapsederek Mısır’ı kurtardıkları gibi, Kudüs’ün Haçlıların eline geçmesini de önlemiş oluyorlardı. Ancak Haçlı seferleri bitmeyecek ve yenileri, Mısır ve bereketli Nil’in Akdeniz’deki limanlarına yapılmaya devam edecekti.

SONUÇ

Dünyanın en uzun nehirlerinden bereketli Nil, kadîm Mısır medeniyetinin de ortaya çıkmasında oldukça önemli bir rol oynamıştı. Onun için de bazı tarihçiler Mısır’ı Nil’in hediyesi olarak görmüşler, Mısır arazisinin tamamen ekildiği takdirde dünyanın doyacağına kani olmuşlardı. Geçim kaynağı da daha çok tarıma dayalı olan Antik Mısır, firavunlar zamanında açılan kanallar ile de gündeme gelmişti. Bu kanallara Hz. Yusuf’un açtırdığı yeni kanallar ilave edilmiş, hatta Hz. Yusuf’un kabrinin Nil’in su seviyesinin ölçüldüğü Ravza Adası’nda olduğu rivayet edilmişti.

640 yılı itibarıyla bölgeye gelen fatih Araplar, Mısır’ın hayat kaynağı olan Nil’e gereken önemi vererek su taşkınlarına karşı da önlemler almaya çalışmışlardı. Su seviyesinin ölçülmesi için de belirli bölgelere mikyâslar yapılmış, açılan su kanalları ile de Hicaz’a erzak gönderilmişti. Bu ihtimamı daha sonra Mısır’a hâkim olan Emeviler, Abbasiler; onlardan yarı bağımsızlık elde eden Tolunoğulları da devam ettirmişlerdi. 969 yılından itibaren bölgeyi hâkimiyet altına alan Şîî Fatımîler ise Kızıldeniz ve Suriye limanlarından olduğu kadar bereketli Nil’in gelirleri ile de büyük bir devlet kurmayı başarmışlardı. Küçük yaştaki halifeler, dirayetsiz ve hırslı vezirler yüzünden 1171’de Mısır’ı devralan Selahaddin ve onun ahfadı olan Eyyübîler de Nil’e önem vererek, su seviyelerini kontrol edip, kıtlık ve kuraklığa karşı önlemler almışlardı. 1250 yılında Yedinci Haçlı Seferleri esnasında Memlûkler adında yeni bir devlet ortaya çıkmış ve onlarda devletlerinin temelini mikyâs civarında atmışlardı.

Bundan sonra Mısır, Memlûk hâkimiyeti ile tanışmış, Sultan Baybars’tan son Memlûk Sultanı Eşref Tomanbay’a kadar pek çok hükümdar, mikyâslara önem vermişlerdi. Kendilerinin de son Mısır Eyyübî hükümdarı es-Sâlih Eyyüb tarafından eğitilip, mükemmel askerler olarak yetiştirildikleri Ravza Adası’ndaki mikyâs, onların iktidarlarının aynası durumunda olmuştu. Diğer yandan Nil’in su seviyesinin ne zaman yükseleceğini bilmeyen Haçlılar, bölgeye yanlış zamanda gelip, bataklık içinde bırakılabilmişlerdi. Ancak Haçlı seferleri bitmemiş, daha sonraki dönemlerde bu eksikliklerini gideren Franklar, Süveyş Kanalı’nı 1869 yılında tamamlayarak, buradan sömürülerine daha kolay ulaşmışlardı. Hayat, suyun aktığı gibi akmış, devletler ve milletler Nil’in coşkun sularında ya boğulmuş yahut da onun bereketiyle, büyük bir refaha ulaşmışlardı.

KAYNAKÇA

Abulafia, David. “Asia, Africa and Trade of Medieval Europe”. *The Cambridge Economic History*. 402-473. ed. M. M. Postan-E. Miller. New York: Cambridge University Press, 1987.

Albert of Aachen. *Albert of Aachen’s History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2013.

Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt’in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.

Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Ashtor, Eliyahu. *The Levant Trade in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.

82 Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 3/145-148; Thomas C. Van Cleve, “The Fifth Crusade”, *A History of the Crusades*, ed. Kenneth Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989), 2/377-428; Jessalynn Bird, “Pelagius of Albano (d. 1230)”, *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray, (California: Santa Barbara, 2006), 938.

- Bates, Michael L. "The Coinage of the Mamlūk Sultan Baybars I: Additions and Corrections". *American Numismatic Society*, 22 (1977), 161-181.
- Becker, C. H. "Ebülhev'l". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/85. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Becker, C. H. "Kahire". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/81-85. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Bird, Jessalynn. "Pelagius of Albano (d. 1230)". *Crusades an Ancylopedia*. 938. ed. Alan V. Murray. California: Santa Barbara, 2006.
- Casson, Lionel. *Everyday Life in Ancient Egypt*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Creswell, K. A. C. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. London: Middlesex 1958.
- Ebü'l-Fidâ. *el-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Fischel, W. J. "The Spice Trade in Mamluk Egypt". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1/2 (1958), 157-174.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Hartmann, R. "Demenhür". *İslâm Ansiklopedisi*. 3/520. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Holt, P. M. "The Sultanate of Lâchîn (696-8/1296-9)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36 (1973), 521-532.
- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Numune Matbaacılık, 1986.
- Ioannes Kinnamos. *Historia*. çev. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- İbn Abdüzzâhir. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sireti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Cübeyr. *Endülü's ten Kutsal Topraklara*. çev. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü Mübtede've'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Havkal. *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn İyâs. *Bedâiü'z-Zühür fî Vekâiu'd-Duhûr*. thk. Muhammed Mustafa. Beyrut: y. y., 1975.
- İbn İyâs. *Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavri ve Osmanlılar*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2018.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Manzûr. *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*. thk. Ravhiyye en-Nahhâs. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Memmâtî. *Kavâninü'd-Devâvin*. nşr. Azîz Suryâl Atıye. Kahire: y. y., 1943.
- İbn Nazîf. *Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsu'l-Keşf-i ve'l-Beyân fî Havâdîsi'z-Zamân*. thk. Ebu'l-Abd Dudu. Dımaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. M. Abdülkadir Atâ. Beyrut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir; Baypars Tarihi*. çev. M. Şerefüddin Yaltkaya. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbnu'l-Adîm. *Buğyetü'l-Talep fî Tarihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkar. b. y., Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnu'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnu'l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnu'l-Esir. *el-Kâmil fî'l-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Kalânîsî. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Jeal, Tim. *Explorers of the Nile: The Triumph and Tragedy of a Great Victorian Adventure*. London: Yale University Press, 2011.
- Jean de Joinville. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kaya, Mahmut - Şelhût, Samî. "Fergâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Mikyâsü'n-Nîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/52-53. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Kettânî, Abdülhay. *Hız Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-İdâriyye*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kurtubî, İbn Abdilber. *el-İstîâb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- Le Goff, Jacques. "Saint Louis and the Mediterranean". *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), 21-43.
- Mahzûmî. *el-Minhâc fî İlmi Harâci Mısır*. nşr. Claude Cahen. Kahire: y. y., 1986.
- Makrizî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-A'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî. *es-Sülûk li Mağrifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Maqbul Ahmad, S. "Coğrafya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/51. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Mayer, Hans Eberhard. "Die Herrschaftsbildung in Hebron". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 101 (1985), 64-82.
- Mayer, Hans Eberhard. "Ein Deperditum König Balduins III. von Jerusalem als Zeugnis seiner Plane zur Eroberung Agyptens". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 36 (1980), 549-566.
- Mourad, Suleiman A. – Elindsay, James. "Ibn Asakir and the Intensification of Sunni Jihad Ideology in Crusader, Era Syria". *Just Wars, Holy Wars and Jihads*. 115-121. ed. Sohail H. Hashimi. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Mukaddesî. *Ahsenü't-Tekâsim, İslâm Coğrafyası*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: MEB Yayınları, 1994.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Peter Thorau. *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*. London: Longman, 1992.
- Richter, A. "Kalyûb". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/144. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Safedî. *Nüzhâtü'l-Mâlik ve'l-Mülûk fî Muhtasarı Sireti men vellâ Mısır ve'l-Mülûk*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1424/2003.
- Samira Kortantamer. *Bahri Memluklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Schultz, Warren C. "Crusades". *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. 2/164. New York: Macmillan, 2004.
- Sharon, Moshe. "A New Fâtimid Inscription from Ascalon and Its Historical Setting". *Atiqot* 26 (1995), 61-86.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârihi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Springer, Lisa - Morris, Neil. *Art and Culture of Ancient Egypt*. New York: The Rosen Publishing Group, 2010.
- Strayer, Joseph R. "The Crusades of Louis IX". *A History of the Crusades*. 2/487-518. ed. Kenneth M. Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- Suter, H. "İbnülheysem". *İslâm Ansiklopedisi*. 5/859. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Suter, H. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*. Leipzig: B.G. Teubner, 1900.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Târîhu'l-Hulefâ*. thk. Muhammede Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y. y., 1969.
- Tuledalı Benjamin-Ratisbonlu Petachia. *Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*. çev. Nuh Arslantaş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grîgor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Basımevi, 2000.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Develleti Teşkilatına Medhal*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Üsâme Zeki Zeyd. "Hamelâtü'r-Remleti's-Sâlis Zıddi's-Salîbiyyîn fî Ahdi'l-Veziri'l-Fatimî el-Efdal". *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, 29 (1981), 23-74.
- Van Cleve, Thomas C. "The Fifth Crusade". *A History of the Crusades*. 2/377-428. ed. Kenneth Setton. Madison: University of Wisconsin Press, 1969-1989.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Columbia University Press, 1943.
- Ya'kubî. *Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002.
- Yunîni, Kutbeddin. *Zeyl-u Mir'âti'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1992.
- Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

EXTENDED ABSTRACT

The fertile Nile, one of the longest rivers in the world, played a very important role in the emergence of the ancient Egyptian civilization. Therefore, the lands of ancient Egypt have come to life with the fertile waters of the Nile River since the earliest times. For this reason, some historians saw Egypt as a gift from the Nile, and they were convinced that if the Egyptian land was fully cultivated, the world would be full.

Ancient Egypt, whose livelihood was mostly based on agriculture, came to the fore with the channels opened during the time of the pharaohs. New canals opened by Saint Yusuf were added to these canals, and it is even rumored that Saint Yusuf's tomb is on Ravza Island, where the water level of the Nile is measured. Because the Nile, the source of life for Egypt, sometimes faced floods and experienced disasters, they sometimes had to grapple with famines and shortages. For this reason, as well as taking precautions with irrigation channels, this negative situation has been tried to be eliminated by measuring the water level with gauges or nilometers. The high water level was also reflected in the tax rates of the sovereign states in Egypt, and the high level of product even affected the increase in tax rates.

The Egyptian society, which made a living from the Nile, was able to go to extremes such as sacrificing even young concubines to the Nile in order to raise the water level, and organized festivals and celebrations for the Nile. Although the scales measuring the water level have preserved their existence in every period, they have been ruined from time to time and could not maintain their existence at the same rate. Despite these cuts, new measures continued on its way with new construction activities and witnessed the establishment and collapse of states. Scholars as well as rulers played an active role in ensuring this order. The greatest physicists of the Middle Ages, such as Ibn al-Haysem (Alhazen), one of the mathematicians and astronomers like Fergani; and many names from mathematicians-astronomers to philosophers have contributed positively to this process. Later, other scholars were involved in this process, among them Abdullatif al-Baghdadi, who died in the thirteenth century, and Takiyuddin al-Makrizi, who lived about two centuries after him.

Conquering Arabs, who came to the region as of 640, tried to take precautions against floods by giving due importance to the Nile, which is Egypt's source of life. In order to measure the water level, scales were made in certain regions, and provisions were sent to the Hejaz through the water channels opened. Umayyads, Abbasids, who took this care later in Egypt; Tolunoghulları, who obtained semi-independence from them, also continued. Shiite Fatimids, who dominated the region since 969, succeeded in establishing a great state with the revenues of the fertile Nile as well as the Red Sea and Syrian ports. Saladin and his descendants, the Ayyubids, who took over Egypt in 1171 due to the younger caliphs, the incapable and ambitious viziers, also gave importance to the Nile, controlled the water levels, and took measures against famine and drought. During the Seventh Crusades in 1250, a new state called Mamluks emerged and they laid the foundation of their state around Mikyas. The corpse of Turanshah, the last Egyptian Ayyubid ruler, whom they destroyed as a result of an assassination, also lay in the vicinity of this scale for a long time.

After that, Egypt met with Mamluk domination, and many rulers, from Sultan Baybars to the last Mamluk Sultan Eşref Tomanbay (d. 1517), gave importance to the scales. While the Fatimid caliphs were living happily around the mikyas, it began to collapse, while the Mamluk sultans, who spent time hunting and worshipping here, continued to rise, and the mikyas also witnessed these events. Mikyas on Ravza Island, where they were trained and trained as excellent soldiers by the last Egyptian Ayyubid ruler es-Sâlih Ayyub, became the mirror of their power. On the other hand, the Crusaders, who did not know when the water level of the Nile would rise, were able to come to the region at the wrong time and be left in a swamp. This situation revealed the role of the Nile in front of the Crusaders' domination of Egypt and the importance of the scales. However, the Crusades did not end and the Franks, who made up for these deficiencies in the later periods, completed the Suez Canal in 1869 and reached their exploitation more easily from here. Life has flowed like water, states and nations have either drowned in the rushing waters of the Nile or have achieved great prosperity with its fertility.

لغة مضر قديماً وحديثاً GEÇMİŞTEN BUGÜNE MUDAR LEHÇESİ

Ömer ACAR

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.
e-posta: oacar@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5266-4840

İbrahim ÖZCAN

Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.
e-posta: ibrahimozcan63@yahoo.com ORCID:0000-0003-1046-2260

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi **Received / Makale Geliş Tarihi:**
05/07//2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 21/08/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1140988>

GEÇMİŞTEN BUGÜNE MUDAR LEHÇESİ

ÖZ

Kur'an, büyük ölçüde Kureyş lehçesine dayanmasına rağmen, diğer Arap lehçelerinin kelime ve gramer yapılarını da içerir. Kur'an'ın "yedi harf" üzerine indirilmesi konusundaki tartışmalardan bağımsız olarak, Kur'an'ın kaynağını oluşturan klasik lehçelerin çoğunun "Mudar" başlığı altında toplandığı söylenebilir. Kureyş'in ana lehçe olduğunu söyleyenlerin bir kısmı, onun en yüksek kabile birliğini temsil eden Mudar ile aynı soydan geldiğini göz önünde bulundurmışlardır. Öte yandan, Mudar'a mensup Kays kabilesine nispet edilen "keşkeş" ve Temim'e ait "an'ane" gibi, muteber kıraatlerden sayılmayan bazı lehçe özellikleri nedeniyle bu görüşü eleştirenler olmuşsa da, Hz. Ömer veya Hz. Osman'a dayandırılan "Kur'an Mudar diliyle inmiştir" sözü, gelenekte büyük oranda kabul edilmiş hatta Kur'an malzemesinin bir mushafta toplanması çalışmalarında bu ilkedden hareket edilmiştir. Bu noktada akla şu soru gelebilir: Yukarıda bahsedilen bazı diyalektik özelliklerle karakterize edilen Mudar dili, fesahati ve belagati ile öne çıkan Kuran'a nasıl kaynak olmuştur? Bu sorunun en basit cevabı olarak, Kur'an'ın, daha önce Kureyş lehçesinin yaptığı gibi zayıf, itici veya garip kelimelerden kaçınarak Arap lehçelerinden en güzel ve en saf kelimeleri alıp hazinesine kattığı söylenebilir. Çalışma, Mudar diyalektinin erken dönemdeki ayırt edici özelliklerini ortaya koymayı ve bugünkü durumunu tarihsel süreç içerisinde meydana gelen değişimler ışığında gözden geçirmeyi ve bazı lehçe özellikleri arasında karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Araştırmada, Mudar kabilesine ilişkin klasik ve aktüel bilgi birincil kaynaklara dayanılarak, analitik ve betimleyici bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Lehçebili mi, Arap Lehçeleri, Mudar Lehçesi, Kureyş Lehçesi.

MUDAR DIALECT IN HISTORY AND TODAY

ABSTRACT

Although the Qur'an is largely based on the dialect of Quraish, it contains vocabulary and grammatical styles from Arabic dialects. Regardless of the controversy over the "seven ahraf" in which the Qur'an was revealed, it can be said that most of the classical dialects that make up the Qur'an's source were collected under the heading "Mudar". Some of those who say that the Qur'an was revealed in the language of the Quraish have reached this conclusion by taking into consideration the unity of lineage with Mudar, which represents the supreme tribal unity. There are also some who disapproved of this view due to the existence of some dialectical features that are not respected in the science of Qiraat, such as "kaškaša" in Beni Qais and "an'ana" in Tamim, among the tribes belonging to Mudar. However, it should be said that the narration attributed to Umar or Uthman that "the Qur'an was revealed in the language of Mudar" was generally accepted in the historical period, and even this principle was applied in the activities of compiling the Qur'an and composing it into a Mushaf. At this point, the question of how the Mudar language, which has some of the above-mentioned dialect features, is the source of the Qur'an, which stands out with its fluency and eloquence, may come to mind. For the simplest answer to this question, it can be said that the Qur'an took the most beautiful and pure words of the Arabic dialects and added them to its treasures, as the Quraish did before, while avoiding weak, useless and strange words. This study aims to reveal the distinctive features of the Mudar dialect in the early period and to review the current status of the Mudar dialects in light of the changes that occurred during the historical period, and to make a comparison between some of its features. The study followed the descriptive-analytical approach, which clarifies with great clarity everything related to the Mudar tribe, relying on the mothers of books to mention any information.

Keywords: Arabic language, Arabic Dialectology, Arabic dialects, Mudar dialect, Quraysh dialect.

ملخص

على الرغم من أن القرآن يعتمد إلى حد كبير على لهجة قريش، إلا أنه يحتوي على مفردات وأساليب نحوية من اللهجات العربية. وبغض النظر عن الخلاف حول "الأحرف السبعة" التي نزل بها القرآن، يمكن القول إن معظم اللهجات الفصيحة التي تشكل مصدر القرآن قد جمعت تحت عنوان "مضر". وقد توصل بعض الذين يقولون إن القرآن نزل بلغة قريش إلى هذا الاستنتاج بمراعاة وحدة النسب مع مضر الذي يمثل الوحدة القبلية العليا. كما أن هناك من أساء إلى هذا القول لوجود بعض الملامح اللهجية مثل كشكشة قيس التابعة لمضر وعننة تميم التي لا تحسب من اختلافات القراءات ومع ذلك، ينبغي القول إن الرواية المنسوبة إلى عمر أو عثمان بأن "القرآن نزل بلغة مضر" كانت مقبولة بشكل عام في الفترة التاريخية، وحتى أن هذا المبدأ تم العمل به في نشاطات تجميع القرآن وتأليفه في مصحف. عند هذه النقطة، قد يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: كيف أصبحت لغة مضر، التي تتميز ببعض السمات اللهجية المذكورة أعلاه، مصدراً للقرآن الذي يتميز بفصاحتها وبلاغتها؟ ولأبسط إجابة على هذا السؤال، يمكن القول إن القرآن أخذ أجمل وأنقى كلمات من اللهجات العربية وأضافها إلى كنوزه، مع تجنب الكلمات الضعيفة وغير المجدية والغريبة، كما فعلت لهجة قريش من قبل. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن السمات المميزة للهجة مضر في الفترة المبكرة واستعراض الوضع الحالي للهجات التي تنتمي إلى مضر اليوم في ضوء التغيرات التي طرأت عليها في الفترة التاريخية، وإجراء مقارنة بين بعض سماتها. واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي الذي يوضح بجلاء كل ما يتعلّق بقبيلة مضر، معتمداً على أمّهات الكتب.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، علم اللهجات العربية، اللهجات العربية، لهجة مضر، لهجة قريش

مقدمة

حسب الوثائق القديمة أنه لا يوجد عرق سامي بالمعنى الأنثروبولوجي، وأن الساميين يعكسون خصائص وأنواع عرقية مختلفة تماماً. ومع ذلك، وفقاً لبعض العلماء، فإن الساميين لديهم درجة من التقارب العرقي، ويتحدثون اللغة نفسها رغم أنهم يأتون من أماكن مختلفة. على الرغم من عدم وجود إجماع بين العلماء حول الموطن الأصلي للساميين، فلا شك في أن شبه الجزيرة العربية، وخاصة المناطق الصحراوية في الشمال، كانت موطناً للساميين وفقاً للوثائق المكتوبة. وامتدت موجات الهجرة المنبثقة من هنا، من الهلال الخصيب إلى البحر الأحمر وحتى شمال إفريقيا¹.

يقع مثلث شبه الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين وبلاد ما بين النهرين، الذي يتمتع بوحدة جغرافية، في موقع مسرح حيث تقام فيه أهم الأنشطة الحضارية للشعوب السامية. وحصل الساميون أيضاً على منازل دائمة خارج هذه الحدود، وخاصة السواحل الأفريقية عبر اليمن كانت مأهولة بالقبائل العربية من الشمال قبل المسيح بوقت طويل، بسبب ثرائها الطبيعي وانفتاحها على التجارة البحرية، واستمرت المنطقة في استقبال الهجرة المستمرة، ونتيجة لذلك، تم إنشاء العديد من الموانئ على طول ساحل البحر الأحمر وبدأ تأثير الوافدين الجدد ينتقل ببطء إلى المناطق الداخلية². إن الرأي القائل بأن موطن الساميين الأول هو شبه الجزيرة العربية لا يزال سائداً بين العلماء بشكل عام، ولكن مسألة موعد هجرة الشعوب السامية الأخرى من شبه الجزيرة لا تزال غير واضحة. ما يثير اهتمامنا في هذه المرحلة أنه على عكس الساميين الآخرين، ظل العرب يعيشون في شبه الجزيرة العربية منذ اليوم الأول الذي ظهروا فيه على مسرح التاريخ.

لا شك أن العرب الذين يعيشون في النظام القبلي هم من أبرز الأمم في علم الأنساب. ولا عجب في ذلك لأن العصبية، إحدى السمات الأساسية للنظام القبلي، كانت شائعة بين العرب. وكان النسب أساس العصبية، فحرص العرب على حفظ نسبه، وعرف أسماء أجداده عن ظهر قلب. من الواضح أن البدو كانوا يحتاجون إلى معرفة الأنساب والروابط العصبية أكثر مما يحتاج إليها أولئك الذين يعيشون في المدن. على الرغم من أنه ليس من المؤكد متى تم التقسيم بين العدناني - القحطاني أو العرب العاربة - العرب المستعربة لأول مرة، يلاحظ بعض العلماء أن هذا التمييز لم يكن معروفاً في العصر الجاهلي، وقد بدأ تدوين هذا العلم (علم الأنساب) في القرن الثاني للهجرة. وعليه، أجرى النسابون بعض التغييرات والترتيبات في قوائم النسب وفقاً لمبدأ الأخوة في الدين الجديد. لذلك لا بد من الحذر من روايات الفترة بين

1 Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York: W. W. Norton & Company, 1999), 49.

2 Moscati, Sabatino, *Ancient Semitic Civilizations*, 1st ed. (New York: G. P. Putnam's Sons, 1957) 24.

الجاهلية والقرن الذي دونت فيه قوائم النسب. مع ذلك، فإن التصنيفات القائمة على النسب ستكون مفيدة دائماً لفهم مكانة العرب التاريخية والثقافية والسياسية³.

حسب الروايات التاريخية، ظهر أن علماء الأنساب كانوا على حذر في نسب العدنانيين، لأن نسب النبي (ص) كان يرجع إلى عدنان، إلا أنه أدرجت في القوائم بعض الأسماء الأجنبية بسبب الصراع الجنوبي- الشمالي المذكور أعلاه، فقد تم الإدلاء بتصريحات مبالغ فيها عن حياة الأجداد القدماء، وإدراج العديد من الأسماء المشبوهة في القائمة. لذلك ذكر العلماء أن الذين سبقوا عدنان أو ابنه معد في قوائم الأنساب للعدنانيين مشبوهون، وذكروا أنه ينبغي للباحث أن يكون على حذر بشأن الأجداد قبل عدنان، علماً بأن النبي نهى عن أصحابه أن يعدوا فوق عدنان ومعد، وقال إن النسابين أغلبهم كاذبون⁴. وفي ضوء المبادئ المذكورة، سيكون من المفيد دراسة أنساب قبيلة مضر بالتفصيل.

1. أنساب قبائل مضر ومواطن انتشارها

مضر اسم لقبيلة عربية قديمة، وتُنسب إلى مضر بن نزار بن معد بن عدنان من أحفاد إسماعيل بن إبراهيم خليل الرحمن عليهما السلام، الجد الأعلى لنبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. قبيلة مضر،⁵ والكثير من القبائل العدنانية، كانت منازلها في الجاهلية في مكة المكرمة والحجاز وما والاها من البلاد، ثم امتدت ديارهم إلى مناطق شمال الجزيرة العربية حتى وصلت إلى الجزيرة الفراتية. وهي أكثر جهات الجزيرة تطرفاً نحو الغرب، وتشمل الأراضي المحاذية للفرات من شمشاط إلى عانة من السهول التي يسقيها نهر البليخ رافد الفرات الآتي من حرّان، وكانت الرقة مركز ديار مضر، ومن مدنها المهمة الرها (شانلي أرفا: مدينة جنوب تركيا على الحدود السورية) وقرقيسيا وسروج ورأس كيفا.⁶ وهم أهل كثرة وغلبة في الحجاز من دون سائر قبائل بني عدنان. وكانت لهم رئاسة مكة، ويجمعهم خندف وقيس وهما فخذان عظيمان.⁷ ومن بين هذه القبائل، قبيلة قريش التي منها النسب الشريف لنبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي صلى الله عليه وسلم. وبما أن اللغة التي تتحدث بها القبيلة تعتبر الذاكرة التاريخية التي تتصل بأجيالها التي تنحدر منها، نشير إلى تسمية لغة قريش بلغة مضر ولكونها من أصل القبائل المضرية.⁸

مضر أحد أبناء نزار بن معد الأربعة، وإخوته إياد وربيعة وأنمار، وكان يقال: ربعة ومضر الصّريحان من ولد إسماعيل. فدخل من كان منهم بالعراق في النَّخَع؛ وكان منهم بالشّام على نسبهم في نزار.⁹ ولقب بمضر الحمراء، لأن جد القبيلة الأول أخذ ميراثه من أبيه ناقة حمراء.¹⁰ ومضر أكثر ولد نزار شرفاً وعدداً وأعظمهم مكانةً، وإليه تنتهي سلسلة نسب نبينا صلى الله عليه وسلم، والعرب تقول: "العزُّ والعدد في معد، ثمّ في نزار، ثمّ في مضر، ثمّ في خندف من إلياس"، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: قال: "إنَّ الله عزَّ وجلَّ اختار من النَّاس العرب، ثمّ اختار من مضر كنانة، ثمّ اختار من كنانة قريشاً، ثمّ اختار من قريش بني هاشم، ثمّ اختارني ممّن أنا منه".¹¹

وكان أول تدوين رسمي هو في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان تدوين الأنساب أهم سجلات العرب. وسمي أصحاب هذه السجلات بالنسّابين، وكانت وجهة نظر النسّابين أن يحصروا سجل أنساب العرب في أصليين أساسيين، قحطان وعدنان نسبة إلى الجد الأكبر التي تنتسب إليه القبيلة. ويفهم من روايات الأخباريين وجود كتل ترجع

³ توفيق بزو، تاريخ العرب القديم، (بيروت: دار الفكر، 1996)، 54-55.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 47/1.

⁵ بضم ففتح، معدول عن ماضر، اسمه عمرو، وكنيته أبو إلياس ومضر من المضيرة وهي شيء يصنع من اللبن الحامض. وسمي بذلك لبياضه أو لأنه كان يحب اللبن الحامض. وفي وقت كانت العرب تسمى الأبيض أحمر، سمي بمضر الحمراء لأن أباه أوصى له بقبة حمراء. أو لأنه ورث من تركة أبيه الذهب. مضر كان أحسن الناس صوتاً وكان صاحب فراسة وقيافة، وهو أول من علم العرب حداء الأبل. انظر: محمد عبد الملك ابن هشام، السيرة النبوية، تعليق: عمر عبد السلام تدميري، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 15/1.

⁶ أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، 240-252.

⁷ عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، 241/3.

⁸ مختار الغوث، لغة قريش، (الرياض: دار المعراج الدولية للنشر، 1997م)، 26.

⁹ أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب بن ثابت ابن عبد الله بن الزبير بن العوام، كتاب نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال (القاهرة: دار المعارف، 1982م)، 6/1.

¹⁰ ابن عبد البر، الإنباه على قبائل الرواة، تحقيق: إبراهيم الأياري، ط 1 (بيروت: دار الكتاب العربية، 1985)، 86.

¹¹ محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي، حديث تصنيف فرعي، الصحاح، المحق. زهير الشاويش، ط 1، (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1408هـ)، الموقع: ح 5 - 1؛ وينظر: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين، صحيح مسلم، المحقق. وينظر: ابن محمد الفارابي أبو قتيبة، (الرياض: دار طيبة، 2006م)، 1080، الحديث رقم: 2276؛ وينظر: ابن عبد البر، الأبناء على قبائل الرواة، 38.

كلّ كتلة منها في نسبها إلى جد قديم تزعم أن قبائلها انحدرت من هذه الكتل التي كانت توجد عند ظهور الإسلام. وكتلة مضر وربيعة وقضاة وكهلان ومجموعة قبائل تنسب إلى هذه الكتل¹².

وإذا أردنا الحديث عن مضر فهو في نظر أهل النسب شعب أكبر بكثير من القبيلة. وهي أعظم شعوب مجموعة عدنان. وعرفت مضر بـ "مضر الحمراء" عند النسابين. وكانت قبيلة عظيمة عند ظهور الإسلام، ثم اندمجت في قبائل مجموعة قبائل عدنان. حتى تغلبت تسمية قيس على مضر، وسميت بتسمية أبناء قيس عيلان (قيس بن عيلان) في العهد الإسلامي. واستعملت في مقابل عرب اليمن القاطبة، فيقال قيس ويمن¹³.

ومن أولاد مضر بن نزار: إلياس، والناس، وهو عيلان؛ وأمهما: الحنفاء ابنة إباد بن معد. ومن أولاد إلياس بن مضر: مدركة، ويسمى عامر، وطابخة، واسمه عمرو، وقمعة، واسمه عمير، وأمهم: خندف، واسمها ليلي بنت حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاة؛ ويقال لهم: خندف باسم أمهم، وينتسبون إليها. وحصر بعض النسابين قبائل مضر في أصليين خندف وقيس عيلان. أما طابخة هو عمرو، فهو أبو مزينة ومزّ ابن أد بن طابخة، وهو أبو تميم وضبة وعكل، وتميم بنو أد بن طابخة أخي مزينة ومرة. فولد مدركة وهو عامر بن إلياس: خزيمة، وهزيلة¹⁴.

فولد كنانة بن خزيمة: النضر، وملكان، ومليكان، وغزوان، وعمرو وأمهم برة بنت مر أخت تميم بن مر. فولد النضر بن كنانة: مالك، ويخلد، والصلت. أما ابن يخلد فهم بني عمرو بن الحارث بن مالك بن كنانة. ومنهم قريش بن بدر بن يخلد بن النضر، وكان دليل بني كنانة في تجارتهم، فكان يقال "قدمت عير قريش" فسميت قريش بذلك. وأبوه بدر بن يخلد صاحب بدر، الموضع الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشاً. كما ذكر في القرآن: "ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون"¹⁵. وقد قالوا: اسم فهر بن مالك: قريش؛ ومن لم يلد فهر، فليس من قريش. فولد مالك بن النضر: فهر، وهو قريش¹⁶. وولد فهر بن مالك: غالب، حارث، محارب، جندلة. وولد لؤي بن غالب: كعب، عمر، وهما البطاح؛ وسامة، وهم بني ناجية، نزلوا بعمان؛ وخزيمة، وهم عائدة، نزلوا بني ربيعة من شيبان؛ والحارث، وجثيم وهم في همدان. وسعد بن لؤي، وهم بنانة، نزلوا في بني شيبان. فولد كعب بن لؤي: مرة وهصيص، وعدي بن كعب. فولد مرة: كلاب، وسرير. وولد كلاب بن مرة: قصي، وزهرة، ونعم. فولد قصي بن كلاب: عبد مناف، وعبد الدار، وعبد العزى؛ وعبداء، وبرّة، فولد عبد المناف بن قصي: هاشم، واسمه عمرو وعبد الشمس، والمطلب وتماضر، وقلابة، وحية، وأم الأختم، واسمها هالة، وأم سفيان¹⁷.

أما أولاد عبد المطلب بن هاشم: عبد الله (والد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم)، أبو طالب، واسمه عبد المناف، والزبير، وعاتكة، ومرة، وأميمة، وأروى، وحمزة بن عبد المطلب، والمقوم، وحجل واسمه المغيرة، وصفية، والعباس بن عبد المطلب، وضرار ابن عبد المطلب، والحارث بن عبد المطلب، وهو أكبر أولاده، وبه يكنى، وقثم، والغيداق بن عبد المطلب، واسمه مصعب. ولد عبد الله بن عبد المطلب: رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمه أمنة بنت وهب بن عبد المناف بن زهرة بن كلاب؛ وأمهما: برة بنت عبد العزى بن عبد الدار بن قصي¹⁸.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الغرض من ذكر هذا النسب الطويل كان للإشارة إلى أصل قريش من مضر. فالكثير من القبائل العربية في العهد الجاهلي تكننت بقبائل مضر بعد نشأة الإسلام. وعرفنا ذلك من الروايات القديمة، ومناهل علوم التاريخ الإسلامي التي أوضحت ارتباط كثير من القبائل العربية ببعضها البعض من قريب أو بعيد، سواء في الجزيرة العربية وما حولها أم خارجها في النسب لتصل إلى اسم مضر وما فوق إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام.

وتحدثت المصادر عن وصول قبائل عربية نازحة من منطقة شمال الجزيرة العربية في العصرين الأول والثاني قبل الميلاد، ذكرت بأن ربيعة سكنت منطقة شمال العراق؛ الموصل وماردين التركية وما جاورها، وقبائل بني بكر سكنت منطقة ديار بكر وما فوق وصولاً إلى سهول مدينتي سعرد وموش التركيتين شرقاً. وسكنت معظم قبائل مضر

¹² جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2 (بغداد: جامعة بغداد، 1993م)، 414/4.

¹³ جواد على، المفصل في تاريخ العرب، 476.

¹⁴ أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب بن ثابت ابن عبد الله بن الزبير بن العوام، نسب قريش، تحقيق: ليفي بوفنيسال، (القاهرة: دار المعارف، 1982م)، 7. وينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب 476/4؛ الزبير بن بكر، جمهرة نسب قريش وأخبارها، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، 1381هـ)، 9.

¹⁵ سورة آل عمران: 123.

¹⁶ ابن الزبير، نسب قريش، 7-12.

¹⁷ ابن الزبير، نسب قريش، 14.

¹⁸ ابن الزبير، نسب قريش، 20.

منطقة حران وما جاورها. وبعد الفتوحات الإسلامية زاد تواجد قبائل العرب استوطنت مناطق بين الفرات ودجلة. وأغلبهم من جذور قبائل مضر العربية في منطقة الجزيرة الفراتية حتى سميت بديار مضر.¹⁹

ومن المعروف اعتراز العرب بأنسابهم حيث إنهم من أكثر الأمم اهتماماً بأنسابهم وأصولهم، لهذا تميزت شخصيات تاريخية بمعرفة قبائلهم وأماكن منازلهم. ومنهم عقيل ابن أبي طالب قبل الإسلام. وابن الكلبي (ت204هـ) الذي يعد من العلماء الكبار في بحث الأنساب العربية، كما أنه امتاز بمصداقيته، فضلاً عن ظهور كتب كثيرة عن الأنساب، واشتهرت بعضها بتوافقها مع الروايات الصحيحة.

2. لغة مضر وتسمياتها القديمة

سبق أن قلنا إن الغرض من حديثنا عن تاريخ أنساب مضر هو الوصول إلى تاريخ لغة مضر العربية، ولبيان لغة قريش التي بقيت صافية بعد أن انحدرت من القبائل العربية التي تنسب إلى مضر. لغة قريش صفت من أخواتها من القبائل العربية المحيطة بها والتي تتحد عند مضر، وذكره ابن منظور (ت711هـ) حيث حدّد اسم القبيلة بأنها جمع من الناس ينتمون إلى أب واحد، وهم أصغر من الشعب.²⁰ نحن اختصرنا على أسماء الأجداد التي أوصلتنا بقريش ولم نتطرق إلى البقية لأن المجال لا يسعنا لذكرها. وللتوسّع ينظر شجرة الأنساب في آخر المقالة.

وللحديث عمّا قيل عن لغة قريش وعلاقتها بالقبائل المضرية نذكر أن المستشرقين قد أنكروا بأن قريشا أفصح العرب، وأن لغتها لغة القرآن، وقرروا أنها لهجة محكية كسائر اللهجات القبلية، وقالوا إنّ لغة القرآن هي عربية الشعر الجاهلي، وهي لغة مشتركة مثالية تتألف من لهجات مختلفة أساسها عرب نجد، وردّ عليهم علماء المسلمين بالبراهين والأدلة العقلية وبالحجج القاطعة.²¹ فضلاً عما جاء في الكتاب والسنة من أدلة، والمعروفة لدى الكثير من الباحثين.

لقد فضل الأعراب لغة قريش على لغتهم، وهم أهل الثقة الذين يرحل إليهم علماء اللغة كما يصفونها بالفصاحة التي تُروى لغتهم. وأجمع اللغويون على تفضيلها على سائر اللغات، كما أجمعت آراء علماء القرآن والحديث على فصاحتها في جميع العصور. ومن الرواة من سمى لغة قريش بلغة الحجاز إشارة إلى موطن قريش والقبائل المضرية المجاورة لها.²²

ذكر بروكلمان (ت1956م) أن لهجة قريش أصبحت ذات سلطة لا جدال فيها لكونها لغة القرآن، وأنها بسبب هذه الميزة، فقد استطاعت على حفظها من التغيير لعدة قرون. وذكر أن اللغة الفصيحة اتخذت أساساً للدراسات العلمية التي أجريت لمنع إمكانية وجود قراءات مختلفة في القرون التالية، وأن اللغة العربية، التي انتشرت على مساحة واسعة جداً بفضل القرآن، دفعت في الخلفية اللغات الأخرى التي يتحدث بها المسلمون واستأثرت بميادين الأدب شعرها ونثرها وخطابها.²³

ومن عادات الجماعات اللغوية أنّها غالباً ما كانت تقوم بتسمية الجزء بالكل أو العكس. فتنسب لغة قريش إلى قيس أو تميم أو أهل الحجاز أو ربيعة أو قضاة، ولا ترد ما تدل عليه هذه الأسماء؛ لأنها تشمل طوائف كثيرة تنتشر في مناطق الجزيرة العربية وهي أسماء لقبائل مضرية، بغض النظر عن نقاش العلماء حول الخصائص اللغوية المتفق عليها والمختلف فيها.²⁴

ولم تكن المصادر القديمة تسمي لغة قريش باسمها الصريح دوماً؛ وغالباً ما كانت تنسبها إلى الإقليم الذي تسكن فيه، وقد تنسبها إلى منطقة أصغر من الإقليم، أو تنسبها إلى فرد من القبيلة، ومن الممكن أن يُستنبط من المصادر القديمة مجموعة مصطلحات ترادف "لغة قريش" في نظر اللغويين، وأشهرها لغة أهل الحجاز، ويقصد بها قريش لشهرتها، ومن ذلك نسبة ثعلب (ت291هـ) "الهدى"²⁵ بالتخفيف إلى أهل الحجاز، وبالتشديد إلى تميم²⁶، وقال أبو حيان (ت745هـ): إن التخفيف لغة قريش²⁷، فخصّص ما عمّم ثعلب. وروي عن الأصمعي (ت216هـ)، أنه ذكر أن "الوتر"²⁸ يفتح أهل

¹⁹ ماكس فراهير فون أوبنهايم، البدو، تحقيق. ماجد شبر، (بيروت: الوراق للنشر، 2007م)، 104-106.

²⁰ جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت دار صادر، 2010م)، 3519/5.

²¹ مختار الغوث، لغة قريش، 7.

²² مختار الغوث، لغة قريش، 19-20.

²³ كارل بروكلمان، فقه اللغات السامية، ترجمة. رمضان عبد التواب، (الرياض: جامعة الرياض، 1977)، 30.

²⁴ مختار الغوث، لغة قريش، 9.

²⁵ البقرة: 196.

²⁶ أبو العباس ثعلب، مجالس اللغة، تحقيق. عبد السلام محمد هارون، (مصر: دار المعارف، 1950) ص 578.

²⁷ أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1999)، 495/9.

²⁸ الفجر: 3.

الحجاز واوه في الفرد ويكسرونها في الذحل²⁹. ونسب الجوهرى (ت393هـ) هذه اللغة إلى أهل العالية³⁰ ويرد في بعض المصادر ما يدل على ترادف لغة الحجاز ولغة قريش صراحة حيناً، وضمناً في حين آخر، والأمثلة في هذا كثيرة. وثمة أدلة استنباطية غير الأدلة النقلية، منها أن الحجاز إقليم كبير فيه قبائل كثيرة، ولا يمكن أن تتفق كلها في اللغة، فلا يمكن إذن أن تكون كلها معنية بأهل الحجاز عند اللغويين. ثم حدود الإقليم غير واضحة عندهم. ومنهم من يجعل الإقليم يمتد من تخوم صنعاء في اليمن إلى تخوم الشام ليضم فلسطين واليمامة وتبوك، ومنهم من يخرج منه مكة والمدينة، ويجعله ما بين جبلي طيب إلى طريق العراق للقاصد مكة³¹.

والقبائل الحجازية بدوية كلها إلا قريشا والأنصار، ويبدو أنها لم تلقَ من اللغويين عناية تذكر، إلا قبيلة واحدة وهي هذيل، كانت أحظى القبائل بعناية اللغويين، فسجلوا لغتها ونقلوا أشعارها، إلى درجة أنهم كادوا أن يصرحوا بأنهم لم يأخذوا من قبيلة حجازية بدوية سواها، إلا بعض كنانة. وربما هذيل هي القبيلة المقصودة التي رحل إليها اللغويون. وكانوا يشيرون إلى لغة هذيل مستقلة عن الحجاز غالباً. والقبائل الأخرى أقل ذكراً منها في كتب اللغة. فمثلاً جُهينة قبيلة حجازية ذكرت مرة واحدة في كتب اللغة، في حديث الأسير الذي جاء به قومه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يرجف من البرد، فقال لهم "أدّفوه" فذهبوا به فقتلوه³². وهذا دليل على مخالفة لغتهم للغته صلى الله عليه وسلم.

انقطع اللغويون عن قبائل الحجاز ما عدا هذيل، أما عن قريش فقد كانوا بينهم حيث سكنوا مكة، وتعلموا على يد أهلها. إن دلالة الحجاز على قريش في كتب اللغويين أمر غالب، باستثناء إذا كان المقصود غير قريش، كهذيل وخزاعة وغيرهما، مثل ما يطلق على القبائل القيسية المعدودة في أهل نجد والعالية القريبة من الحجاز.

إن لغة النبي صلى الله عليه وسلم منسوبة إليه، ولا شك أن لغته لغة قومه قريش. والرسول الكريم كان يخاطب الوفود التي تزوره بلهجاتهم أحياناً. ومن الجدير بالذكر أن لغة أهل العالية يراد بها لغة قريش ومن والاه، ولكن هذا قليل جداً، وقد يكون السبب أن قريشا وقيسا كان يطلق عليهما غلبياً مضر. لذلك قيل عنهم أهل العالية، قال الجواليقي (ت540هـ) نقلاً عن ابن الأعرابي (ت231هـ) إن العالية هي مكة والمدينة وما قرب منها خلافاً لكثير من اللغويين³³.

ومن تسميات لغة قريش: لغة أهل مكة؛ لغة أهل الحرمين. ونسب اليزيدي (ت310هـ) "مَرَج" الثلاثي إلى أهل تهامة، وفي موضع آخر نسبها إلى أهل الحجاز³⁴، وكانت مكة تعدّ من تهامة، أما نسبة اللغة إلى كنانة فهي قليل، والمراد بها قريش لأنها فرع منها. وكثير من بطون كنانة القريبة من قريش توافقها في كثير من خصائص لغتها، وتحسب في أهل الحجاز³⁵. ونلاحظ من النماذج التي قدمناها من كتب نسب قريش بعضاً من أسماء القبائل التي تعدّ أقرباء قريش من قريب أو من بعيد، وهذا سبب تسمية لغة قريش بعدة أسماء والمقصود فيها لغة مضر.

انحدرت قريش من أصول قبائل مضر التي تشعبت منها قبائل كثيرة منتشرة في الجزيرة العربية وما جاورها عبر العصور الجاهلية، وتباعد هذه القبائل، ولّد ظهور تعدد اللهجات التابعة للغة الأم، وتغيرها من بعضها البعض بحكم البعد الجغرافي والشروط المناخية التي تؤثر على منطقة الجزيرة العربية، وسميت لهجات لأنها تنحدر من أصول لغة واحدة، والتغير بينها غالباً ليس بكثير إلا القبائل التي سكنت في أطراف الجزيرة العربية البعيدة عن منطقة سكان قريش وما جاورها. تغيرت بحكم تأثرها بلغات غير عربية مجاورة لها، مثل اللغة الفارسية شرقاً، واللغات الأفريقية غرباً على سبيل المثال. فتأثر اللهجات ببعضها أمر طبيعي، ولها شروط. وللمستشرقين دور في الطعن بالدين الإسلامي، وذلك عن طريق اللغة. وزعمهم بأن لغة قريش ليست اللهجة الأصلية التي نزل بها القرآن³⁶. ورد عليهم علماء المسلمين بالحجج والبراهين كما قلنا سابقاً. وذكرنا أن لغة قريش هي الأفصح والأصح في اللهجات العربية، حيث كان من عادة قريش انتقاء الأحسن إلى الأذن، ونبذ ما يكره تكراره في لغتهم. لذا من الأمر الطبيعي وجود كلمات عربية تنسب إلى عدة لهجات من أخواتها العربية من جيرانها بحكم احتكاكهم معهم لكون قريش تسكن مكة المكرمة، وهي التي كانت تقوم بخدمة الحجاج من شتى القبائل، ولقبيلة قريش رحلة الشتاء إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام، كما ذكرنا في القرآن الكريم³⁷.

²⁹ أبو علي الفارسي، الحجة للفراء السبعة، تحقيق: بدر الدين القهوجي-بشير جويجاني، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)، 402/6. الذحل: الحقد والعداوة، يقال طلب بذخله، أي بئاره.

³⁰ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 842/2.

³¹ مختار الغوث، لغة قريش، 10-14.

³² مختار الغوث، لغة قريش، 21.

³³ أبو منصور ابن الجواليقي، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، قَدَّمَ له: مصطفى صادق الرافعي، (بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، 209.

³⁴ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، 2015م)، 72/11.

³⁵ مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، 123/2.

³⁶ مختار الغوث، لغة قريش، 7.

³⁷ علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، (القاهرة: نهضة مصر، 2004)، 91-92.

ومن هؤلاء الباحثين والكتاب والمحققين عبر الزمن العلامة علم الدين الجندي في كتابه "لهجة القرآن الكريم بين الفصحى ولهجات القبائل" الذي أوضح الكلمات المنسوبة إلى القبائل المجاورة لقريش وذكر أكثر من ستين لهجة عربية تعود إلى القبائل.³⁸

والغرض بالإشارة إلى مسميات لهجات القبائل والبطون التابعة لها، هو توضيح أن كل هذه القبائل والبطون والعشائر تابعة لقبائل مضر وفروعها الكبيرة. كل هذه الأدلة توصلنا بأن لغة قريش هي لغة مضر، وكذلك فقد سماها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكما جاء ذكرها مرارا في المأثورات الدينية.

3. خصائص لغة مضر قديماً وبعض أساليب متميزة لل لهجات العربية

كما هو معروف أن القدماء من علماء العربية كانوا يعبرون عما نسمينا الآن باللهجة بلفظ "اللغة" حيناً، و"اللحن" حيناً آخر، وبالمثل، في العصر الجاهلي وصدر الإسلام كانت تستخدم كلمة "السان" بدلاً من كلمة "لغة"، بالإضافة إلى حقيقة أن كلمة "السان" شائعة في جميع اللغات السامية تقريباً، فإن تكرارها ثمان مرات في القرآن يؤكد هذه الحقيقة. لا يسعنا المجال بالذهاب إلى زمن بعيد من العصور الجاهلية قبل الإسلام والتي عاشت فيها آثار أدبية من الشعر الجاهلي ونثره، ويكفي لنا أن نتطرق إلى اشتها بعض اللهجات العربية القديمة والتي تتصل جذورها بمضر، ونضجت لغة مضر عبر العصور الجاهلية، وبلغت صفوتها وذروتها تحت مسمى لغة قريش كما وضحنا أعلاه.

ذكر إبراهيم أنيس (ت1977هـ) العناصر القديمة في اللهجات التي تنحصر في أمور معينة وبينها في كتابه، وهي الضمائر والأعداد وأسماء الإشارة والموصول، وعناصر مشتركة بنسبة كبيرة في معاني الكلمات ذات الدلالات القديمة كالأرض والسماء وكذلك أدوات الربط بين أجزاء الجملة. وذكر أيضاً الصفات الصوتية التي تميز اللهجات، كاختلاف في مخرج بعض الأصوات، واختلاف في وضع أعضاء النطق مع بعض الأصوات، واختلاف في مقياس بعض أصوات اللين إلخ، مشيراً إلى أن تباعد اللهجات أو تقاربها بعضها من بعض يكون على قدر اشتغالها على هذه الصفات.³⁹

لا شك أن خصائص اللهجات والفوارق بينها تبرز جلياً في اختلافات النطق، حيث يختار المتكلم الأسهل عليه في المحادثة، لهذا هناك ظواهر عامة سماها النحويون بالنحت والإبدال أو القلب، وهي ظواهر عامة جاءت بسبب إضافة حرف أو أكثر من حرف أو حذفه أو القيام بإبداله بحرف آخر أو قلبه بحرف متقارب منه بالنطق في الكلمة الواحدة أو في الجملة. ولكن هناك بعض من اللهجات العربية اشتهرت بمسميات معينة كما جاء في الآتي:

- **الْفُطْعَة:** وهي نوع من الترخيم، كقولهم "يا أبا الحكا" بدلاً من "يا أبا الحَكَم" ونسبها الأزهري (ت370هـ) إلى طيء.⁴⁰
- **العججة:** إبدال الجيم من الياء؛ عرفها السيرافي (ت368هـ) بأنها "إبدال الياء المشددة والمخففة جيماً عند الوقف"، مثل كلمة "تميمج" في: تميمي، ومثل كلمة "عَلَج في علي".⁴¹ وسميت هذه الظاهرة بعججة قضاة لنسبتها إلى قبيلة قضاة وهي من ضمن قبائل مضر.⁴²
- **العننة:** إبدال العين من الهمزة، وسميت بعننة تميم نسبة إلى قبيلة تميم التابعة لمضر. وقال الفراء (ت207هـ): لغة قريش ومن جاورهم "أن"، و تميم وقيس وأسد ومن جاورهم ينطقون ألف "أن" المفتوحة عيناً، كقولهم "أشهد عنك رسول الله" وإذا كسروا رجعوا إلى لغة أهل الحجاز بالألف.⁴³
- **الكشكشة:** هي إبدال الشين من كاف الخطاب المؤنث خاصة، مثل قولهم عَلَيْش ومُنْش وبِش، في عليكِ ومنكِ وبكِ، ونسبت هذه الظاهرة إلى بني سعد، ونسبها الجوهري إلى بني أسد⁴⁴ وهاتان القبيلتان من ضمن القبائل المضرية كما يلاحظ في شجرة القبائل بالملحق.
- **التلتلة:** وهي كسر أول حروف المضارعة: وسميت بتلتلة بهراء ونسبت هذه الظاهرة أيضاً إلى طيء. ونسب الصفدي (ت764هـ) في شرح لامية العجم إلى لغة بني أسد، فإنهم يقولون: "أنا إيجل ونحن نيجل وأنت تيجل".⁴⁵

³⁸ علم الدين الجندي، لهجة القرآن الكريم بين الفصحى ولهجات القبائل، (بيروت: دار العلوم، 1960م)، 40. وينظر: أبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق: خالد حسن أبو الجود، (PDF: المكتبة الشاملة، تاريخ الإضافة 2014)، 1-12.

³⁹ إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992)، 18-19.

⁴⁰ الأزهري، تهذيب اللغة، 1/134.

⁴¹ أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 5/45.

⁴² راجع ملحق شجرة قبائل مضر.

⁴³ أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، ضبطه وصححه جابر بن عبد الله السريع، (PDF: المكتبة الشاملة، تاريخ الإضافة 2014)، 26.

⁴⁴ الجوهري، الصحاح، 3/1018.

⁴⁵ خليل بن أبيك الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم، (القاهرة: المطبعة الأزهرية، 1887)، 196.

وذكرها ابن فارس (ت 395هـ) من بين وجوه الاختلاف في لغات العرب، بأنها اختلاف في الحركات مثل كلمة "نَسْتَعِين، ونِسْتَعِين" بفتح النون وكسرها،⁴⁶ وقال الفراء: هي مفتوحة في لغة قريش وكنانة، وعامة العرب من تميم وأسد وقيس وربيعة يقولون بكسر النون (نِسْتَعِين)⁴⁷. وفي موضع آخر ذكر أن كثيراً من العرب مثل قيس وتميم وربيعة يكسرون أوائل الحروف فيقولون للْبَعِيرِ بِعِيرٍ وللْبَخِيلِ بِخِيلٍ.⁴⁸

الاستنطاء: ظاهرة لغوية تنسب إلى لغة أهل اليمن وتنسب أيضاً إلى قبائل تابعة لمضر مثل سعد بن بكر وهذيل وقيس والأنصار الذين يجعلون العين الساكنة نونا إذا جاوزت الطاء، كأنطى في: أعطى. وذكر أبو حيان نقلاً عن التبريزي: هي لغة للعرب العاربة من أولى قريش ومن كلامه صلى الله عليه وسلم "اليد العليا المُنطِية، واليد السفلى المُنطاة" ومن كلامه أيضاً عليه الصلاة والتسليم: "وأنطوا النحية".⁴⁹

ولهاجات أخرى اشتهرت مثل الطمطمانيية والطمطمئة المنسوبة لحمير: (إبدال اللام ميما) كما جاء في الحديث في مخاطبة بعضهم: "ليس من امبر امصيام في امسفر": أي: "ليس من البر الصيام في السفر"، والوَكْم (كسر الكاف المسبوقة بياء أو كسرة) حيث ذكر السيرافي أن ناساً من بني بكر بن وائل يكسرون الهاء والكاف من: منهم وعليكم وبكم ونحوها، ووصف هذه اللغة بالردئية.⁵⁰ وقال السيوطي (ت 911هـ) في المزهرة إن ظاهرة الوكم موجودة في لغة ربيعة، وهم قوم من كلب، يقولون: السلام عليكم وبكم، إذا كان قبل الكاف ياء أو كسرة⁵¹. وظواهر أخرى مثل الوهم، والوئم، والشنشنة، واللخأخانية، والعجرفية، والتضجُع والفشقة، والعغممة والفحفة وغير ذلك من لهاجات عديدة ذكرت في مناهل اللغويين القدماء وفي المراجع الحديثة.

4. مواقع انتشار قبائل مضر في وقتنا الحاضر

لقد حدث أكبر انتشار للقبائل المضرية مع الفتوحات الإسلامية، بحكم رغبتهم بنشر رسالة الدين الإسلامي في المنطقة والعالم. القبائل التي تنتسب إلى مضر هي القبائل النازحة من شمال وسط الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعد الإسلام.⁵² جاء في المصادر التاريخية وكتب علماء الأنساب، أن القبائل المنحدرة من أصول مضر حسب الكثرة بمنطقة بادية شمال الجزيرة العربية مع أرياف دولة شرق الأردن ومنطقة الشام التي تضم سوريا ولبنان وفلسطين، والمناطق الغربية والشمالية لبلاد الرافدين (العراق)، وصولاً إلى هضبات الأناضول الشرقية والشمالية الشرقية وبين النهرين (الدجلة والفرات) المعروفة بالجزيرة الفراتية. وكذلك من جنوب وشرق غرب العراق من شمال المملكة العربية السعودية ودولة الكويت إلى قطر وأجزاء من منطقة الخليج العربي الممتد شرق وجنوب شرق شبه الجزيرة العربية، وتتوغل تواجدتها شرق الخليج العربي إلى بلاد الفرس وأواسط آسيا الوسطى. وعن موقف الباحثين واللغويين العرب من اللهجات العربية في هذه المنطقة الواسعة هو تغيير الألفاظ في لهجة من بين اللهجات المنحدرة من أصل اللغة الواحدة وحديثهم عن طبيعتها وعن أهميتها ودورها في مجال التعبير. وللعلماء آراء مختلفة في هذا حيث تنتقل اللغة من السلف إلى الخلف عن طريق التقليد.⁵³ وبسبب كثائر القبائل من أصل مضر في منطقة شرق الأناضول، سميت منطقتهم بـ"ديار وئل" (ق.م 200) نسبة إلى قبيلة بكر بن وائل⁵⁴. وسمى العراقيون امتداد الجزيرة الفراتية إلى الجنوب والواقعة في الأراضي العراقية بـ"منطقة الرافدين"، وهو اسم تكنى بها بلاد العراق إلى يومنا هذا. وفي الوقت الحاضر نلاحظ القبائل المنحدرة من ربيعة تسكن منطقة الموصل ومنطقة شمال الموصل وقسم من مدينة "Mardin" في الجنوب الشرقي لتركيا. والقبائل التي عرفت باسم بنو بكر سكنت في مناطق شمال ماردين، ومدينة "Diyarbakır" وصولاً إلى مدينة "سعردي" (تنطق بالتركية Siirt)، ومدينة "Muş" التركيتين. ومعظم أتباع قبائل مضر سكنت منطقة حرّان الحدودية مع مناطق

46 أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، نشر: أحمد حسن بسج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 25.

47 الفراء، كتاب فيه لغات القرآن، 6.

48 أحمد تيمور باشا، لهجات العرب، 44.

49 أبو حيان، البحر المحیط، 556/10.

50 أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه، 67/5.

51 جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 176/1.

52 للأحداث التاريخية وهجرة القبائل العربية إلى أرض العراق قبل الإسلام انظر: أبو جعفر محمد بن جرير، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار التراث،

1967م)، 609/1.

53 إميل بديع يعقوب، فقه اللغة العربية وخصائصها، (بيروت: دار العلم للملايين، 1982م)، 58-61، 145.

54 محمد عبد الحميد أحمد، عشائر الرقة والجزيرة، (الرقة: مديرية الرقة في وزارة الاعلام، 1998م)، 11. وينظر: أحمد أصلان، أورفا- حرّان - تاريخ منطقة (ديار

مضر)، (أنقرة: بريقان أوفست، 2011م)، 16. وينظر: İbrahim Özcan, Harran Arapçası-Dil ve Üslup Özellikleri, Yüksek Lisans Tezi, : 16. Ankara: 2017, 1-9.

شمال سوريا بمحافظة "Şanlıurfa" في الجنوب الشرقي لتركيا. وعند النظر إلى جذور هذه القبائل، ومنها ربيعة وبنو بكر، نجد أن مضر العدنانية أصل لها وفق الرسم البياني لتسلسل أسماء القبائل في كتاب مضر.⁵⁵

وبحكم التمدن والتحضّر وتنوع المهن والحرف التي زادت الاختلاط بين أفراد المجتمع الذي يضم شعوبا مختلفة، وخاصة مع وجود الأمن بين أهل المدينة والبلد الواحد، ووجود الحكومات والدول المتحضرة التي خففت من النزعات القومية والعصبية القبلية، والروابط الاقتصادية وتبادل المصالح بين الشعوب وبين الدول المدعومة بالاتفاقيات الإقليمية والدولية، حيث أصبحت القبائل المتنوعة التي كانت كالأسرة الواحدة في منطقة محدودة، تعيش مع أفراد شعوب وملل مختلفة تحت علم الدولة الواحدة. وهذه الأمور عززت في زيادة احتكاك أهل اللغة الواحدة مع أصحاب متحدثي اللغات الأخرى، مما يوحي لنا بتبادل الكلمات والمصطلحات بين اللغات. لهذا نتحدث اليوم عن اللهجات العربية باسم دولها. ويمكن لنا أن نلقي الضوء على بعض من خصائص هذه اللهجات التي كانت أقرب إلى لغتها الأم والفصيحة في القديم، وكيفية تطورها مع الزمن لتسمى لهجة باسم موطنها لأسباب عديدة مثل التوسع الجغرافي والتقدم الحضاري. واستمرار تكاثر الشعوب العربية في موطنها الأصلي للجزيرة العربية منذ القدم، عامل آخر أيضا في نزوحها إلى خارج منطقتها؛ حيث درجوا من تلك المنطقة إلى مناطق خارج الجزيرة العربية المجاورة وفي جميع الاتجاهات الأربعة القريبة والبعيدة من الجزيرة العربية الكبيرة.⁵⁶

نرى أن معظم المراجع التاريخية، والبلدان اعتنت بأسماء القبائل العربية ومساكنها، وانتشارها عبر حقب زمنية طويلة قبل الإسلام.⁵⁷ وللتاريخ الإسلامي سجل طويل عن الفتوحات الإسلامية والهجرات، وانتشار منسوبي الجيوش الإسلامية الفاتحة التي برزت نواتها من الجزيرة العربية، والعوامل والأسباب المترتبة لتوطين وتسكين القبائل العربية واندماجهم مع الشعوب الأخرى. ومن الطبيعي أن تتأثر اللغة بشدة اختلاط الشعوب العربية الفاتحة مع شعوب غير عربية التي أسلمت مع الزمن. وسوف نذكر بعضا من أسماء القبائل التي نزحت من الجزيرة العربية، والتي سكنت شرق الخليج العربي في مناطق إيران الفارسية أو التي سكنت في شرق وشمال القارة الأفريقية.

وعلى سبيل المثال فإن قبيلة بني هلال العربية، وهي من أصل هوازن القيسية المضرية العدنانية، وكانت تعيش في منطقة نجد من الجزيرة العربية، وهاجرت إلى منطقة الشام، ومنها إلى صعيد مصر، وذكر بأنها انتقلت إلى باقي شمال أفريقيا⁵⁸ فقد ذكرت المصادر التاريخية بعضا من أسباب هجرة بني هلال من وسط الجزيرة العربية، فأول الأسباب نزاعهم الدائم مع جيرانهم العرب القحطانيين، وثانيهما عصبيتهم المتأججة باستمرار، وخوضهم في السياسة لمشاركتهم في ثورة القرامطة بمنطقة شمال شرق الجزيرة العربية ضد الخلافة العباسية، ومنها اضطروا للجوء إلى الفاطميين طلبا للنصرة لتضعف دعائم الإقطاعية العباسية التركية، وطمعا في إقطاعهم أرضاً في مصر.⁵⁹ ومن الأسباب مشاركتهم في الثورة المذكورة ألحقت الضرر بالدعوة الإسماعيلية بسبب تجاوزاتها وفوضاها، مما أدى الفاطميين إلى تجميع هذه القبائل بمنطقة الصعيد في مصر وإخضاعهم للإقامة الجبرية.⁶⁰

ومن القبائل العربية التي هاجرت إلى مناطق شمال أفريقيا قبائل بنو سليم القيسية العدنانية المقيمة بين المدينة المنورة ومكة المكرمة في الحجاز حاليا، والتي ذكر التاريخ بأن بطوناً منها هاجرت إلى ليبيا وتونس عام (493 هـ/1051م). كما تحدث المؤرخون عن وجود بطون تابعة لقبائل بنو سليم في المغرب العربي.⁶¹ فضلا عن وجود قبائل عربية أخرى مثل بني دياب بن ربيعة وقبائل قحطانية وقسم من القبائل المختلطة بين القحطانيين والعدنانيين، سواء في السودان والحبشة أو في منطقة الخليج العربية، كل هذه الأمثلة تدل على الاختلاط الكبير بين القبائل العربية في الأقطار

⁵⁵ Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi* (Ankara: Berikan yayınevi, 2015, 19-16 وينظر: الخريطة في الملحق 3.

⁵⁶ أبو الفوز محمد أمين البغدادي الشهير السويدي، *سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008 م)، 13-17.

⁵⁷ شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، *معجم البلدان*، (بيروت: دار صادر، 1995)، 2/494؛ محمد سليمان الطيب، *موسوعة القبائل العربية بحوث ميدانية وتاريخية*، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م)، 1/1-22.

⁵⁸ أبو الفوز محمد أمين البغدادي الشهير السويدي، *كتاب سبائك الذهب*، 102.

⁵⁹ عبد المجيد مزبان، *النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي*، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م)، 380؛ وينظر: محمد علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق وتعليق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار المعارف، 1962م)، 275.

⁶⁰ سالم حميش، *عن صورة المغرب الوسيط في التنظير الاستشراقي*، في: *المغرب في الدراسات الاستشراقية*، (مراكش: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993م)، 87-88.

⁶¹ أبو الفوز محمد أمين البغدادي الشهير السويدي، *سبائك الذهب*، 102؛ وينظر: أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المقرزي، *البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب*، (القاهرة: مطبعة المعارف، 1916م)، 41؛ وينظر: أبو العباس أحمد بن علي القاشندي، *نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب*، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980م)، 15-19؛ وينظر: فايزة محمد صالح أمين سجين، *غزو بني هلال وبني سليم للمغرب*، تحقيق: محمد حمدي المناوي، (جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1981م)، 157، 22.

المنتشرة خارج الجزيرة العربية قياساً بأقلية الاختلاط الحاصل في أرياف دول الجزيرة العربية. ولهذا لا حصر للقبائل المنتشرة في داخل الجزيرة أو في خارجها، والحديث عن نسبتها وعلاقتها بمضر.

5. آثار لغة مضر في اللهجات العربية المعاصرة

الكرة الأرضية أصبحت اليوم بمثابة قرية واحدة بسبب اختلاط السكان وانتشارهم في العالم وفق تسهيلات السفر والهجرة الميسرة لتلبية ظروف المعيشة العالمية، فظهرت لهجات عربية تسمى بأسماء دولها. ورغم هذا كله، نستطيع القول: إن اللغة العربية الفصحى حافظت على أصلها إلى يومنا هذا بفضل القرآن الكريم. وهي اللغة المكتوبة الموحدة والمشاركة بين الدول العربية. ولا داعي لأن نتحدث عن تطور اللغة وبروز اللهجات فيها لأسباب معروفة في كتب اللهجات العربية المختلفة، ولكن نكتفي بإعطاء أمثلة عن اللهجات العربية المحكية في وقتنا الحاضر، حيث نرى آثار لغة مضر فيها.

نذكر على سبيل المثال اللهجة المصرية، كما هو معروف أنها تعتبر من أشهر اللهجات العربية حالياً. يذكر أن اللغة العامية المصرية بدأت في مصر منذ دخول عمرو بن العاص لمصر في وقت كانت اللغة القبطية واليونانية سائدتين فيها ومع ازدياد اللغة العربية تقلص استعمال القبطية ومع الزمن وخاصة بعد الإسلام أصبحت اللغة العربية سائدة في المنطقة، وساهمت هذه الظاهرة إلى بروز اللغة العامية المصرية لهذا توجد كلمات من مختلف هذه اللهجات في اللغة العامية المصرية.⁶²

6. أمثلة عامة في اللهجات العربية المعاصرة

- فمثلاً في اللهجة العامية المصرية: كلمة "بتاع" في جملة "هذا الكتاب بتاع فلان"، أي ملكه، الصحيح أن تقول: "هذا الكتاب تبع فلان"، أو تقول مثل السوريين: تابع فلان. وكلمة امتى بمعنى متى، وكلمة امبارح بمعنى البارحة.⁶³
- وفي جملة: "هذا بيتنا": ويقول السوريون والفلسطينيون: هَادْ بَيْتْنَا، ويقول الأردنيون: هادا بَيْتْنَا.⁶⁴ وهنا نشاهد إبدال حرف (ذ) بـ (د) وإضافة ألف أو حذف الألف. وأشرنا أعلاه إلى أن القبائل العربية في منطقة شمال الجزيرة بين الأردن وسوريا والعراق هي مصرية.
- ومثال آخر من بين أمثلة كثيرة في جملة: "قبل هذه المرة" يقول الأردنيون: "قَبْلُ هَالْمَرَّة" ويقول الفلسطينيون والسوريون: "أَبْلُ هَالْمَرَّة"؛ نلاحظ إبدال حرف القاف بـ (ع).
- كلمة "يجيء": يقول الأردنيون: جايي، والفلسطينيون: بِيْجِي، ويقول السوريون: عَمَّ يَجِي.⁶⁵
- جملة: "عدنا درس": يقول أهل حرّان التركية: عَدْنِ دَرَسْ، ويقول الأردنيون: عِنَّا دَرَسْ، ويقول الفلسطينيون: عِنَّا دَرَسْ/عِنَّا حِصَّة، ويقول السوريون: عِنَّا دَرَسْ.

والجدير بالذكر أننا نجد ظاهرة العنونة في الوقت الحاضر في لهجة حرّان وماردين التركيتين اللتين ذكرهما المؤرخون في كتبهم عن سكانهم العرب من أصل مضر النازحين من شمال الجزيرة العربية إلى منطقة الجزيرة الفراتية قبل الميلاد ومع الفتوحات الإسلامية. ولا زلنا نلاحظ وجود ظاهرة العنونة في يومنا هذا بين سكان الجزيرة الفراتية التي كثر تواجدهم العربي مع الفتوحات الإسلامية الأولى فهم ينطقون كلمة القرآن بـ (القرعان).⁶⁶

وكذلك نجد ظاهرة الكشكشة القديمة في لهجة حرّان الحالية، مثل قولهم: مَالِجْ بدلا من مالِكْ عند مخاطبة الأنثى، وظاهرة الإمالة مثل قولهم: يا يحيي، وإبدال أَلْ (ع) بحرف الياء: مثل كلمة بئر وذيب بدلا من بئر وذئب، وكذلك ظاهرة جعل العين الساكنة نوناً والتي تسمى بـ (الاستنطاء).⁶⁷

كما توجد ظاهرة الاستنطاء في لهجة حرّان، في مثل قولهم: أنطيني بدلا من أعطني، وكذلك ظاهرة الترخيم والإصاق، وظاهرة أكلوني البراغيث، وكلها ظواهر لغوية في اللهجات القديمة، نجد منها في لهجة حرّان التي قلنا عنها من أصول قبائل مضر العدنانية.⁶⁸

62 السيد محمد عاشور، اللهجة العامية المصرية، (الجزيرة: دار الأمل للنشر والتوزيع، 2000)، ص، 19.

63 السيد محمد عاشور، اللهجة العامية المصرية، 29.

64 Osman Düzgün vd., *Arapçanın Lehçeleri 1 (Suriye, Filistin, Ürdün)*, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2015), 57

65 Osman Düzgün vd., *Arapçanın Lehçeleri 1*, 133

66 Ahmet Aslan, *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi*, 17

67 تيمور باشا، لهجات العرب، 57.

68 İbrahim Özcan, "Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri", *Harran İlahiyat Dergisi*, 46 (Aralık 2021), 108.

ونضيف إلى هذا بعضاً من الأمثلة عن لهجة أهل البصرة لأن قبائلها تعتبر من أصل مضرى وفق المصادر التاريخية.
من أمثلة اللهجة البصرية كلمة:

بَكَّ-كَبَّكَبَ

ويقولون "الكبكة" بقصد المجيء والذهاب ليلاً ويستخدمها أهل قضاء الزبير؛ إذ يقولون "من فرحتنا تكبكبنا، بمعنى تجمعنا، كما جاء في الفصحى".⁶⁹

جَالَ - يَجُولُ

في البصرة وخاصة في المناطق الريفية يستعملون جَالَ يجال، ويقلبون الجيم ياء ويسهلون الهمزة فيقولون يال يبول بمعنى ذهب وجاء، أو نازع أهله أو قومه باطلاً.⁷⁰

أَب=عَاب

في هذه العبارة قلب الهمزة الأولى من "أَب" قلبت إلى عين فصارت "عاب" وهذا مقبول في الفصحى من اللغة لكونهما من حروف الحلق، كقولهم "عابك الله أو والله يُعابيك" بمعنى أبك الله أي أبعدك.⁷¹

وعن ظاهرة كسر الحرف الأول من الكلمات المنتمية إلى شعبة الأسماء في اللهجة البغدادية المعاصرة مثل سيّارة، وطيار، هذه الظاهرة التي تنسب إلى اللهجة الحجازية كما ذكرها السيوطي في كتابه المزهري، في باب أَلْفَاظٍ اخْتَلَفَ فِيهَا لُغَةُ الْحِجَازِ وَلُغَةُ تَمِيمٍ. وكلمات أخرى مثل رخيص، وشعير، ونظيف، وبعير⁷²، وهذه الحال كما هو معلوم لدى دارسي خصائص اللهجات العربية، كسر أوائل المضارع الذي يفتح بالفتحة في الكلام الفصحى مثل: يَنَامُ يقال يَنَامُ، ومثل كلمة يَلْعَبُ بدلاً من يَلْعَبُ الفصيحة، وهي ظاهرة قديمة تسمى بـ(تثنية بهراء). وكذلك في الفعل الماضي الثلاثي المجرد، (ولا فرق في هذا الكسر بين الفعل مفتوح العين أو مضموم العين أو مكسور العين).

بعض الأمثلة:

النطق في اللهجة	النطق الفصحى
كَبَّكَبَ	كَبَّكَبَ
طَلَعَ	طَلَعَ
سَمِعَ	سَمِعَ

وكذلك الحال في فعل الأمر:

النطق في اللهجة	النطق الفصحى
اَكْتَبَ	اَكْتَبَ
اِخَذَ	اِخَذَ
اِدْخَلَ	اِدْخَلَ

⁶⁹ خالد نعيم شنواره الصالحي، الفصحى في اللهجة العامية البصرية المعاصرة، مجلة آداب البصرة 85، (2018)، 165.

⁷⁰ الصالحي، الفصحى في اللهجة العامية، 165.

⁷¹ الصالحي، الفصحى في اللهجة العامية، 151-170. والأمثلة تطول في الترتيب الأبجدي من المقالة نفسها، 151-207.

⁷² على حمد عبد العزيز الحياتي، ظاهرة كسر أوائل الكلمات في اللهجة البغدادية المعاصرة، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مجمع اللغة العربية، 90/40 (2016)، 170.

علة ذلك الكسر في اللهجة إما مدنية بمعنى غير ريفية، وإما من القياس الخاطئ على الألفاظ، ويمكن تفسير ذلك مبدأ الميول إلى السهولة واليسير في النطق.⁷³

وأما سبب حديثنا عن لهجة البصرة وبغداد العراقيتين، فقد تكونا أصل كثير من القبائل العربية المضرية العدنانية قديماً وحديثاً، ويكفي أن بيّننا وجود مظاهر خصائص اللهجات القديمة في الوقت الحاضر، ومثلها في المناطق العربية الأخرى، سواء كانت مضرية أو غير مضرية، فإن اللهجات الحاضرة هي امتداد الماضي، ومع تطورها عبر الزمن حافظت على كثير من خصائصها القديمة. قد يسهل على أصحابها النطق بما هو أسهل وأقصر للغاية حسب قوانين اللغة التي أشار إليها خبراء اللغة. وهذا شأن لغة التحدث التي تسمى باللغة الدارجة في الشارع العربي والتي يقال عنها "اللغة العامية".

ويكفي لجميع اللهجات العربية الفخر والاعتزاز بانتسابها إلى اللغة الفصحى (لغة قريش المضرية التي نزل بها القرآن العظيم). والعلاقة بين اللغة الفصحى المشتركة وبين اللهجات العربية هي العلاقة بين العام والخاص.⁷⁴ واهتم كثير من الباحثين العرب وغير العرب بدراسة اللهجات العربية، ومع إسهامات الجامعة العربية في تأليف كتب في اللهجات العربية قديمها وحديثها. واللغة العربية ليست بدعا بين اللغات، بل هي لغة يجري عليها ما يجري على اللغات الأخرى من التطور ومن ضوابط التغيير، وكل مرحلة تحتوي على سلسلة من حلقات مراحل التطور فيها.

قدمنا نماذج عن خصائص اللهجات العربية القديمة في وقتنا الحاضر في لهجات سوريا والعراق والأردن نتجه تسمية ديارهم قديماً بديار مضر ولوجود قبائل حالياً تنسب إلى مضر كما جاء في تفصيل مقالتنا هذه. كما أن قبائل عربية في المواطن العربية الأخرى وخاصة المقيمة في دول شبه الجزيرة العربية في وقتنا الحاضر تحمل نفس التسميات القديمة التي تتصل بمضر العدنانية.

ومعروف لدينا اشتها بعض من اللهجات العربية لبروز خصائص لغوية ظاهرة بها قديماً مثل الكشكشة والعننة والاستنطاء، التي سبق ذكره، ووجود مثل هذه الخصائص في اللهجات العربية المعاصرة والتي سميت وفق أسماء تواجدتها في دولها المعاصرة. فمثلاً ظاهرة الكشكشة والتثنية والإبدال وظاهرة حذف الهمزة من آخر الكلمة وكثير من الخصائص القديمة موجودة في اللهجات العربية المعاصرة في خوزستان الإيرانية، ومنطقة نزوى في دولة عمان الخليجية أيضاً. وقد سجل التاريخ أن قبائلها من أصول مضرية وعدنانية⁷⁵. وفي اللهجات العربية الأخرى المنتشرة في منطقة شرق الخليج العربي في بلاد فارس وفي مناطق أخرى من منطقة الشرق الأوسط، والدول الشمالية والشمالية الشرقية والشمالية الغربية للقارة الأفريقية. والحديث عن كثرة قبائل مضر ليس غريباً لأن اسم مضر هو اسم الجد الأكبر لمعظم القبائل العربية قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، والقبائل القحطانية أيضاً ترد إلى إسماعيل عليه السلام، ولغتها عربية. وكثير من خصائص اللهجات العربية القديمة تنسب إليها أيضاً.

الخاتمة

مضر اسم قديم لكثير من القبائل العربية، والنسب الشريف لقريش ينحدر منها. وكانت قبيلة عظيمة عند ظهور الإسلام، ثم اندمجت في مجموعة قبائل عدنانية. تنحدر قريش من أصول قبائل مضر التي تنتسب منها قبائل كثيرة منتشرة في الجزيرة العربية وما جاورها عبر العصور الجاهلية. كثير من هذه القبائل العدنانية، كانت منازلهم في الجاهلية في مكة المكرمة والحجاز وما والاها من البلاد، ثم امتدت ديارهم إلى مناطق شمال الجزيرة العربية حتى وصلت إلى الجزيرة الفراتية (جنوب شرق أناضول حالياً). وأكبر انتشار للقبائل المضرية حصل مع الفتوحات الإسلامية، بسبب رغبتهم في نشر رسالة الدين الإسلامي في المنطقة والعالم بأجمعه.

في العصر الحديث، قبائل مضر أكثر انتشاراً بمنطقة الشرق الأوسط والخليج ولها توابع في جميع الأقطار العربية. بينما كانت تسمى كل لهجة بأسماء قبائلها في الماضي، فقد أصبح اليوم تسمى اللهجات باسم الدول التي تستخدم فيها. وظهر كذلك، أن القبائل المنتشرة في أرياف المدن تحافظ على أصول لغتها أكثر مما يحافظ عليه سكان المدن، وهو منهج فحول علماء اللغة الأوائل منذ القدم ولا زلنا نلاحظ صفاوة لغة البدو أكثر من سكان المدن في وقتنا الحاضر. وذلك

⁷³ الحباني، ظاهرة كسر أوائل الكلمات في اللهجة البغدادية المعاصرة، 195.

⁷⁴ محمد شفيق الدين، اللهجات العربية وعلاقتها باللغة العربية الفصحى، (شيناغونغ: دراسات الجامعة الإسلامية العالمية، 2007م)، 96-75/4.

⁷⁵ عمارة حليلة، ألفاظ الحياة العامة: دراسة لغوية ومعجمية مثل من سلطنة عمان، اللسان العربي 56/55، 72؛ وينظر: محمود شكيب أنصاري، اللهجة العربية في خوزستان، (الرياض: مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2004م)، 220-198/4ع/5؛ وينظر: حامد عبد الحليم محمد، لهجة نزوى، دراسة صوتية، مجلة الدراسات اللغوية، 2/10، (2008)، 116-27.

بسبب اختلاط سكان المدن والتصاقهم المباشر في مجتمع خليط من أجناس وأقوام مختلفة تسكن المدن والتي تواكب التطور العالمي الذي يتغير بين عشية وضحاها في مجالات الحياة جميعها.

وأخيراً، تقرر أن اللهجات القديمة التي ذكرنا مناطق انتشارها والسمات اللغوية التي اشتملتها في الماضي والحاضر، قد حافظت إلى حد كبير على لغتها القديمة وميزاتها الأسلوبية باستثناء بعض الخصائص اليسيرة. على سبيل المثال، ظواهر عديدة مثل الكشكشة والعنونة والتثنية والاستثناء التي تعد السمات الأكثر وضوحاً للهجات القديمة، وبعض الميزات المورفولوجية والصوتية مثل الإبدال والنحت والقلب، لا تزال تستخدم الآن في جزء كبير من المناطق التي يعيش فيها أصحاب اللهجات المذكورة. مما يجعل الأمر أكثر إثارة للاهتمام، هو أن جزءاً كبيراً من ميزات هذه اللهجات لا تزال سائدة في اللهجات العربية الموجودة في الأناضول، التي تعيش في جغرافياً أكثر اختلاطاً قياساً على المناطق العربية الأخرى.

المصادر والمراجع

Ahmed, Muhammed Abdulhamîd. *'Aşâiru'r-Rakka ve'l-Cezire*. Rakka: Tîbâ'atu Mudîriyyeti'r-Rakka fi Vizâratî'l-Î'lâm, 1998.

Ahmet Teymûr Paşa, Ahmed b. İsmail b. Muhammed. *Lehecâtu'l-'Arab*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1973.

Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. İkinci Baskı. Câmi'atu Bağdâd, 1993.

'Amâyire, Halîme. "Elfâzu'l-Hayâti'l-Âmme-Dirâse Lugaviyye ve Mu'cemiyye". *el-Lisânu'l-'Arabî C*. 55-56, 2003, 68-96.

Aslan, Ahmet. *Urfa-Harran (Diyar-ı Mudar) Bölgesinin Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.

'Âşûr, es-Seyyid Muhammed. *el-Lehcetu'l-Âmîyye el-Mısriyye*. Giza: Dâru'l-Emel li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.

el-Bağdâdî, Ebu'l-Fevz Muhammed Emîn. *Sebâiku'z-Zeheb fî Ma'rîfeti Kabâili'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

el-Bedr, Yusuf. *Dirâsetu Te'addudi'l-Me'ânî li'l-Ef'âl*. Sheffield: University of Sheffield, Doktora tezi, 2015.

el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud. *Futûhu'l-Buldân*. Thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Muessesetu'l-Me'ârif, 1987.

Berru, Tefvik. *Târîhu'l-'Arabî'l-Kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Brockelmann, Carl. *Fikhu'l-Lugâti's-Sâmiyye*. Terc. Ramazan Abdu'ttevvâb. Riyad: Câmi'atu'r-Riyâd, 1977.

el-Cevâlikî, Ebû Mansûr. *Şerhu Edebi'l-Kâtib li'bni Kuteybe*. Takdim: Mustafa Sâdık er-Râfî'î. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, tsz.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

el-Cundî, 'Alemuddîn. *Lehcetu'l-Kur'âni'l-Kerîm Beyne'l-Fusha ve Lehecâti'l-Kabâil*. Kahire: Dâru'l-'Ulûm, 1960.

Düzgün, Osman vd., *Arapçanın Lehçeleri 1 (Suriye, Filistin, Ürdün)*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2015.

Ebû Ali el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*. Thk. Bedruddîn el-Kahvecî. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993.

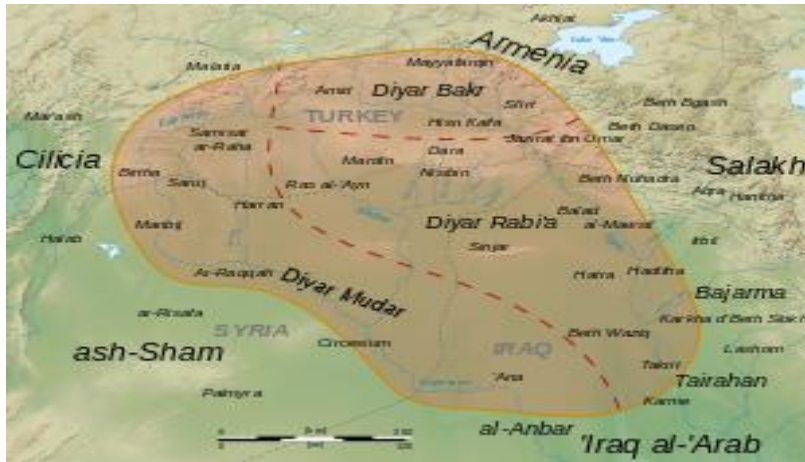
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhîd*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Lugâtu'l-Kabâili'l-Vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Hâlid Hasen Ebu'l-Cûd. PDF: el-Mektebetu's-Şâmile, Eklenme tarihi 2014.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu Suneni't-Tirmizî*. Thk. Zuheyr eş-Şâviş. Mektebetu't-Terbiyeti'l-'Arabî li-Duveli'l-Halîc, 1987.
- Ebû Zeyd, Ali. "Mudar (Kabîle)". *el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye* (Erişim 22.05.2022).
www.arab-ency.com.sy/ency/details/8133.
- Emîl Bedî' Yakub. *Fıkhu'l-Lugati'l-'Arabiyye ve Hasâisuhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.
- Enîs, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Enclû el-Mısriyye, 1992.
- Ensârî, Mahmûd Şekîb. "el-Lehcetu'l-'Arabiyye fi Hûzistân". *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye* 5/4 (2004), 198-220.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 2015.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Kitâbun fîhi Lugâtu'l-Kur'ân*. Tashih: Câbir b. Abdullah es-Serî'. PDF: el-Mektebetu's-Şâmile, Eklenme Tarihi: 2014.
- el-Gavs, Muhtâr. *Lugatu Kureyş*. Riyad: Dâru'l-Mi'râc ed-Devliyye li'n-Neşr, 1997.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hâmid, Abdulhalîm Muhammed vd. "Lehcetu Nizvâ". Ammân: *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Lugaviyye* 10/2, 2008, 27-116.
- Himmîş, Sâlim. *An Sûreti'l-Mağribi'l-Vasît fi't-Tanzîri'l-İstişrâkî*. Marakeş: Matbû'ât Akademıyye, 1993.
- el-Hayyânî, Ali Hamed Abdulazîz. "Zâhiratu Kesri Evâili'l-Kelimât fi'l-Lehceti'l-Bağdâdiyye el-Mu'âsıra". *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Urduniyye* 40/90, 2016, 167-204.
- İbn 'Abdîlberri, Ebû Ömer Yusuf b. 'Abdullah. *el-Enbâ 'alâ Kabâili'r-Ruvât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1985.
- İbn Bekkâr, ez-Zubeyr. *Cemheratu Nesebi Kureyş ve Ahbâruhâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Fâris, Ahmed. *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga ve Mesâilihâ ve Suneni'l-'Arab fî Kelâmihâ*. Neşr. Ahmed Hasen Besec. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *Cemheratu Ensâbi'l-'Arab*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1962.
- İbn Hişâm, Muhammed 'Abdumelik. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Talik: Ömer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed 'Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- el-Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali. *Nihâyetu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab*. Thk. İbrâhim el-Ebyârî. İkinci Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, 1980.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu Kabâili'l-'Arabî'l-Kadîme ve'l-Hadîse*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.
- Lewis, Bernard. *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

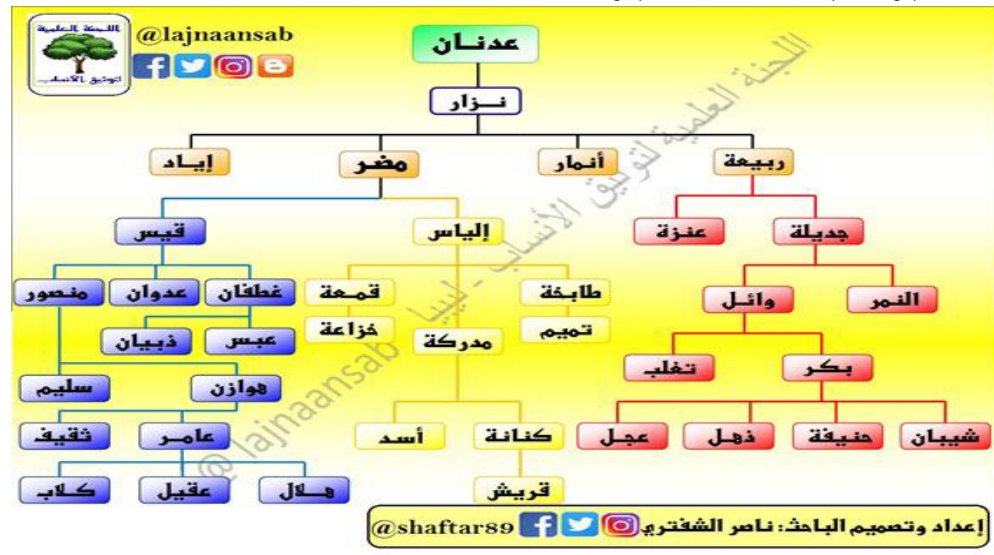
- el-Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Beyân ve'l-Î'râb 'ammâ bi-Ardi Mısır mine'l-A'râb*. Kahire: Matba'atu'l-Me'ârif, 1916.
- Mizyân, 'Abdulmecîd. *en-Nazariyyâtu'l-İktisâdiyye 'inde İbn Haldûn ve Ususuhâ mine'l-Fikri'l-İslâmî ve'l-Vâkii'l-Mucteme'î*. Cezayir: eş-Şeriketu'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1981.
- Moscatti, Sabatino. *Ancient Semitic Civilizations*. 1st ed. New York: G. P. Putnam's Sons, 1957.
- Muslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn. *Sahîhu Muslim*. Thk. Nazar b. Muhammed el-Fârâbî Ebû Kuteybe. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Oppenheim, Max Von. *el-Bedv*. Thk. Mâcid Şubber. Beyrût: el-Verrâk li'n-Neşr, 2007.
- Özcan, İbrahim. "Harran Arap Lehçesi: Dil ve Üslup Özellikleri". *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (2021), 100-113.
- Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs. *Mecâlisu'l-Luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1950.
- es-Safedî, Halîl b. Aybek. *el-Gaysu'l-Museccem fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Acem*. Kahire: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1887.
- es-Sâlihî, Hâlid Nu'aym Şennâve. "el-Fasîh fî'l-Lehceti'l-'Âmiyye el-Basriyye el-Mu'âsıra". *Mecelletu Âdâbi'l-Basra* 85, 2018, 151-207.
- es-Sîrâfî, Ebu Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Thk. Ahmed Hasen Mehdilî-Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Suceynî, Fâyize Muhammed Sâlih Emîn. *Gazvu Benî Hilâl ve Benî Suleym li'l-Mağrib*. Cidde: Câmi'atu'l-Melik Abdilazîz, 1981.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luga ve Envâ'ihâ*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şefî'uddîn, Muhammed. *el-Lehecâtu'l-'Arabiyye ve 'Alâkatuhâ bi'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Fushâ*. Chittagong: Dirâsâtu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 2007.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- et-Tayyib, Muhammed Suleymân. *Mevsû'atu'l-Kabâili'l-'Arabiyye-Buhûs Meydâniyye ve Târîhiyye*. Kahire: el-Fikru'l-'Arabî, 1997.
- Vâfi, Ali Abdulvâhid. *Fikhu'l-Luga*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2004.
- ez-Zubeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab. *Nesebu Kureyş*. Thk. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.

الملاحق والجداول

1. انتشار قبائل مضر وربيعة (خريطة الجزيرة الفراتية في العصور الوسطى)



2. مشجرة القبائل العدنانية الكبيرة



EXTENDED ABSTRACT

Mudar is the name of an ancient Arab tribe, and is attributed to Mudar ibn Nizar ibn Ma'ad ibn Adnan from the descendants of Ismail ibn Ibrahim Khalil al-Rahman (peace be upon him), the supreme ancestor of our Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him). The Mudar tribe, and many of the Adnanide tribes, had their homes in the Jahiliyya in Mecca, the Hejaz and the rest of the country, and then their homes extended to the areas of northern Arabia until they reached the Euphrates Island. It is the most extreme side of the island to the West, and includes the lands adjacent to the Euphrates from Shamshat to Aana from the plains watered by the Balikh River, a tributary of the Euphrates coming from Harran. Raqqa was the center of Diyar Mudar, and its important cities include Edessa (Şanlıurfa: a city in southern Turkey on the Syrian border), Qarqisiya, Suruj and Ras Kifa. The Banu Mudar are the people of many and dominant in the Hejaz without the other tribes of the Banu Adnan. They had the prestige of Mecca, and they were united by Khandaf and Qais, two great tribes. Among these tribes, the Quraysh tribe, from which the honorable lineage of our Prophet Muhammad ibn Abdullah ibn Abdul Muttalib al-Hashimi Al-Quraishi (peace and blessings of Allah be upon him) is derived. Since the language spoken by the tribe is considered the historical memory that relates to its generations from which it descends, we point out that the Quraysh language is called the language of Mudar and that it is one of the origin of the Mudar tribes.

The largest spread of Mudar tribes occurred with the Islamic conquests, due to their desire to spread the message of the Islamic religion in the region and the world. The tribes that belong to Mudar are the displaced tribes from north central Arabia before and after Islam. It came in historical sources and genealogical books, that the tribes descended from the origins of Mudar, according to their abundance, in the Badia region in the north of the Arabian Peninsula with the countryside of Transjordan and the Levant region, which includes Syria, Lebanon and Palestine, and the western and northern regions of Mesopotamia (Iraq), all the way to the eastern and northeastern Anatolian plateaus. And between the two rivers (Tigris and Euphrates), known as the Euphrates Island. As well as from the south and southwest of Iraq, from the north of the Kingdom of Saudi Arabia and the State of Kuwait to Qatar and parts of the Arabian Gulf region extending east and southeast of the Arabian Peninsula, and its presence extends east of the Arabian Gulf to Persia and Central Asia.

Today, the globe has become a single village due to the mixing of the population and its spread in the world according to the facilitated travel and immigration facilities to meet the global living conditions, so Arabic dialects have emerged called the names of their countries. Despite all this, we can say that the classical Arabic language has preserved its origin to this day thanks to the Holy Qur'an. It is the unified and common written language among the Arab countries.

There is no doubt that the characteristics of dialects and the differences between them stand out clearly in pronunciation differences, where the speaker chooses the easiest for him in conversation, for this there are general phenomena that Grammarians called blending, substitution or metathesis, which are general phenomena that came about due to the addition of one or more letters, omitting it, or replacing it with another letter close to it by pronunciation in the same word or in the sentence. But there are some Arabic dialects that are famous by certain names such as *kaškaša*, *istintā*, 'an'ana and so on.

It is worth mentioning that we find the phenomenon of 'an'ana at the present time in the Turkic dialect of Harran and Mardin, which historians mentioned about their Arab population of Mudar origin displaced from northern Arabia to the Euphrates Island region BC and with the Islamic conquests. We also find the phenomenon of *kaškaša* in the current dialect of Harran, such as saying: *maalij* instead of *maalik* when addressing a female, and the phenomenon of tilting such as saying: *O Yahyī*, and replacing the (ء) with the letter Y: such as the word *bīr* and *zīb* instead of *bi'r* and *zi'b*, as well as the phenomenon of replacing the consonant eye with a noon that is adjacent to the letter Ṭ. Making it all the more interesting, is that a large part of the features of these dialects are still prevalent in the Arabic dialects found in Anatolia, which live in a more mixed geography compared to other Arab regions.

KISIRLIĞA ÇARE ARAYIŞLARI OLARAK DİNSEL-BÜYÜSEL İNANIŞLAR VE GELENEKSEL TEDAVİLER: ŞIRNAK ÖRNEĞİ

Dicle ÖZCAN ELÇİ

Şırnak Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü,
dicleozcan88@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0493-4428

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 25/07/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1116244>

Bu çalışma, yazarın "Anneliğin Toplumsal İnşası ve Anne Ol(a)mayan Kadınlar" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

KISIRLIĞA ÇARE ARAYIŞLARI OLARAK DİNSEL-BÜYÜSEL İNANIŞLAR VE GELENEKSEL TEDAVİLER: ŞIRNAK ÖRNEĞİ

ÖZ

Bu çalışmanın konusu, istediği halde çocuk sahibi olamayan evli kadınların çocuk sahibi olabilmek için başvurduğu, geleneksel kültüre özgü olan dinsel-büyüsel inanışlar ve geleneksel tedavi yöntemleridir. Çalışmanın amacı, kendisi ya da eşinden kaynaklanan kısırlık/infertilite sorunundan mustarip kadınların, modern tıbbı rağmen geleneksel olarak kullanılmaya devam eden dinsel-büyüsel pratiklere; öte yandan halk sağaltmacılığı örnekleri olan geleneksel tedavi yaklaşımlarına yüklediği anlamlar ve bunları deneyimleme biçimlerini açıklayabilmektir. Bu çalışmada, mikro-sosyolojik araştırma yaklaşımlarından nitel araştırma yöntemi kapsamında fenomenolojik araştırma deseni kullanılmıştır. Bu bağlamda bu çalışmaya Şırnak ili Merkezi ve Cizre, Silopi ve İdil ilçelerinde yaşayan, 18 yaş üstü, evli, 28 kadın dahil edilmiştir. Araştırmanın veri toplama tekniği yüz yüze derinlemesine mülakatlar olup; veri analiz yöntemi tematik analizdir. Çalışmaya göre katılımcılardan kiminin tıbbi tedaviye başvurmadan önce, kiminin tıbbi tedavi ile birlikte kiminin de tıbbi tedaviden umudunu kestikten sonra geleneksel tedavi yöntemleri ve dinsel-büyüsel pratikleri deneyimlediği açığa çıkmıştır. Literatürde -farklı yörelerde yapılan- bu çalışmaya benzer çalışmalar olmakla birlikte, Şırnak özelinde bu konuyla ilgili herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda bu çalışmanın medikal sosyoloji/sağlık sosyolojisi ve kadın araştırmaları alan yazınına katkıları olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Annelik, Gönülsüz Çocuk-suzluk, Kısırlık/İnfertilite, Dinsel-Büyüsel İnanışlar, Geleneksel Tedaviler, Şırnak.

RELIGIOUS-MAGICAL BELIEFS AND TRADITIONAL TREATMENTS AS SEEKING CURE FOR INFERTILITY: THE CASE OF ŞIRNAK

ABSTRACT

The subject of this study is the religious-magical beliefs and traditional treatment methods, which are specific to traditional culture, which married women who cannot have children, despite their desire, resort to in order to have a child. The aim is the religious-magical practices of women who are suffering from infertility problems caused by themselves or their spouses, as an alternative to modern medicine; on the other hand, it is to explain the meanings ascribed to traditional treatment approaches, which are examples of folk medicine, and the ways of experiencing them. In this study, phenomenological research design was used within the scope of qualitative research method. So, 28 married women over the age of 18 living in the Centre of City, Cizre, Silopi and Idil districts of Şırnak province were included in this study. The data collection technique is the face-to-face interviews. The data analysis method is thematic analysis. Although there are similar studies in the literature -made in different regions- to this study, no study on this subject has been found in Şırnak. In this context, it is thought that this study will contribute to the field of medical sociology/health sociology and women's studies.

Keywords: Motherhood, Childlessness, Infertility, Religious-Magical Beliefs, Traditional Treatments, Şırnak.

GİRİŞ

Anneliğin, kadının gebe kalmasıyla başlayan biyolojik-bedensel bir süreç olmanın çok ötesinde, toplumsal-kültürel-tarihsel ve aynı zamanda ideolojik ve politik bir olgu olduğunun “keşfi”, 1960’lı yıllara denk gelen İkinci Dalga Feminizm ile mümkün olmuştur. Başka bir deyişle, annelik olgusu da tıpkı diğer bütün sosyal meseleler gibi tarihsel-toplumsal değişikliklerden etkilenmektedir. Öyle ki, farklı tarihsel dönemlerde farklı annelik ideolojilerinin hâkim olduğu “hegemonik annelik söylemleri” mevcuttur. Sözelimi kendini çocuğuna adayan, fedakâr, kendi varoluşunu anne olmaya dayandıran “kutsal annelik söylemi” tarihinin Batı medeniyetinde çok da eskiye dayanmadığı, 1800’lü yıllara tekabül ettiği, öncesinde anne-çocuk ilişkisinin özellikle soylu kadınlarda yüzeysel olduğu, günümüzde anneliğin olmazsa olmaz koşulu olarak görülen emzirmenin dahi sütanneler aracılığıyla icra edildiği iddia edilmektedir.¹ Günümüzde ise ideal anne, süper anne, mükemmel anne gibi birtakım popüler annelik söylemlerinin tartışıldığına şahit olmaktayız. Ancak tüm bu değişim potansiyeline rağmen, anneliğin küresel düzeyde kadınları birleştiren hala en kapsayıcı kadınlık deneyimi olduğunu söylemek mümkündür. Başka bir anlatımla, içeriği, söylemi, tezahürleri ve pratikleri farklılaşmakla beraber, annelik dünyanın hemen hemen bütün toplumlarının cinsiyet kültüründe kadınlara özgü bir cinsiyet rolü olarak tanımlanmaya devam etmektedir. Cinsiyet kültürü, bir toplumda kadın ve erkeğin nasıl davranması, konuşması, giyinmesi, düşünmesi, nelere ilgi duyması, hangi mesleklere yönelmesi ve hangi rollerle yükümlü olduğuna yönelik bir gereklilikler/zorunluluklar listesi oluşturmuştur. Bir toplumda hâkim olan cinsiyet kültürü aynı zamanda kadına ve erkeğe özgü toplumsal cinsiyet rollerini belirlemiş olup, bu roller toplumsal düzende “kadın” ve “erkek” kimliklerini inşa etmektedir.² Kadının cinsiyet kimliğini oluşturması, çocukluğundan yetişkinliğine uzanan sosyalizasyon/toplumsallaşma sürecinde sosyal çevresinden görerek, duyarak, ikaz edilerek edindiği “kadınsı” değerleri içselleştirmesiyle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda anneliğin geçmişten günümüze, topyekûn bir cinsiyet kategorisi olarak “kadınları”, ortak/benzer bir deneyimde buluşturan en kapsayıcı toplumsal cinsiyet kimliği bileşenlerinden biri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Öyle ki, birçok toplum ve kültürde annelik hala kadınların toplumsal olarak varabileceği en üst, mertebe, mevki, makam ve konuma tekabül etmektedir.

Egemen cinsiyet kültüründe kadınlığa özgü bir cinsiyet rolü olan anneliğin çeşitli nedenlerden dolayı icra edil(e)mediği durumlar mevcuttur. Nitekim bir kadın evli ve anne olma olgunluğuna erişmiş olmasına rağmen kendi arzusu ile ya da evlenmek istemesine rağmen evlen(e)memiş olabilir. Öte yandan evlenmiş olmasına rağmen kendisi ya da kocasından kaynaklanan biyolojik-bedensel-sağlık sorunlarından dolayı çocuk sahibi olamamış olabilir. Son olarak evli ve sağlıklı olduğu halde kendi isteğiyle çocuk sahibi olmak istememiş olabilir. Bu olasılıklardan biri olarak istediği halde kendisi ya da eşinden kaynaklı üreme problemlerinden mustarip bireyler çoğunlukla gündelik adıyla “kısırlık”, tıbbi adıyla “infertilite” sorunu ile karşı karşıya kalmaktadır. Literatürde istendiği halde çocuk sahibi olamama durumunu özetleyen kavram “gönülsüz çocuksuzluk”³ olarak ifade edilmektedir.

Gönülsüz çocuksuzluk/kısırlık/infertilitenin, her ne kadar biyolojik-bedensel üreme sorunları bağlamında her iki cinsiyeti de ilgilendirdiği bilimsel çalışmalarda açığa çıkmışsa da⁴, kültürümüzde kısırlık çoğunlukla kadın cinsiyeti ve bedeni ile ilişkilendirilmektedir. Bu durum, kadının “doğurganlık” özelliğine sahip bedensel formasyonu ile açıklanabilir. Çocuksuzluğun kadın için bir ayıp ve eksiklik olarak değerlendirildiği bir cinsiyet düzeninde özellikle kırsal kesimlerde kısırlığın kaynağı erkek ya da kadından hangisi olursa olsun, “doğuramayan kadın” sosyal baskıya daha fazla maruz kalmaktadır.⁵ Bu durumda kadınlar

1 Elizabeth Badinter, *Annelik Sevgisi: 18. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, çev. Kamuran Çelik (İstanbul: Afa Yayınları, 1992), 106.

2 Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü* (Ankara: Ark Yayınevi, 1995).

3 Elizabeth Badinter, *Kadınlık mı Annelik mi*, çev. Aysen Ekmekçi (İstanbul: İletişim, 2015), 135.

4 Selma Şen, *İnfertil Kadınların Damgalanma Deneyimleri* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans, 2011).

5 Oya Kavlak, “İnfertil Kadınlarda Yalnızlık düzeyi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi”, *Ege Tıp Dergisi* 41/4 (2002); Gülseren Keskin-Aysun Babacan Gümüş, “İnfertilite: Umutsuzluk Perspektifinden Bir İnceleme”, *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/1 (2014); Oya Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-Kültürel Etkileri”, *İnsanbil Dergisi* 1/1 (2012); Emre Yanıkrem vd., “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008).

kimi zaman sorunun kaynağı olmaktan ziyade “mağduru” olmasına rağmen, kısırlığın olumsuz sonuçlarına daha fazla maruz kalabilmekte; söz konusu dışlama mekanizmalarının da kadını erkekten daha fazla “çare arayışına” yönelttiği söylenebilir.

Kısırlığa karşı çare arayışları günümüzde modern tıp teknolojilerinin sağladığı aşılama, tüp bebek, embriyo dondurma, taşıyıcı annelik gibi fırsatlarının yanında, -hatta kimi zaman modern tıba başvurmadan önce ya da tıbbi teknolojiden umudu kestikten sonra- başvurulmuş/geleneksel/alternatif tedavi yöntemleri ve dinsel-büyüsel inanış ve pratikler biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Modern tıbbın hakimiyetinden önce geleneksel tedaviler ve dinsel-büyüsel inanışlar ve uygulamalar gündelik hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. Hayatın geçiş dönemleri olarak adlandırılan doğum, evlenme ve ölümün, hamilelik, adet dönemi sendromu, menopoz, yaşlanma, cinsellik gibi yaşamın doğal döngülerinin birer tıp-sağlık sorunu haline getirilmesi anlamına gelen tıbbileştirme/medikalizasyon söyleminin⁶, gündelik yaşamın çeşitli veçhelerini tahakküm altına almayı başarmakla beraber, geleneksel uygulamaları tamamen etkisizleştirdiği söylenemez. Farklı toplum, din ve kültürlerde üreme teknolojilerinin ilerlemesine rağmen geleneksel inanış ve uygulamaların gündelik yaşamdaki etkisi yadsınmaz.⁷ Nitekim günümüzü içeren yakın dönem literatür çalışmalarında, bu konunun farklı yörelerdeki benzeşen ya da ayrışan yönlerini betimleyen birçok araştırma/çalışma mevcuttur.

İlgili literatüre bakıldığında, çalışmaların daha çok antropoloji/halk bilimi ve tıp/hemşirelik perspektifinden yansıdığı göze çarpmaktadır. Halk bilimi alanında yapılan çalışmalarda genellikle hayatın geçiş dönemleri olan doğum-evlenme-ölüm üçgeninde doğum-öncesi/kısırlığı gidermekte kullanılan geleneksel ritüeller, Bartın’da⁸, Mersin’de⁹, Gaziantep’te¹⁰, Isparta’da¹¹, Sinop’ta¹² ve Adıyaman’da¹³ yöre halkından derlenmiştir. Hemşirelik/sağlık bilimleri/tıbbi yaklaşım temelli çalışmalarda ise geleneksel uygulamalar ve inanışlar çoğunlukla tamamlayıcı/alternatif tedaviler olarak anlamlandırılmaktadır.¹⁴

Literatür incelendiğinde ilgili alana yönelik, kısırlıkla mücadelede başvurulmuş geleneksel ve dinsel-büyüsel uygulamaların nedenselliğine incek, kadınların bu uygulamalara atfettiği değerleri anlamlandıracak sosyolojik çalışmaların gerekliliği göze çarpmaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın konusu, istediği halde çocuk sahibi olamayan evli kadınların çocuk sahibi olabilmek için başvurduğu, geleneksel kültüre özgü dinsel-büyüsel inanışlar ve geleneksel tedavi yöntemleridir. Çalışmanın amacı, kendisi ya da eşinden kaynaklanan kısırlık/infertilite sorunundan mustarip kadınların, modern tıba alternatif biçimde açığa çıkan dinsel-büyüsel pratiklere; öte yandan halk sağaltmacılığı örnekleri olan geleneksel tedavi yaklaşımlarına yüklediği anlamlar ve bunları deneyimleme biçimlerini açıklayabilmektir. Çalışmanın önemi, çalışmanın yürütüldüğü yöre olan Şırnak’ta bu konu ile ilgili yapılmış ilk alan çalışması olmasıdır.

6 Deniz Sezgin, *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

7 Hilal Yakut İpekoğlu-Hilmi Baha Oral, “İnfertilitede Kullanılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri ve Çeşitli Uygulamalar: Isparta Örneği”, *Motif Akademi Halkbilim Dergisi* 12/25 (2019), 106.

8 Şerife Seher Erol Çalışkan, «Bartın İli Doğum Ritüelleri», *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 8/2 (2021).

9 Nilgün Çıblak Coşkun, “Mersin’de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi”, *Lokman Hekim Journal* 1/3 (2011).

10 Aslı Bali, “Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne ve Çocuk Sağaltımı”, *Turkish Studies* 12/5 (2017).

11 Yakut İpekoğlu-Oral, “İnfertilitede Kullanılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri ve Çeşitli Uygulamalar: Isparta Örneği”.

12 Filiz Güven, “Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/25 (2020).

13 Tekin Çiftçi, *Hekîmtiya Kurmancî* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2022).

14 Raziye Engin-Türkan Pasinlioğlu, “Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (2002); Zehra Acar vd., “Evli Kadınların Gebe Kalmaya Yönelik Geleneksel Uygulamaları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Genel Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2021); Burcu Avcıbay-Nezihe Kızılkaya Beji, “İnfertilite Tedavisinde Tamamlayıcı/Alternatif Tıp Uygulamaları”, *Androloji Bülteni* 15/52 (2013); Aslı Sis Çelik-Nurcan Kırca, “İnfertil Kadınların Uyguladıkları Tamamlayıcı ve Destekleyici Bakım Uygulamaları”, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 21/3 (2018); Yasemin Soyiç-Filiz Süzer Özkan, “İnfertilitede Kullanılan Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları”, *Ordu Üniversitesi Hemşirelik Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2020).

1. KISIRLIK/İNFERTİLİTE TANIMI VE TEDAVİ YÖNTEMLERİ

Modern tıp “hastalık” kavramının kapsamını sürekli değiştirmekte, hem çeşitli sosyal sorunları tıbbın sorumluluk alanı içine almaya çalışmakta hem de tıbbi olanaklarla değiştirilmesi mümkün olan her bedensel durumu “hastalık” olarak tanımlamaktadır.¹⁵ Başka bir deyişle, çağımızda tıbbileştirme, sosyal konuları hastalık olarak tanımlayıp, tıbbi-biyolojik meseleler haline getirme eğilimindedir.¹⁶ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, “üreyememe” durumu olarak da adlandırılabilir bir sorun olarak kısırlık, geçmişte ve günümüzde kadın ya da erkeğin bedensel bir hastalığına işaret etmektedir. Tıbbi adıyla infertilite, herhangi bir korunma yöntemi kullanmaksızın haftada iki-üç defa gerçekleşen cinsel ilişkiye rağmen en az bir yıl süreyle gebe kalınmaması¹⁷ olarak tanımlanmaktadır. İnfertilitenin dilimizdeki karşılığı olarak kısırlık, çoğunlukla ne yaparsa yapsın hiçbir zaman çocuk sahibi olamayan/olamayacak kişiler için kullanılmakta olup, infertilite ise çocuk sahibi olmada yaşanan güçlükler olarak ifade edilmekte;¹⁸ bu bağlamda kısırlık aslında infertilitenin tam karşılığı olmasa da Türkçede bunu karşılayacak başka bir kavram olmadığından ikisi birbirinin yerine kullanılmaktadır.¹⁹ Kısırlık, kimi zaman rahimdeki problemlerden dolayı kadından kaynaklı, kimi zaman da sperm sayısı ya da kalitesi gibi sorunlardan dolayı erkekten kaynaklı olabilmekte; çoğunlukla hamile kalınmaması bazen de düşük yapılması olarak açığa çıkabilmektedir.²⁰ Başka bir deyişle infertilite hiç gebelik oluşmaması durumunda *birincil infertilite*, gebe kalmanın ancak doğum öncesinde tekrarlayan düşüklerin oluşması durumunda ise *ikincil infertilite* olarak tanımlanmaktadır.²¹ Kadından kaynaklanan infertilitenin beslenme biçimi, kullanılan ilaçlar, yaşı ve yaşam tarzı, bedenin tıbbi serüveni, doğuştan gelen şekilsel rahim bozuklukları, cinsel yolla bulaşan hastalıklar, rahim içi kist veya miyoplar gibi durumlardan kaynaklanabileceği; erkekten kaynaklı infertilitenin ise sperm üretimi ve kalitesi, kronik hastalıklar, inmemiş testisler, çocukluk travmaları, çevresel faktörler, sigara-alkol kullanımı gibi sorunlardan kaynaklanabileceği belirtilmektedir.²² İnfertiliteye dair tıbbi veriler üreme çağındaki kadınların yaklaşık %8-12’sinin ve dünya üzerinde yaklaşık 50-80 milyon infertil çiftin olduğunu göstermektedir.²³ Gelişmiş ülkelerde bu oran % 8-10 aralığında, gelişmekte olan ülkelerde %15-20 aralığında seyretmekte iken²⁴, Türkiye’ye dair verilere bakıldığında ise bu oranın %10-15 arasında olduğu bilinmektedir.²⁵ Ancak son yıllarda birtakım sosyokültürel değişikliklerden kaynaklı evlenme ve ilk doğum yaşının gecikmesiyle bu oran %30’lara kadar yükselmiştir.²⁶

Bu tanımlamaların ışığında kısırlığın, doğal bir süreç olarak tanımlanan üremenin gerçekleşmemesi, aslında doğurgan/üretken olması beklenen bedende ortaya çıkan bir aksaklık sonucunda açığa çıkan biyolojik bir hastalık olarak anlaşıldığı sonucuna varılabilir. Ancak bu algının modern dönemle birlikte açığa çıktığını iddia etmek yanlış olacaktır. Nitekim, kısırlığın tarihsel süreçte nasıl algılandığına ve geleneksel kısırlık tedavilerine bakıldığında kısırlığın bir hastalık/eksiklik olarak tanımlanmasının çok eskilere dayandığı görülecektir. Dinsel söylemde özellikle de İlahi dinlerde üremenin bir emir olduğu ve kısırlığın çoğunlukla Tanrı/Yaratıcı/İlah’ın bir cezası ya da kırgınlık işareti olarak algılandığını belirtmek gerekmektedir.²⁷

15 İnci User, «Biyoteknolojiler ve Kadın Bedeni», *Kadın ve Bedeni*, ed. Yasemin İnceoğlu-Altan Kar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 159.

16 Burcu Mutlu, “Kariyer de Yaparım (Tüp) Bebek de!”, *Amargi: Feminist Teori ve Politika* 15 (2009), 37.

17 World Health Organization “Infertility Definitions and Terminology” (7 Mayıs 2020)

18 Nazar Bal, *Tüp Bebek Konusuna Sosyolojik Bir Bakış: Temellendirilmiş Kuram Çalışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014).

19 Ömer Yavuz Şimşek-Oktay Kaymak, *Özlenen Bebek: Kısırlığın Nedenleri ve Tedavi Yöntemleri* (İstanbul: Mozaik Yayınları, 2007), 34.

20 Elif Ekin Akşit, “Kısırlık: Olanak ve Tahakküm”, *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 1/2 (2009).

21 Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-Kültürel Etkileri”.

22 Umut Çolgar, *Retrodüktif Endokrinoloji ve İnfertilite* (İstanbul: Medikal Yayıncılık, 2006).

23 Steven R. Bayer vd., *Boston IVF İnfertilite El Kitabı*, çev. Ahmet Zeki Işık-Kubiley Vicdan (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi, 2008).

24 Avcıbay-Kızılkaya Beji, “İnfertilite Tedavisinde Tamamlayıcı/Alternatif Tıp Uygulamaları”.

25 Lale Taşkın, *Doğum ve Kadın Sağlığı Hemşireliği* (Ankara: Sistem Ofset, 2005).

26 Yanikkerem vd., “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”, 112.

27 Bal, *Tüp Bebek Konusuna Sosyolojik Bir Bakış: Temellendirilmiş Kuram Çalışması*.

Kısırlığın tedavisine ilişkin yol-yöntemlerin başında kısırlığın tıbbın ilgi alanına girmesinden önce dinsel-büyüsel metodlar ve halk sağaltmacılığı gelmekteydi. Hocalara okunma, muska yazdırma, yatır-türbe ziyaretleri dinsel-büyüsel uygulamalarken; kocakarı ilaçları, rahme bitkisel ilaçlar uygulama, buğu, buhar, kızgın taş ya da kiremite oturma, bele yakı yakma, karnı-kasıkları çekirme, kaplıcalara gitme gibi uygulamalar da halk sağaltmacılığına örnektir.²⁸ Bu çalışmada da halihazırda çocuk sahibi ol(a)mayan kadınların modern tıbbın sağladığı üreme teknolojileri dışında başvurduğu geleneksel uygulamalara odaklanılmaktadır.

Penzias'ın çalışmasında, infertiliteye dair ilk çalışmaların çoğunlukla ilaç tedavisi, embriyo elde edilmesi ve embriyo kalitesinin artırılması gibi konularda olduğu; insan yumurtasının beden dışındaki bir tüpte dölllenmesine yönelik ilk test girişiminin 1944 yılında Harvard Tıp Fakültesi'nde gerçekleştiği; ilk tüp bebek gebeliğinin ise 1973'te rapor edildiği; dünyanın başarılı ilk tüp bebeğinin ise 1978'de o zamana kısır olduğu bilinen bir kadın tarafından İngiltere'de dünyaya getirildiği belirtilmiştir.²⁹ O günden bu yana yardımcı üreme teknikleri ile beş milyon doğumun gerçekleştiği tahmin edilmektedir.³⁰ Türkiye'nin ilk tüp bebeği ise 1989 yılında doğmuştur.³¹ İnfertiliteye bağlı sağlık sorunları genel olarak yardımcı üreme teknikleri aracılığıyla tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Yardımcı üreme teknikleri (YÜT), normal yollarla ve kendiliğinden gebelik elde edemeyen çiftlerin gebeliğin oluşması için yapılan tüm işlemleri içeren ileri tekniklerdir.³² Bazı yardımcı üreme teknikleri/teknolojileri ilaç tedavisi, cerrahi tedavi, embriyo transferi, aşılama (IUI), tüp bebek (IVF) uygulaması olabildiği gibi ülkemizde sosyokültürel değerler ve toplumsal yapının izin vermediği embriyo bağıışı (sperm bankaları), embriyoların dondurularak saklanması, taşıyıcı annelik gibi yöntemler olarak bilinmektedir.³³ İnfertil çiftlerin en çok yararlandığı uygulamalardan biri olan tüp bebek, kadından alınan yumurta hücrelerinin laboratuvar ortamında erkeğin spermile döllendikten sonra kadının rahmine yerleştirilmesi işlemi olup; en çok tercih edilen bir diğer uygulama ve tüp bebeğe oranla daha basit bir yöntem olarak aşılama ise erkekten alınan sperm hücrelerinin doğrudan rahme boşaltılmasıdır.³⁴

2. ANNELİK, KISIRLIK VE DAMGALANMA

Annelik, kadın kimliğinin tanımlanmasında rol oynayan yegâne etken olmamakla birlikte, hiç şüphesiz kadın kimliğine etki eden başat deneyim alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, anneliğin günümüzde hala kadınları en fazla kapsayan/kucaklayan “kadınısı/dişil” bir tecrübe olduğu söylenebilir.

Esasında anne olmak ya da ol(a)mamak kimliğe özgü bir sorunsaldır. Hemen hemen her toplum/kültürde annelik kadınlar için “istendik” olana; kısırlıktan kaynaklanan çocuksuzluk ise “ortadan kaldırılması gereken” olumsuz bir duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda anne olmanın kadının kimlik tanımlanmasında çoğunlukla pozitif bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Ötekileştirme/ötekileştirilmenin annelik mefhumu bağlamında karşılığı öncelikle “kadın=anne” formülasyonunda açığa çıkmaktadır. Başka bir deyişle, anne olamayan kadın, erkek egemen cinsiyet söylemindeki “ideal kadın”ın ötekisidir. Özellikle geleneksel kültürde çocuk doğuramayan/çocuk sahibi olmayan kadın toplumun yargılayan, acıyan, küçümseyen ve damgalayan bakışları karşısında kendisini eksik, yarım, suçlu, günahkâr, tamamlanmamış, olgunlaşmamış hissetmekte, bu algısı benlik saygısı ve özgüvenini olumsuz etkilemektedir. Öte yandan, kısır kadın aile içindeki rollerinin gereği olarak soyun devamını sürdürememiş haliyle “düzen bozucu” bir potansiyele sahiptir. Düzen bozucu niteliği, onu tehlikeli, işe

28 Orhan Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961); Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 132.

29 Alan S. Penzias, “İnfertiliteye Genel Bakış”, *Boston IVF İnfertilite El Kitabı*, çev. G. Sinem Çağlar, ed. Steven R. Bayer vd. (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi, 2008).

30 Beril Nisa Yaşar-Füsün Terzioğlu, “Yardımcı Üreme Tekniklerinde Perinatal Sonuçlar”, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 19/2 (2016).

31 A. Arıcı, “Yardımcı Üreme Teknikleri”, *Türkiye Aile Sağlığı ve Planlama Vakfı Görünüm Dergisi* 2012), 3.

32 M. Özkan-B. Baysal, “Emotional Distress of Infertile Women in Turkey”, *Clin Exp Obstet Gynecol* 33/1 (2006), 44.

33 User, “Biyoteknolojiler ve Kadın Bedeni”, 169.

34 Fatma Zeren, *İnfertilite Tedavisi Alan Çiftlerde Çift Uyumunun Yaşam Kalitesi Üzerine Etkisi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016).

yaramaz, gereksiz ve değersiz bir konuma indirgeyerek ötekileştirilmesine zemin hazırlamaktadır. Nitekim gelenekselin dünyasında hayatın normal akışına göre “gerçekleşmesi gereken doğumun” gerçekleşmemesi başlı başına bir tabu ihlali olarak, hayatın doğal akışını sekteye uğratan bir düzensizlik, kaos simgesi olarak açığa çıkmaktadır.³⁵

Kısır kadın, gündelik yaşamında *çoğunlukla* “sosyal açıdan tamamen kabul görme vasfından men edilmiş birey”³⁶ olarak damgalanmaktadır. Nitekim geleneksel toplumlarda kısır kadının Tanrı tarafından cezalandırıldığı ya da lanetlendiği algısı, günümüzde şekil değiştirerek varlığını devam ettirmekte, içten içe çocuk doğuramayan kadını geçmişi, yaşantıları, sözleri ya da ona karşı beslediğimiz olumsuz hislerden dolayı yargılamaya devam etmekteyiz. Nitekim, biz “damgasızlar”, “bir kusuru temel alarak geniş bir kusur yelpazesini yakıştırma eğiliminde olarak”³⁷, örneğin çocuk doğuramayan kadının diğer “kadınlık” görevlerini de yerine getiremediğini, kocasını mutlu edemediğini, ev işlerinde de beceriksiz olduğunu, boşanmayı ya da üzerine kuma getirilmesini hak ettiğini düşünürüz.

Goffman damgayı, “kişilerin ahlaki statüleri hakkında alışılmadık ya da kötü şeyleri açığa çıkarmak için kullanılan fiziksel rahatsızlıkları ya da bozuklukları gösteren bedensel işaretler” olarak tanımlamaktadır.³⁸ Ancak kısırlığı gözle görülebilen bedensel bir kusur olmaktan ziyade ancak iletişim (söz etme, sözünü etme, üzerine konuşma) ile açığa çıkan “gizli damga” örneği olarak tanımlamak daha doğrudur.³⁹ Bu bağlamda kısır kadınların daha çok kendini anlayacağını düşündüğü yakın çevresi ya da kendisiyle aynı durumu paylaşan kişilerle sorununu paylaştığını söylemek mümkündür. Nitekim, damgalanan kişiler kimliğini tam da eksik olduğu/başaramadığı kritere göre tanımlamakta, bu sebeple de kimseden açıkça ayrımcılık görmese bile kendini eksik, yetersiz ve suçlu görmektedir. Bu bağlamda kısır kadının “eksikliğini” içselleştirdiği ve sosyal çevresinden gördüğü baskıyla bu algıyı yeniden ürettiğini söylemek mümkündür. Öte yandan damgalanma, dışlanma ve ötekileştirilme pratiklerinin ve erkek kaynaklı kısırlığın görmezden gelinerek eksikliğin kadına yüklenmesi davranışının en çok yine sosyal çevresindeki kadınlardan (kaynana, elti, görünce, komşu kadınlar ve akrabalar gibi) geldiği de bir gerçektir.⁴⁰ Bu noktada anneliğin kadınlar arasında etkili bir statü kaynağı olarak görüldüğü ve anne olamamanın kadınlar arasında dışlayıcı kategorik bölümlere yol açtığı söylenebilir.

Tıbbi bakış/tıbbileştirme/tıbbi iktidar Foucault’un *Kliniğin Doğuşu*’nda belirttiği üzere, hastalıkları tedavi etmenin ötesinde, bir norm olarak sağlıklı beden bilgisini de inşa etme misyonu yüklenmiştir.⁴¹ Nitekim, “norm” dediğimiz şey doğal olan, olması gereken, olunması istenen şeye tekabül etmekte olup kişileri, şeyleri, durum ve olayları buna göre olağanlaştırır ya da olağan dışı olarak tanımlar. Bu bağlamda bedenler, norm/al ve doğal’a uygun olup olmadığına referansla hastalıklı ya da sağlıklı olarak kategorize edilmektedir.⁴² Tıp, kadın ve erkek bedeninin normallliğini biyolojik verilere işaret eden üreme organları, yumurta/sperm hücreleri, östrojen/testosteron gibi hormonlar üzerinden değerlendirmektedir. İşte tam da bu noktada kısır bedenin norma/normal bedene aykırılık arz eden bir “hastalık” olarak tanımlandığına şahit olmaktadır. “Normal” kadın bedeninden beklenen, her kadının doğuştan doğurgan olduğu ön kabulüyle bedensel donanımı gereği hamile kalarak çocuk doğurması ve üremesidir. Dolayısıyla kısır kadın bedeni, “doğurgan bedende” açığa çıkan bir aksaklık, “biyolojik bir hastalık” olarak tanımlanmaktadır.⁴³

Öte yandan kısırlığın bir toplumsal cinsiyet rolü “ihlali” olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Buna göre, toplumda birer cinsiyet kategorisi olarak “kadınlık” ve “erkeklik”ten beklenen birtakım toplumsal cinsiyet rollerimizin olduğu; kadının biyolojik cinsiyetinin imkân sağladığı ölçüde doğurması, çocuk sahibi

35 Güven, “Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar”, 304.

36 Erving Goffman, *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Levent Ünsaldı vd. (Ankara: Heretik Yayınları, 2014), 23.

37 Goffman, *Damga*, 34.

38 Goffman, *Damga*.

39 Bal, *Tüp Bebek Konusuna Sosyolojik Bir Bakış: Temellendirilmiş Kuram Çalışması*.

40 Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-Kültürel Etkileri”, 31.

41 Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*, çev. İnci Uysal (Ankara: Doruk Yayınları, 2002).

42 Mutlu, “Kariyer de Yaparım (Tüp) Bebek de!”, 37.

43 Mutlu, “Kariyer de Yaparım (Tüp) Bebek de!”, 38.

olması, anne olması gerektiği salık verilmektedir. Kadının çocukluktan yetişkinliğe geçtiği süreç boyunca egemen cinsiyet düzenine uygun bir sosyalizasyon sürecinden geçerek kadın olmayı öğrendiği, bu bağlamda çevresindeki kadınlarla özdeşleşerek kendi cinsiyetine özgü kalıp yargıları içselleştirdiği bilinmektedir. Annelik pratiği ve anne olma arzusunun da, cinsiyetinin bir gerekliliği, zorunluluğu olarak anlamlandırmakta olan kadın, Chodorow'un deyişiyle çocukluktan yetişkinliğe kadar "anneliği yeniden üretir". Dolayısıyla, annelik pratiği, kadınlar tarafından kadınlık kimliğini sabitleyecek, sağlamlaştırarak, pekiştirecek en etkili dinamiklerden biri olarak anlamlandırılmaktadır. Bu noktada, doğuramayan/kısır kadının bir sosyal-toplumsal rol ihlali olarak tanımlanması mümkündür.

Anne olmanın geçmişte ve günümüzde bir kadının en temel görevi, varlığının en temel sebebi, değerinin en önemli koşulu olarak anlamlandırıldığını neredeyse tüm dünya toplumları ve kültürlerinde görmek mümkündür. Nitekim, kadının bedensel donanımının çocuk doğurmaya olanak tanınması doğurgan kadın bedenini "normal" olarak imlerken, doğuramayan/gebe kalamayan kadın bedenini ise "anormal" olarak kodlamaktadır. Bu bağlamda çocuk sahibi olamamak kadın ve erkek çiftlerde sosyal baskı, dışlanma, suçluluk şeklinde açığa çıkan birtakım sosyo-psikolojik sonuçlar doğurmaktadır; özellikle de kadınların üreme, soyun devamı gibi gerekliliklerle doğrudan ilişkilendirilmesi sonucu kadınlar verimsiz, kurak, meyve vermeyen ağaç gibi etiketlerle tanımlanmaktadır. Doğuramayan/hamile kalamayan kısır kadına dair bu bakışın tarihsel süreçte neredeyse evrensel olduğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin, Afrika kültüründe kısırlığın sebebi olarak mutlak suretle kadınlar suçlanmakta ve eşleri bu gerekçeyle karısını boşayabilme veya kuma getirme hakkına sahipken, öte yandan erkek çocuğu doğuramayan kadına da erkek çocuk doğurması yönünde baskı yapılmakta; Kore ve Çin kültüründe de benzer şekilde evliliğin amacı üremek olup, erkek çocuk doğuran kadın saygıyı hak etmekte; Meksika toplumlarında kısır kadın lanetlenmiş olarak kabul edilmekte ve iyileşmesi için geleneksel yöntemlere başvurulmakta; Hint kültüründe ise anne olmak bir kadının toplumda yetişkin bir birey olarak saygı görmesinin temel koşulu olarak anlamlandırılmaktadır.⁴⁴

Türkiye'de de özellikle geleneksel değerlerin kente oranla hala daha önemli olduğu kırsal bölgelerde bir hayli önemli olan çocuk doğurmayı "beceremeyen/başaramayan" kadınların horlanıp ayıplanmasının yaygın bir tutum olduğu bilinmektedir. 1961'te yapılan bir çalışmada, kırsal kesimlerde kısır kadının üzerine çocuk doğurmadığı gerekçesiyle kuma getirilmesi, aile içinde kendisine hizmetçi muamelesi yapılması ve miras hakkından yoksun bırakılması gibi birtakım kötü muameleye maruz bırakıldığı tespit edilmiştir.⁴⁵ Yine Özbay'ın çalışmasında ataerkil değer yargılarının kadınların kıymetini doğurganlıklarına indirgediği ve çocuksuz kadınların toplumsal hiyerarşide düşük statüde oldukları ifade edilmiştir.⁴⁶ Türkiye toplumunda geçmişte Doğu, Güneydoğu ve Orta Anadolu Bölgeleri'nde sıklıkla görülen bir evlilik türü olarak kumalık, evli erkeğin karısının üstüne yeniden evlenmesi, çok-karılı bir poligami biçimidir.⁴⁷ Kumalığın en yaygın sebeplerinden biri kadının döl almadığı ya da erkek çocuk sahibi olmadığı durumlar olup, bu durumda kadın aile içinde itibarının düşmesi ve üzerine kuma getirilmesine katlanmaktadır.⁴⁸ Kumalık niceliksel olarak her ne kadar azalmış gözükse de, günümüzde de devam ettiği ve çocuksuzluğun ya da erkek çocuk doğurmamış olmanın hâlâ kumalığın en önemli gerekçelerinden biri olarak değerlendirildiği güncel çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır.⁴⁹ Bu trajik sosyolojik gerçekliğin kentteki yansıması ise doğuramayan kadınların "hastalıklı" imiş gibi hastaneler, doktor gözetimleri ve tüp bebek merkezlerini mesken edinmeleri şeklinde olmaktadır. Her iki durumda da "doğuramayan kadın" eksikliği/kusurunu gidermek farklı yollarla gidermeye çalışmaktadır.

44 Meral Kılıç vd., "İnfertilite ve Kültür", *Florance Nightingale Hemşirelik Dergisi* 19/2 (2011), 110-111.

45 Acıpayamlı, *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*.

46 Ferhunde Özbay, "Kadının Statüsü ve Doğurganlık", *Türkiye'de Kadın Olgusu*, ed. Necla Arat (İstanbul Say Yayınları, 1992).

47 Bozkurt Güvenç, "Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kız-Kaçırma, Kuma ve Amca-Kızı Evliliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/1 (1993), (Erişim 19 Şubat 2020), 46.

48 Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası ve Geleneksel Evlilikler Hakkında Komisyon Raporu (Ankara: Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu Yayınları, 2011), 25.

49 Aysel Ayhan-Ömer Miraç Yaman, "Sosyal Bir Olgu Olarak "Kumalık"", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/39 (2021), 177.

3. METODOLOJİ

Anlamacı/yorumlamacı sosyal bilim anlayışı, toplumsal gerçekliğin hazır-verili olmaktan ziyade insan ilişkileri ve etkileşimleri ile açığa çıkan -Weber'in kavramsallaştırmasıyla- "toplumsal eylem"lere yüklenen öznel, bireysel ve sübjektif anlamlar ve değerlendirmelere odaklanmaktadır. Bu da bizi sosyal bilimlerde özellikle de sosyoloji gibi beşeri bilimlerde mikro-kuramsal yaklaşımlara götürmektedir. Bu çalışmada da, bir mikro-sosyolojik araştırma yaklaşımı olan fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenolojik araştırma deseni, nitel bir araştırma yaklaşımı olarak, ortak bir fenomeni deneyimleyen kişilerin farklılaşan ya da benzeşen yaşantılarına odaklanmaktadır. Başka bir deyişle, fenomenolojik çalışmaların veri kaynaklarının araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurup yansıtabilecek bireyler olduğu kabul edilmektedir.⁵⁰ Bu anlamda gerçeğin özellikle de sosyal bağlamda sürekli değiştiği, bireysel algıların karşılıklı etkileşimle oluştuğu sosyal yapıları anlayabilmek için *aynı sosyal grubun* birden fazla üyesinin bazı olgular hakkındaki algılarına ulaşmamız ve buradan yola çıkarak o gruptaki düşünce ya da davranışın kültürel örüntüsü hakkında söz söyleyebilmemiz mümkündür. Bu çalışmadaki ortak fenomen, kısırlığa çare arayışındaki kadınların, geleneksel tedavi ve dinsel-büyüsel pratiklere başvurmuş olmalarıdır.

Bu araştırmanın evrenini, Şırnak'ta yaşayan, en az 3 yıllık evli ve çocuk sahibi ol(a)mamış/ol(a)mayan kadınlar oluşturmaktadır. Örnekleme ise, Şırnak ili Merkezinde ve Cizre, İdil, Silopi ilçelerinde ikamet eden, en az 3 yıllık evlilik deneyimine sahip, halihazırda evli, istediği halde çocuk sahibi ol(a)mamış/ol(a)mayan farklı yaş, eğitim düzeyi ve meslek gruplarından seçilen toplamda 28 kadın oluşturmaktadır. Nitel araştırmalarda örneklem sayısı verilerin tekrara düşmesi ya da veri doygunluğuna bağlı olarak 5 ile 25 kişi arasında değişebilir. Maxwell'e göre nitel bir araştırmada amaç istatistiki ölçmeler ve analizler sunmaktan ziyade, değişkenler arasındaki ilişkinin neden ve nasıl kurulduğunu "yorumlamak"tır.⁵¹ Örneklem seçiminde amaçlı ve kartopu örneklem teknikleri bir arada kullanılmıştır. Amaçlı örneklem tekniği anne olamamışlık bağlamında ortak bir olguyu deneyimlemekten; kar topu örneklem tekniği ise görüşülmek istenen toplumsal kesimin ortak noktası olan "anne olamamışlık" durumunu deneyimleyen kadınların birbirlerini tanıyor olabileceği ön kabulünden hareketle kullanılmıştır. Öte yandan, araştırmanın örnekleme ulaşmakta etkin rol oynayan "*anahtar kişiler*" etkili olmuş; bu anahtar kişiler, sahip oldukları sosyal ağlar ve iletişim becerileri ile örnekleme uygun özellikteki kadınlara ulaşmak ve kadınları görüşmelere ikna etmek konusunda araştırmacıya büyük kolaylık sağlamıştır.⁵²

Çalışmada kullanılan veri toplama tekniği nitel araştırma yaklaşımlarında sıklıkla kullanılan derinlemesine yüz yüze mülakat/görüşmelerdir. Derinlemesine mülakatlar yarı-yapılandırılmış soru formları aracılığıyla, katılımcıların sözlü rızası/onayı alınarak kayıt altına alınmış; sonrasında ise görüşmecilerin beyan ettiği haliyle deşifre edilmiştir. Görüşmeler, Türkçe konuşamayan bazı katılımcılar için araştırmanın yapıldığı yörede kullanılan dil olan Kürtçe; Türkçe konuşabilenler ile de Türkçe gerçekleştirilmiştir. Kürtçe yapılan mülakatlar, araştırmacının Kürtçe yazım hususundaki yetersizlikleri dolayısıyla Türkçe anlamlarına en yakın biçimde yazar tarafından Türkçe'ye çevrilerek çalışmaya aktarılmıştır. Gerçekleştirilen en kısa görüşme 12 dakika, en uzun görüşme ise 1 saat 27 dakika sürmüştür. Bütün katılımcılarla yalnızca bir defa yüz yüze derinlemesine mülakat yapılmıştır. Araştırma bulguları tematik analiz yöntemiyle kategorilendirilerek katılımcıların doğrudan ifadelerine başvurulmuştur. Öte yandan çalışmada katılımcıların ifadeleri alıntılanırken gerçek kimlikleri ve adlarıyla değil, katılımcıların mahremiyetlerine duyulan saygı ve akademik etik ilkeler gereği K-1, K-2, K-3 şeklinde devam eden seri numaralandırma ve kodlama tekniği uygulanmıştır.

50 Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 74.

51 Joseph Alex Maxwell, *Nitel Araştırma Tasarımı: Etkileşimli Bir Yaklaşım*, çev. Mustafa Çevikbaş (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2018).

52 Nitekim anahtar kişi, özellikle nitel araştırmalarda araştırmacının örnekleme ulaşmayı, ikna etmeyi ve güven kazanmayı sağlayan "aracılar" konumundadır. Bu çalışmadaki anahtar kişiler de, her ilçeden evli, çocuklu ve görece sosyal çevresi tarafından tanınan ve güvenilen kadınlardır.

4. BULGULAR VE TARTIŞMA

4.1. DEMOGRAFİK VERİLER

Bu başlık altında katılımcıların sosyo-ekonomik düzeyleri ve demografik verileri tartışılacaktır.

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Veriler

Kodu	Yaşı	Eğitim Durumu	Doğum Yeri	Mesleği	Aylık Geliri	Evlilik Yaşı	Evlilik Süresi
K-1	35	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev Hanımı	1200 TL	30	5
K-2	38	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3000 TL	20	18
K-3	31	İlkokul mezunu	Kent	Ev hanımı	4000 TL	20	10
K-4	40	Okur-yazar	Kırsal	Kozmetik ürün satıcısı	1000 TL	13	27
K-5	48	İlkokul mezunu	Kırsal	Ev hanımı	5000 TL	28	20
K-6	45	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3000 TL	35	10
K-7	40	İlkokul mezunu	Kent	Ev hanımı	7000 TL	19/30 ⁵³	10
K-8	60	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	4000 TL	12	48
K-9	19	Ortaokul mezunu	Kent	Ev hanımı	3000 TL	16	3
K-10	41	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3000 TL	32	9
K-11	29	Ortaokul mezunu	Kent	Ev hanımı	6000 TL	18	11
K-12	35	Lise 2 terk	Kent	Ev hanımı	5000 TL	17/33 ⁵⁴	9-2
K-13	50	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	Gelir yok	40	10
K-14	58	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	1000 TL	20	38
K-15	46	Okur-yazar değil	Kent	Ev hanımı	6000 TL	14	32
K-16	48	Okur-yazar	Kent	Ev hanımı	3000 TL	21	27
K-17	55	Okur-yazar değil	Kent	İŞKUR Çalışanı	2300 TL	13	32
K-18	42	Okur-yazar değil	Kırsal	Terzi	2000 TL	16	26
K-19	33	Lise mezunu	Kent	ÇATOM Müdürü	6000 TL	22	10
K-20	28	Lise mezunu	Kent	Ev hanımı	2300 TL	20	8
K-21	40	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3000 TL	14	26
K-22	37	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3500 TL	22	15
K-23	40	Okur-yazar değil	Kırsal	Ev hanımı	3000 TL	25	15
K-24	27	Lise mezunu	Kent	ÇATOM Kursiyeri	1300 TL	24	3
K-25	50	Okur-yazar değil	Kent	Ev hanımı	3000 TL	20	30
K-26	47	Okur-yazar değil	Kent	Ev hanımı	7000 TL	36	12
K-27	58	Okur-yazar değil	Kent	Ev hanımı	3000 TL	14	44
K-28	32	Üniversite mezunu	Kent	Ev hanımı	15000 TL	20	12

Bu tabloda işlenen bilgiler ışığında katılımcıların yaş profillerine bakıldığında katılımcılardan en küçüğünün 19, en büyüğünün 60 yaşında olduğu görülmekte olup, katılımcı grubun yaş ortalaması 38,39'dur. Katılımcıların eğitim durumuna bakıldığında ise 28 kadından 16'sının okur-yazar olmadığı, 3'ünün ilkokul mezunu, 3'ünün ortaokul mezunu, 3'ünün lise mezunu, birinin de üniversite mezunu ve 2'sinin de okula gitmedikleri halde okur-yazar oldukları fark edilmektedir. 28 kadının 23'ü ev içinde herhangi bir gelir getirici iş yapmadan ve "karşılıksız emek" ile ifade edilen ev hanımlığı yapmaktadır. Katılımcıların aylık gelirlerinin en düşük 1000 TL ile en yüksek 15000 TL arasında değiştiği, ayrıca 2 katılımcının da hiç gelirleri olmadığını beyan ettikleri ve sonuç olarak katılımcı grubun gelir ortalamasının aylık 3800 TL civarında

53 Katılımcı iki evlilik gerçekleştirmiştir.

54 Katılımcı iki evlilik gerçekleştirmiştir.

olduğu görülmektedir. İlk evlilik yaşı verileri incelendiğinde katılımcıların en erken 12, en geç ise 40 yaşında evlendikleri göze çarpmakta olup, grubun evlilik yaşı ortalaması 21.46'dır. Öte yandan 18 yaş altında olup reşit olmadan evlenen kadınların sayısı 8'dir.

4.2. TEMALAR VE KATEGORİLER

Türkiye'deki üreme tıbbına yoğun ilginin tarihi çok da eski olmayıp, 1989 yılında Ege Üniversitesi'ndeki ilk başarılı uygulamadan sonraki son 30 yıla dayanmaktadır. Elbette çağın sağladığı koşul ve imkanlar bağlamında kısırlıkla mücadelede günümüzdeki en önemli başvuru mercii tıbbi üreme teknolojileri ve sağaltım mekanizmalarıdır. Ancak tıbbi teknoloji sürecinden önce de infertilite ile mücadelenin başka yolları mevcuttu. Günümüzde de çocuksuz kadınlar tıbbi müdahaleden önce geleneksel tedavi önerileri ya da halk sağaltmacılığı uygulamalarına başvurmakta olup, bunlardan bir sonuç alamadığı, sosyal baskılar arttığı zaman tıbbi tedaviye başvurmaktadır.⁵⁵ Gelenekselliğin daha baskın olduğu kırsal yörelerde “kusur” kimde olursa olsun, kadınlar doğrudan “doğurganlık” ile özdeşleştirildiği için sosyal baskı ve dışlanma daha çok kadınları etkilemektedir. Bu sebeple kadınlar erkeklerden daha çok çare arayışına yönelmektedir. Bu çare arayışları *dinsel-büyüsel nitelikte olanlar, halk hekimliği kapsamına girenler, tıbbi sağaltım alanına girenler* olarak kategorilenebilir.⁵⁶

Bu çalışmada da görüşülen kadınların hepsi tıbbi tedaviden önce, tıbbi tedavi sırasında ya da sonrasında alternatif/geleneksel tedavi yöntemlerine başvurmuştur. Bununla birlikte literatürdeki birçok farklı çalışmada da çıktığı üzere, dinsel-büyüsel pratiklerin etkisi de, bu çalışmanın katılımcıları bağlamında önemli oranda yer tutmaktadır. Bu durumda modern tıp tedavileri dışında açığa çıkan kısırlığa çare arayışları bu çalışmada aşağıdaki tablodaki gibidir:

Tablo 2: Kısırlığı Gidermede Başvurulan Modern Tıp Dışındaki Yaklaşımlar

Halk Sağaltmacılığı/Geleneksel Tedaviler	Dinsel-Büyüsel İnanışlar/Uygulamalar
Ot, karışım, bitki suları ve macunları içme-yeme	Yatır-türbe ziyaretleri
Buharda bekleme/sıcak taşa oturma	Adak adama, kurban kesme
Kaplıcaya gitme	Muska yaptırma, dua okuma/okutma
Zahm-hıldan yaptırma ⁵⁷	

4.2.1. HALK SAĞALTMACILIĞI VE GELENEKSEL/ALTERNATİF/TAMAMLAYICI TEDAVİLER

Araştırmanın yapıldığı yörede, geleneksel/alternatif/tamamlayıcı tedavi yöntemleri, bedensel ya da psikolojik çeşitli hastalık/rahatsızlıkları ortadan kaldırmak amacıyla sıklıkla medet umulan pratikler olarak bilinmektedir. Kısırlık sorunu hem bedensel hem de kültürel bir krize işaret ettiğinden, söz konusu tedaviler gebe kalamayan, doğuramayan, anne olamayan kadının ilk başvurduğu pratiklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında kısırlığı gidermede kullanılan birçok uygulamanın daha çok “anne adayı” ile ilgili olduğu, hamile kalabilmenin ilk şartının kadının sağlıklı olmasına bağlandığı da söylenebilir.⁵⁸ Kadınların tavsiye aldıkları kişiler ise yakın çevrelerindeki yaşlı kadınlar, bitkisel ilaçlar ve karışımlar hazırlayan aktarlar ya da hekim kadınlar, evde doğumun yaygın olduğu zamanlar-

55 Örnek, Türk Halk Bilimi, 133.; Tuğba Sari, Öznelik Kapasitesi Bağlamında Biyolojik Annelik: Üremeye Yardımcı Teknolojileri Kullanan Kadınların Deneyimleri Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 107.; Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-Kültürel Etkileri”, 34.

56 Örnek, Türk Halk Bilimi, 132.

57 *Zahm-hıldan*, Kürtçe bir sözcük olup, bazı kaynaklarda Türkçe karşılığı “bel/göbek/kasık çekirtme” olarak ifade edilmektedir. Ancak araştırmacının, bu uygulamayı yaptıran kadınların anlatımına dayanarak ve yapıldığı esnada uygulamaya şahit olarak derlediği bilgilere göre, uygulamayı yapan kişinin/sağaltıcının elleriyle beli değil, rahmi/kasığı yukarı çektiği belirtilmelidir. Bu sebeple kavram, Kürtçe’de geçtiği orijinal haliyle kullanılmıştır.

58 Tekin Çiftçi, *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Doktora, 2019), 65.

da ebelik yapıp doğum konusunda uzman olan kadınlar, sosyal çevrelerindeki dost, akraba ve komşu “kadınlar” olmaktadır.

Verilen tavsiyeler bu alanda yapılan birçok çalışmadakine benzer biçimde, bitki karışımlarını/macunları yeme ve kaynatılan bitki çaylarını içme, buharda bekleme ya da sıcak taşa (tuğla, kiremit, mermer gibi) oturma ve kaplıcalara gitmeleridir.⁵⁹ Bunların dışında, yörede çocuksuz kadınları “iyileştirmekte” yaygın bir uygulama olan, doğumun henüz hastanelerden ziyade evlerde gerçekleştirildiği zamanlarda ebelik yapan görece yaşlı kadınlar tarafından icra edilen “*zahm-hıldan*” (rahimi elle yukarı çektirme) yaptırımları da en çok tavsiye edilen uygulamalardandır. Öte yandan kadınlara bunları uygularken yardımcı olan, onlarla hekimlere gidenler ise çoğunlukla kadınların anneleri, kız kardeşleri, kaynanalarıdır. Benzer geleneksel tedavi yöntemlerini deneyimleyen katılımcıların aktarımları şu şekildedir:

“Zahm-hıldan yaptırdım sayamayacağım kadar çok. Çiğ yumurta, keçiyoynuzu yedim kilolarca. Annem, kız kardeşimle denemediğim ot, bitki karışımı kalmadı” (K-6, 45 yaş, 10 yıllık evli).

“Hekimlere gittim, içmediğim denemediğim ot ve bitki kalmadı. Yaşlı kadınlara gidip zahm-hıldan yaptırıyorum sık sık” (K-17, 55 yaş, 32 yıllık evli).

“Envai çeşit bitki karışımı içtim. Zahm-hıldan” yaptırdım birçok defa. Rahmim sertmiş eskiden, ama son yaptırdığımda bana yapan kadın rahmimin iyice yumuşadığını söyledi” (K-9, 19 yaş, 3 yıllık evli).

“Evet, gittik. Gitmediğim yer kalmadı Allah’a şükürler olsun. Çiğ yumurta bile limonla karıştırdım, yumurtanın sert kabuğu eriyordu ve sabah kalkınca içiyordum, kist için iyi diyorlardı” (K-23, 40 yaş, 15 yıllık evli).

Görüldüğü üzere katılımcıların çoğunlukla zahm-hıldan yaptırmak, otlar, karışımlar, macunlar, rahmi güçlendiren besinler tüketmek, sıcak hamama oturmak gibi benzer uygulamaları tecrübe etmeleri söz konusudur. Bu çalışmadaki birçok katılımcının en fazla deneyimlediği ortak tekniklerinden biri olan “zahm-hıldan” başka çalışmalarda “bel çektirme”, “kasık çektirme” ya da “göbek çektirme” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁰ Bu işlem çeşitli hastalıklara halk hekimliği ile çareler bulan ya da gebelik ve doğum konusunda geleneksel uygulamalara vakıf olan, Adıyaman yöresinde Kürtçe’de “pirik” denilen halk ebelerine karşılık gelen,⁶¹ görece yaşlı ve tecrübeli kadınların yapabileceği bir uygulamadır. Öte yandan çeşitli karışımlar, macunlar, bitki-ot çayları ülkemizde en fazla başvurulan sağaltım yöntemlerinden biridir. Kısırlık söz konusu olduğunda da doğanın ya da bitkinin iyileştirici gücünden yararlanılmak istenmektedir. Bu çalışmada da katılımcıların en çok başvurduğu diğer ortak geleneksel tedavi yöntemleri, çiğ yumurta yemek, soğan/maydanoz suyu kaynatıp içmek, keçiyoynuzu tüketmek biçiminde açığa çıkmaktadır.

Yine birçok çalışmada çocuğu olmayan kadınların sıcak taşlara ya da buğulara oturtularak şifa arandığı görülmektedir. Kadın kaynayan arpa buharına,⁶² ayçiçeği, ebegümece ve süt, kekik-defne-çam yapraklarının kaynatıldığı buhara,⁶³ süt, püse, kızdırılmış tuğla ve kiremit buğusuna⁶⁴ oturtularak ve kaplıcalara gönderilerek⁶⁵ gebeliğe engel ya da düşüğe sebep olduğu düşünülen jinekolojik tıkanıklıklar, enfeksiyonlar ve “kirliliklerin” ortadan kaldırılması hedeflenmektedir. Bu çalışmada da benzer pratikler deneyimlenmiştir:

“Duyduğum ve bana önerilen bu bölgedeki bütün hekimlere gittim, otlar, macunlar, karışımlar yedim. Çiğ yumurta tükettim aylarca, zahm-hıldan yaptırdım belki onlarca defa. Sıcak hamamda buhara otur dediler, sıcak taşa otur dediler, oturdum. Şırnak’ta, Siirt’te, Van’daki kaplıcalara gittim. Soğan suyu, yoğurt suyu iç dediler içtim” (K-26, 47 yaş, 12 yıllık evli).

59 Bali, “Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne ve Çocuk Sağaltımı”; Çıblak Coşkun, «Mersin’de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi»; Erol Çalışkan, “Bartın İli Doğum Ritüelleri”; Güven, “Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar”; Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966).

60 Erol Çalışkan, “Bartın İli Doğum Ritüelleri”, 65.; Çıblak Coşkun, «Mersin’de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi», 3.

61 Çiftçi, *Hekîmtiya Kurmancî*.

62 Erol Çalışkan, “Bartın İli Doğum Ritüelleri”, 65.

63 Bali, “Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne ve Çocuk Sağaltımı”, 90-91.

64 Çıblak Coşkun, «Mersin’de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi», 3.

65 Örnek, *Türk Halk Bilimi*, 133.

Diğerlerinden farklı olarak K-19 jinekolojik açıdan kendisi için sonradan sağlık sorunlarına yol açabilecek tehlikeli bir uygulama olan vajene/sülük attırmayı bile denemiştir:

“Hekimlere çok gittim, geçen sene Van’a gittim sülük tedavisi yaptılar, ama nasıl yaptılar... Rahmime sülük attılar, çok kanım gitti. Tıkanan damarların varsa açacaklar rahmini temizleyecekler bunu yaptırdıktan sonra birçok kişi hamile kaldı dediler. Hangi kafayla dinlediysen onları bilmiyorum, yaptırdım işte. O tedaviden sonra çok kan kaybettim. Bir de beni tavana asıp getirip götürdüler. Çok şey çektim, çok şey yaptırdım ben. Bitkisel ilaçlar, hamamlar neler neler yaptırdım” (K-19, 33 yaş, 10 yıllık evli).

Başka bir araştırmada görüşülen 28 kadının 19’unun, sülük tedavisini kısırlığa çare arayışı olarak deneyimlediği açığa çıkmıştır.⁶⁶ Ayrıca yine yukarıdaki beyanda adı geçen “tavana baş aşağı asılma” da bazı yörelerde hala infertilite tedavisinde kullanılagelen bir tedavi yöntemi olarak uygulanmaktadır.⁶⁷ Buna göre, ciddi bedensel/jinekolojik hasarlara yol açabilme tehlikesinin bile kadınları bu şekildeki risklere girmekten alıkoyamadığını belirtmek gerekmektedir.

Sonuç olarak kadınların geleneksel halk hekimliğinin kadim uygulamalarından yararlandığı, hatta kimi zaman sağlığa yönelik ciddi risklerine rağmen deneyimlemekten vazgeçmediği söylenebilir. Öte yandan bu alanda geleneksel tedavide nam salmış kişilere gidilerek il sınırlarının aşıldığı görülmektedir.

4.2.2. DİNSEL-BÜYÜSEL İNANIŞLAR VE UYGULAMALAR

Geleneksel/kırsal bölgelerde bedensel ve bitkisel uygulamaların dışında çocuk sahibi olabilmek için başvurulan bir diğer geleneksel yöntem, dinsel-büyüsel inanç pratikleridir. Nitekim kısırlık da, diğer hastalıklar gibi kimi zaman ilahi kaynaklı bir cezalandırma, lanetlenme ya da doğüstü güçlerle ilişkilendirilme gibi “rasyonel olmayan” gerekçelere dayandırılarak, tedavisinde birtakım metafizik çözümlerden medet umulmaktadır.⁶⁸

Söz konusu dinsel-büyüsel pratikler, yatır-türbe ziyaretleri, hacı-hoca-molla-şeyhlere giderek dua etirme ya da muska yaptırma şeklinde somutlaşan bu uygulamalar geçmişte olduğu gibi günümüzde de çocuksuz kadınların sıklıkla başvurduğu kısırlıkla mücadele yöntemleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁹ Bu çalışmada da, bir yandan geleneksel tıbbın bilgi birikiminden medet umarken diğer yandan dinsel-büyüsel pratiklere başvuran katılımcıların deneyimleri benzerdir:

“Karnımda suyunu yuttuğum muskaların sayısını bilmiyorum. Bu bölgedeki hemen hemen her mübarekten medet umdum, adak adadım, okunup-üflendim, ama olmayınca olmuyor işte, nasip diyelim” (K-17, 55 yaş, 32 yıllık evli).

“He valla hepsini denedim, annemle, kaynanamla defalarca imamlara, şeyhlere gittik. Şu ot iyi, bu macun iyi, şu yöntem iyi diye diye kullanmadığım tedavi yöntemi de kalmadı. Aylarca çiğ yumurta içtim, kırmızı soğanı kaynatıp suyunu içtim aylarca” (K-1, 35 yaş, 5 yıllık evli).

“Bir kere bir kişinin yanına gittik, bize macun gibi şeyler verdiler. Hacı hocada okuyup üfleme öyle bir şey yok, birkaç kere öyle muska falan taktım hepsi o kadar. Cizre’de bitkisel tedavi yapan biri vardı, “zahm-hıldan” yaptı birkaç defa bana” (K-2, 38 yaş, 18 yıllık evli).

“Bitkileri kaynatıp suyunu içiyordum, bir şeyleri ısıtıp karnımın üzerine koyuyordum, limon suyu, çiğ yumurta sabahları içiyordum. Bitkisel tedaviler denedim ben de herkes gibi. Onun dışında hacı-hocaların yanında çok muska yaptırdım, taktım, eşime taktırdım, suyunu içtim. Ama daha yeni evliyken yaptım bunları, zamanla bıraktım belki 10 yıldır hiçbir şey yapmadım bu konuda” (K-18, 42 yaş, 26 yıllık evli).

66 Sis Çelik-Kırca, “İnfertil Kadınların Uyguladıkları Tamamlayıcı ve Destekleyici Bakım Uygulamaları”, 184.

67 Bali, “Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne ve Çocuk Sağaltımı”, 91.

68 İsmet Tunç, «Din-Kültür Perspektifinden Tedavide Dinsel-Büyüsel Pratikler», İslam’da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2021), 446-448.

69 Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü.*; Çıblak Coşkun, «Mersin’de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi.»; Erol Çalışkan, “Bartın İli Doğum Ritüelleri.”; Güven, “Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar.”; Yakut İpekoğlu-Oral, “İnfertilitede Kullanılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri ve Çeşitli Uygulamalar: Isparta Örneği.”; Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki.*

Yöreye özgü bir toplumsal statü olan “şeyhlik”, toplumda imam ve hacı-hocalarınkine benzer bir etki gücüne sahiptir. Toplumsal güçlerini dinsel söylemden alan şeyhler çoğu zaman yörenin kanaat önderleri arasında yer almakta, yöre halkı tarafından çoğunlukla hürmet görmektedir. Bu sebeple katılımcıların birçoğu yukarıdaki beyanlarda görüldüğü üzere, imam, hacı-hoca ve şeyhlere giderek üzerindeki kötü enerjiyi alması ve talihsizliğine çare bulması için “muska” yaptırmaktadır. Muskanın kişinin istediği şeyi elde etmesine engel olan kötü enerjileri yok ettiğine inanılarak, çocuk sahibi olmanın önündeki engellerin kaldırılması umulmaktadır. Nitekim burada muskanın “ak büyü” (olumlu-pozitif yönde değişim) örneği göstererek koruyucu ve iyileştirici güçleri olduğuna inanılmaktadır. Ak büyü, ölüm, hastalık, yaralanma gibi olumsuz durumlardan korunmaya yönelik dinin kutsalları ve din adamlarından beslenerek yapılan, pozitif etkisi olduğuna inanılan büyülerdir.⁷⁰ Erzurum’da 1999 yılında yapılan bir araştırmada toplamda 83 katılımcı kadından 46’sının hoca/yatır ziyaretleri gerçekleştirdiği açığa çıkmıştır.⁷¹ Bu çalışmada da 28 katılımcıdan yalnızca 1 katılımcı dinsel-büyüsel sağaltım tekniklerine başvurmamıştır. Adıyaman ve çevresindeki halk hekimliği ve halk inanışlarına odaklanan başka bir çalışmada da çocuğu olmayan kadınların yörede ünlü yatır/türbeleri ziyaret ederek çocuk sahibi olmayı umdukları belirtilmiştir.⁷² Bu bağlamda geleneksel yaşamın hâkim olduğu yörelerde söz konusu kültüre özgü pratiklerin modern tıbbın tüm imkanlarına rağmen hala oldukça kıymetli bulunduğunu söylemek mümkündür.

Bir başka dinsel-büyüsel uygulama metodu ve beklenti/umut kaynağı olarak yatır-türbe ziyaretleri gerçekleşmekte, çocuksuz kadınların “çocuk” dilekleri için adaklar adanıp kurbanlar kesilmektedir:

“Çaputlar mı bağlamadım, muskalar mı yaptırmadım, adaklar mı adamadım? Neyi yapmadım ki kızım? Şırnak’ın köylerine, Cizre’dekilere, Eruh’taki “Bapire Sufi”ye,⁷³ Siirt Tillo’dakilere, Van’dakilere, Mardin’deki Sultan Şeymus’a. Ama meğer hepsi boşunaymış, yanlış yerden medet ummuşum. Yaşım geçiyor, her an adetten kesilebilirim, bu riski alamam daha fazla” (K-26, 47 yaş, 12 yıllık evli).

“Evet bir ay oldu galiba muska yaptırdım, Şeyh Kasım Türbesi’ne gittim Teke köyünde bir türbe, oraya da gittim kurban da kestim. Yapmadığım bir şey kalmamıştır, türlü türlü bitkiler, bitkisel ilaçlar kullandım” (K-13, 50 yaş, 10 yıllık evli).

Yatır-türbe ziyaretleri ve çaput bağlama ritüeli genel olarak “ziyaret fenomeni” ile açıklanabilir.⁷⁴ Ziyaretler, kutsal olarak anlamlandırılan mekân ve o mekâna ait simgeler ve eşyalar iken; çoğunlukla yatır ve türbeler olarak bilinse de bazen bir ağaç, taş, göl, dağ ya da çeşme gibi doğaya ait unsurlar da olabilmektedir.⁷⁵ Öte yandan kurban/adak ritüelinin ise, çocuksuz kadınların kısırlıkla ilişkilendirdiği “İlahi cezalandırılmadan kurtulma” ya da “dileğin kabulü halindeki vaat”⁷⁶ olarak anlamlandırıldığını söylemek mümkündür.

Katılımcıların geleneksel/dinsel-büyüsel yöntemlere çoğunlukla “inanarak” ve “kendi istekleri” ile başvurdukları açığa çıkmıştır. Ancak her ne kadar sözü edilen bu pratikleri denediye de, esasında bunu bir oyalanma ve olması gereken tedavi yöntemlerinden uzaklaştırma aracı olarak gören K-4 için kesin çözüm tıbbi tedavi yöntemlerindedir:

“Nerde bir şeyhin, imamın adını duysam koşuyordum. Bazısı mutlaka çocuğun olacak dedi, bazısı hiç ihtimal vermedi. Şırnak’ın en iyi “zahm-hıldan” yapan kadınları Helimo Kartal ve Miryema Mille’ye⁷⁷ gittiğimde ikisi de suçu kocamda buldu. Benim hiçbir kusurum yok çocuk konusunda. Kocamın desteği ve isteği olsaydı bir dakika bunlara zaman ayırmazdım. Tıp bu kadar gelişmişken, bu kadar imkân varken kocam faydalanmamıza engel oluyor. Menopoza giren kadın çocuk doğuruyor tüp bebekle, benim kocam spermini esirgedi benden. Çocuk doğurmak sadece benimle mümkün olsaydı şimdiye kadar torunlarım olmuştu, ama herife muhtacım işte” (K-4, 40 yaş, 27 yıllık evli).

70 Abdulkadir Sipahi, *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü İle İlgili Uygulamalar* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans, 2006), 16-17.

71 Engin-Pasinlioğlu, “Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları”.

72 Çiftçi, *Hekîmtiya Kurmancî*, 95.

73 Bir ziyaret adı olarak Türkçe karşılığı olmadığı için kavram Kürtçe’deki orijinal haliyle kullanılmıştır.

74 Yunus Emre Bolat-Orhan Fatih Kuşdemir, “Doğum Âdetleri ve Ziyaret Fenomeni: Tokat Erbaa Örneği”, *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys* 4/2 (2019).

75 Bolat-Kuşdemir, “Doğum Âdetleri ve Ziyaret Fenomeni: Tokat Erbaa Örneği”, 66.

76 Tunç, “Din-Kültür Perspektifinden Tedavide Dinsel-Büyüsel Pratikler”.

77 Yaşanılan yörede özellikle zahm-hıldan, doğum ve ebelik konusunda ün salmış hekim kadınların adı.

Yalnızca bir tek katılımcı geleneksel yöntemlerin faydasız olduğuna inanarak medet ummayı reddetmiştir:

“Valla benle eşim öyle şeylere hiç inanmayız itimat etmeyiz, yok bitkiymiş yok taşta oturmaymış falan filan hiç öyle şeyler yapmadık. Hacı hocalara da inanmam, hiç muska falan yaptırmadım, sağ olsun iyiliğimi düşünüp yaptıranlar, beni şeyhlere ziyaretlere götürmek isteyenler oldu ama ben hep mesafeli davrandım. Tıbbı güven-dim kafamı öyle şeylerle karıştırmak istemedim” (K-27, 58 yaş, 44 yıllık evli).

Bu katılımcının eşinin emekli öğretmen olması ve sosyo-ekonomik düzeylerinin diğer katılımcılara nazaran daha yüksek olması seküler bir tutum olan tıbbı-bilime yönelmeleri hakkında ipuçları verebilir. Nitekim, yapılan bazı çalışmalarda eğitim ve sosyoekonomik düzeyi görece yüksek kadınların, geleneksel ve dinsel-büyüsel uygulamalara daha az başvurduğu açığa çıkmıştır.⁷⁸

SONUÇ

Bu çalışma Şırnak'ta kısırlık dolayısıyla çocuk sahibi olamayan kadınların başvurdukları geleneksel tedaviler ile dinsel-büyüsel pratikler ve bunlara yükledikleri anlamları açıklayabilmeyi hedeflemiştir. Benzer konuda Şırnak'a özgü bir çalışmanın daha önce yapılmamış olması çalışmanın özgün yönlerindedir. Gündelik ilişkilerin informel ve birincil düzeyde ilerlediği Şırnak gibi görece küçük ölçekli ve kırsal yörelerde, kadınlar üzerindeki çocuk doğurma baskısının daha hissedilir olduğu aşıkardır. Bu baskı, kısırlık sebebinin hangi eşten kaynaklandığından bağımsız olarak, kadını kısırlığa yönelik çare arayışlarına yöneltmektedir.

Literatürdeki birçok çalışmada olduğu gibi, Şırnak'ta da kadınlar modern tıpla birlikte, hatta kimi zaman buna alternatif olarak geleneksel tedavi yöntemlerine ve dinsel-büyüsel birtakım pratiklere yönelmiştir. Geleneksel tedaviler şifalı bitki/yiyecek karışımları yeme ya da sularını kaynatıp içme, kaplıcalara gitme ya da sıcak taş/buhara oturma ve yöreye özgü bir tedavi yöntemi olan -bazı yörelerde bel/kasık/göbek çekirme olarak bilinen- “zahm-hıldan” yaptırma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dinsel-büyüsel pratikler ise “ak büyü” örneği olarak kabul edilen muska yazdırma/hacı-hoca-şeyhe okunup üflenme, yatır/ziyaret/türbe ziyaretleri ve adak adama/kurban kesme olarak uygulanmaktadır. Çalışmaya katılan 28 katılımcının 27'si söz konusu alternatif yaklaşımlara başvururken; kimi kendi iradesiyle ikna olarak, kimi de sosyal çevresindeki anne, kaynana, görümce, elti ya da komşu kadınların baskısı ya da teşvikiyle yönelmiştir. Bu oran, gündelik yaşamdaki doğum, ölüm, gebelik, kısırlık, menopoz gibi doğal döngülerin günümüzde aşırı “tıbbileştirme/medikalizasyonuna” rağmen, modern tıpla birlikte kültüre özgü halk sağaltmacılığı ve metafizik/dinsel yaklaşımların etkisinin azımsanamayacak düzeyde olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda, kırsal yörelerdeki toplumsal yaşam üzerinde, sözgelimi sağlık ve hastalık deneyimlerinde geleneksel yaklaşımların hala önemli ölçüde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Özetle çocuksuzluğa çare arayışları olarak geleneksel tıbbi uygulamaların ve dinsel-büyüsel ritüellerin modern tıbbi tedaviden çok önce kullanıldığı ve günümüzde hala tıbbi tedaviye geçilmeden önce ya da tedavi devam ederken başvuru ve geçerliliğini devam ettiren modern tıp dışı başvuru yöntemleri olduğu sonucuna varılabilir.

Bu çalışmadaki katılımcıların bütünü, çalışmanın ana odağı olan geleneksel/dinsel-büyüsel tedavi yöntemlerinin yanında ilaçlı tedavi, cerrahi müdahale, aşılama ya da tüp bebek yöntemi gibi üremeye yardımcı teknolojilerini içeren modern tıbbi yaklaşımları da deneyimlemiştir. Dolayısıyla bu çalışmadaki esas amaç modern tıp ve geleneksel tıp arasında bir etkililik/verimlilik karşılaştırması yapmaktan ziyade, Dünyanın ve Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi çalışmanın yapıldığı yörede de gündelik yaşamda karşılaşılan birçok rahatsızlık/hastalıkla mücadele etmek için sıklıkla başvurulduğu gözlemlenen geleneksel tedavi yaklaşımlarının, kısırlıkla mücadeleye sundukları önerileri irdelemektir.

Şırnak ili ve ilçeleri ile sınırlı olan bu nitel çalışmanın medikal sosyoloji/sağlık sosyolojisi ve kadın araştırmaları alan yazınına katkı sağlaması beklenmektedir. İlgili konu halkbilim, antropoloji ve sosyoloji gibi alanlar arasında inter-disipliner çalışmalarla, farklı boyutlarıyla daha makro düzeyde, akademik ilgiye mazhar kılınabilir. Öte yandan, bu çalışmada kadınların doğurganlığı sağlamak amacıyla dinsel inanış ve

78 Acar vd., “Evli Kadınların Gebe Kalmaya Yönelik Geleneksel Uygulamaları”, 221. ; Engin-Pasinlioğlu, “Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları”, 6. ; Sis Çelik-Kırca, “İnfertil Kadınların Uyguladıkları Tamamlayıcı ve Destekleyici Bakım Uygulamaları”, 183.

geleneksel tedavilere başvurdukları saptanmaya çalışılmıştır. Ancak bu kadınların kısırlıkla ilgili dışlanma, damgalanma, düşük benlik saygısı, yaşam kalitesi gibi başka toplumsal problemleri de bulunmaktadır. Bu çalışmanın bu tür araştırmalara katkı sağlayabileceği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Acar, Zehra, Gümüşay, Mehtap-Şahin, Nevin. "Evli Kadınların Gebe Kalmaya Yönelik Geleneksel Uygulamaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Genel Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2021), 215-227.
- Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Basım, 1961.
- Akşit, Elif Ekin. "Kısırlık: Olanak ve Tahakküm". *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 1/2 (2009), 44-55.
- Arıcı, A. "Yardımcı Üreme Teknikleri". *Türkiye Aile Sağlığı ve Planlama Vakfı Görünüm Dergisi* (2012), 4-5.
- Avcıbay, Burcu-Kızılkaya Beji, Nezihe. "İnfertilite Tedavisinde Tamamlayıcı/Alternatif Tıp Uygulamaları". *Androloji Bülteni* 15/52 (2013), 71-74.
- Ayhan, Aysel-Yaman, Ömer Miraç. "Sosyal Bir Olgu Olarak "Kumalık"". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/39 (2021), 158-184. <https://doi.org/10.14520/adyusbd.990431>
- Badinter, Elizabeth. *Annelik Sevgisi: 18. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*. çev. Kamuran Çelik. İstanbul: Afa Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Badinter, Elizabeth. *Kadınlık mı Annelik mi*. çev. Ayşen Ekmekçi. İstanbul: İletişim, 2. Basım, 2015.
- Bal, Nazar. *Tüp Bebek Konusuna Sosyolojik Bir Bakış: Temellendirilmiş Kuram Çalışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014. <http://web.horde.to/tez.yok.gov.tr/>
- Bali, Aslı. "Gaziantep Yöresi Doğum Geleneklerinde Anne ve Çocuk Sağaltımı". *Turkish Studies* 12/5 (2017), 85-110.
- Bayer, Steven R., Alper, Michael M.-Penzias, Alan S. . *Boston IVF İnfertilite El Kitabı*. çev. Ahmet Zeki Işık-Kubiley Vicdan. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi, 2. Basım, 2008.
- Bolat, Yunus Emre-Kuşdemir, Orhan Fatih. "Doğum Âdetleri ve Ziyaret Fenomeni: Tokat Erbaa Örneği". *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys* 4/2 (2019), 64-78.
- Çıblak Coşkun, Nilgün. «Mersin'de Doğumla İlgili Adetlerin Halk Hekimliği Yönünden İncelenmesi». *Lokman Hekim Journal* 1/3 (2011), 1-12.
- Çiftçi, Tekin. *Adıyaman ve Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı, Doktora, 2019.
- Çiftçi, Tekin. *Hekîmiya Kurmanı*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2022.
- Çolgar, Umut. *Retrodüktif Endokrinoloji ve İnfertilite*. İstanbul: Medikal Yayıncılık, 1. Basım, 2006.
- Engin, Raziye-Pasinlioğlu, Türkan. "Erzurum ve Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamaları". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 5/1 (2002), 1-10.
- Erol Çalışkan, Şerife Seher. "Bartın İli Doğum Ritüelleri". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 8/2 (2021), 62-82.
- Foucault, Michel. *Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi*. çev. İnci Uysal. Ankara: Doruk Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Goffman, Erving. *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Levent Ünsaldı vd. Ankara: Heretik Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Güven, Filiz. "Sinop Halk Kültüründe Doğum Etrafında Gelişen Uygulamalar". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/25 (2020), 302-316.
- Güvenç, Bozkurt. "Geleneklerden Kalıntılar: Başlık, Berdel, Kız-Kaçırma, Kuma ve Amca-Kızı Evliliği". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 0/1 (1993), 43-48.
- Kavlak, Oya. "İnfertil Kadınlarda Yalnızlık düzeyi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi". *Ege Tıp Dergisi* 41/4 (2002), 229-232.
- Keskin, Gülseren-Babacan Gümüş, Aysun. "İnfertilite: Umutsuzluk Perspektifinden Bir İnceleme". *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi* 5/1 (2014), 9-16.
- Kılıç, Meral, Ejder Apay, Serap-Kızılkaya Beji, Nezihe. "İnfertilite ve Kültür". *Florance Nightingale Hemşirelik Dergisi* 19/2 (2011), 109-115.
- Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası ve Geleneksel Evlilikler Hakkında Komisyon Raporu Ankara: Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu Yayınları, 2011.
- Maxwell, Joseph Alex. *Nitel Araştırma Tasarımı: Etkileşimli Bir Yaklaşım*. çev. Mustafa Çevikbaş. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Mutlu, Burcu. "Kariyer de Yaparım (Tüp) Bebek de!". *Amargi: Feminist Teori ve Politika* 15 (2009), 37-39.
- World Health Organization. "Infertility Definitions and Terminology". Erişim 7 Mayıs 2020. <https://www.who.int/reproductivehealth/topics/>

infertility/en/

- Örnek, Sedat Veyis. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1. Basım, 1966.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Özbay, Ferhunde. «Kadının Statüsü ve Doğurganlık». *Türkiye’de Kadın Olgusu*. ed. Necla Arat. 147-165. İstanbul Say Yayınları, 1992.
- Özkan, M.-Baysal, B. «Emotional Distress of Infertile Women in Turkey». *Clin Exp Obstet Gynecol* 33/1 (2006), 44-46.
- Penzias, Alan S. “İnfertiliteye Genel Bakış”. çev. G. Sinem Çağlar. *Boston IVF İnfertilite El Kitabı*. ed. Steven R. Bayer vd. 1-15. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevi, 1. Basım, 2008.
- Sari, Tuğba. Öznelik Kapasitesi Bağlamında Biyolojik Annelik: Üremeye Yardımcı Teknolojileri Kullanan Kadınların Deneyimleri. Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.
- Sezgin, Deniz. *Tıbbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Sipahi, Abdulkadir. *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü İle İlgili Uygulamalar*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans, 2006.
- Sis Çelik, Aslı-Kırca, Nurcan. “İnfertil Kadınların Uyguladıkları Tamamlayıcı ve Destekleyici Bakım Uygulamaları”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 21/3 (2018), 178-188.
- Soyiç, Yasemin-Süzer Özkan, Filiz. “İnfertilide Kullanılan Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları”. *Ordu Üniversitesi Hemşirelik Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2020), 169-175.
- Şen, Selma. İnfertil Kadınların Damgalanma Deneyimleri. İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans, 2011.
- Şimşek, Ömer Yavuz-Kaymak, Oktay. Özlenen Bebek: Kısırlığın Nedenleri ve Tedavi Yöntemleri. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Taşkın, Lale. *Doğum ve Kadın Sağlığı Hemşireliği*. Ankara: Sistem Ofset, 8. Basım, 2005.
- Topdemir Koçyiğit, Oya. “İnfertilite ve Sosyo-Kültürel Etkileri”. *İnsanbil Dergisi* 1/1 (2012), 27-38.
- Tunç, İsmet. “Din-Kültür Perspektifinden Tedavide Dinsel-Büyüsel Pratikler”. *İslam’da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik*. ed. Adem Yerinde. 445-455. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi, 1. Basım, 1995.
- User, İnci. “Biyoteknolojiler ve Kadın Bedeni “. *Kadın ve Bedeni*. ed. Yasemin İnceoğlu-Altan Kar. 145-188. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, Basım, 2010.
- Yakut İpekoğlu, Hilal-Oral, Hilmi Baha. “İnfertilitede Kullanılan Geleneksel Tedavi Yöntemleri ve Çeşitli Uygulamalar: Isparta Örneği”. *Motif Akademi Halkbilim Dergisi* 12/25 (2019), 105-119.
- Yanikkerem, Emre, Kavlak, Oya-Sevil, Ümran. “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008), 112-121.
- Yaşar, Beril Nisa-Terzioğlu, Füsun. “Yardımcı Üreme Tekniklerinde Perinatal Sonuçlar”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 19/2 (2016), 139-144.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 5. Basım, 2005.
- Zeren, Fatma. İnfertilite Tedavisi Alan Çiftlerde Cift Uyumunun Yaşam Kalitesi Üzerine Etkisi. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016. <http://web.horde.to/tez.yok.gov.tr>

EXTENDED ABSTRACT

Although the concept of motherhood is a phenomenon that is far from a monolithic representation of motherhood and is experienced by women with different appearances in different cultures, it still appears as one of the most inclusive and common areas of experience that women experience on a universal scale as a gender category. As a matter of fact, motherhood is understood as one of the most important components that build women's gender identity, and in this context, not being a mother turns into an individual, social and cultural crisis for women. The stigma of "infertility" is one of the exclusion mechanisms frequently encountered in our traditional culture for women who cannot become pregnant due to biological/medical problems arising from themselves or their spouses or who have suffered from recurrent miscarriages. Therefore, it is inevitable for women to seek a cure for infertility, whether it is due to the desire to reach the pleasure of being a mother individually or the necessity created by social exclusion/stigma. Efforts to have children sometimes lead to treatment methods offered by modern medicine; sometimes together with modern medicine or after giving up hope from modern medicine, sometimes it corresponds to alternative practices that help reproduction before applying modern medicine. The reproductive practices used to combat infertility in question are the religious-magical beliefs and traditional treatment methods that have existed in our culture since the past.

This study is conducted from a micro-sociological and interpretive social science perspective. The subject of the study is the religious-magical beliefs and traditional treatment methods, specific to traditional culture, in which married women cannot have children, despite their desire, and apply to have a child. The aim of the study is the religious-magical practices of women who are suffering from infertility problems caused by themselves or their spouses, as an alternative to modern medicine; on the other hand, it is to explain the meanings ascribed to traditional treatment approaches, which are examples of folk medicine, and the ways of experiencing them.

While doing this, the phenomenological research design, which is one of the qualitative research methods, was used. In phenomenological researches, it is important how people who share a common phenomenon/experience make sense of and define the experience; focuses on the reflections of the same phenomenon in different lives. In this context, 28 married women over the age of 18 living in the centre of city, Cizre, Silopi and İdil districts of Şırnak province were included in this study. The participants of the research were reached through "key persons" and with snowball and purposive sampling technique. The data collection technique of the research is face-to-face in-depth interviews. Semi-structured interview forms and the interviews, which were conducted with the verbal consent of the participants in accordance with ethical principles, were audio-recorded and then deciphered as they came out of the participants' mouths. Interviews were mostly conducted during home visits to the participants with "key persons".

The data analysis method of the study is thematic analysis based on the categorization and theming of the data revealed from the deciphered texts. Although there are similar studies in the literature -made in different regions- to this study, no study on this subject has been found in Şırnak. In this context, it is thought that this study will contribute to the cultural sociology literature. It was revealed that almost all of the 28 participants included in the study resorted to the aforementioned religious-magical practices and traditional treatment methods together with modern medical treatments, and for some even before applying to modern medicine. These practices, which some participants experience by believing and voluntarily, turn into an imposition that occurs with the coercion or persuasion of mother-in-law, sister-in-law, mother, sister, neighbor or relative women in their social circle for others. The religious-magical practices experienced in this study include receiving the blessings of the social circle or people who are believed to be religious, visiting the tombs/investments of the people who are believed to be blessed, making offerings, making amulets, reading-blowing to the pilgrims-hodja-sheiks; on the other hand, traditional treatments are practices such as herbal mixtures, sitting on hot stones/steam, belly/waist/groin pulling.

All of the participants in this study experienced the traditional/religious-magical treatment methods, which are the main focus of the study, as well as modern medical approaches that include reproductive

technologies such as drug therapy, surgical intervention, vaccination or in vitro fertilization. Therefore, the main purpose of this study is not to make an efficacy/efficiency comparison between modern medicine and traditional medicine. It is to examine the suggestions of traditional treatment approaches, which are observed to be frequently applied to combat many ailments/diseases encountered in daily life in the region where the study is carried out, as in many parts of the world and Turkey, to combat infertility.

ABBÂSÎLER'İN KURULUŞ DÖNEMİNDE EDİP BÜROKRAT TİPOLOJİSİNİN MAĞRUR BİR ÖRNEĞİ: UMÂRE B. HAMZA

Selahattin POLATOĞLU

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı,
selahattinpolatoglu@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7322-9496>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 13/06/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 18/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1129915>

ABBÂSÎLER'İN KURULUŞ DÖNEMİNDE EDİP BÜROKRAT TİPOLOJİSİNİN MAĞRUR BİR ÖRNEĞİ: UMÂRE B. HAMZA

ÖZ

Emevîler'in son dönemlerinde mevâlî kökenli kâtipler yönetimde söz sahibi olmaya ve entelektüel yönleriyle dikkat çekmeye başlamıştır. Kültürel açıdan donanımlı ve idarî hayatta tecrübe kazanmış bu kişiler, İslam dünyasında edip bürokrat tipolojisinin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Bunlardan biri olan Umâre b. Hamza (ö. 199/814-15 [?]) Abbâsîler'in kuruluş yıllarında üst düzey bir kâtip ve devlet adamı olarak öne çıkmıştır. Umâre'nin aşırı kibirli yönü deyimlere konu olmuştur. Abbâsî halifeleri yararlılığı ve kabiliyetinden ötürü onun bu özelliğine katlanmışlardır. Resmî ve şahsî mektupları oldukça beğenilen Umâre, bu sayede 3-4/9-10. yüzyıl İslam dünyasının ilk on belâgat ustası arasında anılmıştır. Kâtip, harâc âmili, vali ve diplomat olarak başından geçen çeşitli olaylar ve ilginç kişiliği nedeniyle hakkında çok sayıda anekdot kaydedilmiştir. Mevâlîden olması, zındıklıkla itham edilmesi, halifelere karşı minnetsiz tavırları, mağrur edası, sahip olduğu servet, cömertliği, Bizans elçiliği görevi ve yazdıklarının mahiyeti gibi hususlar, Abbâsîler'in ilk dönemine pek çok açıdan ışık tutmaktadır. Bu makalede Umâre b. Hamza'nın hayatı ve şahsiyeti, dönemin şartları ve önde gelen simalarıyla beraber ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra mevâlînin Abbâsîler'in erken dönemindeki konumu ve etkinliği Umâre örneği üzerinden işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Abbâsî Devleti, Kâtip, Bürokrasi, Mevâlî, Himaye

AN ARROGANT EXAMPLE OF INTELLECTUAL BUREAUCRAT TYPOLOGY IN THE EARLY ABBASIDS: 'UMĀRA B. ḤAMZA

ABSTRACT

In the last period of the Umayyads, some clerks of mawālî origin began to have a voice in the administration and to draw attention to their intellectual aspects. These people, culturally equipped and experienced in administrative life, provided the emergence of the adīb (enlightened writer/man of letters) bureaucrat typology in the Islamic world. One of them, 'Umāra b. Ḥamza (d. 199/814-15 [?]) came forward as a high-level clerk and statesman during the establishment years of the Abbasids. 'Umāra has an extremely arrogant aspect, which was the subject of idioms. The Abbasid caliphs put up with this feature because of his usefulness and ability. 'Umāra's official and personal letters were highly appreciated; for this reason, he was mentioned among the top ten masters of eloquence in the 3-4th/9-10th century of the Islamic world. Many anecdotes have been recorded about him due to the various events he experienced as a clerk, tax administrator, governor and diplomat, and his interesting personality. Issues such as being a mawālî, being accused of zindīq, ungrateful attitudes towards the caliphs, haughty attitude, wealth, generosity, his duties such as being an ambassador to Byzantium, and the nature of his writings shed light on the first period of the Abbasids in many ways. In this article, 'Umāra b. Ḥamza's life and personality are discussed, together with the conditions of the period and prominent figures. In addition, the position and activity of the mawālî class in the early Abbasid period are explained through the example of 'Umāra.

Keywords: Islamic History, Abbasid Caliphate, Clerk, Bureaucracy, Mawālî, Patronage

GİRİŞ

Biyografik araştırmalar, genelde bir şahıs hakkında sunduğu bilgilerden fazlasını ifade etmekte olup dönemin siyasi ve sosyal hayatına çeşitli açılardan ışık tutmaktadır. Abbâsî tarihinde de bazı şahsiyetlerle ilgili kayıtlar, o kimsenin hayatı ve kişiliği hakkında bilgi sağlamış olmakla beraber dönemin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu çalışmada hayat serüvenini ve şahsiyetini konu edineceğimiz mevâlî kökenli bir edip bürokrat olan Umâre b. Hamza, Abbâsîler'in kuruluş dönemini yansıtmaya bakımından önem arz etmektedir. Umâre hakkında klasik kaynaklarda çok sayıda ayrıntı bulunmasına rağmen Türkçe literatürde onunla ilgili bir araştırmanın bulunmayışı, dahası başlıca İslam ansiklopedilerinde biyografisine madde olarak yer verilmeyişi, ihmal edildiğini düşündüğümüz böyle bir çalışma yapmaya bizi sevk etmiştir.

Bu makalede öncelikle Umâre b. Hamza'nın hayatı hakkındaki tarihsel malzemenin ortaya çıkarılması ve bürokrat mevâlî kimliği bağlamında yorumlanması hedeflenmektedir. Zira Umâre, Emevîler'in yıkılışına ve Abbâsîler'in kuruluş dönemine tanıklık etmiş olmasının yanı sıra inşâ kâtibi, harâc âmili, vali ve diplomat sıfatıyla renkli bir kişilik sergilemektedir. Ona dair anekdotlar ve biyografi eserlerinde ona ayrılan sayfalar dikkatle incelendiğinde karşımıza temsil gücü yüksek bir bürokrat edip tipolojisi çıkmaktadır. Bununla birlikte Umâre'ye dair bilgiler Arap-Mevâlî ilişkisinde gelinen nokta, devlet ricalinin mülkleri, Abbâsî-Bizans diplomatik ilişkileri, resmî yazışmaların dili gibi pek çok konuya ışık tutmaktadır. Tarih araştırmalarında yaygın biçimde tercih edilen analiz, örnekleme, tasvir, tümevarım gibi yönetmelere başvurma yanısıra toplu biyografi (*prosopografi*) çerçevesinde bir yaklaşım sergilenenektir. Ayrıca Abbâsî siyasi ve kültür tarihine ışık tutacak söz dağarcığı (*sosyal vokabüleri*) az da olsa tespit edilecektir.

Umâre b. Hamza hakkında detaylı bilgi bulunan başlıca eser, Cehşiyârî'nin (ö. 331/942-43) *el-Vüzerâ ve'l-Küttâb*'idir. Burada Umâre'nin soyu; halife, devlet adamı ve kâtiplerle münasebeti, üstlendiği resmî görevler, sözleri, cömertliği ve kibirli yönü gibi konularda dağınık bilgiler bulunmaktadır.¹ Nedîm (ö. 385/995) de risâleleri ve belâgat ustalığı bağlamında ondan kısaca bahsetmektedir.² Erken döneme ait tarih, edebiyat ve coğrafya sahalardaki çeşitli eserlerde Umâre hakkında az da olsa bazı bilgilere rastlanmaktadır. 5/11. yüzyıldan itibaren biyografi eserlerinde ve genel tarih eserlerinin vefeyât kısımlarında Umâre'ye yer verildiği görülmektedir.³ Cehşiyârî ve Nedîm'den önemli ölçüde yararlanan Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), diğer kaynaklarda geçen bilgileri de bir araya getirip biyografisini adeta yeniden yazmıştır.⁴ Daha sonra gelen İbn Hallikân (ö. 681/1282), Zehebî (ö. 748/1348) ve Safedî (ö. 764/1363) gibi müellifler de biyografi eserlerinde Umâre'ye yer vermiştir.⁵ Hakeza Osmanlı'nın geç dönemlerinde bir kâtip olan şair Lebîb Efendi (ö. 1867), klasik kaynaklarda geçen hikmete dayalı bilgileri ve nükteleri derleyip tercüme ettiği eserinde Umâre'ye de yer açmıştır.⁶ Çağdaş araştırmalarda ise genelde Umâre'nin edebî kişiliği ve kitâbet sanatındaki yetkinliğine dikkat çekilmiştir.⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Umâre hakkında akademik düzeyde sadece iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan İdris Muhammed'e ait olanında klasik kaynaklardaki bilgiler gelişi güzel sıralanarak Umâre tanıtılmıştır.⁸ Bennâ'nın araştırmasında ise klasik kaynaklardaki dağınık halde bulunan bilgiler büyük bir dikkatle derlenmiş, kayıtlar üzerine yer yer yorum

1 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. İbrahim Salih (Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009), 149-153, 174, 193, 204-205, 222-225, 291.

2 Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2014), 1/366-367, 389, 391.

3 Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm: Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 14/216-218; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed A. Atâ - Mustafa A. Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/79-81.

4 Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî Yâkût, *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 5/2054-2062.

5 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 4/30-32; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 8/275-276; Ebû's-Safâ Halil b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 22/246-249.

6 Mehmed Lebîb Efendi, *Cevâhir-i Mültekâ: Keşfedilen Cevherler*, ed. Hasan Karayığit (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 2/546-550.

7 Muhammed Nebîh Hicâb, *Belâğatü'l-Küttâb fî'l-Asri'l-Abbâsî* (Mekke: Mektebetu Tâlibi'l-Câmiî, 1986), 221-229.

8 İdris Süleyman Muhammed, "Umâre b. Hamza: Sîretuhu'z-Zâtîyye ve Alâkatuhu bi's-Sultati'l-Abbâsiyye", *Âdâbu'r-Râfideyn* 34 (2001), 233-248.

yapılmış, fakat daha ziyade halifeler, devlet adamları ve ediplerle münasebeti bağlamında Umâre'ye dair kayıtlara uzun alıntılar şeklinde yer verilmiştir. Mevâlî yönü ve edebî kişiliği üzerinde ise durulmamıştır.⁹

1. KÖKENİ VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

Adı Umâre b. Hamza b. Meymûn¹⁰ ve Umâre b. Hamza b. Mâlik b. Yezîd b. Abdullah şeklinde sıralanıp Abdullah'ın Abbas b. Abdülmuttalib'in (ö. 32/653) mevlâsı olduğu¹¹ kaydedilmektedir. Soyu Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88) mevlâsı olan tâbiünden müfessir İkrime'ye (d. 21/642 [?] - ö. 105/723) dayandırılmaktadır.¹² Mağribli bir Berberî olan İkrime, İbn Abbas'ın vefatından sonra oğlu Ali, onu Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'ye 4 bin dinar karşılığında satmış, fakat İkrime'nin babasının ilmini sattığını söyleyerek ona sitem etmesi üzerine bundan vazgeçip onu azat etmiştir.¹³ Başka bir rivayette anne tarafından İkrime'nin torunu olduğu söylenmektedir.¹⁴ Umâre için Abdullah b. Abbas'ın¹⁵ mevlâsı olan Ebû Lübâbe'nin¹⁶ ve Hz. Peygamber'in mevlâsı Ebû Ümâme'nin¹⁷ soyundan geldiği de belirtilmektedir. Hadis rivayetinde zayıf biri olarak kaydedilen Ebû Hamza Meymûn'un Umâre'nin dedesi olması ihtimal dâhilindedir.¹⁸ Meymûn'un Kûfe'de yaşadığı, kasaplık ve çobanlık yaptığı, hurma ticaretiyle uğraştığı, ayrıca tek gözlü olduğu kaynaklarda geçmektedir.¹⁹ Adları kaydedilmemiş olmakla birlikte Umâre'nin çocuklarının varlığından söz edilmektedir.²⁰ Umâre'nin künyesi ise kaynaklarda geçmemektedir.

Umâre'nin isim benzerliği yüzünden bazı kişilerle karıştırılması söz konusudur. Bunların başında onunla çağdaş olup zındıklığıyla bilinen şair Hammâd Acred'in (ö. 161/778 [?]) amcasının oğlu Umâre b. Hamza b. Kelîb (veya Küleyb) gelmektedir.²¹ Diğer bir isim Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) soyundan gelen Umâre b. Hamza b. Mus'ab'dır (ö. 130/747).²²

Kaynaklarda Umâre'nin doğduğu tarihle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ebü'l-Abbas es-Sefâh döneminde (132-136/749-754) önemli görevler yürüten bir kâtip olmasına bakılacak olursa 2/8. yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Ölüm tarihi ise erken dönem kaynaklarında verilmemekle birlikte 199/814-15 yılında²³ ve 180'li yıllarda (796-805)²⁴ vefat ettiği kaydedilmektedir. Zehebî ise *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde vefat tarihini belirtmeksizin 171-180 (787-796) yılları tabakası içinde Umâre'ye yer vermektedir.²⁵

9 Muhammed Abdüssettâr Bennâ, "Umâre b. Hamza 199 h/814 m", *el-Mu'temer ed-Devlî es-Sâdis: el-Mevrûsâtu'l-Kadîme beyne's-Şefâhiyye ve'l-Kitâbiyye ve't-Tecsid* (Kahire: Câmîiatu Aynî's-Şems: Merkezu'd-Dirâsât el-Berdiyye ve'n-Nukûş, 2005), 295-342.

10 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 149, 223.

11 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/79.

12 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216.

13 Tayyar Altukulaç, "İkrime el-Berberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/40-41.

14 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/266.

15 Hz. Peygamber'in mevlâsı olarak da tarif edilmektedir. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 299.

16 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 149.

17 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/401.

18 Bennâ, "Umâre", 2/300.

19 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarabad, 1953), 8/235-236; Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 29/237-243.

20 İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 301.

21 Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin İsfahânî, *Kitâbü'l-Eğânî*, thk. İhsan Abbas v.dğr. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 14/205.

22 Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretu Nesebi Kureys ve Ahbâruhâ*, thk. Abbas Hânî el-Cerrâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/214, 217; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Letâifü'l-Meârif*, thk. P. De Jong (Leiden: Brill, 1867), 45.

23 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/79; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed H. Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2/207.

24 Safedî, *el-Vâfi*, 22/246.

25 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 11/271-273.

Doğum yeri hakkında bilgi bulunmayan Umâre, Emevîler'in son yıllarında Kûfe'de olduğu anlaşılmaktadır. Emevî halifeleri ve hanedan üyelerinden geriye kalan iktâ arazileriyle (*dıyâ* ') ilgilenmesi ve Seffâh'ın sarayında görünmesinden, dönemin Abbâsî başkentleri Hâşimiyeye ve Enbâr'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Umâre Bağdat'ın planlanması ve arazilerin taksiminde etkin biçimde görev almıştır.²⁶ Bağdat'ın inşası tamamlanınca (149/766) o da diğer devlet adamları gibi bu yeni başkente yerleşmiştir. İleride değinileceği üzere taşrada üstlendiği idarî görevler dışında yaşamı Bağdat'ta geçmiştir.

Umâre'nin hayatıyla ilgili en erken bilgi, Ca'fer-i Tayyâr'ın (ö. 8/629) soyundan gelen Abdullah b. Muâviye'ye²⁷ (ö. 129/746-47) Kûfe'de sohbet arkadaşlığı (*münâdeme*) yaptığı ve Abdullah'ın Emevîler'e başkaldırıp (126/744) İsfahan başta olmak üzere Fars bölgesindeki bazı şehirleri hakimiyeti altına aldığı esnada ise kâtipliğini de üstlendiği şeklindedir.²⁸ Bununla birlikte Kûfe'de veya Basra'da Ebû Üsâme Vâlibe b. el-Hubâb el-Esedî (ö. 170/786 [?]), Mutî' b. İyâs, Munkiz b. Abdurrahman (Ziyâd) el-Hilâlî, Yahyâ b. Ziyâd, Hafs b. Ebû Verde, Kâsım b. ez-Zunkuta, İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 142/759), Yûnus b. [Ebû] Ferve, Hammâd Acred, Ali b. el-Halîl, Hammâd b. Ebû Leylâ er-Râviye (ö. 160/776-77 [?]), Hammâd b. ez-Zibrikân, Yezîd b. el-Feyz, Cemîl b. Mahfûz el-Mühellebî, Beşşâr b. Bürd el-Mura'as (ö. 167/783-84) ve Ebân el-Lâhikî (ö. 200/815-16) gibi kâtip, edip ve şairlerden oluşan bir çevrede bulunmuştur. İçki içmek ve şiire dair konuşmak üzere sıkça bir araya gelen, zaman zaman birbirini hicveden bu topluluğun tamamı zındıklık²⁹ ve ibâhîlikle³⁰ itham edilmiştir.³¹ Fakat Umâre'nin bu ortamda tam olarak hangi yıllarda bulunduğunu tespit etmek zordur. Abbâsîler'in ilk yıllarından itibaren resmî görevler üstlenmesi ve halifelerin mevlâsı payesi taşınması ve onlarla birlikte sıkça görülmesinden yola çıkarak daha ziyade Emevîler'in son zamanlarında bu çevrede bulunmuş olması muhtemeldir. Bununla birlikte daha sonraki zamanlarda Umâre'nin eski dostlarıyla bir araya geldiği düşünülebilir. Nitekim Umâre ile İbnü'l-Mukaffâ'ın dostluğuna dair anlatılan bir hadisede geçtiği üzere Halife Mansûr (136-158/754-775), Umâre'yi bir konuda kınayıp Kûfe'ye gönderir. O sıralarda orda bulunan İbnü'l-Mukaffâ' Umâre'ye sıkça uğrar. O vakitler Umâre'nin Basra'daki vekili, onun arazisinin bitişiğinde bir arazinin satışa çıkarıldığını haber verir. Umâre kendi arazisinin kullanılabilirliğini ve değerini artırmak için onu satın almak istese de maruz kaldığı maddi sıkıntı buna imkân vermediği gibi onu mevcut arazisini satmaya sevk eder. Bu durumu öğrenen İbnü'l-Mukaffâ', Umâre'nin adıyla vekiline mektup yazarak o araziye dostu için 30 bin dirheme satın alır ve dostuna bir o kadar da maddi yardımda bulunur.³² Bu olayda birbirine dostluk derecesinde bağlı olan kâtiplerin zor zamanda birbirlerine destek olduklarını da göstermektedir. Nitekim İbnü'l-Mukaffâ'ın gösterdiği âlicenaplık örneği ileride Umâre'nin şahsında da sıkça görülecektir.

2. KÂTIPLIĞI VE ÜSTLENDİĞİ RESMÎ GÖREVLER

Resmî ve şahsî yazışmalarda eşsiz bir inşâ kabiliyetine sahip olan Umâre, malî işlerden de iyi anlayan bir kâtipti. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde kâtiplik temelde resmî yazışmaları yürüten resâil kâtipliği ve malî işlere bakan harâc kâtipliği şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Her iki kâtiplik türünde yetkin olmak ise az rastlanan bir durumdu.³³

26 Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak İbn Vâzih Ya'kûbî, *el-Büldân*, thk. Muhammed E. Dannâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 31.

27 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/319-326; İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/154-171; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 354-364.

28 İsfahânî, *el-Eğânî*, 12/166, 13/196-197; Chokr, *Zındıklık*, 365.

29 Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim. Mustafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

30 Dinin emirleriyle ahlâkî ve kanunî düzenlemeleri benimsemeyen kişi ve grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. Hasan Onat, "İbâhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252-254.

31 İsfahânî, *el-Eğânî*, 18/74; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtaza, *Emâlî: Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 1/131.

32 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 174-175.

33 Abbâsî dönemi kâtipleri hakkında geniş bilgi için bk. Selahattin Polatoğlu, *Abbâsî Devleti'nde Kâtipler (132-334/750-945)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022).

Umâre'nin Abbâsî hizmetinde üstlendiği ilk görev, Ebü'l-Abbas es-Seffâh tarafından -Ömer b. Abdülaziz'in evladı ve mevlâsına ait olanlar hariç- Emevîler'den geriye kalan Mervân ve ailesinin arazilerinin idaresi için tayin edilmesidir.³⁴ Muhtemelen bu araziler farklı bölgelerdeydi ve gelirleri oldukça yüksekti. Dolayısıyla Umâre bu arazilerin ölçümü, senelik gelir miktarı ve kimlere tahsis edildiği gibi konularda yetkin biri olarak görülmüş ve bu arazilerin nasıl değerlendireceği hususunda bilirkişi makamında olmuştur.

Umâre, bir taraftan Mansûr'un kâtipliğini yaparken³⁵ diğer taraftan belli bölgelerin vergi işleriyle de ilgilenmiştir. Abbâsî döneminde vilayetlerin idaresi kimi zaman tek elde toplanmamış; askerî, malî ve adli açıdan görev taksimi yapılmıştır.³⁶ Mansûr, Umâre'yi 155/771-72 yılında Basra ve civarının Dîvânü'l-harâc'ının başına getirmiştir.³⁷ Umâre 156/772-73 yılında ise Dicle'ye bağlı yerleşim birimleri (*kuver*), Ahvâz ve Fârs bölgelerinin idaresini de yürütmüştür. Nitekim bu görevini Mansûr öldüğü tarihe kadar sürdürmüştür.³⁸ Umâre, 158/774-75 yılında Basra ve ona bağlı arazilerin harâc işlerinden sorumlu iken, Mansûr Basra'nın yargı işlerini yürütmesi ve cemaate namaz kıldırması için Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'yi, güvenlik işleri (*ahdâs*) için Saîd b. Da'lec'i ayrıca görevlendirmiştir.³⁹ Dolayısıyla bu dönemde Umâre'nin Basra'daki görevinin malî işlerle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

Mehdî (158-169/775-785) halife olunca bazı idarecileri değiştirme yoluna gitmiştir. Halifeliğinin başlarında (159/775-76) Basra'nın güvenlik işlerinden sorumlu olan Saîd b. Da'lec'i ve kadılık ile imamlık vazifesini yürüten Ubeydullah b. Hasan'ı azletmiş, ikisinin yerine Abdülmelik b. Eyyûb b. Zabyân en-Nümeyrî'yi tayin etmiştir. Fakat bir süre sonra Abdülmelik güvenlik işleri sorumluluğundan azledilerek, yetkileri Umâre'ye devredilmiştir. Umâre ise bu göreve Basralı birini, el-Misver b. Abdullah b. Müslim el-Bâhilî'yi tayin etmiş, Abdülmelik'i ise namaz kıldırma görevinde bırakmıştır.⁴⁰ Dicle, Ahvâz ve Fârs'ın kasabalarının vergi işlerine ise bir süre daha bakmaya devam etmiştir.⁴¹ Basra halkından kimileri, büyük miktarda devlet malını zimmetine geçirdiği iddiasıyla Umâre'yi Mehdî'ye şikayet etmiştir. Mehdî, Umâre'den bu meseleyi sormuş, "sözü edilen para evinde olsa bile ona elini sürmediğini" söylemesi üzerine halife ona itimat ederek şikayetlere kulak asmamıştır.⁴²

Umâre, yürütmüş olduğu kâtiplik ve harâc âmillîği görevlerinin yanı sıra bir diplomat sıfatıyla Bağdat'a gelen bir Bizans elçisine refakat etmesi ve Bizans kralına elçi olarak gönderilmesiyle de hatırlanmaktadır. Umâre'nin o dönemde Bizans'ın resmî dili olan Yunancayı bildiğine dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu görevi tercüman vasıtasıyla yerine getirdiği anlaşılmaktadır.⁴³

Mansûr zamanında Bağdat'a gelen Bizans elçisi, halife tarafından karşılanıp hediyeleri kabul edildikten sonra Rusâfe'de ikamet eden veliaht Mehdî'yle görüşmesi uygun görülmüş, elçinin merasimle götürülme işi Umâre'ye havale edilmiştir. Gidiş esnasında köprü üzerinde dilenen engelli insanlara tanık olan elçi ile Umâre arasında bu hususta bir diyalog geçmiştir. Şöyle ki elçi Umâre'ye dilenmek zorunda kalanlar için halifenin neden bir çözüm üretmediğini sorar. Umâre maddî açıdan buna imkân bulunmadığını belirtir. Daha sonra mesele Mehdî'nin huzurunda da dile getirildiğinde o, Umâre'nin söylediğini yanlış bularak meselenin özünde halifenin insanlara iyilik yapma fırsatı sunması yattığını ifade eder.⁴⁴

34 Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 149.

35 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962), 6/183.

36 Abbâsîler'in ilk asrında valilik kurumunun işleyişi ve yapısı hakkında geniş bilgi için bk. Ümit Eskin, *Abbâsîler Döneminde Valilik* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 156-218.

37 Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 436; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 193.

38 Taberî, *Târîh*, 8/51, 53; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 205.

39 Taberî, *Târîh*, 8/115.

40 Taberî, *Târîh*, 8/120-121. Ayrıca bk. Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 225.

41 Taberî, *Târîh*, 8/123.

42 Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2058.

43 Ebû Abdullah Zübeyr b. Bekkâr, *Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*, thk. Sâmî Mekki el-Ânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 69; İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 184.

44 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Muvaffakiyyât*, 69-70; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 204; Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbas - Bekir Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 9/324-325. Bu hadise başka bir kaynaktan

Halife Mansûr, Umâre'yi yanına atlar ve askerler vererek bir heyet eşliğinde Bizans kralına⁴⁵ elçi olarak göndermiştir. Bizans'a özgü protokol kurallarına⁴⁶ bağlı olarak birkaç aşamadan geçtikten sonra kralın huzuruna çıkan Umâre, halifenin mektubunu takdim edip elçilik vazifesini yerine getirdikten sonra da kralla ara ara görüşme imkânı bulmuştur. Umâre'yle giderek ünsiyet kuran kral, ona sarayında ilaçla tedavi için özel olarak yetiştirilen bir ağaç ve bir bitkiyi göstermiştir. Ülkesinde var olan ve özel bir değer atfedilmeyen bu ağacı ve bitkiyi bilen Umâre, onları ilk kez görmüş gibi davranmıştır. Kral başka bir vakit, sarayında özel bir odada muhafaza edilen bazı madenleri gösterip daha sonra kurşun ve bakıra katıp karıştırınca gümüş ve altın elde ettiğini göstermiştir. Kral bu yolla Bizans'ın gücünü ve ihtişamını Umâre'nin şahsında Abbâsî halifesine göstermeye çalışmıştır. Umâre'nin Bağdat'a dönüp müşahedelerini Mansûr'a anlatması, halifede kimya öğrenme merakı uyandırmıştır.⁴⁷ Umâre'nin Mansûr tarafından Bizans kralına tam teşekküllü biçimde gönderilmesi ve Bizans kralı tarafından günlerce ağırlanması, onun temsil kabiliyetinin güçlü olduğuna işaret etmektedir.

3. HALİFELER NEZDİNDEKİ KONUMU VE DEĞERİ

Umâre b. Hamza, Halife Seffâh'ın meclisinde bulananlardan biriydi. Halifenin Umâre'ye değer verdiği ve ikramda bulunduğu kaydedilmektedir.⁴⁸ Bunda Umâre'nin önemli devlet görevleri üstlenmesinin ve edebî bir üsluba sahip olmasının etkisi büyüktür.

Umâre, Mansûr döneminde önemli idari görevler üstlenmekle birlikte halifenin has adamları arasında yer almıştır. Bu meyanda Mansûr'la aralarında geçen bazı hadise ve diyaloglar bulunmaktadır. Umâre'nin serveti bağlamında ileride üzerinde durulacak olan Bağdat'taki iktâ arazisine ve konağına bu dönemde sahip olmuştur.

Umâre, Mansûr'un sırlarına vakıf olacak derecede ona yakın biriydi. Bununla ilgili bir rivayete göre Mansûr, oğlu Mehdî için veliahtlık biatı aldığı anda Umâre de orada hazır bulunmaktadır. Meclis dağıldıktan sonra Mehdî'nin yanına uğrayan Umâre, babasının, kardeşi Ca'fer için de veliahtlık biatı alacağını duyduğunu ve böyle bir şey gerçekleştiği takdirde kardeşini öldüreceğini bizzat işitir. Umâre, işittiklerini derhal Mansûr'a iletmek için geri döner. Mansûr, Umâre'nin neyi iletceğini ona fırsat vermeden kendisi söyler ve oğlu Mehdî'ye gidip "Biz ona [diğer oğlu Ca'fer'e], sana görünenden daha şefkatliyiz." şeklindeki sözlerini aktarmasını ister.⁴⁹

Umâre, Mansûr'un sarayında meydana gelen ağır cezalandırmaların da tanığı olarak görülmektedir. Şöyle ki bir rivayete göre Mansûr, Emevîler döneminde ekmeğini yediği, ancak halifeliği döneminde kendisine ihanet etmiş ve fitne çıkarmış olan Asbağ adındaki adamı tutuklatıp huzuruna getirtir. Mansûr, adamı sorguya çektiği sırada Umâre'yi çağırarak adama iyice bakmasını söyler. Adam için vereceği kararda Umâre'nin de tanık olmasını ister. Mansûr ilk karşılaşmada adama 500 dirhem vererek huzurundan çıkarır; fakat ikinci defa huzura getirilişte boynunu vurdurur.⁵⁰

Mu'tezile'nin kurucularından âlim Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Mansûr'la görüşmeye gelip ona nasihatte bulunduğu vakit, kendisiyle sarayın girişinde karşılaşan Umâre burada da her zamanki kibirli tavrını sergilemiş, zühd sahibi bu âlimi "Basra'nın bir ahmağı" diye niteleyecek derecede değersiz görmüştür. Ne var ki, halife ile görüşmek üzere sarayın kapısında bekleyen Umâre ve İshak b. Fazl el-Hâşimî'den önce Amr b. Ubeyd içeri alınmış, Hâcib Rebî' b. Yûnus yaşlı bir hayli ilerlemiş olan Amr'ın koluna girerek ona hürmette kusur etmemiştir. Bu muamele karşısında Umâre, Amr gibi bir âlimin halife nezdinde kendisinden daha değerli olduğunu müşahade etmiştir.⁵¹

Bizans elçisi ile -Mansûr döneminde hâciblik daha sonra vezirlik yapmış olan- Rebî' b. Yûnus (ö. 169/786) arasında geçmektedir. Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *Kitâbü Rusuli'l-Mülûk ve men Yasluhu li'r-Risâleti ve's-Sifâre*, thk. Salâhad-din Münecid (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972), 76-77.

45 Adı belirtilmeyen kral, 741-775 yılları arasında tahtta bulunan V. Konstantinos olmalıdır.

46 Bizans'ın elçi kabul usulleri için bk. Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 45-49.

47 İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 183-185.

48 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Muvaffakiyyât*, 166; Ebû İshak İbrahim b. Ali Husrî, *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb*, thk. Salâhad-din el-Hevârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001), 4/193.

49 Taberî, *Târîh*, 8/68-69.

50 Taberî, *Târîh*, 8/79-80.

51 Ebü'l-Hasan Abdülcebâr b. Ahmed Kadı Abdülcebâr, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut:

Umâre'nin, Halife Mehdî'ye veliahtlık günlerinden itibaren yakın olduğu görülmektedir. Bir rivayete göre veliaht olacağı haberi Mehdî'ye ulaştığında onun meclisinde bulunanlardan Umâre hariç herkes Allah'a şükür secdesi yapar. Mehdî Umâre'ye neden secde etmediğini sorunca o: "Sen bizimle olduğunda bana şükür makamı vardır. Oysa sen uçup da bizi terk etmekte sin." der. Mehdî: "Ya seninle birlikte uçarsak?" diye karşılık verince bu kez Umâre: "İşte şimdi secdeler güzel oldu." deyip secdeye kapanır.⁵² Nitekim bahsi geçtiği üzere Mansûr gibi Mehdî de halifeliliği sırasında Umâre'ye değer vermiş ve önemli görevler tevdi etmiştir.

Mehdî, kendisine yaraşır bir nedim ararken Umâre'nin görüşüne başvurmuştur. Umâre, halifeye zarif bir şair ve edip olan Vâlîbe b. el-Hubâb'ı önermiştir. Buna binaen halife, Vâlîbe'yi sarayına davet etmiş, fakat ona ait müstehcen şiirlerden haberdar olunca onu nedim edinmekten vazgeçmiştir.⁵³

Mehdî'nin, halifeliliğinin ilerleyen yıllarında Umâre'yi ihmal ettiği kaydedilmektedir. Şöyle ki Umâre, bir süre hasta düşmüş, eşyalarını ve giysilerini satacak derecede dara düşmüştür. Hâcib Rebî' b. Yûnus, Umâre'nin durumunu halifeye haber vermiş, halife de ona 500 bin dirhem gönderilmesini ve kendisine muhabbetinin devam ettiğini bildirilmesini söylemiştir. Rebî', halifenin sözlerini iletmesi ve ilgili parayı teslim etmesi için oğlu Fazl'ı nasıl hitap edeceğini dahi öğreterek Umâre'ye gönderir. Ne var ki Umâre, belki de halifenin kendisiyle doğrudan görüşmek yerine aracı göndermesine içerlediği için parayı almayı Fazl'a bahşetmiştir.⁵⁴

Umâre'nin Halife Hâdî (169-170/785-786) ile münasebetinin önceki üç halife kadar iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Rivayete göre Hâdî veliaht iken Umâre'nin güzel bir kızı olduğunu öğrenir ve ona mektup gönderir. Kız durumu babasına bildirince o da şehzadeye iyi bir ders vermek için bir plan kurar. Kızına şehzadeye gizlice bir yerde buluşmalarını sağlayacak bir mektup yazmasını söyler. Hâdî bu çağrıya uyarak güzel bir yatakla döşenmiş odaya girince peşinden Umâre de gelir ve ona: "Sana selam olsun ey emîr, burada ne yapıyorsun? Seni kendimize veliaht mı edindik yoksa kadınlarımıza damızlık at/aygır (*fâhl*) olarak mı aldık?" diyerek çıkışı. Akabinde orada yere yatırılıp hafifçe yirmi kırbaç vurulup evine gönderilmesini emreder. Bu olay yüzünden Hâdî, Umâre'ye kin besler. Halife olduğunda ise Umâre'ye karşı bir komplo kurarak, bir adamın Kûfe'de kendisine ait 1 milyon dirhem değerindeki bir arazisini gasp ettiği gerekçesiyle onu şikayet etmesini sağlar. Umâre'nin de hazır bulunduğu mezalim oturumlarının birinde adam şikayetini beyan eder. Halife adamın iddiasını Umâre'den sorunca o: "Arazi benimse onun olsun, onunsa zaten onundur!" der ve çekip gider.⁵⁵

Ölüm tarihine bakılacak olursa, Hârûnürreşîd (170-193/786-809) ve Emîn (193-198/809-813) dönemlerinde hayatta olduğu anlaşılan Umâre'nin bu esnada aldığı resmî görevler hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanmaz. Muhtemelen bu yıllarda yaşı ilerlemiş olması sebebiyle Bağdat'ta kendi köşesine çekilmiştir.

4. MEVÂLÎ KİMLİĞİ

Umâre, yukarıda geçtiği üzere soy itibariyle mevâlîydi. Kaynaklarda hangi millete mensup olduğu açıkça belirtilmez. İkrime'nin soyundan geldiği doğrusu aslen Berberî'dir. Arapça dışında başka dili bilip konuştuğuna dair bir bilgi de yoktur. İnşâ kabiliyetine bağlı olarak belâgat ustaları arasında sayılması ise Arapçayı çok ileri düzeyde kullandığını göstermektedir. Dolayısıyla Umâre'yi kültürel anlamda Araplaşmış biri olarak görmek mümkündür.

Dâru'l-Fârâbî, 2017), 218-220.

52 Ebü'l-Hasan Sa'dullah b. Nasr İbnü'd-Deccâcî, *Sefetu'l-Mulah ve Zevhu't-Terah*, thk. Hâlid A. M. es-Süveydî (Dımaşk: Müessesetü Beyne'n-Nehreyn, 2005), 137; Bennâ, "Umâre", 2/322.

53 Taberî, *Târîh*, 8/182; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 225-226; Ebü Hayyân Ali b. Muhammed Tevhîdî, *el-Besâir ve 'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 1/156.

54 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/217.

55 Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 223.

Abbâsî döneminde mevâlîye yaklaşım, Emevî dönemine göre oldukça değişmiştir.⁵⁶ Abbâsî Devleti'nin davet ve kuruluş sürecinde büyük yararlılık gösterdiği için mevâlî yönetiminde söz sahibi olmuş ve neredeyse Araplarla bir tutulmuştur. Özellikle halifenin ve Hâşimîler'in mevlâsı olmak, dokunulmazlık ve büyük bir itibar elde etmek anlamına geliyordu.⁵⁷ Halifenin mevlâsı olabilmek bizzat onun gözüne girebilmek veya devlet için büyük yararlılık göstermeye bağlıydı. Umâre'nin yukarıda belirtilen önemli görevleri uhdesinde toplamış olması, verilen işleri hakkıyla yerine getirmesi ve halifeye -dolayısıyla devlete- sadakatle bağlı olması sayesinde ilk üç Abbâsî halifesi tarafından mevlâ olarak görülmüştür.

Umâre kabiliyeti ve konumu itibarıyla sıradan bir mevlâ olmadığını farkında olup yeri geldiğinde bunu halifelere hissettirmekten ve hatırlatmaktan geri durmamıştır. Bununla ilgili bir anekdotta geçtiği üzere Mehdi halifeliği zamanında (bir rivayete göre şehzadelik yıllarında), Umâre'nin elini tuttuğu bir sırada birinin onun kim olduğunu sorması üzerine halife: "Kardeşim ve amcamın oğlu Umâre b. Hamza" diye cevap verir. Adam bunu halifenin Umâre'ye şaka yaptığına yorar. Umâre ise halifeye "Vallahi bekledim, sadece 'mevlâm' deseydin yemin olsun elini bırakırdım." diyerek konumunu ve itibarını hatırlatır. Mehdi ise bu sözü tebessümle karşılır.⁵⁸ Bir diğer anlatıda ise Mehdi'nin huzuruna Medine'den gelen Kureyşli bir heyetin olduğu esnada Umâre de gelir, halifeden gördüğü tazim davetlilerin dikkatini çeker. O kalkınca, biri halifeden bu denli değer verdiği kişinin kim olduğunu sorar. Halife: "Mevlâm Umâre b. Hamza" der. Bunu duyan Umâre dönüp halifeye: "Ey müminlerin emîri, beni ekmekçilerin ve uşakların (*ferrâşîn*) ile bir tuttun. Oysa 'Umâre b. Hamza b. Meymûn, Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı' demeliydin ki insanlar konumumu bilsinler." der.⁵⁹

5. SERVETİ, CÖMERTLİĞİ VE MAĞRUR KIŞILIĞI

Emevî döneminde olduğu gibi Me'mûn zamanına kadar Abbâsîler'de divan reislerinin ve üst düzey kâtiplerin 300 dirhem maaş aldıkları ifade edilmektedir.⁶⁰ Umâre'nin yaşam standardına ve ikram ile ihsanda eriştiği noktaya bakıldığında bu maaşın ona yettiğini düşünmek mümkün değildir. Bu maaşın dışında aşağıda zikredileceği üzere kendisine tahsis edilen yerlerin gelirleri onun büyük servet sahibi olmasını sağlamıştır.

Mansûr bilhassa Bağdat'ı inşa ettiği sıralarda hanedan üyesi ile asker ve kâtip kökenli çok sayıda devlet adamına Dicle ve Fırat nehirleriyle sulanabilen arazilerden iktâlar vermiştir.⁶¹ Mansûr, "Murabba'atu Şebîb b. Vâc" denilen arazinin arka tarafında bulunan yeri Umâre'ye iktâ olarak vermiştir. Nitekim burası uzun yıllar Umâre'yle bilinmiştir.⁶² Bunun dışında Basra'da bazı araziler ona tahsis edilmiştir.⁶³

Umâre, Bağdat'taki Ebû Hanîfe Caddesi üzerinde kendisine iktâ olarak verilen arsada bir konak (*dâr*) yaptırmıştır.⁶⁴ Bağdat'ın planı ve belli başlı yapıları tarif edilirken Umâre'nin konağından da genelde söz edilmiştir.⁶⁵ Bununla birlikte Bağdat'ta Dâru'l-Umâre adıyla iki konağın olduğu birbirinden ayırt edilmek suretiyle belirtilmiştir.⁶⁶ Konağının arsasını dar ve yetersiz gören Umâre, ileride Abbâsiyye olarak anılacak verimli araziye Mansûr'dan iktâ olarak talep etmiş, fakat hanedan üyesi Abbas b. Muhammed erken davranarak oraya sahip olmuştur.⁶⁷

56 Emevî döneminde idari ve sosyal hayatta mevâlînin konumu hakkında geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 49-143.

57 M. A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 2/9-10.

58 Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed A. ed-Dâlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 3/312; İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, 3/101; krş. Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mansûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 202.

59 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 222-223.

60 Taberî, *Târîh*, 8/95-96; Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 84, 195.

61 Ya'kûbî, *el-Büldân*, 44-52.

62 Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah E. et-Tabbâ' – Ömer E. et-Tabbâ' (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, 1987), 416. Ayrıca bk. Ya'kûbî, *el-Büldân*, 46; İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 315.

63 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 174.

64 İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 299-300.

65 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/401.

66 Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 2/422; 4/76.

67 İbnü'l-Fakîh, *el-Büldân*, 301.

Umâre'nin konağının çok sayıda kişiyi ağırlayacak kadar büyük olduğu anlaşılmaktadır. Zira Umâre'nin şöyle dediği nakledilmektedir: İnsanların “Falan kişi konağın sahibidir.” demeleri ne garip şeydir, aksine o kimse evin köpeğidir. Konağımda her gün 2000 ekmek pişirilir. Onların 1999'u helaliyle yenir, bense 1 tane haram ekmek yerim ve Allah'tan mağfired dilerim.⁶⁸ Umâre, yediği ekmeği haram olarak görmeye iâşesinin devlet hazinesinden karşılanmasının vebaline vurgu yapmış olabilir. Umâre'yi görmeye gelenleri konağında hâcibinin karşıladığı da kaydedilmektedir.⁶⁹ Umâre'nin konağının akıbeti hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamakla beraber, Mihne hadisesine bağlı olarak Me'mûn döneminin (198-218/813-833) son zamanlarında sorgulanan ve Mu'tasım döneminin (218-227/833-842) başlarında iki yıldan fazla bir süreyle hapsedilen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu konaktaki bir zindanda prangalı vaziyette kaldığı nakledilmektedir.⁷⁰ Ancak konağın tamamen mi yoksa kısmen mi hapisane olarak kullanıldığı belli değildir.

Umâre, serveti sayesinde israf derecesinde harcamalar yapmış görünmektedir. Mesela Mehdî'ye nasihat etmek üzere gelen sûfi Salih b. Abdülcélil, devlet adamlarının aşırı derecede mala sahip olduklarını ve deb-debeli yaşamlarını beyan etmek maksadıyla onların giysileri üzerinden örnek verirken Umâre'nin yünden kalın paltolarının sayısının bini bulduğunu ifade etmiştir.⁷¹

Umâre mağrur kişiliğinin yanı sıra yardımsever, son derece cömert ve alicenaplık örneği sergileyen biri olarak vâfedilmiştir.⁷² Nitekim şair Seleme b. Ayyâş, Umâre'yi işinde yetkin ve cömert biri olması mü-nasebetiyle methetmiştir.⁷³ Umâre'den söz eden pasajlarda cömertliği ve mağrur kişiliği genelde iç içedir.

Umâre'nin cömertliğine örnek kabilinden anlatılan ilk olay Hâlid b. Bermek'le (ö. 165/781-82) ilgilidir. Şöyle ki mali işleri yürüten üst düzey bir kâtip olan Hâlid b. Bermek, hesaplarda görülen açık sebebiyle Mansûr tarafından 3 milyon [dirhem] para ödemeye zorlanır, hatta üç gün mühlet verilerek ölümle tehdit edilir. Hâlid, istenilen parayı tedarik etmek için çoğunlukla kendisi gibi kâtip kökenli dostlarından ve devlet adamlarından borç almaya çalışır. Bunun için oğlu Yahyâ'yı (ö. 190/805) Umâre b. Hamza, Salih Sâhibü'l-Musallâ ve Mübârek et-Türkî'ye gönderir. Bazı kişiler parayı gizlice gönderir. Yahyâ, Umâre'ye gidip durumu arz ederek 100 bin dirhem borç ister. Çok geçmeden Umâre o parayı gönderir. Fakat iki günde 2 milyon 700 bin dirhem ancak toplanabilmiştir. Bu sırada Musul için bir vali aranmaktadır. Emniyet âmiri Müseyyib b. Züheyr, arkadaşı Hâlid'i halifeye tavsiye eder. Halife ilk etapta bu öneriden hoşlanmasa da sonunda ikna olur. Ertesi gün Hâlid'i huzura çağırıp görevi kendisine tevdi eder, eksik kalan 300 bin dirhemi bağışlar. Yahyâ daha sonra Umâre'ye aldığı parayı ödemek üzere gittiğinde o “Ben babanın *kustârı*⁷⁴ mıyım ki dilediğinde benden para alıyor, dilediğinde geri veriyor.” sözleriyle buna kızıp adeta onu kovar. Yahyâ, babasına dönüp durumu anlatınca o da: “Oğlum bu Umâre'dir. Ona itiraz edilmez.” der.⁷⁵

Hârûnürreşîd döneminin önde gelen devlet adamlarından Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin (ö. 193/808) hem cömert hem kibirli olmasını kendisine yakıştıramayanlara, bu özelliğinin kaynağının Umâre olduğunu belirten şöyle bir olay anlatılmaktadır: Fazl'ın babası Yahyâ'nın, Mehdî döneminde Fars bölgesinde *damân*⁷⁶

68 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-İskenderânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1994), 4/368; Ceşîyârî, *el-Vüzerâ*, 150.

69 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216.

70 Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed İbn Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed S. el-Kahtânî (Demmam: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1986), 2/442-443; Bennâ, “Umâre”, 2/319.

71 Tevhîdî, *el-Besâir*, 6/152; İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, 9/263.

72 Ceşîyârî, *el-Vüzerâ*, 149; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216.

73 Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2057-2058.

74 Latince kökenli *quaestor* kelimesi, Roma İmparatorluğu'nda cezaî ve malî işlere bakan bir memuru ifade etmektedir. M. C. Howatson, *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, çev. Faruk Ersöz (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 796-797. *Kustâr* ve *kustâr* şeklinde telaffuz edilen kelime Arapçaya geçişte anlam kaymasına uğrayarak *sarrafi*, *kuyumcu* ve *tüccar* karşılığında kullanılmıştır. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Ahmed M. Şâkir (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1969), 311. Bu tabirin Arapçada pek bilinmediğinden olmalı ki geç dönem kaynaklarında *sarrafi* (kuyumcu, sarraf) şeklinde ayrıca belirtilmiş yahut yerine *sarrafi* kelimesi tercih edilmiştir. Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 5/193; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/31; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/365.

75 Taberî, *Târîh*, 8/54-56; krş. Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, thk. Ahmed A. Mahmûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/420-423.

76 *Damân*, toprak vergilerinin toplanmasında başvurulan yöntemlerden biridir. *İltizam*, *kabâle*, *kefâle* ve *hamâle* gibi terim-

statüsünde âmil iken [hasadın yeterli olmaması nedeniyle] hazineye 1 milyon dirhem ödemesi gerektiği anlaşılır. Divan kâtibi bunu halifeye bildirir. Halife, Ebû Avn Abdullah b. Yezîd'e günbatımına kadar söz konusu parayı getirmedeği takdirde Yahyâ'nın öldürülmesini emreder. Yahyâ, servetinin bu meblağın ancak onda birini karşıladığını görünce dostlarından borç para almayı düşünür. Oğlu Fazl'ı Umâre'ye gönderir. Umâre her zamanki mağrur edasıyla karşılar ve meseleyi dinledikten sonra Fazl'a sadece: "Git, Allah sana kâfidir." der. Büyük bir hayal kırıklığı ve yeisle babasının yanına dönen Fazl, eve vardığında Umâre'nin gerekli parayı gönderdiğini görür. İki ay sonra Fars'tan Yahyâ'ya büyük miktarda para gelince, Umâre'ye borcunu ödemek üzere oğlunu tekrar gönderir. Fazl geliş sebebini teşekkür ederek bildirince Umâre: "Ben babanın *kustârı* mıyım ki ona borç verip ondan geri alıyorum!" der. Fazl, babasının hayatını kurtardığını ve ona lütufta bulunduğunu, halihazırda elinin genişleyip de borcunu gönderdiğini söylemesi üzerine Umâre: "Madem baban gönderdi, onu sana hibe ettim. Al ve git." der. Fazl, babası Yahyâ'ya gelip durumu anlatınca o: "Oğlum, vallahi bunun tamamının senin olmasına gönlüm el vermez, ondan 200 bin dirhemi al." der. Bu gelişmeye bağlı olarak eline ilk kez yüklü miktarda para geçmiş olan Fazl bu hadiseyi anlatırken: "İşte cömertlikle kibri bir arada Umâre'den öğrendim. Nitekim bu, bende huy haline geldi." şeklinde sözlerini tamamlamıştır.⁷⁷ Bu olay başka kaynaklarda da birtakım farklılıklarla geçmektedir. Şöyle ki Yahyâ, Fars'ın bazı kasabalarının âmili olup 3 milyon dirhem ödemekle yükümlüdür. Onunla Umâre arasında nefret ve soğukluk vardır. Buna rağmen Yahyâ, oğlu Fazl'ı ona gönderdiğinde aldığı cevap: "İcabına bakarız." şeklindedir. Borcu ödemek üzere gelen Fazl'a Umâre: "Yazıklar olsun, babanın *kustârı* mıyım ben!" diye çıkışır. Fazl "Hayır, sen onu ihya ettin ve ona yardımcı oldun." dese de Umâre: "O para benden bir kez çıktı. Allah mübarek eylesin, senindir o." diyerek konuyu kapatır. Fazl oradan ayrılır ve babasına gelerek olan biteni anlatır. Yahyâ: "Oğlum, vallahi durumum gereği buna müsaade edemem. 1 milyon dirhemi al, 2 milyon dirhemi de bana bırak." der.⁷⁸

Bazı kaynaklarda Umâre'den, kapısını çalan herkesin yardımına koşan biri olarak bahsedilmektedir. Bununla alakalı bir örnek verilecek olursa Mansûr döneminde Hâlid b. Bermek'in sayıp sevdiği bir Horasanlı, Rey'deki iktâ arazilerinden bir dönem ürün alamaz ve bu yüzden devlete ödemesi gereken 200 bin dirhemi temin etmekte güçlük çeker. Adama yardımcı olamaya imkânı el vermeyen Hâlid, meselenin halledilmesi için oğlu Yahyâ'yı Umâre'ye yollar. Umâre, ertesi gün Yahyâ'yı da yanına alarak Dîvânü'l-harâc reisi Ebû Ubeydullah el-Mûriyânî'ye gider ve ondan zor durumdaki adamın 200 bin dirhem borcunun düşürülmesini ve adama gelecek yıl ödenmek üzere Beytûlmâl'den 200 bin dirhem borç verilmesini talep eder. Ebû Ubeydullah'ın böyle bir şeyin mümkün olmadığını, sadece borcunu bir yıl erteleyebileceğini söylemesi üzerine Umâre, onu paylar ve parayı kendi servetinden karşılayacağını söyler. Bunun üzerine Ebû Ubeydullah kendi hesabına yazarak adamın borcunu düşürür, ayrıca adama gelecek yıl geri alınmak üzere 200 bin dirhem borç verilir.⁷⁹

Umâre'nin alicenaplığına verilen başka bir örnekte Ebû Eyyûb el-Mekkî insan içine çıkamayacak derecede borçlanınca bir oğlunu Umâre'ye gönderir ve ondan halifeye durumunu bildirip sıkıntısının giderilmesinde aracı olmasını ister. Umâre, gelen kişiden babasının borcunun ne kadar olduğunu sorar. 300 bin dirhem olduğunu öğrenince: "Böyle [basit] bir şey için halifeyle mi konuşayım?!" der ve hizmetçisine o parayı kendisine vermesini söyler, başka da bir şey demez.⁸⁰

Yine Umâre'nin ihsanları kabilinden nakledildiğine göre bir grup insan, başka birilerinin ihtiyacına binaen Umâre'nin kapısına o yokken gelir. Daha sonra hâcibinden gelenlerin durumunu öğrenen Umâre,

lerle de ifade edilen bu uygulamaya göre belli bir bölgenin vergilerinin toplanması bir şahsa havale edilir, bölge için takdir edilen gelir miktarını ilgili şahıs devlete peşin öder, vakti geldiğinde vergiyi tahsil eder. Takdir edilen gelirin fazlası ise ilgili şahsa kazanç olarak kalır. Abbâsî döneminde bu yolla çok sayıda kişi servet sahibi olmuştur. Geniş bilgi için bk. Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 408-423.

⁷⁷ Ebû Ali Muhassin b. Ali Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-Şidde*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 4/22-24; krş. Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 291; Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2058-2059; Lebîb Efendi, *Cevâhir*, 2/548-549.

⁷⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/30-31. Başka bir rivayette olay Hârûnürreşîd döneminde, Yahyâ'nın borçlanmasına sebep olan yer ise Ahvaz olarak geçmektedir. Ancak Yahyâ'nın bu dönemin başından itibaren vezir olduğu düşünüldüğünde, hadisenin Mehdî döneminde yaşanmış olması daha doğru gözükmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/217-218.

⁷⁹ Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 151-153.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216-217.

onlara 100 bin dirhem verilmesini söyler. Bir süre sonra o kimseler Umâre'ye teşekkür etmek için yanına gelmek isteyince, Umâre bunu uygun görmeyip hâcibini şöyle tembihleyerek gönderir: “Onlara selamımı söyle ve de ki: Üzerinizden isteme zilletini kaldırmışken, teşekkür etme zahmetini size yükleyemem.”⁸¹

Umâre'nin sınırsız ihsan ve hibe şeklinde kendisini gösteren cömertliği, o dönemde başta halifeler olmak üzere devlet adamlarından da beklenen bir durumdu. Umâre'yle benzer biçimde hatta daha ileri boyutlarda cömertlik örneğini Hârûnürreşîd döneminde kâtip kökenli ve Arap olmayan Bermekîler sergilemiştir.⁸² Dilere destan hale gelen bu cömertlik karşısında halkın Bermekîler'e duyduğu minnet ve gösterdiği teveccüh halifeyi rahatsız ve tedirgin etmiştir. Nitekim Bermekîler'in uğradığı felaketin (187/803) nedenlerinden birinin de bu olduğu belirtilmektedir.⁸³

Yukarıda değindiğimiz bazı hadiselerde de anlaşıldığı üzere Umâre, son derece kibirli biri olarak hafızalarda kalmıştır. Tek gözlü ve çirkin bir görünümüne sahip olmasına rağmen sergilediği tavırlar nedeniyle *tîhi Umâre* (Umâre'nin kibri) veya *etyeh min Umâre* (Umâre'den daha mağrur) şeklinde bir deyim türemiştir. Bazı müelliflerin eserlerinde Umâre'ye yer vermelerinin temel sebeplerinden biri, bu deyim arka planını açıklamaya yöneliktir.⁸⁴ Umâre'yle çağdaş başka kâtiplerin de ayırıcı vasıfları ile deyimlere konu oldukları görülmektedir. Zira belîğ kimseler için *belâğatu Abdülhamîd*, eşsiz ifadeler kullananlar için *yetîmetü İbni'l-Mukaffa*, adamda şeytan tüyü var anlamında *dühnü Ebî Eyyûb* (Ebû Eyyûb el-Mûriyânî'nin yağı), ihsanların bol olduğu vakitler için *zemenü'l-Berâmike*, cömertlikte nihai noktayı ifade etmek için *cûdü'l-Fazl* (Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin cömertliği) ve *belâğatu Ca'fer* (el-Bermekî) deyimleri⁸⁵ aynı çağda ortaya çıkmış olmalıdır.

Umâre'nin kibri, Hâşimîler ile Emevîler arasında geçen fazilet yarışına dair tartışmaya da konu olmuştur. Kavmine ve mevâlîye karşı yumuşak davranma, halka hoşgörülü olma, efendinin insafı ve asil kimse-nin tevazuu konusunda kimsenin Abbâsîler'le boy ölçüşemeyeceği izah edilirken şöyle denilmiştir: “Şayet kibir insanların onunla övüneceği ve fazilet ile şeref özelliklerinden bir şey olsaydı, mevlâmız Umâre b. Hamza gelmiş geçmiş bütün Emevîler'den daha kibirlidir. Onun kibri ve gururu hakkında anlatılanlar pek meşhurdur.”⁸⁶

Umâre'nin kibri ile ilgili anlatılan en erken örneğe göre Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın eşi Ümmü Seleme, kabilesi Benî Mahzûm'u -muhtemelen cömertlikte- fazlasıyla övmeye başlayınca, halife eşine bir ders vermek niyetiyle Umâre'yi apar topar huzuruna getirtir. Bunun öncesinde abartılı biçimde Umâre'nin süslenmesini sağlar. Umâre o haliyle halifenin huzuruna çıkmış olmaktan rahatsız olur. Perde arkasında vaziyeti seyreden Ümmü Seleme, değerli bir gerdanlığını hizmetçisiyle gönderir. Gerdanlığı alıp halifeye teşekkür eden Umâre, huzurdan ayrıldığında gerdanlığı orada bırakır. Ümmü Seleme gerdanlığı unuttuğunu varsayarak Umâre'nin ardından hizmetçisiyle gönderir. Fakat Umâre onu hizmetçiye hediye ederek yoluna devam eder. Umâre'nin bu tavrına son derece şaşırان Ümmü Seleme, gerdanlığını hizmetçisinden 10 bin dinar karşılığında geri alır.⁸⁷ Umâre'nin benzer bir davranışı, Hârûnürreşîd ile eşi Zübeyde'ye karşı sergilediği de nakledilmektedir. Bu anlatıda söz konusu eşya 50 bin dinar değerinde bir tespîh olup Umâre'nin hibe ettiği hizmetçiden bin dinara geri alınmıştır.⁸⁸

Mansûr'un meclisinde, yukarıda değinildiği üzere benzerinin Mehdî ve Hâdî dönemlerinde de yaşandığı bir olayda, Umâre'nin kendi arazisini gasp ettiğini şikayet eden adama kalkıp hesap vermesi istendiğinde

81 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/216.

82 Ebû Ali Muhassin b. Ali Tenûhî, *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 1/16-19, 8/245.

83 Necati Aykon, *Devlet İçinde Devlet Bermekîler* (Ankara: ÖKM Yayınları, 2018), 93-94.

84 Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb*, 201-202; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/79-81; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 30-31.

85 Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb*, 196-204.

86 Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, “Fazlu Hâşim alâ Abdîşşems”, *er-Resâilu's-Siyâsiyye*, thk. Ali Ebû Mulhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 451.

87 Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 149-150; krş. Ebû Bekir Muhammed b. Hâşim Hâlidî - Ebû Osman Saîd b. Hâşim Hâlidî, *Kitâbü'l-Tuhaf ve'l-Hedâyâ*, thk. Sâmî ed-Dehhân (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1956), 143-145; Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2055.

88 Tevhîdî, *el-Besâir*, 6/100; Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1995), 257-258.

oturduğu yerden: “O benim hasmım değil. [...] Arazi (*day'a*) onunsa bu konuda didişecek değilim, benimse onu kendisine verdim. Müminlerin emîrinin beni onurlandırdığı mekândan bir arazi uğruna kalkacak değilim.” diye cevap vermiştir.⁸⁹ Konuyla alakalı başka bir rivayete göre Umâre'nin pek gururlu olduğunu bilen Mansûr, eğlenmek maksadıyla bir gün Umâre huzurdan çıkarken hizmetçilerinden birine onun kılıcının bağını kesmesini söylemiş, zira Umâre'nin düşen kılıcı alıp almayacağını merak etmiştir. Kılıç yere düşünce Umâre başını dahi çevirmeden çekip gitmiştir.⁹⁰

Umâre'nin mağrur tavrını izah etmeye yönelik şöyle rivayet edilmektedir: Umâre hata ettiğinde tekebürden geri adım atmayıp hatası üzere yoluna devam ederdi. Bu konuda şöyle derdi: “Son anda çelişkiye düşmek ve usanıp bırakmaktansa hata etmek bana evladır.”⁹¹

6. EDEBÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Umâre'nin temayüz ettiği başlıca alan edebiyat olmuştur. O, Emevî döneminin sonlarında gelişen sanatlı mektup yazma ve belli başlı konularda kısa metinler kaleme alma (*teressül*) geleneğini takip etmiştir. Bu açıdan onu Ebu'l-Alâ Sâlim (125/743'te hayatta), Abdülhamîd b. Yahyâ (ö. 132/750) ve İbnü'l-Mukaffa' çizgisinde görmek mümkündür. Umâre'nin yaşadığı çağda ileri düzeyde inşâ kabiliyeti gösteren kâtiplerin resmî ve şahsî mektupları ile belli temalarla ilgili yazdıkları, edebiyata ilgi duyan kimseler ve inşâ kabiliyeti kesp etmek isteyen genç kâtipler için bir öykünme vesilesi olmuştur. Buna bağlı olarak bazı kâtiplerin kaleminden çıkan dikkate değer risaleler derlenegelmiştir. Nitekim Umâre'nin yazdıklarının bir derlemesinin (*resâil mecmu'a*) olduğu belirtilmiştir.⁹² Umâre'nin belîğ kişiliği başta Halife Seffâh'ın dikkatini çekmiş görünmektedir. Şöyle ki, onun halifenin ikramına edebî bir dille teşekkür etmesine binaen halife, onun sözlerinin yazılmasını istemiştir.⁹³

Umâre belâgatte ilk on kişiden biri olarak zikredilmiştir.⁹⁴ Onun önde gelen belâgat ustaları arasında sayılmasında temel etken, kaleme aldığı mektuplarda kullandığı üsluptur. Nitekim bu payeye erişmek dil kurallarına riayet etmek, metni derin anlamlarla inşa etmek ve edebî sanatlara büyük bir maharetle yer vermekle mümkün olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Umâre'nin yazdığı mektuplardan ancak beşi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan en meşhur olanı Abbâsî Devleti'ne muhafız alayı komutanlığı ve valilik yapmış olan Ali b. İsbâ b. Mâhân (ö. 195/811) hakkında yazdığı, *er-Risâletü'l-Mâhâniyye* olarak da bilinen,⁹⁵ mektuptur. Burada İbn Mâhân ve Hâlid (?) hakkında halifeye yöneltilen bir şikayet değerlendirilmektedir. Halifenin ve devlet adamlarının konumunun ortaya konulduğu, ayetlerin ve darb-ı mesellerin iktibas edilmek suretiyle siyasi ve ahlaki öğütler içeren bu mektup, ifade zenginliği ve belâgat açısından uzun süre dikkat çekmiş gözükmektedir.⁹⁶ Böyle bir mektubu kaleme alabilmek, dönemin kâtiplerinin idealleri arasında yer alıyor olmalıydı. Umâre'nin günümüze intikal eden diğer mektupları ise şunlardır: Seffâh'ın valilik yapmış olan amcası Dâvûd b. Ali'nin vefatı üzerine gönderdiği mektup,⁹⁷ bir valiye selamet mektubu,⁹⁸ adı belirtilmeyen bir dostuna yazdığı mektup⁹⁹ ve dostluğun önemi ve gerektirdikleri hakkında Muhammed b. Ziyâd el-Hârisî'ye hitaben yazdığı mektup.¹⁰⁰

89 Ebû İshak İbrahim b. Muhammed İbn Ebû Avn, *el-Ecvibetü'l-Müskite*, thk. Meyy A. Yûsuf (Kahire: Ayn li'd-Dirâsât, 1996), 22; Tevhîdî, *el-Besâir*, 9/119.

90 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 204-205.

91 Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 205; Tevhîdî, *el-Besâir*, 2/123.

92 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/366.

93 Zübeyr b. Bekkâr, *el-Muvaffakiyyât*, 166.

94 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/389, 391.

95 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/391; Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2054.

96 Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü Resâilü'l-Arab* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/112-117.

97 Safvet, *Resâil*, 3/19.

98 Safvet, *Resâil*, 3/117-118.

99 Safvet, *Resâil*, 3/118.

100 Ebû Hayyân Ali b. Muhammed Tevhîdî, *es-Sadaka ve's-Sadik*, thk. İbrahim el-Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 331-332.

Me'mûn'un önce kâtibi daha sonra veziri olan Ahmed b. Yûsuf'a (ö. 213/828) ait olduğu bilinen *Risâletü'l-Hamîs*'i¹⁰¹ Umâre'ye de nisbet edilmiştir.¹⁰² Horasan halkına gönderilen ve -muhtemelen camilerde ve belli başlı meclislerde- açıktan okunan bu mektup, Abbâsîler'in meşruiyetini güçlendirmeye yöneliktir.

Aynı zamanda şair olduğu belirtilen Umâre'nin sadece birkaç beyti günümüze ulaşabilmiştir.¹⁰³ İbn Hâcibü'n-Nu'mân'ın (ö. 351/962) hazırladığı şair kâtipler listesinde Umâre'nin adının geçmesi¹⁰⁴ şairliğinin arka planda kaldığına işaret etmektedir. Buna bağlı olarak şiir yazdığı ve şiire ilgili duyduğu, ancak şiirlerinin dilden dile dolaşacak seviyeye ulaşmadığı ve bir divanda toplanacak kadar çok olmadığı söylenebilir.

Umâre'nin izini takip eden ve ondan etkilenen isimlerin başında kâtibi Cebel b. Yezîd gelmektedir. Belâgat sahipleri ve söz ustaları için [muhtemelen Farsçadan] tercüme yaptığı belirtilen Cebel, ilk on belâgat ustası arasında sayılmaktadır.¹⁰⁵ Ayrıca Umâre'nin Fars edebiyatından haberdar olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁶ Bu hususta yukarıda geçtiği üzere İbnü'l-Mukaffâ' ile dostluğu ve edipler çevresinde bulunmasının etkili olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra kâtibi Cebel b. Yezîd'den Farsçadan eserler tercüme etmesini istemiş olması da muhtemeldir.

SONUÇ

Tarihî kaynaklarda geçen biyografik malzemeler bir dönemin siyasi ve kültürel hayatını daha yakından öğrenmemizi sağlamaktadır. Bu çalışmada edip ve bürokrat yönüyle öne çıkan Umâre b. Hamza'yı hayatı, devlet kademelerinde aldığı görevler ve kişiliği çerçevesinde ele almaya çalıştık. O, Emevîler'in son dönemine yetişmiş olmakla beraber Abbâsîler'in kuruluş yıllarından itibaren üst düzey bir kâtip olarak temayüz etmiştir. Abbâsî Devleti'nde uzun süre önemli görevler üstlenmiştir. Kabiliyeti ve sadakatinden ötürü ilk üç halife nezdinde büyük itibar görmüştür. Nitekim her üçü de onu mevlâsı kabul etmiştir.

Emevî döneminde genelde hor görülen ve ikinci plana itilen mevâlînin konumunun Abbâsî döneminde önemli ölçüde değiştiğini Umâre'nin yaşamı üzerinden de görmek mümkündür. Bu çalışmada da görüldüğü üzere devlet yönetiminde mevâlî en az Araplar kadar söz sahibi olmuştur. Mevâlî kökenli kâtipler vezirlik, hâciblik, valilik, harâc âmîllîği ve elçilik gibi önemli mevkilere rahatlıkla gelebilmiş, ayrıca değerli topraklara iktâ statüsünde sahip olabilmişlerdir. Hatta bir devlet adamı olarak elde ettikleri yetki ve kazandıkları servet, hâmî olmalarına imkân tanımıştır. Zira Umâre, konağında insanları ağırlaması ve yardıma muhtaç kimselere ve dara düşen devlet adamlarına karşılıksız yardımlarda bulunmasıyla dikkat çekmiştir. Onun, bu tavırla kendisini bir noktaya kadar halifelerle özdeşleştirdiği düşünülebilir. Bu bağlamda onu havasa ve avama ihsanlarıyla dikkat çeken Bermekîler'in habercisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Umâre'ye dair kayıtlar, Abbâsîler'in erken döneminin entelektüel ortamını anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Emevî döneminin sonlarında bilhassa kâtipler arasında belirmeye başlayan edeb kültürü, Abbâsî zamanında daha büyük bir kesimi ilgilendirecek şekilde yaygın hale gelmiştir. Bu dönemde gerek resmî gerek şahsî mektuplarda olsun sanatsal kaygılar güdülmüştür. Dolayısıyla yazışmalarda inşâ kabiliyeti aranır olmuştur. Umâre gibi kalemi güçlü kâtiplerin yazdığı mektup ve tematik risaleler derlenip kitaplaştırılmıştır. İlk on belâgat ustası arasında sayılan Umâre'nin kullandığı üsluba sahip olmak, dönemin kâtiplerinin ideallerinden biri olmuştur. Umâre'ye ait mektupların dilinin ağıdalı ve son derece sanatlı olması münasebeyle Arap dili ve belâgati sahasında mütehasıs araştırmacıların ilgisini ve dikkatini beklemektedir.

Bazı kaynaklarda Umâre'nin zındıklıkla itham edilmesi, içinde bulunduğu edipler zümresiyle alakalıdır. Fakat onun zındıklık suçundan ötürü kovuşturulduğu ve cezalandırıldığına dair herhangi bir kayda rastlan-

101 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/391; Safvet, *Resâil*, 3/317-334.

102 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/366; Yâkût, *el-Üdebâ*, 5/2054.

103 Taberî, *Târih*, 6/183; Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 205; İsfahânî, *el-Eğâni*, 13/197.

104 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/531-538.

105 Nedîm, *el-Fihrist*, 1/367, 390, 391. Cebel'in dostlarına yazdığı bir mektup, yağmur hakkındaki yazısı ve taziye mektupları için bk. Safvet, *Resâil*, 3/118-124, 129-130.

106 Ebû Abdullah Hamza b. Hasan Hamza el-İsfahânî, *el-Emsâlu's-Sâdire an Buyûti's-Şi'r*, thk. Ahmed ed-Dubeyb (Beirut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), 746.

mamaktadır. Zındıklık kovuşturmasının yoğunlaştığı Mehdî döneminde önemli devlet görevleri ifa etmeye devam etmiştir.

Umâre'nin karakterine dair aşırı kibirli ve son derece cömert şeklindeki tanımlamalar, tahlile muhtaç konular olmuştur. Onun mağrur kişiliği, bir deyim olarak asırlar boyu hatırlanmıştır. Onun bu karakteristik özelliği bireysel açıdan olduğu kadar sosyal açıdan da birtakım ipuçları taşımaktadır. Bunun arkasında yatan başlıca etkenlerden biri mevâlî olmasıdır. Kabiliyetli bir kâtip ve dirayetli bir devlet adamı olarak zamanla büyük servete ve üne kavuşan Umâre, mevâlî kimliğinin küçümsenecek bir şey olmadığını bilakis bu kimliğin sahabîlere ve halifelere yakınlık ve bağlılık vesilesi olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. O, bir mevâlînin Arapçayı en ileri düzeyde kullanabileceğini, devlet yönetiminde kritik mevkilere gelebileceğini, devlete hizmetinden ötürü büyük servet sahibi olabileceğini ve neticede hâmî konumuna erişebileceğini Abbâsîler'in erken döneminde ortaya koymuştur. Öte yandan bu durum, devlet işlerindeki kabiliyeti ve yetkinliğinin de verdiği güç ve özgüvenle onu halifelere karşı minnetsiz tavırlar sergilemeye sevk etmiştir.

Umâre'nin Bizans'ın başkenti İstanbul'a (Konstantinopolis) tam teşekküllü elçi olarak gidişinden geriye bir rapor kalmıştır. Umâre'nin izlenimleri Bizans protokol kuralları hakkında bilgi vermekte ve iki devlet arasındaki ilmî açıdan etkileşime işaret etmektedir. Beri tarafta Umâre'nin Bağdat'a gelen Bizans elçisinde refakat etmesi, Abbâsî diplomasisine az da olsa ışık tutmaktadır.

Bu makalede Umâre b. Hamza'ya dair anlatılardan yola çıkarak Abbâsîler'in kuruluş dönemini bazı açılardan kısmen aydınlatmaya çalıştık. Bahsi geçen konularda daha ayrıntılı ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için başka biyografilerin de dikkatle gözden geçirilmesi ve mukayese edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmada bir ölçüde başvurduğumuz prosopografi yönteminin elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Son yıllarda toplumsal tarih araştırmalarında başvurulan sosyal vokabüleri yönteminden hareketle Latince'den Arapçaya geçen *kuştâr* (*quaestor*) sözcüğünün anlam kaymasına uğradığı, mevâlî kelimesinin farklı çağrışımlarının olduğu görülmektedir. Buna ilaveten *tîhü Umâre* (Umâre'nin kibri) gibi şahıslara izafetle türemiş Arapça deyimlerin hikâyesinin yazıldığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. "İkrime el-Berberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Avcı, Casim. *İslâm Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Aykon, Necati. *Devlet İçinde Devlet Bermekiler*. Ankara: ÖKM Yayınları, 2018.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-Esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân*. thk. Abdullah E. et-Tabbâ' – Ömer E. et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1987.
- Bennâ, Muhammed Abdüsettâr. "Umâre b. Hamza 199 h/814 m". *el-Mu'temer ed-Devli es-Sâdis: el-Mevrûsâtu'l-Kadime beyne's-Şefâhiyye ve'l-Kitâbiyye ve'l-Tecsid*. 2/295-342. Kahire: Câmîatu Ayni's-Şems: Merkezi'd-Dirâsât el-Berdiyye ve'n-Nukûş, 2005.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1995.
- Câhîz, Ebü Osman Amr b. Bahr. "Fazlu Hâşim alâ Abdîşsem's". *er-Resâilu's-Siyâsiyye*. thk. Ali Ebü Mulhim. 407-460. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Çehşiyârî, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdûs. *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. thk. İbrahim Salih. Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009.
- Cevâlikî, Ebü Mansûr Mevhûb b. Ahmed. *el-Mu'arreb mine'l-Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. thk. Ahmed M. Şâkir. Kahire: Dâru'l-Küttüb, 1969.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Demirci, Mustafa. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Eskin, Ümit. *Abbâsîler Döneminde Valilik*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Ezdî, Ebü Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed. *Târîhu'l-Mevsil*. thk. Ahmed A. Mahmûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hâlidî, Ebü Bekir Muhammed b. Hâşim - Hâlidî, Ebü Osman Saîd b. Hâşim. *Kitâbü'l-Tuhaf ve'l-Hedâyâ*. thk. Sâmî ed-Dehhân. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1956.
- Halîfe b. Hayyât, Ebü Amr eş-Şeybânî. *Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Hamza el-İsfahânî, Ebü Abdullah Hamza b. Hasan. *el-Emsâlu's-Sâdire an Buyûti's-Şi'r*. thk. Ahmed ed-Dubeyb. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Medîneti's-Selâm: Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Hicâb, Muhammed Nebîh. *Belâğatü'l-Küttâb fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Mekke: Mektebetü Tâlibi'l-Câmî, 1986.
- Howatson, M. C. *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. çev. Faruk Ersöz. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Husrî, Ebü İshak İbrahim b. Ali. *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb*. thk. Salâhaddin el-Hevârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- İbn Ebü Avn, Ebü İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-Müskite*. thk. Meyy A. Yûsuf. Kahire: Ayn li'd-Dirâsât, 1996.
- İbn Ebü Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve'l-Ta'dil*. 9 Cilt. Haydarabad, 1953.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. thk. İhsan Abbas - Bekir Abbas. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.
- İbn Hanbel, Ebü Abdurrahman Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed S. el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnu'l-Ahbâr*. thk. Muhammed el-İskenderânî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-Arabî, 1994.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf. *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed H. Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'd-Deccâcî, Ebü'l-Hasan Sa'dullah b. Nasr. *Sefetu'l-Mulah ve Zevhu'l-Terah*. thk. Hâlid A. M. es-Süveydî. Dimaşk: Müessesetü Beyne'n-Nehreyn, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülük ve'l-Ümem*. thk. Muhammed A. Atâ - Mustafa A. Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi'l-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- İbnü'l-Fakîh, Ebü Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 2009.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebü Ali el-Hüseyin b. Muhammed. *Kitâbü Rusuli'l-Mülük ve men Yasluhu li'r-Risâleti ve's-Sifâre*. thk. Salâhaddin Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.

- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Eğânî*. thk. İhsan Abbas v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Lebib Efendi, Mehmed. *Cevâhir-i Mültekâ: Keşfedilen Cevherler*. ed. Hasan Karayığit. 2 Cilt. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Muhammed, İdris Süleyman. "Umâre b. Hamza: Siretuhu'z-Zâtiyye ve Alâkatuhu bi's-Sultati'l-Abbâsiyye". *Âdâbu'r-Râfideyn* 34 (2001), 233-248.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. thk. Muhammed A. ed-Dâli. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 2 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2014.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polatoğlu, Selahattin. *Abbâsî Devleti'nde Kâtipler (132-334/750-945)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2022.
- Safedî, Ebü's-Safâ Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü Resâili'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Letâifü'l-Meârif*. thk. P. De Jong. Leiden: Brill, 1867.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mansûb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation*. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Şerîf el-Murtaza, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Emâlî: Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962.
- Tenûhî, Ebü Ali Muhassin b. Ali. *el-Ferec ba'de's-Şidde*. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- Tenûhî, Ebü Ali Muhassin b. Ali. *Nişvâru'l-Muhâdara ve Ahbâru'l-Müzâkere*. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Tevhîdî, Ebü Hayyân Ali b. Muhammed. *el-Besâir ve'z-Zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Tevhîdî, Ebü Hayyân Ali b. Muhammed. *es-Sadaka ve's-Sadik*. thk. İbrahim el-Kilânî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebü Ya'kûb İshak İbn Vâzih. *el-Büldân*. thk. Muhammed E. Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Yâkût, Ebü Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yâkût, Ebü Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Üdebâ: İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zehebî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebü Abdullah. *Ahbâru'l-Muvaffakiyyât*. thk. Sâmi Mekki el-Ânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Zübeyr b. Bekkâr, Ebü Abdullah. *Cemheretu Nesebi Kureys ve Ahbâruhâ*. thk. Abbas Hânî el-Cerrâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

EXTENDED ABSTRACT

Biographical materials in historical sources enable us to learn more about a period of political and cultural life. Considering this situation, in this research, we tried to deal with 'Umāra b. Ḥamza's life within the framework of his duties in the state and his personality. Although he was brought up in the last period of the Umayyads, he stood out as a high-level clerk from the foundation years of the Abbasids. He assumed important official duties in the Abbasid State for a long time. The first three caliphs highly respected him because of his skill and loyalty, and all accepted him as mawālā.

It is also possible to see through 'Umāra's life that the position of the mawālī, who was generally despised and pushed into the secondary social standing during the Umayyad period, changed significantly during the Abbasid period. As seen in this study, the mawālī had a say in the state administration at least as much as the Arabs. The scribes of mawālī origin could easily come to essential positions such as vizier, chamberlain, governor, tax inspector and embassy, and they could also have the status of iqtā' on valuable lands. Moreover, the authority they obtained as a statesman and the wealth they gained allowed them to become protectors. 'Umāra attracted attention by hosting people in his mansion and helping needers and statesmen who were in financial difficulties. With this attitude, it can be seen that he identifies himself in some degree with the caliphs. In this context, it is possible to consider him as the forerunner of the Barmakids, who attracted attention with their benevolence to the elite and the ordinary people.

The narratives about 'Umāra also help us to understand the intellectual environment of the early Abbasid period. At the end of the Umayyad period, the adab culture, which began to appear, especially among the clerks, became widespread in a way that interested a larger segment during the Abbasid period. In this period, artistic concerns were pursued in both official and personal letters. Therefore, the ability to create text (*inshā*) has been sought in correspondence. Letters and thematic writings (*risāla*) written by clerks such as 'Umāra were collected and compiled into a book. Having the style used by 'Umāra, who is considered among the top ten rhetoric masters, has been one of the ideals of the clerks of the period. Since the language of the letters belonging to 'Umāra is heavy and highly artistic, it awaits the interest and attention of researchers in the field of Arabic language and rhetoric.

The accusation of 'Umāra of heresy (*zindiq*) in some sources is related to the intellectual environment he was in. However, there is no record of him being prosecuted and punished for the crime of heresy. He continued to perform important state duties during time of the Mahdī when the prosecution for heresy intensified.

The descriptions of 'Umāra's character that he is overly arrogant and extremely generous have been issues that need analysis. His arrogant personality has been remembered for centuries as an idiom. This characteristic feature of him has some clues in terms of social as well as individual aspects. One of the main factors behind this is that he is mawālī. 'Umāra, who gained great wealth and fame over time as a capable clerk and an experienced statesman, expressed at every opportunity that his identity as a mawālī was not something to be underestimated, but that this identity was a means of closeness and devotion to the companions and caliphs. He revealed in the early Abbasid period that a mawālī could use Arabic at the most advanced level, reach critical positions in the state administration, acquire great wealth due to his service to the state, and eventually reach the position of protector. On the other hand, this situation, with the strength and self-confidence given by his skill and competence in state affairs, prompted him to display reckless attitudes towards the caliphs.

We have a report remains of 'Umāra's departure as a full-fledged ambassador to the Byzantine capital, Istanbul (Constantinople). 'Umāra's impressions give information about the Byzantine protocol rules and point to the scientific interaction between the two states. On the other hand, 'Umāra's accompanying the Byzantine ambassador who came to Baghdad sheds a little light on Abbasid diplomacy.

In this study, we tried to partially illuminate the establishment period of the Abbasids from some aspects, based on the narratives about 'Umāra b. Ḥamza. In order to reach more detailed and reliable results on the issues mentioned above, other biographies should be also carefully reviewed and compared. In this context,

it is understood that the prosopography method, we have applied to some extent in the study, is suitable. Based on the social vocabulary method used in social history research in recent years, it is seen that the word *qusṭār* (quaestor), which has passed from Latin to Arabic, has undergone a shift in meaning, and the word *mawālī* has different connotations. In addition, it is understood that the story of Arabic idioms derived from people such as *tîhu 'Umāra* ('Umāra's arrogance) was written.

UZAKTAN EĞİTİM SÜRECİNDE İLAHİYAT/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MESLEĞE YÖNELİK ALGILARININ İNCELENMESİ

Zeynep YÜKSEL

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı,
zeynepyuksel@karatekin.edu.tr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7880-156X>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 18/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 16/09/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1118083>

UZAKTAN EĞİTİM SÜRECİNDE İLAHİYAT/İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MESLEĞE YÖNELİK ALGILARININ İNCELENMESİ

ÖZ

Öğretmenlik birçok açıdan yeterliklere sahip olmayı gerektiren bir meslektir. Öğretmenlik eğitimi sürecinin mahiyeti öğrencilerin mesleğe karşı tutumlarını da etkilemektedir. Öğretmenlik mesleği yeterlik durumu bütün branşlarda olduğu gibi İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi mezunu öğrencilerin istihdam alanlarındaki mesleklerde de geçerlidir.

Çalışmada İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi 3 ve 4. sınıflarda okuyan öğrencilerin, salgın sürecinde aldıkları uzaktan eğitimle kendilerini mesleğe ne düzeyde hazır hissettiklerini belirlemek amacıyla; meslekî tutumlarıyla özyeterlik (mesleki ve duygusal) algıları arasındaki ilişki nicel araştırma yöntemleriyle araştırılmıştır.

İç Anadolu bölgesinde 2021-2022 öğretim yılında İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde 3 ve 4. Sınıflarda okuyan öğrencilerden tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiş 532 öğrenciye tutum ve yeterlik ölçekleri çevrimiçi formlar aracılığıyla uygulanmıştır.

Araştırmada elde edilen verilerin analiz edilmesi sonucunda öğrencilerin %65.9'u uzaktan eğitimi verimli bulmadıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin mesleki tutum puanlarıyla özyeterlik algı puanları arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğrencilerin salgın sürecinde zorunlu uzaktan eğitimden elde ettikleri verimi değerlendirmelerinin; mesleki tutum, mesleki özyeterlik algılarına etkisinin incelenmesi sonucunda uzaktan eğitimden elde ettikleri verim ile öğrencilerin din görevliliği tutum puanları arasında bir farklılaşma olmadığı görülmüştür. Ancak uzaktan eğitimden elde ettikleri verimi değerlendirme durumlarının öğretmenlik mesleği tutumunda, mesleki ve duygusal özyeterlik algılarında istatistiki olarak etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Salgın sürecinde zorunlu uzaktan eğitim, eğitimin birtakım imkânlarını sınırlandırmıştır. Bu durumun öğrencilerin mesleğe karşı tutumlarını etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Salgın Dönemi, İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi, Mesleki Tutum.

IN THE PROCESS OF DISTANCE EDUCATION FACULTY OF THEOLOGY/ ISLAMIC SCIENCES EXAMINATION OF PERCEPTIONS FOR THE PROFESSION

ABSTRACT

Being a teacher is a profession that requires so many qualifications and abilities. It is a life-long process that teachers improve accumulatively their skills and qualifications. Teachers also gain their fundamental learning outcomes within this process. Therefore, the process of education or training has notable influences on the students' stances attitudes toward this profession.

This research aims to find out how distance education, taken during the pandemic disease (COVID19) influenced the students' professional qualifications and their cognitive self-efficacies. The relationship between professional attitudes and self-efficacy (professional and emotional) perceptions was investigated with quantitative research methods.

Attitude and proficiency scales were applied via online forms to 532 students selected by random sampling from 3rd and 4th grade students in Theology/Islamic Sciences Faculties in the Central Anatolia region in the 2021-2022 academic year.

As a result, it is understood that the majority of the students, %65.9, reported that distance education in this pandemic period was not efficient. Data also show that % 77 percent of these students participated in courses offered by other faculties. Moreover, it is seen that there is a positive relation between the students' professional (teachership and religion official) attitudes and self-efficacy (in the manner of professional and cognitive way) perceptions. This meant that if the scores of professional attitude of students increase, the scores of the perception of their self-efficacies also increase.

As a result, there is an undeniable differentiation between religious official professional attitude scale and self-efficacy scale and nonfaculty course selection situations. Lastly, it is shown that distance education is not sufficient to prepare students for teachership programs after their graduation.

Keywords: Religious Education, Distance Education, Epidemic Period, Faculty of Theology/Islamic Sciences, Professional Attitude.

GİRİŞ

Öğretmenlik meslek olarak pek çok kazanım ve yeterliği gerektirmektedir. Öğretmenlik mesleği, ömür boyu devam eden kendini geliştirme sürecidir ve mesleki temel kazanımların edinildiği bir lisans eğitimiyle başlamaktadır. Bu lisans eğitimi sürecinin mahiyeti, verimliliği öğrencilerin mesleğe karşı tutumlarını da etkilemektedir. Bunun yanı sıra öğretmenlik mesleği bilişsel yetkinliğin yanında duyuşsal ve psikomotor yetkinliklere de sahip olmayı ve bunları kullanmayı gerektirmektedir.

İslami İlimler ve İlahiyat fakülteleri öğrencilerinin, mezuniyet sonrasında genel olarak din görevlisi¹ veya öğretmen olarak görev yapıyor olması hem doğru dini bilgiyi muhataba sunabilen, bilişsel düzeyde yetkin hem de duyuşsal olarak kendisini yetiştirmiş, muhatabın anlam dünyasına hitap edebilecek yetkinlikte ve yeterlikte olması beklenir. Öğrencilerin yeterlik durumu bireysel faktörlerden etkilenebilmektedir. Bunun yanı sıra mesleki yeterlikler, eğitim ile ileri düzeylere taşınabilir. Dolayısıyla eğitim sürecinin mahiyeti, öğrencilerin mesleki yeterlik algılarını ve mezuniyet sonrasında sahip olacakları mesleğe olan tutumlarını önemli ölçüde etkilemektedir.

Bireyleri mesleğe hazırlamada önemli olan eğitim uygulamaları Dünya Sağlık Örgütü'nün dünyanın genelini etkileyen pandemiyi ilan etmesiyle farklı bir sürece girmiştir. Eğitimde zorunlu uzaktan eğitim uygulamalarına geçilmiştir. Zorunlu uzaktan eğitim uygulamalarının eğitim sürecine olumlu ve olumsuz birtakım etkileri olmuştur.

1. KURAMSAL ÇERÇEVE

Dünya genelinde yaşanan Covid-19 salgını sebebiyle eğitim kurumlarında ve üniversitelerde zorunlu uzaktan eğitime geçilmiştir. Bu doğrultuda kurumlar ciddi bir uzaktan eğitim tecrübesine sahip olunmadan uzaktan eğitim sürecine dâhil olmuştur. Dolayısıyla süreç zorunluluk olması sebebiyle birtakım eksiklikleri de beraberinde getirmiştir. Üniversitelerdeki eğitim sürecinin uzaktan olması, öğretmen ve din görevlisi yetiştiren İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerini de etkilemiştir.

1.1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

2020 yılı başlarından itibaren dünya genelinde yaşanan salgının (Covid-19) bir sonucu olarak eğitim öğretim faaliyetleri uzaktan/çevrimiçi olarak yürütülmektedir. Bu sürecin eğitim alanında birçok olumlu ve olumsuz etkileri olduğu yadsınamaz. Özellikle de uygulamalı derslerin olduğu, yüz yüze eğitimin verimliliğinin uzaktan eğitimden daha fazla olduğu mesleki eğitimlerde durumun önemi daha da ciddileşmektedir. Bu alanlardan birisi de Din Görevlisi ve Öğretmeni yetiştiren İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleridir.

İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde 3 ve 4. Sınıflarda okuyan öğrencilerin salgın sürecinde eğitimlerine uzaktan devam etmeleri onların mesleki özyeterlik ve duygusal özyeterlik algılarının mezuniyet sonrasında sahip olacakları mesleğe ilişkin tutumlarını ne şekilde etkilediğini tespit edilmesi araştırmanın problemi oluşturmaktadır. Araştırma problemi doğrultuda aşağıdaki hipotezler/varsayımlar test edilmiştir.

- Öğrencilerin din görevlisi ve öğretmenlik mesleklerine yönelik tutumlarının mesleki öz-yeterlik ve duygusal öz-yeterlik algıları arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ölçeği puanları ile cinsiyet arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ölçeği puanları ile sınıf düzeyi arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ölçeği puanları ile mezun oldukları lise türü arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ölçeği puanları ile mezun olduktan sonra tercih etmek istedikleri meslek arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin duygusal özyeterlik algıları öğretmenlik mesleği özyeterlik algılarını yordamaktadır.

1 Araştırmada kullanılan 'Din Görevlisi' kavramı Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak görev yapan İmam-Hatip, Müezzın Kayyım, Kur'an Kursu Öğreticilerini ifade etmektedir.

- Öğrencilerin din görevlisi mesleki tutum ölçeği puanları ile cinsiyet arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin din görevlisi mesleki tutum ölçeği puanları ile sınıf düzeyi arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin din görevlisi mesleki tutum ölçeği puanları ile mezun oldukları lise türü arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin din görevlisi mesleki tutum ölçeği puanları ile mezun olduktan sonra tercih etmek istedikleri meslek arasında ilişki vardır.
- Öğrencilerin duygusal özyeterlilik ve öğretmenlik mesleki özyeterlilik algılarının din görevlisi mesleki tutumunu yordamaktadır.
- Salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin öğrencilere kazandırdığı bilgi beceri ve yeterlikle öğretmenlik mesleki tutum arasında ilişki vardır.
- Salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin öğrencilere kazandırdığı bilgi beceri ve yeterlikle din görevlisi mesleki tutum arasında ilişki vardır.
- Salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin öğrencilere kazandırdığı bilgi beceri ve yeterlikle öğretmenlik mesleki özyeterlilik arasında ilişki vardır.
- Salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin öğrencilere kazandırdığı bilgi beceri ve yeterlikle duygusal özyeterlilikle arasında ilişki vardır.
- Katılımcıların fakülte dışı ders/kurs alma durumlarıyla tutum ve özyeterlilik algıları arasında ilişki vardır.

1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırma, İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin salgın dönemi uzaktan eğitimle kendilerini ne düzeyde yeterli hissettiklerinin (mesleki ve duygusal yeterlik algıları) mezuniyet sonrasında istihdam edilebilecekleri mesleklere karşı tutumlarını ne düzeyde etkilediğini ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla şu sorulara cevap aranmıştır;

İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi 3 ve 4. Sınıflarda okuyan öğrenciler uzaktan eğitimle kendilerini bilişsel ve duygusal alanda ne düzeyde yetiştirebilmiş ve öğretmenlik mesleğine başlama konusunda kendilerini ne derece yeterli hissetmektedirler?

Öğrencilerin mezuniyet sonrasında görev yapacakları mesleklere yönelik özyeterlilik algıları (mesleki ve duygusal) ile mezuniyet sonrası görev yapacakları mesleklere (din görevlisi ve öğretmenlik) yönelik tutumları arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?

Araştırma, salgın döneminde ilahiyat/islami ilimler fakültesi 3 ve 4. sınıf öğrencilerinin uzaktan eğitimle kazandıkları bilgi ve becerilerin mezuniyet sonrasında seçmeyi düşündükleri mesleğe karşı tutum ve yeterlikleri nasıl etkilediğini değerlendirmesi açısından önemlidir.

1.3. İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Salgın dönemi (Covid-19) zorunlu uzaktan eğitimle ilgili ülkemiz alanyazınında araştırmalar bulunmaktadır. Konu ile ilgili Erpay, çalışmasında (2021) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin zorunlu uzaktan eğitim konusundaki görüşlerini ele almıştır. Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim sürecinin kayıp bir süreç olduğunu düşündükleri sonucuna ulaşılmıştır. Yazıbaşı vd. (2021), İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinin uzaktan eğitimin yüksek din eğitimine etkisi, avantaj ve dezavantajları, uzaktan eğitimde karşılaşılan problemlerle ilgili İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrenci ve öğretim elemanlarının değerlendirmelerini araştırmışlardır. Genç vd. (2021) ise, İlahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin Covid-19 pandemi sürecinde eğitim öğretim uygulamalarına ilişkin görüşlerini incelemiştir. Araştırmada ilahiyat alanında lisansüstü eğitim gören öğrencilerin uzaktan eğitim süreci hakkındaki görüşlerinin olumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Işıkdoğan (2021), tarafından yapılan çalışmada ise Covid-19 sürecinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim etkinliklerini ve verimliliğini değerlendirme durumları ele alınmıştır.

Araştırmamız ise İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde okuyan öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde aldıkları ilahiyat eğitiminin kendilerini mezun olduktan sonra sahip olmayı planladıkları mesleğe ne düzeyde hazır hissettiklerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin mezuniyet sonrasında görev alacakları mesleklere karşı mesleki (din görevlisi ve öğretmenlik) yeterlik algıları ve uzaktan eğitimin kendilerine kazandırdığı mesleki (din görevlisi ve öğretmenlik) özyeterlik algıları arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırma, durum tespitinin yanı sıra uzaktan eğitimin din görevlisi ve öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları tespit etmesi yönüyle alanyazındaki diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

1.4. YÖNTEM

Araştırma teorik ve uygulama olarak iki kısımda gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın teorik kısmında literatür taraması yapılmıştır. Uygulama bölümünde nicel araştırma yöntemlerine başvurulmuştur. Verilerin toplanmasında nicel araştırma yöntemlerinden anket tekniği ve ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel Tarama Modeli; İki ve daha çok değişken arasında birlikte değişim varlığını ve/veya derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modelleridir. Bu tür düzenlemede, aralarında ilişki aranacak değişkenler, tekil taramada olduğu gibi, ayrı ayrı sembolleştirilir. Ancak bu sembolleştirme (değerler verme, ölçme), ilişkisel bir çözümlenmeye olanak verecek şekilde yapılmak zorundadır. İlişkisel çözümlenme iki türlü yapılır. Bunlar: korelasyon türü ilişki ile karşılaştırma yolu ile elde edilen ilişkilerdir (Karasar 2014,81). Verilerin toplanması salgın dönemi dolayısıyla çevrimiçi form kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

1.5. VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Araştırmada uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin mesleki yeterlik (öğretmenlik ve din görevliliği) tutumları ve özyeterlik (mesleki ve duygusal) tutumları arasındaki ilişkiyi incelemek üzere ‘Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği’, ‘Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği’, ‘Öğretmenlik Mesleği Özyeterlilik Algısı Ölçeği’ ve ‘Duygusal Özyeterlilik Ölçeği’ kullanılmıştır. Farklı ölçeklerin kullanılmasında amaç, uzaktan eğitim sürecine dâhil olan öğrencilerin mezuniyet sonrasında sahip olacakları mesleklere karşı tutumlarını öğretmenlik ve din görevliliği açısından tespit etmek ve tespit edilen bu durumun özyeterlik (mesleki ve duygusal) tutumlarıyla ilişkisini değerlendirmektir.

Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği (DGMTÖ): Öğrencilerin mesleki tutum düzeyini belirlemek için, (Kaya - Nazıroğlu, 2008) tarafından geliştirilen toplam 19 maddeden oluşan “Din Görevliliği Mesleki Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçekte yer alan maddelerin 10 tanesi olumlu, diğer maddeler olumsuz önerme içermektedir. Araştırmadan elde edilen verilerle ölçeğin güvenirlik analizi yeniden yapılmış ve ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0.933 olarak bulunmuştur.

Öğretmenlik Mesleki Tutum Ölçeği (ÖMTÖ): Öğretmenlerin ve öğretmen adaylarının mesleğe yönelik tutumlarını ölçmek amacıyla Çetin (2006) tarafından Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği geliştirilmiştir. Ölçek alan uzmanları ve eğitim fakültesi öğrenci görüşleri doğrultusunda geliştirilmiştir. Ölçekte 15 olumsuz 20 olumlu olmak üzere 35 soru bulunmaktadır. Ölçek sevgi, değer, uyum olmak üzere üç alt faktörden oluşmaktadır. 1-19, 23, 24, 26. sorular sevgi, 21, 22, 25, 27 28, 30, 33, 35. sorular değer, 20, 29, 31, 32, 34. sorular uyum alt boyutlarını ölçmektedir. Araştırmadan elde edilen verilerle ölçeğin güvenirlik analizi yeniden yapılmış ve ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0.942 olarak bulunmuştur.

Öğretmenlik Mesleki Özyeterlilik Ölçeği (ÖMÖYÖ): Öğretmen adaylarının mesleki yeterliklerini tespit etmek amacıyla (Kaya, 2019) tarafından geliştirilen Öğretmen mesleki yeterlik ölçeği kullanılmıştır. Kaya tarafından ölçek geliştirilirken Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen mesleki yeterlikler esas alınmıştır. Ölçek on alt boyuttan oluşmaktadır. Araştırmadan elde edilen verilerle ölçeğin güvenirlik analizi yeniden yapılmış ve ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0.975 olarak bulunmuştur.

Duygusal Özyeterlilik Ölçeği (DÖYÖ): Duygusal öz-yeterlilik ölçeği Kirk, Shutte ve Hine (2008) tarafından geliştirilmiş ve (Totan vd., 2010) tarafından Türkçe’ye uyarlanmıştır. Araştırmacılar ilk basamakta

oluşturdukları bu maddelerin bireyin kendisinin ve diğerlerinin duygularını algılaması, düşünceleri destekleyici unsur olarak duyguları kullanması, kendinin ve diğerlerinin duygularını anlaması ve kendilerinin ve diğerlerinin duygularını düzenlemesi olmak üzere dört ana başlıkta toplandığını vurgulamaktadırlar. Araştırmadan elde edilen verilerle ölçeğin güvenirlik analizi yeniden yapılmış ve ölçeğin Cronbach Alfa değeri 0.975 olarak bulunmuştur.

1.6. EVREN VE ÖRNEKLEM

Araştırmanın yapılması için anket sahiplerinden ölçek kullanım izni ve Nisan 2020 tarihinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Etik Kurul Komisyonu'ndan gerekli etik izin alınmıştır. Araştırmanın evrenini, İç Anadolu Bölgesinde 2020/2021 öğretim yılında İslami İlimler ve İlahiyat Fakültelerinde okuyan ve öğretmen/din görevlisi olmaya aday 3 ve 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklem grubunu ise evrenden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiş Ankara, Sivas Cumhuriyet, Konya Selçuk, Kayseri Erciyes, Eskişehir Osman Gazi ve Yozgat Bozok İlahiyat Fakülteleri ile Kırıkkale, Çankırı, Nevşehir, Kırşehir, Niğde İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerinden 398 kız, 134 erkek toplamda 523 öğrenci oluşturmaktadır.

1.7. ARAŞTIRMANIN SINIRLIKLARI

Araştırma;

- 2020/2021 öğretim yılında İç Anadolu Bölgesinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde okuyan 3 ve 4. sınıf öğrencilerinden elde edilen verilerle sınırlıdır.
- Araştırma, öğrencilerin din görevliliği mesleki tutumları, öğretmenlik mesleki tutumları, mesleki özyeterlik algıları ve duygusal özyeterlik algıları ölçekleriyle sınırlıdır.
- Araştırma sosyal alanla ilgili olması sebebiyle “insan” faktöründen kaynaklı sınırlılıklar bu çalışma için de geçerlidir.
- Araştırma verilerini analiz etmek için kullanılan SPSS programının sınırlılıkları bu çalışma için de söz konusudur.

İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin salgın dönemi uzaktan eğitim sürecinde yeterlik algılarının (mesleki ve duygusal özyeterlik) mesleki tutumlarına etkisini ölçmek amacıyla ‘Öğretmenlik Mesleki Özyeterlik Ölçeği, Öğretmenlik Mesleki Tutum Ölçeği, Din Görevliliği Mesleki Tutum Ölçeği ve Duygusal Öz-Yeterlik Ölçeği’ kullanılmıştır. Ölçekler beşli likert tipi ölçeklerdir. Elde edilen veriler SPSS programı aracılığıyla analiz edilerek yorumlanmıştır.

Veriler, analiz edilirken betimsel istatistikler incelenmiştir. Ayrıca bağımsız gruplar t testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA), ölçekler arası ilişkiyi incelemek için korelasyon analizi ve çok değişkenli doğrusal regresyon analizi kullanılmıştır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

BAĞIMSIZ DEĞİŞKENLER	KATILIMCI SAYISI (N)	KATILIMCI YÜZDELİĞİ (%)
Katılımcı Cinsiyeti		
Kız	398	74.8
Erkek	134	25.2
Katılımcı Yaş Durumu		
18-20	42	7.89

21-25	418	78.57
26-30	26	4.89
31-35	10	1.88
36-40	16	3.01
41-50	20	3.76
Katılımcıların Mezun Olduğu Lise Türü		
Açık Lise	12	2.3
Anadolu Lisesi	72	13.5
Meslek Lisesi	44	8.3
Temel Lise	14	2.6
Fen Lisesi	4	.8
İmam Hatip Lisesi	376	70.7
Diğer (Öğretmen, Sağlık, Çok Programlı, Temel Lise)	10	1.9
Katılımcıların Okuduğu Sınıf Düzeyi		
3. Sınıf	414	77.8
4. Sınıf	118	22.2
Katılımcıların Mezuniyet Sonrası Meslek Tercihleri		
DİKAB (MEB)	350	65.8
Akademisyen	64	12.0
Diyanette Görevli	86	16.2
Diğer (Kendi Mesleği/Asker, Polis/ Ticaret vb.)	16	3.0
Kararsız	16	3.0
TOPLAM	532	100

Tablo 1'e göre araştırmaya 532 öğrenci katılmıştır. Öğrencilerin %74.8'i kız, %25.2'si de erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Öğrencilerin yaşları 18-50 yaş aralığında değişmektedir. Ancak katılımcıların %78.57'si 21-25 yaş aralığında bulunmaktadır.

Katılımcıların %70.7'si İmam Hatip Lisesi mezunu, %13.5'i Anadolu Lisesi mezunu, %8.3'ü Meslek Lisesi mezunu, % 2.3'ü açık öğretim lisesi, %2.6'sı düz lise, %1.9'u Diğer (Öğretmen, Sağlık, Çok Programlı, Temel Lise), 0.8'i de Fen Lisesinden mezun olmuştur.

Katılımcıların %77.8'si 3. Sınıf, %22.2'si ise 4. Sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Bunun yanı sıra öğrencilerin mezun olduktan sonra tercih etmek istedikleri meslekler sorulmuştur. Öğrencilerin %65.8'i Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev almayı, %16.2'si Diyanet İşleri Başkanlığı istihdam alanlarında, %12'si akademisyen, %3'ü diğer mesleklerde görev almayı düşündüklerini, %3'ü ise kararsız olduğunu belirtmiştir.

2. ARAŞTIRMA BULGULARI

Araştırmada katılımcılardan elde edilen veriler; bağımsız değişkenlerin tutum (Din Görevlisi ve Öğretmenlik) puanları üzerine etkisi ve tutum (Din Görevlisi ve Öğretmenlik) puanlarıyla özyeterlik (mesleki ve duygusal) puanları arasındaki ilişkisi açısından incelenmiştir. Bunun yanı sıra uzaktan eğitim sürecinin öğrenciler tarafından değerlendirilmesi ve öğrencilerin özyeterlik algılarıyla fakülte dışı derslere katılma durumları arasındaki ilişki değerlendirilmiştir. Verilerden elde edilen analiz sonuçları ve değerlendirmeler aşağıda verilmiştir.

Katılımcılardan uzaktan eğitim sürecini değerlendirmeleri ve süreci 1 en verimsiz, 10 çok verimli şeklinde puanlamaları istenmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Salgın Döneminde Uzaktan Eğitimin Verimliliğinin Öğrenciler Tarafından Değerlendirilmesi (1; Verimsiz, 10; Çok Verimli)

DEĞERLENDİRME SKALASI	Uzaktan Eğitimin Verimliliğini Değerlendiren Öğrenci Sayısı (N)	Uzaktan Eğitimin Verimliliğini Değerlendiren Öğrenci Yüzdesi (%)
1 (Verimsiz)	60	11.3
2	36	6.8
3	78	14.7
4	92	17.3
5 (Ortalama)	84	15.8
6	66	12.4
7	30	5.6
8	52	9.8
9	12	2.3
10 (Çok Verimli)	22	4.1
Toplam	532	100.0

Tablo 2’ye göre öğrencilerin salgın döneminde devam eden uzaktan eğitimin ne düzeyde etkili olduğuna yönelik sorulan soruya, öğrencilerin %17.3’ü uzaktan eğitimden ‘4’ düzeyinde yani ortalamanın altında bir verim aldıklarını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda Tablo 3’e göre öğrencilerin büyük çoğunluğu uzaktan eğitimi (5 ve daha az verimli olarak değerlendiren öğrenci oranı %65,9) ortalama ve altında verimlilikte değerlendirmişlerdir.

Uzaktan eğitim sürecini ele alan Genç’in yapmış olduğu çalışmada öğrencilerin sadece %23.01’i uzaktan eğitimi verimli bulduklarını ifade etmişlerdir. Aynı çalışmada öğrencilerle yapılan mülakatta da öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinin kendilerine zaman ve ders tekrarı yapması açısından artıları olduğunu ancak fakülte ortamında pek çok kazanımdan uzak kaldıklarını belirtmişlerdir (Genç vd., 2021, 409). Alanyazında konuyla ilgili yapılan başka bir çalışmada da öğrencilerin %88.8’i yüz yüze eğitimi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir (Erpay, 186). Uzaktan eğitim sürecini öğretim elemanları ve öğrenciler yönüyle değerlendiren başka bir çalışmada ise uzaktan eğitimin yüz yüze eğitime göre verimsiz olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Yazıbaşı vd., 2021, 186). Dolayısıyla uzaktan eğitim süreci, öğrencilere zamandan tasarruf sağlamış olsa da eğitimin verimliliği açısından yüz yüze eğitimin etkililiğini sunmadığı öğrencilerin farkında oldukları bir durumdur. Işıkoğan (2021, 130) ise çalışmasında öğrencilerin uzaktan eğitim için hazırbulunuşluklarının bazı açılardan yeterli olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Alanyazında konuyla ilgili yapılmış çalışmalardan ve araştırmamızdan elde edilen sonuçlara göre öğrenciler uzaktan eğitimi gerek teknolojik sebeplerden gerekse uzaktan eğitim uygulamaları sebebiyle verimsiz olarak değerlendirmektedir. Ayrıca uzaktan eğitim üzerine yapılan çalışmalarda uzaktan eğitimin geleneksel eğitimin etkinliğini sağlayamayacağı ancak her ikisinin imkânlarının birleştirilerek öğrenciye sunulmasının daha etkili olacağı ifade edilmiştir (Arat- Bakan 2014, 373).

Tablo 3: Öğrencilerin Kendilerini Geliştirmek İçin Fakülte Dersleri Haricinde Ders/Kursa Katılma Durumu

KATILIM DURUMU	SAYI (N)	YÜZDELİK (%)
Evet	414	77.8
Hayır	118	22.2
Toplam	532	100.0

Tablo 4: Öğrencilerin Kendilerini Geliştirmek İçin Fakülte Dersleri Haricinde Derse/Kursa Katılma Sıklığı

KATILIM SIKLIĞI	SAYI (N)	YÜZDELİK (%)
15 Günde	64	15.5
Aylık	78	18.8
Günlük	48	11.6
Haftalık	224	54.1
Toplam	414	100.0

Öğrencilere kendilerini geliştirmek için alanlarıyla ilgili derslere/kurslara katılma durumları sorulmuş ve elde edilen sonuçlardan öğrencilerin %77.8'inin (414 öğrenci) lisans dersleri haricinde çevrimiçi derslere/kurslara katıldığı görülmüştür. Öğrencilerin %54.1'i haftalık, %18.8'i aylık, %15.5'i 15 günde bir ve %11.6'sı günlük olarak kendilerini geliştirmek için etkinliklere katıldıklarını ifade etmişlerdir. Salgın sürecinin çevrimiçi olarak bilgiye ulaşmayı kolaylaştırması, öğrencilerin uzaktan eğitimin yanında kendilerini geliştirmek için kurslara ve etkinliklere katılma oranlarını artırdığı söylenebilir. Bununla birlikte öğrencilerin çoğunluğunun fakülte dersleri dışında derslere katılıyor olmaları uzaktan eğitimin dezavantajlarını telafi etme ve kendilerini mesleğe hazırlama hususunda öğrenciler tarafından gösterilen bilişsel çaba olarak değerlendirilebilir.

Tablo 5: Öğrencilerin Din Görevlisi ve Öğretmenlik Mesleklerine Yönelik Tutumlarının Mesleki Öz-Yeterlik ve Duygusal Öz-Yeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

ÖLÇEKLER VE ALT BOYUTLARI	Test İstatistiği	Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği	Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği
Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği	Korelasyon r değeri	1	.572
	P Değeri		0.00**
Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği	Korelasyon r değeri	.572	1
	P Değeri	0.00**	
Öğrenme-Öğretme Ortamı ve Süreci	Korelasyon r değeri	.232	.454
	P Değeri	0.00**	0.00**
Kişisel ve Mesleki Gelişim	Korelasyon r değeri	.213	.354
	P Değeri	0.00**	0.00**

Mevzuat Bilgisi	Korelasyon r değeri	.205	.354
	P Değeri	0.00**	0.00**
Ölçme ve Değerlendirme	Korelasyon r değeri	.229	.417
	P Değeri	0.00**	0.00**
Evrensel Değerler	Korelasyon r değeri	.269	.455
	P Değeri	0.00**	0.00**
İlahiyat Alan Eğitimi Bilgisi	Korelasyon r değeri	.192	.407
	P Değeri	0.00**	0.00**
İlahiyat Alan Bilgisi	Korelasyon r değeri	.210	.373
	P Değeri	0.00**	0.00**
Eğitim Öğretimi Planlama	Korelasyon r değeri	.157	.360
	P Değeri	0.00**	0.00**
Milli-Manevi Değerler	Korelasyon r değeri	.186	.336
	P Değeri	0.00**	0.00**
İletişim ve İşbirliği	Korelasyon r değeri	.207	.393
	P Değeri	0.00**	0.00**
Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlilik Algısı Ölçeği	Korelasyon r değeri	.250	.462
	P Değeri	0.00**	0.00**
Duyguları Düzenleme	Korelasyon r değeri	.347	.413
	P Değeri	0.00**	0.00**
Duyguları Düşünceye Destekleyici Olarak Kullanma	Korelasyon r değeri	.341	.400
	P Değeri	0.00**	0.00**
Duyguları Anlama	Korelasyon r değeri	.307	.468
	P Değeri	0.00**	0.00**
Duyguları Algılama	Korelasyon r değeri	.330	.448
	P Değeri	0.00**	0.00**
Duygusal Öz Yeterlilik Ölçeği	Korelasyon r değeri	.360	.468
	P Değeri	0.00**	0.00**

*p<0.05; **p<0.01

Ölçekler arası ilişkiyi incelemek için korelasyon analizi yapılmış olup Spearman'ın korelasyon katsayısı (r değeri ve p değeri) Tablo 5'te gösterilmiştir. Mesleki tutum (Din görevliliği ve öğretmenlik) düzeyleriyle öz yeterlilik (mesleki ve duygusal) arasındaki ilişki incelenmiştir. Buna göre din görevlisi mesleki tutum ile öğretmenlik mesleki tutum ($r=0.572$, $p<.01$), mesleki öz yeterlilik ($r=0.250$, $p<.01$) ve duygusal öz yeterlilik ($r=0.360$, $p<.01$) arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Benzer şekilde öğretmenlik mesleki tutum ile mesleki öz yeterlilik ve duygusal öz yeterlilik arasındaki ilişki incelenmiştir. Buna göre öğretmenlik mesleki tutum ile mesleki öz yeterlilik ($r=0.462$, $p<.01$) ve duygusal öz yeterlilik ($r=0.468$, $p<.01$) arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir.

Din görevlilerinin mesleki yeterlik algıları üzerine yapılan çalışmada din görevlilerinin mesleki tutumlarıyla mesleki yeterlik algıları arasında pozitif yönlü bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Küçük 2015,123). Bir başka çalışmada ise din görevlilerinin eğitim durumlarıyla mesleki yeterlik algıları arasındaki fark incelenmiş ve ilahiyat mezunu olan din görevlilerinin mesleki doyularının diğer mezuniyet

durumlarına göre daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Turan 2013, 70). Alanyazında ilahiyat öğrencilerinin mezuniyet sonrasında hangi mesleğe kendilerini hazır hissettiklerine dair yapılan araştırmada, öğrencilerin öğretmenlik mesleğine (%56.84) ve din görevliliğine (%24.21) kendilerini hazır hissettikleri sonucuna ulaşılmıştır (Acuner 2016, 2311). Dolayısıyla katılımcıların öğretmenlik tutum puanları ve din görevlisi mesleki tutum puanları; mesleki özyeterlik algısı ve duygusal özyeterlik algısı ile pozitif yönlü olarak ilişkilidir. Öğrencilerin kendilerini mezun olduklarında mesleğe hazır hissetmeleri (akademik donanım) mesleki tutumu olumlu yönde etkilemektedir. Akademik donanımın yanı sıra öğrencilerin sahip olduğu mesleki özyeterlikler de mesleki tutumu olumlu yönde etkilemektedir.

Tablo 6: Öğretmenlik Mesleki Tutum Ölçeği Puanları İle Bağımsız Değişkenler Arasındaki İlişki

Bağımsız Değişkenler		N	Ortalama	SS	Test İstatistiği	P değeri
Cinsiyet	Kız	398	151.98	18.09	T testi	
	Erkek	134	141.15	22.75	5.602	0.00**
Sınıf	3. Sınıf	414	149.63	19.09	T testi	
	4. Sınıf	118	147.93	22.60	.818	0.414
Lise Türü	Açık Lise	12	137.33	16.24	ANOVA 2.524	
	Anadolu Lisesi	72	152.08	14.51		0.020*
	Meslek Lisesi	44	152.95	18.85		
	Düz Lise	14	150.86	12.47		
	Fen Lisesi	4	166.50	2.89		
	İmam Hatip Lisesi	376	148.77	20.92		
	Diğer (Öğretmen, Sağlık, Çok Programlı, Temel Lise)	10	136.20	24.42		
Tercih	DİKAB Öğretmeni (MEB)	350	152.18	16.54	ANOVA 18.912	
	Akademisyen	64	146.13	20.81		0.00**
	Diyanette Görevli	86	149.05	20.77		
	Diğer (Kendi Mesleği/Asker, Polis/Ticaret vb.)	16	115.25	28.22		
	Kararsız	16	132.88	29.18		

*p<0.05; **p<0.01

Tablo 6'ya göre öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ölçeğinden (ÖMTÖ) aldıkları puanlar, bağımsız değişkenlerle arasındaki ilişki incelenmiştir. Buna göre ÖMTÖ puanlarıyla katılımcıların cinsiyeti, mezun oldukları lise türü, mezun olduktan sonra seçmeyi planladıkları meslek grubu ile anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Katılımcılardan kız öğrencilerin ÖMTÖ'den aldıkları puanlar erkek öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmüştür. Ayrıca katılımcılardan fen lisesi mezunu olanlar ve lisans mezuniyeti sonrasında Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olmayı planlayanların ÖMTÖ puanları diğerlerine göre daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Fen lisesi mezunlarının öğretmenlik mesleği tutum ölçeğinden daha fazla puan aldıkları bunun yanı sıra diğer lise türleri ve açık lise mezunu öğrencilerinin öğretmenlik mesleği tutum ölçeğinden düşük puan aldıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Acuner (2016, 2308) ve Coşkun (2011, 277), tarafından yapılan çalışmada kız öğrencilerin din görevliliği mesleki tutum puanlarının erkek öğrencilerden daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kaya (2019, 93), tarafından yapılan çalışmada da kız öğrencilerin öğretmenlik mesleki yeterlik algılarının erkek öğrencilere göre daha fazla olduğu sonucu elde edilmiştir. Öğretmenlik mesleğine yönelik tutum ile ilgili yapılan çalışmalarda kız öğrencilerin tutum puanlarının erkek öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmüştür (Doğan - Çoban 2009, 163).

Öğrencilerin mezun olunan lise açısından Fen, Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesi mezunlarının din görevliliği ve öğretmenlik mesleki tutumunun İmam Hatip Lisesi mezunlarına göre daha yüksek çıkması İmam Hatip Lisesi mezunu olmayan öğrencilerin kendilerini alan bilgisine hazırlamak üzere daha fazla çaba gösteriyor olmalarının ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Tablo 7: Duygusal Öz Yeterlilik ve Öğretmenlik Mesleki Öz Yeterlilik Algılarının Öğretmenlik Mesleği Tutumunu Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği						
Değişkenler	β	Std. Hata	B	P değeri	R2	Δ R2
					.261	.258
DÖÖ	.292	.050	.289	0.00**		
ÖMÖYÖ	.191	.035	.272	0.00**		

* $p < 0.05$; ** $p < 0.01$ Bağımsız Değişken: Öğretmenlik Mesleği Tutum Ölçeği

Öğretmenlik mesleği tutum ölçeğini; duygusal öz yeterlilik ve din öğretmeni adaylarının öğretmenlik mesleki öz yeterlilik algıları yordamaktadır. Tablo 7’de uygulanan regresyon analizi sonucunda öğretmenlik mesleği tutum için regresyon denkleminde giren DÖÖ ve ÖMÖYÖ değişkenlerinin modele katkısı anlamlı bulunmuştur $F(2,529)=93.499$, $p < .01$). DÖÖ (β : .292, $p < .01$) ve ÖMÖYÖ (β : .191, $p < .01$) değişkeniyle beraber öğretmenlik mesleği tutumu bağımlı değişkenini anlamlı yordadığı söylenebilir. Bu değişkenlerin, bağımlı değişkendeki varyansın %26’sını açıkladığı ve bu durumun anlamlı olduğu görülmektedir ($R^2=.261$; $p < .01$)

Duygusal özyeterlilik algı puanları; mesleki özyeterlilik algı puanından daha fazla öğretmenlik mesleki tutum puanını etkilediğini söyleyebiliriz. Tablo 5’te görüleceği üzere katılımcıların öğretmenlik mesleki tutum ölçeğinden aldıkları puanı; mesleki özyeterlilik ve duygusal özyeterlilik puanını etkilemektedir. Tablo 7’de yapılan analiz sonucuna göre ise duygusal özyeterlilik durumu, ÖMTÖ puanları üzerinde mesleki özyeterlilik algılarına göre daha etkili (.292>.191) olduğu görülmüştür.

Tablo 8: Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği Puanları İle Bağımsız Değişkenler Arasındaki İlişki

Bağımsız Değişkenler		N	Ortalama	SS	Test İstatistiği	P değeri
Cinsiyet	Kız	398	84.05	12.40	T testi	
	Erkek	134	77.28	15.52	5.109	0.00**
Sınıf	3. Sınıf	414	82.41	13.28	T testi	
	4. Sınıf	118	82.10	14.56	.218	0.827
Lise Türü	Açık Lise	12	73.33	15.84	ANOVA	
	Anadolu Lisesi	72	87.64	7.52	4.080	0.001**
	Meslek Lisesi	44	85.05	10.91		
	Düz Lise	14	86.86	10.92		
	Fen Lisesi	4	80.50	15.59		
	İmam Hatip Lisesi	376	81.30	14.48		
	Diğer(Öğretmen, Sağlık, Çok Programlı, Temel Lise)	10	76.60	7.71		

Tercih	DİKAB (MEB)	350	82.46	12.95	ANOVA	
	Akademisyen	64	82.41	11.86	17.789	0.00**
	Diyanette Görevli	86	87.33	9.99		
	Diğer (Kendi Mesleği/Asker, Polis/ Ticaret vb.)	16	58.75	18.62		
	Kararsız	16	76.38	18.15		

*p<0.05; **p<0.01

Tablo 8'e göre öğrencilerin Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeğinden (DGMTÖ) aldıkları puanların bağımsız değişkenlerle arasındaki ilişki incelenmiştir. Buna göre DGMTÖ puanları, katılımcıların cinsiyeti, mezun oldukları lise türü, mezun olduktan sonra seçmeyi planladıkları meslek grubu ile anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır. Katılımcılardan kız öğrencilerin DGMTÖ'den aldıkları puanlar erkek öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmüştür. Ayrıca katılımcılardan Anadolu Lisesi mezunu olanlar ve lisans mezuniyeti sonrasında DİB'da görev almayı planlayanların DGMTÖ'ü puanlarının diğerlerine göre daha fazla olduğu sonucu elde edilmiştir.

Alanyazında yapılan çalışmalarda kız öğrencilerin din görevliliği mesleğine yönelik tutumunun erkek öğrencilere göre daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Acuner 2016, 2309). Bunun yanı sıra din görevliliği ve öğretmenlik mesleki tutum üzerine yapılan çalışmalardan bazılarında ise mesleki tutum ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir (Kaya, 2003, 100; Coşkun 2011, 277).

Alan yazında yer alan çalışmalarda, kız ve erkek öğrencilerin mesleki tutumları arasında farklılıkların olması öğrencilerin mesleklere bakış açıları, fakülteyi tercih nedenleri, yerel faktörler açısından değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra çalışmada kız öğrencilerin mesleki tutum puanlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olması durumu ise öğretmenlik ve Kur'an Kursu öğreticiliğinin kız öğrenciler açısından daha tercih edilebilir meslek olarak algılanmasından kaynaklandığı ifade edilebilir.

Tablo 9: Duygusal Öz Yeterlilik ve Öğretmenlik Mesleki Öz Yeterlilik Algılarının Din Görevlisi Mesleki Tutumu Yordamasına İlişkin Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	β	Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği				
		Std. Hata	B	P değeri	R2	Δ R2
					.130	.127
DÖÖ	.237	.037	.344	0.00**		
ÖMÖYÖ	.012	.026	.024	0.00**		

*p<0.05; **p<0.01 Bağımsız Değişken: Din Görevlisi Mesleki Tutumu

Din Görevlisi mesleği tutum ölçeğini; duygusal öz yeterlilik ve din öğretmeni adaylarının öğretmenlik mesleki öz yeterlilik algıları yordamaktadır. Tablo 9'da uygulanan regresyon analizi sonucunda din görevlisi mesleki tutum için regresyon denkleminde giren DÖÖ ve ÖMÖYÖ değişkenlerinin modele katkısı anlamlı bulunmuştur (F(2,529)=39.522, p<.01). DÖÖ (β: .237, p<.01) değişkeni ve modeldeki ÖMÖYÖ değişkeniyle beraber din görevlisi mesleki tutumu bağımlı değişkenini anlamlı yordadığı söylenebilir. Bu değişkenlerin, bağımlı değişkendeki varyansın %13'ünü açıkladığı ve bu durumun anlamlı olduğu görülmektedir (R2=.130; p<.01)

Katılımcıların duygusal özyeterlilik algısı, mesleki tutum ölçeğinden aldıkları puanı mesleki özyeterlilik ölçeğine göre daha fazla etkilemektedir. Yani öğrencilerin özyeterlilik algıları kendilerini meslekte başarılı olacakları düşüncesine sevk etmektedir. Öğrencilerin bu konudaki analizler sonucunda elde edilen kanaatleri, din görevliliği mesleğine karşı daha güçlü durumdadır. Bu durum Tablo 5'te öğrencilerin kendilerini mesleğe hazır hissetme ve duygusal özyeterlilikleri, Din görevlisi mesleki tutum ölçeği puanlarında etkili olduğu sonucuyla desteklenmektedir. Tablo 9'da ise öğrencilerin duygusal özyeterlilik durumu, Din görevlisi

mesleki tutum ölçeği puanları üzerinde mesleki özyeterlik algılarına göre daha etkili (.237>.012) olduğu görülmüştür.

Salgın döneminde uzaktan eğitimin verimliliğini öğrencilerin değerlendirmeleri istenmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 10'da gösterilmiştir.

Tablo 10: Salgın Döneminde Yapılan Uzaktan Eğitimin Öğrencilere Kazandırdığı Bilgi Beceri ve Yeterliğin Değerlendirilmesine İlişkin Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Değişim Kaynağı		Kareler Toplamı	Std. Hata	Kareler Ortalama	F	P
Öğretmenlik Mesleği Tu- tum Ölçeği	Gruplar Arası	7550.89	9	838.99	2.158	.024*
	Grup İçi	202970.34	522	388.83		
	Toplam	210521.23	531			
Din Görev- lisi Mesleki Tutum Ölçeği	Gruplar Arası	2268.08	9	252.01	1.379	.194
	Grup İçi	95379.66	522	182.72		
	Toplam	97647.74	531			
Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlilik	Gruplar Arası	35736.87	9	3970.76	5.272	.000**
	Grup İçi	393149.84	522	753.16		
	Toplam	428886.71	531			
Duygusal Öz Yeterli- lik Ölçeği	Gruplar Arası	12442.72	9	1382.52	3.723	.000**
	Grup İçi	193859.52	522	371.38		
	Toplam	206302.23	531			

*p<0.05; **p<0.01

Salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin kazandırdığı bilgi beceri ve yeterliğin öğrenciler tarafından değerlendirmeleriyle mesleki tutum (Din Görevliliği ve Öğretmenlik) arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olup olmadığı incelenmiştir. Katılımcıların uzaktan eğitimi değerlendirme durumuyla din görevlisi mesleği tutumu açısından istatistiki olarak anlamlı bir sonuç elde edilememiştir. Öğrencilerin salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin kazandırdığı bilgi beceri ve yeterliğine ilişkin değerlendirmeleriyle öğretmenlik mesleği tutumu açısından istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Buna göre salgın döneminde yapılan uzaktan eğitimin öğrencilere kazandırdığı bilgi beceri ve yeterliğin az olduğunu belirten öğrencilerin, öğretmenlik mesleği tutum puanlarının yüksek olduğu görülmüştür. Uzaktan eğitimi verimli değerlendiren öğrencilerle az verimli değerlendiren öğrenciler arasında din görevliliği mesleki tutum ölçeği açısından istatistiki olarak herhangi bir farklılaşma olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Uzaktan eğitimin verimli olduğunu düşünen öğrencilerin **özyeterlik** puanlarının fazla olduğu görülmüştür.

Zorunlu uzaktan eğitim hakkında öğrenci görüşlerinin araştırıldığı çalışmada ise öğrencilerin %88,8'i yüz yüze eğitimin, %6,6'sı ise uzaktan eğitimin faydalı olduğunu ifade ettikleri tespit edilmiştir (Erpay, 186). (Genç vd., 2021, 412), tarafından yapılan çalışmada da uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun derslerden verim alamadığı sonucuna ulaşılmıştır. Uzaktan eğitim sürecinin öğrenciler tarafından verimli bulunmaması uzaktan eğitim için gerekli teknolojik alt yapı eksikliğinden kaynaklandığı şeklinde değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra öğrencilerin ve öğretim elemanlarının uzaktan eğitimi verimli hale getirmek hususunda destek alması gerektiği söylenebilir.

Analiz sonuçlarından din görevlisi mesleki tutum ölçeğiyle uzaktan eğitim arasında anlamlı ilişkinin bulunmaması, uzaktan eğitimi az verimli bulan öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum puanlarının ve **özyeterlik** puanlarının yüksek olması çalışmada yeni bir analiz yapılmasını düşündürmüştür. Buna göre öğrencilerin fakülte dersleri dışında kurslara katılıyor olması onların tutum puanlarını ve **özyeterlik** algılarını nasıl etkilediği incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar Tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 11: Katılımcıların Fakülte Dışı Ders/Kurs Alma Durumlarının Tutum ve Özyeterlik Algılarıyla Arasındaki İlişki

	Fakülte Dışı Ders/Kurs Alma Durumu	N	Ortalama	Std. Sapma	Test İstatistiği	P değeri
Öğretmenlik Mesleki Tutum Ölçeği	Evet	414	149.95	19.63	T testi	.148
	Hayır	118	146.83	20.78	1.502	
Din Görevlisi Mesleki Tutum Ölçeği	Evet	414	83.20	13.10	T testi	.006**
	Hayır	118	79.32	14.74	2.759	
Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlilik	Evet	414	202.82	27.89	T testi	.002**
	Hayır	118	193.64	29.23	3.118	
Duygusal Öz Yeterlilik Ölçeği	Evet	414	134.30	19.08	T testi	.000**
	Hayır	118	125.02	20.26	4.600	

*p<0.05; **p<0.01

Tablo 11'e göre öğrencilerden fakülte dersleri dışında ders/kurs alanlarla almayanlar arasında öğretmenlik mesleki tutum ölçeği açısından önemli bir farklılık görülmemiştir. Fakülte dersleri dışında etkinliklere katılanların din görevlisi mesleki tutum puanlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. **Özyeterlik** algıları (mesleki ve duygusal) açısından ise fakülte dışı derslere katılanların **özyeterlik** puanlarının katılmayanlara göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcılardan fakülte dışında derslere katılanların, **özyeterlik** puanlarının ve din görevlisi mesleki tutum puanlarının yüksek olduğu; bunun yanı sıra uzaktan eğitimi az verimli buldukları sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin zorunlu eğitim dışında çeşitli etkinliklere katılmaları onların **özyeterlik** algı puanlarının artmasına neden olduğu söylenebilir. Bu durumun uzaktan eğitimin verimliliğinin gözden geçirilmesinin önemli olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

SONUÇ

Araştırmada İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin 3 ve 4. Sınıflarında okuyan öğrencilerin zorunlu uzaktan eğitimle kendilerini mezun oldukları zaman genel olarak sahip olacakları mesleklere (Öğretmenlik ve Din Görevliliği) karşı tutumlarını ve bu tutumlarla özyeterlikleri (mesleki ve duygusal) arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu amaçla ilgili fakültelerin 3 ve 4. Sınıflarında okuyan 532 öğrenciye çevrim içi form yoluyla ulaşılmıştır. Katılımcılardan elde edilen veriler SPSS veri analizi programıyla analiz edilmiştir. Araştırmadan yapılan analizler sonucunda elde edilen sonuçlar şu şekildedir;

» Yapılan analizlerden elde edilen verilere göre öğrencilerin büyük çoğunluğu %65.9'u uzaktan eğitimi verimli bulmadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra öğrencilerin %77.8'i kendilerini yetiştirmek için fakülte dışı derslere katıldıklarını belirtmişlerdir.

» Öğrencilerin kendilerini mesleğe yönelik olarak yeterli hissetmeleri meslekte başarılı olma hissiyatlarını (özyeterlik algılarının) da olumlu etki etmektedir. Bu durum mesleğe hazırlayan eğitimin niteliğinin önemine de işaret etmektedir.

» Kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre öğretmenlik tutum puanlarının yüksek olduğu çalışmadan elde edilen sonuçlardan biridir.

» Fen lisesi, Anadolu lisesi ve düz lise türünden mezun olanlarla, mezuniyet sonrasında katılımcılardan öğretmenlik mesleğini seçmek isteyenlerin tutum puanları diğer katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Öğrencilerin çoğunluğu mezun olunca öğretmen olmak istiyor olmaları onların bu mesleğe karşı tutum puanlarını da etkilemektedir.

» Öğrencilerin din görevlisi mesleki tutumu ile cinsiyet, mezun olunan lise türü ve mezuniyet sonrasında sahip olmayı planladığı meslek arasında anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Din görevlisi mesleki tutum konusunda yine kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre tutum puanlarının yüksek olduğu görülmüştür.

» Mezuniyet sonrası din görevlisi olmak isteyen katılımcıların diğer meslek gruplarını tercih etmek isteyenlere göre din görevlisi tutum puanları daha yüksek olduğu araştırmanın sonuçları arasındadır. Öğrencilerin mezuniyet sonrasında tercih etmek istedikleri mesleklere karşı tutum puanları daha yüksek çıkması kendilerini o mesleğe karşı özyeterlik olarak da yeterli hissettikleri söylenebilir.

» Öğrencilerin uzaktan eğitimi değerlendirme durumları ile öğrencilerin din görevliliği tutum puanları arasında bir farklılaşma olmadığı ancak öğretmenlik mesleği tutum ile mesleki ve duygusal özyeterlik algıları arasında istatistiki olarak farklılaşma olduğu görülmüştür. Bu durum öğrencilerin uzaktan eğitimi din görevliliğine hazırlama konusunda öğretmenliğe göre daha yeterli buldukları şeklinde bir sonuca götürebilir.

» Ayrıca uzaktan eğitimi az verimli bulan öğrencilerin öğretmenlik mesleki tutum ve özyeterlik puanlarının yüksek çıkması araştırmada, fakülte dışı ders alma durumlarıyla özyeterlik durumları arasındaki ilişkiyi incelemeye sevk etmiştir. Yapılan analizler sonucunda din görevlisi mesleki tutum ölçeği ve özyeterlik ölçekleriyle fakülte dışından derslere katılma durumları arasında anlamlı bir farklılaşma görülmüştür. Bununla birlikte bu üç ölçekten yüksek puan alan katılımcıların fakülte dışı derslere katılanlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla öğrenciler, uzaktan eğitimle kendilerinin eksik kaldığını düşündükleri hususları telafi etme çabasını göstermişlerdir. Bu durum da sonuç olarak öğrencilerin mesleki özyeterlik tutum puanlarını yükselttiği söylenebilir.

» Araştırma verilerinden elde edilen sonuçlar doğrultusunda ise uzaktan eğitim sürecinin öğretmenlik mesleğine hazırlama konusunda yeterli düzeyde etkili olmadığı ifade edilebilir.

» Genel olarak ise uzaktan eğitim uygulamaları öğrenciler tarafından verimli görülmemiştir. Öğrenciler kendilerini uzaktan eğitim faaliyetleriyle kendilerini mesleğe, özellikle öğretmenlik mesleğine, karşı yeterli görmemektedirler.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir;

» Öğrencilerin uzaktan eğitimi yeteri kadar verimli olmadığı şeklindeki değerlendirmeleri sebebiyle uzaktan eğitim sistemini daha verimli ve öğrenme yeterliklerini artırmaya yönelik olarak yeniden değerlendirilmesi,

» Öğrencilerin derse önceden hazırlanma, ders sonrasında ilgili kaynaklarla konuya vukufiyet kazanma motivasyonlarının artırılması,

» Öğretim elemanlarının konu hakkında farkındalığın kazandırılarak, öğretim elemanları arasında tecrübe paylaşımı, seminerlerle uzaktan eğitim sürecinin daha verimli hale getirilmesi,

» Öğrencilerin mesleki yeterliklerini artırılması amacıyla mesleğe başladıklarında, özellikle uzaktan eğitim alarak mezun olanların, hizmetiçi eğitimlerle yeterliklerinin daha ileri düzeye taşınması,

» Öğrencilerin fakülte dışı derslere katılımından ziyade, fakülte derslerinden elde edecekleri verimin artırılması amacıyla farkındalık eğitimlerinin yapılması,

» Öğretmenlik mesleği ve din görevliliğinin sorumluluğunun öğrencilere vurgulanarak kendilerini daima geliştirme idealinin öğrencilere sunulması sağlanabilir.

KAYNAKÇA

Acuner, Hacı Yusuf. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Görevliliği Mesleğine Yönelik Tutumları: Rize Örneği.” *Journal of International Social Research* 9/43 (Nisan 2016), 2306-2313. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164317792>

Arat Tugay - Bakan Ömer. “Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 14 (1-2), 363-374.

Coşkun, Mehmet Kamil. “Din Kültürü Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları: İlahiyat-Eğitim Dkab Karşılatırması”. *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011), 269-279.

Doğan, Türkan - Çoban, Aysel Esen. “Eğitim Fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik mesleğine yönelik tutumları ile kaygı düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi”. *Eğitim ve Bilim* 34/153 (2009), 157-168.

Ercan, İlyas. “Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri”. *Marifetname* 8 / 1 (Haziran 2021): 169-204.

Genç, Muhammet Fatih vd. “Koronavirüs (Covid-19) Sürecinde İlahiyat Alanında Lisansüstü Eğitim Gören Öğrencilerin Uzaktan Eğitime Bakışları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (31 Mart 2021), 71-97. <https://doi.org/10.33415/daad.840675>

Gürkan, Uğur - Kayhan, Ertuğrul. “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Tutumları İle Duygu Düzenleme Becerilerinin Mesleki Kaygı Ve Mesleki Tutum İle İlişkisi”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (31 Temmuz 2021), 145-164.

Işıkdogan, Davut. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerine Göre Covid-19 Süreci Çevrimiçi Eğitim Etkinlikleri Ve Verimliliği”. *Dicle İlahiyat Dergisi* XXIV / 2 (Mart 2022): 114-132.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2014.

Kaya, Mevlüt. “On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması İle Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (01 Haziran 2003), 89-115. <https://doi.org/10.17120/omuifd.16661>

Kaya, Mevlüt - Nazıroğlu, Bayramali. “Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 25-53. <https://doi.org/10.17120/omuifd.01742>

Kaya, Umur. “Din Öğretmeni Adaylarının Öğretmenlik Mesleği Öz Yeterlik Algıları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Van İlahiyat Dergisi* 7/10 (15 Haziran 2019), 65-112. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3250322>

Koç, Ahmet. “Covid-19 Salgını Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Dersinin Uzaktan Eğitim Yoluyla Yapılması: Örnek Bir Uygulama Modeli”. *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (29 Aralık 2020), 851-875. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.770561>

Küçük, Nurettin. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ile Mesleki Tutum ve Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Karabük İli Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis*, 2015. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=21400&tarama=nurettin+k%C3%BC%C3%A7%C3%BCK>

Özdoğan, Mehmet. “COVID-19 Sürecinde Değişen Veli Roller”. *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (20 Temmuz 2021), 35-50.

Totan, Tarık vd. “Duyusal Öz-Yeterlik Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanarak Tek Ve Dört Faktörlü Yapısının Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (01 Aralık 2010), 71-95.

Turan, İbrahim. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*

13 / 1 (Haziran 2013): 47-73.

Yazıbaşı, Muhammed Ali vd. “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *ULUM* 4/1 (31 Temmuz 2021), 231-264.

Yılmaz, Macid. “İlahiyat Fakültesi Mezunlarına Verilen Pedagojik Formasyon Eğitiminin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutum Ve Kaygı Düzeyleri Üzerindeki Etkileri”. *Bilimname Dergisi* 28/1 (2015),287-330.

<https://lastatalenews.unimi.it/covid-19-primose-didattica-online-statale>, erişim, 08.09.2022

EXTENDED ABSTRACT

Being a teacher is a profession that requires so many qualifications and abilities. It is a life-long process that teachers improve accumulatively their skills and qualifications. Some of these qualifications mean cognitive abilities however some of them must be affective abilities. Teachers also gain their fundamental learning outcomes within this process. Therefore, the process of education or training has notable influences on the students' stances attitudes toward this profession.

Students who graduate from the faculty of the theology or Islamic Sciences mainly work as religious men or teachers in the department of religious studies. Thus they are supposed to teach whatever the truth and true knowledge and to have not only cognitive abilities but also affective abilities so that they can keep in touch with the communities in their environment. Even it is so hard to provide all these qualifications, people can achieve this process and get all these qualifications and abilities if they do individually their motivation and have better education.

This research aims to find out how distance education, taken during the pandemic disease (COVID19) influenced the students' professional qualifications and their cognitive self-efficacies. This study also examines whether this distance education affects the students' attitudes towards desired jobs or not and if yes, to what extent to do so.

This research had two steps. Firstly, wide literature research was done and this was a theoretical step of this study. Secondly, as it was a practical step of this study, quantitative research methods were used. During the collection of the data, the descriptive research model and descriptive survey techniques were preferred. Due to the pandemic restrictions, the process of the data collection was fulfilled by the online platforms, instead of outdoor and face-to-face interactions.

In research, students who are in their third or fourth year in the faculty of theology and Islamic Sciences were accepted as a participant. 532 students were chosen through the random sampling method that was used in this research. Moreover, some scales were taken advantage to sophisticate the relation between the students' attitudes toward professional qualifications (teacher or religious man) and their situation of self-efficacies: Professional attitudes Scale of Religious Man, Professional attitudes Scale of Teachership, Self-efficacy Perception Scale of Teachership, and the Cognitive Self-efficacy Qualification Scale. The reason why different kinds of scales were used is to find out what is the attitudes of each of these students to the jobs that they wished to have and to evaluate the outcomes in the manner of perception of the self-efficacies. Then the received data were analyzed through the SPSS data analysis program.

As a result, it is understood that the majority of the students, %65.9, reported that distance education in this pandemic period was not efficient. Data also show that % 77 percent of these students participated in courses offered by other faculties.

Moreover, it is seen that there is a positive relation between the students' professional (teachership and religion official) attitudes and self-efficacy (in the manner of professional and cognitive way) perceptions. This meant that if the scores of professional attitude of students increase, the scores of the perception of their self-efficacies also increase.

It is also visible that the professional attitudes of the candidates who wish to become a teacher of Religious Culture and Ethics can be different according to some features such as gender, high school graduation, and their expectations related to desired work after graduation. For instance, female students' teachership attitude score is higher than males. Furthermore the teachership attitude score of students who graduated from Science High School, Anatolian and General High School and of students who wished to be a teacher after graduation are higher than others.

The relation between the professional attitude of the participants for religious official and the independent variables was also investigated. It is understood that there is a meaningful relationship between the religious official professional attitudes of students and gender, high school, and desired jobs after their graduation. Data reveals that the scores professional attitude of the female students for the work of religious

official were higher than males too. Another result was that students who want to become a religious official have higher religious official attitude scores than the others who wish to serve in the other works.

Consequently, it is understood that there is no differentiation between the evaluation of the situation of distance education and students' religious official attitude scores when the relation between distance education and professional attitudes scores and students' self-efficacy perceptions are examined. However, there is an accurate differentiation between teachership professional attitude rate and professional and cognitive self-efficacy perception rates. Also due to the fact that teachership professional attitude scores and Self-efficacy perception scores of the students who regarded distance education as less efficient are higher than others, it was necessary to examine the relationship between the situation of nonfaculty course selection and students' self-efficacies positions. As a result, there is an undeniable differentiation between religious official professional attitude scale and self-efficacy scale and nonfaculty course selection situations. In short, students who participated also in nonfaculty courses have higher scores than others in these three scales. Lastly, it is shown that distance education is not sufficient to prepare students for teachership programs after their graduation.

SEKTE VE KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Hafize DİNÇÖĞLU

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
hafizedincoglu@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4842-987X

Article Types / Makale Türü: ResearchArticle / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 13/06/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 31/08/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1130262>

SEKTE VE KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

ÖZ

Sekte kelimesi, sözlük ve terim anlamıyla çeşitli alanlarda farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Terimsel anlamıyla meşhur olduğu alan ise kıraat ilmidir. Dolayısıyla bu çalışmada “sekte ve kıraat ilmindeki yeri” konusu ele alınmaktadır. Çünkü sektenin mahiyet itibarı ile ne olduğu, hangi alanlarda ne anlamda kullanıldığı, bir tecvid kaidesi olarak kıraat ilmindeki kullanımı, kıraat imamlarınca nasıl ve nerelerde uygulandığı, uygulanma gerekçeleri ve bu gerekçelerin ne kadar tevkiî olup olmadığı gibi hususların belirlenmesi, önem arz etmektedir. Bütün bu tespitler sektenin mahiyetini ve kıraat ilmindeki yerini gündeme getirmektedir. Bu nedenle çalışmada sektenin ne olduğu ve kıraat ilmindeki yerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmamızda tespit, tahlil ve değerlendirme yöntemi uygulanmıştır. Bu bağlamda öncelikle sekte kelimesinin etimolojisi, yakın ve zıt anlamlıları, sektenin Kur’an’da, hadislerde, dilde, tefsirlerde, fıkhıta, kıraatte ve tecvitteki kullanımı ele alınmıştır. Sektenin kıraat ilmindeki yerini belirlemek için sektenin uygulandığı yerler, uygulanma nedenleri ve delilleri, ayrıca tevkiîlik açısından durumu incelenmiştir. Daha çok vakf ile ilgili olması nedeniyle hâ-i sekt ve kıraat ilmindeki uygulamalarının neler olduğu konusu bu makaleye dâhil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Sekte, Kıraat, Tecvid, Fonetik, Tevkiî.

SAKTAH AND ITS PLACE IN THE SCIENCE OF QIRAAT

ABSTRACT

The word saktah is used in different meanings, in various fields, in terms of its lexical and term based connotations. The field, in which it is famous in the terminological sense, is the science of qiraat. Therefore, the subject of “saktah and its place in the science of qiraat” is discussed in this study because it is important to determine the issues such as what saktah is in terms of its nature, in which areas and in what sense it is used, its use in the science of qiraat as a tajvid rule, how and where it is performed by the qiraat imams, the reasons for its performance, and whether these reasons are tewkifi or not. All these determinations bring up what saktah is and its place in the science of qiraat. For this reason, it is aimed in this study to determine what saktah is and its place in the science of qiraat.

Detection, analysis and evaluation methods were applied in the study. In this context, firstly, the etymology of the word saktah, near-synonym and antonyms of it, the use of saktah in the Qur’an, hadiths, language, tafsir, fiqh, qiraat and tajweed are discussed. In order to determine the place of saktah in the science of qiraat, the places where saktah is performed, the reasons and evidences of its performance, as well as its situation in terms of tawkifism have been examined. Since it is mostly related to the wakf, the subject of hâ-i sakt and its performances in the science of qiraat is not included in this article.

Keywords: Saktah, Qiraat, Tajweed, Phonetic, Tewkifi.

GİRİŞ

Kıraat ve tecvid terimlerinden birisi sekte kelimesidir. Terimsel anlamda sekte kelimesinin çeşitli alanlarda farklı manalarda kullanıldığı bilinmektedir. Başta Arap dilinde olmak üzere, Kur'an tefsirinde, hadis metinlerinde, fıkhıta, hatta günlük hayatta sekte kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ancak sekte kelimesi terimsel özelliğini daha çok kıraat ve tecvid alanında kazanmıştır. Bu nedenle kıraat imamlarınca Kur'an tilavetinde farklı yerlerde uygulanan sektenin, öncelikle mahiyet itibarıyla bilinmesi önem arz etmektedir. Sekte kelimesinin mahiyetini bilmek ise kelimenin etimolojisini, yakın ve zıt anlamlılarını, kıraat ve tecvid ilmi dâhil olmak üzere kullanıldığı alanları bilmeyi gerektirmektedir.

Sektenin, kıraat farklılıklarında ve Kur'an tilavetinde fonetik bir olgu olması nedeniyle tamamen seslendirme ile ilgili olduğu bilinmektedir. Sekteyi uygulayan kıraat imamlarınca, sekte yapılmasında şart koşulan usûl ve biçim, aynı biçim altına giren, Kur'an'ın bütün kelime ve harflerinde geçerli olmaktadır. Bu, bir usûl farklılığı olarak bilinmektedir. Bu nedenle kıraat ilminde "usûl farklılıkları" olarak bilinen farklılıklar, kelime veya harfin telaffuz ve seslendirilmesine yönelik olması nedeniyle, bu gibi kıraat farklılıklarına, "fonetik farklılıklar" denmektedir.¹

Bu çalışmada sektenin mahiyet itibarı ile ne olduğu, hangi alanlarda ne anlamda kullanıldığı, anlam alanı, bir tecvid kaidesi olarak kıraat ilmindeki kullanımı, kıraat imamlarınca nasıl ve nerelerde uygulandığı, uygulanma gerekçeleri ve bu gerekçelerin ne kadar tevkîfi olup olmadığı gibi hususların belirlenmesi ele alınmaktadır. Belirtilen bu hususlar ise bizlere sektenin kıraat ilmindeki yerinin ne olduğu konusu hakkında terspitler ve değerlendirmeler yapmamızı sağlayacaktır.

1. SEKTE KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİ

Sekte (السَّكْتَةُ) kelimesi, Arapça (س ك ت) s-k-t kök harflerinden oluşan *sekete* (سَكَّتَ) fiilinden mastar olup isim olarak kullanılmaktadır. Aslında *sekete* (سَكَّتَ) *yeskütü* (يَسْكُتُ) fiilinin mastarları, *sekten* (سَكَّتَا), *sükâten* (سُكُوتًا), *sükûten* (سُكُوتًا) şeklindedir. Arapçada mastar-ı merre olarak isimlendirilen ve sayı ifade eden *fa'leten* (فَعْلَةً) mastar kalıbından *sekete* (سَكَّتَ) fiilinin mastarı *sekteten* (سَكَّتَةً) şeklindedir. Bu nedenle *sekte* kelimesinin aslı da Arapça *sekete* (سَكَّتَ) fiilinin *fa'leten* (فَعْلَةً) mastar kalıbının *sekteten* (سَكَّتَةً) şeklindeki isimleşmiş halidir.²

Konumuz olan *sekte* kelimesi, ilk dönem kaynaklarda *es-sekt* (السَّكْتُ) olarak da ifade edilmektedir.³ Ancak *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesi, *sekt* (السَّكْتُ) kelimesi yerine kullanılmakla birlikte, aşağıda belirtileceği üzere, kelime kalıplarında farklılık olduğu gibi, anlamları arasında da farklılık bulunmaktadır. *Sekete* (سَكَّتَ), *yeskütü* (يَسْكُتُ) fiili "susmak, konuşmamak, sessizleşmek, dinmek, sakinleşmek, cevap vermemek" anlamlarına gelmektedir. *Sekete* (سَكَّتَ) fiili, *nataka* (نَطَقَ) "konuştu" fiilinin zıddı anlamında kullanıldığında, *samete* (صَمَتَ) "sustu" fiili ile eş anlamlı kullanılmış olmaktadır.⁴ *Sekete anhu 'l-ğadabu* (سَكَّتَ عَنْهُ الْغَضَبُ) "öfkesi dindi" ifadesinde ise "dinmek, sakinleşmek" anlamında, *seken* (سَكَنَ) "sakinleşti" manasında kullanılmaktadır. Bazen *sekt* (سَكَّتَ), *sekte* (سَكَّتَةً), *sükât* (سُكُوتًا), *sâkûte* (سَاكُوتَةً) kelimeleri aynı anlamda da kullanılabilir.⁵ *Sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesinin sözlük anlamıyla kullanıldığı manaları ise şöyle sıralayabiliriz:

1. "Susmak, durmak"⁶ anlamında kullanıldığında, uzun bir susma veya birkaç kez susma olmayıp, konuşma esnasında "bir kez susmak, bir kez konuşmayı kesmek ve durmak" anlamında bir duruş için kullanılır.

1 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 25. bsk., (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 57-58.

2 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "س ك ت", *es-Sihhâh Tacu'l-Luga ve Sihhâhü'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, (Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâim, 1987), 1/253; Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Manzûr, "س ك ت", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414), 2/43-44.

3 Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed Ferâhîdî, "س ك ت", *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî vd. (b.y.:Daru'l-Mektebetü'l-Hilal, ts.), 5/ 306.

4 Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya İbn Fâris, "س ك ت", *Mekâyîsü'l-Luga*, thk: Zuheyr Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Daru'l-Fikr,1979), 3/89; İbn Manzûr, "س ك ت", *Lisânü'l-Arab*, 2/43.

5 Ferâhîdî, "س ك ت", *Kitabü'l-Ayn*, 5/ 305; İbn Manzûr, "س ك ت", *Lisânü'l-Arab*, 2/43-44.

6 İbn Manzûr, "س ك ت", *Lisânü'l-Arab*, 2/43.

maktadır.⁷ Şayet kişinin hastalık veya sarhoşluktan dolayı susması uzar ise onun için *sekte* kelimesi yerine *sükât* (سكّات) kelimesi kullanılmaktadır.⁸

2. *Sekte* kelimesi “aniden gelen kalp krizi” gibi “birdenbire gelen hastalık krizi” anlamında isim olarak kullanılmaktadır. *Sekte* kelimesi hastalık anlamında, “insanı kendinden geçiren ve bilincini kaybettiren” manasında kullanıldığı gibi, *sin* (س) harfinin ötresiyle *sükte* (السُّكْتَةُ) şeklinde söylendiğinde ise “ağlayan bir çocuk veya birisini susturmak için yapılan her bir şey” için kullanılmaktadır.⁹ Bu anlamıyla *sükte* (السُّكْتَةُ) kelimesi ise ağlamayı kesen veya susturan herhangi birşey demektir.

3. “Mevsimleri birbirinden ayıran günler” manasında, *eyyamü 'l-fasl* (أيام الفصل) anlamında da *sekte* kelimesi kullanılmakta ve sektenin bu anlamında da “iki mevsimi ayırmak, bir mevsimin kesildiğini ve bittiğini belirtmek” manası bulunmaktadır.¹⁰

4. *Sekte* kelimesi “namazda iki yerde susulması müstahap görülen yerlerde, okumayı kesmek” anlamında kullanılmaktadır. Namazdaki birinci *sekte* iftitah tekbiri ile kıraat arasında, ikinci *sekte* ise Fâtiha Sûresi’ni okuduktan sonra zammı sûreye başlamadan önce belli bir miktar susma sektesidir.¹¹

5. Türkçede ise *sekte*, “durma, kesintiye uğrama, durgu, bozukluk, inme, felç” anlamında kullanılmaktadır.¹²

Görüldüğü üzere sözlükte *sekte* (السُّكْتَةُ) kelimesi, “susmak, konuşmamak, konuşma arasında, tilavet esnasında, nağme ve terennüm arasında kısa bir süre susmak, akışı durdurmak, iki mevsim arasını, hayatın akışını veya ritmini belli bir süre kesmek, ayırmak” anlamlarında kullanılmaktadır. Sektenin temel anlamında, herhangi bir akışı kesintiye uğratma uygulamasının bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu akış, konuşma, terennüm, nağme, tilavet, yaşam, vücudun çalışan bir uzvu, maddi bir işin çalışma akışı gibi hususları kapsadığı söylenebilir. *Sekt* (السُّكْتُ) kelimesi ise *sekete* (سَكَّت) fiilinin mastarı olarak isim şeklinde, “susma, konuşma ve okumayı durdurma” anlamında kullanıldığı gibi, “bir nağme veya terennüm arasında kelime ve i’rab hatası yapmamak için nefes almadan kısa bir süre susmak, şarkı ve musikide iki nağme arasını nefessiz bir susma ile ayırmak” anlamında kullanılmaktadır.¹³ *Sekt* kelimesindeki bu sözlük anlam, *sekte* kelimesinin tecvitteki terim anlamını da kapsamaktadır.

Terim anlamıyla *sekte* (السُّكْتَةُ) kelimesinin kullanımı, disiplinlere göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle *sekte* kelimesinin disiplinlere göre kullanımlarını tespit ettikten sonra kıraat ilmindeki kullanımıyla birlikte terimsel anlamını görmek, *sektenin* mahiyetini anlamamızı sağlayacağı gibi, kıraat ilmindeki yerinin ne olduğunu belirlemede de bizlere yol gösterici olacaktır. *Sekte* kelimesinin kullanımına geçmeden önce ona yakın ve zıt anlamlı kullanılan kelimeleri burada vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2. SEKTE KELİMESİNİN YAKIN VE ZIT ANLAMLILARI

Sekte kelimesinin anlam alanını kavrayabilmenin bir yolu da, *sekte* kelimesi yerine veya *sekte* kelimesine yakın anlamda kullanılan kelimeleri tanımadır. Sekte kelimesinin sözlükteki anlamlarına yakın kullanılan Arapça kelimelere baktığımızda, *samete* (صمت), *sekene* (سكن), *veqafe* (وقف), *sâme* (صام) gibi ifadeleri görebiliriz. Bu kelimelerin *sekete* (سَكَّت) kelimesine ne kadar yakın anlamlı olduklarını görelim.

7 Bekir Topaloğlu vd., “س ك ت”, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, (İstanbul: Elif Ofset, 1982), 188.

8 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 10/29.

9 Ferâhîdî, “س ك ت”, *Kitabü 'l-Ayn*, 5/ 305; Cevherî, “س ك ت”, *es-Sihâh Tacu 'l-Luga*, 1/253; Ebu Abdillâh Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, “س ك ت”, *Muhtâru 's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 150.

10 Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed Kurtub, *el-Ezminetu ve Telbiyetu 'l-Cahiliyye*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 64.

11 Ferâhîdî, “س ك ت”, *Kitabü 'l-Ayn*, 5/ 305; Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 10/30.

12 Hasan Eren vd., “Sekte”, *Türkçe Sözlük*, 1-2, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 2/1275.

13 Ferâhîdî, “س ك ت”, *Kitabü 'l-Ayn*, 5/ 306; Ezherî, *Tehzîbü 'l-Luga*, 10/30; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb İsfahânî, “س ك ت”, *el-Müfredât fi Garîbi 'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 416.

1. *Samete* (صَمَتَ) *yasmütü* (يَصْمُتُ) *samten* (صَمْتًا) *sumûten* (وَصُمُوتًا) *sumâten* (وَصُمَاتًا) fiili sözlükte “uzun süre sükût etmek, susmak, konuşmamak” anlamında kullanılmaktadır.¹⁴ *Sekt* (السَّكْتُ) kelimesindeki “susmak”, gücü yettiği ve konuşması olduğu halde sesin veya konuşmanın kesilmesi şeklinde bir susmadır. Fakat *samt* (الصمت) kelimesindeki susmak ise kişinin konuşması olmadığı için susması anlamında olduğu belirtilmektedir.¹⁵ Ancak bu kelimelerin birbiri yerine kullanılan yakın anlamlı kelimeler olmasına rağmen, anlam alanları arasında farklılık bulunduğu bilinmektedir. Mesela öfkenin dinmesi ve yatışması anlamındaki *sekene* (سكن) “susmak” manasında *sekete* (سَكَتَ) fiili kullanıldığı halde, “susmak” anlamındaki *samete* (صَمَتَ) fiilinin kullanılması uygun görülmemektedir. Çünkü *samete* (صَمَتَ) fiilinin anlamında kişinin “lafı ve konuşmayı kesip çenesini kapaması” anlamı bulunmaktadır. Bu nedenle *sekete an Mûsâ'l-ğadabü* (سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبِ) âyetinde, *sekete* (سَكَتَ) yerine *samete* (صَمَتَ) fiili kullanılmamıştır.¹⁶

2. *Sekene* (سكن) *yeskünü* (يَسْكُنُ) *sükûnen* (سُكُونًا) fiili sözlükte “eylemsizlik” anlamında “sakinleşmek, dinmek, sessizleşmek, susmak” anlamında kullanılmaktadır. Rüzgâr, yağmur, öfke gibi şeylerin dinmesi, yatışması anlamında *sekene* (سكن) fiili kullanıldığı gibi, kalbin mutmain olması için de kullanılmaktadır.¹⁷ Ayrıca *sekene* (سكن) kelimesinde sürekli bir durgunluk ve sessizlik anlamı hâkimdir. *Sekene'l-mâü* (سَكَنَ الْمَاءَ) denildiğinde *rekede'l-mâü* (رَكَدَ الْمَاءَ) “su durgun/hareketsiz oldu” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Ses ile ilgili ise *sekene's-savtu* (سَكَنَ الصَّوْتِ) denildiğinde *hafeti's-savtu* (حَفَّتِ الصَّوْتِ) “ses kısıldı, duyulmaz oldu” manasında kullanılmış olur.¹⁹ Ancak *sekete* (سَكَتَ) kelimesinde “kısmak” anlamı değil “kesmek” ve “durdurmak” anlamı bulunmaktadır.

3. *Veqafe* (وقف) *yeqifü* (يَقِفُ) *vüqûfen* (وُقُوفًا) şeklinde kullanılan fiil, “durmak, ayakta dikili durmak” anlamına gelir. Şayet *veqafe* (وقف) *vaqfen* (وَقْفًا) şeklinde kullanılırsa “hapsetmek, durdurmak, vakfetmek” anlamına gelmektedir.²⁰ *Veqaftü'd-dâbbete* (وَقَفْتُ الدَّابَّةَ) ‘hayvanı durdurdum’ ve *Veqaftü'l-kelime* (وَقَفْتُ الْكَلِمَةَ) “kelimede durdum” şeklinde kullanılması, *veqafe* (وَقَفْتُ) fiilinin müteaddi (geçişli) halidir.²¹ *Kellem-tühüm sümme evkaftü anhüm* (كَلَّمْتُهُمْ ثُمَّ أَوْقَفْتُ عَنْهُمْ) denildiğinde ise “onlarla konuştum sonra onlarla konuşmamı durdurdum” ifadesiyle *sekettü* (سَكَتَ) manasında kullanılmış olmaktadır.²² Mana itibarı ile *sekete* (سَكَتَ) ve *veqafe* (وقف) kelimeleri “sesi, okumayı, konuşmayı durdurmak” anlamında birleştiği söylenebilir. Ancak vakf (duruş) olabilmesi için ses ve nefesin birlikte kesilmesi gerekirken, *sekte* kelimesinde ise bunun zorunlu olduğunu söyleyemeyiz. Yine bir kelimenin ortasında durmak şeklinde *sekte* yapılabilir, fakat vakf yapılamaz, vakf olabilmesi için kelime sonunda durmak gerekmektedir.²³

4. *Sâme* (صام) *yesûmü* (يَصُومُ) *savmen* (صَوْمًا) *siyâmen* (صِيَامًا) kelimesi sözlükte “yemeyi, içmeyi, konuşmayı terk etmek”, *samt* (الصمت) anlamında “susmak”, *imsâk* anlamında “konuşma ve herhangi bir eylemden kaçınmak, terketmek, yapmaktan kendini alıkoymak” manasında kullanılmaktadır. Bazen susan ve kendisini konuşmaktan alıkoyan birisi için kullanılan *sâmit* (صَامِت) kelimesi yerine *sâim* (صَاءِم) kelimesi kullanılabilir. Rüzgârın esmesi dindiğinde *sâmeti'r-rîhu* (صَامَتِ الرِّيحُ) “rüzgâr esmeyi terk etti, sustu” ifadesi *rekede* (رَكَدَ) “dindi” anlamında kullanılmaktadır.²⁴

Kuşkusuz *sekte* kelimesine yakın anlamda kullanılan kelimeleri bilmek kadar, zıt anlamda kullanılan kelimeleri de bilmek, *sekte* kelimesinin anlam alanının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Tespit ettiğimiz kadarıyla *sekte* kelimesine zıt anlamlı olabilecek kelimeler *netâqa* (نَطَقَ), *kelleme* (كَلَّمَ), *vesale* (وَصَلَ) şeklinde ortaya çıkmaktadır.

14 Ferâhîdî, “ص م ت”, *Kitabü'l-Ayn*, 7/106.

15 Cevherî, “ص م ت”, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga*, 1/256, Dipnot:1.

16 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 3.bsk., 32 cilt, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, h.1420), 15/374.

17 Ferâhîdî, “س ك ن”, *Kitabü'l-Ayn*, 5/312, 7/442.

18 Cevherî, “ر ك د”, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga*, 2/477; Zeynüddin Râzî, “ر ك د”, *Muhtâru's-Sıhâh*, 344.

19 Cevherî, “ص م ت”, *es-Sıhâh Tâcü'l-Luga*, 1/248.

20 Ferâhîdî, “و ق ف”, *Kitabü'l-Ayn*, 5/ 223.

21 İbn Manzûr, “و ق ف”, *Lisânü'l-Arab*, 9/359-362.

22 İbn Fâris, “و ق ف”, *Mekâyisü'l-Luga*, 6/135.

23 Abdullâh Ali Meymûnî, *Fadlu'l-İlmi'l-Vakfi ve'l-İbtidâi ve Hukmi'l-Vakfi alâ Rüüsü'l-Âyât*, (Riyad: Dâru'l-Kasım, 2003), 9-11.

24 Ferâhîdî, “صوم”, *Kitabü'l-Ayn*, 7/171; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/350.

1. *Netaqa* (نَطَقَ) *yentiqū* (يَنْطِقُ) *nutqan* (نُطْقًا) fiili sözlükte “konuşmak, telaffuz etmek, söylemek ve konuşmaya benzer hususlar icra etmek” anlamında kullanılmaktadır.²⁵ Bu anlamıyla *netaqa* (نَطَقَ) kelimesi *kelleme* (كَلَّمَ) kelimesi ile aynı manada kullanılmaktadır. *Nutk* (نُطْق) kelimesi de “konuşma, telaffuz, ifade etme” anlamıyla *kelam* (كَلَام) kelimesi yerine kullanılmaktadır.²⁶ Bu yönüyle *nutk* (نُطْق) kelimesi, *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesinin zıt anlamlısı kabul edilebilir.

2. *Kelleme* (كَلَّمَ) *yükellimū* (يُكَلِّمُ) *teklimen* (تَكْلِيمًا) fiili sözlükte “konuşmak, söylemek, nutukta bulunmak” anlamında kullanılmaktadır.²⁷ Kur’an’da da (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) “ve Allah, gerçekten Musa ile konuştu”²⁸ şeklinde *kelleme* (كَلَّمَ) kelimesi konuşmak anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan *kelleme* (كَلَّمَ) kelimesi, *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesinin zıt anlamlısı olarak görülebilir.

3. *Vesale* (وَصَلَ) *yesilū* (يَصِلُ) *vaslen* (وَصَلًا) *vüsülen* (وُصُولًا) *siletēn* (صِلَةً) fiili sözlükte “varmak, ulaşmak, birleştirmek, bitişirmek, bir şeyi bir şeye ulamak ve katmak, kesintiye uğratmamak, ittisal” anlamında kullanılmaktadır. Aslında *vasl* (الْوَصْل) kelimesinin zıt anlamlısı, *fasl* (الفصل) kelimesidir.²⁹ Yukarıda belirtildiği üzere *sekte* kelimesinin bir anlamında “fasletme, iki kelime veya harfi birbirinden ayırma maksatlı susma” manasından hareketle, *vasl* (الْوَصْل) kelimesi *fasl* (الفصل) kelimesinin zıt anlamlısı olduğu gibi, aynı anlamdan hareketle *vasl* (الْوَصْل) kelimesi, *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesinin de zıt anlamlısı kabul edilebilir.

3. SEKTE KELİMESİNİN KULLANIMI

Sekte kelimesinin kullanım sürecini bilmek için bu kelimenin nerelerde, nasıl ve hangi anlamlarda kullanıldığını görmek gerekmektedir. Bu yönüyle *sekte* kelimesinin kullanımı, Hz. Peygamber dönemi ve Hz. Peygamberin vefatından sonraki dönem dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Sekte kelimesinin kullanılmadığı alanlara yer verilmemiş olup, kullanıldığı alanlardan ise Kur’an’daki kullanımından başlanacaktır.

3.1. KUR’AN’DA KULLANIMI

Kur’an’da doğrudan *sekt* (السَّكْتُ) ve *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimeleri yer almamaktadır. Ancak her iki kelimenin de kendisinden türemiş olduğu Arapça (س ك ت) s-k-t kök harflerinden oluşan *sekete* (سَكَّتَ) fiilinin Kur’an’da tek bir yerde kullanıldığı bilinmektedir. (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ) “*Mûsâ'nın öfkesi yatışınca/dinince levhaları aldı*”³⁰ şeklinde ifade edilen âyette, *sekete* (سَكَّتَ) fiili, *sekene* (سَكَّنَ) “yatıştı, dindi” anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere Kur’an’da kullanılan *sekete* (سَكَّتَ) fiili istiare yoluyla sözlük anlamında kullanılmaktadır.³¹

3.2. SÜNNET/HADİS METİNLERİNDE KULLANIMI

Sünnet/hadis metinlerinde, *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesi, daha çok namazda Fâtiha Sûresi’ni okumadan önce ve okuduktan sonra belli bir miktar susmak anlamında kullanılmaktadır. Ebû Dâvud’un (275/888) *Sünen* adlı eserinin “Salât” bölümünde, konuyla ilgili *babu’s-sekte inde’l-iftitahi* (بَابُ السَّكْتَةِ عِنْدَ الْإِفْتِتَاحِ) “iftitah tekbiri anında *sekte* yapmak (susmak)” şeklinde bir başlıkla konuya yer verilmekte ve hadislerde *sekte* (السَّكْتَةُ) kelimesi kullanılmaktadır.³² Mesela bir rivayette şöyle geçmektedir:

25 İbn Fâris, “نطق”, *Mekâyîsü’l-Luga*, 5/440.

26 Cevherî, “نطق”, *es-Sıhhâh Tâcü’l-Luga*, 4/1559.

27 İbn Fâris, “كلم”, *Mekâyîsü’l-Luga*, 5/131.

28 Nisa 4/164.

29 Ferâhîdî, “وصل”, *Kitabü’l-Ayn*, 7/152; İbn Fâris, “وصل”, *Mekâyîsü’l-Luga*, 6/116; İbn Manzûr, “وصل”, *Lisânü’l-Arab*, 11/729.

30 A’râf 7/154.

31 Râgıb İsfahânî, “س ك ت”, *el-Müfredât*, 416.

32 Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’âs, *Sünen-ü Ebi Dâvud*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001) “Salât”, 124. Ayrıca bkz. Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Camîu’l-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdilaziz. Tek cilt (1627-2083). Riyad: Daru’s-Selam, 3. basım 2000, “Salât” 72, (No: 251); İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mace*. nşr. Salih b. Abdilaziz. Tek cilt (2475-2754). Riyad: Daru’s-Selam, 3. basım 2000, “İkametü’s-Salât ve’s-Sünne fihâ”, 12, (No: 844, 845).

(قَالَ سَمُرَةُ حَفِظْتُ سَكَّتَيْنِ فِي الصَّلَاةِ ، سَكَّتَهُ إِذَا كَبَّرَ الْإِمَامُ حَتَّى يَفْرَأَ ، وَسَكَّتَهُ إِذَا فَرَغَ مِنْ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ)

“Semure şöyle dedi: Namazda iki sektenin yapılacağını ezberleyip korumuştum. Sektelerden biri imamın tekbir alıp kıraate başlayınca kadarki an, diğer sekte ise imamın Fâtihayı bitirmesinden sonraki sektedir (susmasıdır).”³³ Görüldüğü üzere hadis metninde kullanılan sekte kelimesi, hem sözlük hem de terim anlamında belli bir süre susmak, sükût etmek, diğer bir ifadeyle namazdaki kıraata başlamadan önce susarak bekleme manasında kullanılmıştır.³⁴

3.3. DİLDEKİ KULLANIMI

Arap dili ve edebiyatında *sekete* (سَكَّتَ) fiili ve fiil türevleri ile *sükût* (سُكُوت) mastarının çokça kullanıldığı bilinmektedir. Hatta cahiliye dönemi mu'allakât şairlerinden Antere b. Şeddâd (ö.615) bir şiirinde susmak anlamında sözlük manasıyla *sekete* (سَكَّتَ) fiilini ve *sükût* (سُكُوت) mastarını şöyle kullanmaktadır: ³⁵

سَكَّتُ فَعَرَ أَعْدَائِي السُّكُوتِ وَظَنُونِي لِأَهْلِي قَدْ نَسِيبُ

Sekettü fe ğarre a'dâi's-sükûtü Ve zannûnî li ehlî kad nesîtü

“Sustum, susmak düşmanlarımı yanılttı.- Kendi aile ehlimi, unuttuğumu sandılar.” Şiirde *sekete* ve *sükût* kelimeleri, sözlük anlamında kullanılmıştır. Tespit edildiği kadarıyla cahiliye döneminde mastar veya isim olarak *sekt* (سَكَّتَ) ve *sekte* (سَكَّتَةُ) kelimelerinin terim anlamında kullanımına rastlanılmamıştır. Ancak daha sonra Emevî, Abbâsî ve sonraki dönemlerde bu kelimelerin hem sözlük hem de terim anlamında kullanıldığı görülebilir. Mesela şair İbn Meyyâde (ö.149/)³⁶ ve Ebû Ubâde el-Buherî (285/898),³⁷ *sekte* (سَكَّتَةُ) kelimelerini şiirlerinde sözlük anlamında kullanmışlardır. Aynı şekilde Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin şiirlerini Divanu Ebü'l-Esved ed-Düelî adında derleyen Ebû Saîd el-Hasen es-Sükkerî'nin (ö.290/903) derlemesinde de *sekt* (سَكَّتَ) kelimesi kullanılmıştır.³⁸ Ebû Ca'fer en-Nahhâs (ö.338/949) *sekte* kelimesini sözlük anlamıyla susmak anlamında kullanmıştır.³⁹ Bedî'z-Zamân el-Hemedânî (ö.398/1008) ise *Makâmât* adlı eserinde kriz, felç ve hastalık anlamında kullanmaktadır.⁴⁰

Arap dilinin yazım ve okuma kaidelerine dair günümüz çalışmalarında ise sekte kelimesi, kelime ve ifadeler arasında yanlış ve düzensizliği engelleyen fasıla anlamında kısa bir süre susma veya kesme, diğer bir ifadeyle “virgül” manasında kullanılmaktadır. Muhammed Salih eş-Şenkîti (ö.1945) Arap dilindeki yazı ve okumadaki ifadelerin anlaşılabilirliği için fasıla ve virgülün olduğu yerlerde, hafif bir sektenin yapılması gerektiğini belirtirken, sekte kelimesini kısa bir süre susmak, iki kelime ve ifadenin yanlış anlaşılmasını engellemek için birbirinden ayırmak anlamındaki susma manasında kullanmaktadır. Fasıla anlamındaki susmada nefes alıp almama, sözkonusu edilmemektedir. Önemli olan ifade ve kelimelerin yanlış anlaşılmasını engelleyecek virgül anlamındaki kısa suskunluktur. Şenkîti, Arap dilindeki fasıla anlamındaki sektelerin yapıldığı yerleri, virgülün bulunması gereken yerler olarak sıralamaktadır. Mesela münadâ'dan sonra virgül konulması gerektiğini belirtmektedir. Diğer bir ifade ile virgülün olduğu yerlerde, fasıla sektesi yapılması gerekmektedir.⁴¹ Bu yönüyle sektenin terim anlamlarından biri de Arap yazısını okuma ve Arapça konuşma esnasında, virgül olması gereken yerlerde, hafif bir susmak anlamında kullanıldığı görülmektedir.

33 Ebû Dâvud, *Sünen*, “Salât”, 124, (No: 777).

34 Diğer örnekler için bkz. Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât, 124, (No: 778, 779, 780, 781).

35 Antere b. Şeddâd, *Divânu Antere b. Şeddâd*, 2. Bsk., thk. Hamdû Tammâs, (Beyrut: Darü'l-Marife, 2004), 83.

36 Şiir için bkz. Rammah b. Ebred Meddî İbn Meyyâde, *Şi'ru İbn Meyyâde*, (Musul: Matba'atu'l-Cumhur, 1968), 20. (وَلَمْ يَعْتَدِرْ عَذْرَ الْبَرِيِّ وَلَمْ يَزَلْ لَهُ سَكَّتَةٌ حَتَّى يُقَالَ مُرِيبٌ)

37 Şiir için bkz. Ebû Ubâde Velid b. Ubeyd el-Buherî, *Divanu'l-Buherî*, I-V, 3. Bsk., thk. Hasan Kamil es-Sayrafî, (Kahire: Daru'l-Mearif, t.y.) 1/159. (- وَإِذَا رَجَوْتُ نَسْتُ رَجَائِي سَكَّتَةً مِنْ عَائِبٍ فِي الْحُبِّ غَيْرِ مُعَاتِبٍ -)

38 Şiir için bkz. Ebû Saîd el-Hasen es-Sükkerî, *Divanü Ebî Esved ed-Düelî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yasîn, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1998), 86, 243. (سَكَّتُ فَلَمْ يَبْلُغْ بِي السَّكَّتِ نَقْرَةً... وَقَلْتُ فَلَمْ أَبْلُغْ بِذِمِّ وَلَا مَدْحِ)

39 Ebû Cafer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Umdetü'l-Kitap*, thk. Bisâm Abdulvahhab el-Cabî, 1.bsk. (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2004), 349. (ثم سكت سكتة)

40 Ebü'l-Fadl Ahmed b. el-Huseyn b. Yahya Bedî'z-Zamân el-Hemedânî, *Makâmâtü Bedî'z-Zemân el-Hemedânî*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1923), 108. (وَعَلْتَهُ سَكَّتَةً)

41 Muhammed Salih eş-Şankîti, *Fennü'l-Tahrîrî'l-Arabî Zavâbituhu ve Enmâtuhu*, 5. Bsk. (Suûd: Daru'l-Endülüs, 2001), 138.

3.4. TEFSİRLERDE KULLANIMI

Tefsir kitaplarında *sekte* ve *sekt* kelimelerinin sözlük ve terim anlamında kullanıldığı görülmektedir. Sekte kelimesinin tefsirdeki kullanımları konu ve anlamları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Arap harflerinin ve hurûf-ı mukattaaların okunuşlarındaki sekte, sonradan okunacaklara karışmasını engelleme amacıyla yapılan fasıl, kısa bir susma ve sükûn ile bitirme manasında kullanılmıştır. Mesela Ebû İshak ez-Zeccâc (ö.311/923), hece harflerinin sükûn ile sekte üzere mebni okuduklarını belirtirken, sekteyi sükûn üzerine icra ve sonraki okunacak harf veya kelimedden ayırma susması anlamında kullanmaktadır. Arap alfabesi ve sûrelerin başındaki, *elif, lâm, mîm* (الم), *kâf, hâ, yâ, ayn, sâd* (كهيعص) gibi mukattaa harflerini de dilsel ve fonetik bir temele dayandırarak konuya örnek vermektedir.⁴² Fahrüddîn er-Râzî (ö.606/1210) de bu harflerin okunuşlarının sekte üzere olduklarını belirtmektedir.⁴³

2. Namazda Fâtiha Sûresi bitince *vele'd-dâllîn* (وَلَا الضَّالِّينَ) lafzından sonra *âmîn* (أَمِينَ) derken, âmin lafzının Kur'an'dan olmadığını belirtmek amacıyla *vele'd-dâllîn* (وَلَا الضَّالِّينَ) lafzındaki *nûn* (ن) harfinde sükûn ile icra ettikten sonra *âmîn* (أَمِينَ) demeden önce yapılan sekte, “susma, okumayı kesme ve iki kelimeyi ayırma” anlamında kullanılmaktadır. Kurtûbî (ö.671/1273), Fâtiha Sûresi'ni okurken son kelimesi olan *vele'd-dâllîn* (وَلَا الضَّالِّينَ) kelimesinin son harfi olan *nûn* (ن) ile *âmîn* (أَمِينَ) kelimesinin arasında çok kısa bir sekte yapılması gerektiğinin sünnet olduğunu belirtirken, *sekte* kelimesini fasıla, ayırma duruşu anlamında kullanmaktadır.⁴⁴

3. Sekte kelimesi, namazda imamın Fâtiha Sûresi'nden önce ve sonra susması ve belli bir süre beklemesi anlamında kullanılmaktadır. Cassâs (ö.370/980), A'râf Sûresi 204. âyeti tefsir ederken, “el-kirâetü halfe'l-İmam” bahsinde, imamın namazda Fâtiha Sûresi'nden önce ve sonra sekte yapması ile ilgili konuyu ele alırken sekte kelimesini “belli bir süre susmak, kıraati kesmek” anlamında kullanmaktadır.⁴⁵ Aynı şekilde A'râf Sûresi 204. âyetini tefsir eden İbnü'l-Arabî el-Mâlikî (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı tefsirinde, Fahrüddîn Râzî (ö.606/1210) de *Mefâtîhu'l-Ğayb* adlı tefsirinde imamın namazda yaptığı sekteyi belli bir süre susmak, kıraati kesmek anlamında kullanmışlardır.⁴⁶

4. Sekte kelimesi diğer bir anlam olarak da hastalık manasında kullanılmaktadır. Ebü's-Suûd (ö.982/1574) *İrşadü'l-Akli's-Selîm* adlı eserinde, sekte kelimesini “hastalık, kriz” anlamında kullanmaktadır.⁴⁷

5. Bir tecvid kuralı olarak sekte, kıraat esnasında nefes almadan sesi kesmek, kısa bir süre susmak anlamında da tefsirlerde kullanılmaktadır. Bu anlamdaki sekte Kur'an'ın dört yerinde belirtilen sektedir. İbn A'tiyye (ö.542/1148) *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde, Âsım'ın Hafs rivayetine göre Kur'an'daki dört sekteyi belirtir. Bunlar bilindiği üzere Kehf, Yâsîn, Kıyâme ve Mutaffîfîn Sûrelerinde yer alan sektelerdir.⁴⁸

Görüldüğü üzere tefsir kitaplarında *sekte* kelimesi hem sözlük hem de terim anlamıyla kullanılmaktadır. Kullanıldığı anlamlar, “fasıla susması, kısa bir susma, sükûn ile bitirme, okumayı kesme ve iki kelimeyi ayırma susması, belli bir süre susmak, kıraati kesmek, hastalık, kriz, hayatı kesintiye uğratan hastalık, kıraat esnasında nefes almadan sesi kesmek” şeklinde belirtilebilir.

42 İbrahim b. es-Serî b. Sehl Ebû İshak ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'an ve İrâbuhû*, 5 cilt, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/59.

43 Fahrüddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/506.

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fereh el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Camî li Ahkâmi'l-Kur'an*, 20 c. (10 Mücellat), thk. Ahmed el-Berdûnûnî- İbrahim A'tfîş, 2.bsk. (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964), 1/127.

45 Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs el-Hanefî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dârulhyai't-Türasi'l-Arabî, h.1405), 4/217.

46 Kadî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnü'l-Arabî el-İşbilî el-Mâlikî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4 cilt, 3. Bsk., thk. Muhammed Abdulkadir Âta, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/367; Fahrüddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 15/440.

47 Ebü's-Suûd el-İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşadü'l-Akli's-Selîm ila Mezâya'l-Kerîm*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, t.y.), 2/39.

48 Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temmâm b. A'tiyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, 6 cilt, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h.1422), 3/494.

3.5. FIKIHTA KULLANIMI

Fıkıh alanında *sekte* kelimesinin kullanıldığı konuları ise şöyle sıralamak mümkündür:

1. Namazda kıraat esnasında yapılan bir anlık susmak anlamında kullanılan sektedir. Bu sekteler şöyle yapılmaktadır: a) Tekbirden sonra ve Fâtiha Sûresi'nden önce sekte yapılır ve bu esnada herkes içinden başlangıç duası okur. b) Fâtiha Sûresi'nden sonraki bir anlık susma sektesinde, Fâtiha Sûresi'ni bitiremeyenlerin tamamlamaları beklenir. Bu sektenin amacı, “Fâtihasız namaz olmaz”⁴⁹ hadisi gereğince cemaatle kılınan namazlarda, imamın kendisine tabii olanlardan Fâtiha Sûresi'ni tamamlayamayanlara okumaları için fırsat vermesidir.⁵⁰ Ancak yapılan bu sekte, bütün mezheplerce yapılmadığı gibi, hükmü de tartışmalıdır. Konu makalemizin muhtevasına dâhil olmadığı için, buradaki gayemiz namazda kıraat esnasında yapılan bir anlık susmak anlamında kullanılan sekte kelimesinin fıkıhtaki kullanımını belirtmekle yetinmektir.

2. Yukarıda tefsirlerdeki kullanımda belirtildiği üzere, namazda Fâtiha Sûresi okunduktan sonra *ve-le'd-dâllîn* (وَلَا الضَّالِّينَ) lafzı ile sonunda *âmîn* (آمِينَ) denilen lafzın arasını ayırmak amacıyla okumayı kesme anlamındaki susma sektesidir.⁵¹

3. Yemin, talak, köle azad etme vb. hususları (inşallah) Allah'ın dilemesine bağlamak durumunda, yemin ve talak gibi hususlar gerçekleşmez. Mesela “Şayet Allah dilerse, Allah'a yemin olsunki şu işi yapacağım” gibi bir yemine kişi o işi yapmaz ise yemini bozulmamış olur. Çünkü yeminini Allah'ın dilemesine bağlamış, diğer bir ifadeyle inşallah ifadesiyle yeminini birleştirmiştir. Talak ifadesini de inşallah ifadesiyle birleştirmekle hanımını boşamış olmaz. Şayet yemin ve talak ifadelerinden sonra hemen inşallah ifadesini söylemeyip, iki ifadeyi birbirinden ayırt edecek susma ve ifadeleri ayırma sektesinde bulunduğu, yemini ve talakı geçerli olur. Konuşma esnasındaki düşünme, nefes kesilme, yutkunma ve öksürükten dolayı sesinin kesilmesi veya arızı bir susma anlamındaki sektenin oluşması, yani arızı türden konuşmayı kesen sektelerin oluşması, gerçek manada konuşmanın akışını kesen sekteler olmadığından, yemin ve talak geçersizdir.⁵² Buradaki sekte kelimesi, akışı arızî veya tabii olarak kesmek, durdurmak anlamında kullanılmaktadır.

3.6. KIRAAT VE TECVİD İLMİNDE KULLANIMI

Kıraat ve tecvid ilminde *sekte* ve *sekt* kelimeleri aynı anlamda ve birbirlerin yerine kullanılabilir. *Sekte* kelimesi yerine *sekt* kelimesi, “ belli bir zaman içinde, vakf yapma süresinden daha az olmak üzere nefes almaksızın sesi kesmek”⁵³ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım, sektenin kıraat ve tecvid ilmindeki kullanımına dair bizlere bilgi verdiği gibi, aynı zamanda sekte kelimesinin terim anlamını da açıklamaktadır. Bazen de *sekte* veya *sekt* kelimeleri, *vakfetün yesîratün* (وَقْفَةٌ يَسِيرَةٌ) “kolayca bir vakfe”, *vakfetün hafîfetün* (وَقْفَةٌ خَفِيفَةٌ) “hafif bir vakfe”, *vükayfetün* (وُقُوفَةٌ) “vakıfçık” şeklinde de kullanılarak anlamlandırılmaktadır.⁵⁴ Bu ifadeler ise sektenin nefes almaksızın, hafif ve kolay bir duruş (vakf) yapma anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Sektenin kıraat ve tecvid ilmindeki kullanımına kısaca işaret etmekle yetinilmiştir. Sekte, bir tecvid kaidesi olarak kıraat ilminin konusu olması nedeniyle, Kur'an tilavetinde sektenin uygulandığı yerler, uygulanma nedenlerini ayrı bir başlık altında ele almak daha uygun olacaktır.

49 Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, nşr. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed, Tek cilt (Riyad: Daru's-Selam, 2000), “Ezân”, 94, (No: 756).

50 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *el-Havi'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi İmam eş-Şafî* (*ŞehuMuhtasarü'l-Müzenî*), thk. Ali Muhammed Muavvid- Adil AhmedAbdülmevcûd, 19 cilt, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h.1422), 2/143; Behram b. Abdillâh b. Abdilaziz b. Ömer Ebu'l-Bekâ Tacuddin ed-Demîrî (ö.805/1402), *eş-Şâmil fi Fıkhi'l-İmam Mâlik*, thk. Ahmed b. Abdilkerim Necîb, 2 cilt, (by. Merkezü Necîbüye li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 2008), 1/103.

51 Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim el-Hicâvî el-Makdîsî Ebu'n-Necâ, *el-İknâ fi Fıkhi İmam Ahmed b. Hanbel*, 4 cilt, thk. Abdullatif Muhammed Musa es-Subkî, (Beyrut: Daru'l-Marife, ty.), 1/116.

52 Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, *el-Ümm*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002), 4 cilt (7.cüz), 68; İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim el-Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî* (*el-Ümm* ile beraber), (Beyrut: Daru'l-Marife, 1990), 8/398.

53 Ebû'l-Hayr İbnü'l-Cezerî Muhammed b. Muhammed b. Yusuf, *en-Neşr fi Kirâati'l-'Aşr*, 2 cilt, thk. Ali Muhammed ed-Debba', (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/240.

54 Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015), 163.

4. SEKTE KELİMESİNİN TERİMSSEL ANLAMI

Terimsel anlamı bakımından sektenin disiplinlere göre farklı tanımlandığı bilinmektedir. Ancak terimsel anlamıyla sekte kelimesi kıraat ve tecvid alanında meşhur olmuştur. Hadis metinlerinde kullanılan sekte kelimesi, “namazdaki kıraata başlamadan önce belli bir süre susarak sükût ederek beklemek”⁵⁵ manasında fıkhıdaki terimsel anlamıyla ifade edildiğini söyleyebiliriz. Fıkhıdaki terimsel anlamıyla *sekte*, “namazda kıraat esnasında yapılan bir anlık susmak”⁵⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Fıkıh alanında, “yemin ve talak ifadeleri ile “inşallah” ifadesi arasında, yemin ve talak ifadelerini inşallah ifadesinden ayıran ve aralarındaki akışı kesen kasti suskunluk”⁵⁷ şeklinde tanımlanabilecek ayrı bir terimsel anlamı daha bulunmaktadır. Bu *sekte*, yemin ve talakı geçerli kılan sekte anlamında kullanılmaktadır. Arap dilinde ise sekte kelimesi, “yazı ve okumada, kelime ve ifadeler arasındaki yanılğı ve düzensizliği engelleyen fasıla, kısa bir süre susmak veya kesmek, araya virgül koymak”⁵⁸ şeklinde tanımlanabilir.

Kıraat ve tecvid terimi olarak sekte kelimesi “Kur’an tilavetinde nefes alıp vermeden kısa bir süre sesi kesmek”,⁵⁹ “nefes almaksızın sesi kesmek”,⁶⁰ “Kur’an tilâvet ederken iki kelime veya harf arasında nefes alıp vermeden çok kısa bir süre duraklamak”⁶¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Okuma esnasında sesin kesilmesi, iki kelime arasında olduğu gibi iki harf arasında da olabilmektedir. Sekte kelimesinin terimsel anlamları arasında bir mukayese yapılacak olursa, kıraat ve tecvid alanında yapılan tanımda “nefes almaksızın sesi kesmek” kaydı bulunurken, diğer alanlardaki terimsel tanımlarda böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Bu yönüyle kıraat ve tecvidteki sektenin tanımı, yapılan diğer tanımlardan farklılaştığı görülebilir.

Sektenin nerelerde ve hangi durumlarda uygulandığına dair kıraat imamaları arasında bir ittifakın olduğu söylenemediği gibi, sektenin yapılmasına dair gösterilen gerekçelerde de ittifak olduğu söylenemez. Mesela Ebû Bekr Âsım b. Behdele (ö.127/745) kıraatının Hafs Süleyman b. el-Müğîre (ö.180/796) rivayetine göre Kur’an tilavetinde sektenin uygulandığı yerlerin⁶² Hafs’dan sekte ile tilaveti nakledildiği gibi, sektesiz bir şekilde de tilavet edildiği nakledilmektedir.⁶³ Hamza b. Habib b. Ammara (ö.156/773) kıraatının Halef b. Hişam el-Bezzâr (ö.229/843) rivayetine göre ise Kur’an tilavetinde sekte, Hafs rivayetinden tamamen farklı yerlerde uygulanmaktadır.⁶⁴ Halef rivayetine göre *elif lâm* (ال) takısından sonra hemzenin gelmesi, sükûn ile biten bir kelimeden sonra hemze gelmesi, tek kelime içinde ‘şeyûn’ (شَيْءٌ) gibi sükûnlu *ya* (ي) harfinden sonra hemzenin gelmesi durumlarında sekte uygulanmaktadır.⁶⁵ Ebû Cafer Yezid b. el-Ka’ka’ el-Mahzûmî (ö.130/7489) kıraatına göre de Kur’an tilavetinde hurûf-ı mukattaanın her harfi arasında sekte uygulanmaktadır.⁶⁶ Ebû Amr b. el-Alâ el-Mâzinî (ö.154/770), İbn Âmir Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö.118/736) ve Yakûb b. İshak el-Hadramî (ö.205/820) tarikinden Verş Osman b. Saîd el-Mısrî’ye (ö.197/812) göre iki sûre arasında geçiş yapılırken, üç şekil okunuştan⁶⁷ biri olan sekte ile okunabilmektedir. Diğer ikisi ise besmele ve vasl ile okunmasıdır.⁶⁸ Bütün Kıraat imamlarına göre Enfâl Sûresi’nden sonra, başında besmele olmayan Tevbe (Berâe) Sûresi’ne geçiş yapılırken, üç şekil okunuştan biri de sekte ile okumaktır.⁶⁹

55 Ebû Dâvud, *Sünen*, Salât, 124, (No: 778, 779, 780, 781).

56 Erdoğan, “Sekte”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 500.

57 Şafîî, *el-Ümm*, 68; Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, 8/398.

58 Şankîî, *Fennü't-Tahrîr'l-Arabî*, 138.

59 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240.

60 İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 345.

61 Abdurrahman Çetin, “Sekte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/335.

62 Hafs’ın sekte uyguladığı yerler için bkz. Osman b. Said b. Osman b. Ömer Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyssîr fi'l-Kırâati's-Seb'*, 2. Bsk., (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1984), 142.

63 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

64 Dânî, *et-Teyssîr*, 62.

65 Dânî, *et-Teyssîr*, 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419-422.

66 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/424-425; Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Erbea'ite A'sher*, thk. Enes Mehare, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 166.

67 Üç çeşit okunuştan kasıt, a) sekte ile okumak, b) sadece besmele ile okumak c) sektesiz bir şekilde vasl ile okumaktır.

68 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye fi'l-Kırâati's-Sebî min Tariki's-Şatbiyye*, (Kahire: Daru Muhaysin, 2005), 28.

69 Abdulfettah b. Abdulğani b. Muhammed el-Kâdî (ö.1403/), *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtira*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981), 133; Muhaysin, *el-İrşâdât*, 29.

Vakf ile ilgili olması nedeniyle makalemizin konusuna dâhil etmediğimiz sekte hası (hâ-i sekt) diye bilinen bir sekte daha bulunmaktadır.⁷⁰ Sekte hası (hâ-i sekt) ile kastedilen, bazı kelimelerin son harekesini korumak amacıyla kelime sonuna ziyade olarak getirilen sakin *he* (ه) harfidir. Kıraat imamlarının Kur’andaki sekte hası (hâ-i sekt) ile okunması gereken kelimelerin vakf halinde sekte hası (hâ-i sekt) ile okunmasında ittifak etmektedirler.⁷¹

5. SEKTEİN KIRAAT VE TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

Sektenin kıraat ve tecvid ilmindeki yerini bilmek için, öncelikle sektenin kıraat imamlarına göre uygulanan yerleri, uygulama gerekçeleri ve uygulamada belirtilen delillerin durumunu görmek gerekmektedir. Daha sonra sektenin uygulanmasına kaynak olan delillerin bilinmesi ise bir kıraat farklılığı olarak sektenin tevkîfi olup olmadığı konusunu belirlemeye katkı sağlayacağı gibi, sektenin kıraat ilmindeki yerini de belirlemiş olacaktır.

5.1. KIRAAT İMAMLARINA GÖRE SEKTEİN UYGULANDIĞI YERLER, NEDENİ VE DELİLİ

Kıraat imamlarına göre sektenin uygulandığı yerleri ve nedenlerini delilleriyle beraber bir arada görmek, sektenin kıraat ilmindeki yerinin ne olduğuna dair bizlere yol gösterici olacaktır. Bu nedenle sektenin uygulandığı yerlerin burada hatırlanması amacıyla topluca sıralanması uygun görülmüştür. Bunları maddeler halinde şöyle belirtebiliriz:

1. Âsım (ö.127/745) kıratının Hafs (ö.180/796) rivayetine göre Kur’an tilavetinde sektenin uygulandığı yerler⁷² şunlardır:

a)-Kehf Sûresi 1. âyetin sonu olan *ivecen* (عَوْجًا) kelimesi ile 2. âyetin başı olan *kayyimen* (قَيِّمًا) kelimeleri arasında⁷³ yapılan sektedir. Bilindiği üzere sekte vasl halinde yapılır. Vakf halinde sekte yapılmamış olur. Birinci âyetin sonunda *i’vecâ* (عَوْجًا) diye meddi tabîî şekliyle vakıf ile eda edilmesi daha uygundur. Şayet ikinci âyete vasl ile edâ edilmek istenirse, aynı şekilde *ivecâ* (عَوْجًا) diye meddi tabîî ile okunup, nefes almaksızın ses kısa bir müddet kesilerek ikinci âyete *kayyimen* (قَيِّمًا) şeklinde başlanarak sekte yapılmış olur.

b)- Yasîn Sûresi 52. âyette yer alan *min merkadinâ* (مِنْ مَرْقَدِنَا) ifadesi ile *hâzâ* (هَذَا) kelimeleri arasında⁷⁴ yapılan sektedir. *Min merkadinâ* (مِنْ مَرْقَدِنَا) ifadesinden sonra şayet vasl edilip *hâzâ* (هَذَا) kelimesinin tilavetine geçilecek ise, arada nefes almaksızın ses kısa bir müddet kesilerek, sekte ile tilavet edilen *min merkadinâ* (مِنْ مَرْقَدِنَا) ifadesi, *hâzâ* (هَذَا) kelimesinden ayrılmış olur. Ancak *min merkadinâ* (مِنْ مَرْقَدِنَا) ifadesi sonunda vakf edilerek durulur, nefes alındıktan sonra *hâzâ* (هَذَا) kelimesinin tilavetine başlanırsa da sekte yapılmamış olur.

c)-Kıyâme Sûresi 27. âyetteki *ve kîle men* (وَقِيلَ مَنْ) ifadesi ile *râk* (رَاقٍ) kelimesi arasında⁷⁵ yapılan sektedir. Bu âyetteki sekte ise *ve kîle men* (وَقِيلَ مَنْ) ifadesi tilavet edildikten sonra arada nefes almaksızın ses kısa bir müddet kesildikten sonra *râk* (رَاقٍ) kelimesi tilavet edilerek yerine getirilmiş olur.

d)-Mutaffifîn Sûresi 14. âyetteki *kellâ bel* (كَلَّا بَلْ) ifadesi ile *râne* (رَانَ) kelimesi arasında⁷⁶ yapılan sektedir. Bu âyetteki sekte de *kellâ bel* (كَلَّا بَلْ) ifadesi tilavet edildikten sonra arada nefes almaksızın ses kısa bir müddet kesildikten sonra *râne* (رَانَ) kelimesi tilâvet edilerek yerine getirilmiş olur.

Hafs rivayetine göre yukarıda belirtilen dört yerdeki sektenin yapılma nedeni, mananın doğru anlaşılmasını sağlamak olarak belirtilmektedir.⁷⁷ Ancak sekte yapılması hususunda bir ittifakın olmadığını da hatırla-

70 Konuyla ilgili çalışma için bkz. Mustafa Kılıç, “Kıraat İlminde Hâ-i Sekt”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 35 (2021), 21-54.

71 Karaçam, *Kur’an-ı Kerîm’in Faziletleri*, 348-349.

72 Dâni, *et-Teysîr*, 142. Konuyla ilgili yapılan müstakil bir çalışma için bkz. A. Cüneyt Eren vd., “Âsım Kıraatının Hafs Rivayetine Göre Sekte Kavramı ve Manaya Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (Ocak-Şubat-Mart 2015), 119-127.

73 Kehf 18/1-2.

74 Yasîn 36/52.

75 Kıyâme 75/27.

76 Mutaffifîn 83/14.

77 Dâni, *et-Teysîr*, 142.

mak gerekir. Aynı zamanda belirtilen bu dört yerde Hafs'dan sekte ile tilaveti nakledildiği gibi, sektesiz bir şekilde de tilavet edildiği nakledilmiştir.⁷⁸ Belirtilen bu dört yerdeki sektenin yapıma gerekçesi hakkında bir âyet, Hz. Peygamberden menkul sahih bir naklin gösterilmemesi, yapılan bu sektelerin tevkîfi bir delile dayanmadığını hatırlatmaktadır.

2. Hamza (ö.156/773) kıraatının Halef (ö.229/843) rivayetine göre Kur'an tilavetinde sektenin uygulandığı yerler⁷⁹ şunlardır:

a)-Sükûndan sonra hemze gelmesi durumunda yapılan sektedir. Bu sekte, tek kelimedede olduğu gibi iki kelimedede de olabilir. Aynı şekilde tek kelimedede muttasıl med ve iki kelimedede munfasıl med şeklinde de olabilir. Tek kelimedede sükûndan sonra hemze gelmesi durumunda, mahreç yönüyle hemzenin belirgin okunması için, sükûndan sonra telaffuzu kesmeden ve nefes almaksızın hafif bir sekte yapılarak hemzenin okunuşuna geçilir. Mesela (شَيْءٌ) ifadesi, *şey* -sekte- *ün* şeklinde, (مَسْنُوءًا) ifadesi, *mes* -sekte- *ûlen* şeklinde, (دِفْءٌ) ifadesi ise *dif* -sekte- *ün* şeklinde sekte ile okunur. Muttasıl medli olarak da (جَاءُوا) ifadesi *cââ*-sekte-*û* şeklinde, (يُضِيءُ) *yüdüî*-sekte-*ü* şeklinde sekte ile okunur. Bazen de *yeselûne* (يَسْتَلُونَ) gibi tek kelimedede sükûndan sonra hemze gelmesi durumunda sekte yapılmamaktadır. Ancak Hamza kıraatine göre tek kelimedeki sükûn olan *ya* (ي) harfinden sonra gelen bütün hemzelerde sekte yapılır.⁸⁰ Bu konuda kıraat imamları arasında bir ittifak bulunmamaktadır.

İki kelimedede ise sükûn ile biten bir kelimededen sonra harekeli bir hemze ile başlayan iki kelime arasında yapılmaktadır. İkinci kelimenin başındaki hemzenin mahreci gizli kalmaması ve belirgin okunması için, sükûndan sonra telaffuzu kesmeden ve nefes almaksızın hafif bir sekte yapılarak hemzenin okunuşuna geçilir. Mesela (خَلُّوا إِلَىٰ شَيْطَانِهِمْ) ifadesi, *halev*-sekte-*ilâ şeyâtînihim* şeklinde, (مِنْ أَمْنٍ) ifadesi, *men*-sekte-*âmene*, (قَدْ أَفْلَحَ) ifadesi ise *kad* -sekte-*eflehe* şeklinde sekteli okunur. Munfasıl medli olarak da (بِمَا أَنْزَلْنَا) ifadesi *bimââ*-sekte-*ünzile* şeklinde, (وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ) ifadesi de *ve alâ*-sekte-*ebsârihim* şeklinde sekte ile okunur.⁸¹

b) Hemzeli bir kelimenin *elif lam* (ال) takısı alması durumunda yapılan sektedir. Hemzenin mahrecinin belirgin okunması ve hemze ile başlayan asıl kelime kökünü *elif lam* (ال) takısından ayırmak için telaffuzu kesmeden ve nefes almadan hafif bir şekilde *elif lam* (ال) takısı ile hemze arasında yapılan sektedir. Buradaki sekte tek kelimedede meydana gelmektedir. Mesela (الْأَرْضِ) ifadesi *el*-sekte-*ardi* şeklinde (وَالْآخِرَةَ) ifadesi *vel*-sekte-*âhirati* şeklinde (وَالْإِيمَانَ) ifadesi ise *vel*-sekte-*îmane* şeklinde sekte ile okunmaktadır.⁸²

3. Ebû Ca'fer (ö.130/7489) kıraatına göre Kur'an tilavetinde hurûf-ı mukattaanın her harfî arasında sekte uygulanmaktadır. Mesela (الْم) ifadesi *elif*-sekte-*lâm*-sekte-*mîm* şeklinde, (الر) ifadesi *elif*-sekte-*lâm*-sekte-*ra* şeklinde, (كَهَيْعَص) ifadesi ise *kâf*-sekte-*hâ*-sekte-*yâ*-sekte-*ayn*-sekte-*sâd* şeklinde sekte ile okunur. Bu harfler yazıda bitişik yazılmış olsa da her biri müstakil bir kelam mesabesinde kabul edilmektedirler. Ebû Ca'fer, bu tür harflerin her birinde hafif bir sekte yapılmasıyla, tüm harflerin her birinin Allah'ın bilgisi dâhilinde kendisinde sırlardan bir sır sakladığı gerçeğini ortaya koymanın amaçlanabileceğine işaret etmektedir.⁸³

4. Bütün Kıraat imamlarına göre Enfâl Sûresi'nden sonra, başında besmele olmayan Tevbe (Berâe) Sûresi'ne geçiş yapılırken, üç şekil okunuştan biri de sekte ile okumaktır. Bu sekte, Enfâl Sûresi'nden sonra nefes almaksızın kısa bir süre sesi kesip, besmelesiz bir şekilde Tevbe (Berâe) Sûresi'ni okumaya başlayarak eda edilir. Sekte ile uygulaması ise (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ سَكْتَةٌ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) *Innellâhe bi külli şeyin alîm* -sekte- *Berâetün minellâhi ve resulihî* ...). Enfâl Sûresi'nden Tevbe (Berâe) Sûresi'ne geçiş yapılırken, üç okuyuştan birini tercih etmek caizdir. Sekte ile okunuşuna dair herhangi bir sahih nakil belirtilmemektedir. Mushaftaki tertip üzere Enfâl Sûresi'nde olduğu gibi, Tevbe (Berâe) Sûresi'nden önce okunan bir sûreden sonra da yine üç okuma şeklinden biri olan sekte ile Tevbe (Berâe) Sûresi'ne geçiş ya-

78 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

79 Dâni, *et-Teyşîr*, 62.

80 Osman b. Saîd b. Osman Ebû Amr ed-Dâni, *Camii'ü'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre*, 2 cilt, thk. Kemal Atik, (Ankara: TDV Y., 1999), 1/307.

81 Dâni, *et-Teyşîr*, 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419-422.

82 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/420.

83 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/424-425; Dimyâtî, *İthâfu Fûdalâi'l-Beşer*, 166.

pılabilir. Ancak mushaftaki tertip üzere Tevbe (Berâe) Sûresi'nden sonraki bir sûreden sonra Tevbe (Berâe) Sûresi'ne besmelesiz sekte ile geçiş yapılamaz.⁸⁴

5. Kıraat imamlarından Ebû Amr (ö.154/770), İbn Âmir (ö.118/736) ve Yakûb (ö.205/820) tarikinden Verş'e (ö.197/812) göre iki sûre arasında geçiş yapılırken, üç şekil okunuştan biri olan sekte ile okumaktır. Diğer ikisi ise besmele ve vasl ile okumaktır. Ancak iki sûre arasında sekte ve vasl ile okumanın şartı, mushaftaki tertip üzere olması gerekir. Mesela Nisâ Sûresi'nden sonra Bakara Sûresi'ne geçiş yapmak tertibi bozmak olur. Bitirilen sûreden sonra geçiş yapılacak sûrenin, mushaf tertibine göre önceki bir sûre olması gerekir. Mushaftaki tertibe göre geçiş yapılacak sûre, daha önceki bir sûre olması nedeniyle sadece besmele ile başlanması gerekir.⁸⁵

5.2. SEKTEİN TEVKİFİLİK AÇISINDAN DURUMU

Yukarıda sektenin mahiyeti, kullanımı, anlam alanını, kıraat imamlarına göre uygulanan yerleri ve nedenlerini kısaca görmeye çalıştık. Sektenin uygulanmasındaki nedenin dayandığı temel delilin tevkîfi olup olmadığını görebilmek için de öncelikle tevkîf ve tevkîfiliğin ne anlama geldiğini bilmek gerekir. Sözlükte *tevkîf* (تَوَكُّفٌ) kelimesi, “durdurma, yabânî hayvanların ayak ve bacaklarındaki beyaz siyah çizgiler, atın inciklerindeki beyazlık,⁸⁶ hayvanlardaki benek, alamet, işaret, kadının ellerindeki kına benekleri, zebra gibi hayvanlardaki siyah çizgiler,⁸⁷ hac ibadetinde vakfe yapılacak yerlerde durmak, şerî konularda nakledilen, haber verilen nas (ayet ve hadis)” anlamında⁸⁸ kullanılmaktadır. *Tevkîfi* (تَوَكُّفِيٌّ) kelimesi ise *tevkîf*'e ait demektir. Türkçede de *tevkîfi* ve *tevkîfilik* kelimeleri kullanılmaktadır.

Terim olarak tevkîf kelimesi, “akılla belirleme imkânı olmayan, bizzat şeriat tarafından ne ve nasıl olacağı belirlenen şeyler”⁸⁹olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifade ile tevkîfi olan şeyler, doğrudan Kur'an ve sünnet ile ne ve nasıl olacağı belirlenmiş şeylerdir. Bu yönüyle dini konuların nakli ve akli delilleri şeklinde bir incelemeye tabi tutulduğu bilinmektedir. Dinî konulardaki nakli delillerle, nas olarak da ifade edilen Kur'an ve sünnet, akli delillerle de Kur'an ve sünnetin dışındaki deliller kastedilir. Mesela Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed et-Tahânevî (ö.1158/1745), ayetlerdeki fasılanın bilinmesinin, tevkîfi ve kıyasî olmak üzere iki yolunun olduğunu söylemesi,⁹⁰ayetlerdeki fasıla konusuna dair ileri sürülebilecek delillere işaret etmektedir. Tahanevî'ye göre, hakkında sarîh nas bulunan ve kıyasla belirlenmeyen hususlar tevkîfidir. Mesela İbnü'l-Cezerî (ö.833/1429), Duhâ Sûresi'nden sonra Nâs Sûresi'ne kadar her sûrenin sonunda tekbir getirilmesini, Nâs Sûresi'nden sonra tekbir getirilince Fâtiha Sûresi'nin okunmasını ve Bakara Sûresi'nin ilk beş ayetinin de okunduktan sonra hatim duasına başlanılmasını, Hz. Peygamberden tevkîfi olduğunu ve meşhur rivayetlerden oluşunun bir delili olarak kabul etmektedir. İbnü'l-Cezerî, bu geleneğin tevkîfi olduğunu söylerken, akıl ile belirlenmediğini kastetmektedir.⁹¹

Tevkîfilik açısından konumuz olan sektenin uygulanmasına gelince, tevkîfi diyebilmek için nakledilen sünnet deliline ihtiyaç duyulmaktadır. Bu konuda Kıraat imamlarından itibaren oluşmuş bir nakil zinciri ve isnaddan söz edilebilir. Ancak sekte'yi uygulayan kıraat imamaları ile Hz. Peygamber arasında, semâ yoluyla intikal eden sahih bir isnad zincirini tespit etmek kolay görünmemektedir. Bununla birlikte imamlara göre sekte yapılan yerlerdeki sektenin gerekçeleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet yerine akli, dilsel ve fonetik gerekçelerin belirtildiği görülmektedir. Mesela sadece Âsım kıratının

84 Kadî Abdulfettah, *el-Büdûru 'z-Zâhira*, 133; Muhaysin, *el-İrşâdât*, 29.

85 Muhaysin, *el-İrşâdât*, 28.

86 Ferâhidî, *Kitabü'l-Ayn*, V/ 223; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/359-362.

87 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luga*, IX/251-252; İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-Luga*, s.635; İbn Fâris, *Mücmelü'l-Luga*, II/934; Cevherî, *es-Sihhâh Tâcü'l-Luga*, IV/1440.

88 Cevherî, *es-Sihhâh Tacu'l-Luga*, IV/1440; Zeynüddin Râzî, *Muhtâru's-Sihhâh*, s.344 (تَوَكُّفٌ md.); İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX/359-362.

89 Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 577.

90 Tahânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kadi Muhammed Hamid b. Muhammed Sabir, *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, I-II, thk: Ali Dahruç, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan 1996), II/1261.

91 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/411, 440.

Hafs rivayetine göre Kur'an tilavetinde sektenin uygulandığı dört yer,⁹² diğer imamlarca uygulanmamaktadır. Sektenin uygulandığı yerlerdeki gerekçeler ise “anlam karışıklığına meydan vermemek, tilaveti daha okunaklı ve anlaşılır bir hale getirmek” şeklinde belirtilmektedir. Diğer bir ifade ile dört yerdeki sektenin uygulanmasında naklî bir gerekçe ve sünnet delili belirtilmemektedir. Bununla birlikte sekte yapılması hususunda bir ittifakın olmadığını, belirtilen bu dört yerde Hafs'dan sektesiz bir şekilde de tilavet edilebileceği nakledilmektedir.⁹³ Hakkında bir nas, Hz. Peygamberden menkul sahih bir naklin gösterilmemesi nedeniyle, yapılan bu dört sektenin tevkîfi olduğunu söylememiz mümkün görünmemektedir.

Hamza kıraatının Halef rivayetine göre Kur'an tilavetinde, sükûndan sonra hemze gelmesi durumunda yapılan sektelerin gerekçesi ise⁹⁴ mahreç yönüyle hemzenin belirgin okunması şeklinde ifade edilmektedir. Aynı şekilde Ebû Ca'fer kıraatine göre Kur'an tilavetinde hurûf-ı mukattaa'nın her harfi arasında sekte uygulanmasının gerekçesi de, yazıda bitişik yazılmış olsa da her bir harfin müstakil bir kelimede kabul edilmesidir. Ebû Ca'fer, bu tür harflerde sekte yapılmasıyla, Allah'ın bilgisi dâhilinde her bir harfin kendisinde bir sır sakladığı gerçeğinin ortaya çıkarılmasının amaçlanabileceğine işaret etmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla Hamza kıraatının Halef rivayetine ve Ebû Ca'fer kıraatına göre yapılan sektelerin gerekçelerinde menkul bir nas bulunmamaktadır. Hz. Peygamberden menkul sahih bir naklin gösterilmemesi nedeniyle, Hamza kıraatının Halef rivayetine ve Ebû Ca'fer kıraatına göre yapılan sektelerin tevkîfi olduğunu söylememiz zor görünmektedir.

Bütün Kıraat imamlarına göre Enfâl Sûresi'nden sonra, başında besmele olmayan Tevbe (Berâe) Sûresi'ne geçiş yapılırken, ayrıca Ebû Amr, İbn Âmir ve Yakûb tarikinden Verş'e (ö.197/812) göre iki sûre arasında geçiş yapılırken de, üç şekil okunuştan birisinin sekte ile okunmasının gerekçesi ihtiyaridir. Bu nedenle üç okuyuştan birini tercih caizdir. Sekte ile okunuşuna dair herhangi bir sahih nakil belirtilmemektedir.⁹⁶

Yukarıda belirtildiği üzere sekte, Kur'an tilavetinde yanlış anlaşılmaya müsait kelime, kelime guruplarını ve hatta harfleri fark ettirerek belirtme, verilmek istenen mana üzerinde vurgu yapma adına fonetik bir tecvid kuralıdır. Bir tecvid kaidesi olan sekteyi kıraat ilminde uygulayan kıraat imamlarının edâ gerekçeleri ve delilleri dikkate alındığında ise sektenin tevkîfi bir uygulama olduğunu söylemek zor görünmektedir.

SONUÇ

Sekte kelimesi sözlükte birçok manaya gelmekte ve çeşitli alanlarda farklı terim anlamlarında kullanılmaktadır. Daha çok kıraat ve tecvid ilminde terimsel kimliğiyle meşhur olmuş sekte, “vakf yapma süresinden daha az olmak üzere belli bir zaman içinde nefes almaksızın sesi kesmek” şeklinde tanımlanmakta ve uygulanmaktadır.

Cahiliye döneminde mastar veya isim olarak *sekte* kelimesinin terim anlamında kullanımına rastlanılmamıştır. Kur'an-ı Kerîm'de de doğrudan *sekt* ve *sekte* kelimeleri kullanılmamaktadır. Hadis metinlerinde ise hem sözlük hem de terim anlamında “belli bir süre susmak, sükût etmek, susarak bekleme” manasında kullanılan sekte kelimesi, fıkhîteki kullanımıyla örtüşmektedir. Tefsirlerde sözlük ve terim anlamıyla kullanılan sekte kelimesi, Arap dilinde yazı ve okumadaki ifadelerin anlaşılabilmesi için okuma ve konuşma esnasında virgöl olması gereken yerlerde, “hafif bir susma” anlamında kullanılmaktadır. Kıraat ve tecvid alanında “nefes almaksızın sesi kesmek” ifadesiyle yapılan tanım, sekte kelimesiyle ilgili diğer alanlarda yapılan tanımlardan ayrılmaktadır.

Kur'an tilavetinde Âsım kıraatının Hafs rivayetine göre dört yerde, Hamza kıraatının Halef rivayetine göre sükûndan sonra hemze gelmesi durumundaki yerlerde, Ebû Ca'fer kıraatına göre hurûf-ı mukattaa'nın her harfi arasındaki yerlerde, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ya'kûb tarikinden Verş'e göre iki sûre arasında geçiş yapılırken üç şekil okunuştan biri olan sekte ile okunan yerlerde, sektenin uygulanmasında bir ittifak

92 Dâni, *et-Teysîr*, 142.

93 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/426.

94 Dâni, *et-Teysîr*, 62; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419-422.

95 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/424-425; Dimyâtî, *İthâfu Fîdalâi'l-Beşer*, 166.

96 Kadî Abdulfettah, *el-Büdüru'z-Zâhira*, 133; Muhaysin, *el-İrşâdât*, 28-29.

bulunmamaktadır. İttifak olmaması nedeniyle sektesiz bir şekilde de tilavet edilebilmesi, sektenin zorunlu olmadığını göstermektedir. Kıraat imamlarından itibaren oluşmuş bir nakil zinciri ve isnaddan söz edilse de, sekte'yi uygulayan kıraat imamları ile Hz. Peygamber arasında, sem'a yoluyla intikal eden ve farklı uygulanan sekte yerleriyle ilgili sahih bir isnad zincirini tespit etmek kolay görünmemektedir.

Sekte yapılan yerlerdeki sektenin gerekçeleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayet yerine genelde sektenin uygulanmasıyla ilgili, anlam karışıklığına meydan vermemek, tilaveti daha okunaklı, anlaşılır ve belirgin bir hale getirmek gibi aklı, dilsel ve fonetik gerekçeler gösterilmektedir. Dolayısıyla *sekte*, fonetik bir tecvid kuralıdır. Kıraat imamlarının eda gerekçesi ve delilleri dikkate alındığında, sektenin tevkîfî bir uygulama olduğunu söylemek zor görünmektedir. Tevkîfî olan dini bir konu, Kur'an ve sünnet tarafından tayin edilmekte ve onun uygulama şekli de yine Kur'an ve sünnet ile belirlenmektedir. Bu tespitlere rağmen sektenin uygulanması, dilsel ve fonetik açıdan ve tecvid kaidesi kuralınca edâ edilmesi gerekli görülebilir.

KAYNAKÇA

- Antere b. Şeddâd. *Divânu Antere b. Şeddâd*. 2. Bsk., thk. Hamdû Tammâs, Beyrut: Darü'l-Marife, 2. Basım, 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed. Tek cilt (1-670). Riyad: Daru's-Selam, 3. basım 2000.
- Buhterî, Ebû UbâdeVelid b. Ubeyd. *Divanü'l-Buhterî*. thk. Hasan Kamil es-Sayrafi. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-mearif, 3. Basım, ts.
- Cassas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, h.1405.
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihhah Tacu'l-Luğa ve sıhahü'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulfafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim Lil Melaim, 4. Basım, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. "Sekte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Ömer Ebu Amr. *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım, 1984.
- Dânî, Osman b. Said b. Osman b. Said Ebu Amr. *Camiu'l-Beyân fi'l-Kirâati's-Seb'a'l-Meşhûre*. thk. Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Demîrî, Behram b. Abdillâh b. Abdilaziz b. Ömer Ebu'l-Bekâ Tacuddin. *eş-Şamil fi Fıkhi'l-İmam Malik*. thk. Ahmed b. Abdilkerim Necîb. 2 Cilt, by.: Merkezu Necîbüye li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 2008.
- Dimyâtî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani. *İthâfu Fûdalâi'l-Beşer fi'l-Kıraati'l-Erbeate Aşer*. thk. Enes Mehare. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşa's es-Sicistânî. *Sunen-u Ebi Davud*. nşr. Muhammed Abdulaziz el-Halidi. Tek cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Ebu's-Suûd, el-İmadî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşadu Akli's-Selim ila Mezâya'l-Kerim*. Beyrut: Daruİhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar yayınları, 6. Basım, 2016.
- Eren, A. Cüneyt vd. "Âsım Kirâatının Hafs Rivayetine Göre Sekte Kavramı ve Manaya Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (Ocak-Şubat-Mart 2015), 119-127.
- Eren, Hasan vd. "Sekte". *Türkçe Sözlük*. 2 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Ezheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed I'vad Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- Fahrüddin Razi, Muhammed b. Ömer. *Mefatihü'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.
- Ferahîdî, Ebu Abdirrahman Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumî -İbrahim es-Samirai. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hemezânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. el-Huseyn b. Yahya Bedîu'z-Zemân. *Makâmâtu Bedîu'z-Zemân el-Hemezânî*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1923.
- İbn A'tiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib b. Abdirrahman el-Endülüsî. *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekerriyya. *Mekayîsu'l-Luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sunenü İbn Mace*. nşr. Salih b. Abdilaziz. Tek cilt (2475-2754). Riyad: Daru's-Selam, 3. basım 2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Mısri. *Lisanu'l-Arap*. 15 Cilt, Beyrut: Daru Sadr, 1. Basım, 1414.

- İbn Meyyâde, Rammah b. Ebred Meddî. *Şi'ru İbn Meyyâde*. Musul: Matba'atu'l-Cumhur, 1968.
- İbnu'l-Arabî, Kadî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-İşbîlîel-Malikî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdulkadir Âta. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnu'l-Cezeri, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-Kraati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kadî Abdulfettah, Abdulğani b. Muhammed. *el-Büdüru'z-Zâhira fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevâtira*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 25. Basım, 2011.
- Kılıç, Mustafa. "Kıraat İlminde Hâ-i Sekt". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 35 (2021), 21-54.
- Kurtub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed. *el-Ezminetu ve Telbiyetu'l-Cahiliyyeti*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Kurtübî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Camî li Ahkami'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdunî. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, h. 1384.
- Makdisî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed b. Musa b. Salim el-Hicavî. *el-İknâ fi Fikhi İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullatif Muhammed Musa es-Subkî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fikhi'l-Mezhebi'l-İmam-ı Şafî*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 19 Cilt. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Meymûnî, Abdullâh Ali. *Fadlu İlmî'l-Vakfi ve'l-İbtidâi ve Hukmi'l-Vakfi alâ Rûüsü'l-Âyât*. Riyad: Dâru'l-Kasım, 2003.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-İrşâdâtü'l-Celiyyefi'l-Kirâati's-Sebî min Tariki's-Şatbiyye*. Kahire: Daru'l Muhaysin, 2005.
- Müzenî, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebû İbrahim. *Muhtasaru'l-Müzenî (el-Ümm ile beraber)*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1990.
- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Umdetü'l-Kitap*. thk. Bisâm Abdulvahhab el-Cabî. 1. Basım. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2004.
- Rağîb İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen. *Divanu Ebî Esved ed-Duelî*. thk. Muhammed Hasen Âlu Yasîn. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1998.
- Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2002.
- Şankîti, Muhammed Salih. *Fennü'l-Tahrîri'l-Arabî Zavâbituhu ve Enmâtuhu*. 5. Basım. Suûd: Daru'l-Endülüs, 2001.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kadi Muhammed Hamid b. Muhammed Sabir. *Keşşafu İstilahati'l-Fünûn*. thk. Ali Dahruç. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Temel, Nihat. "Sekte". *Kıraat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Camîu'l-Tirmizî*. thk. Salih b. Abdilaziz. Tek cilt (1627-2083). Riyad: Daru's-Selam, 3. basım 2000.
- Topaloğlu, Bekir- Hayrettin Karaman. *Arapça - Türkçe Yeni Kamus*. İstanbul: Elif Ofset, 9. Basım, 1982.
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve İrabuhu*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zeynüddin Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir. *Muhtaru's-Sıhah*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

EXTENDED ABSTRACT

In this article, it is aimed to know the domain of meaning of the word saktah and its place in the science of qiraat. It is important in which areas and in what sense the word saktah, which is mostly known as the term of qirâat and tajweed, is used. For this reason, the subject of this study is to determine the issues such as how and where the saktah is applied by the qirâat Imams, the reasons for its implementation, and whether or not these justifications are tawqifi. Since it is mostly related to the wakf, the issues of what hâ-i sakt is and its applications in the science of qiraat is not included in the subject of this article. Detection, analysis and evaluation methods were applied in our study. In this context, firstly, the etymology of the word saktah, near-synonym and antonyms of it, the use of saktah in the Qur'an, hadiths, language, tafsir, fiqh, qiraat and tajweed are discussed.

The word “saktah” has many meanings in the dictionary. However, it is used in different meanings in various fields. In the dictionary, the word “saktah” is used in the meaning of to be silent, cease, not to speak, to be silent for a short time during speaking, during recitation, during tune and chant, to stop the flow, to separate the two seasons, to interrupt the flow or rhythm of life for a certain period of time, to be silent for a short time without breathing in order not to make a word or grammatical mistake between a tune or a chant, and separating the two tunes with a breathless silence in song and music.

The use of the saktah in the sense of the term differs according to the disciplines. One of the term meanings of saktah is a short silence or interruption, in other words, a comma, where there should be a comma in order to prevent mistakes and irregularities between words and expressions, during reading and speaking Arabic. The saktah is used in the sense of a momentary silence during the qiraat in prayer in the field of fiqh. The saktahs in fiqh are made in two places, one after the takbir and before the Surah al-Fatihah, and the other in the form of a momentary silence after the the Surah al-Fatihah. Saktah is also used in the sense of being silent, interrupting reading and separating two words before saying “amen” in order to indicate that the word amin is not from the Qur'an when Surah al-Fatihah ends after the word “*vele'd-dâllîn*”. In the science of qiraat and tajweed, the saktah is defined and applied as “to cut the sound without breathing within a certain period of time, less than the time of making a wakf”.

In the period of jahiliyyah, the use of the terms sakt and saktah in the form of infinitive or noun was not encountered. The words sakt and saktah are not used directly in the Qur'an. In the hadith texts, the word saktah is mostly used as a term in the field of fiqh, in the sense of keeping quiet for a certain amount of time before and after the Surah al-Fatihah is read in prayer. The field in which the word saktah is used most widely, both in a lexical meaning and as a term, is tafsir. The saktah is used in tafsir in the senses of keeping quiet for cessation, a short silence, ending with silence, stopping reading and keeping quiet for separating two words, being silent for a certain period of time, interrupting the qiraat, illness, crisis, illness that interrupts life, interrupting the sound without breathing during the qiraat.

The saktah is a phenomenon completely related to a vocalization and phonetic difference. Saktah is applied between two letters in a word as well as between two words. The saktah is performed in four places according to the Hafs narration of the Asim qiraat, in the places where in the situation of Hamza coming after the silence according to the Khalaf narration of Hamza qiraat, in the places between each letter of “hurûf-ı mukattaa” according to the Abu Jafar qiraat, in the places where recited with saktah while switching between two suras according to Versh conveying from Abu Amr, Ibn Amir and Yaqub in the recitation of the Qur'an. According to all qiraat imams, one of the three forms of recitation is to recite with interruption, after the Surah al-Enfal, while transitioning to the Surah at-Tawba (Berae) without “bismillah” at the beginning. There is no alliance between the qiraat imams in places where saktah is performed. In the same way, it is not possible to talk about an agreement that it is obligatory to recite with saktah in places where saktah is to be performed in the Qur'an chant. The fact that it can be chanted without saktah due to the absence of an alliance shows that the saktah is not obligatory. Although an isnad is mentioned starting from the qiraat imams that the saktah was made, it does not seem easy to identify an authentic chain of isnad that reaches us through the sem'a between the qiraat imams who practiced the saktah and the Hz. Prophet.

When examining the reasons for the saktah and the places where saktah is performed, there is no justification for an isnad transmitted from the Prophet. Intellectual, linguistic and phonetic reasons are shown for the performance of saktah, such as not giving rise to ambiguity and making the recitation more readable, understandable and clear. Therefore, saktah is a phonetic rule of tajweed. Considering the reasons and evidences of the qiraat imams, it seems difficult to say that saktah is a practice of tawqifi. A religious subject that is tawkifi is determined by the Qur'an and Sunnah, and its way of application is also determined by the Qur'an and the Sunnah. With these determinations, it may be necessary to perform saktah to a tajweed rule in terms of language and phonetics.

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİMİN DİN YORUMUNA ETKİSİ: KABİR ZİYARETLERİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Muhyettin İÇDE

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, igdemuh@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0663-2047>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 10/6/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 25/08/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1128675>

SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİMİN DİN YORUMUNA ETKİSİ: KABİR ZİYARETLERİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

ÖZ

Din, insan hayatına yön veren ve ona anlam katan önemli bir olgudur. Bu açıdan bakıldığında sosyolojik bir olgu olarak din, toplum yapısını şekillendirmekte, kurumsallaşmayı sağlamaktadır. Din sözü konusu olduğunda daha çok onun birey ve toplum üzerindeki etkisi üzerinde durulmakta ancak toplumun din üzerindeki etkisi çoğunlukla göz ardı edilmektedir. Dinin birincil muhatabı olan birey ve toplumların kendine has özellikleri, anlama biçimleri bulunmakta, bu özellikler tarihsel süreç içerisinde değişip dönüşebilmektedir. Bu noktada toplumların yapısal özelliklerinin ve değişim yasasının din yorumunu etkileyip etkilemediği önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Din anlayışı dediğimiz olgu dini metinlerin bizatihi kendisi midir? Dinlerin ilelebed ortaya çıktığı haliyle kalması mümkün müdür? Tarihsel süreç içerisinde değişen şartlara bağlı olarak din yorumları da değişebilmekte midir? Fıkhi veya itikadi hükümlerin tarihsel boyutları mevcut mudur? Bu çalışmada toplumsal değişimin din yorumu üzerindeki etkisi kabir ziyaretleri bağlamında ele alınmaya çalışılmaktadır. Günümüzde özellikle Hanbeli-Selefi çevrelerde üzerinde çokça konuşulan ve önemli bir tartışma konusu haline gelen kabir ziyaretleri ve bu sırada gerçekleştirilen eylemlere yönelik hükümlerin tarihsel ve sosyolojik arka planı incelenmektedir. Bu bağlamda dinin toplum üzerindeki etkisinden çok toplumsal yapının din veya dini yoruma etkisi irdelenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Toplumsal değişim, Kabir, Ziyaret, Bidat, İslam Mezhepleri

THE INFLUENCE OF SOCIO-CULTURAL CHANGE ON THE RELIGION INTERPRETATION: AN EVALUATION WITHIN THE CONTEXT OF GRAVE VISITING

ABSTRACT

Religion is an important phenomenon that directs human life and adds meaning to it. From this point of view, religion, as a sociological phenomenon, shapes the social structure and provides institutionalization. When it comes to religion, its effect on the individual and society is emphasized, but the effect of society on religion is mostly ignored. Individuals and societies, which are the primary addressees of religion, have their own characteristics and ways of understanding, and these characteristics can change and transform in the historical process. At this point, it is an important question whether the structural characteristics of societies and the law of change affect the interpretation of religion. Does the phenomenon we call the understanding of religion consist of the religious texts themselves? Is it possible for religions to remain as they emerged forever? Can religious interpretations also change depending on the changing conditions in the historical process? Are there historical dimensions of fiqh or theological provisions? In this study, the effect of social change on religious interpretation is tried to be discussed in the context of grave visits. The historical and sociological background of the visits to the graves, which have become an important topic of discussion, especially in Hanbali-Salafi circles, and the provisions regarding the actions taken during this period are examined. In this context, the effect of social structure on religion or religious interpretation is tried to be examined rather than the effect of religion on society.

Keywords: Religion, Social change, Grave, Visit, Bid'ah, Islamic Sects

GİRİŞ: DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ

Dinler İnsanlık tarihi boyunca varlığını sürdüren bir sosyal yapılanmadır. İlk insanla birlikte var olan ve dünya tarihini etkileyen din olgusu çeşitli şekillerde kendini göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında insanlık tarihinin aynı zamanda dinlerin tarihi olduğunu söylemek mümkündür.¹ Mircea Eliade, ilk insanın “dindar adam” olduğunu ifade ederek bu gerçekliğe işaret etmiştir.² Bergson da geçmişte ve günümüzde ilmi ve sanatı olmayan topluluklara rastlamanın mümkün olduğunu ancak dinsiz bir toplumun olmadığını ifade etmiştir.³ Dolayısıyla tarih, inançsız fertlere şahit olmakla birlikte, inançsız, dinsiz bir topluma tanıklık etmemiştir. Her dönemde bir veya birden çok din, ağırlığını hissettirecek derecede etkinlik sağlamıştır.⁴ İnsanlık tarihinde bu denli bir gerçekliğe sahip olan dinlerin isimleri ve inanma şekilleri değişmekle birlikte aşkın bir varlığa inanma duygusu her zaman varlığını sürdürmüştür.⁵ Din başlangıçta bireyleri muhatap alması ve inanma duygusunu tatmin etmesi nedeniyle Psikolojinin ilgi alanına girmesine rağmen sosyal bir olay olması, toplumları etkilemesi bakımından topluma mal olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında din ve dini olayların anlaşılma konusu sadece ilahiyatçıların değil, aynı zamanda tarihçi, filozof, antropolog, etnolog, psikolog ve sosyologların da ilgisini çekmiştir. Bu anlamda din-toplum ilişkileri özellikle din sosyologları tarafından incelenmiştir.⁶

Dinin sosyal bir olgu olması, toplumsal gelişmelerle etkileşim içerisinde olması din-toplum ilişkisini gündeme getirmektedir. Din, toplumda meydana gelen sosyo-kültürel siyasal şartlardan veya değişimlerden etkilenmekte midir? Bir başka deyişle din-toplum münasebetlerinde din etkileyen mi, etkilenen midir? Atay’ın eserinden esinlenerek ifade edecek olursak din mi hayattan çıkar, hayat mı dinden çıkar?⁷ sorusu önem arz etmektedir. Wach, din-toplum ilişkilerini inceleyebilmek için bu iki alan ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayı ön şart olarak kabul etmekte, her iki olguyu tarihi ve tasviri bir yöntemle incelemenin zaruri olduğunu ifade etmektedir.⁸ Nitekim tarihi ve sosyolojik açıdan bakıldığında din toplum arasındaki ilişki hususunda her ikisinin de birbirini karşılıklı olarak etkilediği görülmektedir.⁹

Dinin toplumu birçok konuda etkilediği görülebilmektedir. Din insanın Tanrı, insan ve çevre ile ilişkisini düzenlemekte, bu anlamda inananlara bir bakış açısı sunmaktadır. Kısaca, “Nereden geldik, nereye gidiyoruz, hayattaki amacımız nedir?” gibi ontolojik sorulara tatmin edici açıklamalar getirerek insana bir “anlam haritası” sunmaktadır.¹⁰ Bu çerçevede din, insanın bireysel ve toplumsal yaşamını belirli bir düzen içerisinde şekillendirmeye çalışmaktadır.¹¹ Çeşitli kültürel yapılanmalar dinin önerdiği bu hayat modelini gerçekleştirmek amacıyla kurumsallaşmakta, bu çabalar, mimari, edebiyat, musiki, şiir gibi sanatların hatta bilimin de gelişimine katkı sağlamaktadır.¹²

Toplumun din üzerindeki etkisi incelendiğinde bu tesirin hem içerik hem de şekil açısından kendisini gösterdiği görülmektedir. Her din belirli sosyal gruplar içerisinde ortaya çıkmakta yine sosyal yapılanmalar vasıtasıyla yaşatılmaktadır.¹³ Her toplum, yapısı gereği tarihsel süreç içerisinde değişip dönüşmektedir.

1 Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 22; Y. Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 7-8.

2 Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), VI.

3 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 91.

4 Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ocak Yayınları, 1993), 30-31.

5 Ali Köse, “XXI. Yüzyıl Türkiye’sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2015), 8.

6 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 202; Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 10.

7 Bkz.: Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 13-30.

8 Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 3-4, 7.

9 Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 98.

10 Atay, *Din Hayattan Çıkar*, 24.

11 Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 11.

12 Erol Erkan, “Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği”, *İlahiyat Akademi* III/4 (2016), 6.

13 Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 17.

Sosyal hayatın tabiatı gereği gerçekleşen toplumsal değişim evrensel bir gerçekliktir.¹⁴ Sosyal bir yapılanma olan dinin bu değişimden etkilenmemesi beklenemez. Hiçbir din ortaya çıktığı saf haliyle varlığını sürdürmez. Zamanla değişen sosyo-kültürel ve siyasal şartların etkisiyle farklı din yorumları ortaya çıkmıştır.¹⁵ İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olan *Mecelle*'de bu konuya “ezmanın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz” ifadesiyle işaret edilmiştir.¹⁶ Sözü edilen değişim ve dönüşüm bazen iç bazen de dış nedenlerle gerçekleşebilmektedir. Özellikle farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim, dine yeni girişler din içerisindeki değişimleri hızlandırabilmektedir. Yeni bir dine giren insanlar her ne kadar geçmiş kültür ve inançlarını terk ettiklerini ifade etseler de bu kesimlerin geçmişlerini tamamen sildiklerini varsaymak çok gerçekçi değildir. Modern araştırmalar da bunun mümkün olmadığını, evrimlerin derecesi ne olursa olsun, kültürel ve dinsel deneyimlerin halkın kolektif bilincinde şu veya bu biçimde hayatta kaldığını ortaya koymaktadır.¹⁷ Bu durum dinin akaid, ibadet ve muamelât alanlarında değişimlerin oluşmasını, farklı din anlayışlarının, mezhep ve ekollerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Hemen bütün dinlerin tarihinde gerçekleşen değişim gerçeğinden İslam dininin azade kalması elbette beklenemez. İslam tarihinde Müslümanlar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte Peygambersiz bir hayata intibak etmenin güçlüğü ile karşı karşıya kalmışlardır. Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından başlayan hilafet tartışmalarına hızlı sosyal değişim de eklenince Müslüman alimler inanç, ibadetler, gündelik hayat, hukuk, ahlak, siyaset, kültür gibi konularda önemli soru ve sorunları çözüme kavuşturmak durumunda kalmışlardır. Bu soru ve sorunların çözümü noktasında ulemanın kendi anlayışları doğrultusunda ortaya koydukları çözümlere çeşitli siyasal gelişmeler, isyanlar, savaşlar, barışlar gibi sosyo-politik olaylar da eklenince Haricilik, Mürcie, Mutezile, Şia gibi mezhepler ortaya çıkmıştır.¹⁸ Dinin anlaşılma ve yorumlanması sürecinde ortaya çıkan mezheplerin din anlayışlarının oluşmasında, insanın kişisel yapısının yanı sıra tarihsel gelişmeler ve toplumsal şartlar da etkili olmuştur. Bu nedenle mezhep ve mezheplerin ortaya koydukları itikadi ve fıkhi hükümlerin incelenmesinde, ilgili hükümlerin oluşumunda etkili olan sosyo-politik süreçlerin anlaşılması son derece önem arz etmektedir.¹⁹ Onat bu hususu “fikir-hadise irtibatı prensibi” şeklinde formüle etmektedir. Fikir-hadise irtibatı, bir fikrin veya inancın sosyal, siyasal ve ekonomik tezahürlerinin tespit edilmesidir. Buna göre eğer ortada bir fikir varsa, mutlaka bu fikrin ortaya çıkmasını sağlayan sosyo-ekonomik, siyasal şartlar da mevcuttur.²⁰

Bu çalışma özellikle Selefi zihniyetin yaygınlaşmasıyla birlikte önemli bir tartışma konusu haline gelen kabir ziyaretlerinin meşruiyeti çerçevesinde gerçekleşen tartışmaları yukarıda üzerinde durulan yöntem çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bilindiği üzere bu tartışma söz konusu olduğunda genellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ismi gündeme gelmekte, kabir ve türbe ziyaretlerine yönelik düşünceler onun görüşleri üzerinden temellendirilmektedir. Bu noktada çalışmanın amacının ve çerçevesinin belirlenmesi hususunda bazı noktalara işaret etmek gerekmektedir. Bu çalışma kabir ve türbe inşasının veya ziyaretinin fıkhi ve itikadi değerlendirmesini yapmayı, doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmayı hedeflememektedir. Bu nedenle makalede konuyla ilgili tartışmaların derinliğine inilmeyecek, detaylı bilgiler verilmeyecektir. Bu durum çalışmanın amacını da sınırlarını da aşmaktadır. Makalenin asıl hedefi özellikle Hanbeli gelenekte kabir ziyaretlerine yönelik düşüncenin tarihi süreç içerisindeki seyrini varsa bu noktadaki fikri kırılmaları

14 Ejder Okumuş, “İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, *Tevilat* 1/1 (Haziran 2020), 63.

15 Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 13-70; Günay, *Din Sosyolojisi*, 203, 338-343.

16 Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015), 112.

17 Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, çev. Philip Mairet (New York: Harper, 1961), 24; Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitāb Iqtidā' Aş-Şirā' Al-Mustaquim Mukhālafat Aşhāb Al-Jahim* (Paris: Mouton-The Hague, 1976), 3.

18 Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5/4 (2017), 45-48.

19 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 117; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 15; Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 14.

20 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (Kızılay, Ankara: TDV Yayınları, 1993), 12-20; Hasan Onat - Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 31-33.

ve paradigmanın değişiminde etkili olan sosyo-politik süreçleri ortaya koymaktır. Böylece toplum içerisinde salt itikadi veya fıkhi olarak kabul edilen hükümlerin aslında belirli bir dönemin şartları içerisinde nasıl inanç haline dönüştüğü tespit edilmeye çalışılacaktır.²¹

Kabir ziyaretleri ile ilgili tartışmaların şu noktalarda yoğunlaştığı görülmektedir: Kabir ziyaretlerinin meşruiyeti, mezarlarda ağlamak, kurban kesmek, mezar veya mezarın üzerine türbe benzeri yapılar inşa etmek, mezarlara dokunmak, mezarda medfun kişiye dua etmek, onu vesile kılmak suretiyle Allah'tan bazı dileklerde bulunmak, mezar çevresinde şenlikler düzenlemek.²²

1. KABİR ZİYARETLERİNİN TARİHSEL KÖKENİ VE İSLAM'IN İLK DÖNEMLERİNDEKİ UYGULAMALAR

Kabir ziyareti ve bu çerçevedeki uygulamalar hemen bütün ilahi ve beşeri dinlerde görülmektedir. Dini hayatın bir parçası olarak kabul edilen ziyaret fenomeni aynı zamanda yaygın halk inanışları hakkında bilgi vermesi açısından da önem kazanmaktadır. Ziyaret fenomeni çerçevesinde kendilerinde beşer üstü ilâhî güç ve kudretlerin bulunduğu inanılan, birtakım mezar, türbe, ağaç, su, dağ, taş gibi mekân ve nesnelere çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmekte, buralarda bulunduğu inanılan manevi güç, feyiz ve bereket vasıtasıyla kutsalla irtibat sağlanmaya çalışılmaktadır. Ziyaretlerin şekilleri ve ziyaret sırasında yapılan ritüeller dinlere ve kültürlere göre farklılık göstermekle birlikte hemen bütün kültürlerde özellikle peygamber kabirleri, evliya, aziz gibi kendisine kutsallık atfedilen şahısların mezar/türebeleri ilk dönemlerden itibaren ziyaret edilen mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tür kutsallık atfedilen bu mekânların ziyaret edilmesiyle aşkın olan ile bir yakınlaşma ve irtibat kurulduğuna inanılmaktadır.²³ Zor durumdaki insanlar çoğu zaman bu mekânları ziyaret ederek kendilerine yardım edilebileceğini düşünmektedir. Bu nedenle bu tür mekânlara yakın oturma, öldükten sonra bunların etrafında defnedilme önemsenmekte, türbe veya mezara dokunma, toprağından yeme gibi davranışlar gelişebilmektedir.²⁴

Ziyaret fenomeni çerçevesindeki uygulamaların çeşitli şekillerine tarih boyunca birçok kültürde rastlamak mümkündür. Mesela tabiata veya ruhlara özellikle “ata ruhları”na tapınma şeklindeki inanç ve uygulamalara Afrika, Amerika ve Avustralya'nın ilkel yerlilerinin yanı sıra, Uzak Doğu ülkeleri, Çin, Hindistan, eski Yunan ve Roma'da da rastlanmaktadır. Diğer taraftan Hristiyanlıktaki “Azizler kültü” ilk dönemlerden itibaren dini hayatın önemli bir parçası haline gelmiş,²⁵ kiliselerin henüz mevcut olmadığı ilk dönemlerde yer altı mezarları olan katakomplarda havarilerin tasvirleri yapılarak mabed olarak kullanılmıştır.²⁶ Yahudi kültüründe de benzer uygulamaların olduğu görülmektedir. Yahudi topluluklarda bazı peygamberlere, âlimlere ve yerel azizlere saygı gösterilmekte, onların türebelerine ziyaretler düzenlenmektedir.²⁷ Eski Yahudilerde özellikle kadınların ölümlere ağıtlar yaktığı, giysilerini yırttıkları, başlarına toz serptikleri ifade edilmektedir.²⁸

Benzer uygulamaların İslam'dan önce Araplar arasında da olduğu görülmektedir. “Ölü kültü” veya “Atalar kültü” şeklindeki inancın temelinde atalara duyulan saygı yer almaktadır. Bu bağlamda bazı mezarların

21 Bugün İslam dünyasında bir inanç esası olarak kabul edilen Kadere iman meselesi bunun güzel örneklerinden biridir. Kadere iman meselesine veya kader tartışmalarına bakıldığında bu meselenin ilk dönemlerde salt politik bir konu olarak kabul edildiği ancak tarihsel süreçte bir inanç meselesine dönüştüğü rahatlıkla görülebilecektir. Konu ile ilgili bkz.: Hanifi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.

22 Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Thomas Leisten, “Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture”, *Muqarnas* 7 (1990), 13-14.

23 Galip Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 35-36.

24 Muammer Ak, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 32-35.

25 Atasağun, “Ziyaret Fenomeni”, 36.

26 Osman Cilacı, “Havâri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/515.

27 Yousef Meri, “The Cult of Saints and Pilgrimage”, *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, ed. Adam J Silverstein vd. (United Kingdom: Oxford University Press, 2015), 501.

28 Ondrej Beranek - Pavel Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam: Iconoclasm, Destruction and Idolatry* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 21.

korunmaya veya yardıma muhtaç kimselere faydalı olduğuna inanılırdı. Araplar söz konusu inanışın bir parçası olarak bu mezarların üzerlerine belli yapılar inşa eder, taşlar diker (*nusub/ensâb*), buralara hürmetten kurbanlar keser, bu tür mekanları ziyaret ederlerdi. Aynı şekilde ölen kişinin ardından ağıtlar yakmak, saç yolmak, kurban kesmek, defin işleminin ardından mezarda bir süre beklemek de yaygın uygulamalar arasındaydı. Söz konusu uygulamalar her yıl tekrarlanmak suretiyle anma törenleri düzenlenirdi. Bu şekilde saygı gösterilen mezarların kendilerine sağlayacağı güvenle bedevi Arapların psikolojik anlamda bir rahatlama hissettikleri söylenebilir. Nitekim İslam öncesi Arap toplumlarında *ensâb* kavramı dini-kültürel boyutları olan bir kavramdı. *Ensâb* üzerine yemin etme özellikle Araplar arasında yaygın bir uygulamaydı.²⁹

İslam vahyinin gelmesinden sonra Cahiliyye kültürüne ait birçok uygulama değiştirilmiştir. Kabir ziyaretleri ve bu çerçevedeki uygulamalarda da bazı değişikliklere gidildiği ancak bu konuda net ve keskin bir duruşun olmadığı anlaşılmaktadır. Siyasi-itikadi mezhepler ile tarikatların kurumsallaşmasından sonra bu konuda her bir grubun kendi düşünce biçimine uygun bir görüş ortaya koyması da bunu göstermektedir.³⁰ Hz. Peygamber'in bu konudaki söz ve uygulamaları da bu tespiti desteklemektedir. Bu konuda bir taraftan Hz. Peygamber'in kabirleri ziyaret ettiği ve müminlerin de kendi mezarını ziyaret etmesini tavsiye ettiğine³¹ yönelik söz ve uygulamaları varken diğer taraftan bunlardan sakındıran hadislerle de rastlamak mümkündür. "Hacca gidip de beni ziyaret etmeyen benden yüz çevirmiştir"³² şeklindeki rivayetlerin yanı sıra; kabirlerin üzerine mescitler bina etmekten,³³ oralarda kandiller yakmaktan³⁴ ve kabirleri alçı ile sıvamaktan³⁵ men edip bu konuda Yahudi ve Hristiyanlara benzeme konusunda uyarılarına rastlamak mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber'in kabirlerin tesviye edilmesini (düzleştirilmesini) istediğine,³⁶ buralarda kurban kesmeyi,³⁷ kabirleri bayram yerine dönüştürmeyi³⁸ nehyettiğine dair rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber önceleri tevhit inancının toplumda yerleşmesi ve İslami gelenekle diğer din ve kültürlerin karışmasını önlemek amacıyla buna karşı çıkmış ancak daha sonra ölümü ve ahireti hatırlattığı gerekçesiyle serbest bırakmıştır.³⁹ Nitekim Hz. Peygamber, Medine'deki Bakî'ül-ğarkad kabristanını sık sık ziyaret etmiş, annesinin kabrini ziyaret edip ağlamış,⁴⁰ ashabına kabir ziyaretleri sırasında nasıl dua edeceklerini öğretmiştir.⁴¹ Bu tür rivayetlere rağmen İbn Abbas, Ebû Hureyre gibi bazı sahabiler Hz. Peygamber'in kabirleri ziyaret eden kadınları lânetlediğini belirterek bu yasağın kalkmadığına işaret etmişlerdir.⁴² Hz. Peygamber döneminde dahi farklı uygulamaların olduğuna dair rivayetler kabir ziyaretleri konusundaki belirsizliğin temelini oluşturmuştur. Bir taraftan bizzat Hz. Peygamber'in kabir ziyareti yaptığı diğer taraftan onun Hz. Ali'yi; Hz. Ali'nin de kendi hilafeti sırasında Ebu'l-Hayyâc el-Esedî'yi yüksek mezarları ortadan kaldırması için görevlendirdiği şeklinde rivayetler bulunmaktadır.⁴³

29 Ignaz Goldziher, "On the Veneration of the Dead in Paganism and Islam", çev. C. R. Barber - S. M. Stern, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*, ed. S. M. Stern, ; (London: Aldine Publishing Company, 1971), I/211-213, 219.

30 Kamile Ünlüsoy, "İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 80.

31 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-Şaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56), "Cenâiz", 108; Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), "Cenâiz", 75, (No: 3234, 3235).

32 Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm*, thk. Nâsır Abdulkerim el-'Akl (Beirut: Dâru Alemlî'l-Kutub, 1419), 2/296.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *El-Câmi 'u's-Şaḥîḥ* 2, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Salât", 48.

34 Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cenâiz", 82.

35 Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Mısır: Şirketu Mektebe-Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Cenâiz", 58 (No: 1052).

36 Müslim, *Müslim*, "Cenâiz", 92,93; Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cenâiz", 56 (No: 1049).

37 Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cenâiz", 74.

38 Buhârî, *Buhârî* 2, "Salât", 48; Müslim, *Müslim*, "Cenâiz", 19-22.

39 M. Yaşar Kandemir, "Ziyaret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/496.

40 Müslim, *Müslim*, Cenâiz, 108; Kandemir, "Ziyaret", 44/496.

41 Müslim, *Müslim*, Cenâiz, 104; Tirmizî, *Sünen*, "Cenâiz", 59 (No: 1053).

42 Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cenâiz", 82 (No: 3236); Tirmizî, *Sünen*, "Cenâiz", 61, (No: 1056).

43 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. (Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.), 1/145 (No: 1239).

Hadis külliyyatında daha çok *Cenâiz* bölümlerinde yer alan farklı rivayetler tarihsel süreçte değişen siyasal-kültürel şartların da etkisiyle Müslümanlar arasında ortaya çıkan tartışmaların dayanağını oluşturmuştur. Mezarların üzerine kubbe inşa etmenin meşruiyeti, kadınların kabir ziyaretinin caiz olup olmadığı, mezar ziyaretleri sırasında neler yapılacağı, ölmüş kimselerden bir şey istemenin (*tevessül*, *şefaât*) uygunluğu, mezarla fiziksel temasın caizliği ve yüksek mezar/türbe yapmanın imkânı gibi konular tartışılmıştır.⁴⁴ Bu tartışmalar çerçevesinde Müslümanlar arasında genel hatlarıyla üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Hanbeli-Selefi çizgideki bazı Müslümanlar kabir ziyaretleriyle ilgili uygulamaların bidat⁴⁵ ve şirk olduğunu iddia ederken, Şii ve Sufi çevreler genellikle bu hususta bir sorun görmemiş hatta teşvik etmişlerdir. Üçüncü grup ise daha mutedil bir tutum benimseyerek kabir ziyaretlerinin aşırıya kaçmadan usulüne uygun bir şekilde yapılması gerektiğini savunmuştur.⁴⁶ Bu çalışmada ifade edileceği üzere İslam düşünce geleneğinde kabir ziyaretleri konusunda ortaya çıkan bu tartışmalar, ilk dönemlerde önemli bir yere sahip değildir. Sonraki süreçte değişen toplumsal, siyasal şartların da etkisiyle bu konuda çeşitli tartışmalar gerçekleşmiştir. İlk dönemlerde salih kimselerin kabirlerine bazı çevreler tarafından özel bir statü verilmiş, insanlar sırf bu mezarları ziyaret etmek için yolculuğa çıkmışlardır.⁴⁷ Sahabeden Ebû Basîr (ö. 6/628) öldüğünde kabrinin yanına bir mescit yapıldığına dair Vâkîdî'nin (ö. 207/823) *Meğâzî*'sinde geçen bilgi bu açıdan önemlidir.⁴⁸ İlk dönem Müslüman âlimlerin de kabir ziyaretleri ile ilgili uygulamaları haram veya şirk olarak kabul ettiğine dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Mesela Sünni gelenekte "dört hak mezhep olarak" adlandırılan mezhep imamlarından İmam Malik (ö. 179/795), İmam Şafii (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kabirler üzerine yapılan binaları mekruh olarak değerlendirirken; Ebu Hanife bu hususta bir beis dahi görmemiştir.⁴⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in kabrinin ziyaret edilmesine izin verilmiştir. Diğer kabir ve türbeler söz konusu olduğunda da âlimler bunları tamamen engellemeye çalışmamış, bu tür uygulamaları teşvik etmeseler bile en azından haram olarak görmemişlerdir.⁵⁰ İslam düşünce geleneğinde olduğu varsayılan konsensüse rağmen bu konuda ilerleyen süreçte çeşitli tartışmalar meydana gelmiştir. On birinci yüzyıldan itibaren kabir ziyaretleri ile ilgili uygulamalar Müslümanlar arasında yaygınlaşmıştır. Mezar ve türbe ziyaretleri sırasında gerçekleştirilen bazı uygulamalar ilerleyen süreçte özellikle Hanbeli-Selefi gelenekte kabir ziyaretleri ile ilgili tartışmaların temelini oluşturmuştur.⁵¹

2. İLK DÖNEM HANBELİ GELENEKTE KABİR ZİYARETİ İLE İLGİLİ UYGULAMALAR

İlk dönem Hanbeli âlimleri eserlerinde kabir ziyaretlerine çok fazla yer vermemişlerdir. Bu dönemdeki âlimlerin kabir ziyaretleri ile ilgili tutumları hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Kabir ziyaretleri ile ilgili muhalefet on birinci yüzyıldan sonraki süreçte ortaya çıkmıştır. Özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve sonraki süreçte Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) ile doruğa çıkan kabir ziyaretlerine yönelik eleştiriler, ilk dönem Hanbeli âlimlerin gündemlerini dahi meşgul etmemiştir. Hanbeli âlimlerin bu konu ile çok meşgul olmamaları, o dönemde kabir ziyaretleriyle ilgili aşırılıkların çok fazla olmamasından ya da bu tür uygulamalarda herhangi bir beis görülmemesinden kaynaklanıyor olabilir. Her halükârda kabir ziyaretleri ve bununla ilişkilendirilen potansiyel günahlar ilk dönem Hanbeli âlimleri ciddi derecede endişelendirmemiş, sözü edilen çevreler bu konuları birincil gündem maddesi haline getirmemişlerdir.

Hanbeli mezhebinin kurucu imamı olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel eserlerinde kabir ziyaretlerine özel bir bölüm açmamıştır. Öyle görünüyor ki bu konu Ahmed b. Hanbel için birincil derecede önem taşıyan bir mesele olmamıştır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) rivayet ettiğine göre Hz. Peygam-

44 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 3-4.

45 Bidat kavramı için bkz.: Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 28-32.

46 Ünlüsoy, "İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri", 80.

47 Abdul Hakim I. Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. (London: Routledge, 2006), 96.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemi Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1409/1989), II/629.

49 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *El-Mecmu' Şerhi'l-Muhezzeb*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), V/298; Leisten, "Between Orthodoxy and Exegesis", 16; Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 25-26.

50 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 27.

51 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 36-37, 39, 58-60.

ber'in kabrine dokunup öpen bir şahsın durumu ile ilgili sorulan bir soruya Ahmed b. Hanbel, bu eylemi Allah'a yaklaşmak için yapması durumunda herhangi bir sakınca olmadığını belirtmiştir.⁵² *Müsned*'de yer alan bir rivayet de Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili görüşünü yansıtmaları bakımından önemlidir. Rivayete göre Emevi halifesi Mervân (ö. 65/685), Ebû Eyyûb'un (el-Ensârî) (ö. 49/669) yüzünü Hz. Peygamber'in kabrine koymuş bir şekilde görünce ne yaptığını biliyor musun diye sorar. Bunun üzerine Ebû Eyyûb, "evet, ben Rasulullah'a geldim taşta gelmedim" şeklinde cevap verir.⁵³ Ahmed b Hanbel'in bu rivayeti sahih olarak kabul edip etmemesi farklı bir tartışma konusu olmakla birlikte onun eserinde bu rivayete yer vermesi konumuz açısından önemli bir husustur. Rivayete göre Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Peygamber'in kabrine dokunma veya öpmenin ötesinde yüzünü kabre koymuş bir şekilde görülmüş ve aslında Mervân tarafından uyarılmıştır. Ancak Ebû Eyyûb herhangi bir mahcubiyet duymak veya bir özür beyan etmek yerine bu konuda haklı olduğunu belirten üstenci bir tavırla cevap vermiştir. Aslında sonraki bazı Hanbelilerin görüşüne göre Ebû Eyyûb'un sözü edilen davranışı günahkâr olmasını hatta küfrünü gerektirirken bu rivayetten hareketle böyle bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra kabrinin ziyaret edilen önemli bir merkeze dönüştüğü ve birçok kişinin ziyaret için onun Bağdat'taki Bâbu Harb mezarlığındaki kabrine geldiği ifade edilmektedir.⁵⁴ İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Menâkibu'l-İmâm Ahmed* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in kabrini ziyaret etmenin ve onun yakınına defnedilmenin faziletleri ile ilgili iki müstakil bölüme yer vermiştir. Eserde Ahmed b. Hanbel'in kabrini ziyaret edenin bağışlanacağına, özellikle belirli günlerde burayı ziyaret eden kimsenin sıkıntılarından kurtulacağına, birçok kişinin onun kabrini ziyaret etmek amacıyla uzun mesafelerden gelerek burada bir süre kaldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'in yakınına defnedilen kimselerin bağışlanacağı, onun medfun bulunduğu mezarlıktaki hiç kimseye azap edilmeyeceği şeklindeki bazı rivayetlere de yer verilmektedir.⁵⁵ Hanbeli mezhebinde önemli bir konuma sahip olan hatta mezhebin ikinci kurucusu olarak kabul edilen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923)⁵⁶ ise *el-Kirâe 'inde'l-Kubûr* adlı eserinde kabir ziyaretlerinin meşruiyeti ile ilgili çağdaş Hanbeli kaynaklarda sıkça yer alan konulara yer vermek yerine kabir ziyaretlerinin yapılması gerektiğine ve ziyaret sırasında Kur'an'dan okunması gereken bölümler ile ilgili bilgilere yer vermektedir.⁵⁷

Kendi döneminde Bağdat'taki Hanbelilerin lideri kabul edilen Berbehârî (ö. 329/941) kabir azabının gerçekliğine vurgu yapmaktadır. Vefat eden kimselerin kabirlerinde kendilerini ziyaret eden kimselerden haberdar olduklarını,⁵⁸ Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret eden kimselerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e de selam vermelerinin vacib olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Hayatı boyunca bidatlerle mücadele eden Berbehârî'nin eserinde sonraki süreçte kabir ziyaretleri sırasında işlendiği iddia edilen günahlardan söz etmemesi önemli bir husustur. Bununla birlikte tarihte "Hanbelî/Berbehârî Fitnesi" olarak bilinen olaylar sırasında Halife Râzî-Billâh'ın (ö. 329/940) yayınladığı manifestoda konumuzla ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Sözü edilen manifestoda konu ile ilgili şu ifadeler kullanılmaktadır:

"...ümmetin ileri gelen imamlarının kabirlerini ziyaret etmeyi kınamanız, bu kabirleri ziyaret edenlere bidatçi diyerek saldırmamız ne kadar da kötü ve yanlış bir davranıştır. Bu kabirleri ziyaret edenleri kınadığımız halde kendiniz halktan soyu sopu meşhur olmayan, Hz. Peygamber (SAV) ile bir nesep yakınlığı bulunmayan bir adamın kabrini ziyarete çağırıp duruyorsunuz.⁶⁰ Hatta çağırarak da yetinmeyerek onun kabrini ziyaret etmeyi emrediyorsunuz."⁶¹

52 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422), II/492.

53 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/422 (No. 23633).

54 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398), 1/64-65.

55 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 1409), 639-644.

56 Muhyettin İğde, *Siyasi-İtkadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 143-144, 151-152.

57 Bkz.: Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezîd el- el-Hallâl, *el-Kirâe inde'l-Kubûr*, thk. Yahyâ Murâd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424).

58 Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Halid b. Kasım er-Redâdî (Riyad: Dâru's-Selef&-Dâru's-Sumay'î, 1421), 92.

59 Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 113.

60 Burada kastedilen şahıs muhtemelen Ahmed b. Hanbel'dir.

61 Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Sürûş,

Halife, Hanbelileri Ahmed b. Hanbel'in kabrini ziyaret etmeye müsaade ettikleri, hatta buna teşvik ettikleri halde Şîî imamların kabirlerinin ziyaretini yasaklamaları nedeniyle suçlamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere bu dönemde Hanbeliler arasında kabir ziyaretleri ile ilgili kesin bir yasaklama söz konusu değildir. Sözü edilen yasaklama da muhtemelen Şia karşıtlığından kaynaklanmaktadır.

Hanbeli mezhebi içerisinde kabir ziyaretlerine yönelik ilk eleştiri İbn Akîl (ö. 513/1119) tarafından yapılmıştır. Ancak onun üzerinde durduğu husus kendisinden sonraki âlimlerin kaygılarından çok farklıdır. *Saydu'l-Havâtir* adlı eserinde İbn Akîl, mescid ve mezarlıklarda yapılan eylemleri eleştirmeye bir bölüm ayırmakta, kendi döneminde mescid ve mezarlıklarda toplanan kimselerin tutumlarını eleştirmektedir. İnsanların daha çok riya, gösteriş veya şöhret elde etmek için kabir ziyareti yaptıklarını, onların ihya adını verdikleri şeyin aslında kendi hevâlarını ihya etmek olduğunu ileri sürmektedir. Ölümü hatırlamak amacıyla bu tür yerleri ziyaret ettiğini iddia eden bu insanların nazarında mezarlık ile bir bahçenin farkı yoktur. Ayrıca buralarda kadınların ve erkeklerin bir araya geldiğinden şikâyet etmektedir. İbn Akil, kendisinden sonraki Hanbelilerin yaptığı gibi kabir ziyaretlerini bidat veya şirk kapsamına almak yerine onların meşru sınırlar içerisinde ve usulüne uygun bir şekilde yapılması gerektiğini belirtmektedir.⁶² Bu açıdan bakıldığında onun kaygısının fihhi veya itikadi olmadığı, olaya tamamen ahlaki endişelerle yaklaştığı söylenebilir.

Kendi döneminde Şam'da Hanbeli mezhebinin önde gelen isimlerinden biri olan Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserinde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ve ona dokunmaya iki kısa bölümde yer vermektedir. İbn Kudâme Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin faziletlerinden söz etmekte, ayrıca ziyaret adabına ve bu sırada okunması gereken dualara yer vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ederek dua eden kimsenin sırtını kibleye dönüp kabre yönelmesi gerekmektedir.⁶³ Utbî'den gelen bir rivayetten hareketle –kendisinden sonraki Hanbelilerin aksine- İbn Kudâme, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bile ondan şefaahat dilenebileceğini ifade etmektedir.⁶⁴ Hz. Peygamber'in kabrine dokunmanın müstehab olmadığını ifade eden İbn Kudâme'nin bu konudaki görüşünün çok net olmadığı anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in bu konuda herhangi bir şey bilmediğine; Ebû Bekir Esrem'in de (ö. 261/874-875) Medine ehlinin Hz. Peygamber'in kabrine dokunmadıklarına dair rivayetlerini aktaran İbn Kudâme, İbn Ömer'in (ö. 73/693) uygulamasından hareketle minbere dokunmanın caiz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ İbn Kudâme minbere dokunma konusunda daha net bilgi aktarmakta ancak kabre dokunma konusunda sadece *lâ yüstehab* ifadesini kullanarak bu eylemi haram, mekruh gibi kategorilerde değerlendirmedeği izlenimi vermektedir.

Erken dönem Hanbeli edebiyatına ve uygulamalara bakıldığında özellikle önemli bazı şahısların kabirlerinin ziyaret edilmesine, buralarda çeşitli eylemlerin yapılmasına çok ciddi bir karşıtlık göstermedikleri hatta zaman zaman bizzat kendilerinin de bu faaliyetlere katıldıkları söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra kabri adeta ziyaretgâh haline gelmiş, birçok kişi sevap umarak veya bağışlanmayı ümit ederek onun kabrini ziyaret etmiştir. Hanbeli gelenekteki kabir ziyaretleri Ahmed b. Hanbel ile sınırlı kalmamıştır. Mesela Tabakâtu'l-Hanâbile'de Ğulâm Hallâl olarak bilinen Ebû Bekir Abdulaziz b. Cafer'i (ö. 363/974) ziyaret edenin bağışlanacağına dair bir rivayet yer almaktadır.⁶⁶ Şerîf Ebû Cafer el-Hâşimî (ö. 470/1077) öldüğünde Ahmed b. Hanbel'in yanına defnedilmiş, cenazesine çok sayıda insan katılmıştır. Ölümünden sonra kabrinin bir ziyaretgâh haline geldiği, insanların orada geceyi geçirdiği, kalabalığın artması nedeniyle orada yiyeceklerin satıldığı ifade edilmektedir.⁶⁷

2000), 5/414-415.

62 Ebu'l-Vefâ' İbn Akîl, *Saydu'l-Havâtir*, thk. Ebû Abdillâh Faysal b. Abduh el-Hâşirî (İskenderiye: Dâru'l-İmân, 2007), 90-93.

63 İbn Teymiyye kibleye arkasını dönmeyi caiz görmez.

64 Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemu'l-Kutub, 1417), 5/465-468.

65 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/468.

66 Ebu'l-Hüseyin Muhammed el-Ferrâ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matbatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/125.

67 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412), 16/196-197.

3. İBN TEYMIYYE DÖNEMİNDEKİ DÖNÜŞÜM

Hanbeli gelenekte kabir ziyaretleri ile ilgili tutum ve düşüncelerin İbn Teymiyye ile birlikte dönüşüme uğradığı görülebilmektedir. İbn Teymiyye'ye göre peygamber ve evliyaların manevi güçlerinin olduğuna dair inanç başta olmak üzere popüler halk kültüründe mezarlıklar etrafında gerçekleştirilen eylemlerin tamamı sakınılması gereken bidatler arasında yer almaktadır.⁶⁸ O, *Ziyâretu 'l-Kubûr ve 'l-İstincâd bi 'l-Makbûr* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. İbn Teymiyye, herhangi bir peygamberin evliyanın ya da başka bir şahsın kabrini, bir mescid veya kendisine kutsallık atfedilen başka bir mekân/nesneyi ziyaret amacıyla sefere çıkmak, bu yolculuk sırasında namazları kısaltmak, kabirleri ve mescidleri ziyaret etmek, bu tür yerlerde namaz kılmak, onlara adaklar adamak, kabirde medfun bulunan kimseden bir şey istemek, kabre dokunmak, öpmek gibi meselelerin meşruiyeti ile ilgili konuları tartışmaya açmaktadır.⁶⁹ Bu konuda o, mensubu bulunduğu Hanbeli gelenekten de önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Elbette söz konusu meseleler tartışıldığında konunun doğası gereği tevessül ve şefaath gibi meseleler de gündeme gelmektedir.

İbn Teymiyye konu ile ilgili görüşlerini sadece Mescid-i Harâm (Kâbe), Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'yı ziyaret için seyahate çıkılabileceğini belirten *Şeddu 'r-Rahl*⁷⁰ ve "kabrimi bayram ('id) yerine çevirmeyin"⁷¹ gibi hadisler başta olmak üzere çeşitli ayet veya hadislere dayandırmaktadır. Kabir ziyaretleri söz konusu olduğunda genellikle İbn Teymiyye'nin kabir ziyaretlerini ve bu çerçevede yapılan bütün eylemleri yasakladığı şeklinde bir algı ortaya çıkmıştır. Ancak bu durum gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır.⁷² İbn Teymiyye'ye göre kabirler ölümü hatırlattığı için onları ziyaret etmek caizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in annesinin kabrini ziyaret ettiği, orada ağladığı rivayet edilmektedir. Hatta kâfirlerin kabirleri dahi ziyaret edilebilir.⁷³ Bu nedenle kabirler ziyaret edilmeli, ziyaret sırasında ölüye selam verilmeli ve dua edilmelidir. Kabir ziyaretinde bulunan kişi Allah tarafından ödüllendirilmektedir.⁷⁴ İbn Teymiyye, Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer peygamberleri, imamları ve salih kimseleri ziyaret edenlerin kabirlere dokunmaması, onları öpmemesi gerektiği hususunda selefin ve imamların ittifak ettiklerini ileri sürmektedir. Kadınların kabirleri ziyaret etmesi ise her durumda haramdır.⁷⁵

Meşru ziyaret ile meşru olmayan ziyaret ayırımına giden İbn Teymiyye'ye göre meşru olan ziyarette kişi ölüden herhangi bir şey istemez. Zaten ölünün yaşayanlara fayda sağlaması söz konusu değildir. Aksine sağ olan kişinin ölüye faydası vardır. Allah bu dua ile meyyite rahmet eder, ona ihsanda bulunur. Hz. Peygamber'in "kişi öldüğünde üç husus dışında amelleri kesilir. Bunlar, sadaka-i cariyeye, kendisinden sonrakilerin faydalandığı ilim ve kendisine dua eden salih evlattır."⁷⁶ şeklindeki hadisi de bunu göstermektedir. Bu nedenle herhangi bir peygamberin veya salih olduğu kabul edilen şahsın kabrine gelerek ondan bir hastalığını, bir sıkıntısını gidermesini istemek veya başka bir şey talep etmek açık bir şirktir. Bunu yapan kimsenin tövbe etmesi gerekir. Aksi takdirde öldürülür. Ölmüş şahısların vesile kılınarak (*tevessül*) Allah'tan bir şey istenmesi müşriklerin ve Hristiyanların adetlerindedir.⁷⁷ Sahabe, tabiin ve imamlardan hiç kimse ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmemiş, orada namaz kılmamış, dua etmemiş, kabre dokunmamışlardır. Onlar Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiklerinde ona selam verir, dua edeceklerse kıbleye döner ve sadece Allah'a dua ederlerdi. Nitekim Hz. Peygamber kabrinin mescit

68 Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle*, 77-78.

69 Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Ziyâretu 'l-Kubûr ve 'l-İstincâd bi 'l-Makbûr* (Tanta: Dâr-ru's-Sahâbe li't-Turâs, 1412), 11.

70 Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Menâsik, 94,95 (No: 2033).

71 Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Menâsik", 96,97 (No: 2042).

72 Henri Laoust, *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*, çev. Yunus Emiroğlu (İstanbul: Memfis Yayınları, 2021), 1/186-189.

73 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti 'l-Mustakîm*, 2/180-182; İlgili hadis için bkz.: Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, "Cenâiz", 75, 77 (No: 3234).

74 İbn Teymiyye, *Ziyâretu 'l-Kubûr*, 18.

75 Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva 'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâr-ru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408), 5/364.

76 Tirmizî, *Sünen*, "Ahkâm", 36 (No: 1376); İbn Teymiyye, *Ziyâretu 'l-Kubûr*, 17-18.

77 İbn Teymiyye, *Ziyâretu 'l-Kubûr*, 19.

edinilmesi endişesiyle Hz. Aişe'nin odasına defnedilmiştir. Bu durum Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik dönemine (86/705-96/715) kadar devam etmiştir.⁷⁸

Kabirleri ziyaret amacıyla sefere çıkma hususunda ahabın ihtilaf ettiğini belirten İbn Teymiyye, bu konuda iki görüş olduğunu belirtmektedir. Mütেকaddimun ulemadan İbn Batta (ö. 387/997) ve İbn Akıl gibi Hanbeli âlimlere dayandırılan birinci görüşe göre ziyaret amacıyla sefere çıkmak bidat olduğu için caiz değildir. Bu seferler sırasında namazlar da kısaltılamaz. Selef asrında böyle bir uygulama yoktu. Nitekim *Şeddu'r-Rahl* hadisi de bunu desteklemektedir. Bu yasaklama kabirlerin yanı sıra bütün mescid, türbe, Tûr Dağı gibi peygamber makamlarını da kapsamaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebu'l-Hasan b. Abdûs el-Har-rânî, Ebu Muhammed. b. Kudâme el-Makdisî gibi müteahhirün bazı Şafii ve Hanbeli alimlerin savunduğu ikinci görüşe göre söz konusu hadis yasaklamayı ifade etmediğinden kabirleri ziyaret amacıyla sefere çıkmak caizdir.⁷⁹ Ancak burada caizlikten kastedilen kesin bir ruhsat değil, müstehab olmayan caizliktir.⁸⁰ İbn Teymiyye kabirleri ve kendisine kutsallık atfedilen diğer mekânları ziyaret maksadıyla yapılan uzun mesafeli yolculuklarla kısa mesafeli yolculuklar arasında bir ayırım yapmaktadır. *Şeddu'r-Rahl* hadisi esas alınarak yapılan bu tasnife göre kısa mesafeli yolculuklarda bir beis görülmezken uzun mesafeli yolculuk yapmak haram olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu seferin amacı ölmüş kişiye dua olmalıdır.⁸¹ Çünkü bu tür mekânların ibadet ve dua maksadıyla ziyaret edilmesi haramdır. Nitekim bazı kimseler bu tür ziyaretleri hac olarak adlandırmakta ve belirli günlerde buraları ziyaret etmektedirler. Hz. Peygamber “benim kabrimi bayram (*’id*) yerine çevirmeyin” hadisiyle bunu kesin bir şekilde yasaklamıştır.⁸² *’İd* burada herhangi zamanda veya mekânda toplanmak anlamına gelmektedir.⁸³ İbn Teymiyye’ye göre sevap umularak ziyaret edilen mekânların çoğunun tarihsel gerçeklikleri dahi söz konusu değildir. Bu noktada defnedilme yeri kesin olarak bilinen tek peygamber Hz. Muhammed’dir. Hz. Peygamber’in eşleri dâhil olmak üzere birçok peygamber ve evliyanın defin yerleri tarihsel verilerle uyuşmamaktadır. Bu tür mekânların kutsallığı bazı rüyalara ve cahillerin varsayımlarına dayanmaktadır. Bu cahiller rüyalarına veya zanlarına dayanarak söz konusu yerlerle ilgili hikâyeler üretmiş, buralarda yaptıkları ibadetlerle sevap kazandıklarını ümit etmişlerdir.⁸⁴ Bu noktada İbn Teymiyye’nin Kubbetü’s-Sahre’nin kutsallaştırılması ile ilgili verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Ona göre Kubbetü’s-Sahre, Abdullah b. Zübeyr’in (ö. 73/692) Mekke ve çevresine hükmettiği sırada İbn Zübeyr’in desteklenmesini engellemek amacıyla Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) tarafından Kâbe’ye alternatif olarak inşa edilmiştir. Nitekim bu tarihten önce Kudüs’ü fetheden Hz. Ömer başta olmak üzere sahabe ve tabiinden hiç kimse ibadet amacıyla burayı ziyaret etmemiş, burada namaz kılmamıştır.⁸⁵ Kaldı ki bu tür mekânların tarihsel gerçeklikleri sabit olsa bile şeriat tarafından kutsanmayan bir yeri kutsamak, herhangi bir faydası veya zararı olmayan bir mekanda toplanmak, Hz. Peygamber’in nehyettiği bir eylemi gerçekleştirmek dinin yasakladığı eylemlerdendir.⁸⁶ Faziletleri kabul edilen bu şahısların kabirlerini ziyaret etmek yerine onlara muhabbet etmek, mağfîret dilemek, onları sevmek, din konusunda ortaya koyduklarını ihya etmek gerekir.⁸⁷

İbn Teymiyye’ye göre kabirlerin üzerine yapılan türbeler başta olmak üzere buralarda toplanma, namaz kılma, bu tür yerleri mescid edinme gibi eylemlerin tamamı haramdır.⁸⁸ Bu tür eylemleri yapanlar lanetlenmiştir. Nuh suresinde bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “İnsanlara dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakma-

78 İbn Teymiyye, *Ziyâretu'l-Kubûr*, 21-22; Ebu'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, ed. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr (Dâru'l-Vefâ, 1426), 27/106-107, 166; Velid b. Abdülmelik döneminde Mescid-i Nebevî'nin genişletilip kabrin mescidin içine dahil edilmesi ile ilgili bkz.: Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 23-24.

79 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/183-184; İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/104.

80 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/308.

81 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 33/125; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1418), 18/270; Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 49.

82 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/257-259.

83 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 1/56.

84 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/7-17; İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/160-166.

85 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/11. Ayrıca bkz. Nebi Bozkurt, “Kubbetü’s-Sahre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

86 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/165-166.

87 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/259.

88 İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm*, 2/184.

yın; hele Ved'den, Suvâ'dan, Yegûs'tan, Yeûk'tan ve Nesr'den asla vazgeçmeyin!"⁸⁹ İbn Teymiyye'ye göre bu tür eylemlerin kaynağı Nûh kavmine dayanmaktadır. Onlardan bir grup kabirlerde toplanma geleneğini başlatmışlardır. Ancak zamanla bu eylemler putperestliğe dönüşmüştür. Bu nedenle kabirlerde itikafa girme, onlara dokunma, öpme, dua etme gibi eylemler şirkin ve putperestliğin göstergeleridir. Bu nedenle Hz. Peygamber "Allah'ım kabrimi kendisine tapılan bir vesen yapma"⁹⁰ şeklinde dua etmiştir.⁹¹ Kitap ve Sünnette mescitlerden söz edilip türbelerden söz edilmemesine rağmen Rafıza başta olmak üzere bidat ehli türbelere ziyaret ile ilgili hadisler uydurmuş, mescitleri boş bırakarak türbeleri yüceltmiş, oralarda Allah'ın indirmedığı yeni bir din ihdas etmişlerdir.⁹²

Daha çok evliyanın kutsallaştırılmasına dayanan kabir ziyaretleri ve buralarda yapılan eylemler ile ilgili İbn Teymiyye'nin görüşleri kendi döneminde ve sonrasında tartışmalara neden olmuş, ciddi bir muhalefet ile karşılaşmıştır. Onun çağdaşı olan bazı alimler de mezarlıklarda yapılan uygulamaları eleştirmesine rağmen bu konuda İbn Teymiyye kadar sert bir duruş sergilememiş, hatta bazı yönleriyle bu eylemleri teşvik etmişlerdir.⁹³ İbn Teymiyye'ye yönelik eleştiriler sadece diğer mezheplerden gelmemiştir. Onun da mensubu olduğu Hanbeli geleneğin birçok kişi de bu görüşleri nedeniyle ona muhalefet etmiştir. Kabir ziyaretleri ile ilgili görüşleri nedeniyle onu yargılayan ve hapis cezasına hükmeden dört Kahire kadısından biri olan Ahmed b. Ömer el-Makdisî'nin Hanbeli mezhebine mensup bir şahıs olması da bunu desteklemektedir. Makdisî, bu konudaki görüşleri nedeniyle İbn Teymiyye'yi eleştirmiş, dört imam başta olmak üzere ulema-ya göre yanlış olan bu garip fetvaları nedeniyle cezalandırılması gerektiğine hükmetmiştir.⁹⁴

Hanbeli geleneğe mensup alimlerin de içinde bulunduğu birçok kişi kabir ziyareti maksadıyla yolculuğa çıkmayı caiz görmüşlerdir. İbn Teymiyye kendisinden önceki ve sonraki birçok mezhepdaşının aksine bir yorum ortaya koymuş ve görüşlerini çeşitli şekillerde savunmuştur.⁹⁵ Öncelikle İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek başta olmak üzere kabir ziyaretleri ile ilgili rivayetlerin tamamının zayıf veya mevzu olduğunu ileri sürmektedir. Hatta İmam Malik "Hz. Peygamberin kabrini ziyaret ettim" ifadesini hoş bulmamıştır. Bu tür hadisleri ilk olarak uyduranlar da Ehl-i bidat'tir. Daha sonra hadis ile ilgili derinlikli bilgiye sahip olmayan bazı fıkıhçılar da bu rivayetlerle amel etmişlerdir. Ayrıca bu eylem *Şeddu'r-Rahl* hadisine aykırıdır. Her ne kadar bazı alimler buradaki nehyin haramlığı ifade etmediğini iddia etmişlerse de bunu gösteren herhangi bir delil söz konusu değildir. İbn Teymiyye'ye göre bu uygulamalar sahih sünnete dayanmadığı gibi sahabe, tabiin ve sonraki imamlar tarafından da bilinmemektedir. Bu nedenle bu tür eylemleri ibadet maksadıyla yerine getirenler sahabe, tabiin ve ümmetin icmasına aykırı hareket etmiş olurlar.⁹⁶

İbn Teymiyye, kabirleri ziyaret etmek amacıyla sefere çıkmanın caiz olduğunu söyleyen ve delil olarak da Hz. Peygamber'in Kuba mescidini ziyaret etmesini gösteren Ebu Muhammed el-Makdisî'ye de şu şekilde cevap vermektedir: Hz. Peygamber'in Kuba mescidini ziyaret etmesi bir yolculuk gerektirmediği için delil olarak kabul edilemez. Aynı şekilde el-Makdisî'nin Hz. Peygamber'in kabrinin ibadet veya yakınlaşma niyetiyle ziyaret edilmeyeceği yönündeki iddiası da gerçekçi değildir. Çünkü hiç kimse peygamberlerin veya salihlerin kabrini farklı bir amaçla ziyaret etmez. Özellikle cahiller ve dalalet ehli dua, ibadet gibi amaçlarla Hz. Peygamber'in kabrini –ve diğer kabirleri- ziyaret etmektedirler. Hz. Peygamber "Allah Yahudi ve Hristiyanlara lanet etsin. Onlar, peygamberlerinin kabirlerini mescit edindiler" ifadesiyle ümmetini bu konuda uyarmıştır. *Şeddu'r-Rahl* hadisi nehyi, nehiy de haramlığı iktiza etmektedir. Nitekim İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'in takipçilerinin çoğu Hz. Peygamber'in kabri dâhil olmak üzere ziyaret için sefere çıkılamayacağını ifade etmişlerdir.⁹⁷

89 *Kur'an Yolu* (Erişim 20 Ağustos 2021), Nûh 71/23.

90 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned.*, 12/314 (No: 7358).

91 İbn Teymiyye, *Ziyâretu'l-Kubûr*, 24-25.

92 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 107-108.

93 Daniella Talmon-Heller, "Historiography in the Service of the Muftî: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyârât", *Islamic Law and Society* 26/3 (2018), 2-3.

94 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/155-156; Caterina Bori, "İbn Taymiyya Wa-Jamâ'atuhu: Authority, Conflict and Consensus", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport - Muhammad Shahab (Karachi: Oxford University Press, 2010), 35.

95 Al-Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, 96-98.

96 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 17/104-107.

97 İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 27/122-125.

Kabir ziyaretleri söz konusu olduğunda gündeme gelen önemli meselelerden biri de tevessül meselesidir. İbn Teymiyye tevessül meselesini meşru olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Buna göre salih amellerle yaşayan kimseleri vesile kılarak Allah'tan bir şey istemek caizdir. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatında buna benzer uygulamalara rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Hz. Ömer, Abbas'ı vesile kılarak dua etmiştir. Ancak Hz. Peygamber dahil olmak üzere herhangi bir salih kimseye gıyabında veya vefatından sonra tevessülde bulunmak caiz değildir. Bu nedenle herhangi bir musibete düşen kimsenin şeyhinden veya bir başkasından şefaath veya tevessülde bulunmasını istemesi Hristiyanların yaptığı amellerdendir ve şirktir.⁹⁸

Ehl-i Hadis-Hanbeli geleneğe mensup bir şahıs olmasına rağmen İbn Teymiyye yaygın Sünni düşüncenin aksine bir hüküm vermiş ve bunun sonucunda tutuklanmıştır. Muhtemelen İbn Teymiyye konu ile ilgili rivayetler ve dönemin reel şartları nedeniyle kabir ziyaretlerini tamamen yasaklamanın gerçekçi olmadığı farkındaydı. Hem konuyla ilgili hadislerin varlığı hem de Müslüman hanedanların ve ulemanın ziyaret fenomenini desteklemeleri ziyaretleri tamamen yasaklamayı imkânsız hale getirmekteydi.⁹⁹ Çünkü onun yaşadığı dönemde ziyaret fenomeni hem "popüler dindarlığın" hem de Sünni inancın genelini önemli bir sacayağı olarak kabul edilmekteydi.¹⁰⁰ Buna rağmen İbn Teymiyye hem devlet yetkilileri hem de ulema çevresiyle karşı karşıya gelme ve tutuklanma pahasına konu ile ilgili görüşlerini açıklamıştır. Ancak İbn Teymiyye'nin salt teolojik veya hukuki bir mesele nedeniyle bu kadar tepkiyi göze aldığı düşünmek çok gerçekçi olmayacaktır. Salt hukuki veya kelami hükümlerin mutlaka bir tarihsel arka planının olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak onun bu ve benzeri düşüncelerinin oluşumunda etkili olan süreçleri irdelemek konuyu daha doğru tespit etmemize yardımcı olacaktır.

İbn Teymiyye, Müslümanların siyasal, sosyal, kültürel anlamda kriz yaşadığı bir dönemde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde bir taraftan Haçlı seferlerinin etkisi devam ederken diğer taraftan Abbasi Devleti Moğollar tarafından ortadan kaldırılmış, Müslümanlar siyasi bir otoriteden mahrum kalmış, bu durum birkaç yüzyıl sürecek olan maddi ve manevi krizlerin yaşanmasına neden olmuştur. Sözü edilen bu istilalar nedeniyle İbn Teymiyye ailesi gibi niceleri mülteci durumuna düşmüş, şehirlerin demografileri değişmiştir. Söz konusu değişimler sadece siyasal alanda gerçekleşmemiş, aynı zamanda dini ve kültürel alanlarda da ciddi değişimler olmuştur. Moğolların kollarından biri olan İlhanlılar'ın Şia yanlısı politikaları ve birçok Şii alimi desteklemeleri Sünni-Şii ilişkilerinin gerilmesini beraberinde getirmiştir.¹⁰¹ Bu durum Şia'ya ait bazı inanç ve pratiklerin zamanla Sünniler arasında da yaygınlaşmasına yol açmıştır. Diğer taraftan Haçlı ve Moğol istilalarının siyasal ve dini alanda oluşturduğu istikrarsızlık halkın tarikatlara yönelmesini ve bu tür yapıların altın çağını yaşamasını beraberinde getirmiştir. Kadiriyye, Rifaiyye, Kübreviyye, Şazelliyye, Kalenderiyye, Haydariyye gibi tarikatların¹⁰² yanı sıra Muhyiddin b. Arabî'nin (ö. 638/1240) Vahdet-i Vücut düşüncesi de bu dönemde oldukça yaygınlaşmıştır. Söz konusu tasavvufi yapılanmalar vasıtasıyla haramları helal sayan ibahiye telakkisi başta olmak üzere bidat ve hurafe olarak addedilen birçok uygulama, diğer dinlerden alınan bazı inançsal unsurlar ve Şii-Bâtını düşünceler de yaygınlaşmıştır. Özellikle Şia ve tasavvuf erbabı arasında yaygın olan önceki nesilleri/imamları/şeyhleri kutsama, şeyhlere aşırı tazim, bütün ihtiyaçların şeyhler tarafından karşılanacağı gibi inançlar tevhit ilkesine zarar verir hale gelmiş, vefat eden kimselerin mezarları adeta birer ibadet merkezine dönüşmüştür.¹⁰³

İbn Teymiyye'nin fikirleri doğup yetiştiği sosyo-politik dini ortam göz önüne alınarak değerlendirildiğinde bazı hususlarda yaygın Hanbeli gelenekten ayrılma nedeni daha rahat anlaşılabilir. Mesela onun yaşadığı dönemde Haçlı seferleriyle Avrupa'dan gelen birçok hacı kabir ziyaretleri ile ilgili neredeyse

98 İbn Teymiyye, *Ziyâretü'l-Kubûr*, 31-35; Tevessül ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/2 (1999), 33-48.

99 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 58.

100 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafî Islam*, 36-37.

101 İlhanlılar'ın Şia ve diğer mezheplerle ilişkileri için bkz.: Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (İstanbul: Ötüken, 2010).

102 Bu tasavvufi yapılanmaların bir kısmının kökenleri ve konumuz bağlamındaki faaliyetleri ile ilgili bkz.: Memon, *İbn Taimîya's Struggle*, 61-65.

103 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yalçın, *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 111-138.

Müslümanlarla aynı ritüelleri gerçekleştiriyor, hatta aynı yerleri kutsal kabul ediyorlardı. Bazı Müslümanlar Hristiyan azizlerin türbelerine gidiyor ve keşişlerden kutsama bekliyorlardı. Benzer durum Hristiyanlar için de geçerliydi.¹⁰⁴ Söz konusu eylemlerin kökenlerinin gayri İslami olduğu bilinmesine rağmen bu uygulamalar tasavvufun ve “popüler din”in bir parçası haline gelmiştir.¹⁰⁵ İbn Teymiyye Yahudi ve Hristiyanlar başta olmak üzere gayrimüslimlerin birçok bayramından söz etmekte, özellikle Noel gibi bazı bayramlar üzerinde durmaktadır. Bu tür uygulamaların hiçbirinin İslam’da yerinin olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁶ Memon, Müslümanların Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden etkilendiklerini ifade ederken bunun psikolojik bir ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Müslümanlar Paskalya, Noel gibi günleri kutlayamadılarsa da bunlara Mevlid kandili gibi alternatifler üretmişlerdir.¹⁰⁷ Muhtemelen İbn Teymiyye Yahudi ve Hristiyanlara ait bu geleneklerin İslam kimliğini bozması ihtimalini göz önünde bulundurarak söz konusu uygulamalarakarşı çıkmıştır.¹⁰⁸

Tarihsel akış göz önünde bulundurulduğunda İbn Teymiyye’nin endişelerinde çok da haksız olmadığı ortaya çıkmıştır. On birinci yüzyıldan itibaren Müslümanların hâkimiyetindeki birçok yerde mezarlar ve türbeler yaygınlaşmaya başlamıştır.¹⁰⁹ Daha çok Şii ve Sufi çevrelerde yaygın olan türbe ziyaretleri kısa sürede Sünni çevrelerde de yaygınlaşmıştır. Şii-Bâtini çevrelerde imamlar başta olmak üzere kendisine kutsallık atfedilen şahısların mezarlarında gayrimüslimlerin merâsimlerine benzer eylemler gerçekleştirilmiş, kabirlerde yatan kimselerden yardım talep edilmiştir. Buralar adeta mescit hâline getirilmiş ve adaklar adanmıştır. Kabir ehlinin kendilerine zarar verebileceği veya menfaat sağlayabileceği kabul edilmiştir. İbadet amacıyla türbelerin bulunduğu bölgelere seferler düzenlenmiş, sadece türbelere değil türbelerin temizlikçilerine dahi büyük saygı gösterilmiştir. Bu inancın bir sonucu olarak imamların ve imamzade olarak adlandırılan imam ailesine mensup kişilerin kabirlerinin bulunduğu Kerbela, Necef, Kum, Meşhed gibi yerler neredeyse Kâbe ve Hz. Peygamber’in kabri ile eşdeğer kabul edilmiştir.¹¹⁰

Şia’da görülen bu uygulamalar Tasavvuf yoluyla Sünni çevrelerde de yaygınlaşmıştır. Sufi çevrelerde hurafe olarak kabul edilebilecek birçok uygulama kısa bir sürede yaygınlaşmış, hayatta olan şeyhler takdis edilmiş, söz konusu takdis ve tazim, üretilen keramet ve menkibeler vasıtasıyla hızlı bir şekilde yaygınlaşmıştır. Bu aşırı tazim ve takdisin bir sonucu olarak Memon’un da işaret ettiği üzere veli/şeyh, Hz. Peygamber’in rakibi haline gelmiş, hatta onun yerini almaya başlamıştır. Peygamber ve velilerin dünyayı idare ettikleri, rızık verdikleri, insanlardan bela ve musibeti defettikleri kabul edilmiştir. Bir şeyh/velinin kutsallığına ve olağanüstü güçlerine olan inançtan ikamet ettiği veya medfun bulunduğu bölgenin kutsallığına olan inanç ortaya çıkmıştır. İnsanlar bu velinin bereketini almak için bölgeyi ziyaret etmiş, ona adaklar adanmış, rahmetini dilemiş, ihtiyaçlarının giderilmesi, dostlarına şefaathetmesi, düşmanlarına da lanet etmesi için niyazda bulunmuştur. Zamanla bu şahısların veya türbelerin zaten şefaathetçi rolü de unutulmuş dilekleri kabul edenin bizzat bu veli/şeyhler olduğu zannedilmeye başlanmıştır.¹¹¹ Meri’nin “azizler iyi şans ve bolluk getirdi, bilgi, bereket, umut, rahatlık, teselli ve kötülükten korunma sağladı. Onlar Tanrı’nın yeryüzündeki ajanlarıydı” şeklindeki ifadeleri mezar ve türbelerin toplumdaki konumunu ortaya koymaktadır.¹¹² Popüler halk inancının bir parçası haline gelen bu ziyaretlerin toplumdaki etkisi ve yaygınlığı nedeniyle bazı araştırmacılar bu süreci ifade etmek için “türbeler dini”¹¹³ kavramını kullanmışlardır.

104 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 37, 43.

105 Memon, *Ibn Taimiyya’s Struggle*, 4-5.

106 İbn Teymiyye, *İktidâu’s-Sirâti’l-Mustakîm*, 2/9-16.

107 Memon, *Ibn Taimiyya’s Struggle*, 1-2.

108 Memon, *Ibn Taimiyya’s Struggle*, 3-4, 11-12; Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 50.

109 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 31; Christopher S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyâra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (BRILL, 1999), 13-14.

110 Yalçın, *İbn Teymiyye*, 120-121, 127; Şiiilerin erken dönemlerden itibaren kutsal kabul ettikleri kutsal mekanlarla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Habip Demir, *Horasan’da Şiilik: İran’da Şiiliğin Tarihsel Kökleri* (Ankara: Otto, 2017), 122-125, 174, 182, 188.

111 Memon, *Ibn Taimiyya’s Struggle*, 57-65; Yalçın, *İbn Teymiyye*, 136-137.

112 Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, 59.

113 James Grehan, *Twilight of the Saints: Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 85-86.

Söz konusu uygulamalar Sünni çevreler de dahil toplumun neredeyse bütün katmanlarında hızlı bir şekilde yayılmıştır. Ulema sınıfı başta olmak üzere, hükümdarlar ve sıradan halk söz konusu yapılarda gerçekleştirilen ritüellere katılmışlardır. Zaman zaman devlet yöneticileri başta olmak üzere çeşitli çevreler meşruiyetlerini sağlamak amacıyla bu mekânları araçsallaştırmışlardır.¹¹⁴ Fatımiler kendilerinin Hz. Peygamber'in soyundan geldiklerini iddia etmiş, el-Karafa denilen yere cami ve cenaze kompleksi inşa ederek ölülerini bu mezarlığa defnetmişlerdir. Eyyubiler döneminde İmam Şafii'nin türbesinin etrafına bir medrese inşa edilmiş, benzer şekilde Memlükler de meşruiyetlerini sağlamak amacıyla muhteşem anıtlar inşa etmişlerdir.¹¹⁵

İbn Teymiyye'nin görüşlerinin oluşmasında sosyo-politik kültürel ortamın yanı sıra sahip olduğu din anlayışının da önemli ölçüde etkisi olmuştur. O, Hanbeli geleneğe mensup bir alim olmasına rağmen kabir ziyareti örneğinde de görüldüğü üzere zaman zaman yaygın mezhebi kabullerden farklı düşünceler ortaya koymuştur. Ona göre mezhebe ait fikirler Kur'an ve sünnete uygun olduğu ölçüde geçerlidir.¹¹⁶ İbn Teymiyye'ye göre kabir ziyaretleri ve bu sıradaki uygulamalar tevhid inancına (özellikle *Tevhid-i Ulûhiyye*) aykırılık teşkil etmektedir. Söz konusu uygulamalar sırasında Allah'tan dilenmesi gereken yardım bir yaratılmıştan istendiği için şirki iktiza etmektedir.¹¹⁷ İbn Teymiyye tevhid inancı başta olmak üzere, şirk, bidat gibi konulardaki düşünceleri nedeniyle kabir ziyaretlerinin meşruiyetini reddetmiştir. O, düşüncelerini ispat etmek, halkın bu tür uygulamalara katılmasını engellemek, selefin inancına uygun bir toplum inşa etmek için çaba göstermiştir. Ancak İbn Teymiyye irrasyonel alanı rasyonel bir algı aracıyla kavramaya çalışmış, halkların gelenek ve inançlarının yaşadıkları toplum ile etkileşim içerisinde olduğu gerçeğini göz ardı etmiştir. İnsanlar mensup oldukları dinin inanç esaslarının yanı sıra içerisinde yaşadıkları toplumun şartları çerçevesinde inanç dünyalarını oluşturmaktadırlar.¹¹⁸ Bu durum İslam için de geçerlidir. Dolayısıyla kabir ziyaretleri gibi uygulamaların selef döneminde yapılmadığından hareketle bu tür inançları reddetmek gerekçi bir tutum değildir.

İbn Teymiyye halk arasında önemli bir popülarite kazanmakla birlikte görüşlerinin halk üzerinde yeterli dönüşümü sağladığını söylemek çok mümkün gibi görünmemektedir. Onun cenaze merasiminde yaşananlar bunun açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir. İbn Teymiyye hayatının son dönemlerinde kabir ziyareti ile ilgili görüşü nedeniyle tutuklanmış ve 728/1328 yılında hapishanede vefat etmiştir. Kaderin bir cilvesi olsa gerek ömür boyu bidat olarak kabul ederek mücadele ettiği, düzeltmeye çalıştığı uygulamaların önemli bir kısmı onun cenaze merasimi sırasında yaşanmıştır. İnsanlar mübarek olduğunu düşünerek onun eşyalarını almak istemiş, kimisi onun cenazesinin yıkandığı suyu içmiş, bazıları kefeninden bir parça almak için mücadele etmişlerdir. Sufi mezarlığına defnedilen İbn Teymiyye'nin cenazesine büyük kalabalıklar katılmış, ölümünden sonra da kabri kendisinden şefaat dilenilen, kendisine yolculuk yapılan bir ziyaretgâha dönüşmüştür.¹¹⁹

İbn Teymiyye'den sonraki Hanbeli alimler genellikle kabir ziyaretleri konusunda benzer görüşler ortaya koymuş ve eserlerinde onu referans göstermişlerdir. Onun önde gelen talebelerinden biri olan ve hocasının görüşlerinin yayılmasında etkili olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân* adlı eserinde kabir ziyaretlerine bir bölüm açmıştır. İbn Kayyim'e göre Şeytan'ın en büyük tuzaklarından biri de kabir fitnesidir. Kabirlerin yanında namaz kılma, kabirleri mescit edinme, bunların üzerine bina yapma, kabirdekilerden bir şeyler isteme gibi davranışlar şeytanın şirke yol açan en büyük tuzaklarındanıdır. İbn Teymiyye gibi o da bu uygulamaya ilk defa Nuh kavmi arasında karşılaşıldığını ifade etmektedir.¹²⁰ İbn Kayyim kabirlerde bulunanların kimseye faydası veya zararı olmayan ölümler olmalarına

114 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 36-37, 39, 58-60.

115 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 31-33.

116 Cameron Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyārah* (Graduate Program in Near Eastern Languages and Cultures: The Ohio State University, 2014), 34, 38.

117 Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle*, 46; Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 45-46; İbn Teymiyye'nin tevhid inancı ile ilgili ayrıca bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, 1/20-68.

118 Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle*, 7.

119 Laoust, *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*, 1/189-192; Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 156-157; Mehmet Sever, *Bahrî Memlükler Döneminde Mezhep Hareketleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 201.

120 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, thk. Muham-

rağmen insanların kabir fitnesine düşer olmalarının sebepleri üzerinde durmakta¹²¹ konu ile ilgili Hz. Peygamber ve sahabe uygulamalarına yer vermekte,¹²² bu tür uygulamaları sünnette yer almaması nedeniyle reddetmektedir. Ona göre Allah ve Rasulü'nün ziyaret sırasında meşru kıldığı şey ahiretin hatırlanması, ziyaret edilen kimseye dua ve istiğfar gibi eylemlerken kabirlere ibadet eden müşrikler dinin emrettiği şeylerin aksine meyyiti vesile kılarak dua etmiş ve ihtiyaçlarının karşılanması için niyazda bulunmuşlardır.¹²³ İbn Kayyim konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken ayet ve hadislerden sonra “şeyhimiz dedi ki” ifadesini kullanarak İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktarmaktadır.¹²⁴ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim konu ile ilgili meseleler konusunda benzer fikirlere sahip olmalarına rağmen İbn Teymiyye daha sert bir üslup ve mizaca sahipken İbn Kayyim'in hocasına göre daha yumuşak ve hoşgörülü olduğu söylenebilir.¹²⁵

İbn Kayyim'den sonraki jenerasyonda bulunan Musa b. Ahmed Ebu'n-Necâ el-Haccâvi el-Makdisî (ö. 968/1560),¹²⁶ Mansur b. Yunus el-Buhûti (ö. 1051/1641),¹²⁷ Ahmed b. Muhammed el-Mankûr et-Temîmî en-Necdî (1125/1713-1714) gibi alimler de konu ile ilgili İbn Teymiyye'ye benzer görüşler ortaya koymuşlardır.¹²⁸ Bu alimler başta olmak üzere İbn Teymiyye'den sonraki jenerasyonda kabir ziyaretleri uygulamalarına yönelik karşıt görüşler daha yoğun bir şekilde dile getirilmiştir. Sözü edilen alimler kabir ziyareti ile ilgili meselelerde tamamen hemfikir olmasalar da en azından bu konuların daha yoğun bir şekilde ve aynı minvalde ele almaları, görüşlerini temellendirirken İbn Teymiyye'yi referans göstermeleri onun etkisini göstermektedir.¹²⁹

4. VEHHABİ-SELEFİ SÖYLEM VE KABİR ZİYARETLERİ

İbn Teymiyye ile birlikte Hanbeli gelenekte kabir ziyaretlerine yönelik olumsuz bakış on sekizinci yüzyılda önemli ölçüde güçlenmiştir. İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilenen Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) Müslüman olduğunu iddia eden kimselerin çoğunun aslında Cahiliyye müşriklerinden çok daha derin bir şirke kapıldıklarını ileri sürerek yaşadığı dönemdeki insanların dinden saptıklarını iddia etmiştir. İbn Teymiyye gibi Muhammed b. Abdilvehhâb da tevhidi üçlü bir tasnife tabi tutmuş, gerçek tevhidin ancak Allah'ın ve Peygamber'in dışında bir otorite tanımamakla mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminde olmayan her şeyi bidat kapsamında değerlendirmiş, tevhidi sadece bir itikad meselesi haline getirmenin şirk olduğunu gerçek tevhide ancak ameli tevhit ile ulaşılabileceğini ifade etmiştir.¹³⁰ Bu anlamda Muhammed b. Abdilvehhâb, İbn Teymiyye'nin fikirlerini meşruiyyet aracı olarak kullanmakla birlikte bu görüşleri bir adım öteye götürmüş, İbn Teymiyye'ye göre bidat veya haram olan birçok şey onun düşüncesine göre şirk veya tekfir kapsamında değerlendirilmiştir.¹³¹ Onun görüşleri özellikle 1744 yılında Muhammed b. Suud (ö. 1179/1765) ile yaptığı Dir'iyeye Antlaşması ile meşruiyyet kazanmış ve kendi ismine nispet edilen Vehhabilik hareketi yayılma imkânı bulmuştur. Bu antlaşma ile birlikte Muhammed b. Abdilvehhâb arkasına aldığı siyasi güçle birlikte kendi düşüncesine uygun bir “İslami yönetim” ikame etme, Arap yarımadasını müşrik ve bidatçilerden temizleme ve toplumda gerçek tevhid anlayışını ikame etme imkânı elde etmiştir.¹³²

med Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1395), 1/182, 194 vd.

121 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-Lehfân*, 1/214-218.

122 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-Lehfân*, 1/195-197.

123 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-Lehfân*, 1/198-199, 202-204.

124 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetu'l-Lehfân*, 1/184, 193, 217 vd.

125 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 47-48.

126 Konu ile ilgili bkz.: Salim Ögüt, “Haccâvi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

127 Buhûti ile ilgili bkz.: Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, “Buhûti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

128 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyârah*, 45-56.

129 Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyârah*, 53, 56.

130 Muhammed İbn Abdilvehhâb, *Muellefâtu Şeyhu'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, thk. Abdulaziz b. Zeyd er-Rûmî vd. (Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1976), 1/156-157.

131 Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyârah*, 2-3.

132 Vehhabilik ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).

Ortaya çıktığı dönemde birçok kesim tarafından yeni görüşler gibi algılanmasına rağmen Muhammed b. Abdilvehhâb esasında daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimlere ait fikirleri yeniden dile getirmiştir. İbn Abdilvehhâb görüşlerini ortaya koyarken daha önceki alimlerin de üzerinde durduğu ayet veya hadisleri merkeze almış, ancak bu düşünceleri daha sert ve sıradan cahil kimselerin de anlayabileceği bir üslupla dile getirmiştir. Onu seleflerinden ayıran husus, tekfiri pervasız bir şekilde kullanması ve genel halk kitlelerine uygulamasıdır.¹³³ Temelde İbn Teymiyye'ye ait olan ancak yaygınlık kazanmayan kabir ziyaretleri ile ilgili görüşler Muhammed b. Abdilvehhâb ile birlikte gerek sosyo-kültürel nedenlerle gerekse arkasına aldığı siyasi destekle bütün bu sertliğine rağmen geniş halk kitlelerine yayılma imkanı bulmuş, Suudi-Vehhabi hareketinin ilk aşamalarında Kur'an ve Sünnete dönüş çağrısı olarak kabul edilmiştir.¹³⁴

Muhammed b. Abdilvehhâb, tevhid-i uluhiyyenin bir sonucu olarak Hz. Peygamber, sahabe veya diğer bir şahsın ruhaniyetinden bu dünyada şefaate dilemeyi, onları vesile kılmayı şirk kapsamında değerlendirmiştir. Muhammed b. Abdilvehhâb, ölmüş bir şahsı şefaate kılmaya neden olduğu gerekçesiyle türbe ve mezar ziyaretlerinde bulunmak, onlardan dualarının kabulünü istemek, buralarda namaz kılmak ve dua etme gibi eylemlerin de şirk olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁵ Muhammed b. Abdilvehhâb görüşlerini temellendirirken İbn Teymiyye başta olmak üzere Hanbeli gelenekteki alimlere referansta bulunmaktadır. Tıpkı İbn Teymiyye gibi o da kabir ziyaretlerinin yasaklanması konusunda icma olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda İbn Abdilvehhâb insanların salih kimseler hakkında ileri gitmelerinin dinden uzaklaşır küfre düşmelerine neden olduğunu belirtmekte konuyla ilgili Nuh kavmini örnek göstermektedir.¹³⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Yahudi ve Hristiyanları örnek göstererek kabirleri mescit edinmekten ve oralarda namaz kılmaktan menettiğini bu eylemlerin şirke sebep olduğunu ifade etmektedir. İbn Abdilvehhâb, Hz. Peygamber'in söz konusu hadislerinde en şerli bidat ehli olan Rafizî ve Cehmileri işaret ettiğini, nitekim bazı kimselerin bu iki grubu yetmiş iki fırka içerisine dahi dahil etmediklerini belirtmektedir. Çünkü kabirlerin üzerine ilk defa mescit inşa edenler bu gruplardır.¹³⁷ O, mezar ve türbe ziyaret etmekle putperestlik arasında bir ilişki kurmakta, bu tür eylemleri yapanların aslında söz konusu mekanları puta dönüştürdüklerini iddia etmektedir.¹³⁸

Vehhabi alimler Muhammed b. Abdilvehhâb'ın türbe ziyaretleri ile ilgili görüşlerine önem atfetmiş, onun bu tavrıyla "saf İslam"ı tesis etmeye çalıştığını ifade etmişlerdir. Hatta bu açıdan bakıldığında onun misyonu bir anlamda putperestliğe karşı tevhid inancını savunan Hz. Peygamber'inkine benzetilmiştir.¹³⁹ Muhammed b. Abdilvehhâb Cahiliye dönemi müşriklerinin durumunu tasvir etmekte onların çeşitli ağaçlara ve taşlara kutsallık atfettiğini belirtmektedir. Benzer uygulamaların Şam ve Hicaz başta olmak üzere kendi dönemindeki Müslümanlar arasında da yaygınlaştığını söyleyerek kabirlerdeki uygulamaları Cahiliye adetlerine benzetmektedir.¹⁴⁰ İbn Abdilvehhâb'ın çağdaşı aynı zamanda takipçisi olan İbn Ğannâm da (ö. 1225/1810) bu dönemde insanların çoğunun dinden uzaklaştıklarını, pisliğe bulaştıklarını, karşılaştıkları herhangi bir sorunda ölmüş veya sağ olan kimselere iltica ettiklerini böylece tevhidden uzaklaşarak evliyaya ibadet ettiklerini, bazı kabirleri, ağaç veya taşları put edindiklerini belirtmektedir. İbn Ğannâm, Necid, Ahsa ve çevresindeki bölgelerde kendisine kutsallık atfedilen yerleri ve buradaki uygulamaları ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Örneğin insanların Zeyd b. Hattâb'ın mezarını bir put haline getirdiklerini, aynı zamanda Cubeyle'de Hz. Peygamber'in ashabından bazılarının ait olduğu iddia edilen kabirleri tavaf ettiklerini, evlenemeyen kadınların Dir'îye'nin batısında Fehhâl olarak bilinen bir hurma ağacına gelerek bundan yardım talep ettiklerini ifade etmektedir.¹⁴¹ Nitekim Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşlerinin oluşmasında bu ve benzeri uygulamaların etkili olduğu söylenebilir.

133 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 82-83, 85-86; Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyārah*, 62-63.

134 Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyārah*, 65.

135 İbn Abdilvehhâb, *Muellerâtu Şeyhu'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, 156-157, 163, 366.

136 Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbu'l-Tevhîd*. (İstanbul: Guraba Yayınları, 2006), 120-125.

137 Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 126-130.

138 Muhammed b. Abdilvehhâb, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 131-134.

139 Zargar, *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyārah*, 62.

140 İbn Abdilvehhâb, *Muellerâtu Şeyhu'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, 1/286-288.

141 Huseyin b. Ebî Bekr İbn Ğannâm, *Târîhu İbn Ğannâm: Ravdatu'l-Efkâr ve'l-Efhâmu'l-Murtâd Halu'l-İmâm ve Ta'dâdu Ğazavâtu zevî'l-İslâm* (Riyad: Dâru's-Selûsiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1431), 1/171-189.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tevhid ve şirk eksenindeki görüşleri çerçevesinde şekillenen Vehhabilik hareketi adeta kabir yıkıcılığı ile özdeşleşmiştir. İbn Suud ile yapılan antlaşmanın akabinde Arap yarımadası adeta bir mezar/türbe yıkım dalgasına şahitlik etmiştir. Neticede hatıra olarak kabul edilen, aynı zamanda Müslümanların dini ve kültürel belleğini oluşturan yapılar bir bir yok edilmiştir.¹⁴² Nitekim Vehhabiler 13 Mayıs 1802'de Kербela'ya saldırmış, Şia'ya ait birçok türbeye baskınlar düzenlemişlerdir. İki binden fazla Şii'nin öldürüldüğü bu baskında Hz. Hüseyin'in türbesindeki eşyaları alarak Necd'e geri dönmüşlerdir. Irak'taki Şii yerleşim yerlerinden elde edilen ganimetlerin ardından Vehhabiler 1803 yılında Hicazı hedef almış, önce Taif, ardından Mekke'yi iki yıl sonra da Medine'yi ele geçirmişlerdir. Söz konusu yerlerin ele geçirilmesinden sonra Vehhabiler Hz. Hatice'nin evi başta olmak üzere ileri gelen sahabeye ait olduğu bilinen birçok evi yıkmış, mezar ve türbeler tahrip etmişlerdir. Aynı şekilde Medine'deki Baki kabristanlığı başta olmak üzere şehirdeki diğer mezar taşları ve türbeler tahrip edilmiş, Hz. Peygamber'in türbesindeki süsleme eşyaları yağmalanmıştır.¹⁴³ Dönem ile ilgili bilgi veren kaynaklar sağlam kalan tek türbenin Hz. Peygamber'e ait olduğunu Vehhabilerin bunu da yıkmak istediğini ancak gelecek tepkilerden çekindikleri için buraya dokunmadıklarını ifade etmektedirler.¹⁴⁴ Söz konusu işgallerden sonra Muhammed b. Abdilvehhâb'ın yerine geçen oğlu Abdullah b. Muhammed b. Abdilvehhâb da hareketin temel doktrinlerini ortaya koyduğu bir fetva yayınlamıştır. Söz konusu fetvada Muhammed b. Abdilvehhâb'ın mesajının temel hedefinin *emri bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker* olduğu belirtilmiş, Selef-i salih olarak tanımlanan ilk üç neslin takip edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca şefaate inananın dinden çıkacağı, hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkan bütün uygulamaların bidat kapsamında olduğu, salih kimselerin ve türbelerinin hiçbir şekilde tazim edilmeyeceği belirtilmiş, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimlerin otoritelerine vurgu yapılmıştır.¹⁴⁵ Dönemin Suudi lideri Suud b. Abdulaziz de halkı kendi mezhebine davet etmiş, bu daveti kabul etmeyenlerin öldürüleceğini ilan etmiştir.¹⁴⁶

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tevhid-şirk ekseninde ortaya koyduğu ve mezarlıklar etrafında gerçekleştirilen eylemlerin şirk olarak kabul edildiği görüşleri kendisinden sonraki Vehhabi alimlerden İbn Bâz, Nasiruddin Elbânî, Muhammed b. Salih el-Useymin, Salih b. Fevzân gibi alimler başta olmak üzere Çağdaş Selefî yapılanmalarda önemli ölçüde kabul görmüş ve uygulanmıştır. Örneğin İŞİD'in 2014 yılında Musul'u işgal etmesinden sonra Musul ve çevresindeki şehirlerde bulunan ve kendisine kutsallık atfedilen yapıların önemli bir kısmı yıkılmıştır. Hatta İŞİD'in ele geçirdiği mahkumlara mezarlıkları yıkma cezası verdiği ifade edilmektedir. İŞİD'in söylemlerinden bu tür uygulamaların şirk olarak kabul edildiği hatta Hz. Peygamber'in kabrinin de yıkılmasının gerekliliği anlaşılmaktadır.¹⁴⁷

142 Kutsal mekanların yıkımının bireysel ve toplumsal yapı üzerindeki etkisi ile ilgili bkz.: Metin Bozan, "Kutsal Mekanların Tahribinin Toplumsal Hafıza Üzerine Etkisi", *Şarkiyat* 10/4 (30 Aralık 2018), 1228-1237.

143 Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 31-33.

144 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 101-102.

145 Nabil Mouline, *The Clerics of Islam Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia* (New Haven: Yale University Press, 2014), 72-74; Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 100.

146 Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, 33.

147 Beranek - Tupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, 174-185; Konu ile ilgili ayrıca bkz.: Karel Nováček vd., *Mosul after Islamic State: The Quest for Lost Architectural Heritage* (Springer Nature, 2021).

SONUÇ

İnsanla birlikte var olan ve tarih boyunca neredeyse bütün topluluklarda karşılaşılan din olgusu farklı şekillerde kendisini göstermiştir. Dinler kendi müntesiplerinin varoluş ile ilgili soru ve sorunlarına tatmin edici cevaplar vermiş, aynı zamanda onların bireysel ve toplumsal hayatlarını da şekillendirmiştir. Dinler bir taraftan birey ve toplumları etkileyip onları değiştirip dönüştürürken diğer taraftan dinin içerisinde doğup geliştiği toplumlar da dini şekillendirmişlerdir. Sosyolojinin en temel gerçekliklerinden biri olan din ile toplum arasındaki karşılıklı etkileşim söz konusu olduğunda dinin toplum üzerindeki etkileri üzerinde yeterince söz söylenmesine rağmen toplumun din üzerindeki etkileri ve sonuçlarına özellikle “dindar çevreler”de yeterli ilginin gösterildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla toplumun da aslında dini şekillendirdiği realitesine gereken önem gösterilmemiştir. Hâlbuki dinin birincil muhatabı insandır. İçinde yaşadığı sosyo-politik kültürel şartların da etkisiyle insan, bilerek veya bilmeyerek kendi ihtiyaçlarını, beklentilerini göz önünde bulundurarak dini anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bu durum aynı dinin farklı mekân ve farklı toplumlardaki yorumlarının birbirinden farklılaşmasının altında yatan önemli sebeplerden biridir. Bu gerçeklik aynı zamanda dini yapılanmaların farklı grup, cemaat veya mezheplere ayrılmasının temel sebeplerindedir.

Din-toplum ilişkisiyle ilgili sözü edilen sosyolojik gerçeklik bütün dinlerde olduğu gibi İslam söz konusu olduğunda da gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra gerçekleşen sosyal, siyasal ve kültürel değişimlerle başa çıkmaya çalışan Müslüman toplulukların her biri dini kendi zaviyesinden okuyup anlamaya çalışmış, nihayetinde bugün mezhep, cemaat veya tarikat şeklinde adlandırılan gruplar ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu yapılanmaları da olmuş bitmiş değişime kapalı oluşumlar şeklinde algılamak önemli bir hatadır. Çünkü toplumsal yapılanmalar olan mezhepler de değişim kanunundan azade değildir. Bu nedenle değişen dönüşen şartlara bağlı olarak mezheplerin inanç yapıları ve itikadi kabullerinde de değişiklik olabilmektedir. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda bugün dinin ayrılmaz bir parçası gibi görünen itikadi veya fıkhî hükümlerin tarihi, siyasal, sosyal bir arka planının olduğu gerçeği asla unutulmamalıdır. Bu nedenle itikadi ve fıkhî hükümlerin tarihsel arka planlarının incelenmesi son derece önem arz etmektedir. Burada din veya dini hükümlerin tamamının tartışmaya açılması veya değersizleştirilmesi gibi bir kasıt elbette söz konusu değildir. Aksine dinin daha doğru anlaşılması ve yaşanması için tarihsel olan ile ilahi olanın ayırt edilmesi önem arz etmektedir. İlahi hükümler ile tarihsel olguların birbirinden ayrılması ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Bu çalışmada toplumsal şartların din üzerindeki etkisi Hanbeli-Selefi çevrelerin kabir ziyaretleri anlayışı çerçevesinde irdelenmeye çalışılmaktadır. İlk dönem Hanbeli gelenekte kabir ziyaretleri, kabirlerin üzerine inşa edilen yapılara yönelik bir karşıtlık söz konusu değilken sonraki süreçte çağın şartlarının da etkisiyle bu düşüncede bir değişiklik olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye kendi zamanında yaygınlaşan bazı düşünce ve eylemlerin de etkisiyle kabir ziyaretlerini, kabirler üzerinde yapılar inşa etmeyi ve buralarda gerçekleştirilen fiilleri bidat kapsamında değerlendirmiş ancak tekfir mekanizmasını işletme konusunda olabildiğince temkinli davranmıştır. Muhammed b. Abdilvehhâb ve Vehhabilik hareketiyle birlikte özellikle çağdaş Selefi çevrelerde bu konuda ciddi bir kırılma yaşanmıştır. Bu süreçten itibaren sözü edilen meseleler şirk kapsamında değerlendirilmiş, daha da ötesinde tekfir ameliyesi bireysel olmaktan çıkarılıp genele teşmil edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak çağdaş dönemde insanlık Selefilerin kabir ve türbe yıkma furyasına tanıklık etmiştir. İşin ilginç tarafı söz konusu faaliyetler tevhid inancının bir gereği, “saf İslam”ın yeniden ihya ve inşa edilmesi iddiasıyla gerçekleştirilmiştir.

Selefi yapılanmaların tevhid inancını gerçekleştirmek iddiasıyla yaptıkları yıkımlar önemli tahribatlara neden olmuştur. Çünkü yıkılan türbe ve mezarların her biri tarihsel değeri olan ve kültürün de önemli bir unsuru olan yapılardır. Mimari yapılar aynı zamanda orada yaşayan topluluğun varlığını ve kimliğini simgelemekte, ortak bir gelenek yoluyla toplumu bir arada tutmaktadır. Dinin saflaştırılması adına imza atılan yıkımlar aynı zamanda toplumun tarihsel belleğini, aidiyet bilincini yok etmekte ve sosyal yapıyı değiştirmektedir. Selefi yapılanmalar din adına imza attıkları bu eylemlerle Müslüman toplulukları tarihsiz, kimliksiz ve kültürsüz bırakmışlardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*. thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed Şeybani. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.
- Ak, Muammer. *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Türk Popüler Dindarlığı: Aziz Mahmut Hüdayi Türbesi Örneği*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Al-Matroudi, Abdul Hakim I. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. London: Routledge, 2006.
- Aslan, Recep. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Ataşağun, Galip. "Ziyaret Fenomeni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 33-60.
- Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bardağcı, Mehmet Necmeddin. "Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* I/2 (1999), 33-48.
- Beranek, Ondrej - Tupek, Pavel. *The Temptation of Graves in Salafi Islam: Iconoclasm, Destruction and Idolatry*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Berbehâri, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef. *Şerhu's-Sünne*. thk. Halid b. Kasım er-Redâdi. Riyad: Dârü's-Selef&Dârü's-Sumay'î, 1421.
- Bergson, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. çev. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bori, Caterina. "İbn Taymiyya Wa-Jamâ'atuhu: Authority, Conflict and Consensus". *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport - Muhammad Shahab. 23-52. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Bozan, Metin. "Kutsal Mekanların Tahribinin Toplumsal Hafıza Üzerine Etkisi". *Şarkiyat* 10/4 (30 Aralık 2018), 1228-1237. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.464830>
- Bozkurt, Nebi. "Kubbetü's-Sahre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/304-308. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *El-Câmi 'u's-Şahîh* 2. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5/4 (2017), 37-58.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Chartier, Roger. *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*. çev. Lale Arslan. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Cilacı, Osman. "Havâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/513-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*. Ankara: Otto, 2017.
- Dîb, Abdülazîm Mahmûd ed-. "Buhûti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/385-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sunenu Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eliade, Mircea. *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. çev. Philip Mairet. New York: Harper, 1961.
- Erkan, Erol. "Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme Gaziantep Örneği". *İlahiyat Akademi* III/4 (2016), 1-35.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. çev. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Goldziher, Ignaz. "On the Veneration of the Dead in Paganism and Islam". çev. C. R. Barber - S. M. Stern. *Muslim Studies (Muhammedanische Studien)*. ed. S. M. Stern. I/209-238. ; London: Aldine Publishing Company, 1971.
- Grehan, James. *Twilight of the Saints: Everyday Religion in Ottoman Syria and Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Harun b. Yezîd el- el-. *el-Kirâe inde'l-Kubûr*. thk. Yahyâ Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- İbn Abdilvehhâb, Muhammed. *Muellefâtu Şeyhu'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*. thk. Abdulaziz b. Zeyd er-Rûmî vd. 13 Cilt. Cami'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1976.
- İbn Akîl, Ebu'l-Vefâ'. *Saydu'l-Havâtir*. thk. Ebû Abdillâh Faysal b. Abduh el-Hâşirî. İskenderiye: Dâru'l-İmân, 2007.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed el-Ferrâ. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Ğannâm, Huseyin b. Ebî Bekr. *Târîhu İbn Ğannâm: Ravdatu'l-Efkâr ve'l-Efhâmu'l-Murtâd Halu'l-İmâm ve Ta'dâdu Ğazavâtu zevi'l-İslâm*. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Selûsiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1431.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Ebnâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1395.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1418.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemu'l-Kutub, 1417.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-Ümem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Dâru Sürûş, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *el-Fetâva'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *İktidâ's-Sirâti'l-Mustakim li-Muhâlefeti Ashâbi'l-Cehîm*. thk. Nâsır Abdulkerim el-'Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kutub, 1419.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*. ed. Enver el-Bâz - Âmir el-Cezzâr. 35 Cilt. Dâru'l-Vefâ, 1426.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Ziyâretu'l-Kubûr ve'l-İstincâd bi'l-Makbûr*. 1 Cilt. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, 1409.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtkadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ziyaret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/496-498. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 7-21.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2015), 5. <https://doi.org/10.15370/muifd.28848>
- Laoust, Henri. *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*. çev. Yunus Emiroğlu. İstanbul: Memfis Yayınları, 2021.
- Leisten, Thomas. "Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a toward Funerary Architecture". *Muqarnas* 7 (1990), 12-22.
- Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of His Kitâb Iqtidâ' Aş-Şirâ' Al-Mustaquim Mukhâlafat Aşhâb Al-Jahîm*. Paris: Mouton-The Hague, 1976.
- Meri, Josef W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199250783.001.0001>
- Meri, Yousef. "The Cult of Saints and Pilgrimage". *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. ed. Adam J Silverstein vd. 499-517. United Kingdom: Oxford University Press, 2015.
- Mouline, Nabil. *The Clerics of Islam Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Muhammed b. Abdulvahhab. *Kitâbu'l-Tevhîd*. İstanbul: Guraba Yayınları, 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *El-Mecmu' Şerhi'l-Muhezzeb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nováček, Karel vd. *Mosul after Islamic State: The Quest for Lost Architectural Heritage*. Springer Nature, 2021.
- Okumuş, Ejder. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat* 1/1 (Haziran 2020), 61-95. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4414809>
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Kızılay, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Onat, Hasan. "İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi". *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 13-68. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Onat, Hasan - Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş". *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. ed. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 19-60. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Öğüt, Salim. "Haccâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Sever, Mehmet. *Bahrî Memlûkler Döneminde Mezhep Hareketleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora

- Tezi, 2017.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. İstanbul: Ötüken, 2010.
- Şahin, Hanifi. “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 47-70.
- Talmon-Heller, Daniella. “Historiography in the Service of the Muftî: Ibn Taymiyya on the Origins and Fallacies of Ziyârât”. *Islamic Law and Society* 26/3 (2018), 227-251. <https://doi.org/10.1163/15685195-02612A04>
- Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyâra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. BRILL, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebe-Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ocak Yayınları, 2. Basım, 1993.
- Ünlüsoy, Kamile. “İhvân-ı Müslimîn'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2020), 79-95.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemi. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1409/1989.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnaldı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Yalçın, Ahmet. *Selefi Düşüncenin Tarihsel Gelişiminde İbn Teymiyye*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.
- Zargar, Cameron. *The Hanbali and Wahhabi Schools of Thought As Observed Through the Case of Ziyârah*. Graduate Program in Near Eastern Languages and Cultures: The Ohio State University, 2014.
- Zubaida, Sami. *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*. çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 20 Ağustos 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

EXTENDED ABSTRACT

Religions are one of the prominent structures that affect the lives of societies during the history. Religion phenomenon which is seen in all historical phases and societies can be experienced in various ways and affect societies. Religion guides people, organize the relationships of people with the God, other human beings, and creatures, determine rules which are the essential for people's actions. When considering the relationship between religion and society, we cannot talk about a one-sided influence, which would be an inadequate and wrong explanation. On one hand, religions affect and transform societies. On the other hand, they are affected by societies' rules of change and transformation. In this regard, religion or some faith and Islamic law-based judgements are affected by their societies, change, and transform within the historical process. In this study, we aim to address that religion or religion-based judgements might change and transform within the historical process with the influences of social, political, and cultural conditions. Within this context, we will build our argument based on grave visiting which is particularly discussed by Hanafi and Hanbali scholars in the Islamic world.

We can see the visiting phenomenon, which is considered a part of religious life, in almost every godly and human religion. Such practices can be seen in primitive tribes of Africa, America, and Australia as well as in Far East countries, China, India, Ancient Greek and Rome. Also, these practices are considered important in Jewish, Christian, and pre-islamic Arab cultures. In the context of the visiting phenomenon, some places and objects like grave, shrine, tree, water, mountain, and stone are visited with various goals and ways, people try to make connection with the divine power via spirituality, blessing, and prosperity that are considered as important aspects of such places. Visiting types and rituals vary by religions and cultres. Particularly, prophet graves and shrines of blessed people who are saints and mystics are the places that are visited by people in almost every religion and culture. By visiting such places, people believe in that they have a close connection with the transcendent existince.

After Islamic revelation came, many practices belonged to Jahiliya culture were changed. Grave visiting and related practices were also replaced, however, there were no certain and radical approach on this matter. When considering the prophet Mohammed's practices in this regard, we see that he did visit graves and recommended Muslims to visit his grave in his hadiths. On the other hand, there are some hadith narratives that ban grave visiting and to do practices at these places. These hadiths and narratives built the basis of discussions about grave visiting that happened later on. The aim of this study is not to discuss the legitimacy of grave visiting. The main goal of the study is particularly to address the development of thought toward grave visiting in Hanbali tradition, intellectual turning points (if any), and socio-political processes that were effective on the change of paradigm. Thereby, we aim to focus on how judgments, which are accepted purely faith or Islamic law based, actually transformed into belief within conditions of certain periods.

In the Islamic world, there are generally three different approaches with regard to grave visiting. Whereas some Muslims in Hanbali-Salafi tradition consider grave visiting and related practices as bid'ah and shirk, Shiah and sufi scholars generally does not see grave visiting as a problem and contrarily encourage people to practice them. The third group had a more moderate attitude on this matter and suggested that grave visiting could be practiced in appropriate manners by avoiding excessiveness. These arguments happened about grave visiting in the Islamic thought tradition did not take an important attention among scholars. Afterward, changing social, and political influences caused various discussions to happen on this matter.

There is a similar situation in Hanbali-Salafi tradition that has discussions concentrated on grave visiting. First period Hanbali scholars including Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), who is considered as the founder imam of the mazhab, did not think og grave visiting as an important agenda item ve did not considered these practices as *haram*. On the contrary, there is information about grave visiting in first-period Hanbali sources which encourage people to do these practices and address to-do lists and prayers during these visits. Because narratives address that people would be free of pecuniary and non-pecuniary problems in case of visiting the graves of Ahmad b. Hanbal and some other scholars, many people visited those places by covering a long distance, thereby, some graves became important places to visit.

We see that attitudes and thoughts toward grave visiting in the Hanbali tradition transformed via Ibn Taymiyya (d. 728/1328). According to him, whole actions happening around graves, particularly believing that prophets and mystic people have spiritual powers, are the ones of bid'ahs that people must avoid. Ibn Taymiyya's thoughts with regard to the sanctification of mystic people via grave visiting and related practices caused arguments in both his period and later on. His judgments were fundamentally criticized by Hanbali scholars. However, it would not be very realistic to think that Ibn Taymiyya suggested his thoughts with pure theological and judicial motives. When taking into consideration that pure judicial and theological judgments have an absolute historical background, we can say that his opinions were affected by the socio-cultural political conditions.

Ibn Taymiyya lived in a period when the Islamic world had to deal with many problems such as social, cultural, and political. In this era, the effects of Crusades were not over yet, Abbasid were defeated by Mongols, and Muslims had not a political authority. The instability in religious and political fields caused by the invasions of the Crusades and Mongols caused people grasp in the dark, particularly in religion. As a result, people started to accept viewpoints that consider harams as halal, particularly beliefs belonging to Judaism and Christianity. Thereby, graves and shrines started to spread in places that were under Muslim authority. People wanted help from people who were buried in those graves, made those places nearly masjids, and took a vow around those locations. They believed that people buried in those graves could either harm them or help them. Thereby, the thoughts of Ibn Taymiyya toward grave visiting were shaped in such a socio-cultural and political environment.

In the modern era, the thoughts of Muhammad b. Abdilvehhâb (d. 1206/1792) and Ibn Taymiyya were investigated in detail and they were assigned as an official belief of a state. Muhammad b. Abdilvehhâb considered the things within the context of shirk that Ibn Taymiyya accepted as haram, and thereby, he claimed that people doing such practices should be considered a mushrik. Muhammad b. Abdilvehhâb addressed his thoughts within the context of Tawheed and shirk, and he considered grave visiting as shirk. Contemporary Salafi structures have mostly accepted his thoughts and applied them in their lives.

معارضة سعيد النورسي في اواخر الدولة العثمانية

Reşat Adak

Reşat Adak, Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enst. Doktora Öğrencisi
Reşat Adak, Uludag Univ. Social Sciences Inst. PhD student

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 03/07/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 30/08/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1140060>

معارضة سعيد النورسي في اواخر الدولة العثمانية

الملخص

ولد سعيد النورسي في عهد السلطان عبد العزيز الممتدة ما بين ١٨٦١م-١٨٧٦م، و تزامن ظهوره على الساحة السياسية للدولة العثمانية مع فترة تولي السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦م-١٩٠٩م) لمقاليد الحكم و الخلافة في الدولة العثمانية أي أواخر عمر الدولة العثمانية الأيالة للسقوط و عصر تكالب الأعداء و تزامهم للقضاء على هذه الدولة، يجدوا الحقد الأسود على الإسلام في شخص دولة الخلافة، و رغم ما بذله السلطان عبد الحميد من جهود للمحافظة على دولته المترامية الأطراف طوال ثلاث و ثلاثين سنة، إلا أن ذلك كله جاء بعد فوات الأوان. من الممكن أن نبين مطالب النورسي في عدة نقاط :

١- جاء في أول مرة إلى استنبول في سنة ١٩٠٧م، بهدف طرح فكرة جامعة إسلامية في كردستان التي كانت تدار آنذاك من قبل القوات الحميدية، على غرار جامعة الأزهر سماها «مدرسة الزهراء»، و كان الغرض من إنشائها تدريس العلوم الدينية مع مزج بالعلوم الكونية الحديثة

٢ - طلب بأن لا يكون الحكم بيد عدد قليل من الباشاوية التي حول السلطان، أو أن يحكم السلطان كفرد بدون الاستشارة بالآخرين.

٣ - و على الخليفة أن يجعل من «قصر يلدز» جامعة إسلامية عالمية وأن يبين السلطان كل ممتلكاته من الذهب و العملة الأجنبية الموجودة في بنوك الدول الأوروبية و أن يعيدها إلى الدولة

٤- ان يجعل من الدولة العثمانية على طراز «الأمم المتحدة الأمريكية». وان يكون لكل شعب حكومته و برلمانها و مدارسها و لغتها. مع أن الإمام النورسي لم يحصل على جميع هذه متطلباته ولكن هناك عدة جماعات يتابعون آراءه و يطلبون بنفس المطالب.

الكلمات المفتاحية: الدولة العثمانية، الأوضاع السياسية، الأوضاع الاجتماعية، الأوضاع الفكرية، الأوضاع التعليمية، سعيد النورسي.

SAİD NURSİ'NİN OSMANLI SON DÖNEMİNDEKİ MUHALEFETİ

ÖZ

Bediüzzaman Said Nursi, çağdaşı olduğu Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi, sosyal, entellektüel ve eğitim koşullarından etkilenmiş ve bu konularda fikir beyan etmiş bir alim ve ıslahatçıdır. O, Osmanlı Devleti'nin dağılabileceğini gördüğünden Sultan Abdulhamid ve hükümetini uyarmış ve gerekli ıslahatların ilan edilmesini talep etmiştir. Nursi'nin temel taleplerini şu başlıklar altında toplamak mümkündür: 1. Kürt coğrafyasında ihmal edilen sosyo-politik durumların düzeltilmesi ve dini ilimler ile pozitif bilimlerin okutulacağı "Medresetü'z-Zehra" adında bir üniversitenin kurulması. 2. İslam adına uygulanan istibdattan vazgeçilmesi ve İslam hukuku dairesinde bir hürriyetin ilan edilmesi. 3. Yıldız Sarayı'nın İslami bir üniversiteye dönüştürülmesi ve Avrupa bankalarında bulunan altın ve dövizlerin devlete iade edilmesi. 4. Osmanlı devletinin "Birleşik İslam Cumhuriyetleri" tarzında bir yönetim şeklini benimsemesi ve her halkın kendi dili ile hükümet ve meclisini kurması. Nursi'nin bu talepleri o dönemde uygulanmamışsa da günümüzde hala ilgi çekmekte ve geniş takipçi kitlesi tarafından benimsenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Siyasi Durum, Toplumsal Durum, Fikri Durum, Eğitim Durumu, Said Nursi.

SAID NURSI'S OPPOSITION IN THE LATE OTTOMAN PERIOD

ABSTRACT

Bediuzzaman Said Nursi is a wise and reformer who was influenced by the political, social, intellectual and educational conditions of the Ottoman Empire, and expressed his views on these issues. Seeing that the Ottoman state could collapse, he warned Sultan Abdulhamid and his government and demanded that necessary reforms be announced. It is possible to summarize Nursi's basic demands under the following headings: 1. Correcting the neglected socio-political conditions in Kurdish geography and establishing a university called "Medrasa al-Zahra" where religious knowledge and positive sciences will be taught. 2. To abandon tyranny in the name of Islam and to declare a freedom according to Islamic law. 3. Turning Yıldız Palace into an Islamic university and returning the gold and foreign currency in European banks to the state. 4. The Ottoman state's adoption of a form of government in the style of "United Islamic Republics" and every nation establish a government and parliament in each they use their language. Although these demands of Nursi were not implemented at that time, they still attract attention and are adopted by a wide audience.

Keywords: Ottoman Empire, Political Situation, Social Situation, Intellectual Situation, Educational Situation, Said Nursi.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان و علمه البيان و فضله على سائر مخلوقاته بنعمتي العقل و اللسان، ليفكر بعقله التفكير السليم، و ينطق بلسان الحق المبين. و خص بهذه الفضيلة من عباده المتفكرين و جعل التفكير في مصنوعاته وسيلة لرسوخ اليقين في قلوب عباده المستبصرين، استدلوا عليه سبحانه بصنعبته فعملوه و تحققوا انه لا اله إلا هو وحده. و الصلاة و السلام على سيد المرسلين و إمام المجاهدين، و على اله و صحبه و اتباعهم إلى يوم الدين.

أما بعد، إن الإنسان يحس في قرارة نفسه الانتقال إلى عالم آخر في أثناء قراءة سيرة العظماء، و في هذا المضمار يسجل لنا التاريخ رجلاً يصغر أمام عظمتهم العظماء.

بين الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم في حديثه: "العلماء ورثة الأنبياء"³ ثقل مهام العلماء و مدى صعوبة وظيفتهم. ما دام هذا شأنهم، إذن يستوجب عليهم في تبليغ الحق امتثالاً لسلوك طريقة الأنبياء، مهما تخللها من الموانع، بل مكابدة الاعتقال و النفي و السجن و التسمم و حبال المشانق و ما لا يتبادر إلى الذهن من أساليب الظلم و التعذيب.

و أهم ما يميز الأمة الإسلامية أنها أمة متجددة تسعى إلى التحرر من حالات السكون، كما قال الرسول صلى الله عليه و سلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁴. و ليس التجديد قضية شخص يتمتع بصفات كارزمية يستطيع بفضلها أحداث انقلاب المنشود، بل إنها قضية الأمة جميعاً.

و لا شك أن المجددين المخلصين الذين بعثهم الله تعالى لتجديد أمر الدين و الحياة، كان لهم الدور الريادي في نهضة المسلمين الحاضرة، لأنهم قادوا حركة الاستجابة للتحديات بعقلية إسلامية أصيلة، و منهم الإمام المجدد المجاهد، بديع الزمان سعيد النورسي، رحمه الله تعالى، فدخل الحياة الفاسدة من أوسع أبوابها، لا تأخذ في الله لومة لائم، نبيه الغافلين و فضح الطغاة المجرمين و نشأ العز و اعتز بالانتماء إلى أمة القرآن و اقفا خلف رسول الله صلى الله عليه و سلم، و يبغى التغيير السديد و البناء الجديد، و رفض القوة الغاشمة و الأنانية و العنصرية الضيقة مؤمناً بالآخرة و السلام.

بدأ الأستاذ النورسي بالعمل السياسي منذ ان وصل العشرين من العمر، و اتجه داعياً

إلى الله، و العوامل و الدوافع وراء هذا التوجه السياسي الذي صاحب فجر نشاطه الإسلامي و أعماله الدعوية كانت اعتزازه بالذات، و الاهتمام بالنفس. فقد انبثق هذان الاهتمامان في ميلاد مبكر واحد من حياته. و لم يستغل الدين أو استغلال نشاطاته الإسلامية للوصول مقام سياسي، أو تبوء مركز رئاسي، أو أي خطوة دنيوية.

غير أن الطبيعة التي تفتحت لديه مع فجر شبابه، جعلته يركز إلى أشخاص اعجبوا بمزاياه النادرة، و أفكاره العميقة، و قسم كبير من أولئك الأشخاص من ذوي النشاط السياسي - أمثال والي بتليس طاهر باشا - بحكم مراكزهم السياسية، كما فرض نفسه فيما بعد على السياسيين في استنبول مركز و قلب الدولة العثمانية.

و إن أهم ميزة قام به النورسي في مرحلة "سعيد القديم" هو اتخاذ مواقف فعالة في الحياة السياسية و الاجتماعية و شوهد بشكل عام في صف المعارضة. و أن نشاطاته التبليغية و السياسية في هذه المرحلة (من مولده 1876م إلى 1926م) ليس لهما زمان و لا مكان. كما نجد أن مرحلة "سعيد القديم" مرحلة كفاح سياسي، و كل هذه المكافحة و المجادلة و المواقف السياسية فعل باسم الإرشاد و التبليغ و لأجل تأسيس دولة الوحي و لإعلاء كلمة الله على وجه الأرض، و كان يؤمن بان العمل للإسلام يكون بالتغيير السياسي، و كان في وسط المعترك السياسي في مرحلة الاستبداد و مرحلة المشروطية** للدولة العثمانية. و بذل جهوده في كل صعيد من الأصعدة التي اعتقد أنها ضرورية للخدمة العالم الإسلامي و اتحاده، و لخدمة الإنسان و الإنسانية.

و بعده عن السياسة الفعالة في مرحلة "سعيد الجديد" لم يكن معناه بعده عن العمل السياسي الجاد المثمر، بل لهدف زعزعة الإلحاد و التخلف و شحن الوعي الإسلامي بركائز اليقين و القوة و الهدى.

و لمن يقرأ مواقف الأستاذ النورسي السياسية يظن انه يمدح لكنه عاش حياة أكثر من هذا، لأنه كان رجل حركة و نظريات، و مطبق و هدف، و أراد أن يجاهد في اخطر الأماكن و ليس من وراء الخنادق، و لم يشتغل بالسياسة اليومية المؤقتة، بل اشتغل بالسياسة التي تهتم العالم الإسلامي اجمع و حاول أن يرى المستقبل البعيد، و استطاع ان يؤثر على اكبر السياسيين في دائرة معقولة.

أستاذ النورسي لم يتابع السياسة التي تدور على المنفعة و الكذب لأنه كان يشبه مثل

³ أخرجه محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م، ط 2، ج 1، ص 289؛ و محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبعة و سنة نشر، ج 5، ص 48.

⁴ أخرجه سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دون طبعة و سنة نشر، ج 4، ص 109؛ و أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، ج 13، ص 295.

*** المقصود إعلان المشروطية (الحرية) الثانية من قبل السلطان عبد الحميد الثاني، و هي النظام البرلماني في الدولة العثمانية.

هذه السياسات بالحيوان المفترس، ما يسمى اليوم بـ"بوليتيكا-Politika" و هو غير السياسة الشرعية بمنظور الإسلام، كما يتابع مثل هذه السياسة الأحزاب اليوم، بل تابع سياسة القرآن و السنة في طول حياته و لم يمثل سياسة جماعة معينة أو شعب معين أو حزب معين.

و حاولت أن أقدم الأستاذ النورسي كما هو هو، بدون التدخل في شخصيته الكارز ماتيية و دون تقديمه كممثل شعب أو جماعة أو حزب معين، و إن اهتمامي بالنورسي لا يقلل من اهتمامي بغيره من المفكرين و المجددين و المصلحين في تاريخ الأمة الإسلامية، و هذا هو ما يطلب منا الاستقلالية في البحث العلمي.

بعد إعطائي هذا الموجز عن مواقف الأستاذ النورسي السياسية في مرحلة "سعيد القديم" أريد أن أنقل ثلاثة لقطات من أقواله عن مواقفه السياسية حتى يتبين مدى جديته في هذه المواقف.

كان يتكلم عن استبداد السلاطين و يقول: "... فالسلطان إذا أطاع أوامر سيدنا الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم و سار في نهجه المبارك فهو خليفة، و نحن نطيعه، و إلا فالذين يعصون الرسول صلى الله عليه و سلم و يظلمون الناس هم قطاع طرق و لو كانوا سلاطين".⁵

و تكلم عن مدى جديته في موقفه لتأييد الحرية و يقول: "إن أمثالي إما أن يصعدوا على المشنقة بكل فخر و يعدموا، و إما أن يكونوا أحراراً في الموقع الذي يستحقونه".⁶

و يبين بأنه لم يتراجع و لا يتراجع من مواقفه حيث يقول:

"أيها القواد و الضباط! أقول لكم بقوتي:

إنني مصر إصراراً جاداً على جميع الحقائق التي نشرتها في الصحف في مقالاتي كلها فلو دعيت من قبل الماضي، من قبل محكمة العصر النبوي السعيد، باسم الشريعة العادلة فسأبرز الحقائق التي نشرتها بعينها، لا أغير منها شيئاً، سوى ما يستوجب هذا الزمان من زي.

و لو دعيت من قبل المستقبل، من قبل محكمة العقلاء الناقدين باسم التاريخ لما بعد ثلاثمائة سنة، فسأبرز هذه الحقائق أيضاً، إلا ما تحتاج من ترميم بعض جوانبها المتشقة".⁷

الفصل الأول

الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والتعليمية في الدولة العثمانية إبان حياة سعيد النورسي (في فترة الدولة العثمانية):

تمهيد: من المعلوم أن الإنسان لا ينشأ بمعزل عن بيئته التي نشأ و ترعرع فيها و ظروف عصره التي عايشها-بكل ما تحويه من مؤثرات سياسية و فكرية و اجتماعية، فهو يتأثر بكل ذلك و يؤثر فيه.

و الأستاذ النورسي- كأحد المفكرين الذين اجتهدوا في تقديم محاولة إصلاحية اجتماعية سياسية لواقع بيئته و عصره-تأثر بمكونات بيئته و عصره بجوانبها المتعددة.

و من هنا تعرضت للتعرف بالأوضاع السياسية و الاجتماعية و التعليمية السائدة في عصره (في فترة الدولة العثمانية فقط) بعرض الملامح العامة لها، و ذلك في المباحث التالية:-

المبحث الأول: الأوضاع السياسية:

ولد سعيد النورسي في عهد السلطان عبد العزيز الممتدة ما بين 1861م-1876م، و تزامن ظهوره على الساحة السياسية للدولة العثمانية مع فترة تولي السلطان عبد الحميد الثاني (1876م-1909م) لمقاليده الحكم و الخلافة في الدولة العثمانية⁸ أي أواخر عمر الدولة العثمانية الأيالة للسقوط و عصر تكالب الأعداء و تزامهم للقضاء على هذه الدولة، يجدوا الحقد الأسود على الإسلام في شخص دولة الخلافة، و رغم ما بذله السلطان عبد الحميد من جهود للمحافظة على دولته المترامية الأطراف طوال ثلاث و ثلاثين سنة، إلا أن ذلك كله جاء بعد فوات

⁵ النورسي، صيفل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 443.

⁶ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 290.

⁷ النورسي، صيفل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 460.

⁸ فرج محمد الوصف، بديع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص22.

الأوان⁹ لأن الظروف السياسية و الحضارية في عهده كانت أقوى من محاولاته، بل وجد أعداء الأمة في بقائه خطرا على مصالحهم فخطوا لإسقاطه، حيث أمر الشرف الأعظم الماسوني الإيطالي أعوانه الماسونيين في جمعية الاتحاد و الترقى بعزله بعد رفضه القاطع تسليم فلسطين إلى اليهودية العالمية. و قد تم ذلك حيث اجبره الجيش الذي زحف من "سلانيك- Selanik" على التنازل، فأتوا من بعده بأخيه "محمد رشاد" الخامس الذي كان ضعيفا، حتى غدا ألوية الاتحاد بين الماسونيين.¹⁰

و تم خلع السلطان عبد الحميد الثاني في 27 أبريل 1909م باستصدار المجلس فتوى بخلعه، و شكلت لجنة لإبلاغ السلطان بقرار الخلع، فقد كان الأعضاء من اليهود و الأرمن و اليونان(الروم) و على رأسهم عما نويل قره صو الماسوني الإيطالي المشهور. ثم غادر السلطان استنبول إلى سلانيك مع ثلاث زوجات و ابنه الصغيرين و بعض الخدام و الحراس.¹¹

و كان ولاية السلطان محمد رشاد على البلاد كانت ولاية اسمية فقط و كان الحاكم الفعلي للدولة هم رجال الاتحاد و الترقى، فقد تسلموا إدارة الحكومة.¹²

و لقد تظاهرت جمعية الاتحاد و الترقى في بداية الأمر بشعارات براءة و هي "الحرية و الإخاء و المساواة" إلا أن حقيقتها سرعان ما ظهرت عندما اتبعت سياسة عنصرية، ففتكت بمعارضيتها و اضطهدت العناصر غير التركية في داخل الدولة، مما دفعت الأقوام التي كانت تربطها الرابطة الإسلامية بالأتراك عبر العصور، بالتفكير في إنقاذ نفسها من ذلك الوضع الشاذ غير الإسلامي.¹³

و لم يكتف الاتحاديون بذلك، بل دفعوا الدولة العثمانية إلى الحرب بجانب ألمانيا، الأمر الذي أدى إلى هزيمتها و تمزقها و توزيع أملاكها بين الدول المنتصرة في تلك الحرب.¹⁴

و بعد الهزيمة هرب قادة الاتحاديين خارج البلاد تاركين الأمة تعاني نتائج هذه الحرب المدمرة التي أوقعت البلاد تحت وطأة الجيوش الأجنبية.¹⁵

و في أثناء الحرب العالمية الأولى توفي السلطان محمد رشاد(1918م) و جاء بعده "محمد وحيد الدين" السادس الذي كان يكره الاتحاديين. جاء هذا السلطان و الدولة قد خسرت الحرب و استولى الإنكليز و اليونان و الإيطاليون و الأرمن على مناطق مختلفة من الدولة العثمانية و حتى استنبول نفسها كانت تحت الاحتلال الإنكليزي أي أن السلطان كان في واقع الأمر أسيرا بيد الإنكليز.¹⁶

الأمر الذي اضطر السلطان وحيد الدين إلى الاستعانة بمصطفى كمال أحد الضباط في الجيش العثماني-لتنظيم المقاومة في الأناضول ضد الاحتلال الأجنبي، و نجح في قيادة المقاومة بعد إعطائها طابعا إسلاميا، فاستطاع بذلك الانتصار في حرب الاستقلال التي طرد فيها اليونانيين من غرب تركيا و الروس من شرقها و بذلك فرض نفسه زعيما شعبيا و تم اختياره رئيسا للمجلس الوطني الكبير الذي شكل في أنقرة.¹⁷

و أغلب الظن أن السلطان وحيد الدين هو الذي مهد لقياد حرب الاستقلال الهروب خفية إلى الأناضول ليقودوا الشعب ضد الغزاة و هم: كاظم قره بكر، رأفت باشا، علي فؤاد جيسوي، مصطفى كمال و رؤوف أورباي.¹⁸

و في أثناء حرب الاستقلال تظاهر مصطفى كمال بالولاء للسلطان وحيد الدين و التفاهم معه (أي مع الخليفة) و لكن القلائل التي كان يصطنعها الحلفاء للسلطان لم تتوقف و كانوا يدورهم يعملون على ان يسطع نجم مصطفى كمال، و إن يكون محط آمال الناس. و تزعم فعلا حرب الاستقلال و ألهب عواطف الجماهير بخطبه النارية، و تعلقت به فعلا آمال كثير من الناس حتى خارج حدود الدولة العثمانية.¹⁹

و بعد اختيار مصطفى كمال للمجلس الوطني، شكلت الحكومة في أنقرة من قبل هذا المجلس.²⁰

كان لجوء وحيد الدين إلى الأسطول الإنكليزي فرصة لمصطفى كمال لإعلان إلغاء السلطنة في السنة 1922م و تم تأسيس حزب الشعب الجمهوري في نفس السنة و كان في نفس الوقت حزب الدولة و حزب رئيسها.²¹

9 الصالحي، بديع الزمان سعيد النورسي(نظرة عامة عن حياته و آثاره)، ص 12.

10 محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، ص 66.

11 سمير رجب محمد، الفكر الأدبي و الديني عند الداعية الإسلامية بديع الزمان سعيد النورسي، ص 22.

12 الوصيف، بديع الزمان سعيد النورسي عصره و دعوته، ص 13.

13 عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث، ص 66.

14 المرجع السابق نفسه، ص 66.

15 الصالحي، بديع الزمان سعيد النورسي(نظرة عامة عن حياته و آثاره)، ص 13.

16 المرجع السابق نفسه، ص 13.

17 حسن عبد الرحمن بكير، بديع الزمان سعيد النورسي و أثره في الفكر و الدعوة، ص 28؛ نقلا عن الخطيب، مذهب سعيد بن ميرزا النورسي في المعرفة و دوره في تحديد منهجية التفكير الإسلامي، ص 9.

18 الصالحي، بديع الزمان سعيد النورسي(نظرة عامة عن حياته و آثاره)، ص 15.

19 قال فيه أمير الشعراء أحمد شوقي شعرا مشهورا شبهه فيه بسيف الله المسلول خالد بن الوليد و يجعله في مصاف القائد صلاح الدين الأيوبي، و يجعل انتصاره على اليونان كانتصار المسلمين في بدر. انظر: محمد، الفكر الأدبي و الديني عند الداعية الإسلامية بديع الزمان سعيد النورسي، ص 24.

20 المرجع السابق نفسه، ص 24.

21 المرجع السابق نفسه، ص 25.

و في (7 نوفمبر 1922م) وصلت سيارة إسعاف بريطانية إلى قصر (يلدز-Yildiz) فخرج وحيد الدين من الباب الخلفي للقصر و غادر الدولة العثمانية إلى الأبد.²²

و في (17 تشرين الثاني 1922م) نودي بالأمر عبد المجيد بن عبد العزيز خليفة للمسلمين بعد موافقة المجلس الوطني الكبير على ذلك، ولكن حضر مؤتمر "لوزان" وفد أنقرة فقط و وضع "كرزون" رئيس الوفد الإنكليزي أربعة شروط للاعتراف باستقلال و إعلان "الجمهورية التركية" الحديثة و هي: إلغاء الخلافة الإسلامية، و طرد الخليفة خارج الحدود و إعلان علمانية الدولة على النمط الغربي. و علق نجاح المؤتمر على تحقيق هذه الشروط.²³

و قد تحقق ذلك و إن لم يكن في موعد المؤتمر حيث ألغيت الخلافة الإسلامية و طرد السلطان العثماني الأخير (سلطان عبد المجيد) نهائيا خارج "الجمهورية التركية" الحديثة عام 1924م و صار مصطفى كمال منذ ذلك الوقت رئيسا للجمهورية.²⁴

و بإعلان "الجمهورية التركية" الحديثة حدث في البلاد ما لم يحدث في أي قطعة أخرى من العالم. فقد قال مراسل مجلة تايمس "باول جنتزون-Paul Gentizon (1885 – 1955) " في كتابه الذي ألفه سنة 1929م و تابع فيه عن كتب ما حدث في تركيا و الشرق: "إن الأحداث التي حدثت في تركيا منذ سنة 1922م حتى سنة 1928م ليس لها شبيه في العالم كله."²⁵

عاصر الأستاذ النورسي كل هذه الأحداث المؤلمة عن كتب لأنه كان جزءا منها-كما سيأتي- و كان لها تأثيرها الكبير على نفسه و تأثيرها الفاعل على دعوته.

المبحث الثاني: الأوضاع الاجتماعية:

كانت الحالة الاجتماعية السائدة في الفترات الأخيرة من عمر الدولة العثمانية يغلب عليها مظاهر الحياة الدينية، فالمرأة العثمانية مثلا، كانت تحافظ على حجابها و لا تجالس الرجال. و كذلك المساجد و التكايا الصوفية، كما أن الخرافات كانت منتشرة.²⁶

و قد أسفرت عملية الإصلاحات التي قام بها بعض السلاطين و ما صاحب ذلك من فتح أبواب الدولة العثمانية أمام عادات الغرب إلى ابتعاد الناس التدريجي عن قيم الإسلام. فقد بدأ في عصر السلطان محمود الثاني (1830م) السماح بشرب المسكرات في المراسم و اقتباس المظاهر الغربية الخارجية في الأكل و اللبس، و جرى فرض قانون يوجب على الناس لبس القبعة، و مع مرور الوقت أصبحت الجرائد اليومية تتابع تطور الأزياء الأوروبية و نشرها على صفحاتها. و بهذا أصبحت مظاهر الحياة الغربية الاجتماعية من أزياء و عادات و أعمال و أخلاق تتعمق في مظاهر الحياة اليومية للدولة العثمانية.²⁷

و لم يكن انتشار العادات الغربية في الدولة العثمانية و ظهورها دفعة واحدة، بل كان ذلك على مراحل... بدأت المرحلة الأولى فيها بتغيير الأفكار عن الغربيين و نمط حياتهم... و كانت المرحلة الثانية الدعوة إلى اقتباس ما عند الغربيين من مظاهر و أوضاع اجتماعية بحجة انه نافع و مفيد... ثم كانت المرحلة الثالثة حين أعلنت المشروطية الثانية عام (1908م) فنشطت من المثقفين من دعا إلى إنتاج النظريات الحديثة للمفكرين الغربيين في النفس و المجتمع أمثال "فريود" و "دوركايم" و غيرهما. و قامت حكومة الاتحاد و الترقى بالاستجابة لهذه الدعوات.²⁸

و عندما تم إلغاء الخلافة و إعلان الجمهورية التركية الحديثة و تولى الكماليون للسلطة، عملوا على محاربة التقاليد الاجتماعية التي كانت سائدة في الدولة العثمانية على

اعتبار أنها رمز للتخلف. و عملوا على فرض مظاهر الحياة الغربية الاجتماعية بقوة القانون على اعتبار أنها رمز للتقدم و المدنية المعاصرة.²⁹

هذه هي الأوضاع الاجتماعية في الفترات الأخيرة من عمر الدولة العثمانية التي عاصرها الأستاذ سعيد النورسي، فاعتصر لها قلبه ألما و حزنا، و كانت محركا قويا له في دعوته.

المبحث الثالث: الأوضاع الفكرية و التعليمية:

²² الوصيف، بديع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص 22.

²³ المرجع السابق نفسه، ص 25.

²⁴ الوصيف، بديع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص 24.

²⁵ محمد، الفكر الأدبي و الديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، ص 26.

²⁶ أورهان محمد علي، سعيد النورسي رجل القدر في حياة أمة، ص 17-29؛ نقلا عن: الخطيب، منهج سعيد بن مرزا النورسي في المعرفة و دوره في

تجديد منهجية التفكير الإسلامي، ص 13.

²⁷ نفس المرجع السابق، ص 13.

²⁸ الوصيف، بديع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص 35.

²⁹ سليم الصويص المحامي، أتاتورك منقذ تركيا و باني نهضتها الحديثة، ص 252-253؛ نقلا عن: الخطيب، منهج سعيد بن مرزا النورسي في المعرفة و

دوره في تجديد منهجية التفكير الإسلامي، ص 13.

بدأت حركة التغريب بشكل ظاهر في الدولة العثمانية منذ عصر التنظيمات سنة (1839م) وأخذت في النمو شيئاً فشيئاً حتى كانت أحد أسباب سقوطها. والحركة التغريبية وجدت عوامل كثيرة ساعدت على دخولها وانتشارها في الدولة منها³⁰:

1- المبعوثون إلى أوروبا: فقد اضطرت الدولة العثمانية إلى إرسال بعض طلبتها إلى أوروبا لنقل ما لدى الغرب و ليس لديهم معلومات كافية بالإسلام، فعدوا متشبعين بالأفكار الغربية و دعاة إليها في المجتمع.

2- المؤسسة العلمية لوضع الخطط و المناهج (أنجمي دانش): فقد أنشئت هذه المؤسسة سنة (1851م) بغرض إعداد الخطط و المناهج للمقررات الدراسية في دار الفنون (جامعة استنبول)، غير أنها ابتعدت عن هذه المهمة و وجهت عنايتها إلى توثيق الصلة الفكرية بين الدولة العثمانية و الدول الغربية.

3- إنشاء مكتب الترجمة: فقد أنشئ هذا المكتب في الدولة العثمانية سنة (1832م) بهدف ترجمة ما في اللغات الأجنبية من ثقافات و تنظيمات تتعلق بالمباحثات الرسمية، و علاقة الدولة بغيرها من الدول. و بعد فترة وجيزة من إنشائه أي سنة (1839م) تحول إلى مدرسة فكرية يترجم فيها الكتب التي تروج لمبادئ الثورة "الفرنسية-Renaissance" و كتب "جام جاك روسو" و غيرهم.

كما استقدمت الدولة العثمانية أعداداً من الأساتذة الأوروبيين (فرنسيين ثم ألمان) للتدريس في المدارس و الكليات العسكرية و كان لهم تأثير كبير على الطلاب و المثقفين العثمانيين. و درسوا كافة كتب الفلاسفة و الماديين الذين أعدوا الثورة الفرنسية.

4- موظفو السفارات العثمانية المبعوثون إلى أوروبا: فقد أرسل منذ عهد السلطان السليم الثالث (1792م-1807م) عدد من موظفي الدولة في سفاراتها إلى الدول الغربية، و قد احتكوا بالغربيين مباشرة، و تأثروا بالمنجزات الصناعية.

5- الجمعيات الفرنسية في كل من فرنسا و استنبول: فقد شكلت في فرنسا جمعية "أصدقاء الشرق"، كما اسهم الفرنسيون المقيمون في استنبول بنشر الأفكار الغربية من خلال تشكيلهم النوادي و الجمعيات في استنبول.

كما أسست المؤسسات التعليمية الأجنبية في استنبول و تخرج كوادر إدارية و دبلوماسية و اقتصادية، و زاد نفوذ هؤلاء في نهاية الدولة العثمانية، ثم صاروا أصحاب الكلمة المسموعة في عهد "الجمهورية التركية" الحديثة.

تلك كانت ابرز العوامل التي فتحت الباب و اسعاً أمام الأفكار في الدولة العثمانية، و التي مهدت الطريق لضعفها ثم لزوالها في النهاية.

غير انه كانت الأوضاع الفكرية للدولة العثمانية في الفترات الأخيرة من عمرها في حالة صراع بين اتجاهين رئيسيين:

فالاتجاه الأول: الاتجاه الفكري التقليدي القديم: هو ذلك الاتجاه الداعي على النمط التقليدي القديم الذي سارت عليه الدولة العثمانية في تجديد علاقتها بالدين، دون الأخذ بعين

الاعتبار المستجدات التي تملئها ضرورة الزمن، مما جعل الدولة تدخل في حالة من الموت المعنوي.³¹

و في نفس الوقت كان هناك أصحاب الاتجاه الإسلامي المعاصر الأصيل الذين كانوا ينادون بالتجديد ضمن دائرة الدين الإسلامي التي تملئها ضرورة الزمن أمثال الأستاذ سعيد

النورسي و جمال الدين الأفغاني و محمد عاكف و سعيد حليم باشا و مصطفى صبري أفندي و احمد حلمي أقسكي و غيرهم.

أما الاتجاه الثاني: فهو الاتجاه الفكري ذو النزعة الاقتباسية من الغرب: فهو الذي كان يرى أن الدولة لو أخذت بالأسباب التي اتخذتها الدول الأوروبية من قبل أصبحت في مستوى الدول المتقدمة.

و قد أدى التعارض بين الاتجاهين إلى نشوء حالة من الصراع بينهما حول قضية الاقتباس من الدول الأوروبية، ذلك لان الاتجاه الأول يرى أن هذا الأمر مخالف للدين، و قد كانت الإصلاحات التي قام بها بعض السلاطين مستفيدين من الدول الأوروبية، و ظاهرة انتشار الحركة التغريبية و أسبابها (كما ذكرت آنفاً) أدى إلى تقدم الاتجاه الفكري الثاني على الأول، و قيام "الجمهورية التركية" الحديثة بعد انهيار الدولة العثمانية.

أما الأوضاع التعليمية في الفترة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية صدى انعكاساً للأوضاع الفكرية السائدة فيها. فقد كان هناك نوعان من المدارس:

الأول: المدارس التقليدية القديمة:³² كانت تعتمد على النظام القديم في التدريس، و تتمثل في المدارس الشرعية بمستوياتها المتعددة و التي تدرس مختلف العلوم الشرعية، للتدريس و الإفتاء و الإرشاد، مع عدم اهتمامها بمستجدات العصر، و العجز عن تشخيص الأسباب

³⁰ الوصيف، بديع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص 42.

³¹ شكري أصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 3.

³² إن كلمة "مدرسة" تشير إلى مختلف المرافق التعليمية الموجودة آنذاك في الدولة العثمانية بما في ذلك المعاهد العليا و الجامعات.

الحقيقية لتأخر الدولة العثمانية و تخلفها و جمودها، بل إن أنصار هذه المدارس كانوا من المعارضين بشكل عام-لمشروعات الإصلاح التي كان يقوم بها،³³ فعلى سبيل المثال قاموا في وجه فكرة إقامة المطبعة لأنها قادمة من الدول النصرانية.³⁴

و الثاني: المدارس الحديثة: فقد نشأت بعد الحركة الإصلاحية للأوضاع التعليمية التي قام بها بعض السلاطين، وكانت مناهجها تقوم على أسس التعليم الغربي و خاصة برامج التعليم الفرنسية، وكان خريجو هذه المدارس هم الدعاة للأخذ عن الحضارة الغربية و الذي انتهى إلى تقليد الغرب و بلغ أقصى مداه في عهد "الجمهورية التركية" الحديثة.³⁵

و أطلق على هذه المدارس اسم "أوكل-Okul" و هي كلمة فرنسية، تميزها لها من المدارس القديمة.

الفصل الثاني

معارضته السياسية بعد اول رحلته إلى استنبول

المبحث الأول: تقديمه طلبا للسلطان عبد الحميد الثاني حول إصلاح الأوضاع و إنشاء "مدرسة الزهراء" في كردستان: (1908م):

الأستاذ النورسي كان يدرس في مدرسة "خورخور-Xorxor" بمدينة "وان" العلوم

الدينية و الكونية معا³⁶، و هذا كان منهجا جديدا بالنسبة المناهج التدريسية التي كانت تدار في تلك الفترة في مدارس كردستان. و ذلك في سنة 1897م إلى 1907م.³⁷ و ذلك قبل ان يعرض فكرة التوحيد بين العلوم الدينية و الكونية و التربوية (تركزية النفس-الأخلاق) للسلطان عبد الحميد.

و جاء في أول مرة إلى استنبول في سنة 1907م³⁸، بهدف طرح فكرة جامعة إسلامية³⁹ في كردستان التي كانت تدار آنذاك من قبل القوات الحميدية، على غرار جامعة الأزهر سماها "مدرسة الزهراء".⁴⁰ و كان الغرض من إنشائها تدريس العلوم الدينية مع مزج بالعلوم الكونية الحديثة⁴¹، و لتواجد علماء متبحرين في التكايا...⁴².

و قبل ان يذهب إلى استنبول حضر خارطة لكل من القرى و البلدات و الولايات بجوار مدينة "وان" لتحديد مراكز "مدرسة الزهراء".⁴³ و تلك المراكز كانت:

1-مدينة "وان" التي تقع بين العشيرتين: "سيكان-S i pkan" و "حيدران-Heyderan" ؛

2-في مدينة "بيت الشباب" و هي مركز عشيرة "الأرتوشي-Artoşi" ؛

3-في وسط المدن: "موتكان-Motkan" و "بلكان-Belkan" و "صاصون-Sason"؛⁴⁴

4-و في كل من المدن "ديار بكير" و "بتليس" و "سعردي" المركزية.⁴⁵

و يبين من المراكز التي أسسها الأستاذ النورسي لتأسيس جامعته (مدرسته دار الفنون) إنه فكر كافة أراضي كردستان قبل التقسيم بين الدول الخمسة من قبل الإنكليز.

³³ اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص4.

³⁴ ضابط سري، الرجل الصنم، ص348-352؛ نقلًا عن الخطيب، منهج سعيد بن مرزا النورسي في المعرفة و دوره في تجديد منهجية التفكير الإسلامي، ص12.

³⁵ الوصيف، بدیع الزمان سعيد النورسي، عصره و دعوته، ص43-44.

³⁶ Adem Ölmez (heyet), *Bediüzzaman ve Şark Düşünceleri*, 152.

³⁷ Badıllı, B.S.Nursi, *M.T. Hayatı*, 1/122.

³⁸ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص66.

³⁹ كان يسمى الجامعات ب"دار الفنون" و الاعداديات ب"دار التعليم"؛ انظر: Salihağlu, *Bediüzzaman'dan Tesbitlerle Türk-Kürt Kardeşliği*, s 51.

⁴⁰ يقول الأستاذ النورسي عن سبب تسميته ب"المدرسة" لأنه مألوف و مأنوف و جذاب، و مع كونه عنوانا اعتباريا إلا انه يتضمن حقيقة عظيمة مما يهيج الأشواق و ينبه الرغبات. و جعل التدريس فيها باللغة العربية واجبا و الكردية جانزا و التركية لازما. انظر بصيقل الإسلام (مناظرات)، ج8، ص427.

⁴¹ النورسي، صيقل الإسلام (مناظرات)، ج8، ص428.

⁴² الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص72.

⁴³ Badıllı, B.S.Nursi, *M.T.Hayatı*, 1/127.

⁴⁴ Nursi, Abdurrahman, *Bediüzzaman'ın Hayatı*, 70.

⁴⁵ بدیع الزمان سعيد النورسي، في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، من مقالة نجم الدين شاهين أر: "عامل بدیع الزمان في إنقاذ الولايات الشرقية"، ص324.

و هدفه كان التجديد في المدارس الأهلية و الدينية، و فتح المكاتب⁴⁶ (الإعداديات=دار التعليم) في كافة أراضي كردستان⁴⁷، لضرورة إيقاظ الأكراد علميا و إزالة الجهل بينهم.⁴⁸

كما أنصبت فكرة النورسي من إنشاء مدرسة الزهراء على نقطة أساسية فيما كان ينقص الفكر الإسلامي يوم ذاك في فجوة سحيقة بين العلم الذي يكتسبه الطلاب من العلوم الشرعية و بين ما يدرس في المدارس الحكومية من العلوم الكونية⁴⁹. و في هذا المجال يقول الأستاذ النورسي: "ضياء القلب هو العلوم الدينية، و نور العقل هو العلوم الحديثة، فبامتزاجهما تتجلى الحقيقة، فتتربى همة الطالب و تعلقو بكلا الجناحين، و بافتراقهما يتولد التعصب في الأولى و الحيل و الشبهات في الثانية."⁵⁰

و لهذا الغرض حاول مرارا أن يلتقي بالسلطان عبد الحميد، ليعرض عليه خطته و برنامجه في الدراسة و التعليم-كما مر معنا- لكنه في كل مرة انتهت بالفشل⁵¹. إذ كان هناك بعض الطورانيين (القوميين الأتراك) يقومون بالوشاية إلى السلطان عبد الحميد بان النورسي رجل مجنون. و ذلك لأنه عندما قدم إلى استنبول أقام في فندق "شكرجي خان" و كتب على باب غرفته: "هنا يجاب على كل سؤال و لكن لا يسأل أحد عن شيء" فكان هذا هو السبب في أن يتهمه الحساد بالجنون.⁵²

و بهذا الإعلان دعا العلماء و أهل المدارس الحديثة في استنبول قبل إعلان المشروطية (الحرية) بستة اشهر، إلى المناظرة و المناقشة و الإجابة عن أسئلتهم، في ختام المناظرات العلمية و المناقشات الرفيعة التي دامت بنجاح باهر أياما و أسابيع، و يجيب عن جميع استفساراتهم إجابة صائبة، قالوا: ان هذا الرجل مجنون، لأنه يعلم كل شيء!⁵³

و هدف الأستاذ النورسي من هذا الموقف كان جلب الأنظار إلى استعداد كردستان و قدرة الناس هناك للعلم و ليجلب نظر القصر (الخليفة) و الحكومة إلى هذا الموضوع (فتح مدرسة الزهراء).⁵⁴ و لشدة اهتمامه لجلب تلك الأنظار جاء إلى استنبول بقيافته المحلية السائدة في كردستان ما يسمى بـ"شال و شاپك-Şal ü şapik".⁵⁵

و بعد أن يئس من الالتقاء به كتب إلى الجرائد-مستهدفا عبد الحميد-ما مضمونها: "بعد ما قدمت إلى استنبول رأيت أن المدارس لم تتطور كما تطورت المكاتب. لذا يجب أن يكون هناك امتحان في كل درس، و أن تكون هناك شعب للاختصاص، و أن تكون الامتحانات تؤهل الطالب للعمل في الدوائر الحكومية."⁵⁶ و كذا هناك عامل رئيسي آخر في تخلف المسلمين و تشتت الآراء فيهم و هو اختلاف أهل المدارس و أهل المكتب، و أهل التكايا و الزوايا الذين يصدف عليهم القول "هدف الجميع واحد و لكن الأساليب مختلفة".⁵⁷

فأهل المدارس يتهمون أهل المكاتب بضعف العقيدة، احتجاجا بأنهم يؤولون ظواهر النصوص حسب العلوم الحديثة، و أهل المكاتب يحسبون أهل المدارس ناقصين، بتهمة عدم اطلاعهم على العلوم الحديثة كذا ينظر أهل المدارس إلى المتصوفين كمتبدعين. فهذا التخالف في السلوك سبب زلزالا شديدا في الأخلاق الإسلامية و بالتالي سبب في تخلف المسلمين.⁵⁸

و الحل الوحيد لهذه المشكلة هو توحيد المدارس و المكاتب و تدريس العلوم الدينية في المدارس الحديثة تدريسا حقيقيا، و تحصيل بعض العلوم الحديثة في المدارس الدينية في موضع الحكمة القديمة التي أصبحت لا ضرورة لها... و كذا تواجد علماء متبحرين في التكايا.⁵⁹

و عندما لم ينجح الأستاذ النورسي في كسب أنظار القصر و الحكومة إلى الغرض الذي جاء إلى استنبول لأجله، قرر أن يكتب عريضة للقلم الخاص⁶⁰ (مابين هومايون-)

46 كانت المحلات التي تدرس فيها العلوم الإسلامية في عهد لسلطان عبد الحميد تسمى بـ"المدارس" و المحلات التي تدرس فيها العلوم الكونية تسمى بـ"المكاتب".

47 Salihoğlu, *Bediüzzaman'dan Tesbitlerle Türk-Kürt Kardeşliği*, s 51.

48 الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص68.

49 النعيمي، *الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا*، ص 61.

50 *صيف الإسلام (مناظرات)*، ج8، ص428.

51 لكن كتب المؤرخ جمال قوتاي في كتابه (Tarih Sohbetleri) بان النورسي التقى مع السلطان عبد الحميد لخصوص مدرسة الزهراء- و انتقد استبداد

بعض حاشيته المكتنفين حوله في قصر يلدز، و خاصة القائمين على نظام الأمن و الاستخبارات في القصر؛ انظر: Badıllı, *B.S.Nursi*,

M.T.Hayati, c 1, s150؛ انظر: النعيمي، *الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا*، ص 62.

52 Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla B.S.Nursi*, 91; Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/144 في فكرته في النهضة الإسلامية، ص 10.

53 الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص67-69.

54 Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/146.

55 A.g.e / المرجع السابق نفسه. c 1, s 143

56 في العهد الذي نشأ خيمة الأستاذ النورسي لم يكن في المدارس امتحان، و لم يكن يعطى للخريجين في هذه المدارس شهادة من قبل الدولة، بل كان كل عالم و صاحب مدرسة يعطي الشهادة باسمه.

57 أصلان، *الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية*، ص 11.

58 الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص72.

59 المرجع السابق نفسه، ج9، ص72.

60 نشرت هذه العريضة آنذاك في جريدة "الشرق و كردستان" بعنوان "الأكراد محتاجون أيضا؛ انظر للتفصيل : Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla B.S.Nursi*, 95; Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/147.

Mabeyni Hümayün " و معه رسالة من "طاهر باشا" والي "وان" لنفس الغرض و هو فتح مدرسة الزهراء.

و قدمت هذه العريضة إلى السلطان عبد الحميد نفسه و ذلك بواسطة أمينه العام فهي تتعلق بإصلاح الأوضاع في كردستان بنشر المعارف (مدرسة الزهراء) و بمستقبل الدولة العثمانية و دوامها، حيث جاء فيها: "إن الشعب الكردي يمثل عنصراً مهماً (نسبة كبيرة)⁶¹ في الدولة العثمانية، و من عدم كفاية المدارس في كردستان بدأ الجهل يهدد المنطقة، لذا أرى من الضروري أن تفتحوا مدارس في مختلف أنحاء كردستان لتذكّر هذه المدارس على اتحاد الإسلام حتى لا يستفيد الأعداء من جهل الشعب الكردي فيستغلهم ضد الدولة العثمانية..."⁶²

كما قال لعبد الحميد: "لا استبداد في الإسلام، فما يصدر حول فرد⁶³ من الأفراد من قرار يجب أن يصدر بعد استكمال جميع مراحل المحاكم التي يجب أن تكون علنية و ضمن العدالة الشرعية، و ليس من الجائز صدور القرار من قبل أشخاص غير معروفين و نتيجة دسائس معينة و اعتماداً على تقارير سرية."⁶⁴

و قد ثارت هذه العريضة و الكلمات شكوك السلطان عبد الحميد حول إمكانية أن يكون النورسي من أحد أعضاء جمعية الاتحاد و الترقى، أو أحد زعماء القبائل الكردية التي تدوم القيام بحركة لإثارة الاضطرابات في كردستان. كما أثارت شكوك حاشية السلطان منه.⁶⁵

و لأن الأستاذ النورسي لم يهتم باللغة الجارية آنذاك في كتابة العرائض لمخاطبة

السلطان و لأنه تكلم بحرية كاملة، ثم أدت هذه الأسباب كلها إلى النقاش بينه و بين "مابين هومايون"-القلم الخاص للسلطان- إلى أن اتهمه بالجنون⁶⁶، و قد أصدرت لجنة الأطباء التي كانت مؤلفة من طبيب تركي و طبيب ارمني و طبيب رومي و طبيبين يهوديين قراراً بوضعه في مستشفى "طوب طاش" للمجاذيب-Timarhane⁶⁷ بأمر السلطان عبد الحميد -رحمه الله.⁶⁸

و عدم اهتمام السلطان عبد الحميد بمشروع مدرسة الزهراء في كردستان كان له تأثير على قيامه بنشاطه السياسي الفعال اعتباراً من هذا التاريخ.⁶⁹

بدأ الأستاذ النورسي بشرح سبب قدومه إلى استنبول، ذاكراً أنني لست مصاباً بالمرض بل الأمة و البلاد كلها، و جئت لأداوي أمراضهم. ف كردستان هي هي مذ خلقها سبحانه، و أهلها غارقون في مستنقع الجهل، و جئت إلى هنا أملاً في إنقاذهم. و لكن عندما سعيت في هذا الأمر اتهمت بالجنون. انه حقا من عاشر المجانين يكون مجنوناً-فجئت إلى استنبول فأصبحت مجنوناً.⁷⁰

ثم قال في حوار مع الطبيب⁷¹: "أيتها الطبيب المحترم! استمع أنت، سأتكلم أنا.. إنني اطلب إجراء الكشف علي على صورة محاكمة، و ليكن وجدانك هو الحكم. و من العبث إلقاء درس في الطب إلى الطبيب، و لكن واجب المريض أن يعينه في تشخيص العلة. فأرى من

الضروري الاستماع ألي كيلا يكذبكم المستقبل. فخذوا هذه النقاط الأربع بنظر الاعتبار⁷²:

أولاً: أني ترعرت في جبال كردستان، فعليكم أن تزونا أحوالي التي لا تروق لكم بميزان كردستان لا بميزان استنبول الحضاري، فلو وزنتم بميزانها فقد وضعت إذا سدا مانعاً أمامنا نحو منبع سعادتنا استنبول، و يلزمكم سوق معظم الأكراد إلى مستشفى، ذلك لأن الأخلاق المفضلة في كردستان هي الجسارة و عزة النفس و الثبات في الدين، و انطباق اللسان على ما في القلب بينما الظرافة و الرقة من أمور المدينة تعد بالنسبة لهم مدهانة.

و يقول: "عشت حراً و تربيت على جبال كردستان التي هم ميدان للحرية المطلقة، و الحدة لا تفيدني، لذلك لا تغلبوا أنفسكم، أرسلوني إلى منفى يكون يمناً أو فيزانا و أكون راضياً بهذا. و ما تسمونه الستار الرقيق التي مثل ورقة الدخان بالنظام و تسترون به على الجماهير

⁶¹ لأن في الفترة الأخيرة من الدولة العثمانية مع وجود أكثر من العناصر كان هناك ثلاثة عناصر كبيرة، و هم: العرب و الأتراك و الأكراد. لذلك يقول عن الأكراد "عنصر مهم".

⁶² Şahiner, *Bilinmeyen Tarafıyla B.S.Nursi*, 96; Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/96.

⁶³ لأن السلطان كان يترصّد (يتابع) حركات النورسي بواسطة حاشيته و أشخاص غير معروفين في القصر.

⁶⁴ النعيمي، *الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا*، ص 62.

⁶⁵ النعيمي، *الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا*، ص 63.

⁶⁶ Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/143.

⁶⁷ النعيمي، *الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا*، ص 63؛

و انظر: Hekimoğlu İsmail, *Bediüzzaman Said Nursi*, s 35-36.

⁶⁸ الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص 69.

⁶⁹ المؤتمر العالمي الثالث لبدیع الزمان سعيد النورسي من مقالة: "بدیع الزمان ممثلاً عن المعارضة"، داود دورسون، ص 49.

⁷⁰ الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص 69؛ انظر: Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/15.

⁷¹ هناك اختلاف في عدد الأطباء الذين حضروا قرار وضعه في مستشفى المجاذيب، لكنه هنا يخاطب أحد من الأطباء. انظر: Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/153.

⁷² الصالحي، *سيرة ذاتية*، ج9، ص 70؛ انظر للتفصيلات عن الموضوع من المرجع نفسه، ص 69-74؛ و انظر: Badıllı, *B.S.Nursi, M.T.Hayati*, 1/155-158; Nursi, *İçtimai Reçeteler-I Divan-ı Harbi Örfi*, 66

المتهيج و الجميع يعيش تحت ظلمكم كالأموال التي تعيش، و عندما كنت في كردستان كنت أعرف عنكم الخير، و لكن هذه الحوادث كلها عرفتني بوجهكم الحقيقية و أشكركم لأجل ذلك.⁷³

ثانياً: إن أحوالي وأخلاقي في مخالفة للناس، كما هو الحال في ملابسي. فاتخذوا الأمر الواقع و الحق محل النظر و موضوع الاعتبار... إنني مسلم، ملتزم من حيث الإسلام، فعلي أن أفكر فيما ينفع الأمة و الدين و الدولة لا أقول ذلك القول الفاسد: "ما لي و هذا.. فليفكر فيه غيري"؛

ثالثاً: إن أدلة الذين حكموا علي بالجنون، إذ قالوا بأفعالهم: إنه مجنون لأنه يجيب على كل مسألة و يحل كل معضلة! إن الذي يورد مثل هذا الدليل مجنون بلا شك!

رابعاً: إنه من الضروري أن يحتد و يغضب كل من له مزاج عصبي مثلي، لأن الذي يحمل فكراً ربيعاً- أي الحرية الشرعية- منذ خمس عشرة سنة، و أوشك أن يراه فعلاً، إذا به يرى نفسه خطر و هلاك من حرمان رؤيته- انقلاب عظيم- كيف لا يحتد و لا يغضب؟

ثم إن وزير الأمن أشد مني حدة و غضباً فهو أكثر مني جنوناً إذن، علماً أنه لا يسلم إلا واحد من ألف من الناس من هذا الجنون المؤقت... فلئن كانت المداينة و فداء المصلحة العامة في سبيل المصلحة الخاصة، تعد من مقتضى العقل... فاشهدوا أني أقدم براءتي من هذا العقل، مفتخراً بالجنون الذي هو أشبه ما يكون بمرتبة من مراتب البراءة....

أخذت الحيرة تستولي على الطبيب بعد سماعه هذا الكلام، فأدرك مدى جديته في خدمة

الوطن و نفع الأهلين في كسب المعرفة، و كيف أنه في قمة الذكاء فكتب تقريراً ضمنه بهذا الكلام: لا يوجد بين القادمين إلى استنبول من يملك ذكاء و فطنة مثله. إنه نادرة العالم! و على أثر هذا التقرير حلت الدهشة في صفوف المسؤولين في القصر، فاصدروا أمراً مستعجلاً بأخذ سعيد فوراً من المستشفى إلى الموقف⁷⁴ (دار الترصت- Tarassuthane) بأمر السلطان عبد الحميد، و لم يرسلوه إلى السجن حتى لا يؤثر على من هو موجود فيه.⁷⁵ كما أدخلوه إلى مستشفى المجازيب لإذلاله أمام الجماهير و لينقطع صلته بالناس، و لأن في ذلك الوقت كان حوالي أربعين ألف حمالاً كردياً يعملون في استنبول، و لأن استنبول كان مركزاً مهماً آنذاك لحركة الأفكار الوطنية الكردية.⁷⁶

و هذه كانت أول محكمة في حياة الأستاذ النورسي (في مستشفى المجازيب) لفحص قواه العقلية لكن المحكمة برأته من التهم الموجهة إليه، على أثر ذلك أرسلوه إلى وزارة الداخلية⁷⁷. و استقبله وزير الأمن "شفيق باشا" متضمناً أمراً إدارياً و هو تخصيص مبلغ قدره

ثلاثين ليرة ذهبية مرتباً شهرياً⁷⁸ مع مبلغ من التبرعات و ذلك لأجل إبعاده عن استنبول.⁷⁹

و في أثناء هذا الاستقبال قال له شفيق باشا "وزير الأمن"⁸⁰: "السلطان يسلم عليك، كما أمر بصرف مرتب شهري لك بمبلغ ألف قرش و قال له أنه سيرتفع إلى ثلاثين ليرة".

قال النورسي: "أنا لست متسول مرتب و إن بلغ ألف ليرة، فأنا لم آت إلى هنا إلا من

اجل أمتي و ليس من اجل نفسي، ثم ما تحاولون تقديمه لي ليس إلا إتاوة للسكوت!

فقال الوزير: "أنت ترد إرادة السلطان، و هذه الإرادة لا ترد".

فقال النورسي جواباً: "إنني أردتها لكي يتكدر السلطان و يستدعيني، عند ذلك أجد الفرصة لقول الحق عنده".

الوزير: "ستكون العاقبة وخيمة".

فقال النورسي: "لو كانت نتيجتها إلقاءي في البحر، فإن البحر سيكون لي قبراً واسعاً، و نفذ إعدامي، فسأرقد في قلب الأمة، علماً بأنني عندما حضرت إلى استنبول حضرتها و قد وضعت روعي على راحة كفي فافعلوا بي ما بدا لكم. و أنا أعني ما أقول، لأنني أريد تنبيه أبناء أمتي و ذلك خدمة للدولة التي انتسب إليها و ليس من اجل جنبي مرتب...".

قال الوزير: "إن اقتراحك بنشر المعارف و العلوم في كردستان هو الآن موضع دراسة في مجلس الوزراء".

⁷³ Nursi, *İçtimai Reçeteler-1 (Divan-ı Harbi Örfi)*, 82-83.

⁷⁴ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 74.

⁷⁵ Badıllı, B.S.Nursi, M.T.Hayati, 1/138.

⁷⁶ Rohat, *Unutulmuşluğun Bir Öyküsü Said-i Kürdi*, 36.

⁷⁷ النعيمي، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، ص 64.

⁷⁸ تكرر مثل هذه المحاولات و هو في مستشفى المجازيب أكثر من مرة، حيث كانوا يقدمون له المعاش و المقامات الدنيوية؛ انظر: Badıllı,

B.S.Nursi, M.T.Hayati, 1/138.

⁷⁹ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 74.

⁸⁰ المرجع السابق نفسه، ج9، ص 74.

فأجابه النورسي: "إذن فلماذا أجل بحث المعارف و استعجل في المرتب؟ و على أي أساس تم هذا؟ لماذا تفضلون المنافع الشخصية على المنافع العامة؟⁸¹ ثم أطلق سراحه- و ذلك بعد أن قضى في السجن حوالي أربعة اشهر.⁸²

و بعد أربع سنوات (1911م) عندما رافق الأستاذ النورسي السلطان رشاد في سياحته إلى "روم يلي-Rumeli" ممثلاً عن كردستان و قال للسلطان و للاتحاديين الذين رافقوه: "إن كردستان أحوج إلى مثل هذه الجامعة، فهو يتمتع بموقع المركز للعالم الإسلامي. فوعده السلطان خيراً. و باندلاع الحرب مع البلقان احتل موقع تلك الجامعة في "قوصوفا-Kosova" فطلب بديع الزمان تحويل المبلغ المخصص لها إلى إنشاء جامعة في كردستان. و حصلت الموافقة عليه. فمنح السلطان رشاد تسع عشرة ألف ليرة ذهبية لتأسيس الجامعة، و أرسيت قواعدها فعلاً. في منطقة أرتميت على ضفاف بحيرة "وان"- إلا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى حال دون إكمال المشروع.⁸³

و في سنة 1922م عرض فكره هذا على مجلس الأمة (و ذلك بعد رجوعه من الأسر في الحرب العالمية الأولى) و حصل على دعم 163 نائباً بينهم مصطفى كمال من اصل 200 نائب في البرلمان⁸⁴، لكن إلغاء المدارس "الدينية" بعد إعلان الجمهورية جعل هذه المحاولة عقيمة.⁸⁵

و بعد انكسار حدة الاستبداد الرهيب في سنة 1950م، الذي دام خمسا و عشرين سنة و الذي أنهى حياة المدارس الشرعية، قرر وزير المعارف "توفيق أيلري" على إنشاء مدرسة

الزهراء في "وان" باسم "جامعة الشرق" و استوجب رئيس الجمهورية "جلال بايار" قرار الوزير و جعله ضمن قائمة المسائل المهمة، حتى انه حاول إصدار قانون لتخصيص ستين مليوناً من الليرات لإنشائها.⁸⁶

أسباب موقفه بطلب إصلاح الأوضاع و إنشاء "مدرسة الزهراء" في كردستان من السلطان عبد الحميد الثاني:

عندما نقرأ في التاريخ نجد ان الدعوات الكبيرة تتحقق من المؤسسات الكبيرة، و الأستاذ النورسي كان يدرك هذا، لذلك حاول لتأسيس "مدرسة الزهراء" في طول حياته. و لكن مع هذا هناك أسباب عدة لفكرة تأسيس هذه المدرسة (الجامعة) سياسياً و جغرافياً التي أدى ليفكر بهذا الهدف. و من أهم هذه الأسباب ما يلي:

1. تدني مستوى تدريس العلوم في المدارس الدينية:

جاء في إحدى رسائل والي محافظة وان "تحسين اوزر" إلى "الباب العالي (ما بين)" لطلب فتح مدرسة الزهراء من "صدر أعظم-Sadrizam" و القصر (يلدز) ما يلي: "بدأ ينتشر المذهب الشيعي في كردستان بسبب جهالة الأكراد المسلمين، و هناك أشخاصا يعملون لهذا الغرض، فلذلك فتح مدرسة الزهراء ضروري ليكون سدا أمام هذا الخطر، و علما بأن العلماء و الأشراف و العشائر ينتظرون هذه النتيجة بسرعة.⁸⁷ كما كان الفقر و الجهالة الموجودة في كردستان كانت تساعد لنشر الأفكار الشيوعية⁸⁸، لضعف وجود الأفكار الزهرائية.

و من ناحية أخرى، كان هناك صراع بين النقشبنديين الأكراد و بين الأرمن، و قد كان الأرمن في بتليس أقل من ثلث السكان، و قد شغل عدد منهم مناصب إدارية في مواقع مهمة، و قد قام الأرمن و عن طريق المبشرين البروتستانت في الولايات الشرقية من الدولة العثمانية

على إيجاد مدارس جديدة في مختلف مدن كردستان، و في هذا المجال، استطاع ميخائيل برتغاليان في 1880م إنشاء معهد على ضفاف بحيرة وان في بتليس، و كان هذا مركزاً مهماً لازدهار الثقافة الأرمنية، و قد تم إغلاق هذا المعهد من قبل السلطان في عام 1885م، و كان هناك معهد أرمني آخر تحت اسم معهد رياض في أرضروم، و هذه الأوضاع كانت من أسباب التي دفعت الأستاذ النورسي أن يقترح إنشاء "مدرسة الزهراء (الجامعة)" في كردستان.⁸⁹

81 الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 74.

82 اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 13.

83 الصالحي، سيرة ذاتية، ج1، ص 116-117. و النورسي، الملاحق (ملحق أميرداغ-2)، ج7، ص 417.

84 النورسي، الملاحق (ملحق أميرداغ-2)، ج7، ص 417.

85 المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي، من مقالة: "بديع الزمان سعيد النورسي و فكرة الاتحاد الإسلامي"، حسين جليك، ص 542.

86 الصالحي، سيرة ذاتية، ج1، ص 507.

87 Şahiner, Bilinmeyen Taraflarıyla B.S.Nursi, 161.

88 M.Akif Beki, Türkiye'de Nurculuk, 57.

89 النعيمي، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، ص 52.

كما كانت الوظائف في المدارس الدينية قد دخلت بيد من ليسوا لها أهلا، فألت إلى الاندلاس نتيجة هذا الأمر. و العلاج الوحيد لهذا كان: تنظيم المدرسين الذين هم في حكم العاملين في دائرة واحدة، في دوائر كثيرة كما هو الحال في الجامعة، كل في مجال اختصاصه، ليذهب كل واحد بسوق إنسانيته، و ينفذ قاعدة تقسيم الأعمال بميله الفطري امتثالا للأمر المعنوي للحكمة الأزلية.⁹⁰

و أن العلوم الآلية (الصرف و النحو... الخ) لما أدرجت في عداد العلوم المقصودة، أصاب الإهمال العلوم العالية (العقيدة و الحديث و التفسير... الخ)، إذ سيطر على الأذهان حل العبارة العربية التي لباسها (لفظها) في حكم معناها، و ظل العلم الذي هو أصل القصد تبعيا. زد على ذلك، أن الكتب التي أصبحت في سلسلة التحصيل العلمي رسمية و عباراتها متداولة إلى حد ما. هذه الكتب حصرت الأوقات و الأفكار في نفسها و لم تفسح المجال للخروج منها.⁹¹

كما كان الهدف من تأسيس مدرسة الزهراء إصلاح المدارس الدينية السابقة حسب المفهوم المعاصر و ذلك بتأسيس السلام بينها و بين العلوم الوضعية، و تبحث لها عن مخرج نموذجا جديدا للتربية.⁹²

2. إصلاح كردستان (الولايات الشرقية من الدولة العثمانية):

يقول الأستاذ النورسي في هذا المجال: كنت المس الوضع الرديء لما كان يعيشه أهالي كردستان، أدركت أن سعادتنا الدنيوية ستحصل - من جهة - بالعلوم الحديثة الحاضرة، و أن أحد الروافد غير الأسنة لتلك العلوم سيكون العلماء، و المنبع الآخر سيكون حتما المدارس الدينية، كي يأنس علماء الدين بالعلوم الحديثة، حيث أن زمام الأمر في كردستان التي غالبيتها الساحقة أميون بيد علماء الدين، فهذا الشعور هو الذي دفعني إلى المجيء إلى استنبول (لغرض تأسيس مدرسة الزهراء).⁹³

و يقول: "مجيئ أكثر الأنبياء في الشرق و أكثر الحكماء في الغرب يدل على ان تقدم الشرق يكون بالدين".⁹⁴

و يقول: "إن في هذا العالم، عالم الرقي و الحضارة، ينظر بعين الشكر و التقدير إلى أوامر الحكومة بإنشاء مدارس في قصبات كردستان و قرأها، أسوة بالآخوة الآخرين و بجانب ما تنجزه من خدمات في مرافق أخرى. إلا أن مدى الاستفادة من هذه المدارس ينحصر في الذين يعرفون اللغة التركية، بينما يحرم الأكراد من العلوم و المعارف لعدم معرفتهم باللغة التركية و لعدم معرفة معلمهم باللغة المحلية (الكردية)، لذا لا يجدون أمامهم سوى الانحراط في المدارس الدينية طريقا للمعرفة، مما يسبب شماتة الغرب لتفشي الجهل و حدوث الاضطرابات و انتشار الشبهات فيما بينهم. و هذا ما يدعو أهل الغيرة و الحمية إلى التأمل حيث الأكراد قد ظلوا في أماكنهم، بينما استفاد من هم أوطأ منهم من كل جهة منذ القدم من توقعهم هذا".⁹⁵

و يعد الأستاذ النورسي من أسباب تأسيس "مدرسة الزهراء"، الاستشارة باستعداد الأكراد و قابلياتهم، و جعل صباوتهم و بساطتهم نصب العين، و كم من لباس يستحسن على قائمة، يستقبح على أخرى.⁹⁶

و كان يعتقد بأنه بواسطة مدرسة الزهراء ستزول الفروق الفكرية و النفسية بين المدارس الدينية و المدارس الاعتيادية و التكايا و ستتأسس الأخوة و الوحدة في العالم الإسلامي و لا سيما في الشرق الأدنى.⁹⁷ و إيجاد سبيل بعد تخرج المداومين و ضمان تقدمهم و استفادتهم حتى يتساووا مع خريجي المدارس العليا و يتعامل معهم بنفس المعاملة مع المدارس العليا و المعاهد الرسمية.⁹⁸

و مجملًا، تأمين مستقبل العلماء الأكراد و إقحام المعرفة عن طريق "المدرسة" إلى كردستان و إظهار محاسن "المشروطة" و " الحرية" و الاستفادة منهما.⁹⁹

و لإنقاذ الإسلام من الأساطير و الإسرائيليات و التعصب الممقوت، تلك التي صدأت سيف الإسلام المهند.¹⁰⁰

3. المؤامرة الخبيثة على القرآن:

و سبب من أسباب تفكر الأستاذ النورسي بفتح جامعة الزهراء هو سماعه عن كلام وزير المستعمرات البريطاني "كلاديسون- Giladisuton"، و بيده نسخة من المصحف الشريف قائلا: "إننا لا نستطيع أن نحكم المسلمين ما دام هذا الكتاب بيدهم، فلا مناص لنا من أن نزيله

90 الصالحي، سيرة ذاتية، ج1، ص 497.

91 النورسي، صيقل الإسلام (محاضرات عقلية)، ج8، ص 67.

92 بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، من مقالة: "نظام التربية لدى بديع الزمان"، آدم طاطلي، ص 113.

93 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 450.

94 النورسي، الملاحق (ملحق أمير داغ-2)، ص

95 الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 497 (عن جريدة الشرق و كردستان، 19، تشرين الثاني، 1).

96 النورسي، صيقل الإسلام (المناظرات)، ج8، ص 428.

97 بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، من مقالة: "نظام التربية لدى بديع الزمان"، آدم طاطلي، ص 112.

98 النورسي، صيقل الإسلام (المناظرات)، ج8، ص 428.

99 Nursi, Abdurrahman, Bediüzzaman 'ın Hayatı, 73.

100 النورسي، صيقل الإسلام (المناظرات)، ج8، ص 430.

من الوجود أو نقطع صلة المسلمين به". فلذلك قرر النورسي أن يجيب هذه المؤامرات الخطرة مستمدا القوة من القرآن العظيم، و إنشاء جامعة الزهراء.¹⁰¹

و ليجمع بين العلوم لمواجهة عبث المدنية الغربية بها، و محاولة التصدي لهذا العبث. بل تحدى المدنية الحديثة بشقيها: الرأسمالي و الاشتراكي الشيوعي، و إثبات أن هذه العلوم لا يمكن أن تسير فقط-على وفق مقررات العقل و مفاهيمه و أساليبه في البحث من تجارب و ملاحظات و غيرها. إن هذه العلوم لا يمكن أن تسير و توجه إلا من مصدر معصوم هو فوق العقل، ألا و هو الوحي.¹⁰²

و التصدي لعبث المدنية الحديثة بالعلوم من جهة، و محاولة تأصيلها و توجيهها إسلاميا من الجهة الأخرى هما و هدفا من أهداف النورسي من إنشاء مدرسة الزهراء؛ لأن العلوم التي تغزو بلادنا لم تنشأ في جو علمي موضوعي، و لم تحط بتصور واضح للكون و الحياة و الإنسان.¹⁰³

4. دعفا للنعرات القومية و إقرارا للسلام في الشرق الأوسط و الوحدة العالم الإسلامي:

يشرح الأستاذ النورسي انتعاش فكرة مدرسة الزهراء عنده في رسالة أرسلها إلى جلال بايار و عدنان مندريس بين فيها أضرار العنصرية و فوائد الأخوة الإسلامية على الشكل التالي¹⁰⁴:

"قبل خمس و ستين سنة أردت الذهاب إلى الجامع الأزهر باعتبار ه مدرسة العالم الإسلامي، لأنهل فيه العلوم، و لكن لم يكتب لي نصيب فيه، فهداني الله إلى فكرة و هي: أن الجامع الأزهر مدرسة عامة في قارة أفريقيا، فمن الضروري إنشاء جامعة في آسيا على غرار ه، بل أوسع منه بنسبة سعة آسيا على أفريقيا. و ذلك لئلا تفسد العنصرية الأقسام في البلدان العربية و الهند و إيران و الففاس و تركستان و كردستان و ذلك لأجل إنماء الروح الإسلامية التي هي القومية الحقيقية الصائبة السامية الشاملة فتتال شرف الامتثال بالدستور القراني: (إنما المؤمنون إخوة) الحجرات-15، و كذلك لتتصافح العلوم النابعة من الفلسفة مع الدين، و تتصالح الحضارة الأوروبية مع حقائق الإسلام مصالحة تامة. و لتتفق المدارس الحديثة و تتعاون مع المدارس الشرعية في الأناضول."

هكذا اعتقد الأستاذ النورسي أن مدرسة الزهراء تشكل أكبر سد في وجه العنصرية في العالم الإسلامي.

يقول النورسي: "ان هذه الجامعة حجر الأساس لإحلال السلام في الشرق الأوسط و قلعة حصينة و ستثمر فوائدها جمة لصالح هذه البلاد و العباد بإذن الله".¹⁰⁵

كما يقول: "إن العلوم الإسلامية ستكون أساسا في هذه الجامعة، لأن القوى الخارجية المدمرة قوى الحادية، تمحي المعنويات ، و لا تقف تجاه تلك القوى المدمرة إلا قوة معنوية عظيمة فيها، تنقل على رأسها كالقنبلة الذرية".¹⁰⁶

إذن فالوحدة تقتضي أولا وحدة تكاملا ثقافيا. و لا يمكن أن تتم هذه الوحدة الثقافية إلا من قبل المؤسسات التعليمية، لذا فقد اعتبر التعليم أكبر وسيلة لتأمين وحدة العالم الإسلامي، و انطلاقا من هذا فقد رأى من أحد الشروط الضرورية لتأمين التساند بين البلدان الإسلامية إنشاء جامعة (مدرسة الزهراء) ذات مستوى عالمي تكون في وسط آسيا (كردستان) و تكون

بمثابة القلب لآسيا. و حاول طول حياته لتحقيق إنشاء مثل هذه الجامعة.¹⁰⁷

و طلب الأستاذ النورسي فتح "مدرسة الزهراء" من السلطان عبد الحميد الثاني تسبب فيما بعد ليعلم من قبل بعض الجهات بـ: "الرجل غير المرغوب فيه".¹⁰⁸

و اليوم لتأسيس مدرسة الزهراء ليس شرط أن يبدأ من الصفر، بل من الممكن تطبيق برنامج مدرسة الزهراء في الجامعات الموجودة في كل من محافظة "أرزروم" و "وان" و "ديار بكير" و "أورفا".¹⁰⁹

ولو أنشئت مدرسة الزهراء و تعلم الشعب الكردي و عرف ربه و دينه، لما حصل الذي يحصل الآن في جغرافيته.¹¹⁰

¹⁰¹ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص499؛ و انظر: Badilli, B.S.Nursi, M.T.H, 1/127-128.

¹⁰² الدغامين، إسلامية المعرفة في ضوء إجازات القرآن كما صورها النورسي، ص 55، من مجلة/المسلم المعاصر.

¹⁰³ الدغامين، إسلامية المعرفة في ضوء إجازات القرآن كما صورها النورسي، ص 55، من مجلة/المسلم المعاصر.

¹⁰⁴ النورسي، الملاحق (ملحق أميرداغ-2)، ج7، ص 416؛ و انظر: Badili, B.S.Nursi, M.T.H, 1/128-129.

¹⁰⁵ النورسي، الملاحق (ملحق أميرداغ-2)، ج7، ص 419.

¹⁰⁶ المرجع السابق نفسه، ج7، ص 419.

¹⁰⁷ بديع الزمان سعيد النورسي (في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي)، من مقالة: "سلوك بديع الزمان سعيد النورسي في العلاقات بين النظم و

الكتل السياسية"، صفاء مرسل، ص 301.

¹⁰⁸ Rohat, Unutulmuşluğun Bir Öyküsü Said-i Kürdi, 36.

¹⁰⁹ Salihoglu, Bediüzzaman'dan Tesbitlerle Türk-Kürt Kardeşliği, 100.

¹¹⁰ عبد الله محمود الطنطاوي، منهج الإصلاح و التغيير عند بديع الزمان النورسي، ص 135.

و لقد تأكدت صحة نظر الأستاذ النورسي بتأسيس مدرسة الزهراء هذه بقيام عدد من الجامعات تتوافق في نظرتها و فلسفتها مع الدعوة التي دعا إليها للمزج بين العلوم المختلفة و تدرسها في جامعة واحدة¹¹¹، و لو خالفت في أشياء بسيطة.¹¹²
و هناك مؤسسة خاصة تابعة للنورسيين في تركيا قائمة على تحقيق هذا المشروع¹¹³ و هي "مؤسسة الزهراء- Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı".

المبحث الثاني: اعتراضه على استبداد حكومة السلطان عبد الحميد الثاني:

أحس الأستاذ النورسي-في وقت مبكر، من عهد السلطان عبد الحميد الثاني-بالفساد و الفوضى و التخلف الذي أصاب الحياة السياسية و الاقتصادية و الفكرية، و عرف ان الجهل الضارب أطنابه في أوساط العامة، يحتاج إلى حركة تغيرية قبل فوات الأوان.¹¹⁴
لقد كانت الدولة العثمانية تتفاقم الأحداث السياسية، فمن ناحية كانت البلقان تهدد، و من ناحية كانت أرمينيا تهاجم، و من ناحية أخرى كانت الأقليات في جمهورية تركيا الآن تطالب بالحقوق الشعبية و التمثيل في البرلمان، و كان التيار القومي يتصاعد آنذاك في الدول العربية و يشند ضد القومية التركية... إلى آخر الأسباب التي سهلت للدول الغربية أن تجتاح العالم الإسلامي فيما بعد.¹¹⁵
هذه الأونة الحرجة كانت تتطلب من المهتمين بشؤون الدولة أن يفكروا عاجلا و يصدرُوا قرارات صائبة تنقذ الأمور من قبل أن ينقلب الأساس على عقب. و فزع الأستاذ النورسي كما فزع المفكرون الآخرون مثل الشاعر محمد عاكف أرسوي و المفسر محمد حمدي يازر، و إسماعيل حقي الإزميري-فزعوا إلى أسباب دوام الخلافة، فكان مما قاله الأستاذ النورسي عبارة عن نصائح لأولي الأمر خاصة السلطان عبد الحميد¹¹⁶، و لذلك شارك في الحياة السياسية و كتب المقالات و كون الجمعيات¹¹⁷، و مما طلب في هذا الصدد ما يلي:

1. طلب بأن لا يكون الحكم بيد عدد قليل من الباشاوية التي حول السلطان، أو أن يحكم السلطان كفرد بدون الاستشارة بالآخرين:

بل عليهم أن يديروا الأمور و يأخذ القرارات من طرف مجلس شوري كبير.¹¹⁸ و طلب بان حكم البلاد يجب ان يكون بيد الشعب، و تمنى أن تقوم الدولة بإفقاد الشريعة و تقويتها و التي تلقاها على أنها الحقوق العليا. و أصر على الشريعة، أكثر من حكم الدولة. و الدين بالنسبة الأستاذ النورسي هو الشرط الضروري و الكافي للدولة العثمانية القوية؛ لكن عبد الحميد كان يرى أن وجود الدولة هو الهدف النهائي. و على الرغم من ان السلطان عبد الحميد و الأستاذ النورسي رأيا أن تقوية المجتمع المسلم و تحريكه من اجل بقاء الدولة، إيديولوجية ضرورية، إلا أن الهدف الرئيسي لعبد الحميد لم يكن المجتمع، بل كانت الدولة. و هذا الصراع الإيديولوجي كان منبع التوتر بين النورسي و عبد الحميد.¹¹⁹

إن الحكم الفردي يعتبر استبدادا، و الاستبداد هو التحكم أي المعاملة الكيفية-الاعتباطية-و الجبر باستناد القوة، و هو الرأي الواحد، أي المساعد لتطرف سوء الاستعمالات، أي المفتوحة أبوابه لتداخل المفسد، ما هو إلا أساس الظلم، و ماح الإنسانية. و هو الذي دحرج الإنسان المكرم إلى اسفل السافلين في السفالة... و هو الذي أوقع العالم الإسلامي

في المذلة... و هو الذي أيقظ الأغراض و الخصومات، و هو الذي سمم الإسلامية... و

هو الذي سرى سمه في أعصاب العالم الإسلامي... و هو الذي أوقع الاختلافات المدهشة.¹²⁰

¹¹¹ اقدم الأزهر في بداية الستينيات على تطبيق فكرة تقرير مناهج دراسية تجمع بين العلوم الشرعية و العلوم الحديثة، بحيث تأخذ جميع التخصصات حظها من التعليم الشرعي على نسب متفاوتة حسب التخصص. و لقد امتد أثر تطبيق هذه الفكرة على بعض المعاهد التابعة للأزهر مثل المعهد الأزهر الديني-بغزة، و لقد تطور هذا المعهد إلى جامعة الأزهر، و هي تقوم على نفس الفكرة في عام 1998م، و لقد أعقبت هذه التجربة نماذج أخرى، ففي المملكة العربية السعودية تم إنشاء جامعة الإمام محمد بن سعود، و في فلسطين أسست الجامعة الإسلامية بغزة عام 1978م، و كذلك الحال في الأردن فقد أسست جامعة آل البيت في المفرق في عام 1994م. انظر: الخطيب، ذهب سعيد بن ميرزا النورسي في المعرفة و دوره في تجديد منهجية التفكير الإسلامي، ص 253.

¹¹² المرجع السابق نفسه، ص 253.

¹¹³ مشروع تأسيس مدرسة الزهراء.

¹¹⁴ الطنطاوي، منهج الإصلاح و التغيير عند بديع الزمان النورسي، ص 105.

¹¹⁵ اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 11.

¹¹⁶ المرجع السابق نفسه، ص 12.

¹¹⁷ المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي-3، من مقالة: "الجهاد في فكر النورسي"، علي الكتاني، ص 206.

¹¹⁸ Badilli, B.S.Nursi M.T.Hayatt, 1/184.

¹¹⁹ المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي-3، من مقالة: "الصحافة-الحرية و سعيد النورسي"، خاقان ياووز، ص 610.

¹²⁰ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 75 (من صيقل الإسلام-أنقرة).

هذا و أن الاستبداد المتعسف لا صلة له بالشريعة الغراء، وإن الشريعة قد أتت لهداية العالم أجمع كي تزيل التحكم و الاستبداد... فالسلطان إذا ما أطاع أوامر سيدنا الرسول الكريم-صلى الله عليه و سلم-و سار في نهجه المبارك فهو الخليفة، و نحن نطيعه، و إلا فالذين يعصون الرسول-صلى الله عليه و سلم- و يظلمون الناس هم قطاع طرق ولو كانوا سلاطين.¹²¹

و أن الثلاثين سنة التي قضيناها صائمين عن الكلام متجملين بالصبر و التوكل على الله، سنتال ثوابها بافتتاح أبواب جنة الرقي، أبواب المدنية التي لا عذاب فيها.¹²²

2. على الخليفة أن يجعل من "قصر يلدز" جامعة إسلامية عالمية:

يقول الأستاذ النورسي في هذا المجال: "...قلت بلسان الجريدة للسلطان السابق¹²³ ما يأتي: اجعل قصر يلدز، ذلك النجم المنخف، جامعة للعلوم ليرتفع إلى الأعالي كالثريا. و أسكن فيه أهل الحقيقة و ملائكة الرحمة بدلا من السواح و زبانية جهنم ليصبح مبهجا كالجنة. و أعد إلى الأمة ما أهدته لك من ثروات في القصر بصرفها في إنشاء جامعات دينية لتزيل الجهل الذي هو داء الأمة الوبيل.¹²⁴

3. أن يبين السلطان كل ممتلكاته من الذهب و العملة الأجنبية الموجودة في بنوك الدول الأوروبية و أن يعيدها إلى الدولة:

لأن للسلطان عبد الحميد أموالا كثيرة في بنوك أوروبا و بعد أن تسلم حزب الاتحاد و الترقى زمام السلطة اجبر عبد الحميد على تسليمها للدولة.¹²⁵

4. أن لا يخاف السلطان على مستقبله:

لأنه إذا قام هو بهذه الحركة الإصلاحية المخلصة¹²⁶ فإن الشعب كافل بمعيشته. و يقول النورسي "وطن الثقة بمروءة الأمة و محبتها، فهي المتكفلة بإدارتك السلطانية. دع الدنيا قبل ان تدعك و اصرف زكاة العمر في سبيل العمر التالي¹²⁷. انه ينبغي التفكير في الآخرة وحدها بعد هذا العمر.¹²⁸

5. ان يجعل من الدولة العثمانية على طراز "الأمم المتحدة الأمريكية":

فان لم يستعجل السلطان في هذا الأمر فلا يستطيع ان يحافظ على الدولة العثمانية بهذا الشكل من الإدارة¹²⁹. فيقول النورسي: "ان تلك الحال محال، فأما هذه الحال و أما الاضمحلال".¹³⁰

6. ان يكون لكل شعب حكومته و برلمانه و مدارس و لغته:

و هذه الحكومات تكون تحت ظل الخلافة العثمانية و باسم "الأمم الإسلامية المتحدة" فكان النورسي يقول لهذا النوع من الخلافة: "الحرية الشرعية أو الشورى الشرعي".¹³¹

و لكن بدأ بعض الجهال سواء كان من حاشية عبد الحميد أو من الذين يستغلون الخلافة كسلطنة و ملكية متوارثة، يدسون في الأستاذ النورسي لدى الخليفة بأنه لو قام الخليفة بتطبيق هذه الأمور، فان الدولة تنهار.¹³²

مع أن هدف الأستاذ النورسي من هذه النصائح للخليفة (السلطان عبد الحميد) كان الحفاظ على مركز الخلافة و هو مركز المسلمين و موضع رابطتهم و الحيولة دون ضياعه، و ظنا من كون حضرة السلطان عبد الحميد الثاني على استعداد الاستيضاح الأمر و الندم على أخطائه الاجتماعية السابقة.¹³³

7. إصلاح الأوضاع و إنشاء مدرسة الزهراء في كردستان¹³⁴:

أسباب اعتراضه على استبداد حكومة السلطان عبد الحميد الثاني:

- 121 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 443.
122 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 465.
123 يقصد به السلطان عبد الحميد الثاني.
124 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 451.
125 اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 12.
126 المقصود إعلان المشروطية-الحرية-الثانية، و هي النظام البرلماني في الدولة العثمانية.
127 يقصد به العدالة التي طبقها عمر بن عبد العزيز في زمنه.
128 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 452.
129 اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 12.
130 النورسي، صيقل الإسلام (المناظرات)، ج8، ص 391.
131 اصلان، الإمام النورسي و فكرته في النهضة الإسلامية، ص 12.
132 المرجع السابق نفسه، ص 12.
133 النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 451.
134 كما ورد الحديث في هذا الموضوع في المبحث الثاني من هذا الباب و سبق الحديث عنه. انظر ص 76.

من أكثر الأشخاص الذي ثار الجدل حولهم السلطان عبد الحميد الثاني، وصل هذا الجدل إلى حد الإفراط و التفریط في كلا الطرفين من كل من مؤيديه و معارضييه.

و الأستاذ النورسي اعترض على استبداد عبد الحميد و من حوله لكنه لم يكن عدوا له، و أيده و نقده حسب حسناته و سيئاته، و في وجهة نظره لعبد الحميد كان معتدلاً.¹³⁵ لم يقل له "السلطان الأحمر"¹³⁶ كما يقول المعارضون له، و لم يقل "حضره السلطان عبد الحميد خان

جنة مكان" كما يقول مؤيدوه¹³⁷ لكنه لخص وجهة نظره للسلطان عبد الحميد الثاني بقوله: (لا أقول "حيدر آغا" و لا "حيدو- Heydo"¹³⁸ بل أقول "حيدر" و أمر).¹³⁹

عارض عبد الحميد لأنه أعطى رتبة الباشاوية لبعض رؤساء العشائر الكردية (القوات الحميدية) بهدف ان يكونوا قريباً له، لكنه فيما بعد تراجع من هذه التطبيقات الخاطئة، و اعجب النورسي بأخذ هذا القرار¹⁴⁰ و قال: "تراجع أبي الرؤساء (عبد الحميد) في أم الرؤساء (قصر يلدن) عن الرئاسة...".¹⁴¹

و اعتبر الأستاذ النورسي استبداد السلطان عبد الحميد استبداداً ضعيفاً بالنسبة لما سيأتي¹⁴²، مع انه كان يؤيد النداءات للحرية من قبل "الاتحاديين" ضد استبداد عبد الحميد¹⁴³، و كما عارض حزب "الأحرار"¹⁴⁴ لأنهم أرادوا استبداداً اشد من استبداد السلطان عبد الحميد.¹⁴⁵

فلنسمع النورسي ما ذا يقول في كل من معارضته "للاستبداد" و تأييده "للحرية" (من أي جهة من هذه الجهات)، حينما كانت "الحرية" قرينة الجنون، جعل الاستبداد الضعيف¹⁴⁶ مستشفى المجاذيب مدرسة لي.¹⁴⁷

و الذي يبدو أن الغاية¹⁴⁸ ما كانت استرداد الحرية من السلطان عبد الحميد، بل تحويل استبداد ضعيف و ضئيل إلى استبداد شديد و قوي.¹⁴⁹

و قد رأيت كثيرين يهاجمون السلطان عبد الحميد أكثر من هجوم "الأحرار" و كانوا يقولون: "انه على خطأ لقبوله "الحرية" و القانون الأساس"¹⁵⁰ قبل ثلاثين سنة.¹⁵¹

و كيف لا أعارض من ظن الاستبداد السابق (أي استبداد عبد الحميد) حرية و هاجم القانون الأساس! و لكن مع أن أولئك كانوا يعارضون الحكومة إلا انهم أرادوا استبداداً اشد، لهذا كنت ارفضهم و أرد عليهم.¹⁵²

لأنه عندما وافق السلطان عبد الحميد لإعلان "القانون الأساس" اعتبر مجموعة من الناس المتطرف بأنه و الذين وافقوه من أهل القانون خارج عن الدين الإسلامي بسبب موافقتهم هذا بدليل آية: (و من لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون) (المائدة-44)، و لكن

¹³⁵ Mutlu, Sorularla B.S.Nursi, 15.

¹³⁶ الفرنسيون هم الذين أطلقوا على السلطان عبد الحميد الثاني اسم "السلطان الأحمر" و استعمل هذا الاسم فيما بعد من قبل معارضييه في الدولة العثمانية، و خاصة الاتحاديين؛ انظر: جريدة "تركيا-Türkiye" مقالة يلمزا ورتونا: "الأمر أيضاً" في تاريخ: 15 مارت 2001.

¹³⁷ Beki, Türkiye'de Nurculuk, 59.

¹³⁸ اسم تصغير كلمة "حيدر" باللغة الكردية.

¹³⁹ Beki, Türkiye'de Nurculuk, 59.

¹⁴⁰ Mutlu, Sorularla B.S.Nursi, 26.

¹⁴¹ Nursi, İçtimai Reçetler-2(Nutuklar), 258.

¹⁴² الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 75.

¹⁴³ Mutlu, Bediüzzaman'ın Görüşleri Işığında İslam ve Hürriyet, 353.

¹⁴⁴ الأحرار: هو حزب معارض لجمعية الاتحاد و الترقى و ذلك في الفترة القصيرة التي بدأت قبيل عزل السلطان عبد الحميد، حتى استئثار جمعية الاتحاد و الترقى في الحكم.

¹⁴⁵ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 76.

¹⁴⁶ يقصد بـ"الاستبداد الضعيف" استبداد عبد الحميد الثاني.

¹⁴⁷ النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 439.

¹⁴⁸ من حادثة 31 مارت 1909، و هو محاولة انقلاب للإطاحة في داخل الجيش بالاتحاد و الترقى بسبب بعدهم عن الدين و علاقتهم بالماسونيين و اليهود لكنه هناك عدة آراء في أسباب وقوع هذه الحادثة. سأكتب عن أسباب هذه الحادثة في حينه إن شاء الله.

¹⁴⁹ النورسي، صيقل الإسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 459.

¹⁵⁰ أعلن "القانون الأساس" في سنة 1876 م من قبل عبد الحميد، و كان يحتوي قسم من القانون البلجيكي، و لكن صيغته عام كان من الشريعة الإسلامية. و إعلان هذا القانون معروف باسم "المشروطة (الحرية) الأولى" و هو الدستور بالتعبير الشائع حالياً و الذي يعين صلاحية الحاكم و الحكومة و البرلمان، و يحدد الخطوط الرئيسية لسياسة الدولة و قوانينها. انظر: الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 76؛ و Badıllı, B.S.Nursi 0

M.T.Hayati, 1/18

¹⁵¹ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 76.

¹⁵² النورسي، صيقل الإسلام (المناظرات)، ج8، ص 426.

الأستاذ النورسي لم يؤيدهم و قال بان كلمة –"و من لم يحكم"- هنا تأتي بمعنى "من لم يصدق".¹⁵³

و لقد أحس النورسي- في فترة سعيد القديم- ما أحس عدد من دهاة السياسة؛ بان استبدادا مريعا مقبل على الأمة، فتصعدوا له، و لكن هذا الإحساس المسبق كان بحاجة إلى تأويل و تعبير، إذ هاجموا ما أروه من ظل ضعيف لاستبداد تأتي بعد مدة مديدة و ألفت في نفوسهم الرعب. فحسبوا ظل استبداد ليس له إلا الاسم استبدادا أصيلا، فهاجموا، فالغاية صحيحة إلا أن الهدف خطأ.¹⁵⁴

و فعلا، صار واقع ما أحس به ذلك الدهاة السياسية، حيث أن حكم السلطان عبد الحميد في السنوات الأخيرة، كان صوريا، حيث إن الاتحاديين من الناحية الفعلية قد سيطروا على الحكم، و ذلك بداية من إعلان "القانون الأساس" عام 1876م، إلى أن وصلوا إلى ذروته بإعلان "المشروطة الثانية" و تأسيس حكومتهم في عام 1908م. على هذا الأساس، إن النورسي لم يكن لينتقد عبد الحميد، بل كان يقدره حيث يقول في هذا المجال: "إن السلطان عبد الحميد خليفة اللامة الإسلامية، و هو السلطان المظلوم"،¹⁵⁵ و طلب من العلماء و المشايخ و رؤساء الأكراد أن يتابعوا عبد الحميد و بأنه إمام لهم.¹⁵⁶

كما أن النورسي أيد عبد الحميد لأنه لم يجابه الاتحاديين بالقوة-مع أنه كان لديه كفاية من القوة-و لم يسبب لهدر الدماء عندما أعلن "المشروطة الثانية" و حكومة الاتحاد و الترقى، و وافق بالنزول من السلطة لنفس الغرض.¹⁵⁷

فلكل هذه الأسباب حمل الأستاذ النورسي نحو السلطان عبد الحميد الثاني أن ينظر إليه بحسن الظن، بل سعى-تجاه معارضيه(كما مر معنا)-لتأويل ما اضطر إليه من أخطاء و تفصيلات. فيقول: "السلطان في السابق كان يسكن في مقامه كأحد المحبوسين، و كان لا يفهم وضع الشعب، أو كان لا يريد أن يفهم من ضعف القلب و قوة الوهم...".¹⁵⁸

و لأن حاشية السلطان كان لا يخبرونه بالمعلومات بشكل صحيح، و لذلك ما كان يعرف عم ما يجري حوله بشكل جيد.¹⁵⁹ و هذا كان السبب الرئيسي ليبقى الأستاذ النورسي بعيدا عن "قصر يلدز"، إلا في مرحلة واحدة، هي زمن السلطان رشاد.¹⁶⁰

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف المخلوقات سيدن محمد صلى الله عليه و سلم، و على آله و أصحابه و اتباعه إلى يوم الدين.

يمكن إجمال أهم النتائج التي توصلت إليها من دراسة هذه العنوان... "معارضة سعيد النورسي في أواخر الدولة العثمانية (في مرحلة سعيد القديم 1876م-1926م)" على النحو التالي:

النتائج التي تتعلق بمعارضة الأستاذ النورسي السياسية في أواخر الولة العثمانية، كما يلي:

1- التعليم سبب لسعادة الفرد و المجتمع:

يجد الأستاذ النورسي التعليم مصدر لتطور شخصية الإنسان و تكوين مجتمع سعيد، و لم يحدد دائرة العلوم و حاول للجمع بين شتى أنواع العلوم. و لهذا الغرض طالب بتأسيس جامعة دولية في وسط العالم الإسلامي.

2- الاستبداد مخالف لروح الشريعة، و الحرية و الشورى شرطان أساسيان لعدالة المحض:

إن الأستاذ النورسي من أول الأشخاص الذي حاولوا ليفهم الحرية بمعناها الأصلي الشرعي من قبل الجماهير، و لهذا الغرض استطاع حتى ان يقنع رؤساء العشائر، و بين بأنه لا يؤسس سعادة المجتمع ماديا و معنويا إلا في ظل نظام يحترم تلك الحرية، كما شجع الجماهير

ليناضلوا لنيل حرياتهم و حقوقهم.

و اهتم بالشورى كدستور أساسي في نظام الدولة الإسلامية، و برلمان ساري الأفعال، و لهذه الأسباب عارض استبداد حكومة السلطان عبد الحميد الثاني.

¹⁵³ Badıllı, B.S.Nursi M.T.Hayati, 1/181

¹⁵⁴ النورسي، الملاحق (ملحق قسطنوني)، ج7، ص 126.
¹⁵⁵ الصالحي، سيرة ذاتية، ج9، ص 76.

¹⁵⁶ Nursi, İçtimai Reçeteler-2 (Nutuklar), 259

¹⁵⁷ Mutlu, Sorularla B.S Nursi, 23.

¹⁵⁸ المرجع السابق نفسه، ص 25، (من المناظرات).

¹⁵⁹ المرجع السابق نفسه، ص 25.

¹⁶⁰ النعيمي، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا، ص 70.

3- الثبات في المواقف لصالح الحق:

في أثناء المحكمة العسكرية العرفية التي عقدت لمحاكمة المسؤولين من حادثة 31 مارت، و هو يشاهد جنث خمسة عشر من المشنوقين عبر النافذة، و كأنهم يريدون ان يقولوا له بان عاقبتك أيضا سيكون مثلهم، و سألوه:

- أنت أيضا قد طالبت بالشرعية؟

فأجابهم النورسي: "لو كان لي ألف روح، لكننت مستعدا لأن أضحي بها في سبيل حقيقة واحدة من حقائق الشرعية، إذ الشرعية سبب السعادة و هي العدالة المحضة، و هي الفضيلة.

أقول: الشرعية الحق لا كما يطالب بها المتمردون...¹⁶¹

كما هو واضح في هذا الموقف و المقال بان الأستاذ النورسي لم يتراجع عن قول الحق في طول حياته، و لم يدخل تحت تأثير السلطات الحاكمة و لو كان فيه خطر.

أليس هذا هو ما يليق بالعالم؟!!

و نسأل الله أن يوفقنا إلى حسن القصد، و صحة الفهم و صواب القول و سداد العمل. آمين.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

¹⁶¹ النورسي، صيقل الاسلام (المحكمة العسكرية العرفية)، ج8، ص 440.

المصادر و المراجع

أولاً:- القرآن الكريم

ثانياً:- المصادر التركية و العثمانية:

- Badıllı, Abdülkadir. *Bediüzzaman Said-i Nursi Mufasssal Tarihçe-i Hayatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Beki, M.Akif. *Türkiye 'de Nurculuk. Yeni Yüzyıl Yayınları*. 1.Basım.
- Mutlu, İsmail. *Sorularla Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 1 Basım, 1995.
- Mutlu, İsmail. *Bediüzzaman 'ın Görüşleri Işığında İslam ve Hürriyet*. İstanbul: Mutlu Yayıncılık, 2. Basım, 1993.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İçtimai Reçeteler 1 (Risale-i Nur Külliyyatından)*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 1.Basım, 1990.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İçtimai Reçeteler 2 (Risale-i Nur Külliyyatından)*. İstanbul: Tenvir Neşriyat, 1.Basım, 1990.
- Nursi, Abdurrahman. *Bediüzzaman 'ın Hayatı*. Yayına Hazırlayan: Osman Resulan. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 3. Basım, 1993.
- Ölmez, Adem ve Diğerleri (Heyet). *Bediüzzaman ve Şark Düşünceleri*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1.Basım, 1998.
- Rohat, *Unutulmuşluğun Bir Öyküsü Said-i Kürdi*. İstanbul: Fırat Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Salihoğlu, M. Latif. *Bediüzzaman 'dan Tesbitlerle Türk-Kürt Kardeşliği ve Ülkenin Huzur Reçetesi*. İstanbul: Gençlik Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Şahiner, Necmeddin. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi (Kronolojik Hayatı)*. İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1. Basım, 1997.
- Şahiner, Necmeddin. *Resimlerle Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 1996.

ثالثاً:المصادر و المراجع العربية:

صحيح بخاري

سنن الترمزي

سنن أبي داود

فتح الباري

الصالحى، إحسان قاسم، سيرة ذاتية (من كليات رسائل النور)، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1998م.

الصالحى، إحسان قاسم، مؤلف رسائل النور و مؤسس جماعة النور بديع الزمان سعيد النورسي (نظرة عامة عن حياته و آثاره)، دار سوزلر للنشر، استنبول، الطبعة الثانية، 1996م.

الطنطاوي، عبد الله محمود، منهج الإصلاح و التغيير عند بديع الزمان النورسي، دار القلم، دمشق و دار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.

عبد الحميد، محسن، النورسي متكلم العصر الحديث، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت 1960م)، صيقل الإسلام (كليات رسائل النور)، ترجمة إحسان قاسم الصالحى، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

النورسي، بديع الزمان سعيد، الملاحق في فقه دعوة النور (كليات رسائل النور)، ترجمة إحسان قاسم الصالحى، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993م.

النعيمي، احمد نوري، الحركات الإسلامية الحديثة في تركيا حاضرها و مستقبلها، دار البشير، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1993م.

الوصيف، فرج محمد، بديع الزمان سعيد النورسي عصره و دعوته، دار نرو الإسلام، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى 1996م.

رابعاً:الرسائل الجامعية:

الخطيب، محمد عثمان حسن، مذهب سعيد بن ميرزا النورسي في المعرفة و دوره في تجديد منهجية التفكير الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات الفقهية و القانونية، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية، 2000م.

محمد، سمير رجب، الفكر الأدبي و الديني عند الداعية الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الآداب، جامعة عين الشمس، القاهرة، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

خامساً: الدوريات:

الدغامين، زياد خليل محمد، "القرآن في مواجهة الحضارة الغربية بين النورسي و محمد عبده"، مجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية، العدد الثالث و الثلاثون، الكويت، 1997م.

الدغامين، زياد خليل محمد، "إسلامية المعرفة في ضوء إعجاز القرآن كما صورها النورسي"، مجلة المسلم، العدد 83، السنة الحادية و العشرون.

أوزتونا، يلماز، "الأرمن أيضاً"، جريدة: "تركيا- Türkiye"، بتاريخ: 15 مارت 2001.

سادساً: أبحاث و أعمال المؤتمرات:

أصلان، شكري، "الإمام النورسي و فكره في النهضة الإسلامية"، باكستان، الطبعة الأولى، 1995م.

جليك، حسين، "بديع الزمان سعيد النورسي و فكرة الاتحاد الإسلامي"، المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، 1996م، دار النسيل، (Nesil Basim-yayin)، استنبول، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

دورسون، داود، "بديع الزمان ممثلاً عن المعارضة"، المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي، 1996م، دار النسيل، (Nesil Basim-yayin)، استنبول، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

شاهين ار، نجم الدين، "عامل بديع الزمان في إنقاذ الولايات الشرقية"، المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي، 1992م، دار "النسيل-Nesil"، استنبول، الطبعة الأولى، 1997م.

طاطلي، آدم، "نظام التربية لدى بديع الزمان"، المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي، 1992م، دار "النسيل-Nesil"، استنبول، الطبعة الأولى، 1997م.

الكتاني، عي، "الجهاد في فكر النورسي"، المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، 1996م، دار "النسيل-Nesil"، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

مرسل، صفاء، "سلوك بديع الزمان سعيد النورسي في العلاقات بين النظم و الكتل السياسية"، المؤتمر العالمي لبديع الزمان سعيد النورسي، 1992م، دار "النسيل-Nesil"، استنبول، الطبعة الأولى، 1997م.

ياوز، خاقان، "الصحافة- الحرة-و سعيد النورسي"، المؤتمر العالمي الثالث لبديع الزمان سعيد النورسي، 1996م، دار "النسيل-Nesil"، استنبول، الطبعة الأولى، 1997م.

EXTENDED ABSTRACT

History records many great figures in whom the greats shrank. People are affected by their lives and learn important lessons. One of these personalities is undoubtedly Imam Bediuzzaman Said Nursi, one of the most important innovators of the Islamic thought of our century. Prophet Muhammed said in a hadith, “Scholars are the heirs of Anbiya” (Sunan-e Tirmizi). It is well known how difficult this succession is in opposing science and oppression. Therefore, in order to fulfill this blessed heritage, they have to fulfill the duty of conveying the truth despite the arrests, exile, imprisonment, poisoning, execution and many other persecutions, tortures and obstacles. One of these personalities is undoubtedly Imam Bediuzzaman Said Nursi, one of the most important innovators of the Islamic thought of the last century.

Said Nursi is one of the most important reformers in the history of Islam, who has adopted this blessed duty in our the last century. He warned those who made blunders in order to take a firm stance against the corrupt life and in the way of Allah, without fearing anyone’s condemnation, and opposed oppression and exploitation with an honorable opposition and stance. He tried to do this with the intention of rejecting blind force, envy, racism and rebuilding the necessary change and Islamic society. From his twenties until his death, Nursi jumped into this field of struggle only for his belief in the hereafter, his self-confidence and Allah’s approval, without using religion for any personal benefit, political office, leadership or worldly purpose. These findings have been confirmed by those who independently researched his life. Great people don’t need praise anyway.

At a time when the Ottoman state was on the verge of disintegration and the enemies formed an alliance to overthrow it, they tried to abolish Islam in the person of the caliphate state, despite all the efforts of Sultan Abdulhamid to preserve his reign for thirty three years. The social situation prevailing in the last period of the Ottoman Empire was dominated by religious lifestyles. As for the intellectual situation, the westernization movement started to show itself in the Ottoman Empire from the 1839 Tanzimat period and became one of the reasons for its collapse by growing gradually. There were many factors that helped the westernization movement enter and spread in the country. The educational status of the last period of the Ottoman Empire was reflected in the intellectual mass that dominated it. Such political, social, intellectual and educational conditions in the Ottoman Empire, of which Master Bediuzzaman Said Nursi was a contemporary. Said Nursi was affected by all these conditions and, seeing the gravity of the situation and the collapse of the Ottoman state in the near future, he wanted to warn Sultan Abdulhamid and his government and to announce the necessary reforms within the framework of Islamic law.

The last period of the Ottoman state coincides with the youth years early life of Said Nursi. This youthful period life stage is known as the “Old Said” period (1876 to 1926). During this period, Said Nursi took active social and political stances in the opposition ranks criticizing the Ottoman royalty and witnessed the developments in this period. In During this period, all his efforts, struggles and political stances were in the name of guidance and communicate, and so that the last Islamic sultanate would not disintegrate, would not deviate from its main goal and Muslims would not be left without political status. This oppositional stance was a kind of reform or jurisprudence in the field of “political law”. He was already promoting himself as a reformer and innovator. Nursi believed that service to Islam during this period would be through political change and reforms. Because of all these ideals, it was at the center of turbulent events both in the Ottoman state and during the tyranny and constitutionalism periods. He did his work in all these fields in the name of serving the Islamic world, serving the unity of the Islamic world and humanity.

Undoubtedly, education comes first among the subjects that Said Nursi wanted to change and reform. In this context, in 1908, he applied for the correction of the socio-political conditions that have been neglected for many years in the Kurdish geography, and also for the opening of a university called “Madrasat al-aeħra”, which would provides both religious knowledge and and positive sciences will be taught in the same geography. With the curricula and ideas to be taught in this university, negative nationalism will be prevented and the peace and unity of the Islamic world will be ensured. However, in his own words, he could not reach this goal and target, although he worked for it for fifty years.

A second issue that Nursi wanted to realize his attitude towards the oppressive government of Sultan Abdulhamid in order to abandon a persecution in the name of Islam and to declare a constitutionalism/liberty within the framework of Islamic law. By doing so, he was trying to ensure that the Ottoman administration was not in the hands of a certain group of pashas, that the sultan would not rule the empire alone, and that he would act according to the “consultation” system of Islam. He also asked the sultan to turn the Yıldız Palace into an Islamic university and to report and return the gold and foreign currency in European banks to the state.

In addition to these, among Nursi’s demands, he wanted the Ottoman state to adopt a management style in the style of “United Islamic Republics” and for each nation to establish their own government and parliament.

As a result, none of these demands of Said Nursi were fulfilled, on the contrary, he was accused of different accusations and madness and was thrown into an assylum. However, all the ideas that this imam and reformer wanted to realize still attract attention and are adopted by a wide audience of his followers.

MİSTOYÊ MÎRÎ VE CİZRE'NİN TOPLUMSAL YAPISINA ETKİLERİ

İrfan YILDIRIM

Şırnak Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü
irfan.yildirim@sirnak.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9949-7667>

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi: 14/05/2022, **Accepted / Kabul Tarihi:** 21/08/2022
DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1116837>

MISTOYÊ MÎRÎ VE CİZRE'NİN TOPLUMSAL YAPISINA ETKİLERİ

ÖZ

Hamidiye Alaylarının kurulmasıyla, 48. Alay'ın komutanlığına, II. Abdülhamit tarafından Miran Aşiretinin lideri Mustafa Bey (Mistoyê Mîrî) getirilir ve kısa bir süre sonra kendisine 'Paşa'lık rütbesi verilir. Çok geçmeden bölgede varlığını devam ettiren farklı din ve etnik unsurları kontrolüne almaya, aşiret ve sülaleleri şiddet ve cebir kullanarak itaat ettirmeye çalışır. Toplumsal yapıyı kendisine göre dizayn eder; sorunlu gördüğü aileleri başka yerlere göç ettirir ve dışarıdan birçok aileyi Cizre'ye yerleştirir. Ağalık sisteminin bölgede köklenmesine, genellikle şiddet ve zor kullanarak korku kültürünün yerleşmesine, devletin baskı ve zora dayalı bir sistem olarak anlaşılmasına neden olur. Silahlı birliğini rakip aşiretleri dize getirmede kullanır, vergi ve haraç yoluyla halkın malvarlığını elinden alır, yağmalar veya talan ettirir. Bütün bunlara rağmen merkezi yönetim tarafından kendisine ses çıkarılmaz. Yaptığı zulümler, bir asır geçmesine rağmen bölge halkı tarafından dillendirilir. Bu çalışma, bölgenin toplumsal yapısının biçimlenmesinde iz bırakan olayların derinlemesine mülakat yoluyla elde edilen verilerinden oluşmaktadır. Paşa'dan önce ve sonraki dönemlerde Cizre'nin toplumsal yapısı, bölgesel düzeyde varlığını sürdüren toplumsal kesimler ve bunların birbirleriyle ilişkileri, oluşan feodal yapılanmalar ele alınmaktadır. Ayrıca bölgenin yönetilmesinde etkili güçler, çeşitli müdahalelerle oluşan sınıfsal ayrışmalar, toplumsal yapıda dinsel ve kültürel statülerin oynadığı rol üzerinde durulmaktadır. Elde edilen genel sonuç ise ilgili dönemde yaşanan gelişmelerin etkilerinin günümüzde de devam ettiği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Paşa, Cizre, Hamidiye Alayları, Toplumsal Yapı, Feodal Sistem.

MISTOYÊ MÎRÎ AND HIS EFFECTS ON THE SOCIAL STRUCTURE OF CIZRE

ABSTRACT

With the establishment of the Hamidiye Regiments, he became the commander of the 48th Regiment, Mustafa Bey (Mistoyê Mîrî), the leader of the Miran Tribe, was brought in by II. Abdülhamit and he was given the rank of 'Pasha' after a short time. Before long, he tries to control the different religious and ethnic elements that continue to exist in the region, and to make the tribes and lineages obey by using violence and force. It designs the social structure according to itself; He sends the families he sees as having problems to other places and settles many families from outside in Cizre. It causes the agalık system to take root in the region, to establish a culture of fear, usually by using violence and force, and to understand the state as a system based on oppression and force. He uses his armed unity to bring rival tribes to heel, takes away the property of the people through taxes and extortion, loots or plunders them. Despite all this, he is not heard by the central government. His atrocities are voiced by the people of the region, even after a century. This study consists of data obtained through in-depth interviews of the events that left their mark on the shaping of the social structure of the region. The social structure of Cizre before and after the Pasha, the social segments that existed at the regional level and their relations with each other, and the feudal structures that were formed are discussed. In addition, effective powers in the administration of the region, class divisions formed by various interventions, the role of religious and cultural statuses in the social structure are emphasized. The general result is that the effects of the developments in the relevant period continue today.

Keywords: Mustafa Pasha, Cizre, Hamidiye Regiments, Social Structure, Feodal System.

GİRİŞ

19.yüzyıl, dünyadaki toplumların geneli için siyasal, ekonomik ve toplumsal yönlerden hareketli geçen ve farklı toplumsal sorunlara neden olan bir dönemdir. Fransa'da baş gösteren milliyetçilik akımı nedeniyle imparatorluklar çözülür, ayrışır ve genellikle tek bir millet temelinde yeni devletler meydana gelir. Osmanlı İmparatorluğu da, esen milliyetçilik rüzgârından etkilenmemek, ayrışmamak ve varlığını devam ettirmek üzere bu yüzyıl boyunca başta Tanzimat (1839) sonra Islahat Fermanı'nın (1856), ardından Birinci (1876) ve İkinci Meşrutiyet'in (1908) ilanlarına yönelir. Bu dönemde farklı etnik ve dinsel gruplardan oluşan geniş coğrafyayı idare etmek üzere farklı yollar denenir. Ancak boyunduruğunda bulunan birçok milletin bağımsız devlet kurmasının önüne de geçemez. Bağımsızlık düşüncesine kapılan bölgesel yönetimlerden biri de Cizre bölgesinde, uzun bir dönem hüküm süren Cizre Beyliği'dir. Birbirinden farklı etnik ve dinsel grupların bulunduğu bölgede en çok sorun teşkil eden etnik unsurlardan biri olarak Nasturiler, Avrupa ülkelerinden de destek alarak milliyetçilik temelinde sorun çıkarmaya başlar, ancak kısa sürede Cizre Beyliği'nin müdahalesine maruz kalırlar. Bu olayla birlikte Avrupa devletleri Osmanlı yönetimine baskı uygular ve Cizre Beyliği'ne müdahale etmesini talep ederler (Kardam, 2011: 288). Merkezi yönetimi etkili kılmak üzere taşradaki yönetimleri ortadan kaldırma peşinde olan Osmanlılar, dış devletlerden gelen baskıları fırsat bilerek Cizre Beyliğini sonlandırır ancak bölgenin yönetimini de belirli bir düzene oturtamaz. Hemen akabinde kurulan Kürdistan Eyaleti de tasfiye edilen beylerin boşluğunu doldurmaz. Sosyal ve ekonomik yıkımla birlikte bölgede asayişsizlik, gasp ve talan görülmeye başlanır ve merkezi yönetimin aldığı önlem ise kontrol altına alınamayan bazı aşiretleri cezalandırmak olur. Milliyetçi fikirlerle bağlantılı toplumsal olaylar arasında Êzdîn Şêr isyanı (1854-1855), Bedirhan Beyin oğulları Hüseyin Kenan Bey ve Osman Bey'in öncülük ettiği Bohtan Ayaklanması (1878-1879) ve Şeyh Ubeydullah Ayaklanması (1880- 1882) gibi üç önemli isyan baş gösterir (Kardam, 2011: 384). Merkezi yönetimin bölgede etkili olmasını sağlamak, Kürt isyanlarının önüne geçmek gibi amaçları da bulunan Hamidiye Alaylarının kurulmasının önemli bir sebebi de Batılı devletlerin etkisiyle isyana yönelen Ermenileri durdurma. İlgili dönemde dış devletlerin tahriklerine ve taahhütlerine teslim olan Ermenilerin isyana yönelmesi ve öne çıkan Rus yayılcılığı (Ekinci, 2017: 720) merkezi yönetimi bölgesel çapta çare arayışına yöneltir ve bölgede belirli bir intizam içinde olmayan Kürt aşiretleri 'Hamidiye Alayları' adı altında birleştirilerek düzenli birlikler halinde askeri bir güç oluşturulur. Böylece bölgede Kürt aşiretleri yoluyla devletin otoritesi de sağlanır (Yiner, 2019: 396). Bu çerçevede 1891 yılında, Cizre merkezinde de '48. Hamidiye Alayı' kurulur. Başına getirilen Mustafa Paşa (Mistoyê Mîrî) ise kendisine has yöntem ve uygulamalarıyla adından sıkça söz ettirecek biri haline gelir.

Bu araştırmada, Mustafa Paşa'nın merkezi yönetimle ilişkileri, aşiretlere ve farklı toplumsal kesimlere karşı yaklaşımları, şikâyetlere konu olan yönleri, peşinde olduğu toplumsal sistem ve demografik yapıya müdahaleleri ile öne çıkan Paşa'nın gerçekleştirdiği eylem ve pratiklerin günümüzdeki yansımaları üzerinde durulmaktadır. Günümüzde yaşayan insanlardaki izleri takip edilerek, toplumsal yapının şekil kazanmasında etkili faktörler ele alınmaktadır. Literatür çalışmalarından ve sahada elde edilen verilerden hareketle Cizre merkez ve çevresindeki kırsal yerleşim yerlerinde öne çıkan toplumsal yapı ve ilişkiler konu edinilmektedir. Özellikle son iki yüz yılda bölgenin toplumsal yapısına ve bu yapının süreç içerisindeki seyrine odaklanılmaktadır.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE METODOLOJİSİ

Cizre merkez ve çevresinin önemli bir tarihsel geçmişe sahip olmasına rağmen yeterince literatürde yer almadığı bir gerçektir. Yaklaşık son iki yüz yıldır siyasi olaylarla adından sıklıkla söz edilen bu bölgenin, söz konusu edilen dönemlerin daha da gerisine gidildiğinde gelişmiş bir yer, önemli bir ilim ve kültür merkezi olduğu görülecektir. Bölgede uzun süre hüküm süren Cizre Beyliği'ne son verilmesiyle yönetsel sorunlarla anılan Cizre ve çevresinin toplumsal ve kültürel yapısını ele alan çalışmaların azlığı da dikkat çekicidir. Osmanlı döneminde merkezi yönetime uzaklığı, farklı etnik ve dinsel kökenlere sahip kesimlerin fazlalığı, siyasi yönden öne çıkan milliyetçi akımın etkileri bölgenin sürekli yönetsel sorunlarla anılmasına neden olmuştur. Bölgenin kendisine has özelliklerinden biri de asabiye dayalı aşiret yapılanma-

larıdır ki bu bağlar, merkezde olunca *aile* formunda, kırsal yerlerde ise *aşiret* biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık son iki asırda, toplumsal alanda meydana gelen olaylarda ve yaşanan gelişmelerde oluşan demografik dönüşüm ve bu dönüşümde rol oynayan faktörlerin ele alınması ise pek nadir üzerinde durulan bir konu olmuştur. Özellikle bölgedeki aşiret yapılanmasının dikkate alınmasıyla öne çıkan güvenlik sorunlarını halletmek, bölgenin esasen merkezi yönetimin kontrolünü hissettiren yönüyle Hamidiye Alaylarının Cizre örneğinin üzerinde pek durulmadığı görülmektedir. Cizre merkezinde kurulan 48. Alayın komutanı, aynı zamanda yörede yaptıklarıyla geride kötü bir ün bırakan paşası olarak Mustafa Paşa'nın, toplumsal yapının şekil kazanmasında oynadığı rol ise çok az düzeyde ele alınmıştır. Bu çalışmanın amacı, özellikle Mustafa Paşa'nın bölgenin yapılanmasındaki rolünü ele almak ve kendisinden sonraki dönemlerde bölgenin toplumsal, kültürel ve siyasal yönlerden şekil kazanmasındaki konumunu sosyolojik boyutuyla ortaya koymaya çalışmaktır. 48. Hamidiye Alayı Komutanı Mustafa Paşanın bölgede bıraktığı etkiler nedeniyle ismi 'Mistoyê Mîrî' olarak hafızalara kazınmıştır. Dolayısıyla bu haliyle başlıkta da kullanılmasının daha uygun olabileceği düşünülmüştür.

Gündelik hayatın akışı doğrultusunda insanların sosyal, fiziksel ve zihinsel aktiviteleri sürekli yeniden inşa edilmektedir. Sistematik çerçevede toplanan veriler üzerinden toplumsal yaşamı anlamak, sosyal bilimlerin araştırma mantığının odağında bulunmaktadır. Toplumsal yaşamın davranış örüntülerini açıklamaya yönelmek, aynı zamanda onu betimlenebilir, analiz edilebilir ve anlaşılabilir kılmaya çalışmak demektir (Coulon, 2010: 39). Bir araştırmanın yöntemine karar vermek, doğrudan konusunun içeriğine bağlıdır ve kullanılacak verinin mahiyeti yöntemin belirlenmesinde önemlidir. Nitel araştırmalarda sıklıkla, 'yumuşak veri' denilen izlenim, cümle, kelime ve semboller tercih edilmektedir (Neuman, 2009: 223-224). Bu doğrultuda toplumsal olgu ve süreçlerin özüne inmek, bireylerin sahip oldukları izlenimleri edinmek anlamsal sistemi kavramayı kolaylaştırır. Burada anlamların yorumlanması veya çözümlenmesi de önem arz etmektedir. Bu yaklaşımla bilgiyi oluşturan hususları ve nasıl üretildiğini, insanın doğasını, teori-aksiyon arasındaki ilişkiyi sorgulama ve anlama imkânı ortaya çıkmaktadır (Kümbetoğlu, 2008: 22-28). Kısaca nitel yöntemle araştırmacı toplumsal gerçekliği başka birinin gözünden görmeye yönelmektedir. Esasen sosyal gerçekliği anlamının bir yolu da, diğer insanların sosyal gerçekliğe attıkları anlamı kavramaktan (Kümbetoğlu, 2008: 40) geçmektedir. Diğer taraftan nitel araştırma çerçevesinde bir konu, olay ve olguyu sayısal veriler üzerinden ele almaktan ziyade araştırılmaya konu olan hususun günlük yaşamın gerisinde kalmış anlamlarına, karşılıklarına ve farklı görünümüne ilişkin analizler yapmak esastır (Yıldırım & Şimşek, 2013: 70). Bu çalışmada da nitel verilerin sunduğu anlamlara yoğunlaşılmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, yapılandırılmış tekniğe oranla geniş bir uygulama alanı sunmaktadır. Etnografik görüşme, yarı yapılandırılmış görüşmelerde sıklıkla kullanılan bir tekniktir. Zengin veriler sunması bakımından güçlü bir araç olan bu görüşme türünde (Punch, 2011: 169), soruların açık uçlu olarak sorulmasına olanak tanınması, ayrıca esnek olması nedeniyle özellikle sözlü tarih ve hayat hikâyesini içeren projelerde kullanılmaktadır. Kültürel unsurların ve günlük hayatın anlamını çözmeye çalışan etnografik yöntemde kişilerin söylediklerinden ziyade bilinçaltında bulunan ve davranışlara yön veren gerçeklerin veya anlam dünyasına yön veren ilkelerin açığa çıkması hedeflenir (Kartarı, 2017: 217). Nitel yöntemle elde edilen verilerde, olgu ve süreçler hakkında davranış, deneyim ve faaliyetleri ifade eden niyet, istek, değer ve fikirler yer alabilmekte, birey hislerini ve duygularını yansıtabilmekte, ayrıca bilgi, inanç ve kanaatini aktarabilmektedir. Bu nedenlerle bireyin öngörülleri veya düşüncelerini bütüncül bir şekilde derinlemesine anlama olanağı elde edilebilmektedir (Kümbetoğlu, 2008: 43).

Nitel araştırma çerçevesinde tasarlanan bu çalışmanın önemli bir kısmını, etnografik görüşme yoluyla elde edilen bulgular oluşturmaktadır. Geçmişte yaşanan olay ve olguların etkilerini ele almayı hedefleyen bir çalışmanın toplumsal yaşamda gözlem yapmasının yanında, gelişen olayların seyrinin ele alınması için literatürden destek alınması da gerekli görülmüştür. Özellikle toplumsal yaşamda etkileri görülen olay ve olgular hakkında bilgi ve malumat sahibi insanların görüşüne başvurulmuş ve onların değerlendirmeleri dikkate alınmıştır. Çalışmada toplumsal yapı ve ilişkilere etki eden faktörlerin açığa çıkarılmasına çalışılmış ve elde edilen veriler temalar yoluyla ele alınıp değerlendirilmiştir.

Nitel çalışmalarda gözetilen hususlardan biri örneklem sayısının yeterliliğine karar vermektir. Sayının fazlalığı yerine önemli görülen husus, hedeflenen bulguların açığa çıkmasıdır. Bu doğrultuda katılımcı sayısının az olması (en az beş) sorun teşkil etmemektedir (Creswell, 2015: 81). Şırnak Üniversitesi Etik Kurulu'ndan alınan izin çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmada, Cizre'de ikamet eden ve ileri yaşta (60 ve üstü) bulunan 10 kişinin görüşüne başvurulmuş, (9'undan istifade edilmiş) görüşmeler, derinlemesine görüşme şeklinde ve yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Kendilerine, öncesinde hazırlanan yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir. Dile getirdikleri görüşlere müdahale etmeksizin yer verilmiştir. Bazı görüşmecilerin soru cevap formatının dışına çıkarak genel bilgi vermeye yönelik talepleri dikkate alınmış ve görüşlerinin ilgili kısımları çalışmada kullanılmıştır.

2. OSMANLININ SON DÖNEMLERİNDE CİZRE'NİN TOPLUMSAL YAPISI

Tarih boyunca, Cizre şehir merkezi başta olmak üzere, bölgede farklı etnik kültürden ve farklı dinsel gruplardan kesimler bir arada yaşamıştır. Örneğin 11 ve 12. yüzyıl arasında el-Cezire diye adlandırılan bu bölgede, yöneticilerin Kürt ve az sayıdaki Türkmenlerden, âlim ve bürokratların Kürtlerden ve Araplardan, sanatkârların ise Süryani ve Yahudilerden oluştuğu bir yapılanma söz konusudur (Demir, 2010: 71). Bu heterojen yapı sonraki dönemlerde de devam eder. Özellikle Azizan Beyliği döneminden Cizre (Botan) Beyliğinin sonlandırıldığı döneme kadar, Araplar, Kürtler, Ermeniler ve Yahudiler bir arada yaşarlar. Osmanlının son dönemlerinde de Cizre'nin toplumsal yapısında farklı etnik ve dinsel gruplar mevcuttur. Cizre bölgesinin bazı yerleşim yerlerinde Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar, (Keldaniler, Süryaniler, Nasturiler vb.) gibi farklı dinsel inanışa mensup kesimler iç içe iken bazılarında ise birbirinden ayrı yerde yaşamışlardır (Ertaş, 2021: 322-325).

Osmanlı döneminde Vilayat-ı Şarkiyye (Ekinci, 2017: 712) diye geçen Doğu'daki bölgelerin 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğuna dâhil edilmesinden sonra idaresi diğer bölgelerden farklı işler ve bölge merkezden tayin edilen valiler yerine yereldeki yönetimi elinde bulunduran özerk beylikler tarafından idare edilir. Zamanla güçlenen bu beylikler, merkezi yönetimin gücünü büyük ölçüde yitirmesiyle bölgesel kontrolü ele geçirmeye başlarlar (Doğan, 2011: 508). Osmanlının 19. yüzyılın başlarından itibaren yönetimi merkezileştirme ve kontrolü tek elde bulundurma yönündeki girişimleri, ayrıca milliyetçi akımların etkisine giren bazı azınlık gruplarının isyana kalkışmalarının önünü kesmeye çalışmaları öne çıkar. Güçlü beyliklerden bir olarak Cizre (Botan) Beyliği, imparatorluğun gerileme döneminde, özellikle milliyetçi fikirlerin öne çıktığı zamanlarda, farklı azınlık konumundaki kesimlerle yaşanan bazı gelişmeler sonucunda sonlandırılır (Doğan, 2010: 135-137). Tanzimat Fermanı'nın yayınlandığı dönemin hemen sonrasına denk gelen Cizre Beyliğinin sonlandırılması, aynı zamanda farklı azınlık gruplarının isyana kalkıştığı ve bölgenin toplumsal yaşamındaki dengelerin önemli ölçüde değiştiği zamanlardır.

Cizre Beyliği'nin başında bulunan Bedirhan Bey'in yönetimden uzaklaştırılması ve ailece sürgüne gönderilmesinin ardından yönetime, Osmanlı kuvvetleriyle yakın ilişkileri bulunan yeğeni Êzdîn Şêr getirilir ancak kısa süre sonra kendisi de görevden alınıp zorunlu şekilde Musul'a gönderilir (Öğün, 2010: 386). Yaklaşık yedi yıl sonra kendisine, bölgedeki nüfuzunu kullanarak asker toplaması ve cephede savaşması için görev verilir. Kendisi ise Cizre merkez ve etrafında bulunan yerleşim yerlerinin asayişine yönelik şiddet ve sertlik içeren tedbirleriyle öne çıkar ve kısa zamanda tümünü kontrolü altına alarak merkezi yönetimle pazarlık yapmaya başlar. Yapılan pazarlıklarda merkezi yönetimle bazı hususlarda anlaşamaz ve isyana yönelir. Ancak kısa süre sonra isyan bastırılır ve kendisi de teslim olur. Kendisinden sonra Cizre'nin idari yönden sevk ve yönetimi, merkez tarafından gönderilen kaymakamlar yoluyla sağlanmaya çalışılır (Öğün, 2010: 387-388). Sürekli değişen idareciler için birbirinden farklı unsurları bir arada tutmak, kontrolü sağlamak ve halkla irtibata geçmek kolay olmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğunun, bölgedeki sorunları çözüme kavuşturma ve merkezileşme yoluyla uzak bölgelerin kontrolünü elinde bulundurma yönündeki çalışmalarından biri de 1859 yılında çıkarılan 'toprak reformu' yasasıdır. Bölgesel çapta yaşanan toplumsal sorunlara çözüm bulma arayışlarının önemli bir adımı olarak bu yasayla aşiretlerin veya konargöçer bir hayat yaşayan kesimin önemli bir kısmı yerleşik hayata

geçirilir (Polat ve Türkan, 2013: 308). Toprak yasası ile bölgedeki toprakların yeniden ve eşit şekilde bölüşümünü esas alan ve bazı güç odakları tarafından istismar edilmemesini öngören bir düzenleme olmasına rağmen yereldeki atanmışların ve toplumun önde gelen bazı kimselerin müdahalesiyle kısa sürede topraklar bazı kişilerin özel mülkiyeti haline gelir. Açık arttırma yoluyla toprakların satılması, güçlü olanların tekel olmasını beraberinde getirirken herhangi bir toprağı olmayan köylülerin daha da sömürülmesine yol açar. Bazı köylülerin kaçıp gitmesi ve birçok köydeki tarım arazilerinin terk edilerek kendi haline bırakılması öngörülemez toprak yasasının doğurduğu sonuçlardır. Esasen toprak yasasının amacı, toprağın nihai sahibinin devlet olduğunu ve vakıf arazilerinin üzerinde tasarrufta bulunma hakkının da devlete ait olduğunu ortaya koymaktır. İlgili dönemde ücret karşılığı tapu dairesinde yapılan bazı işlemlerle topraklar, belirli bir zümreden oluşan ve *seçkinler grubu* denilen kesimin adına kaydedilir. Bunlar daha çok ağalar, şeyhler, tüccarlar ve yüksek dereceli memurlardan oluşan şehrin ileri gelen kesimleridir. Bu dönemde tapu memurlarının yiyiciliği (Bruinessen, 1992: 281) fazlasıyla belirgindir. Sadece vergi toplamak ve asker devşirmek gibi durumlardan devletle karşı karşıya gelen köylüler ise devletten korkan, dolayısıyla devletin sağladığı tapu imkânlarından haberdar edilmeyen ve sömürülen bir halde bırakılır.

Bölgenin toplumsal yapısının iskeletini hiç şüphe yok ki aşiretler oluşturur. Ancak Osmanlının son dönemlerinde, daha çok II. Abdülhamid döneminde aşiretlerin konumu farklılık arz etmektedir. Bu dönemde bazı aşiretler, esasen bir ölçüde resmi yönetimin bölgede etkili olmasına destek veren yapılanmalardır ve bu aşiretler sayesinde bölge çapında devletin otoritesi sağlanmıştır. İlgili dönemde bazı aşiretler, merkezi yönetimin gerçekleştirdiği savaflara asker gönderebilmiş ve yönetimle güçlü ilişkilere sahip olmuşlardır. Özellikle bu aşiretler merkezi otorite tarafından kendilerine tanınan olanakların idrakinde olmuş ve bu avantajlarını yerel bürokrasiye karşı kullanma gayretinde olmuşlardır. Hamidiye Alaylarına bağlı bazı aşiretler Ermenilere ait köylerin yanında Kürtlere ait köylere de baskın düzenlemiş, gasp ve talana girişmişlerdir. (Ekinci, 2017: 711-713). Aşiretler ile merkezi yönetim arasında ilişkiyi 'simbiyotik' olarak değerlendiren Ekinci, iki tarafın da karşılıklı kazanç temelinde hareket ettiğini belirtmektedir (Ekinci, 2017: 720). Ayrıca bu dönemde toplumsal düzenin irili ufaklı aşiretlerden oluşmasına ve her bir aşiretin kendi güvenliğini sağlamasına yönelik bir toplumsal düzene merkezi yönetim de ses çıkarmamıştır (Bruinessen, 1992: 200). Merkezi yönetimin bölgede öngördüğü toplumsal düzen için tehdit oluşturması bakımından aşiretlerin güçlenmesine izin verilmemiştir.

Aşiretler arası güvenlik sorunları, savaflarla uğraşan merkezi yönetimi fazlasıyla meşgul etmiştir. Oysaki Cizre Beyliği döneminde aşiretler arasında çıkan anlaşmazlıklar nadir şekilde karşılaşılan sorunlar olmuştur. İlgili dönemde bölge kültürel, siyasal ve toplumsal yönlerden ileri düzeydedir ve genellikle huzur ve güvenliğin sağlandığı bir dönem olarak bilinir. Bölgenin toplumsal yapısına, özellikle aşiretsel yapıya uygun geliştirilen çözümler toplumsal kesimlerin birbirleriyle uyum içerisinde ilişki geliştirmelerini kolaylaştırmıştır. Örneğin Mirler, her aşiretin başında bulunan önderin oğullarından veya kardeşlerinden birini konağında bulundurmuş, 'xizmetamîr' (mirilere hizmet) diye belirtilen saray işlerine yardımcı olmalarını sağlamışlardır. Böylece Mirler, bir taraftan aşiretlerle ilgili bilgileri birinci elden temin etmenin yolunu bulmuş, diğer taraftan da ellerinde bulundurdukları bu şahıslar üzerinden aşiretleri kontrol altında tutmuşlardır (Bruinessen, 1992: 251). Ayrıca beyliklerin yöneticileri kendilerini etnik ve dinsel bakımdan farklı kesimlerin bir arada yaşamalarının garantörü olarak görmüş ve farklı kültürlerin iç içe olmalarını teşvik etmişlerdir. Örneğin Tanzimat Fermanının yayınlandığı dönemlerde Cizre Beyliğinin başında bulunan Bedirhan Beyin, çok kültürlü yapıyı teşvik eden ve aynı zamanda farklı kültürlere mensup kesimlerin birbirleriyle kaynaşmasını öngören yaklaşımı bölge insanların hafızalarına kazınmış durumdadır.

"Cizre Beyliği'nin son beyi olan Bedirhan Bey 'Bir Müslüman, bir Yahudi veya bir Hristiyan, başka bir dine veya başka bir etnik yapıya mensup biri ile evlenmeyi kabul ederse bütün düğün masraflarını karşılarım' şeklinde farklı kesimleri kaynaştırmaya teşvik edici bir anlayışa sahip olmuştur" (K-1, 67).

Diğer taraftan Cizre Beyliğinin sona erdirilmesiyle yaşanan gelişmeler ve yönetimde sıklıkla yaşanan değişiklikler bir takım toplumsal göçlerin gerçekleşmesine yol açar. Özellikle Bedirhan ve iltisaklı olduğu bütün ailelerin dışarıya göç ettirilmesinden Hamidiye Alaylarının kurulduğu döneme kadar, Cizre'den dışarıya önemli oranda bir göç yaşanır. Gerek Êzdîn Şêr isyanı döneminde, gerek Bedirhan Beyin oğulları ta-

rafından gerçekleştirilen isyanda, gerekse Şeyh Ubeydullah Nehri isyanı döneminde bağlantılı bütün aileler göç ettirilir. Sadece Şeyh Ubeydullah isyanı (1881) döneminde 142 Kürt beyi veya reisi sürgüne gönderilir (Ekinci, 2017: 712). Dışarıya yönelen göçlerde önemli bir etken de yereldeki kaymakamların veya diğer yöneticilerin sert tutum takınması ve keyfi uygulamalarıdır. Ayrıca farklı azınlık gruplarının bu dönemdeki göçleri de eklendiğinde Cizre'de önemli bir nüfus sirkülasyonu söz konusu olur ve demografik yapı büyük oranda değişir. Boşalan yerlere ise çevre il, ilçe ve köylerden, ayrıca Arapların yoğun yaşadıkları bölgelerden gelen aileler yerleşir/yerleştirilir (Yıldırım, 2022: 455). 1840'lı yıllardan itibaren bölgede yaşanan isyanlar nedeniyle toplumsal karışıklıklardan kurtulamayan yörede resmi idareciler, hem Cizre'de ikamet eden hem de dışarıdan gelen ailelerden siyasetten uzak durmalarını öngören politikalar yürütülür.

Osmanlının son dönemlerinde bölgede toplumsal ilişkilerin dinsel/manevi yönden şekil kazanan yöresel/geleneksel kurullarla işlediği söylenebilir. Bruinessen'e (1992: 19) göre, bölgenin toplumsal yapısında birincil ilişkilerin başında aileye, aşirete, aşiret reisine ve ağaya bağlılık gelmektedir. Ancak eşit ölçüde şeyh ve seyitlere, mollalara, tarikatlara da bir bağlılık söz konusudur. Özellikle Hamidiye Alaylarının kurulduğu dönemlerde ve sonrasında resmi ilişkilerde veya yönetimde başarılı olan adayların hemen hepsi, şeyh veya ağadır veya onların destek verdiği adamlarıdır. Ona göre Cizre yöresinin toplumsal yapısını aşiretler, köylüler ve çingene (mırtırb/mırtıb) denilen kesim oluşturur. Gündelikçi bir anlayışla ve kimi zaman etraflarındaki kesimlerin kendilerine verdikleri yardımlarla ayakta kalan çingeneler ve bazı ağa köylerinde karın tokluğuna çalışan köylü kesim ise sosyal tabakanın alt kesimidirler. Üst tabakayı oluşturan kesimler ise *mir*, *ağa*, *şeyh* ve *seyyid* gibi toplumsal statü sahibi kimselerin oluşturduğu tabakadır.

Osmanlının son dönemlerinde (son otuz yılı) Cizre'nin toplumsal yapısı ikili bir karaktere bürünür. Üst tabaka denilen yapılanmada paşa ve çevresinde bulunan ağa kimseler, üretim gücünü meydana getiren araçları ellerinde bulunduran veya ticaretle uğraşarak ekonomik gücü iyi düzeyde olan ailelerdir, ayrıca esnaf veya sanatkârlık yapan şehirliler ve birçok sürüye sahip olup hayvancılık yapan göçerler bulunmaktadır. Geçim zorluğu yaşayan veya zorlu şartlarda geçinen kesim ise ekseriyeti köylü vatandaşlardan oluşan önemli orandaki yoksul kesimdir. Kırsal bölgelerde yaşayan bu kesim ya ektiği ürünü satarak ayakta durmaya çalışır ya da bir ağanın veya aşiretin yanaşması olarak hayatını sürdürür. Esasen ağalık sisteminin özü, çalışmak zorunda bırakılmış önemli bir kitlenin varlığını gerektirir. Başka bir ifade ile geçinme koşullarından yoksun olan vatandaşların emeği, ağalık sistemini ayakta tutan unsurdur. Güç ilişkilerinin baskın olduğu toplumlarda güvende olmak veya kendisini güvende görmek önemlidir. Bu tür toplumlarda kendisini güvende hissetmeyen insanlar belirli bir güce yanaşıp onun himayesine girmek zorundadır veya zorunda bırakılmıştır. Cizre'nin yakın geçmişteki toplumsal yapılanmasına ilgi duyan emekli öğretmenin saptamaları da bu yöndedir.

“İnsanlar bir yere sığınmak zorundaydı. Birinin korumasına girerdi. Yoksa perişan olurdu. Birine yanaşınca haliyle diğeri onun ağası oluyordu. Zaten ağalık da böyle çıkmıştır. Kanun kural yoktu. Devletin resmi güçleri de hiçbir şeye karışmazdı. Halk birbirini de boğazlasa gelip karışmazdı. Cizre yönetimi ağaların vicdanına kalmıştı. Onlarda da vicdan yoktu” (K-2, 73).

3. MİRAN AŞİRET REİSLİĞİNDEN 48. HAMİDİYE ALAY KOMUTANLIĞINA: MUSTAFA PAŞA

Cizre beyliğine son verildikten sonra, gerek yönetime getirilen Êzdîn Şêr döneminde gerekse atanan kaymakamlar döneminde yönetsel sorunlar devam eder. Özellikle Êzdîn Şêr'in son dönemlerde çıkarıldığı isyanın bastırılmasından sonra göreve getirilen Kaymakam Mustafa Paşa'nın yüksek vergilerle ve yolsuzlukla halkı bezdirmesi, yönetimdeki keyfi uygulamaları Cizre halkının Osmanlı yönetimine mesafeli (soğuk) bakmasında etkili olur (Öğün, 2010, s. 391). Benzeri nedenlerle ilgili dönemde bölgenin huzur ve güvenliğinin sağlanması önemli bir probleme dönüşür. Bölgeye gönderilen yöneticilerin halk ile yakın ilişkiler kuramaması, halkın merkezi yönetimden kopuk yaşamasına neden oluşturur. Sadece 1848-1900 yılları arasında Cizre kazasına merkezi yönetim tarafından 44 kaymakam/müdür tayin edilir. Ancak çoğunluğu, birkaç ay görev yaptıktan sonra farklı sebepler göstererek görevinden ayrılır (Aktürk, 2021: 25).

1878 yılında Rusya ile imzalanan Ayastefanos Antlaşması ve aynı yıl Batılı devletlerle imzalanan Berlin Antlaşmasına, Batılı devletler Ermenilerin siyasal haklarını gözeten kararları dâhil ederler. Rusya ve İngiltere öncülüğünde Hristiyan Batılı devletler Ermenilere açıkça destek vermekten geri durmazlar. Buna karşılık toprak bütünlüğünü korumak, Müslüman Kürt Aşiretlerini merkezi yönetime yakın tutmak gayesiyle düzenli silahlı birlikler oluşturmak ve bu birliklerin Sultan II. Abdülhamid'in himayesinde bulunduğunu göstermek üzere başında 'Hamid' ismi getirilerek 1891 yılında 'Hamidiye Alayları' kurulur (Ekinci, 2017: 706). Bu alayların kurulma amaçları arasında aşiretlerin devlete bağlılıklarını sağlamak, halkı kayıt ve askerlik altına almak gibi beklentilerin yanında aşiretler arası mücadele ve kan davalarının önüne geçmek de bulunur.

Bölgenin yönetsel sorunlarını gidermek üzere geliştirilen makul çözüm önerilerinden biri de bölgedeki yönetimin yine bölgede bulunan güçlü aşiret liderlerinden birilerine bırakılması fikridir. Bu çerçevede, içlerinde Miran aşireti lideri Mustafa Bey dâhil, diğer aşiretlerden de öne çıkan kimselerin bulunduğu birkaç kişi, İstanbul'a davet edilir. Padişahın huzurunda güçlü bir duruş sergileyen Mustafa Bey'e, II. Abdülhamid tarafından, yeni kurulan 48. Alay'ın komutanlığı verilir. Kendisi artık hem aşiret beyi, hem de Yarbay rütbesine sahiptir ve ayrıca 'Alay Komutanı' sıfatını kazanır (Uçmaz, 2019: 66). Mustafa Paşa çok geçmeden, her bir aşiretin kendi yöresinde söz sahibi olduğu, kimi yerde de keyfi davrandığı Cizre bölgesinde, kontrolü sağlamak üzere girişimlerde bulunur. Mirlerin döneminde olduğu gibi bölgede halk tarafından kabul gören ve sözü geçen bir otorite kurma peşine düşer ve onların bıraktığı yerden devam etmek ister. Ancak Mirlerin, uzlaşmaya ve adalete dayalı bir yönetim sergileyen uygulamalarını pek dikkate almaz, onun yerine şiddete dayalı bir otorite kurmaya çalışır. Ayrıca, merkezi yönetimin verdiği yetkiyi kötüye kullanarak aşiretlere ve sivil halka karşı başına buyruk davranır. Cizre'de yeni kurulan ve adalet getireceği vaat edilen bu resmi gücün, bedevi bir yapı arz eden aşiretlerin birbirlerine karşı başvurduğu güçten farklı olmadığı, çok geçmeden başında olduğu birliklerin kanuna ters düşen uygulamalarından anlaşılır. Halka yönelik zulümleri ile ün yapan Mustafa Beye, zulümlerden pek haberi olmayan veya gelen şikâyetleri çok dikkate almayan merkezi yönetim, 1895 yılında kendisine 'Paşa' unvanını da verir (Uçmaz, 2019: 66). Mustafa Paşa, merkezi temsil eden bir güç olmaktan ziyade çoğu zaman diğer aşiretlerle mücadele eden sıradan bir aşiret reisi gibi davranır, birçok aşirete ve köye zarar verir, yağmalar veya talan eder. Öyle ki kısa zamanda kendisine adeta küçük bir krallık kuracak konuma gelir (Bruinessen, 1992: 288).

Kendisine, yerel isimde Mistoyê Mîrî denilir ve bölgede daha çok sert bakışlı, iri yapılı, sakallı ve korkutucu biri olarak anılır. Miran aşiretinin Berkeleyî koluna mensup İbrahim Ağanın oğlu, ayrıca bölgede isim yapan Temer Ağa'nın da torunudur. Mensubu olduğu Miran aşireti 11 ayrı koldan oluşur ve tamamının oyunu alarak Miran aşireti Reisliğine seçilir. Aşiret reisliği döneminde Diyarbakır valisinin teveccühünü ve yakın ilgisini kazanır. Hamidiye Alayının başına gelmesinde söz konusu valinin etkisinin olduğu ileri sürülür. 48. Hamidiye Alayının komutanı seçildikten sonra kendi aşiretinin üyelerinin önemli bir kısmını Hamidiye Alayları bünyesine dâhil eder, aşiretini bir anlamda alaya dönüştürür ve rakip aşiretler üzerinde üstünlük elde eder. Diyarbakır Musul arasında gerçekleşen ticaretin can damarı ve geçiş yolu olan Dicle Nehri'nin Cizre geçişi üzerindeki kontrol noktasında gelip geçen kervanlardan haraç almak, köylerden fazla vergi toplamak, alınan vergileri devlete ödememek gibi eylemler Paşanın döneminde sıklıkla görülen gayrimeşru olaylardır.

Mustafa Paşanın gerçekleştirdiği zulüm ve vahşet, Said-i Nursi'ye ait Tarihçe-i Hayat adlı eserde de geçmektedir. Bölgedeki ilim merkezlerini dolaştığı sıralarda Tillo'ya uğrar ve Mustafa Paşanın neden olduğu olaylardan haberdar olur. Gençlik dönemlerinde bölgedeki toplumsal sorunlara duyarlı olduğu belirtilen Nursi, Tillo'dan Cizre'ye gider (1894) ve Mustafa Paşayla görüşür. Kendisine, halkın şikâyetlerini dile getirir ve tövbe ederek işlediği zulümlerden vazgeçmesi, aşiretler arası kavgaların son bulması yönünde telkinde bulunur (Çamsoy, 2007: 73).

'Cizre Tarihi' adlı eserinde Tüzün (2016: 482), Mustafa Paşa'nın otorite kurmak üzere rakiplerine ve farklı toplumsal kesimlere yönelik gerçekleştirdiği saldırıların ve uyguladığı zulüm politikalarının ender görülebilecek türden olduğuna değinmektedir. Öyle ki zulüm ve baskılara dayanamayan halk Cizre'den Zaho'ya kitlesel şekilde göç etmeye başlamış ve bir defasında 42 aile birlikte göç etmiştir. Paşa'nın devletle olan ilişkisini saklambaç oyununa benzeten Tüzün, hakkında birçok şikâyet bulunmasına rağmen kendisine

müdahale edilmediğini gösteren tarihi vesikalara işaret etmektedir. Paşa'nın aynı zamanda devlete karşı usulsüzlüklerinden de söz etmekte; örneğin bir defasında kendisinden fazla vergi alınmaması için kırk dört bin küsur koyununu devletin yetkililerine eksik bildirdiğine değinmektedir. Ayrıca Paşanın döneminde uygulanan şiddetli ve katı tutumun uygulayıcıları arasında bulunan oğulları İbrahim ve Abdülkerim Beylerin, Zaho ile Cizre arasında ikamet eden şeyhlere hücum ederek 62 kişiyi katletmelerini, 77 kişiyi de yaralamalarını dile getirmektedir. Aynı şekilde, takip eden günlerde Batuyan aşiretine de yapılan saldırıda 29 kişinin öldürülmesinden, binlerce hayvanın telef olmasından, mal ve eşyalarına el konulmasından söz etmektedir.

Mustafa Paşanın neden olduğu olayları ve hakkındaki şikâyetleri ele aldığı çalışmasında Yiner (2012: 452-463), merkezi yönetimin kendisine verdiği yetkiyi bireysel hırsları uğruna kötüye kullandığına, gerçekleştirdiği baskın, gasp ve talanlara, işlediği veya neden olduğu cinayetlere değinir. Örneğin Paşa, 1892 yılında Musul'da yaptığı ve sonrasında tekrarladığı baskınlarda 8 kişinin ölümü ve 20 kişinin yaralanmasına neden olur. Bu baskınlarda çok sayıda eşya ve silah gaspı, evlerin yakılması, ekili alanlara zarar verilmesi söz konusudur. Hevîdî Aşiretine yönelik gerçekleştirdiği saldırıda 62 kişinin öldürülmesine, 7'sinin yaralanmasına, çok sayıda hayvan ve eşyalarının gasp edilmesine karışması üzerine dava açılır. Ayrıca 1901 yılının eylül ayında damadı Tahir Paşanın yönlendirmesi ile 200'ü atlı, 500 kişiden oluşan bir güçle, Cizre'ye yarım saat mesafedeki köyün talan edilmesi olayına karışır. Ancak kendisi ve damadı olan 50. Hamidiye Hafif Süvari Alayı Kolağası Tahir Ağa ile 46. Hamidiye Hafif Süvari Alayı Binbaşısı Fettah Bey hakkında çok sayıda şikâyet yapılmasına, hatta Divan-ı Harpte (1899) yargılanmaları için iki defa mazbata çıkarılmasına rağmen bir türlü yargılanmazlar. 1901 yılının şubat ayında, aralarında muhtar, imam ve çok sayıdaki ahaliden oluşan bir grubun, mülki amirlerin askeri kimlikleri nedeniyle kendilerine (Mustafa Paşa, Tahir Ağa ve Fettah Bey) söz geçiremediği yönündeki şikâyet dilekçeleri Sadarete ulaşır, akabinde üst mercilere intikal eder, ancak sonuçsuz kalır.

1901'in aralık ayında, Cizre Müftüsü, Kaymakam, Meclis-i İdare ve Kaza-i Mahkeme'den oluşan bir heyet merkeze telgraf çeker ve Paşanın devletin ileri gelenlerine yönelik ağza alınmayacak küfürler ettiğini bildirir. 1902 yılının Mayıs ayında ise bu kez Mardin Sancağı tarafından merkeze gönderilen yazıda Paşanın yol kestiği, gasp ve talan yaptığı, cinayet işlediği, mescit ve ibadethanelere saldırarak tahrip ettiği, İslam dinin kurallarına hakaret ettiği, Cizre'nin asayişini, ayrıca Musul, Bağdat ve Bitlis civarlarında güvenliği ihlal ettiği, idari işleri engellediği ifade edilir. 1902 yılı, Paşanın gerçekleştirdiği zorbalıkların had safhaya ulaştığı yıldır. Cizre'den gelen ve Diyarbakır Valiliği tarafından Seraskerliğe ulaştırılan şikâyet mektubunda, kazanın altının üstüne getirildiği, Paşa ile birlikte Tahir ve Fettah Ağaların kazayı esaret altına aldığı belirtilir.

Toplumsal düzenin, büyük ölçüde korku ve şiddete dayalı sağlandığı bölgede amir konumunda bulunan Mustafa Paşaya resmi makamlarca herhangi bir yaptırımın olmaması Erzincan'da bulunan 4. Ordu Komutanı Zeki Paşa'yla ilişkilendirilir. Kendisinin, bölgedeki aşiretleri kontrol altında tutması, asayişin sağlanması ve farklı toplumsal kesimleri siyasi/milliyetçi fikirlerden uzak tutması adına Mustafa Paşa'nın bazı fiillerine müsamaha gösterdiği belirtilir (Uçmaz, 2019: 58-60; Yiner, 2012: 453). Örneğin Mustafa Paşanın bölgede sebep olduğu haksızlık ve gasp olayları nedeniyle mutasarrıf ve valiler tarafından şikâyet edildiğinde, kendisini Müşir Zeki Paşa aracılığıyla savunur ve onun üzerinden mülki amirleri ve idarecileri şikâyet eder. Üstelik valinin değiştirilmemesi durumunda alayı ve aşiretleri dağıtma tehdidinde bile bulunur (Yiner, 2019: 403). Müşir Zeki Paşanın, tüm olan bitene karşılık Mustafa Paşayı desteklemesinin altında yatan gerekçeler ise Miran Aşiretinin ve Paşanın, Rusya ve İran taraflarından gelip saldırılarda bulunan Ermeni saldırganların püskürtülmesinde; ayrıca Şırnak, Botan ve Cizre havalisinde zararlı faaliyet gösteren Bedirhanileri de ihbar ederek yakalanmasında önemli hizmetleri olmasına bağlanılır (Yiner, 2012: 460).

Bölgedeki aşiretlerle, özellikle hayvancılıkla uğraşmaları nedeniyle bahar aylarında mıntıkasından geçmek zorunda olduğu ve başında Surzâde Mehmet Ağa'nın (Mihemê Ağê Sor) olduğu Şırnak Aşireti, ayrıca Tay ve Gerger Aşiretleri ile sorunlu ilişkiler ve çatışmalar yaşar, uzun süre onlarla mücadele eder (Uçmaz, 2019: 67-68). Özellikle Surzade Mehmet Ağa, Diyarbakır valiliğine başvuruda bulunarak Miran Aşiretinin yaylalara geçiş zamanlarında kendilerine verilen zayıyatı önleyecek tedbirlerin alınmasını talep eder. Bölgedeki idareciler, Miran Aşiretinin her geçişi sırasında tedirgin olur ve bazı askeri tedbirler almak durumunda kalırlar (Yiner, 2019: 400). Mustafa Paşanın ölümünün de bir çatışmada gerçekleştiği, 1902 yılında Şırnak

tarafalarında göç (yayla) yolundayken, Şırnak Aşireti lideri Surzâde Mehmet Ağa ile girdikleri çatışmada öldürüldüğü iddia edilir (Uçmaz, 2019: 90; Yiner, 2012: 463).

4. CİZRE'NİN TOPLUMSAL YAPISINDA DEMOGRAFİK DÖNÜŞÜM

Cizre beyliğine son verilmesiyle başlayan siyasal ve toplumsal sorunlar yaklaşık yarım yüzyıldan fazla bir süre devam eder ve başa gelen yöneticiler halk ile bütünleşen bir görünümünden uzak kalır. Gerek Êzdîn Şêr, gerek kendisinden sonra merkeze gönderilen kaymakamlar, gerekse Hamidiye alaylarının kurulmasıyla başa getirilen Mustafa Paşa döneminde Cizre bölgesi siyasi bir istikrara kavuşmaz, uzun bir süre iç ve dış göçlerden oluşan bir nüfus sirkülasyonu meydana gelir. Dinsel statü sahibi bazı aileler dâhil, bölgede aristokrat diye bilinen tüm aileler ve yordakçıları asi kategorisinde görülerek köklerini bölgeden kazımak şiarıyla sürgüne gönderilir (Kardam, 2011: 373). 1948 yılının başlarında merkezi yönetim tarafından kurulan 'Kürdistan Eyaleti' ve onunla idari teşkilatın yeni bir düzene kavuşması sonucunda önemli bir kesim isyankârlıkla suçlanır ve onlar da sürgüne gönderilir (Kardam, 2011: 379).

Bedirhan Bey sürgüne gönderildiğinde 27 köyün sahibidir ve hepsini boşaltır. Bölgedeki halk, Mirlerin hak etmedikleri bir muameleye tabi tutuldukları algısına sahip olduğundan o köylere yerleşmezken dışarıdan gelen aileler bu köylere yerleşir/yerleştirilir (Şengül, 2014: 72). Diğer taraftan merkezde ikamet eden belirli bazı aileler dönemin yönetim kademesiyle yakın ilişkilere sahiptirler. Osmanlının son dönemlerinde ekonomik ve siyasi bakımdan güçlü konuma getirilen bu aileler, Cumhuriyetin kurulmasından sonra Cizre toplumunun önemli siyasi figürleri haline de gelirler.

“Bedirhani’lerin döneminde neredeyse Cizre halkının tamamı dışarıya gönderilir. Bu dönemden sonra Cizre’ye dışarıdan aileler gelip yerleşirler. Yaklaşık 100-150 yıl önce Nusaybin’den, Siirt’ten, Diyarbakır’dan, Van’dan, Musul’dan Suriye’den, Iraktan ve hatta İran’dan gelen aileler var. Bunların hepsi de devletin müsaadesiyle gelip yerleşmişler. Malağa (Ağa Ailesi) ailelerin hepsi de devlet yanlısı ailelerdir ve devletin desteğini de almışlardır yerine göre. Devlet Cizre’de olan olaylarla ilgili onları muhatap almıştır. Onlara köyler ve araziler tahsis edilmiştir” (K-2, 73).

19. yüzyılın son dönemlerinde Osmanlı Devleti’ni meşgul eden sorunların başında etnik/dinsel nitelikli ayrılıkçı faaliyetler gelmektedir. Zira bu yüzyıl, milliyetçi fikir ve hareketlerin, devrimlerin yoğun şekilde öne çıktığı bir dönemdir (Ertekin, 2022: 173). Bölgedeki insanların da siyasi ve milliyetçi fikirlerden uzak kalması yönünde önemli ölçüde bir çaba verilir ve bu çerçevede gerçekleştirilen sürgünlerle Cizre merkezinin demografik yapısı neredeyse tamamen değiştirilir. Bu dönüşümün yoğun yaşandığı dönemlerden biri, Miran Aşireti lideri Mustafa Paşanın yönetimde olduğu zaman dilimidir. Bu dönemde özellikle merkezin demografik yapısı önemli ölçüde değişir ve siyasi yönden sorun oluşturabilecek ailelerden uzak bir yaklaşım sergilenir. Yaklaşık son yüz elli yıl içerisinde farklı bölgelerden göç ederek gelen bu aileler (Yıldırım, 2022: 459) günümüzdeki bajari kültürünün şekillenmesinde de önemli rol oynarlar. Cizre merkezine yerleşen aileler, genellikle Irak, Suriye ve Suudi Arabistan’dan gelen ailelerdir ve bu aileler geldikleri yerlerin kültürünü de önemli ölçüde Cizre’ye getirirler. Özellikle Suudi Arabistan’dan gelen ve önceleri Becirman’a (günümüzde Vergisiz Köyü) yerleşen ve kendilerine *seyyid* denilen ailelerin (Keskin, 2014: 178) Cizre merkezinde öne çıkan *bajari kültürünün* şekil kazanmasında önemli ölçüde rol oynarlar.

Şeyhlerin bölgede dinsel kimliklerinin yanında ulusal kimlikleriyle de ön plana çıkmaları bölgedeki Beylerin tasfiye edilmeleriyle ve merkezi yönetimin bu boşluğu dolduramayışıyla başlar (Kardam, 2011: 384). Ancak esasen *şeyh* ve *seyyid* ailelerinin bölgede belirgin şekilde öne çıkması büyük ölçüde II. Abdülhamid’in İttihad-ı İslam (İslam Birliği) ideolojisi ile bağlantılıdır. Çünkü II. Abdülhamid’in Hamidiye Alaylarını oluşturmasındaki gayelerinden biri İttihad-ı İslam ideolojisini gerçekleştirmektir (Ertekin, 2022: 175). Ayrıca İslamlaştırma siyaseti ile Hamidiye Alaylarını vücuda getirerek bölgede muhalif olanların ve etnik bir yapılanma içinde bulunanların önüne geçmek temel gayelerden biridir (Ertekin, 2022: 180). Bu gayenin bir uygulaması da dinsel konumları nedeniyle *şeyh* ve *seyyid* ailelerinin bölgenin yönetim kademesinde öne çıkarılmasıdır. Zira II. Abdülhamid saltanatı boyunca şeyhlere yönelik yapıcı politikasını sürdürmüştür (Ertekin, 2022: 171). Yönetim kademesine şeyhlerin dâhil edilmesinin bir örneğini Trablusgarp

ve Bingazi'de kurulan alaylarda görmekteyiz. Osmanlının son döneminde Afrika kıtasında, devlet-tarikat ilişkilerinin yaşandığı dönemde II. Abdülhamid, alayları kurmak üzere Afrika'da etkili olan Senûsî Şeyhleri'nin desteğini almış ve kendileriyle işbirliği içinde hareket etmiş, söz konusu tarikatın faaliyetlerine destek vermiştir (Ertekin, 2022: 175).

Dini statüleri nedeniyle toplumda saygı gören bu ailelerin yanında Cizre, aynı zamanda manevi arınmayı önceleyen Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarının da Anadolu'ya ve Arap yarım adasına açılan bir merkezi konumundadır. Osmanlı yönetimi tarafından destek gören *seyyidler* ve tarikatla ilişkili *şeyhler*, Cizre'deki kültürün şekillenmesinde de önemli bir rol oynamışlardır. Esasen toplumsal düzenin dini statü sahibi kimseler üzerinden sağlanmasına yönelik girişimler, II. Abdülhamid öncesinde de, Osmanlı devlet yönetiminde öne çıkan bir yaklaşımdır. İlmiye sınıfını oluşturan kimselerin çoğunlukla dinsel statü sahibi insanlar olduğu ve yönetim kademesinde bulunan kimseler tarafından sözlerine riayet edildiği bilinir. Bu yaklaşımın bir benzeri, Cizre bölgesinde öne çıkan *şeyh* ve *seyyid* olarak bilinen statü sahibi kimselere karşı da gösterilmiştir. Bölgenin yönetimini elinde bulunduran çevreler tarafından dikkate alınan, halkın ise büyük oranda önem verdiği bu statü sahibi kimseler, aşiretler arası çatışmalarda veya halk arasında meydana gelen ihtilaflarda kendilerine arabulucu görevi tevdi edilmiş ve kendileri de bu rollerini yüzyıllarca yerine getirmişlerdir (Keskin, 2014: 178). Cizre beyliği döneminde, toplumsal sorun ve anlaşmazlıklarda Mir'in hakemliğine başvurulur iken sonrasında bu anlaşmazlıklar *şeyhlere* götürülmüştür (Yiner, 2012: 451).

Cizre'nin toplumsal yapısında yaşanan dönüşümün başka bir boyutunu da farklı dinsel ve etnik unsurların göçle başka yerlere gitmeleri oluşturmaktadır. Zira 1915 olaylarının öncesine kadar etnik ve dinsel yönlerden farklı toplumsal kesimlerden insanlar bir arada yaşamaktadır. Örneğin 1871'de Cizre'nin nüfusu 21.000'dir ve gayrimüslimlerin bu nüfus içindeki oranı % 5,88 düzeyindedir (Aktürk, 2021: 23-24). Ayrıca elit tabakanın ikamet ettiği Mir Ali mahallesinde Yahudiler, Tor mahallesinde ise Hristiyanlar (Süryaniler) halkla iç içe ikamet etmektedir (Zeren, 2019: 26). Söz konusu unsurların bölgeden ayrılmasıyla toplumsal yapı homojen bir hal almaya başlar. Ancak toplumsal yapıdaki bu hareketlenme veya farklı azınlık kesimlerin bölgeyi terk etmesiyle baş gösteren dönüşüm yerini bu kez ekonomik göstergelerin belirleyici olduğu tabakalaşmış bir toplumsal yapıya bırakır. Bir tarafta Mir, Beg (Bey) veya Ağa denilen feodal sistemin yönetici tabakasını veya toplumun üst (elit) kısmını da içeren, tüccar ve esnaf kesimin oluşturduğu varlıklı aileler, diğer tarafta ise genellikle toplumun alt tabakasını oluşturan köylü ve günlük geçimini zor şartlarda sağlayan yoksul kesim bulunmuştur.

5. FEODAL SİSTEM VE ÜST TABAKA BİLEŞENLERİ: PAŞA, AĞA, AŞİRET REİSİ, ŞEYH

Feodal yapı, toprağa bağlılık temelinde öne çıkan bir yapılanma olsa da geleneksel ilişkileri barındırması ve bir takım güç unsurları üzerinden öne çıkmaya yönelik geliştirilen pratikleri içermesi bakımından da ele alınabilecek bir sistemdir. Aşiretsel bağları da içine dâhil edebileceğimiz feodal yapı, toplumsal ilişkiler, aile ve akrabalık ilişkilerinin güç temelinde şekil kazanmasını içeren bir yapılanmadır. Güç ve zorbalık, toplumsal ilişkilere şekil verdiğinde halkın özgürlüğüne, huzur ve refahına sınır çizilmektedir. Bu nedenle aşiretsel yapılanmada çatışmaya neden oluşturabilecek etkenler fazlasıyla bulunmaktadır. Feodal yapılanmalarda sıklıkla görülen namus meseleleri ve kan davaları (Boyras, 2000:27) çatışmaya neden olmaları bakımından güç ve zorbalık sisteminin birer sembolüdürler.

Feodal sistemi karakterize eden unsurlar olarak *paşa*, *aga*, *şeyh* ve *aşiret reisi* gibi görünüm veya statüler toplumsal tabakalaşmanın üst kısmını teşkil ederler. Meşru (resmi) silahlı gücün desteğini arkasına alan paşa, resmîyetin temsilcisi olduğu kadar bölgede keyfi uygulamalara yönelme olanağını da bulmuş bir statüdür. Bölgenin merkezden uzak, iletişim ve ulaşım imkânlarının kısıtlı olması paşanın hareket alanını genişletmiş ve adeta küçük bir krallık kurabilecek şekilde serbest hareket etmesine olanak tanımıştır. Yetki ve gücü temsil eden paşa, üst tabaka kesimi ile karşılıklı bir ilişki geliştirirken alt tabakaya karşı güç kullanmaya yönelebilmştir. Nitekim Mustafa Paşa, Cizre'nin ileri gelen aileleriyle karşılıklı ilişkiler (akrabalık) geliştirirken, aşiret ve köylülere karşı sert yüzünü göstermekten geri durmamıştır. Özellikle Cizre merkezindeki geniş ve nüfuzlu ailelerle yakınlaşmış ve onların gücünü arkasına almaya yönelmiştir. Kendisine

yakın olmasını istediği ailelere köy bazında geniş araziler tedarik etmiştir. İlgili dönemde, devleti temsil eden, resmi ve gayri resmi bir gücü elinde bulunduran Mustafa Paşaya yakın olmak, kendisini bir anlamda sağlama almak ve devletin sağladığı olanaklardan faydalanmak anlamına gelmiş, kendisi de bunun farkında hareket etmiş ve güçlü ailelerin ilgisine mazhar olmuştur. Fırsatı çok iyi değerlendirmiş ve şehrin ileri gelen aileleriyle bağlarını güçlendirmiştir. 7-8 kızı olduğu belirtilen Mustafa Paşa, bunlardan beş tanesini Cizre'deki nüfuzlu ailelere mensup kimselerle evlendirmiştir. Bu dönemden itibaren Cizre'nin toplumsal yapısı güç ilişkileri bakımından önemli ölçüde şekil kazanmaya başlamış ve yaklaşık yüz yıl devam eden bir toplumsal sisteme/yapıya dönüşen etkiler meydana getirmiştir.

“Mustafa Paşa Cizre'ye yerleştiğinde buranın önde gelen, büyük, geniş ve güçlü aileleriyle ilişkilerini iyi tutmuş ve onların gücünü arkasına almış. 7 kızından 5'ini Cizre'deki güçlü ve geniş aile üyeleriyle evlendirmiştir. Bu sayede ailelerin desteğini de kazanmıştır” (K-3, 68).

Cizre bölgesinin aşiretlerden oluşan yapısı için üst çatı yönetimi olması beklenen Hamidiye Alaylarının idaresine dayalı sistem, Paşa'nın başında olduğu alaylardan oluşan resmi silahlı güçlerden müteşekkil bir sistemdir. Aşiretler üzerinde kontrol kurmak ve asayişini sağlamak gibi bir işlevi yerine getirmesi beklenen Paşa, bu çerçevede sınırlı kalmaz ve gelişen bazı sorunların da odağında bulunur. Farklı toplumsal kesimleri kontrolüne almaya çalışırken orantısız güç kullanması ve halka yönelik zulüm gerçekleştirmesi korku kültürünün bölgede daha da fazla yerleşmesini beraberinde getirir. Farklı güçlerdeki aşiretlerin birbirleriyle mücadelelerinin getirdiği acımasızlık örneklerinden daha fazlasını yaşatan Paşanın yönetimi, resmi gücün illegal olaylarla anılmasına yol açan bir yönetim sergiler. Üzerinden bir asırdan fazla bir süre geçmesine rağmen, haksız ve keyfi uygulamalarıyla önemli ölçüde iz bırakan Mustafa Paşayı halk unutmaz ve gerçekleştirdiği bazı filleri kuşaktan kuşağa aktarılır.

“Ali Dinler tanıdığım biriydi. Mistoyê Mîrî, Ali Dinler'in babasına ait üç köye el koyar ve başkasına verir. Babası da kalkar uzun bir yolculuktan sonra İstanbul'a ulaşır, padişahın yanına çıkar ve durumu anlatır. Padişah da dinler onu ve sonra geri gönderir. Döndüğünde Mustafa Paşa onu ziyaret eder ve üç köyü ona geri verir” (K-4, 82).

Günümüzde bölgenin toplumsal yapısının önemli bir karakteri olarak öne çıkan feodal sistem ve onun iskeleti konumunda bulunan ağalık sistemi ise, 48. Hamidiye Alayı komutanı Mustafa Paşa ile birlikte Cizre'ye mal olmuş veya bölgede zemin kazanmıştır. Özellikle Malağa (ağa aile) denilen ailelerin öne çıkması ve bu ailelerin bölgenin nimetlerinden faydalanmaya başlamasında kilit konumda bulunan Mustafa Paşanın kendisidir. Konuyla ilgili yaptığı alan araştırmasıyla önemli bulgulara ulaşan Zeren'in (2019: 34) yaptığı çalışma, 1900'lü yıllarda Mustafa Paşa'nın Osmanlı yönetimi tarafından Cizre'ye atanmasıyla, bu dönemden itibaren ağalık sisteminin bölgede yerleşik hale geldiğini belirten içeriklere sahiptir.

“Mustafa Bey, Cizre'ye paşa olarak Osmanlı tarafından atandıktan sonra Cizre'de varlığını kalıcılaştırmak için Cizreli bazı ailelere kızlarını verdi. Bu aileler bu akrabalık bağıyla beraber şehirde söz sahibi olma fırsatını yakaladılar. Bu kızlar ve bu aileler aracılığıyla şehirde bazı mahallelerin sözcüsü olan ağalar ortaya çıktı. Daha öncesinde Mirlik (beylik) sistemi olduğu için şehirde ağalık yoktu. 1900'lerin başından 80'lere kadar kendilerini ağa olarak tanımlayan bu kimseler devletten veya onların bölgedeki yetkililerinden aldıkları destekle şehirde bu konuma sahip olmuşlardır (Yazar Tori, Bajari, 69, Cizre).” (Zeren, 2019: 34).

Kendisini topluma kabul ettirebilmek ve güçlü ailelerin desteğini arkasına alabilmek adına giriştiği toplumsal ilişki hamleleri bir taraftan yönetimde güçlü bir otoriteyi, diğer taraftan da ağalık sisteminin de kökleşmesini beraberinde getirir. Ağa aile (malağa) modeli, Mustafa Paşa'nın kızlarını ve torunlarını gelin olarak verdiği, daha sonra toplumsal ilişkilerde ön plana çıkarmaya çalıştığı aile biçimleridir. Çünkü kızların vardığı aileler sosyal ve ekonomik sermaye yönünden Cizre bölgesinin güçlü aileleridir. Mülakat yapılan görüşmecilerden K-3 kişisine göre, söz konusu ailelerdeki kişilerin Cizre'de ağa olmalarını Mustafa Paşa'nın kızları istemiştir. Babalarının desteğini arkalarına alan kızlar, gittikleri ailelerin toplumda güçlü konuma gelmelerinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır.

“Mustafa Paşa'nın kızlarından biri Tahir Ağanın, biri Yılmaz'ların, biri de Zirek'lerin ailesine gelin gitmiştir. Ayrıca kızlarından birini Batuyan Aşiretine ve başka birini de Kale mahallesinde oturan Osman Efendi'ye vermiştir” (K-3, 68).

“Mustafa Paşanın bir kızı ve bir de torunu Tahir Ağanın ailesine gelin gitmiştir; bir torunu da Sönmezler gelin olmuştur. Kızlarının dışında torunlarını evlendirdiği ve desteğini arkasına aldığı başka aileler de vardır” (K-5, 70).

Mustafa Paşanın kızı ve torununun dâhil olduğu Vesek ailesi, Cizre tarihinde ağalık sisteminin kökleşmesini sağlayan ve köylerde önemli ölçüdeki arazileri ellerinde bulundurmalarından ötürü feodal sistemin işlerlik kazanmasında önemli rolü bulunan ailedir. Cizre'deki Malağa ailelerin hangileri olduğu sorulduğunda doğrudan akla gelen aile Vesek'lerdir. Öyle ki Cizre merkezinin yönetiminde iz bırakmış şahsiyetlere sahiptir ve her dönemde siyasetle yakından ilgili/ilişkili olmuşlardır. Köken olarak Nusaybin'den göç ederek Cizre merkezine, Osmanlının son dönemlerinde yerleşen ailenin dışarıya da önemli ölçüde göç eden aile fertleri bulunmaktadır. Bu ailenin dışında öne çıkan başka ağa aileler de bulunmaktadır. Merkezi yönetimle kurdukları güçlü siyasi ilişkiler, ailelerin toplumsal yapı ve ilişkilerde öne çıkmasında doğrudan etkilidir.

“Malağa aileler arasında soy isimleri Vesek, Yiğit, Yılmaz, Önur ve Elçi gibi aileler vardır. Hüseyin ağa denilen biri var mesela, halen de birçok köyü var. Ağa ailelere Mustafa Paşa döneminde kendilerine geniş araziler verilmiştir. Merkezi yönetimle, siyasilerle ilişkileri iyi olduğu için hazine arazilerine sahiplenmişler” (K-3, 68).

“Bazı ailelerin toprakları Osmanlının son dönemlerinden beri kendilerine aittir. O dönemlerde devlet, yabancılara karşı savaş vermekteydi. Devlete savaşçı lazım olduğu zaman bu aileler onlara destek gönderirdi, devlet de onlara arazi bağışlardı” (K-1, 67).

Cizre'de ağalık sisteminin yerleşmesini kabul etmeyen ve karşı duruş sergileyen aileler de bulunmaktadır. Daha çok eşraf kesimi olarak öne çıkan bu ailelerin çoğunlukta olduğunu belirten katılımcı (K-5), ağa ailelerin Cizre de zaten belirgin olduğunu dile getirmektedir.

“Esasen Cizre'de malağa denilebilecek aileler Vesek'ler ve Zirek'lerdir, onların aile büyükleri de Mistoyê Mîrî döneminde kolağasıydılar. Diğer aileler ise (örneğin Özkan, Dursun, Yılmaz, Önur, Saygıdar, Yardımcı, Sönmez, Özalp vb.) maddi ve manevi yönden güçlü, köy bazında geniş arazilere sahip, merkezde sözü geçen ilim ehli, eşraf kesimi veya kanaat önderi konumundaki ailelerdir. Bunlar ağalık sistemine karşı mücadele veren ailelerdir” (K-5, 70).

Paşanın kızıyla evlenenlerden biri de Kale mahallesinde oturan Osman Efendi adında zengin bir şahıstır. Bedirhan ailesi sürgüne giderken malını/mülkünü Osman Efendinin dedesine emanet eder, söz konusu servetin (mal/mülk) önemli bir kısmı daha sonra babasına ve kendisine kalır. Bu mülkiyeti ve aristokrat ailesi sayesinde Osman Efendi, önemli bir toplumsal konuma ve itibara sahiptir. Mustafa Paşanın damadı olmakla konumunu ve ağalığını daha da sağlamlaştıran Osman Efendi, II. Abdülhamid ve devlet erkânı ile iyi ilişkiler geliştirir. Mustafa Paşanın öldürülmesinden bir süre sonra, 1906 yılında hem Belediye Başkanı olur, hem de Kapıcıbaşı rütbesini alır. Diğer taraftan 1908 yılında merkeze gönderilen telgraflarda Osman Efendi yerine ‘Osman Ağa’ diye söz edilir. Ancak garip bir durum vardır: Osman Efendinin ‘ağa’ olduğunu belirten telgrafta ahaliyi fikrine ve kendisine itaat etmeye zorladığı belirtilir. Hatta ilçe dışındaki aşiretlerden taraftar bulmaya çalıştığı, kanunlara aykırı davrandığından söz edilir (Altan, 2018: 7-8). Ancak konuyla ilgili sözlü kaynak olarak görüşüne başvurduğumuz Ahmet Muhtar Saygıdar, Osman Efendinin hiçbir zaman ağalık yapmaya niyetli olmadığı ve ağalık sistemine prim vermediği yönünde beyanatlara sahiptir.

“Osman Efendi aydın ve ileri görüşlü biriydi, babası Mele Abdullah ve dedesi Mele Sadık da ilim sahibi, müderris ve iyi izlenime sahip insanlardı. Yıllarca Belediye Başkanlığı yapmış, çevredeki ağaları ve aşiret reislerini yönlendirmiş, onlardan saygı görmüş biridir. Elinde yetki ve olanak olmasına rağmen kendisine Ağa denilmesini istememiştir. Hakkındaki bu olumsuz iddiaları da kayını ve aynı zamanda Mistoyê Mîrî'nin oğlu Abdülkerim tarafından ortaya atılmıştır. Kayını Abdülkerim'in kendisine kurduğu komplo nedeniyle, birkaç aile hariç Kale Mahallesi'nden 84 aileyle birlikte, 1907 yılında Zaho'ya gitmek zorunda kalmış, bir yıl sonra Cizre'ye geri dönmüş ve tekrar belediye başkanı seçilerek, ölümüne kadar (1925) Cizre'de Belediye Başkanlığı yapmış biridir. Bu yüzden Osman Efendi'ye Ağa denilemez, denilecekse eğer o dönemin ağalarından Emerê Temer'e Ağa denilebilir. Çünkü kendisi hem toprak zengini hem de insan gücü bakımından etkili biridir” (K-5, 70).

Feodal sistemi niteleyen özelliklerden biri olarak asabiyete (soya) bağlı aşiret yapılanması, genelde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin, özelde ise Şırnak ve çevresinin toplumsal yapısında önemli bir yapılanmadır. Aynı soydan gelen insanların birbirlerini kolladığı ve belirli bölgelerde kümelenildiği bir ya-

pıdır ve bu yapılanmada üretim ve tüketimde birliktelik söz konusudur. Özellikle hayvancılık ve tarımla ilgilenen aşiretlerin bölgedeki geçmişi bin yılları bulmaktadır. Yüksek dağ ve yaylalardan oluşan bölgenin zorlu koşullarında çok uzun süreler hayvancılık yapılmış, konargöçer bir yaşam tarzı ve hayvancılık üzerinden geçim koşullarının altyapısı oluşturulmuştur. Yayla ve meralardaki otlakların kullanımı nedeniyle aşiretler arası kavgalar, savaşlar eksik olmamış ve konargöçer bir hayat yaşayan aşiret mensupları sürekli tetikte olmayı gerektiren koşullarda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Toplumsal yaşamda var olmanın yolunun insan gücü (sayısı) üzerinden belirginleştiği bölgede aşiretler, insan gücünü korumak üzere kendi aşiretsel kurallarını meydana getirmişlerdir. Öteki aşiretlere karşı konumlanmayı her zaman hayati bir gereklilik olarak görmüşler ve bazı zamanlarda ise birbirleriyle işbirliğine girişmişlerdir.

Aşiret yapılanmasında önderlik, babadan oğula veya büyük oğlana doğrudan geçen bir işleyişe sahip olmayıp enformel gelişen ortak kanılar doğrultusunda, kimi zaman bilgi ve becerisine güven duyulan diğer oğullarından birine, kimi zaman da amca çocuklarından veya yeğenlerden birine de bırakılabilmektedir (Boyraz, 2000: 35). Başka bir ifade ile aşiretin önderi olmak, belirli bir teamüle göre hareket ederek seçilmekten ziyade liderlik yapacağına kanaat getirilen bir konumda olmak önemlidir. Diğer taraftan aşiret kavramını karakterize eden önemli boyutlardan biri güçlü sosyal dayanışmayı oluşturan bağlardır. Başka bir ifade ile sosyal bağlar, herhangi bir saldırı veya tehdit durumunda tüm aşiret üyeleri toplu şekilde karşı koymada tereddüt yaşamaz ve ‘anca beraber, kanca beraber’ anlayışıyla, kolektif hareket ederler (Aksoy, 2013: 66). Birbirleriyle hiç görüşmeyen üyeler herhangi bir tehdit durumunda rahatlıkla bir araya gelir ve güçlü bir dayanışma sergilerler.

Osmanlının son dönemlerinde, bölgede varlığını devam ettiren önemli aşiret kolları bulunmaktadır. Günümüzde de varlıklarını önemli ölçüde koruyan Batuyan, Tayyan, Kıçan, Musareşan ve Xêrikan’dan oluşan beş aşiret, Şıltı adında bir üst yapılanma da birleşmektedirler. Diğer taraftan alan araştırması boyunca ‘şıltı’ kavramının farklı anlamlarıyla da karşılaşmıştır. Örneğin, belirli bir yerleşim yerinde ikamet etmeyen ve toplumsal düzensizliğe de neden olmaları bakımından sorun teşkil eden ve adına ‘Şıltı’ denilen bir kesim bulunur ve Mustafa Paşa’nın hedefi haline gelirler, ayrıca Paşa çok sert tedbirlere başvurarak kendileriyle uzun süre mücadele eder.

“Şıltıler Mustafa paşa döneminde çok sorun olmuşlar, en sonun da *Arapça dilinde “Kullu şıltı qetle helali” (Şıltıların katli helaldir) şeklinde bir söz kullanır ve onlara savaş açar*” (K-3, 68).

Ancak söz konusu edilen bu sözün Mustafa Paşa ile alakalı olmadığı, çok önceleri kullanılan bir söz olduğu, başka bir sözlü kaynak tarafından dile getirilir.

“-Kullu şıltı qetle helali- sözünün *Mistoyê Mîrî ile alakası yoktur. Bir kere onun dinle, imanla bir alakası yoktur ki bu söz ona ait olsun. Cizre beyliği döneminde, Mirlerin yönetimi zamanında söylenen ve surun taşlarına yazılmış bir sözdür. Cizre’deki bir cami için Tebriz’den kapısını getiren Şıltılere, dönemin Miri tarafından Kasrik ten Pervari’ye kadar uzanan bölge Şıltılere hediye verilir ve surun üzerinde bulunan ilgili sözün yazılı olduğu taş da nehre atılır*” (K-5, 70).

Feodal yapılanmayı oluşturan bölgedeki toplumsal unsurlar arasında üst tabaka şeklinde öne çıkan sadece paşa, ağa veya aşiret ağası gibi yapılanmalar bulunmamaktadır. Türkiye’nin çoğu bölgesinde olduğu gibi dinsel karakter taşıyan statü ve yapılanmalar da söz konusudur ve bu yapılanmalarda öne çıkan ‘şeyh’ ve ‘seyyid’ler, hem kişi hem de aile bazında halk üzerinde önemli ölçüde bir etkileri söz konusudur. Cizre yöresinde bulunan şeyhler daha çok Basret Şeyhleri, Dırşevi Ailesi ve Şeyh Muhammed Seyda’nın ailesinden oluşan üç koldan yayılmışlardır (Baz, 2011:349). Aslen Arabistan yarımadasından gelip Bêcırman (Vergisiz) köyüne, oradan da merkeze yerleşen ‘seyyid’ aileleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında Nakşibendi tarikatına bağlı şeyhler bölgede önemli bir toplumsal ve siyasal güç haline gelmişlerdir. Özellikle Seyyid Bilal ve onun soyundan geldiği ileri sürülen Becirman Seyyidleri’nin, Cizre’de yerel otoriteye son verildikten sonraki dönemlerde yoğun şekilde yaşanan aşiretler arası çatışmalarda arabulucu görevlerinde bulunmuş, bölgede sosyal, siyasal, kültürel ve toplumsal yönlerden önemli bir kimlik sahibi olmaya başlamışlardır (Keskin, 2014: 178). Söz konusu aileler, Osmanlının son dönemlerine kadar uzanan bir geçmişe sahiptirler ve geçmişte halk üzerindeki manevi etkileri önemli düzeyde olmuştur. Osmanlının son dönemlerinden günümüze kadar şeyh veya seygid aileleri merkez ve çevresindeki yerleşim yerlerinde bulunan

halk tarafından önemli ölçüde bir itibar görmüş ve bu aileleri kendilerine rehber yapmışlardır. Söz konusu aileler, toplumsal düzenin önemli aktörleri konumunda bulunmuş, çoğu kez birer yönetici gibi davranmış ve yönetim kademesinin işlerini kolaylaştırmıştır.

Seyitliğin şeyhlikle bir sayıldığı veya çoğu kez birbirine karıştırıldığı Cizre yöresinde bu statüler bazı zamanlarda sosyal, ekonomik ve politik güçle ilişkili hale getirilir ve toplumda önemli bir mekanizmaya dönüştürülür. Karizmatik birer lider haline dönüştürülen şeyhlerden, devletin gözünde birer asi olan halkı teskin etmeleri, yöneticilik yapan beylerden sonra oluşan yönetim boşluğunu doldurmaları beklenir. Seyyidler, doğuştan gelen ayrıcalıklarının yanında merkezi yönetim tarafından da bazı imtiyazlara sahiptirler. Kendilerine 'Siyadetname', yani *Seyitlik Belgesi* tahsis edilir ve devlet tarafından kendilerine düzenli olarak aylık verilir (Pekasil, 2012:144). Halk üzerindeki dini itibarlarının yanında devlet tarafından da destek görmeleriyle ayrıcalıkları kurumsallaşır. İktidara ve iktidar araçlarına sahip olmak, bazı durumlarda yöneticilik ve anlaşmazlık durumunda hakemlik yapmak, sorun veya çatışma yaşayan kesimleri uzlaştırmak, karizmatik birer lider olarak görülmek şeyh ve/veya seyyid'lerden beklenen pratikler olmuştur.

Cizre'de bulunan şeyh aileleri de hem manevi yönden rehberlik konumuna sahip olmuşlar, hem de siyasi arenada önemli konum elde etmişlerdir. Ayrıca ekonomik yönden güçlü konumda olmalarının altyapısı halk tarafından kendilerine sağlanmış ve dinsel statü sahibi bu kesim feodal düzenin önemli bir parçası haline gelmişlerdir. Günlük işlerinin neredeyse tümü halk tarafından görülen şeyh veya seyyid aileleri köy sahibi olabilecek düzeye gelebilmişlerdir. Örneğin günümüzde Şeyh Seyda ailesine ait 'Serdehl' köyü bulunmaktadır. Oğlu Şeyh Mehmet Faruk ise kendisinin izini takip eden varisi olarak bilinmektedir. Yine Şeyh Kadri Haşimi, Cizre'nin geçmişinde manevi yönü ağır basan, aristokrat ve aksakallı (rûspi) denilen önemli bir şahsiyet olarak anılmaktadır. Oğlu Haşim Haşimi hem Cizre'de belediye başkanlığı, hem de Diyarbakır milletvekilliği yapmıştır. Diğer oğlu Şeyh Bahir Haşimi de bir dönem aday olmuş, ancak seçilememiştir. Bu ailenin Midyat ilçesinde bir köyü bulunur ancak esasında kendileri için asıl olan veya kilit konum arz eden unsur sosyal sermayedir. Zira herhangi bir talebin olması durumunda halkın önemli oranının desteğini arkalarında görebilmektedirler.

Feodal sistemdeki konumlarını sağlamlaştırmaya çaba göstermeleri, güçlü statülerde bulunan kimselerle iyi ilişkiler geliştirmeleri, etraflarında bulunan insanların sayıları üzerinden anılmaya çalışmaları, belirli ölçüde toplumsal prestij sahibi olmaya çalıştıklarının veya toplumsal tabakalaşmada üst bir konumda olmak istemelerinin işaretleri olarak okunabilir.

"Ağaların döneminde şeyhlerimiz de kendi derterine düşmüşlerdi. Kendi aralarında bir rekabet vardı. Şeyh Seyda ve Şeyh Ahmet adındaki şeyhlerimiz rakiptiler. Kendilerine ait mürit sayıları konusunda yarışlardı. Ağalardan destek alırlardı, tahlil ve erzak alırlardı, dolayısıyla ağaların yaptıklarına ters bir şey söylenmezdi" (K-10, 66).

Feodal sistem, ekonomik, sosyal ve siyasal yönden toplumun önemli ölçüde ayrıştığı bir yapılanma olarak düşünüldüğünde, şeyh veya seyyid'lerin sosyal sermaye yönünden güçlü bir konumda oldukları, tarihsel süreç içerisinde siyasi yönden yönetimlerle uyumlu bir birliktelik yaşadıkları ve ekonomik yönden de ortalamanın çok üstünde bir varlığa sahip oldukları söylenebilir. Dolayısıyla şeyh veya seyyid gibi dinsel konuma sahip kimseler esasen feodal sistemin önemli bir bileşenidirler ve toplumsal tabakanın da üstünde yer alan bir konuma sahiptirler.

6. FEODAL SİSTEMİN CİZRE VE ÇEVRESİNDE DOĞURDUĞU BAZI SONUÇLAR

Osmanlının son dönemlerinde, tüm dünyada baş gösteren milliyetçilik akımından bölgedeki halk ve azınlık grupları da önemli ölçüde etkilenir. Halkın siyasi yöndeki taleplerini durdurmaya ve insanları dinsel bir çatı altında buluşturmaya çalışan merkezi yönetim, siyasi görüşleri nedeniyle bölgedeki çoğu aileleri sürgüne gönderir ve yerlerine farklı bölgelerden aileleri yerleştirir. Merkezi yönetim tarafından yürütülen bu politikalar bölgeyi demografik yönden dönüşüme uğratar ve farklı etnik unsurlardan oluşan yeni bir toplumsal yapı meydana getirilir. Beylik döneminde belirli bir dengeye oturmuş toplumsal düzen, yerini aşiretler arası çatışmaların yaşandığı, insanların farklı diyarlardan gelerek kendisine yer bulmaya çalıştığı, şiddet ve kaos halinin eksik olmadığı bir düzensizliğe bırakır.

Feodal düzene dayalı toplumsal sistemin temellerinin önemli oranda atıldığı Mustafa Paşa döneminde aşiretlerin önemli bir kısmı başka yerlere göç eder, geride kalanlardan bazıları Paşanın silahlı güçleriyle çatışmaya devam eder, bazıları ise Paşa ile birlikte hareket etmeye başlar. Paşanın talebi ile öne çıkan bazı ağa aileler, bazı köyleri tamamen, bazıları ise kısmen sahiplenirler. Feodalitenin önemli bir ayağını oluşturan ağalık sistemi, böylece Cizre'de yerleşik bir sistem haline gelir. Köylerdeki arazilerin ekip biçmesinden mahrum kalan köylüler ise yoksulluk içeren bir hayata mahkûm bırakılır. Geniş tarım arazilerinin ağaların kontrolünde bulunması ve köylü vatandaşın az bir pay alması üretimin düşük düzeyde kalmasına neden teşkil eder. Cizre merkezinde ikamet eden ağaların elinde bulunan köylerde üretimin düşük düzeyde kalmasında vatandaşa verilen düşük payın önemli bir etkisi vardır. Ağaların, üretim olmasa bile arazileri ellerinde bulundurmaya yönelik talepleri köylülerin yoksul kalmalarında doğrudan etkilidir.

“Cizre’de Ağa aileler veya sülaleler var. Bunlar atalarından kalan geniş köy arazilerine sahiptirler ve genellikle topraklarını satmazlar, ya kiraya verirler veya kendileri işletirler ya da herhangi bir şey ekmezler, boş bırakırlar” (K-8, 64).

Bazı zamanlar Cizre’de köy ağası olarak da öne çıkan bu şahıslar, bölgenin üretim güçlerini kontrol eden mekanizmada söz sahibidirler. Toprağının bir kısmını yoksul köylülere kiralayıp, hasat zamanı geldiğinde yarısını alması gerekirken bazen beşte üçüne/dördüne el koyan ve köylü vatandaşlara korku salarak onları sindiren kimselerdir.

“Köylüler işlettikleri toprağın büyük payını ağaya verirlerdi. Son dönemlere kadar toprak sahibi değillerdi. Halen de bazı köylerin arazilerine sahip olan bazariler var. Bildiğim kadarıyla, örneğin Yiğitlerden Hisên Ağa, Hesenê Şêx, Seyit Ne’met gibi toprak ağaları ve ellerinde birden fazla köyler var” (K-7, 62).

2000’de yapılan bir alan çalışmasına göre, Cizre’de bulunan köylerden iki-üç tanesi hariç, diğer bütün köyler ağalara ait köylerdir. Söz konusu köylerdeki arazilerin tümü, ağa denilen kişilere ait değilse bile büyük çoğunluğu onlara aittir (Boyras, 2000: 49). Ekip biçmek üzere birkaç parselin ağadan kiralanarak işletilmesi verimin düşük düzeyde kalmasına, köylünün ise yoksul durumda kalmasına neden oluşturmuş, toprak ağalığına dayalı kurulu düzen de böylece devam etmiştir.

“Bazı köylerde arazilerin hepsi ağanın olduğu gibi kimi köylerde evler de ağaya aitti. Köydeki araziler çok para etmezdi eskiden. Bir dükkân parasıyla bir köy satın alınır. Köylü vatandaşların bir şeyi olmazdı. Çoğu ağanın himayesine girmiş insanlardı. Ağa onu doyurur, ihtiyaçlarını karşılar ve arazisinde çalıştırır” (K-9, 63).

Cizre’de toplumsal tabakalaşmanın belirgin hale gelmesi, feodal sistemin yerleşik bir hal almasıyla başlar ve alt tabakada bulunan köylü kesimin de korku kültürünü içselleştirmesine neden olur. Özellikle resmi işlemlerde devletin acımasız bir aygıt olarak tanıtılması üst tabakanın bilinçli bir politikasıdır ve köylü kesimi her alanda olduğu gibi resmi iş ve işlemlerde kendilerine bağımlı hale getirme düşüncesinin bir sonucudur.

“Köylüler devletten çok korkarlardı. Herhangi bir ihtiyaçları veya resmiyetle ilgili bir işleri olduğunda, dili ve resmi işleri bilmedikleri için dertlerini bazarilerden (şehirlilerden) birilerine anlatır öyle hallederlerdi. Aracılar da menfaatleri gereği devleti korkunç gösterirdi onlara” (K-10, 66).

Ağa aileler, Cizre’nin sonraki dönemlerinde de iz bırakan bir toplumsal fenomen haline gelirler. Bu ailelerin önderliğinde gerçekleşen siyasal, kültürel ve toplumsal yapılanmalar ve onlardan kaynaklı etkiler yakın dönemlerde de devam eder. 1890’lı yıllardan 1980’lerin ortalarına kadar merkeze göç etmek isteyen ailelerin talepleri, ancak ağa ailelerin bilgisi dâhilinde gerçekleşebilmiştir. Başka bir ifade ile çevredeki yerleşim yerlerinden gelen köylü veya göçerler, merkezde ikamet eden bu ailelerin izniyle veya yönlendirmesiyle gelip yerleşirler. Bu ağa aileler, sahibi oldukları köylerde kalanları veya ilişkili oldukları aşiret önderlerini veya mensuplarını ikna yoluyla merkeze getirip yerleştiren, böylece nüfuzlarında bulundurdıkları insanlar üzerinden, merkezde yapılan seçim sonuçlarını etkileyecek düzeye getirir ve Cizre’nin dışarıdan göç almasının önünü açarlardı (Zeren, 2019: 44). Örneğin Vesek ve Şık aileleri, köklü bir geçmişe, geniş bir ilişki ağına ve çevredeki birçok köye sahip oldukları gibi bu ailelerin toplumda da kabul gören saygın bir konumları vardır. Büyük ve köklü aileler arasında yaklaşık bir asırdır ilçe merkezinin yönetiminde söz sahibi olma yönünde bir mücadele söz konusudur. Aynı zamanda bu köklü aileler, Cizre’nin yönetiminde yer almış ve/veya belediye

başkanlığı yapmış birden fazla üyelere sahiptirler. Birbirlerine karşı uzun süre mücadele verdiklerine dair husus, orta yaş üzeri hemen herkesin bilgisi dâhilindedir. Kendilerine destek veren çevredeki/dışarıdaki ailelerin merkeze yerleşmelerinde kilit bir rol oynamış ve aynı zamanda merkezdeki kadim üç mahalle arasında yaşanan kavgaların da gerisinde bulunmuşlardır. Esasen mahalle kavgalarının doğrudan sebebi, belediye başkanlığı için mücadele veren rakip ağa ailelerdir ve bu ağa ailelerin öne çıkması da Mustafa Paşanın döneminde atılan bazı adımlara kadar gerilere gitmektedir. Özellikle 1960'lı yıllardan sonra belirgin şekilde öne çıkan mahalle kavgaları, daha çok Kale ve Dağkapı mahalleleri arasında vuku bulur. Kale mahallesi Şık ailesine, Vesek ailesine ise Dağ Kapı mahallesi destek verir. Genellikle gençler arasında cereyan eden, kimi zaman her yaştan insanların dâhil olduğu büyük olaylara dönüşen, bazen de çarşı pazarda meydana gelen kavgalar ölüm ve yaralanmalara neden olur (Zeren, 2019: 45). Esasen toplumsal tabakanın üst kesiminde belirlenen hedeflere ulaşma yönündeki faaliyetler görünür olmadığı için alt tabakayı oluşturan toplum kesiminin, bunu idrak etmesi beklenemez bir durumdur. Çünkü kavgaya karışanlarda bazı zaafılar bulunur ve adeta piyon konumdadırlar. Gerisinde yatan hesapları bilmemelerinin sonucunda oluşan kavgalar, dolaylı yönden Cizre'nin şiddet içeren bir kültürle anılmasının nedeni haline gelir.

“Saçma sapan kavgalar olurdu, eften püften sebeplerden dolayı kavga ederdik. Çünkü aramızda bir düşmanlık vardı ve her gün kavga ederdik. Bu düşmanlığı da şehri yönetmek isteyenler çıkarırdı” (Zeren, 2019: s. 48).

Osmanlının son dönemlerinden itibaren Cizre'ye gelen ailelerin çoğunluğu, hem o dönemlerde hem de Cumhuriyet tarihi boyunca siyasi görüş ve yaklaşım bakımından merkezi otoritenin yanında yer almışlardır. Resmi ilişkilerde oynadıkları rol, şehir hayatının sağladığı olanaklar, merkezde bulunanların ticaret ve esnaflıkla uğraşmaları nedeniyle elde edilen ekonomik refah, Cizre merkezi ile çevredeki yerleşim yerleri arasında, neredeyse her alanda bariz bir farkın açılmasında etkili unsurlardır. Aradaki makasın açılması, merkezde ikamet edenlerin (bajari kesim) kendilerini çevredeki unsurlardan yüksek bir mertebede görmelerini, çevrede bulunanların ise merkezdekilere karşı önyargılı olmalarını beraberinde getirmiştir. Son dönemlerde merkez ile çevre arasında siyasi görüş ve eğilimlerin farklılaşmasında geçmişte yaşanan ilişkilerin etkileri bulunmaktadır. Öyle ki, birbirinin karşısında konumlanan, siyasi yaklaşımları nedeniyle merkez ve çevre arasında bir zıtlaşmayı farklı alanlarda gözlemlemek mümkündür. Merkezde kalanların çevredeki yerleşim yerlerinde kalanlara yönelik üstenci yaklaşım sergilemeleri esas sebebini, merkezde bulunanların sınır ticareti dâhil ekonomik döngüyü ellerinde bulundurmalarında yatmaktadır. Özellikle sınır ticaretiyle ilgili resmi görevlilerle işlerini yürütmek, karşılaşılan problemleri bürokrasi kademeleri içinde veya siyasilere üzerinden halletmek merkezdeki ailelerin başvurduğu yöntemlerdir (Aksoy, 2013: 119). Gücün ve güçlünün yanında olma düşüncesi, esasen yönetimin ve ilişkilerin kaba güce dayalı olduğu bölgelerde veya adalet mekanizmasının işlemediği yerlerde karşımıza çıkan bir durumdur. Bunun örneklerinden biri de Cizre'de bulunan güçsüz kesimlerin taraf seçmek zorunda bırakılmasıyla ortaya çıkan sonuçlardır.

1980'li yıllarda merkeze göç eden köylü ve göçer kesimin yaşadığı/yaşattığı toplumsal sorunlar, her ne kadar güvenlik nedeniyle boşaltılan köyler nedeniyle gerçekleşmiş olsa da esasen, on yıllardır süregelen feodal yapılanmaya bir itirazın sonucu olarak bakmak gerekir. Ayrıca bu göçlere, sınıfsal ayrımcılığa bir karşı çıkış, yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik bir girişim ve modern dünyanın öne çıkan pratiklerine bir dâhil olma gayretinin sonucu olarak da bakılabilir. Elbette bu yöndeki taleplerin öngörülemez bazı sonuçları da olmuş ve örneğin çarpık kentleşme, gecekondulaşma, işsizlik ve yoksulluk gibi sorunlarla karşılaşmıştır. Ancak genel bir çerçeveden bakıldığında, toplumsal yapıyı kategorik şekilde dilimleyen feodal düzenin sınıfsal anlayışı, yönetim kademesinde bulunanlar veya ekonomik güce sahip olanlar için elbette sorun teşkil etmemekte, ancak alt tabakayı oluşturan yoksul kesimin ise düzgün bir yaşam sürmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Bu sebeple, son dönemlerde gerçekleşen göçler esasen feodal düzene bir itiraz mahiyetindedir.

Feodal yapılanmanın bölgedeki sonuçlarından biri de, belirli kişi ve ailelerde biriken güce karşı çıkışla sonuçlanan toplumsal karışıklıklardır. Kaos ve eşitsizlik içeren toplumsal düzenden, birçok bakımdan güçlü olmaları nedeniyle öne çıkan kişiler üzerinden gerçekleşen seçimlerden, aşiret ve sülale türü güç mekanizmalarından uzaklaşma yönündeki talepler, toplumsal çalkantıların oluşmasında önemli ölçüde rol oynamaktadır. Son dönemlerde insanlar, artık sosyal ve siyasal alanda bireyi öne çıkaran ideoloji ve görüşlere

yakınlık duymakta ve modern dünyada geçerli görüşlere yönelmektedir. Feodal düzene karşı çıkan, bireysel görüş ve menfaatleri öne çıkaran düşünce ve ideolojiler, son dönemlerde batıda olduğu gibi Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde de karşılık bulmakta ve insanların kendi başlarına karar verme, hareket etme yönündeki talepleri öne çıkmaktadır. Bu türden eğilimlerin oluşmasında, bölgede geçmişten beri süregelen feodal düzenin önemli ölçüde rol oynadığı söylenebilir.

SONUÇ

48. Hamidiye Alayı'nın komutanı Mistoyê Mirî'nin/Miranlı Mustafa Paşa'nın Cizre'nin toplumsal yapısına etkilerinin ele alındığı bu çalışmada, ilgili dönemde yaşanan gelişmelere ve Osmanlı'nın bölgeye yönelik siyasetine ve yöneticilerden beklentilerine dikkat çekilmiştir. Cizre Beyliğine son verildikten sonra bölgede yaşanan güvenlik ve toplumsal sorunların önüne geçemeyen merkezi yönetim, Ermeni isyanlarını ve Rus yayılcılığını engellemek amacıyla kurduğu Hamidiye Alaylarının misyonuna bölgesel çapta gelişen milliyetçi fikirleri engellemeyi de eklemiştir. Cizre'de kurulan 48. Alayın başına ise Miran Aşiret Lideri Mustafa Paşayı getirmiştir. Yönetimin kendisine verdiği yetkiyi ve gösterdiği müsamahayı kötüye kullanan Mustafa Paşa, bölge çapında hukuksuz ve keyfi uygulamalara yönelmiştir. Cizre'nin önde gelen aileleriyle kurduğu ailevi/akrabalık ilişkileri sayesinde, feodal sistemin önemli bir bileşeni olan ağalık sisteminin bölgede yerleşik bir hal almasına neden olmuştur. Ayrıca merkezi yönetimin talebi doğrultusunda dinsel otoriteler olarak *şeyh* ve *seyyid* statüsüne sahip şahsiyet ve ailelerin, yönetsel amaçla ilintili olarak halk üzerinde etkili olmalarına öncülük etmiştir. Bunun yanında Cizre'de ikamet eden önemli ölçüdeki ailenin dışarıya göç etmesinde ve dışardan birçok ailenin merkeze yerleştirilmesinde rol oynamıştır. Diğer taraftan aşirete dayalı toplumsal yapılanmada aşiretlerden bazıları kayırırken, diğerlerinin çatışmalara daha da bilenmiş şekilde ortaya çıkmalarına zemin hazırlamıştır. Ağalık sistemi yoluyla şekil verdiği toplumsal düzende destek verdiği ve öne çıkardığı ağa aileler, sonraki dönemlerde aralarında yaşadıkları siyasi mücadeleler nedeniyle, Cizre'nin belirgin şekilde toplumsal huzursuzluklar (örneğin mahalle kavgaları) yaşamasına zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Elif Başak, *Cizre Örneğinde Etnisite İçi Karşılaşma Biçimleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2013.
- Aktürk, Sıraç, 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Cizre Kazası'nın İdari, Demografik ve Eğitim Durumu, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (düşbed)*, Yıl-13, Sayı: 26, Ss. 13-28, 2021.
- Altan, Bilal, Cizre Belediye Reisi ve Miran Mustafa Paşanın Damadı Osman Efendinin Yaşamı ve Nüfuz Mücadelesi Üzerine Bir Değerlendirme, *Turkish Studies*, Sayı:13, 2018.
- Baz, İbrahim, "Şırnak Bölgesinde Nakşi Şeyh Aileleri ve İdil'de Yaşayan Mutasavvıflar", *Geçmişten Günümüze İdil*, Uluslararası Geçmişten Günümüze İdil Sempozyumu Bildirileri, Şırnak Üniversitesi Yayınları, İstanbul: 2011.
- Boyraz, Yücel, *Cizre İlçesinin Sosyo-Kültürel Yapısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul:2000.
- Bruinessen, Martin von, *Ağa, Şeyh, Devlet (The Social and Political Structures of Kurdistan)*, (Çev.: Banu Yalkut), İletişim Yayınları, İstanbul:1992.
- Coulon, Alain, *Etnometodoloji*, (Çev. Ü. Tatlıcan), Küre Yay. İstanbul:2010.
- Creswell, J. W., *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Çamsoy, Zeynep, *Milli Mücadele Dönemi'nde Kürdistan Teâli Cemiyeti (1918-1927)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara: 2007.
- Demir, Ahmet, Eyyübiler Döneminde Cizre ve Çevresi, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, Şırnak, Ss.71-85, 2010.
- Doğan, Cabir, *Cizre ve Bohtan Emiri Bedirhan Bey (1802-1869)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar:2010.
- Doğan, Cabir, II. Mahmut Dönemi Osmanlı Merkezileşme Politikasının Doğu Vilayetlerinde Uygulanması, *Turkish Studies (International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic)*, Volume 6/4, p.505-521, 2011.

- Ekinci, Mehmet Rezan, 1897 Tarihli Hamidiye Hafif Süvari Alayları Taksimatı, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt:9 Sayı:2 (18), Sayfa:703-724, 2017.
- Ertas, Kasım, Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze Şırnak'ın Etnik ve Dini Yapısı *Ekonomik, Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla Şırnak*, (Editörler: İ. Hüseyini, S. Çelik, R. Sakur, M.N. Uygur), Paradigma Akademi Yayınları, Çanakkale: 2022.
- Ertekin, Abdusselam, İttihad-ı İslam'a Milis Takviyesi Çabaları: Hamidiye Alayları, *Dicle İlahiyat Dergisi*, Cilt: XXV, Sayı: 2022/1, Ss. 170-186, 2022.
- Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyân Yılları*, Dipnot Yayınları, Ankara:2011.
- Kartarı, Askeri, Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 4(1): 207-220, 2017, ISSN: 2148-970X.
- Keskin, Necat, *Akışkan Kimlikler: Etnik ve Dini Kimlik Arasında Becirman Seyyidleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara:2014.
- Kümbetoğlu, Belkıs, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, Bağlam Yay. İstanbul:2008.
- Neuman, W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Cilt: I, (Çev. S. Özge), Yayınodası Yay. İstanbul:2009.
- Pekasil, Tahir, Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler, *Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre*, Uluslararası Bilim Düşünce Sanatta Cizre Sempozyum Bildirileri, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, İstanbul:2012.
- Polat, Müslüm ve Türkan, Yavuz, "Osmanlıdan Günümüze Kürtlerde Ekonomik Hayat", *Kimlik, Kültür ve Değişim Sürecinde Osmanlı'dan Günümüze Kürtler; Uluslararası Sempozyumu (6-8 Eylül 2012)*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl:2013.
- Punch, Keith, F., *Sosyal Araştırmalara Giriş*, (Çev. D. Bayrak, H. B. Aslan & Z. Akyüz), Siyasal Kitabevi, Ankara:2011.
- Şengül, Serdar, Cizre Kırmızı Medrese Bağlamında Tarih, Kimlik, Hafıza Oluşumu, *Kebikeç*, Sayı:37, 2014, Ss:57-78,
- Tüzün, Mesut, *Cizre Tarihi-1 (Nuh Tufanı ve Cudi Dağı)*, Cizre Kaymakamlığı Yayınları, İstanbul:2016.
- Öğün, Tuncay, *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şir Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınları, İstanbul:2010.
- Uçmaz, Ahmet, *Miran Aşireti ve Mustafa Paşa*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır:2019.
- Yıldırım Ali & Şimşek Hasan, *Bilimsel Araştırma Yöntemlerinde Temel Dönüşümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yıldırım, İrfan, Cizre Merkezinde Bulunan Kadim Ailelerin Kökenleri Üzerine Bir Araştırma, *Kongre Kitabı*, Editör: Mustafa Talas, 7.Uluslararası Erciyes Bilimsel Araştırmalar Kongresi (09-10 Mart 2022 -Kayseri), 2022, ss.448-460.
- Yiner, Abdulsasır, Miranlı Mustafa Paşa Örneğinde Hamidiye Alayları Askerî Gücünün Kötüye Kullanımı, *History Studies International Journal of History*, 2012, 449-464.
- Yiner, Abdulsasır, Aşiretler Arasındaki Mücadele ve Hamidiye Alayları, *Journal of Academic Value Studies*, Vol:5, Issue:3; 2019, pp: 395-405.
- Zeren, Abdulcelil, *Kimlik Oluşumu; Cizre'de Bajariler (1960-1990)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2019.

SÖZLÜ KAYNAKLAR:

- K-1: R.B., 1955 doğumlu, Emekli, Cizre, (Görüşme: 02.12.2021).
- K-2: A.Y., 1948 doğumlu, Emekli, Cizre, (Görüşme: 28.11.2021).
- K-3: H.Ş., 1954 doğumlu, Emekli, Cizre (Görüşme: 12.11.2021).
- K-4: H.S., 1939 doğumlu, Esnaf, Cizre, (Görüşme: 12.11.2021).
- K-5: A.M.S.,1952 doğumlu, Emekli, Cizre, (Görüşme: 05.06.2022).
- K-6: R.B., 1961 doğumlu, Serbest, (Görüşme: 02.11.2021).
- K-7: A.T., 1960 doğumlu, Esnaf, Cizre, (Görüşme: 10.11.2021).
- K-8: A.B., 1958 doğumlu, Emekli, Cizre, (Görüşme: 21.11.2021).
- K-9: B.P., 1959 doğumlu, Emekli, Cizre, (Görüşme: 17.11.2021).
- K-10: K.Y., 1956 doğumlu, Esnaf, Cizre, (Görüşme: 04.12.2021).

EXTENDED ABSTRACT

As it is known, the 19th century was a dynamic period due to the social, economic and political developments all over the world. Especially in France, many empires are destroyed by the nationalist movement that comes to the fore, and states on the basis of nation are formed instead. The Ottoman Empire also started to implement policies towards centralization by eliminating the autonomous principalities in the provinces from the beginning of the 19th century, but it could not prevent many nations from establishing states with the developing nationalism movement. In the geography that corresponds to today's Eastern and Southeastern Anatolia regions, Armenians turned to rebellions with the support of Western states, and the Russians carried out clandestine activities in the region. Upon these developments, it was decided to establish Hamidiye Regiments throughout the region as of 1890. Around 50 Hamidiye Regiments are established in the eastern regions. Commander of the 48th Regiment established in Cizre, Mustafa Bey (Mistoyê Mîrî), the leader of the Miran Tribe, was brought in by II. Abdülhamit and he was given the rank of 'Pasha' after a short time.

The tribal leader Mustafa Bey, who resides in the Mosul region and lives a nomadic life by feeding his herds on the high plateaus in the east, marries his 5 daughters to people from the powerful and influential families of Cizre when he becomes the head of the regiment and gets the support of these families. He chooses most of the soldiers in his regiment from his own tribe. Before long, he tries to control the different religious and ethnic elements that continue to exist in the region, and to make the tribes and lineages obey by using violence and force. It designs the social structure according to itself; He sends the families he sees as having problems to other places and settles many families from outside in Cizre. It raids many settlements in the surrounding area, commits murder, slaughters people, and plunders their property and animals. Despite all this, the central government does not speak out against Mustafa Pasha, who uses his armed unity to bring rival tribes to heel, steals, plunders or plunders the wealth of the people through taxes and tribute. Complaints are made against him many times, but he is protected by Müşir Zeki Pasha, who is effective in the regional administration. Especially in terms of his struggle against Armenians and some Kurdish nationalist groups, no voice is heard against him. When they take their herds to the highlands every year in the spring, they cause problems and conflict with all the borders they pass. Due to the aforementioned reasons, he also fights with the Şırnak Tribe many times, and finally, he is killed in the conflict with the Şırnak Tribe on his way to the highland. His atrocities are voiced by the people of the region even after a century has passed.

Thanks to him, some of his men (Tahir Ağa, Fettah Ağa, etc.), whom he authorized as the 'kolağası' in the 48th Hamidiye Regiment, accumulate wealth and become landowners on a village basis. Mustafa Pasha caused the 'aggression system', which took shape depending on the land and influence and official relations not seen in Cizre before, to take root in the region, to establish a culture of fear, usually by using violence and force, and to understand the state as a system based on oppression and force. The origins of the families that made the aghas are based on the period when Mustafa Pasha was in a powerful position and the people he made kolağası came to the fore. The families that came to the fore in Cizre after his murder in 1902 were the families of those who served as kolağası and these families were later known as 'malağa'. These soil-rich, powerful and influential families have been in a struggle for nearly a century in the history of Cizre, especially in the mayoral race, and have been mayors for generations.

The intervention of the pasha in the social structure is not limited to the fact that the aghas become prominent in the society. Likewise, it has an important role in making sheikhs and sayyids more visible in the social arena. While the conflicts that were seen in social life before were resolved through Mirs, sheikhs and sayyids started to act as intermediaries from this period. People with religious identity in the region such as sheikh and sayyid played a leading role in society. It was understood as a part of Abdulhamid's efforts towards Islamic unity, and these people's gaining social status came to the fore in the period of Mustafa Pasha. In this period, especially the conflicts between the tribes were resolved through mediators called sheikhs and sayyids.

Mustafa Pasha's attempt to establish regional control through the 'Miran Tribe' was met with resentment, especially by the powerful tribes, and some tribes did not support the Hamidiye regiments and in some places clashed with them. He experienced violent conflicts from time to time, especially with the Şırnak and Batuyan Tribes. However, the majority of the conflicts are due to the grazing of the tribe's herds in the pastures and pastures of others.

This study consists of the data obtained through in-depth interviews of the events that left their mark on the shaping of the social structure of the region and the findings obtained by scanning the literature. The social structure of Cizre before and after Mustafa Pasha, the social segments that existed at the regional level and their relations with each other, and the feudal structures that were formed are discussed. In addition, the influential powers in the administration of the Cizre region, the class divisions created by various interventions, the role of religious and cultural statuses in the social structure are emphasized. The general result is that as a result of the harsh policies implemented during the Mustafa Pasha period, the people were intimidated with fear, and families that were financially strong, influential and closely related to the official powers came to the fore in the management level. In addition, the important aspects of the feudal system, the 'aggression system' and the people with 'religious status', became evident in the society and their positions became entrenched, and the effects of the developments in the relevant period continue today. It can be said that there are significant traces of feudal rule especially in the local administration of Cizre.

DİJİTAL TEKNOLOJİLERİN MAHREMİYET ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Esra ASLAN TURAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
<https://orcid.org/0000-0002-3929-7716>, esraleyl@gmail.com

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Makale Geliş Tarihi:10/05/2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 25/09/2022
<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1114557>

DİJİTAL TEKNOLOJİLERİN MAHREMİYET ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

ÖZ

Bu çalışmada teknolojik ilerleme ve aletleri yaratan düşünsel arka plan ile günümüz dünyasına egemen olan görsel kültür arasındaki bağlar irdelenmekte ve bu ilişkinin yaşadığımız mahremiyet kaybıyla alakası ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bütün insani üretimler gibi teknoloji de insana, doğaya ve hayata bakışın izlerini taşıyan ideolojik bir olgudur. Çeşitli ekonomik ve sosyal çıkarlarla irtibatlı olan teknolojik araçlar düşünme ve yaşama biçimlerini dönüştürmeleri yanında etikle bağlantılı tartışmaların da merkezindedir. Sanayi öncesi toplumlarda daha ihtiyatlı ve yavaş gelişen, yaşamın ritmi ve idealleriyle uyumlu bir teknoloji anlayışına karşın modern teknoloji bizzat hayata dair tavır ve anlayışları yöneten öz haline gelmiştir. Teknik ilerlemenin artışıyla hayatın her alanında etkisini gösteren rasyonelleşme eğilimi eski meşrulaştırma biçimlerini zayıflatırken hayata daha hesapçı bir yaklaşımın hâkim olmasını beraberinde getirmiştir. Modern bilimin hesapçı doğası teknolojik gelişme ve ürünlerin işleyişine daha denetimci ve kontrolcü bir karakter kazandırmış, teknik doğaya ve insana hükmetmenin aracı olmuştur. Herhangi bir geleneksel, moral ya da dini sınır tanımayan modern teknoloji çeşitli politik ve ekonomik iktidar süreçlerinin bir aracı olarak görselliği merkeze alan bir düşünme ve anlama kültürü yaratmıştır. Görmek ve görülmenin kutsandığı bu yeni kültür sanayi öncesi toplumlarda hayatı yöneten mahremiyet ilkelerinin göz ardı edilmesini beraberinde getirmiş, çeşitli arzuları tatmin etmek ya da ekonomik çıkarlar elde etmek gayesiyle özel alana dair birçok ayrıntı teşhir edilmeye başlanmıştır. Yeni iletişim teknolojileri gözetlemeyi teşvik ederken bireylerin belirli hazlar karşılığında bu araçlar üzerindeki kontrollerini ellerinden almakta, mahremiyet iktidar ve tüketimin kurbanı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dijital teknoloji, Gösteri Toplumu, Gözetleme, Mahremiyet, Teşhir.

THE EFFECTS OF DIGITAL TECHNOLOGIES ON PRIVACY

ABSTRACT

In this study, the links between the intellectual background that creates technological progress and tools and the visual culture that dominates today's world are examined and the relation of this relationship with the loss of privacy we experience is tried to be revealed. Like all human productions, technology is an ideological phenomenon that bears traces of the view on human, nature and life. Technological tools, connected with various economic and social interests, are at the center of ethical discussions as well as transforming ways of thinking and living. In contrast to a more cautious and slow-developing technology understanding in pre-industrial societies, in harmony with the rhythm and ideals of life, technological progress in modern culture has become the essence that governs attitudes and understandings about life itself. Modern technology, which does not recognize any traditional, moral or religious boundaries, has created a culture of thinking and understanding that centers visuality as a mediator of various political and economic power processes. This new culture, where seeing and being seen is blessed, brought about the disregard of the principles of privacy that governed life in pre-industrial societies, and many details about the private sphere began to be exposed to satisfy various psychological desires or to obtain economic benefits. While new communication technologies encourage surveillance, individuals take away their control over these tools in exchange for specific pleasures, and privacy becomes a victim of power and consumption.

Keywords: Digital Technology, Society of Spectacle, Surveillance, Privacy, Show.

GİRİŞ

Modern düşünceye karakterini veren rasyonel, hesapçı ve düzen takıntılı kontrol mantığı teknolojik araçların kullanım kapasitelerini ve işleyişlerini de belirlemiştir. Düzen ve farklı olanı ayıklama esası üzerine kurulu modern iktidarlar teknolojiyi, toplulukları gözetlemek ve onlara hükmetmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Kapitalist güçler için de teknoloji baştan çıkarıcı bir düzenek olarak kitlesel tüketimi artırmanın ve böylece daha çok kazanmanın oldukça elverişli bir aracı olmuştur. Burada kritik olan nokta modern düşüncenin dayandığı pozitivist bilimci yaklaşımın öne çıkardığı ilkeler itibariyle görmeyi ve görselliği öne çıkaran bir kültür yaratmış olmasıdır. Görünmeyenle mücadele, görülmez olanın dışlanması ve yok sayılması üzerine kurulu modern akıl ve onunla işbirliği içerisinde olan kapitalist pazar için bugün geldiği yer itibariyle teknoloji devasa bir kazanç kaynağı olmuştur. Teknik araçlar geliştikçe ve çeşitlendikçe de görsellik yaşamımızda daha yaygın ve güçlü bir belirleyen olmaya başlamıştır. Görsel teknolojiler yoluyla sürekli gözetleniyor olmak siyasi iktidarlar açısından büyük kentlerde güvenliği sağlama temelinde meşrulaşırken gösteri aynı zamanda bireysel medyalar aracılığıyla kendi rızamızla dâhil olduğumuz bir sömürü rejimine de dönüşmüş durumdadır. Dijital teknolojiler yoluyla bireyler üzerindeki siyasi ve ekonomik kontrol esas gücünü özel hayatlarımızla ilgili detayları karşı koyamadığımız belirli hazları tatmin karşılığında memnuniyetle ifşa etmemizden almaktadır. Göstermek ve ifade etmek var olmanın bir ön koşulu haline gelmiş, küresel dünya ile özgürce bağlantılar kurabilmek, metropollerde yalnızlığımızın üstesinden gelebilmek için kendi bireysel sahnelerimizde arzu ettiğimiz kimliklerle performanslar sergilemek yoluyla teknolojik hafıza ve takip sistemlerine yüklediğimiz bize ait sayısız ayrıntı mahremiyeti oldukça aşındırmıştır. Dolayısıyla modern aklın işleyiş biçimi ve dayandığı ilkeler bugünün ileri kontrolcü ve tüketim odaklı teknolojik birikimini besleyen bir güç olarak mahrem olanın sınırlarının belirsizleşmesinin temel nedeni olmuştur. Mahremiyeti korumak artık demode bir şey gibi görülmeye başlamış, göstermek ve görülmek mahremiyeti korumaya dair bütün o geleneksel, ahlaki ya da moral değerleri istila etmiştir. Esas değerli ve kutsal olanın sırrı teşhir etmeye dayalı olduğu bu yeni kültürü çözümleyebilmek için modern teknik anlayışı ile görsel kültürün öne çıkışı ve mahremiyetin zayıflaması arasında bağ kurarak düşünmek gerekiyor.

1. DİJİTAL TEKNOLOJİLERLE DÖNÜŞEN TOPLUMSAL HAYAT

Fikirlerimiz ve buna bağlı olarak ürettiğimiz insani ürünler toplumsal ilişkiler ağı içerisinde var olan toplumsal olgulardır. Bilim ve teknoloji de toplumsal değişmeye etki eden, toplumsal değerler ve etikle bağlantılı toplumsal kurumlardır. Çünkü toplumsal olan bilimsel üretimin dışında kalmayarak bilime ve bilim insanlarına nüfuz edecek şekilde var olur. Toplumsal çıkarlar ve ilgiler etrafında inşa edilen ve çeşitli toplumsal hedeflerden bağımsız olmayan bilimsel üretim, anlamlarını inşa edildikleri ve kullanıldıkları tarihten, kullanım biçimlerinden ve bağlı buldukları fikirler açısından alırlar (Bauchspies, Croissant ve Restivo, 2019, s. 22-29, 33, 35, 40, 41). Matbaanın sözlü kültürle, fotoğrafın resimle ve televizyonun basılı yayınlarla mücadelesi onları var eden dünya görüşleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanır (Postman, 2016, 21).

Teknolojik buluşlar ekonomik etkilerinden başka insanların gerçeği algılayış biçimlerini de yönlendirir ve sosyal hayatı anlamının yollarını belirler. 17. yüzyıla kadar hepsi alet kullanıcısı olan dünya kültürlerinin temel özelliği, icat edilen aletlerin fiziksel hayatın belirli problemlerine çözüm bulmak ve sanatın, politikanın ve dinin sembolik dünyasına hizmet etmeye yöneliktir. Bu bağlamda ortaçağda insanlara ne yapması ve düşünmesi gerektiğini söyleyen tek otorite teknoloji değil teolojiydi. Çünkü insanların her eylemi tanrıya hizmet etmek şeklinde olmalıydı. Teoloji ve metafizik bu kültürler için düzen sağlamakta, tekniğin de insanları hâkimiyeti altına alması neredeyse imkânsız olmaktadır (Postman, 2016, 25-27, 29). Modern öncesi dönemde insan için yararlı veya kazançlı olabilen her şey onu doğru veya haklı kılmıyor, tanrısal düzenle uyumlu bir adalet kaygısından bağımsız düşünüleliyordu. Çok çalışmaktan ziyade çok tüketmemenin kural olması ve insanoğlunun kaderini teknik ilerlemeye bağlamamış olması hem üretim hem de tüketim tekniklerini sınırlıyordu (Ellul, 2003, 47, 77). N. Postman'ın *teknokrasi* dediği modern kültürlerde ise aletler, içinde buldukları kültürün düşünce dünyasında merkezi bir rol oynar. Sosyal ve sembolik dünyalar bu gelişimin gerekliliklerine boyun eğmeye gelenek, siyaset ve din ölüm kalım savaşı vermeye başlar. Postman'ın 20. yüzyıla beraber başladığı-

nı söylediği *teknopoli*'de ise teknoloji artık tanrılaşmıştır. Bu durum geleneksel inançlarla ilgili birçok şeyin çözülmesine yol açacak yeni tarz bir sosyal düzenin gelişmesini beraberinde getirmiştir (Postman, 2016, 32, 74). Bu bağlamda Jacques Ellul makinenin bizi rasyonel, akıllı ve bilinçli bir sosyal gelişme türünü tanımaya zorladığını, tekniğin özerkleşerek insan hayatının her alanına girdiğini ve insan için dışsal olmaktan çıkarak onun bizzat özü olduğunu söyler (Ellul, 2003, 16, 24).

Bugün tekniği bilgisayarlar, akıllı telefonlar, yürüyen merdivenler, çamaşır makineleri gibi bizi efor sarf etmekten kurtaran, dinlenmeyi ve fiziksel hazzı artıran araçlarla bağlantılı olarak düşünüyoruz. Ortaçağ insanı da rahatını düşünüyordu fakat onlar için konfor manevi ve estetik düzene dair duygulardan bağımsız değildi. Eski araçlar etkili olduğu müddetçe onları yenisiyle değiştirmeye veya başka araçlar yaratmaya dair heves bugün olduğu düzeyde değildi (Ellul, 2003, 78-79). Bu yüzden de geleneksel dünyada teknik yavaş geliyor, insanın kendi gelişimine üstün gelmiyordu. Fiziksel açıdan olduğu gibi manevi ve ruhsal açıdan da teknik insanın hayatına tecavüz etmiyordu. Geçmişin estetik kaygılar da içeren teknik anlayışına karşın bugünün tekniği verimlilik ilkesine bağlıdır. Buna göre verimli olan güzeldir (Ellul, 2003, 82-85). Weber'in de vurguladığı üzere rasyonelleşme süreci ile rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanlar yaygınlaşmaya başlamış, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması eski meşrulaştırma biçimlerini zayıflatmıştır. Davranışlarımızı yönlendiren imgeler ve geleneğin sekülerleşmesi toplumsal eylemin artan rasyonelliğinin bir özelliğidir (Habermas, 2019, 36). Bu çerçevede tekniğin hesapçı bir iktidar düzeneği olarak rasyonel eylemin doğaya veya topluma hükmetmeyi içeren denetim özelliği gittikçe belirginleşmiştir. Dolayısıyla teknik her zaman tarihsel ve toplumsal bir tasarım olmuştur ve onda kendisine hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları mevcuttur. Böylece modern bilimsel yöntem doğaya etkin bir hükmetmenin yolunu açmış ve insanların insanlar üzerindeki iktidarını gittikçe arttıran kavram ve araçlar sunmuştur. Başlarda ekonomik, toplumsal, siyasal ve öznel etkilerden arınık nesnel bir üretim olarak kabul edildiyse de özellikle 1960'lardan itibaren bilim ve teknoloji araştırmaları yapanlar bilimsel bilgi üzerindeki toplumsal, ekonomik ve siyasal etkileri ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla bilimsel bilgi ve buna dayalı teknoloji de bilim insanların sorduğu sorular ve çalışma usulleri, bilimi finanse edenler ve toplumsal güç hiyerarşisi tarafından biçimlendirilmektedir (Bauchspies, Croissant ve Restivo, 2019, 37, 39, 52-59). Teknoloji üzerine eleştirel çalışmaların çoğu teknoloji yoluyla insancıl değerlerin ortadan kalktığını, kültürümüzde kontrol, düzen ve doğaya egemenlik gibi hedeflerin temel değerler haline geldiğini söyler. Teknolojinin ahlaki açıdan nötr olduğu şeklindeki mite karşın Marx, Ellul, Mumford gibi birçok sosyal bilimcinin çalışmaları teknolojilerin tasarlandığını ve onları inşa edenlerin çıkarları ve değerlerini somutlaştırdıklarını göstermiştir.

P. Virilio modern bilimin felsefi temellerinden uzaklaşarak zihinsel ve analogik yaklaşım niteliklerinin gittikçe silindiği ve onun yerini bilgiyi daha ileriye götürdüğü varsayılan araçsal ve sayısal yaklaşımların aldığından yakındır. Artık bilim hakikatten ziyade etkililiğe odaklanmış, bunun yarattığı yozlaşma üretilen aletlerin başarısı nedeniyle gözden kaçırılmaya başlamıştır. Virilio'ya göre bilim görelî bir hakikatin ortaya çıkışına talipken bugün artık hakikatlerin üzerini örten bir araç konumuna düşmüştür (Virilio, 2003, 7-9). Böylece aletin insan için olduğu ve ahlakın da insanı merkeze alarak aleti sınırlandırdığı bir durumdan aletin her şeye egemen olduğu bir döneme geçmiş olduk (Şişman, 2018b, 49). Andre Gorz bu bağlamda tekno-bilimin insan bedeninden talep ettiği davranışlarla şart koştuğu hızlı ve yoğun tepkilerle insan bedenini aşan, tersleyen, tecavüz eden bir dünya ürettiğini söyler. Bu da bedenini bildikleri ve ihtiyaç duydukları ile teknik-ekonomik makinenin ihtiyaçları arasında keskin bir çelişki yaratmıştır. Gorz bilgi ile bilinenler, bilim ile yaşam dünyası arasındaki ayrılığın kaynağının doğanın matematikleştirilmesinde yattığını ifade eder. Matematikleştirme sayesinde idrak gücü yaşam deneyimlerinin gerçekliklerinden soyutlanma olanağı edinmiştir (Gorz, 2011, 81, 82).

Modernlik öncesi topluluklarda sözlü iletişim kutsal bir geleneğe dayanan bir kültürün büyümesine izin vermiştir. Çünkü sözün gücünü elinde tutanlar gelenek ve kutsalı da öğreten kimselerdi. Dini temsil konumunda olanlar aynı zamanda cemaatin rehberleri ve uzman kimselerdi. İletişim araçlarındaki değişiklik egemenliğin odağının da bu iletişim aracını denetleyen, elinde bulunduran, icat eden odağa kaymasına neden olmuştur (Narmanlıoğlu, 2018, s.31, 38). Yeni kültürde uzmanlar din adamlarına has bir karizmaya

sahip olmaya başlamıştır. Bazıları psikolog bazıları rahip bazıları da istatistikçi olan bu insanların hizmet ettiği tanrı doğruluktan, iyilikten, merhametten ya da lütuftan değil verimlilikten, kesinlikten ve nesnellikten söz eder. Bu nedenle de günah ve şer kavramlarına Postman'ın ifadesiyle *teknopoli*'de yer yoktur (Postman, 2016, 90). Teknik kendisini bir din olarak dayatırken kendi eyleminin norm ve sınırlarından başka bir engel tanımaz. Ona göre herhangi bir kutsal, gizem ya da tabu yoktur (Ellul, 2003, 152-153).

İletişim teknolojileri üzerine çalışan sosyal bilimciler bu yeni durumda zaman ve mekân duygumuzu kaybettiğimize, bunun da zaman ve mekânla sıkı bir bağlantısı olan toplumsallıkları dönüştürdüğüne vurgu yapar. Toplumsallık biyolojik ritminden koparak yaşanan zaman ve toplumsal zaman arasındaki ilişki giderek birbirinden daha çok ayrılmaya başlamıştır. İnternet üzerinde kendini göstermek gibi gizleme olanağına da sahip olan bireyin hissettiği güvenlik duygusu ona kendisini istediği gibi yaratabilme gücü vermiştir. Kimlikler de bu yeni toplumsallık alanında sabit ve değişmez olmaktan çıkarak akışkanlaşmış, hep yeniden kurulmaya açık hale gelmiştir (Timisi, 2005, 89-98).

Yeni elektronik teknolojisi toplumsal ilişki kalıplarımızı ve kişisel hayatımızı yeniden biçimlendirmektedir. Bu nedenle eski anlamlandırma ve kavrama biçimlerimiz de geçerliğini yitirmiştir. Yazı öncesi toplumlarda temel duyum organı kulaktı. Bugünden farklı olarak insanlar kulaklarıyla duymadığına inanmazdı. Yazı ile beraber gözün tarafsız dünyası kulağın sihirli dünyasına galip geldi. Çağımızın rasyonel insanı görsel insandır ve görselliği olmayan şeyleri idrak edemez. Bu durumu matbaanın icadı ile başlayan topluluktan ayrı düşünebilme ve onun dışında kalabilmeyi mümkün kılan bireyselleşme eğilimi desteklemiştir. (McLuhan ve Fiore, 2019, 44-45, 50). Matbaa ve yazı bireyselliğin gelişmesine yaptığı katkılar yanında iletişimi sözlü-işitsel duyudan çıkararak yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağlamıştır. Sesli kelimelerin yerini görsel kelimelere bırakmasıyla işitsel algı da yerini görselliğe terk etmeye başlamış, bu da hem konuşma hem de düşünme biçimlerini değiştirmiştir (Narmanlıoğlu, 2018, 37). Hal Niedzviecki bu sürecin bizi 2000'li yılların sonu ile birlikte bir *dikizleme kültürü* çağı'na getirdiğini söyler. Bunun tıpkı 50'li yıllarda hayatımıza giren televizyon gibi başlarda masum olduğunu, fakat tıpkı TV'nin çok kısa sürede yeme içme alışkanlıklarımızı, sosyal hayatımızı hatta fikirlerimizi etkilediği gibi bu yeni dikizleme kültürünün de farkına varmasak bile hayata karışma, alışveriş etme, oyun oynama, randevulaşma, flörtleşme ve bilgiye ulaşma biçimlerimizi sürekli değiştirdiğini savunur (2019, 8-9).

Görüntü ve gösterinin bu kadar öne çıkması şeffaflığı hayatın tüm alanlarını etkisi altına alan bir dogma haline getirmiştir. Byung-Chul Han şeffaflık toplumunun azalan güven nedeniyle kontrole önem veren bir güvensizlik ve şüphe toplumu olduğunu söyler. Çünkü şeffaflık ağır tempolu, uzun vadeli düşünme ve planlamayı imkânsız hale getiren bir geçicilik yaratır ve olgunlaşması zaman alan şeyler giderek daha az ilgi çekmeye başlar. Toplulukları kontrol etmek bu sayede daha kolay hale gelir. Ona göre yüksek sesle dile getirilen şeffaflık talebi toplumun ahlaki temelini kırılğanlaşmış olduğunun ve dürüstlük, doğruluk gibi ahlaki temelini giderek önemini yitirdiğinin bir göstergesidir. Şeffaflık her şeyi düzgülleştirici, hizaya getiren bir etki yaratarak tek biçimliliğe yol açar. Şeffaflığın insanı camlaştırıcı özelliği sayesinde varsayılan özgürlük ve iletişim topyekün bir kontrol ve gözetime dönüşecek bir şiddet içerir. Aynı zamanda eylemlerin ve şeylerin işlemsel hale gelerek hesaplanabilir, yönlendirilebilir ve kontrol edilebilir süreçlere tabi olmaları anlamına gelir (Han, 2020, 11, 12, 15-16, 70). Modern aklın işleyiş biçimi itibarıyla yöneldiği hedefler böylece düzenlemek için kontrol etmeyi, kontrol etmek için de gözetlemeyi zorunlu hale getirirken görüntü, fotoğraf, kamera, görsellik gibi gösterenler çağımıza kimliğini veren temel unsurlar olmuştur.

2. GÖRÜNTÜ TEKNOLOJİLERİNİN GÖRSELLİĞİ KUTSALLAŞTIRMASI

Modern iktidarın gözetim üzerinden kurduğu denetim ve kontrol mekanizmasını anlamak için Jeremy Bentham'ın (18. yy.) panoptikon terimini anlamak önemlidir. Michael Foucault'un iktidar üzerine çalışmaları da Bentham'ın panoptikon kavramı üzerine kuruludur. Moderniteyle beraber görme iktidarının temel denetleme biçimlerinden biri haline gelirken göz de önemli bir iktidar organına dönüşür. Başlarda bir mimari kontrol düzeni olarak üretimin denetlenmesi ve güvenlik amaçlı inşa edilen sistem bugün küresel kapitalizmin yeni teknolojileri yoluyla tüketimi de teşvik edecek şekilde çok merkezli ve akışkan bir hal almıştır

(Çoban ve Özarlan, 2019, 7). Denetleyici mimari bir yapı olarak tasarlanan panoptikon Bentham'a göre fabrikalar, hapishaneler, tımarhaneler, ıslahevleri, okullar, imalathaneler ve hastanelerde çok sayıda insanın gözetim altında tutulması amacıyla uygulanabilirdi. Tüm bu kurumlarda gözetim altında tutulan insanlar ne kadar sıkı biçimde gözetim altında tutulursa kurumun amacı da o kadar mükemmel bir şekilde yerine gelmiş olacaktı (Bentham, 2019, 12-13).

Yeni teknolojiler yoluyla disiplin ve cezalandırma temelli hapishane sistemi tüm yaşam alanlarına yayılmıştır. Başlarda çalışma yaşamını düzenlenmek amacıyla tasarlanan panoptikon yeni teknolojilerin gelişimiyle birlikte iş yaşamının etkin unsurlarından biri haline gelmiştir. Teknolojik ilerlemelerle gözetim mimari alandan teknolojik aygıtlara doğru evrilmiş, mimari gözetimin yerini elektronik gözetim almıştır. Gözetim sistemleri bedenleri itaatkâr ve daha üretken kılmak üzere kapitalist üretim sürecinin ve daha sonrasında tüm toplumsal denetim pratiklerinin merkezi belirleyici olmuştur (Çoban, 2019, 111-114). *Panoptikon* gözetleyicinin merkezde olduğu bir görülmeden görme düzeneğidir. Normalde nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim hedeflerini içeren bir hapishane projesi olan panoptikon yoluyla en geniş zamanda her bir kişinin gözetim altında tutulması hedeflenir. Buna uygun olarak modern zamanlarda okullar pedagojik, hastaneler iyileştirici, ordu düzenleyici ve hapishaneler uyumlulaştırıcı makineler olmuştur (Demiral, 2018, 68-71). Foucault Bentham'ın projesinin bu kadar ilgi çekmesinin nedenini, onun şeffaflığa dayalı iktidarın, çok farklı alanlara uygulanabilen formülünü vermiş olmasına bağlar. Çünkü Aydınlanma çağının ortadan kaybolduğunu görmek istediği şey olan insandaki loş yerlerdir (Foucault, 2019, 95).

Modernite için bedenlerin ve şeylerin merkezi bir bakış altında tümüyle görünür olması temel bir yönetici ilke olmuştur (Foucault, 2019, 87-88). Modern düşünce gücünü devam ettirmek kişisel veriler üzerine odaklanmış dikkat ve gözetimi gerektirir. Günümüz dünyasının gittikçe kentsel bir nitelik kazanması da onu gözetleme ile irtibatlı hale getirir. Bu nedenle de şehirlerde çok yönlü, çok katmanlı ve sürekli gözetleniriz. Devamlı olarak doğru yerde ve doğru zamanda olduğumuzu, doğru hızla araç kullandığımızı ve doğru iş yaptığımızı denetleyen sayısız gözetime maruz kalırız. Aynı anda nerede ne yaptığımızı, kimlerle oturup kalktığımızı, ne yeyip içtiğimizi, neler giydiğimizizi ve nelere ağlayıp nelere güldüğümüzün resmini anında Facebook'a, WhatsApp'a ya da Instagram'a yüklemeyen rahat edemiyoruz Yapıp ettiğimiz her şey bu sayede yönlendirilmekte, belirlenmekte ve takip edilmektedir (Lyon, 2006, 64, 101). Bauman'ın ifadesiyle modernlik bugün geldiği yer itibarıyla akışkanlaşmış bu onun temel boyutlarından biri olan gözetleme sistemlerine de yansımıştır. Artık gözetim de katı değil akışkandır. Gözetlemenin akışkanlaşması orada olmadan da gözetlemenin mümkün hale gelmesi, eğlenceli gözetim gibi gözetlemede çeşitliliğin ortaya çıkmasını ifade eder (Bauman ve Lyon, 2013, 13-15).

D. Lyon gözetlenen toplumların yükselişinin bütünüyle kaybolan bedenlerle ilgili olduğunu söyler. Çünkü bir şeyleri uzaktan gerçekleştirdiğimiz zaman bedenler yok olur. Eskiden insanları ilişki içinde tutan diğerinin gözünün içine bakmaktan doğan güven ve el sıkışmakla oluşan anlaşma ve buna benzer şeyler zarar görmüş, bunun yarattığı boşluk daha çok gözetleme ve gözetlenmeye itmiştir (Lyon, 2006, 33-35). Lyon gözetlemenin sosyal ve ekonomik ayrımları desteklediğini, tercihleri kanalize ettiğini, istekleri yönlendirdiğini ve daha önemlisi kısıtladığını ve kontrol ettiğini söyler. Gözetleme teknolojileri kategorize etme ve sınıflandırma yoluyla nüfusu sıralama ve elemeye tabi tutarken kimilerinin yaşam şansını kuvvetlendirmek ötekilerinkini ise azaltmak için kullanılır (Lyon, 2006, 16-17).

Görünerek var olma anlayışı geleneksel dünyadan kopuşun bir yansımasıdır. Çünkü geleneksel kültürde gören ve görünen ilişkisinde üstünlük görünende değil görendedir. Görünme iktidarı elinde tutanlar için azametinin azalması anlamına gelir. Çünkü iktidar sahibi görüldüğü andan itibaren değişik bakışlar tarafından denetlenme sürecine tabi tutulur (Barbarosoğlu, 2019, 10, 14). H. Niedzviecki sevdiğimiz insanların fotoğraflarını teşhir etmemizin, sağlık sorunlarımızı ayrıntılarıyla anlatmamızın veya en sevdiğimiz on filmi alt alta sıralamanın gerisinde kendini teşhir etmeye dayalı narsist bir dürtü olduğunu, dedikodunun cazibesinin onun tehlikeli taraflarını görmezden gelmemize neden olduğunu söylüyor. Buna göre birbirimize dikkatle baktığımızda heyecanlanıyor, saatlerce konuşmuşçasına rahatlıyor ve bundan erotik bir zevk alıyoruz (Niedzviecki, 2019, 10-11). Byung-Chul Han da şeffaflık kavramı üzerinden tartıştığı bu durumun bizleri hakikatten uzaklaştıran yönlerine dikkati çeker. Ona göre aşırı enformasyon ve aşırı iletişim hakikat

eksikliğini, hatta varlık eksikliğini belirtisidir. Daha fazla enformasyon, daha fazla iletişim bütünün temel belirsizliğini ortadan kaldırmaz daha da artırır. Var olabilmek için sergileniyor olma gereği talep eden toplumlarda artık hepsi birer meta haline gelmiş olan şeyler sergi değeri kazanmak uğruna kült değerlerini yitirirler. Teşhir etmenin aşırılığı her şeyi tüm sınırlarından arınmış olarak derhal tüketilmeye açık bir meta haline getirir (Han, 2020, 23, 28).

Dikizleme kültürü 21. yüzyılda teknoloji toplumunu eğlence, kişisel gösteri veya dikkat çekme şeklinde bedenleri ve ruhları ile sürekli soyunan ve bunu izleyen büyük bir kalabalığa çeviriyor. Geleneksel kültürlerde ayıp hatta günah olarak düşünülen dikizleme giderek toplumsal bilinci inşa eden bir mekanizma haline geliyor. Ayrıca sanal dünyanın insanlara söz hakkı vermesi, onlara hissettiklerini, düşündüklerini paylaşma fırsatı sunması kişilere önemli hissetme imtiyazı sunuyor. Göstermek kişilere iyi hissettiriyor, heyecan yaşıyor ve tanınma şansı yaratıyor. Bireylerin bu süreçte kişisel sınırlarından vazgeçmesi bazen milyonlar da kazandırıyor ve kazanamayanlara da bunun hayalini kurmayı öğretiyor (Niedzviecki, 2019, 30, 45-55, 77). Kevin Robins yeni görsel teknolojilerin teknokratik, ilerlemeci ve akılcı idealizme dayalı olduğunu söyler. Ona göre kültürde görselliği baskın hale getiren şey rasyonalite gücünün artmasıdır. Bu yeni düzende görüntü dünyayı anlamak için kullanıldığı gibi dünyadaki olayların gerçekliğini önlemek, reddetmek ve inkâr etmek üzere de kullanılmaktadır (Robins, 1999, 25). Bu yüzden de gerçekliğin ifade edilmesinde dil kullanımının yerini imgeler almaya başlamış; duyguların, bilginin hatta esprilerin dahi görseller, şekiller üzerinden ifade edilmesi yaygınlaşmıştır (Demiral, 2018, 22). Dolayısıyla sanal devrim yalnızca yaşam biçimlerini değil daha temel olarak yaşamın kendisini dönüştürmüştür. Robins sanal alanın çekici olmasının nedenini aslında uzak, dokunulmaz ve kurgusal bir yer olmasına bağlar. Sanal alan arzularımızın ve düşlerimizin içinde daha rahat edebileceği alternatif bir dünya olarak görünmektedir. Sınırlılıkları ve kusurlarıyla şu anda ve burada olan gerçekliğin yerini alabilme potansiyeli vardır (Robins, 1999, 35, 37, 39). Zevk ve arzuların dayatmalarına göre tasarlanıp düzenlenen yapay gerçeklikle ilişkiye geçmek, gerçek ve fiziksel benliğin askıya alınmasına, cisimsiz ve sanal kopyası tarafından ikame edilmesine neden olur. Bu varoluş koşullarında adeta her şey sınırsızca hayal edilebilir ve dışa vurulabilir gibi görünür. Hayal edilen veya yapılan şeyler üzerinde kısıtlamalar, sınırlamalar koyacak ötekiler de bulunmaz. Diğerleriyle fiziksel olarak doğrudan karşılaşmayınca etik anlayışımız gevşemeye uğrar. Gerçekten de makine insan ilişkilerinde ahlak dışı kayıtsızlığı artırabilir ve insanlar arasında yaşanan doğrudan tepki verme gereğini de genellikle ortadan kaldırır (Robins, 1999,156).

Virilio'ya göre temelde askeri bir ağ olan internetin yakın geçmişte sivilleştirilmesi mekân imgesini genişleterek gözetim ve kontrolü yaygınlaştırmıştır. Bu da ona göre alışıldık iç ve dış kavramlarını alt üst etmiştir. Zorunlu tele-varoluş bireylerin işteki, alışverişteki dolaysız varoluşunu ortadan kaldırmış, ölü açılı ve gölge alanları olmayan aydınlık bir dünya ortaya çıkmıştır. O yüzden de bilgisayar sadece bilgi ile ilgili değil aynı zamanda bir görme, bir ışık tutma makinasıdır (Virilio, 2003, 16-20). Virilio yeni optik-elektriğin hem gerçek zamanda insan vücudunu araştıran tıbbi bir uzaktan teşhisi hem de yakınımızdan başlayıp gezegenimizin tamamına yayılan küresel bir uzaktan denetimi içerdiğini söyler. Bu optik malzeme herhangi bir diktatörlük gibi bizleri birey olduğumuzu unutmaya teşvik ediyor. Çünkü görsel ve işitsel olan bugün bedenlerimizi bizim elimizden alıyor (Virilio, 2003, 32). Google aramaları veya alışveriş alışkanlıkları üzerinden zevk ve tercihlerimize dair profiller oluşturuluyor, bu veriler yoluyla birey yeniden kurulu. Birey bir yandan fail olma hissi yaşarken öte yandan çeşitli özlem ve beğenileri olan profillere sahip bir tüketici olarak nesneleşiyor (Pettman, 2018, 16).

Guy Debord modern üretim koşullarının hâkim olduğu toplumlarda tüm yaşamın gösterilerin sonsuz birikimi olduğunu söyler. Çünkü ona göre kendi bütünlüğü içinde ele alındığında gösteri mevcut üretim tarzının hem sonucu hem tasarısıdır. Gerek enformasyon ya da propaganda, gerek reklam ya da doğrudan eğlence tüketimi biçiminde olsun bütün özel biçimleriyle gösteri toplumsal olarak hâkim olan yaşamın mevcut modelini oluşturur. Debord modern endüstriyel toplumun rastlantısal ya da yüzeysel olarak değil de temelde gösteri yanlısı olduğunu söyler. Gösteri toplumunda göstermek kendisini tartışılmaz ve zorunlu bir olumluluk olarak sunar. Buna göre görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür. O yüzden de gerçeğin kendisi gösterinin seyri tarafından maddi olarak istila edilmiştir (Debord, 2018, 34-37). Guy Debord gösterinin ileri

bir iktisadi sektör olarak günümüz toplumunun esas üretimi olduğunu söyler. İktisadın tüm toplum üzerindeki tahakkümü, var olmaktan sahip olmaya geçen bariz bir bayağılaşma yaratmıştır. Toplumsal yaşamın iktisadın birikmiş sonuçları tarafından tamamen işgal edildiği bugünkü aşama ise sahip olmaktan “gibi görünmeye” doğru genel bir kaymaya neden olmuştur. Debord’a göre gösteri açık seçik bir teknik rasyonelliğin sürekli yayılması üzerine kuruludur. Dolayısıyla gösteri metanın toplumsal yaşamı tümüyle işgal etmesiyle ele ele gitmiş gittikçe metadan başka bir şey görülmemeye başlamıştır (Debord, 2018, 38-39, 50).

Modern dünyada ve özellikle postmodern anlayışta var olma biçimi görünmeyi şart koşar. Başkaları tarafından görülüyor olmak ilgiyi kendi üzerine toplayarak fark edilme manasını taşır. Kitle kültürü içine sıkışmış, kendisine seri üretim ve tüketimin küçük bir parçası olmaktan başka bir değer atfedilmeyen insan için fark edilme sanal var olma biçimleri armağan etmektedir. Var olduğunu, başkaları kendisini seyrettiği oranda hissedebilen postmodern insan az insana görünerek kendi dünyası içinde yaşamayı sağlıklı bir durum olarak algılamaktadır (Barbarosoğlu, 2019, 15). Yeni teknolojilerin gücü ve yaygınlığı arttıkça sosyal ilişkiler görsellik temelinde yeniden şekilleniyor. Alışveriş yaparken, araç kullanırken ya da internetten bir şeyler öğrenmeye çalışırken bütün hareketlerimiz izlenmeye açık hale geliyor. Bizim de içinde pay sahibi olduğumuz bu izlemenin amacı yönlendirmek, takip ve kontroldür (Lyon, 2006, 18-19). Etienne de La Boetie insanların nasıl itaat etmekle kalmayıp gönüllü boyun eğmeyi arzuladığını tartıştığı *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*’inde tiranların yağmaladıkça daha çok şey üzerinde hak iddia edip daha çok şey istediklerini, onlar yıktıkça kendilerine daha çok şey verildiğini ve hizmet edildiğini söyler. Bu da onları gittikçe daha güçlü ve zinde yapmış olur. Dolayısıyla tiranlara gücünü kitlelerin verdiğini, kitlelerin kendilerini ezmek için ona sağladıkları üstünlük dışında tiranın onlardan daha fazla bir şey sahip olmadığını ifade eder. Boetie’ye göre tiranlara kitleleri gözetledikleri bu kadar gözü bizzat kitlelerin kendisi vermiştir (De La Boetie, 2018, 24-26). Bugün de siyasi ve ekonomik güç merkezlerine gözetlenerek yönetilme gücünü kitlelerin kendisi vermektedir.

Görselin iktidarı modern öncesi zamanlara özgü itiraf anlayışından ayrılan modern bir itiraf kültürü de yaratmıştır. Bizim olanı sergileme ve itiraf modern öncesi dönemde belirli bir durumun onu denetleyen ya da cezalandırıcılara açık edilmesi anlamına gelirken modern dönemde benliğin sahiciliğinin bir göstergesi haline gelmiştir. Bu da Bauman’a göre günümüz itiraf toplumlarını doğururken mahremiyetin düşüşünü beraberinde getirmiştir. Mahremiyet bugün kamusal alanı işgal etmiş, sömürgeleştirmiş ve geleneksel dünyadaki ayrıcalığını kaybetmiştir (Bauman ve Lyon, 2013, 41). Bugünün ileri tüketim toplumlarında itiraf ve mahremiyet tüketimin kölesi haline gelmiştir. Yani tüketim toplumunun üyelerinin kendileri birer tüketim metasıdır. Buna göre artık panoptikonları kendi sırtımızda taşıyoruz. Bauman dolayısıyla meselenin esasta metaya dönüşmekten ziyade kendini meta haline getirmek olduğunu söyler. Sanal ağlar yarattıkları özgürlük ve bireysellik hissi ile bireyleri tüketim yönünde itaatkâr kılmış, bu da mahremiyetin ifşasını beraberinde getirmiştir. Çünkü mesafe, uzaklaşma ve otomasyon teknolojisindeki ilerlemeler eylemlerimizi ahlaki kısıtlamalardan gittikçe bağımsızlaştırmıştır. Seçimlerimizi, yapabiliyor olma ilkesi belirlemeye başladığı için bu eylemlerin insani olmayan sonuçları için ahlaki sorumluluğunun hayata geçirilmediği bir noktaya varmış olduk (Bauman ve Lyon, 2013, 41, 47, 69, 73, 100.). Gösterme imkan ve kabiliyetlerinin artışı ve bunu denetleyen küçük toplulukların güç kaybetmesi gözden uzak herhangi birşey bırakmamaya başladı. Gözün görmediği şey var olmama riski taşıyordu ve bu artık tahammül edilemez bir şeydi.

3. MAHREMİYETİN KAMUSAL ALANI İSTİLA ETMESİ

Sosyal bilimler literatüründe mahremiyet hem yakınlık, samimiyet (intimacy) hem de özel (private) kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan, modern zamanların kamusal alan ve özel alan ayrımının merkezinde olan kavramlardan biridir (Şişman, 2019, 12-15). Mahremiyet başkasıyla paylaşmak istemediğim, başkasından sakındığım, koruduğum her şeyi kapsar. Yasak ve tabuya ilişkin mekânı ve yaşantıları ifade eder. Burası yabancı bakışlara maruz kalmadığımız emniyetli bir alandır. Bizi bakış altında olmanın korunaksızlığından ve bir nesneye dönüşmüş olmanın baskısından uzaklaştırır (Poyraz, 2019, 22-23, 30). Mahremiyet inziva ve rahatlanmanın alanı olan dokunulmazlık bölgesini işaret eder. Çoğunlukla ev içi alandır; kadınlar ve özel mülkiyetle ilişkilendirilmiştir. Yabancıların çok olduğu şehir toplumlarının büyümesi mahremiyet

algısı ile yakından ilgili kamusal ve özel alan ayrımını güçlendirmiştir. Yabancılar toplumu “içerde” olan bir korunmuş alanın kurulmasına katkıda bulunmuş, yabancıların bizim kişisel işlerimize erişiminin engellenmesi önemsenmiştir (Lyon, 2006, 43-45). Modern toplumda özel varoluş aile, yakın dost çevresi, bireysel üretim ve tüketim alanları ve bireysel inançlar ve tercihler dünyasını içerir. Kamusal varoluş ise siyaset alanındaki faaliyetleri tanımlamak için kullanılır. Modern öncesi dönemlerin kamusal güçlerinin özel alan üzerindeki sınırsız düzenleme yetkilerine karşı modern çağın insanı özel varoluş alanını siyasetin gerekliliklerine tabi kılmaya gönüllü olmaz. Çünkü modern topluluklar için özel hayattaki yararların kamusal hayattaki yararlar önceliği vardır ve olmalıdır (Geuss, 2005, 23-24).

Modern dünyada kamusal alan mahrem olanın sınırları ile şekillenir. Bugün artık her bir gözetleme aracı ya güvenlik ya da hayatı kolaylaştıracağı iddiasıyla hayatımızda yer ederken daha önceden ortak yaşam alanlarını da yöneten birtakım mahremiyet ilkeleri aşınmaya başladı. Teknolojik kolaylıklara erişim ile hem özel hayatlarımız hem de kamusal varlıklarımız açısından mahremiyetten vazgeçmiş olduk. Mahremiyet üzerine yapılmış çalışmalarda mahremiyetin özgürlükle ilişkisi kurulmakta ve özgür bireyi bir köleden farklılaştıran temel unsurlardan birinin kendisine ait bir yerinin olmasına vurgu yapılmaktadır. İnsanı insan yapan esaslardan biri olan mahremiyet özellikle dijital teknolojiler vasıtasıyla anlam kaybına uğramış, teknoloji bireyin kendi özel alanını var eden şeylerin ifşa edilmesini teşvik etmiştir. Görünürlüğün kutsandığı bu yeni çağda kendimize ışık tutmak ve karşılığında onaylanma ihtimali kalabalık metropol hayatlarında yalnızlığımızı gidermenin bir yolu haline gelmiştir. Yeme, içme, giyinme, hissetme ve düşünme alanlarında sahip olduğumuz her şeyi göstermek normal bir insan olmanın ölçütü haline gelmiş, kim daha fazla gösterirse o aramızdaki en cesur kişi olma vasfını kazanmıştır (Kocabay-Şener, 2018, 119-124).

Kamusal mekân tesadüfen orada bulunan, benim şahsen tanımadığım ve benimle yakın ilişkide olmayı açıkça kabul etmemiş kişilerle bir arada görüldüğüm bir alandır. Bu yüzden de bu tür bağlam ve mekânlarda dikkat çekmezlik ilkesi, yani diğerlerini rahatsız etmekten kaçınmam gerektiği ilkesi geçerlidir. Bu da karşılaştığım diğer kişilerin benimle ilgilenmesine, beni hesaba katmasına hiç gerek olmadan işiyle gücüyle uğraşmaya devam etmesine izin vermem gerektiği kabulüne dayanır. Mahremiyete dayalı ilkelerin dışarıdaki hayatı belirgin bir şekilde etkilediği geleneksel dünyada kamusal hayatı yönlendiren ilkelerden bir diğeri de başkalarında imrenmeye yol açabilecek durumlardan kaçınmak gerektiğidir. Bu nedenle sanayi öncesi toplumların çoğunda ihtiyaçların tatmininin teşhir edilmesi, mesela yemek yemeyen birinin yanında yemek yemek hoş karşılanmamıştır. Bir diğer düzenleyici ilke ise insanların pek çoğu tarafından pis, tiksindirici ya da mekruh olduğu düşünülen bir madde ya da durumun görünür kılınmaması olmuştur (Geuss, 2005, 32-35).

Ömer Türker İslam kelim ve felsefe gelenekleri açısından mahremiyetin dört boyutlu olarak ele alınabileceğini söyler. İlki mahremiyetin varlık ve mevcut kavramları ekseninde metafizik bir sorun olarak değerlendirilmesi, ikincisi benlik kavramı ekseninde psikolojik olarak değerlendirilmesi, üçüncüsü erdem kavramı ekseninde ahlaki bir mesele olarak değerlendirilmesi ve dördüncü olarak da adalet kavramı ekseninde siyasi bir mesele olarak değerlendirilmesidir (2019, 92). İslam tasavvuf geleneğinde de kişinin kemale ermesi için nefsin terbiye etmesi, bunun için de görünmemesi, kendisini sergilememesi, sırrı faş etmemesi yani mahremini koruması vurgusuna rastlarız. Modern tartışmalarda ise kişinin özellikle kendisine ulaşılmasını kontrol etmesi bireysel özerkliğin sağlanmasında ve başkalarıyla yakın ilişkiler kurabilmesinde önemli bir yerde durur. Yeni kapitalizm ise görünür ve dışsal olanı mutlaklaştırmakta ve görünmez olanı değersizleştirmektedir. Görünmeyen veya ifşa edilmeyen şey neredeyse yok sayılarak kurulmaktadır (Şişman, 2018b, 62-63, 70).

Özel hayat kişiliğin geliştirilebilmesi için bireyin düşünüp kendisini ifade edebildiği ve rahatlayabildiği bir alanı içerir. Aynı zamanda başkalarının yargılayıcı bakışlarından kurtulduğumuz için kendimizi gözlemlemekten kaçtığımız bir alandır. Bu alanda başkalarının tepkilerinden çekinmeden dilediğimizi yapabiliriz. Esasında bu alanın gerekliliği başkalarından saklayacağımız şeylerimizin olması değil saklayacak şeylerimizin olup olmadığını düşünmeye gerek duymadığımız bir alan olmasıdır (Lokke, 2018, 21-22). İnsan ruhu ötekinin bakışından uzak, kendi başına kalabileceği alanlara ihtiyaç duyar. Bütünüyle ışıklandırılması yanmasına ve bir tür ruhsal tükenişe yol açacaktır. Mahremiyet sonrası ideoloji şeffaflık adına kişisel olanın tümüyle elden çıkarılmasını talep eder ve bunun içi görülebilir bir iletişime yol açacağını iddia eder (Han, 2020, 17).

Ross Poole *Modernite ve Ahlak* isimli eserinde modern yaşamın ahlaki duruşu nasıl imkânsız hale getirdiğini anlatır. Ona göre modernlik ahlaki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi inşa ettiği için modern yaşamda insanın ahlaki olma zemini elinden alınmış, ahlak özel bir kanaat meselesi haline gelmiştir. Modern toplum aynı zamanda da piyasa ekonomisini benimseyen kapitalist talepler doğrultusunda bir hayat tarzı yaratmıştır. Bu nedenle de ahlaki ilkeler ve kapitalist değerler arasında her zaman bir gerilim olmuş, modern zihin ise bu çelişkileri her zaman rasyonelleştirmiş ve haklılaştırmıştır. Poole, modernliğin ahlaki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa ettiğini söyler. Bu anlayışta ahlak rasyonel bir inanç konusu değil öznel bir kanaat meselesi haline geldi ve böylece toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksinim duyduğu otoriteyi koruyamaz oldu (1993, 9-10). Poole'a göre modern toplum araçsal aklın egemen olduğu bir piyasa toplumu olarak bütün ahlak anlayışlarını biçimlendirmiş, özel mülkiyet ve çıkarı dayalı eğilimler giderek toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline gelmiştir (Poole, 1993, 16-17). Modern dünyanın bireyci temelleri üzerinde kendimizi içinde var olduğumuz toplumsal ilişkilerden bağımsız bir kimliğe sahipmişiz gibi düşünmeye teşvik ediliriz. Toplumun sesi artık bizim sesimiz olmadığı için de ahlak ötekileşir. Dışsallaştığı için de onu davranışlarımız için bir neden oluşturabilecek otorite olarak görmemeye başlarız (Poole, 1993, 184).

Anthony Giddens *Mahremiyetin Dönüşümü* (Giddens, 2018) isimli çalışmasında modernlik sürecinde özgürlük temelli değerler ve bunu destekleyen üreme teknolojisindeki gelişmeler yanında din ve gelenek gibi anlam biçimlerinin gerilemesinin kadınlarda bireysellik yönünde önemli değişimler yaratmasını tartışır. Tarih boyunca özel alana ait görülmüş, bu yüzden de mahremiyet ve cinselliğe dair düşüncelerin merkezinde olmuş kadınları kimliklerini, ilişkilerini ve cinselliklerini kendilerinin kurmasına doğru dönüştüren bu süreç bugünün ileri ifşa kültürünü anlamlandırmak açısından önemli içerimlere sahiptir. Modernite her ne kadar bireysel hak ve özgürlüklere vurgu yapan bir yaşam kurgulamaya çalışsa da aynı zamanda bu sınırları ihlal eden bir yaşam inşa etmiştir. Bir yanı sıra özel alan ve kamusal alan arasındaki keskin ayrım ama aynı zamanda da teknolojik gelişmelerin elverdiği ölçüde herkesin herkesi gözetlediği bir hayatı var etmiştir (Yılmaz, 2011, 135-137). David Vincent'e göre mahremiyet için sonun başlangıcı 1960'ların ortalarına tarihlenir. Giderek gelişen kamera ve dinleme cihazlarını içeren izleme teknolojisi ya da hükümet ve ticaret sektörü tarafından merkezi ana bilgisayarların daha yaygın kullanılması tehlikenin kaynağı olmuştur. Mahremiyetin günlük yayımlanan basılı ve dijital gazetecilikten ayrıntılı çalışmalara kadar bütün iletişim kanallarında tekrar tekrar öldürülen ancak yeniden öldürülmek için de bir kez daha ayağa kalkın bir zombi statüsü kazandığını söyler. Bu bağlamda teknolojinin mahremiyeti yok etme hızı hukuk sistemlerinin onu korumaya yönelik tedbirlerinden daha hızlı gelişmektedir (2017, 178-181).

Paul Virilio telekomünikasyon araçlarının ve zamansal anındalık şartlarının gezegenimizdeki mekân sınırlarını ve mekânsal mesafelerin gerçekliğini ortadan kaldırdığını söyler. Oysa her varoluşun mesafe nezdinde bir varoluş olduğunu, yersizleşmenin ise kimliklerin doğasını etkilediğini, yeni güvenlik ve iktidar sorunları yarattığını ifade eder (Virilio, 2003, 12-16). Sanal cemaat yeni bir yakınlık türü ortaya çıkarmıştır. TV ya da bilgisayar kitleleri bilgilendirmek ya da eğitmek değil özel mekânları teşhir ve istila etme araçları haline gelmiştir. Mahalle komşuluğunu kökünden değiştiren bu tam zamanlı aydınlatma aracı sayesinde herkesin dairesinin zaman ve mekânı herkesle ilişkiye geçmekte, gündelik mahremiyetini teşhir etme kaygısı yerini bu mahremiyeti herkesin gözleri önüne aşırı ölçüde serme şevkine bırakmıştır. Ölü açıkların yok edildiği bu yeni toplumsal hayata tüketici olan tüm bireyler dâhildir. Yeni küresel düzen bireylerin sürekli olarak kendilerini gözlemelerini ve kendilerini diğerleriyle karşılaştırmalarını istiyor. Virilio'ya göre ekonomik savaş kendisini iletişim özgürlüğü savunusunun arkasına saklamaktadır. Bu sayede bireyleri, onların tavırlarını, eylemlerini, mahrem tepkilerini aşırı bir teşhire tabi tutarak kontrol edebilmektedir. Artık gözetim kameraları yalnızca sokaklarda, caddelerde, bankalarda veya marketlerde değil, evlerde, yoksul mahallelerde de yaygınlaşmıştır (Virilio, 2003, 59-65). Uyuşturucu, hırsızlık ve şiddet ihtimallerinin yaratacağı korkuyla baş etmenin bir yolu olarak hayatımızın her alanını etkisi altına almıştır. Korkuya karşı güvenlik ihtiyacı bizi gözetlenmenin gerekli olduğuna dair ikna etmiş durumdadır. Gözetlenmenin mahremiyeti yok sayan kısmının görmezden gelinmesi, sağladığı bu emniyet olanaklarına karşın ödenmesi gereken bedeller olarak düşünülür. Dolayısıyla daha güçlü teknolojileri hayatımızda istiyorsak kişisel gizlilikle ilgili beklentilerimizi sınırlamak zorunda olduğumuzu kabul ediyoruz. Bu durum hayatlarımıza siyasi müdahale im-

kanlarını artırdığı gibi üzerimizdeki ticari kontrol ve manipülasyon süreçlerini de hızlandırmaktadır (Kesim Güven, 2011, 186-188).

Yeni iletişim teknolojileri neredeyse herkesin her yerde gözetlenebilir hale gelmesini sağlarken bireylerin belirli hazlar karşılığında bu yeni iletişim araçları üzerindeki kontrollerinin azalması mahremiyetin kaybedilmesinin arka planını oluşturur (Nalçaoğlu, 2005, 58-59). Öncelikle sosyal ağlar insanlığın bağ kurma ihtiyacının dilsel bir uzantısı olarak görülen dedikodu ihtiyacını karşılar. Etrafımızda olan bitenleri öğrenme merakıyla iletişim araçları üzerinden elde ettiğimiz sayısız imkân kendimize dair malzeme sunma iştahımızı da artırır. Facebook gibi dijital platformlar farklı kimliklerden insanların deneyimlerini ve ilgilerini sürekli bir gösteri oyunu içinde paylaşabildikleri bir toplanma fırsatı sunuyor. Öte yandan dijital iletişim daha muğlak yakınlıklar yaratır. Buna göre internetteyken ihmalkârlığı, anlaşmazlık ve antipatiyi gizlemek daha kolaydır. Dolayısıyla mesafe üzerinden kurulu yakınlıklarda gerçek hayatta karşılaştığımız zararların oluşması zordur. Sosyal medya ile gerçeklik ortadan kaldırılmış, sorumluluk kaba ve şehvetli bir şekilde terkedilmiştir. Ötekinin yüzü yok edilerek daha kısa bir mevcudiyetle oluşan bu kesişme biçimi karşılaşmalara kolaylık, genişlik ve kendiliğindenlik kazandırmıştır (Pettman, 2018, 48, 55, 56-57).

Gözetleme teknolojilerinin yaygınlığına gücünü veren bir diğer şey de izlemek ve izlenmekten duyulan hazdır. Tüketim toplumu, kimlik gösterenleri, değer yargıları ve yarattığı yaşam biçimiyle haz alma olanaklarını çoğaltmış, tüketen birey için gözetim teknolojileri hazzın en kuvvetli kaynağı haline gelmiştir (Kesim Güven, 2011, 190-191). Bauman *Kuşatılmış Toplum*'da özel ve kamusal alanı bir zamanlar birbirinden ayırdan ayrımların ortadan kalktığını ve özel alanın pazarlığa yatırıldığını söyler. Bu durum duyguların uluorta ifşa edilmesine getirilmiş geleneksel yasağın kaldırılması yanında seyircilerin alkışlarıyla ödüllendirilecek olmanın vadettiği hazla da ilgilidir. Buna göre verilen ders; hiçbir gizli düşünce ve hissin kamuya açılmayacak kadar özel olmadığını söyler. Bilgiye anında herkesin ulaşabildiği itiraflar çağında herhangi bir bilginin herhangi bir şekilde saklanması bir hakaret olarak sayılır ve kızgınlığa yol açar. İlgisizlik, bilgiye kayıtsız olmak, meselelerden habersiz olmak utanç kaynağıdır (Bauman, 2018, 232-282).

Sosyal medya yoluyla iletişimin eğlenceli, kullanışlı ve ücretsiz yollarına ulaşırız. Aşk konusunda da seçeneklerimizi çoğaltma imkânı yaratarak bizi çok defa cinsel olanla daha yoğun bir şekilde haşır neşir eder. Bedensel gerçeklikle karşılaşmaya müsaade etmeyen bu sistemde temelde duygusal olan ilişkilere dâhil olma süreci gittikçe pazar ilişkilerine benzer şekilde metalaşmaya başlamıştır (Pettman, 2018, 82-83, 86-92). Ayrıca dijital mekânların tıpkı kamusal ortamlar gibi işlevler görmesi insanların kendilerini ünlü gibi hissetmelerini sağlar. Sosyal medya üzerine çalışanlar kullanıcıların duygu, bilgi ya da kendilerini mutlu eden anlara dair paylaşımlarının mutluluk hormonunun etkinleştirdiğini söyler. Bu paylaşımlar aynı zamanda bireylere önemli olma ve kontrol hissi vermekte, gündelik hayatlarında sınırlı bir çevreye sahip olan sıradan bireylere fikir ve hislerini geniş kitlelere duyurma olanağı sağlamaktadır (Demiral, 2018, 23-24). Bizlerse bütün bunlara aracılık eden şirketlere karşılığında kişisel bilgilerimizi kopyalayarak kendi amaçları için kullanma haklarını korudukları ayrıntılı hukuki sözleşmeler imzalar, bunun için birer kobay olmaya hevesli bir şekilde gittiğimiz her yerde elektronik izler bırakırız (Pettman, 2018, 70-71).

Sosyal medya mantığı mahremiyetle bağlantılı olan ihtiyatlı davranmaya karşıdır. Modern yaşam gösteri yanlısıdır ve burada isim yapmanın ve bunu sürdürmenin yolunun gösterişçi tüketime bağlı olduğuna dair bir anlayış yaygınlaşmıştır. Sosyal medya kullanımı açısından düşünüldüğünde bu araçlar yoluyla mümkün olduğu kadar geniş bir kitleye erişmek, toplumsal açıdan bir prestij göstergesi olarak kabul edilir. Sosyal medya bu şekilde bir varoluşsal mücadele alanı olarak görüldüğü oranda mahrem olana dair çerçeve de aşınmaktadır. Gösteri duyguları körüklemekte bu da mahremiyetin tüketimini tetiklemektedir (Anık, 2019, 126-131). Bu süreçte herhangi bir dinsel uzamda yapılması müşkül olan davranışlar dahi televizyon ya da internet karşısında kolaylıkla terkedilebilir hale gelmektedir. Çünkü medyatik mecralar kendisine dinsel sadakat üretirken gerçek dine veya kutsallara ilişkin vazgeçilmezlere sadakatsizlik üretir. Medya için izleyici ya da kullanıcının duyarlılığından ziyade kendisine yönelik ilginin kesilmemesi önemlidir (Çamdereli, 2018, 18-19). Çünkü mesafe, utanç ve bunları destekleyen ideolojiler sermayenin, enformasyonun ve iletişimin hızlandırılmış dolaşımına dâhil edilmez. Bu dolaşım insanın çekilebileceği mahrem alanların şeffaflık adına ortadan kaldırılmasına yol açar. Şeffaflık toplumunda ise ne enformasyonda ne de görüş alanında boşluğa tahammül yoktur (Han, 2020, 18-20).

Bu yüzden de artık insanların sırlarının olmasının cazibesi kaybolmaya başladı ve sır sahibi insanlar demode görülmeye, eğlence katsayısı mahremiyet ihlal edildikçe artmaya başladı. Ayağımıza kadar gelen etkileşim kurma ve hayat deneyimlerimizi paylaşma imkânı gizliliği umursamamamızı beraberinde getirdi (Niedzviecki, 2019, 109, 160, 258, 261, 264). Dijital gözetim öncesi zamanlarda kişinin kendisine kimin baktığını kontrol etmesi için kullandığı kapı, pencere, duvar ve izleyiciye uzaklık gibi birtakım araçlar ve mekanizmalar da dijital gözetim sebebiyle bireyin kontrolü dışına çıktı. Bugün ekranda gördüğümüz şeyler bizi doğrudan görmüyorsa da bıraktığımız izler üzerinden sürekli takip altındayız. Devletler vatandaşlarını, teknoloji şirketleri kullanıcılarını, kapitalist şirketler muhtemel tüketicilerini ve aslında herkes herkesi izliyor. İnsanlar hem izliyor hem de kendilerini izleyen gözlere karşı korumasız kalmayı göze alabiliyor. Modern dönemin bir merkezden herkesin gözetleme şeklindeki panoptikonu günümüzde artık çok merkezli gözetleme durumu olan sinoptikona dönüşmüştür (Şişman, 2019, 8-9).

Çeşitli hizmetlere bedava erişim karşılığında bizi gözetleyen şirketlere hakkımızda kar amaçlı profiller oluşturmalarına müsaade ederken mahremiyet ihlallerine izin vermiş oluruz. Mahremiyeti koruma bildirimlerini okuma, anlama veya reddetme konusunda ise şirket sahipleriyle eşit koşullarda ve eşit avantajlara sahip değiliz. Buradaki güç dengesizliği bizlerin mantıksız anlaşmalar yapmak zorunda bırakılmamızı eleştiremiyor olmamızla kendisini belli eder. E. Lokke bildirim ve onayın mahremiyetin korunmasının yükünü esasen bireye yıktığını ve aslında bunun bir haktan kastedilen şeyin tam tersi olduğunu söyler. Piyasada bunu denetleyecek üçüncü bir tarafın olmaması da bu eşitsizliği devam ettirmektedir. Kişi haklarını korumaya yönelik siyaset de hukuk da teknolojik gelişmelerin gerisinde kalmaktadır (Lokke, 2018, 71-79, 103). Mesela Twitter bütün tweetlerin kopyalarını elinde bulundurmakta, hashtagler, sayfa görüntüleri, kliklenen linkler, coğrafi konum verileri, aramalar ve kullanıcılarıyla onların takipçileri arasındaki ilişkiler gibi bütün ilişkili verilerin günlüğünü tutmaktadır. Hizmet, ayrıca kullanıcıların hesap oluşturabilmeleri için tam adlarını ve geçerli bir e-mail adresini vermelerini istemektedir. Bu veri toplama ve barındırmanın Twitter'in etkili bir biçimde işlemesi için gerekli olmasına karşın, kişisel bilgilerin depolanması ve muhtemel yayımından kaynaklanan mahremiyet problemlerini pekiştirmektedir. Elbette Twitter topladığı veriler ve bunların paylaşımı hakkında bir Gizlilik Politikası (Privacy Policy) sunmaktadır. Buna karşın Twitter'in kullanıcı bilgileri ve aktivitelerini taşıyan veri tabanlarının güvenliğinin ihlal edilmesi ihtimali, sayısız zayıf noktalar, istismarlar ve kullanıcı mahremiyetini tehdit eden saldırılarla varlığını korumaktadır. Ayrıca güvenlik birimlerinin gerek gördüklerinde Twitter verilerine ulaşabilme imkânı da kullanıcı mahremiyetine yönelik sürekli bir tehdit anlamına gelmektedir (Zimmer ve Proferes, 2016, 247).

Byung-Chul Han erişilmez olanın ve sırrın olumsuzluğundan yoksun olan aşırı görünürlüğün müstehcen olduğunu söyler. Buna göre sergi değeri güzel görünmeyi o da güzellik ve dinçlik zorlamasını ortaya çıkarır. Bu zorbalık nihayetinde bizi kendi yüzümüzden eder. Sergi değerinin mutlaklaştırılması kendini görünürlüğün zorbalığı olarak dışa vurur. Şeffaflık mecburiyeti böylece görünürlüğe tabi olmayan her şeyi şüpheli bulur. Şiddeti de buradadır. Anlam dediğimiz şey ise yavaş olduğu için şeffaflık anlamdan yoksunlukla el ele gider. Bunun sorumlusu kapitalist kültürdür. Çünkü kapitalizm her şeyi meta olarak sergileyip aşırı görünürlüğe teslim ederek toplumun pornografikleşmesini en uca götürür (Han, 2020, s. 28-30, 41). Baudrillard bu süreçte pek azımızın farkına vardığı müthiş bir körlük yaşadığımızı söyler. Ona göre bu bakmanıza ve görmenize izin veren bakmadan görmenize ise izin vermeyen bir körlük biçimidir. Günümüzde her şey kopyalama ve suretini gösterme işlemi tarafından zehirlenmektedir. Her şeyin görülmesi gerektiğinin temel kabullerden biri haline geldiği kültürde görülecek hiçbir şey artık kalmamıştır. İnsan artık gündelik yaşamını, mutsuzluklarını, arzularını ve sahip olduklarını sergileyerek bir imgeye dönüşmüştür. Düşüncelerini açıklamak, konuşmak ihtiyacı sürekli iletişim halinde bulunmayı dayatmaktadır (Baudrillard, 2019, 77, 90-91).

SONUÇ

İnsan olmak görülenin ötesine taşan anlamlar içerir. Bunun insanın kendisine, doğaya ve yaşama anlam verme biçimlerini de etki etmesi beklenir. Bugünün teknoloji kültürünün bizi getirdiği noktada var olmayı görülmekle neredeyse eşdeğer görmenin bu anlamları örseleyeceği aşikârdır. Dijitalin yani sayısal olanın hayatımızın her alanını işgal ettiği günümüz kültüründe kendimize ve yaşama bakışımız da nicelin ve buna bağlı olarak görselin egemenliğine girmiştir. Görsellik var sayılmanın ön koşulu haline gelmiş işimizi, duygularımızı, düşüncelerimizi ifade etmenin temel ölçütü olmuştur. Varlığımız birçok yönden görselliğe teslim olunca çeşitli iktidar biçimlerinin de kontrol ve sömürüsüne açık hale gelmiştir. Bugün hem bu güç merkezlerinin yönlendirmesi hem de kendi rızamızla dâhil olduğumuz bir ışıklandırma düzeneği içinde yaşıyoruz. Bizi kendimize özgü kimseler yapan sınırlarımız teşhir edilmesi ve üzerinden çeşitli kazançlar sağlanması beklenen heyecan ve eğlence vadeden pazar ürünleri haline geldi.

Hayatı kolaylaştıran ve karşısında güçsüz hissettiğimiz müthiş derecede imkânlarıyla teknolojinin cazibesine kapılmamak elbette mümkün değil. Bu cazibe onu bugün olduğu ve kullanıldığı yolların dışında düşünemiyor olmamızın da nedenidir. Teknik teşhirin bizleri esir almasına karşı koymak bu duruma alternatif yolların da olabileceğini düşünebilmekten geçiyor. Yavaşlık, sır ve sükûneti eski dünyaya özgü, tarihi geçmiş şeyler gibi görerek bizi hız ve eğlence bağımlısı bir dünyanın köleleri olmaya doğru yönlendiren onlarca uyarana karşı ihtiyatlı olmak önem kazanıyor. Bu yüzden de teknolojinin mevcut kullanım biçimi ve mantığının kaçınılmaz olduğu fikrine karşı eleştirel olmak ve onu insani, çevresel ve toplumsal çıkarlar konusunda daha duyarlı hale getirmek gerekir. Bunun için yapay zekâ geliştirmek için harcanan para ve zaman nispetinde insani güvenlik meselesi üzerine de kafa yormak ve yatırım yapmak gerekir. Yani ileri teknolojileri geliştirme yönündeki gayret ve iştihak onu kontrol etme çabasını dışarda bırakmamalıdır. Servetimizi ve gücümüzü arttırmak için zeki insanlar ve zenginlik kaynaklarına yatırım yapma planlarımız insan olmakla ilgili kaygıların önüne geçmemelidir.

KAYNAKÇA

- Anık, Mehmet. “Sosyal Medyada Mahremiyetin İfşası: Georg Simmel Ekseninde Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Mahremiyet -Hayatın Sırları ve Sınırları-*. ed. Nazife Şişman 119-133. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Bauchspies, Wenda. K. vd. *Bilim, Teknoloji ve Toplum*. çev. Beno Kuryel, Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız. Ankara: Phoenix Yayınları, 2019.
- Baudrillard, Jean. *Şeytana Satılan Ruh*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2019.
- Bauman, Zygmunt, Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Kuşatılmış Toplum*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Bentham, Jeremy. “Panoptikon ya da Gözetim Evi”. *Panoptikon*. haz. Barış Çoban ve Zeynep Özarlan 9-75. İstanbul: Su Yayınevi, 2019.
- Çamdereli, Mete. *Din Ekranında Nasıl Durur*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Çoban, Barış. ““Gözün İktidarı” Üzerine”. *Panoptikon*. haz. Barış Çoban ve Zeynep Özarlan 11-138. İstanbul: Su Yayınları, 2019.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- De La Boetie, Etienne. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge Kitabevi, 2018.
- Demiral, Seran. “Dijital Teknoloji Aracılığıyla Çocuk Özneleşmesinin Olanakları”. *Doğu Batı -Dijital Çağ-* 21/86 (2018), 13-37.
- Ellul, Jacques. *Teknoloji Toplumu*. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.
- Foucault, Michel. İktidarın Gözü. çev. Işık Ergüden ve Osman Akinhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Geuss, Raymond. *Kamusal Şeyler Özel Şeyler*. çev. Gülayşe Koçak. İstanbul: YKY, 2005.
- Gorz, Andre. *Maddesiz*, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Habermas, Jürgen. *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY, 2019.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*. çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Kesim Güven, Sevgi. “Gözetimin Toplumsal Meşruiyeti”. *Medya Mahrem*. ed. Hüseyin Köse. 173-198. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kocabay-Şener, Nihal. ““Filtre”li Hayatlar Çağında Mahremiyet veya Telefon Mahremiyeti Nasıl Değiştirdi?”. *Doğu Batı -Dijital Çağ-* 21/86 (2018), 111-131.
- Lokke, Eirik. *Mahremiyet*. çev. Dilek Başak. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Lyon, David. *Gözetlenen Toplum*. çev. Gözde Soykan. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2006.
- McLuhan, Marshall vd. *Yaradığımız Medya*. çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Nora Kitap, 2019.
- Nalçaoğlu, Halil. “İnternette Röntgencilik: Çağdaş Ahlakın Öznesi Üzerine”. *İnternet, Toplum, Kültür*. der. Mutlu Binark ve Barış Kılıçbay 53-85. Ankara: Epos Yayınları, 2005.
- Narmanlıoğlu, Haldun. *Vatanımı Seven Tıklaşın*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2018.
- Niedzwiecki, Hal. *Dikizleme Günlüğü*. çev. Gökçe Gündüç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- O’connell, Mark. *Makine Olmak*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2018.
- Pettman, Dominic. *Sonsuz Dikkat Dağınıklığı*. çev. Yunus Çetin. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Postman, Neil. *Teknopoli*. çev. Mustafa Emre Yılmaz. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Poyraz, Hakan. “Mahremiyet, Mahrumiyet, Hürriyet”. *Mahremiyet -Hayatın Sırları ve Sınırları-*. ed. Nazife Şişman 21-33. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Robins, Kevin. *İmaj*. çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Şişman, Nazife. *Kaderle Tasarım Arasında Yeni İnsan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018a.
- Şişman, Nazife. *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018b.
- Şişman, Nazife. *Mahremiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Timisi, Nilüfer. “Sanallığın Gerçekliği: İnternetin Kimlik ve Topluluk Alanlarına Girişi”. *İnternet, Toplum, Kültür*. der. Mutlu Binark ve Barış Kılıçbay 89-105. Ankara: Epos Yayınları, 2005.
- Türker, Ömer. “İslam Düşünce Geleneklerinde Mahremiyet Kavramı”. *Mahremiyet -Hayatın Sırları ve Sınırları-*. ed. Nazife Şişman 91-104. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Vincent, David. *Mahremiyet*. çev. Deniz Cumhuriyet Başaraner. Ankara: Epos Yayınları, 2017.
- Virilio, Paul. *Hız ve Politika*. çev. Meltem Cansever. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Virilio, Paul. *Enformasyon Bombası*. çev. Kaya Şahin. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Sıdıka. “Her İletişim Bir Mahremiyet İhlalidir ve Her Mahremiyet İhlalinin Bir Haber Değeri Vardır”. *Medya Mahrem*. ed. Hüseyin Köse 129-148. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Zimmer, Michael vd. “Twitter’da Mahremiyet, Mahremiyet Üzerine Twitter”. *Twitter ve Toplum*. çev. E. Erbatır 243-258. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2016.

EXTENDED ABSTRACT

In this study, the links between the intellectual background that creates technological progress and tools and the visual culture that dominates today's world are examined and the relation of this relationship with the loss of privacy we experience is tried to be revealed. Technology, like all human productions, is an ideological phenomenon that bears traces of the view on human, nature and life. Technological tools, connected with various economic and social interests, are at the center of ethical debates as well as transforming ways of thinking and living. Scientific production, which is built around various social interests and is not independent of the social goals associated with it, takes its meaning from the forms of use in which it is constructed and the network of ideas to which it is connected. Apart from their economic effects, technological inventions also direct people's perception of reality and determine the ways of understanding social life.

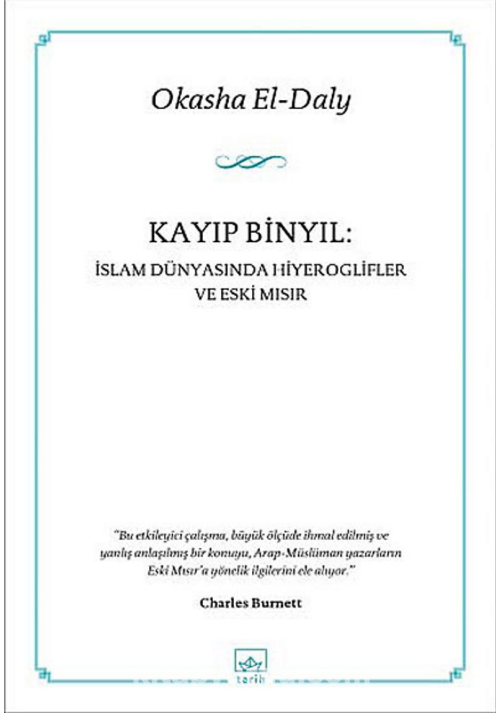
Modern technology, which does not recognize any traditional, moral or religious boundaries, has created a culture of thinking and understanding that centers visuality as a mediator of various political and economic power processes. Despite an understanding of technology that developed more cautiously and slowly in pre-industrial societies, in harmony with the rhythm and ideals of life, modern technology itself has become the essence that governs attitudes and understandings about life. With the increase in technical progress, the rationalization trend, which has an effect in all areas of life, has weakened the old forms of legitimation and brought a more calculated approach to life. Despite the technical understanding of the past, including aesthetic and religious concerns, today's technique depends on the principle of efficiency. The calculative nature of modern science has given a more controlling character to technological development and the operation of products, and technique has become a means of dominating nature and human beings. Modern governments have used technology as a tool to spy on and dominate communities. For capitalist powers, technology has been a means of increasing mass consumption and earning more.

The positivist scientist approach on which modern thought is based has created a culture that emphasizes seeing and visuality. With the emergence of modernity, vision has become one of the main forms of control of power, and in this new order, image has been used to understand the world as well as to prevent or deny the reality of events in the world. Thus, systems of surveillance became the central determinant of the capitalist production process and subsequently of all practices of social control, in order to make bodies obedient and more productive. The full visibility of bodies and things under a central gaze has been a fundamental governing principle for modernity; has institutionalized the attention and surveillance focused on personal data in order to maintain its power.

The tendency of the modern world to legitimize surveillance has created a culture that connects existence to being visible. For people who are stuck in mass culture and who are not valued other than being a small part of mass production and consumption, being noticed presents virtual forms of existence. The postmodern person, who can feel his existence to the extent that others watch him, perceives it as an unhealthy situation to live in his own world by appearing to few people. This new culture, where seeing and being seen is blessed, brought about the disregard of the principles of privacy that governed life in pre-industrial societies, and many details about the private sphere began to be exposed to satisfy various desires or to obtain economic benefits. The new global order requires individuals to constantly observe themselves and compare themselves to others. In today's culture, where digital has occupied every area of our lives, our view of ourselves and life has also come under the dominance of quantity and visuals. Visuality has become the prerequisite for being assumed, and it has become the basic criterion for expressing our work, emotions and thoughts. When our existence has surrendered to visuality in many ways, it has become open to the control and exploitation of various forms of power.

While new communication technologies encourage surveillance, individuals take away their control over these tools in exchange for specific pleasures, and privacy becomes a victim of power and consumption. With the curiosity of learning what's going on around us, the countless possibilities we obtain through communication tools increase our appetite for presenting material about ourselves. On the other hand, digital communication creates more ambiguous affinities, making it easier to hide negligence, disagreement,

and hatred. Another thing that gives strength to the prevalence of surveillance technologies is the pleasure of watching and being watched. We reach fun, useful and free ways of communication through social media. In addition, the fact that digital spaces function like public spaces makes people feel like celebrities. Social media logic is against the prudence associated with privacy. Modern life is spectacle, and there is a widespread understanding that the way to make a name and maintain it depends on conspicuous consumption. This circulation leads to the elimination of private areas where people can withdraw in the name of transparency. That's why the lure of people having secrets started to fade and people with secrets started to look outdated, and the fun factor started to increase as privacy was violated. The opportunity to interact and share our life experiences brought us to ignore privacy.



KAYIP BİNYİL: İSLAM DÜNYASINDA HİYEROGLİFLER VE ESKİ MİSİR

Okasha el-Daly (Ukâşe ed-Dâli)

Çevirmen: Ümran Küçükislamoğlu

İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, 260 s.

ISBN: 9786053753094

Mehmet Hayri Kırbaşoğlu

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim
Üyesi, hayrikirbasoglu@hotmail.com

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 10/06//2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/09/2022

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.1178264>

KAYIP BİNYIL: İSLAM DÜNYASINDA HİYEROGLİFLER VE ESKİ MİSİR

ÖZ

Arapların Eski Mısır'ı incelemesi kutsal metinleri doğrulamak gibi dar bir amaçtan çok, evrensel bir tarih anlayışının sonucuydu. İslam öncesi yazılı kaynaklara eleştirel yaklaşıyor, görgü şahitlerine dayanan metinleri bile eleştirmeden kabul etmiyorlardı. Eski anıtların doğru tasvirlerini içeren çalışmaları, onların sembolik değerlerini ve işlevlerini anlamaya yönelikti.

Eski Mısır dilinin Koptça ile ilişkisini, hiyerogliflerin fonetik değerlerini ve bazılarının alfabe gibi gruplandırıldıklarını fark etmişlerdi. Mısır yazısının çözümü ile ilgilenen Arap yazarlar, asıl olarak simyacı ve sık sık da birer sufi idi. Demotik ve Koptça ile yazılmış Eski Mısır metinlerine – genelde Yunanca çevirileriyle- ulaşmak, Arap alimlerin Mısır dininin kompleks yapısını daha iyi anlamalarına yardımcı olmuştur.

Sufiliğin kökeniyle ilgili çalışmalar, Mısır kaynaklarından bahsetmeden Hindistan ve İran'a yoğunlaşma eğilimindedir. Halbuki mesela Akhenaton'un güneş ilahileriyle Sühreverdi-İşrakilik mukayesesi ve Irak ve İran'daki Mandeist/Sabii dini geleneklere dair çalışmalar Mısır dini ile aralarındaki, özellikle de ritüeller ve inançlar arasındaki benzerliklere ışık tutacaktır.

Orta çağ yazarları İslami öğretilerle Eski Mısır dini arasında ortak bir zemin bulmaya çalışmışlardır.

Arap felsefesi araştırmaları Eski Mısır felsefesi sorunlarına ışık tutabilir. Zira Eski Mısır felsefesinin bazı temel kavramları sonraki Arap ve Yunan felsefesinin temelini oluşturmuştur.

Klasik öncüleri gibi Arap yazarlar da yazının, simyanın ve tıbbın icadını atfettikleri Mısır'lı Hermes'ten itibaren bu ülkenin bilim ve hikmete ev sahipliği yaptığını düşünmüşlerdir.

Musa'nın muhatap olduğu firavunun, tipik bir Mısır hükümdarı olmadığını, istisna teşkil ettiğini biliyorlardı. Mısır hükümdarları, halkın iyiliğini düşünen yetenekli yöneticiler, bilgili ve dindar figürler olarak tasvir edilmiştir.

Kleopatra Arapça kaynaklarda, fiziksel çekiciliğine gönderme yapılmaksızın bir filozof ve bilgin olarak betimlenmiştir.

Bin yıllık Arap katkısını görmezden gelen Avrupa merkezci görüşün Mısır bilime hükmetmesiyle geçen iki yüzyılı aşkın bir süreye rağmen, Yakındoğu'nun diğer bölümlerinde çalışmalar yapan arkeologlar da aralarındaki Batı hakimiyeti probleminin farkına varmaya başlamışlardır. Fakat paha biçilmez katkıları için de Batı'lı meslektaşlarımıza çok şey borçluyuz.

Anahtar Kelimeler: Erken İslam Tarihi, Müslüman Ejiptolojisi, Cahiliyye, Tefsir, Simya

EGYPTOLOGY: THE MISSING MILLENNIUM: ANCIENT EGYPT IN MEDIEVAL ARABIC WRITINGS

ABSTRACT

The Arab study of Ancient Egypt was the result of a universal understanding of history rather than the narrow purpose of verifying scriptures. They were critical of pre-Islamic written sources and did not accept even texts based on eyewitnesses uncritically. The Arabs' work, which included accurate descriptions of ancient monuments, was aimed at understanding their symbolic value and function. They noticed the relationship of the ancient Egyptian language to Coptic, the phonetic value of hieroglyphs, and that some were grouped like alphabets. Arab writers interested in deciphering Egyptian script were primarily alchemists and often Sufis. Access to Ancient Egyptian texts written in Demotic and Coptic – often in Greek translations – has helped Arab scholars better understand the complex nature of Egyptian religion.

Studies of the origin of Sufism tend to concentrate on India and Persia, without mentioning the Egyptian sources. However, for example, Akhenaten's comparison of Suhrawardi- Illuminism (Ishraqiyya) with sun hymns and studies on Mandaeanist/ Sabianist religious traditions in Iraq and Iran will shed light on the similarities between Egyptian religion and especially rituals and beliefs.

Medieval writers tried to find common ground between Islamic teachings and Ancient Egyptian religion.

Studies of Arabic philosophy can shed light on the problems of Ancient Egyptian philosophy. Because some basic concepts of Ancient Egyptian philosophy formed the basis of later Arab and Greek philosophy. Arab writers, like their classical predecessors, thought that this country had been home to science and wisdom since Hermes of Egypt, to whom they attributed the invention of writing, alchemy and medicine. They knew that the pharaoh Moses was dealing with was not a typical pharaoh but an exception. Pharaohs were portrayed as skilled rulers, knowledgeable and pious figures who cared for the welfare of the people.

Cleopatra is described in Arabic sources as a philosopher and scholar, without reference to her physical attractiveness.

Despite more than two centuries of domination of Egyptology by the Eurocentric view that ignored the thousand-year Arab contribution, archaeologists working in other parts of the Near East have also begun to realize the problem of Western dominance among them. But we also owe much to our Western colleagues for their invaluable contributions.

Keywords: Early Islamic History, Muslim Egyptology, Jahiliyyah, Tafsir, Alchemy.

GİRİŞ

KİTABA GEÇMEDEN ÖNCE

Ne olmak istiyorum, hangi mesleği seçmeliyim sorusu kafamda dolaşmaya başladığı sıralarda, kendime birçok farklı cevap versem de cevapların hepsi de tabiata yönelik olma ve keşfetme merakı noktasında birleşiyordu: Tabiatı sevdiğim için ziraat mühendisliği, hayvanları sevdiğim için veterinerlik, merak duygusunu tahrik ettiği için arkeoloji. Lisede Fen kolunda okuyup mezun olduğuma bakılacak olursa ziraat ve veterinerlik seçiminde garipsenecek ne olabilirdi? Garip olan ise arkeolojiye duyduğum ilgiydi; ilginçtir tarih değil de arkeoloji, ama tarihe olan ilgi de derinlerde yok değildi.

Fen Bilimlerinden Teolojiye

Ama kader ağlarını başka şekilde örüyordu ve ben 70'li yıllarda kendimi bir anda yeni yeni filizlenip palazlanmaya başlayan İslami hareketlerin içerisinde buluverdim. Bu yeni harekete olan tutku, kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi İslam konusunda uzmanlaşmanın adresi olan İlahiyat fakültelerine yönelmeme yol açtı.

Teolojiden Tarihe

Sürpriz İlahiyat seçimine rağmen, ne fen bilimlerinden ne de tarihten tamamen kopmam söz konusu olmadı, hem iyi bir Bilim ve Teknik okuyucusu hem de fen ansiklopedileri takipçisi olarak bu alana yönelik hiç sönmeyen ilgi varlığımı bu güne kadar sürdürdüm. Tarihe gelince İlahiyat fakültesinde tarih üst başlığı altında birçok ders vardı, ama beni cezbeden bunlardan ziyade ders dışı okuduğum bazı kitaplardı. Bunların başında Thomas Walker Arnold'ın *İntişar-ı İslam Tarihi* (Akçağ yayımları, 1971) geliyordu. İlginçtir aynı konuda Mevlana Muhammed'in *İslam Yayılış Tarihi* (I-III) (Toker Yayınları, 1971) adlı eseri nedense Arnold'un eseri kadar beni etkilememişti. Keza Şehbender zade Filibeli Ahmed Hilmi'nin *İslam Tarihi* (Doğan Güneş yayımları, 1971) de beni etkileyen eserlerin başında geliyordu. Fakülte yıllarında okuduğum – ders kitapları değil de - bu tür eserler, tarih ile en azından İslam tarihi ile ilgili gönül bağımın kopmasına engel oldu diyebilirim. Ancak talebelik yıllarından gelen bu ilgi, akademik hayatımın koşturmacası içerisinde bir otuz yıl kadar uykuda kaldı, ta ki akademik okumalar yanında serbest okumalara da hız verme fırsatı yakaladığım son on-on beş yılda beni tekrar tarihe yönelten bazı eserlerle tanışıncaya kadar. Beni tekrar tarihe cezbeden bu eserlerden bilhassa üzerimde etki bırakanların başında kuşkusuz ortanca kızımın beni tanıştırdığı Amin Malouf'un (Emin Ma'lûf) tarihi romanları geliyordu.¹

Tarihten Arkeolojiye

Bir dostumun tasfiye ettiği kütüphanesinden bana düşen kitaplar arasında yer alan bir kitap ise tarihe olan bakış açımı ciddi olarak genişletip değiştirdi: Oleg Grabar'ın *İslam Sanatının Oluşumu* (Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988) adlı eseri. İslam sanat tarihiyle ilgili görünse de bu kitap erken dönem İslam tarihine dair sunduğu siyasi, ekonomik, kültürel, teolojik fevkalade zengin bir yorum çeşitliliği ile türünün nadir örneklerinden birisi olarak ciddi bir biçimde bakışlarımı yeniden tarihe yöneltti. Ancak bu eser sadece İslam tarihi değil, erken dönemde çevre kültür ve medeniyetlerle olan ilişkiler ve etkileşimler konusunda da nümizmatikten arkeolojiye kadar geniş bir disiplin setinin sonuçlarını sunan fevkalade ufuk açıcı bir eserdirdi. Bu eser İslam tarihi konusunda arkeolojik çalışmaların ne kadar önemli ve değerli olduğuna dair kanaati zihnime sağlam bir biçimde mihlama işlevi gördü. Tarihten arkeolojiye doğru bir eğilimin giderek güçlenmesine yol açan ise özellikle şu iki eser oldu: Angelika Neuwirth ile Nikola Sinai ve Michael Marx tarafından hazırlanan *The Qur'an in Context (Historical and Literary Investigations into The Qur'anic Milieu)* (Brill, 2009) başlıklı antoloji ve Warwick Ball'ın *Arabistan'dan Öteye (Avrupa'daki Asya ve Batı'nın Şekillenmesi - Fenikeliler, Araplar ve Avrupa'nın Keşfi)* (Ayrıntı yayımları, 2014) adlı eseri. İlki adından da anlaşılacağı gibi Kur'an coğrafyasına ilişkin tarihi ve yazınsal yeni keşifleri konu alan bir eserdir. Eseri farklı kılan ise, başta arkeoloji ve nümizmatik olmak üzere pek çok disipline Kur'an dönemini çeşitli açılardan aydınlatmak amacıyla yoğun olarak başvurulmuş olmasıdır. İkinci eser de ağırlıklı olarak Akdeniz havza-

¹ https://tr.wikipedia.org/wiki/Amin_Maalouf

sındaki İslam öncesi gelişmeleri ele alsada erken İslam'a ilişkin fevkalade önemli bulgular ve yorumlar sunması, keza erken İslam'daki gelişmelere dair farklı bakış açıları sunması itibariyle son derece ufuk açıcı, hatta başta Doğu-Batı ayrımı olmak üzere bir çok konuda ezber bozucu bir eserdir.

İşte bu tür eserlerin tıpkı deniz suyunu içenin daha fazla susması gibi, okudukça arkeoloji ve yakın disiplinlere yönelik daha fazla merak ve arzu uyandıran bir etki yapması hiç de şaşırtıcı olmadı. Ama arkeolojiye olan bu ilginin, İslam tarihinin bilinmeyen bir yönünü ortaya çıkaran *Kayıp Bin Yıl* ile yeni bir boyut kazandığını söylemek hiç de abartı olmayacaktır.

KİTABA GELİNCE...

"Bu etkileyici çalışma, büyük ölçüde ihmal edilmiş ve yanlış anlaşılmış bir konuyu, Arap-Müslüman yazarların Eski Mısır'a yönelik ilgilerini ele alıyor" (Charles Burnett)

"el-Daly, meraksız ve ilgisiz Arap-Müslüman imgesini yıkararak, Champollion ve Thomas Young'dan yüzlerce yıl önce Eski Mısır eserlerinin yarattığı sorularla meşgul bir kültüre hayat veriyor" (Stephen Quirke)

"Bu, çığır açan bir çalışma; gün doğmadan önceki ilk ışık." (Kenneth Kitchen)

Kitabın ön ve arka kapaklarında haklı olarak bu şekilde göklere çıkarılan *Kayıp Binyıl*, sadece ejiptoloji/Mısırbilim alanında ihmal edilen/gözden kaçan İslami katkıyı gündeme getiren ilk sistematik ve kapsamlı çalışma olması itibariyle önemli ve değerli değildir. Bu eserin doğrudan amacı, gözden kaçırılan/ihmal edilen bu katkıyı gözler önüne sermek olsa da dolaylı olarak İslam kültür ve medeniyet tarihine, ama özellikle de İslami ilimler geleneğine yaptığı katkı en az kitabın ana konusu kadar önemli ve değerlidir. Kitabın yazarının bu ikincil katkının önemini ne kadar farkında olduğunu kestirmek belki zordur ama İslami ilimler alanına vakıf uzmanların bu katkı konusunda daha yetkin bir biçimde değerlendirme yapabileceklerini tahmin etmek zor değildir. Yine bu değerlendirmenin ciddi araştırma-incelemeleri gerektireceğini tahmin etmek de zor değildir. Kitabın kendisi ejiptoloji konusundaki İslami katkıyı yeterince ortaya koyduğu içindir ki, biz burada kitabın dolaylı katkılarının önemine dikkat çekmek amacıyla başlangıç niteliğinde bazı değerlendirmeler yapmakla yetineceğiz.

"KAYIP BİNYİL" Benim için Niçin Önemli ve Farklı?

Antik Mısır medeniyetine olan kişisel hayranlığımın bu kitaba yönelik bendeki olumlu bakış açısının oluşumundaki rolünü elbette inkar edemem. Ama bu kişisel sebep dışında asıl ilmi-fikri açıdan bu çalışmanın son zamanlarda okuduğum en heyecan verici eserler arasında yer almasının sebepleri de söz konusudur ki, kısaca bunları;

Ejiptoloji çalışmalarına olan İslami katkıyı gün ışığına çıkarması,

İslam kültür ve medeniyet tarihine ilişkin orijinal katkısı,

Çağdaş İslam araştırmalarında açacağı yeni ufuklar

şeklinde özetlemek mümkündür.

Okuyucuları kitapta ileri geri sıçramalar yapmak durumunda bırakmamak gibi pratik bir sebeple, olabildiğince kitabın sırasını takip ederek, bizce kayda değer görünen hususlara dair kişisel yorumlarımızı paylaşmaya artık geçebiliriz.

Önce Kitabın Başlığının Çevirisine ve Yazarın Adına İlişkin Kısa Bir Not

Eser İngilizce olup, maalesef jenerikte orijinal ismi verilmemiştir. İnternette ulaştığımız üzere kitabın adı şu şekildedir: (Egyptology: The Missing Millenium – Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings – Okasha el-Daly). Başlığın Türkçe çevirisi tamamen yanlış değilse de orijinalini ne ölçüde yansıttığına kararı okuyucunun vermesi için biz kendi çevirimizi sunalım: (Ejiptoloji(Mısırbilim): Kayıp Bin Yıl- Orta Çağ Arap Yazınında Eski Mısır (Ukâşe ed-Dâlî).

Self Oryantalizm Riski

Yazarın adının İngiliz transkripsiyonuyla verilmesi, orijinale sadakat bakımından doğru olabilirse de bu yaklaşımın İslam dünyasındaki okurlar açısından bir tür self oryantalizme yol açma riski de söz konusudur. Maalesef Batı dillerinden yapılan İslami bağlamdaki eser çevirilerinde bu durumun örneklerini bol bol görmek üzücüdür. Burada tarihi romanları ve denemeleriyle ülkemizde yakından tanınan Emin Maluf örnek olarak verilebilir. Fransızca yazımda (Amin Maalouf) şeklinde yazılsa da, aslında bu isim Türkçede de yaygın bir isim olan Emin'den başka bir şey değildir. Benzer şekilde konumuz olan kitabın yazarının adı Ukâşe ed-Dâlî olup, bu isim de ülkemizde bilhassa Kahramanmaraş gibi bölgelerde değişime uğramış şekliyle “Ökkeş” olarak hala yaygın olarak kullanılan bir isimdir.

Konu açılmışken çevirmenin az da olsa bazı tarihi şahsiyetlerin isimlerini okumada da - aslında yapılmaması gereken- bazı okuma hataları yaptığına işaret etmeden geçmeyelim. Tesadüfen göze çarpan örneklerden birisi Ebu's-Salat Umeyye el-Endelusi (s. 61, 216) olup, doğrusu “Ebu's-Salt” olacaktır. Önceki adı Zahiriyye olan Şam'daki “el-Esed” kütüphanesinin adı İngilizce yazılışıyla olduğu gibi “el-Esad” şeklinde yazılmış (s. 88 ve başka yerlerde), bu ise Türkçe'deki Esad/Esat ismiyle karıştırılma riskine yol açmıştır. Halbuki doğru isim olan el-Esed Arapçada “aslan” anlamına gelmektedir. Yine Arapça olan Esat/Esad ise “en mutlu olan” anlamına gelmektedir. Tekrar tekrar yanlış yazılmış olan “mukatam” tepesinin (s. 114-115) doğru okunuşu “mukattam” şeklinde olacaktır. İslam düşünce tarihinde çok iyi bilinen bir isim olan en-Nazzam'ın adı da yanlış bir biçimde İbn Seyyar el-Nizam olarak yazılmıştır (s. 135). Muhtemelen kitabın orijinalinde ingilizce transkripsiyon ile doğru yazılmış olan “İbn Hurdazbih” (116, 123) isminin “İbn Hurdazbih” şeklinde de okunduğunu², hatta Türkçede bu okunuşun daha yaygın olduğunu bir dipnotla açıklamak suretiyle okuyucuyu uyarmak da faydalı olabilirdi. Öte yandan yazardan mı çevirmenlerden mi, yoksa dizgi hatasından mı kaynaklandığını orijinaline bakarak tespit etme fırsatı bulamadığımız hatalı bir okuyuş olarak “İbn Ribn et-Taberi” adının doğrusunun “İbn Rabben et-Taberi” olması gerektiğine³ de, “İbn Lâhi'e” okunuşunun “İbn Lehî'a” şeklinde düzeltilmesi gerektiğine⁴ de işaret etmeden geçmeyelim. Keza tek bir şahıs olan el-Leys b. Sa'd isminin iki ayrı şahıs gibi sunulduğu “el-Leys, İbn Sa'd” hatasını ve İbn Lahi'e şeklindeki yanlış okunuşun “el-Leys b. Sa'd ve İbn Lehî'a” şeklinde (s. 196), “el-İhbârî (Tarihçi)” ifadesinin de (s. 196) “el-Ahbârî” şeklinde düzeltilmesi gerektiğini de ekleyelim. “Mısırlı Âlimlerle Konuşmalar” (s. 43) alt başlığında kastedilenin de aslında “keşiş ve rahipler” olduğu, yazarın ilk cümlesinden anlaşılmaktadır, dolayısıyla başlıkta bu yönde bir düzeltme yapmak faydalı olacaktır.

Çeviriyi İngilizce aslıyla karşılaştırmaksızın, kitabı okurken gözümüze ilişen bu örnekler yeterince fikir verici olduğundan, sadece şu öneriyle bu parantezi kapatalım: Yayınevleri ve çevirmenler, İslami ilimler, İslam kültür ve medeniyeti alanlarına dair çeviriler konusunda bu konulara vakıf ilahiyatçılardan ve tarihçilerden destek almalı ve yayından önce çevirilerin redaksiyondan geçirilmesi için onların uzmanlıklarına mutlaka başvurmalıdır. Bu hem yazara hem okuyuculara, ama hepsinden önemlisi bilime olan saygının bir gereği olsa gerektir.

GELELİM TEKRAR KİTABIN İÇERİĞİNE...

Önce kitabın ortaya çıkmasında yazara ilham veren bir görüşmeden, Fuat Sezgin ile yaptığı sohbetten (s. 12-13) bahsetmek gerekir.

Muhtemelen bu görüşmedeki iki tarafın ortak özelliği olan “İslam bilim geleneğini Batı'ya karşı savunma refleksi” kitabın yazarını İslami fetihler için “fetih” tabirini kullanmama, bunu yerine sıklıkla ve vurguyla “ilhak”(s. 38, 158) veya “barış yoluyla ilhak (s. 56) tabirini kullanma konusunda takıntılı bir ruh haline sevk etmiş görünmektedir.

Halbuki bu takıntıya gerek kalmadan, İslam'ın başlangıçtaki yayılışında ilhak, daha doğrusu çatışmasız

2 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-hurdazbih>

3 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rabben-et-taberi>

4 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-lehia>

gönüllü katılım söz konusu olduğu gibi, silahlı çatışma ve savaş sonucunda ele geçirilen toprakların da söz konusu olduğunu düşünmek daha gerçekçi ve makul olabilirdi.

BÖLÜM

Giriş

Mısır bilimdeki Kayıp Halka (s. 15), Mevcut Görüş (s. 16), Yerel Bir Mısır biliminin Gelişmesinde karşılaşılan Engeller (s. 18), Konuyla İlgili Önceki Çalışmalar (s. 21) alt başlıklarından oluşan bu bölüm, çalışmanın anlamı, gereği ve araştırma öncesi mevcut durum hakkında bilgi veren kısa bir girişten ibarettir.

II. BÖLÜM

Eski Mısır'a İlişkin Bir Arap Yorumunun (Intertpretatio Arabica) Oluşumu

Kitabın konusunda ilk ve tek olması, ejiptoloji konusunda bilinmeyen bir katkıyı gün ışığına çıkararak şablon ön kabulleri sarsması, ezberleri bozması onu değerli kılan en temel özellikleri kuşkusuz. Fakat yazar sadece bununla yetinmeyip, bu katkının detayları konusunda da aynı şaşırtıcı ve ezber bozucu nitelikte tespitlerini daha ilk satırlarda sergilemektedir. Nitekim kitabın konusunun ele alınmaya başladığı II. bölümün ilk satırları bu türden şöyle bir cümleyle başlamaktadır:

“Arap yazarların Eski Mısır'a yaklaşımları, sonraki Batılı meslektaşlarınınunkinden farklıydı. Batılı yaklaşımdan farklı olarak Arap yazarlar, Kutsal Kitab'ı ya da Kur'an'ı doğrulamaya çalışmıyorlardı. Onların tutumunda genel olarak insanlık tarihine duyulan sahici bir ilgi söz konusuydu. Bu da İslam dinine bağlı olanlar için hem bir ihtiyaç hem de bir görev olarak görülmekteydi.” (s. 24).

Benzer şeyleri kitabın sonuç kısmında da vurgulayan yazar şöyle demektedir:

“Arapların Eski Mısır kültürünü incelemesi de kutsal metinleri doğrulamak gibi dar bir amaçtan çok, bu evrensel tarih anlayışının bir parçasıydı” (s. 163).

Gerçi yazar irdelemeksizin Seyyid Hüseyin Nasr'a uyararak, Araplarda tarih dahil olmak üzere bilimlerle ilgili çalışmalara yönelik dürtünün kaynağının dini inançlar, özellikle de Kur'an olduğu yönünde kesin bir ifade kullanırken (s. 34), Müslümanların tarihe olan ilgisinin dini inançlarından bağımsız, bütün toplumlar da görülen bir olgu olarak geçmişe duyulan meraktan veya dini olmayan başka sebeplerden kaynaklanmış olabileceğini bir ölçüde göz ardı etmiş görünmektedir. Öyle bile olsa, sonuçta Müslümanların tarihe ve geçmişe olan ilgisinin, Batılı arkeologların aksine, kendi kutsal kitapları olan Kur'an'ın sunduğu tarihe ilişkin içeriğin arkeolojik ve tarihi verilerle doğrulanması gibi belli bir amaca indirgenemeyeceğini söylerken daha gerçekçi davranmış görünmektedir. Zaten *Kayıp Bin Yıl* okunduğunda Müslümanların tarihe ve arkeolojiye olan ilgisinin ne kadar farklı motivasyon kaynaklarından beslendiğini bizzat okuyucunun kendisi de kolaylıkla fark edebilecektir.

Mamafih Müslümanların dini inançları etkisiyle geçmişe ve tarihe ilgi duydukları alanlar da yok değildir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek olan İslami ilimlere ve özellikle de tefsir literatürüne yazarın bakışı oldukça farklı ve ilginçtir, zira o tefsir alanında Kur'an kıssalarıyla ilgili olarak Yahudi literatürüne başvuran İslam alimlerinin bu çabalarını da Mısır bilimcilerin meçhulü olan ve keşfedilmeyi bekleyen bir alan olarak nitelendirmektedir ki (s. 24) bu değerlendirmeler İslami ilimler alanında faaliyet gösterenlerin teolojik akıllarının ucundan dahi geçiremeyecekleri bir bakış açısı ürünüdür.

Yazarın kitabın tamamına hâkim olan bir başka önemli katkısı da Mısır ve Arabistan toprakları arasındaki İslam öncesine giden yakın ilişkiler ve bunun İslam olgusunun hemen her alanında görülen etkilerine dairdir (s. 24).

İslam tarihçiliği ve tarih yazıcılığı, daha özeldir Kur'an'ın tarih felsefesi konusunda dikkat çektiği hususlar da en az öncekiler kadar önemlidir:

“İslam Arabistan'ın bu zengin geleneğinin içerisinden kendine özgü bir tarih anlayışıyla doğmuştur. Kur'an'da kendini ortaya koyan bu anlayış, tarihsel anlatıya daima bir şimdiki zaman olarak bakar ve böylelikle Arap tarih yazımının temelini oluşturur. Bu temel, evrenseldir ve Arap tarih yazımı, insanlığın birliği ve çeşitli şekillerde tezahürü çerçevesinde anlaşılmalıdır” (s. 25)⁵.

5 Müslümanların evrensel tarih anlayışı ve süreklilik konusunda yazar kitabının sonunda benzer şeyler söyler: “*es-Sehavi (ö.*

Son yüzyıldaki popüler ve siyasal İslami hareketlerde görülen, İslam'ı ve İslam kültür-medeniyet geleneğini insanlığın evrensel tarihi gelişiminin bir parçası olarak görmeyi reddedip, kendisini ayrı ve dışta tutan teolojik kibir ve biriciklik iddiası, aslında İslam geleneği üzerine yapılan çağdaş araştırmalarca desteklenmeyen bir iddiadır. Bu biriciklik iddiasının aksine İslam'ın ve Müslümanların kendilerini geçmişin evrensel birikim ve mirasın taşıyıcısı olarak gördüklerini gösteren Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (Kitap Yayınevi, 2015), Melhem Chokr'un *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar* (Anka, 2002), Thomas Bauer'ın *Müphemlik Kültürü ve İslam* (İletişim, 2019) ve Emin Maluf'un araştırmalara dayalı tarihi romanları gibi eserler de aslında Ukâşe ed-Dâli'nin yukarıdaki tespitlerini doğrular niteliktedir.

Yazarın ezber bozucu tespitleri bunlarla da sınırlı değildir. Şu şaşırtıcı ifadesi, bugünün bağınaz ve dogmatik çevrelerdeki klişe ve şablon yargıları kökünden sarsıcı niteliktedir:

“Müslümanların İslam öncesi kültürlerin pagan anıtlarını yıkma eğiliminde oldukları sık sık söylenir. Fakat gerçek farklıydı ve bu gibi olaylar istisnaydı. XII. yy'da el-Bağdadi (el-İfâde, 110) bu anıtların geçmişi araştırırken ne kadar değerli olduğunun farkına varmış ve bunları korudukları için Müslüman hükümdarlara hayranlığını belirtmişti.” (s. 25)

Gerçekten kitabın sayfaları ve satırları arasında gezindikçe, ortalıkta dolaşan ve hem İslam'ı savunan hem de eleştiren kesimlerde ortaklaşa egemen olan klişe ve şablon yargıların teker teker yıkıldığını görmek fevkalade şaşırtıcı olmuştur:

“Daha sıradan bir bakış açısıyla, birçok Müslüman bu anıtların bazılarının parasal değerinin farkındaydı ve askeri hareket esnasında bile putlar dahil olmak üzere satılacak parçaları kurtarıyorlardı. Bunu, halife Muaviye İbn Ebu Sufyan tarafından Hindistan'da satılması için gönderilen bir gemi dolusu küçük heykele dair kayıttan biliyoruz (el-Belazuri, Ensâb, 4:1, 130, Yasin 1950: 230).” (s. 25).

Orta çağ Arap [Müslüman] yazarların Eski Mısır'a yönelik ilgileri farklı bakış açılarından kaynaklanıyordu. *“Bazıları Mısır'ın dini düşünce ve pratiklerinin, içlerinde İslami öğretilerin bir kökenini buldukları, hatta bir ilham kaynağı olarak gördükleri için anlamaya istekliydiler.”* (s. 26). Öte yandan erken dönem Batılı Mısır bilimciler daha çok Mısır eserinin toplanmasına yoğunlaşırken, Orta çağ Arap kaynakları başta simya olmak üzere Eski Mısır Bilimleri'nin keşfiyle daha çok ilgilenmiştir.” (s. 26).

Orta çağ Arap yazarların Eski Mısır'a olan ilgisinin kaynağı Kur'an ve hadis metinlerinden bağımsız iken (s. 28), Batı'da bunun kaynağı tamamen Kitab-ı Mukaddes metinleri idi (s. 26-27). Nitekim Kur'an'da piramitlerden bahsedilmediği şeklindeki eleştiriye karşı rasyonel bir tavır takınan tarihçi el-İdrisi (ö.1251), Kur'an'ın amacının ve misyonunun piramitlerden bahsetmek olmadığını söyleyerek bu itiraza cevap vermiştir (s. 28-29).

Bu Arap yazarların Kadim Mısır konusuna sadece rasyonel yaklaşmadıklarını, aynı zamanda Mısır'ın geçmişini bugününü, anıtlarını ve sakinlerini, bitki örtüsünü, hayvanlarını ve jeolojisini de inceleyerek Batılı araştırmalardan daha kapsamlı bir yaklaşım sergilediklerini vurgulayarak, yazar şaşırtmaya devam eder (s. 29). Özetle, Arap yazarlara göre, Batılılar'ın Mısır'ı eski eserlerden ibaret gören bakış açısından farklı olarak, Mısır eski yapıtlar yanında aynı zamanda canlı bir kültürdür (s. 29).

Mısır ve Arabistan Arasındaki İlk Temaslar

Mısır-Arabistan ilişkilerinin Mısır hanedanlık dönemi ve öncesi kadar eski tarihlere gittiğini söyleyen yazarın verdiği tarihi-arkeolojik bilgiler, İslam araştırmaları, özellikle de İslam tarihçiliği ve İslami ilimler geleneği açısından da fevkalade önem arz etmektedir. Zira İslam ülkelerindeki İslam araştırmaları çok büyük oranda⁶ yazılı İslami kaynaklara dayanmaktadır. Ancak bu yazılı kaynaklar Batılı İslam araştırmalarında, özellikle de “revizyonist” çevrelerde ciddi olarak kaynak değeri bakımından sorgulanmakta ve bu

1482)...Geçmiş ve şimdiki zamanı birbirine bağlayarak, Eski Mısır'dan başlayıp, o dönemin Müslüman yerleşkelerine uzanan bir devamlılık olduğunu var saymıştır”(s. 193).

6 Son zamanlarda çok cılız da olsa Arap yarımadası ve çevresinde yapılan arkeolojik araştırmaların sonuçlarının da İslam araştırmalarına yansımaya başladığını da belirtelim. Mesela h. I-V. Yy'da Kuzey-Doğu Arabistan'da Şam hac yolu üzerindeki İslami yazıtlara dair bkz: *al-Nuqūsh al-Islāmīyah 'alā tarīq al-Hajj al-Shāmī bi-shamāl gharb al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, min al-qarn al-awwal ilā al-qarn al-khāmis al-Hijrī* by Hāyāh bint 'Abd Allāh al-Kilābī, Issue Year: 2009 (al-Riyadh).

kaynakların ayrıca bulgularla da desteklenmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Mısır, Yemen ve Filistin bölgelerindeki arkeolojik araştırmaların önemi ve değeri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. *Kayıp Bin Yıl* bu yönden İslami kaynaklardaki bilgileri test etme ve zenginleştirmeye hizmet edecek fevkalade önemli bilgiler de sunmaktadır.

Erken İslam tarihi ve peygamberin hayatı üzerine yazılan standart/popüler eserlerde Arabistan'ın o dönemde dünyanın geri kalan kısmından izole bir toplum olduğu ve sadece yaz-kış ticaret seferleri vesilesiyle Yemen ve Suriye bölgeleriyle sınırlı bir irtibatları olduğu sürekli vurgulanır. Son onlu yıllarda, bilhassa Batı'da yapılan İslam araştırmalarında, bu tablonun değişmekte olduğu⁷ ve yaygın egemen algının aksine Arabistan'ın hem İslami dönemde hem de İslam öncesi dönemde; hem yarımada içerisinde hem de dışındaki hemen bütün bölge ülkeleriyle yakın ve yoğun bir ilişki içerisinde oldukları giderek ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiler diğer halklar yanında Araplar'ın da yer aldıkları nüfus hareketleri şeklinde de gerçekleşmiş bulunmaktadır. Nitekim yazar, Eski Mısır'daki Arap nüfustan bahseden pek çok kayıt bulunduğunu, bu Arapların ya Firavunlar tarafından savaşlar sonucunda yapılan iskanlar⁸ ya da göçler sonucunda Mısır, özellikle de Kuzey Mısır bölgesine gelip yerleştiklerini belirtmektedir (s. 30-31).

Eski Mısır- Kadim Arap ilişkileri dendiğinde sadece Arabistan ve Mısır akla gelmemelidir. Bilakis bu ilişkiler Doğu Akdeniz havzasına (Suriye ve Filistin), Mezopotamya'ya ve Mısır kültürünün oluşum dönemine kadar uzanmaktadır (s. 33).

“Hacer” ve Kuzey-Batı Arapları

Arkeolojik eserlerde görülen (h-g-r/h-k-r) ve dişil formu olan (h-g-r-t), keza (h-k-r-w) kelimelerinin gösterdiği üzere bugün bile Araplar için kullanılan “Hacer'in Çocukları” nitelemesinin Eski Mısır'da bilinen ve kullanılan bir tabir olması (s. 30-31), Kuzey-batı Arapları tarihi açısından oldukça önemli bir kayıt olsa gerektir. Bu aynı zamanda Kur'an'daki İbrahim kıssasının bir mitolojiden öteye gitmediği yönündeki görüşlerin kendilerini gözden geçirmeye sevk edecek bir bulgu olarak, Kur'an araştırmacılarını yakından ilgilendirse gerektir. Elbette bu kayıtların İbrahim dönemini tarihlendirmek bakımından haiz olduğu değeri de göz ardı etmemek gerekir. Zira mantıken bu dönemin, bu tarihi kayıtlardan önce olması gerektiği söylenebilir.

Afrika'da Araplarla Savaşan Araplar

Müslümanlar Orta Mısır'daki el-Bahnese'ye hücum edince, sadece Bizanslılarla değil, Lahm ve Cuzâm kabilelerine mensup olduğu söylenen Araplarla da savaşmışlardır. İslam öncesinde Güney Arabistan'daki Arap kabileler Kuzey Afrika boyunca ilerlemiş ve Mısır'a göç etmişlerdir ki “Levat” kavmi bunlardandır (s. 31)

Orta Mısır'da yaşanan bir savaş ardından bir Müslüman'ın tasvir ettiği manzara bu açıdan ilginçtir:

“Meydanı Bizanslıların, Sudanlıların, Beca'nın ve diğerlerinin cesetleriyle dolu bir halde bulduk. Bunlar arasında Müslümanlar da bulunuyordu ve ayurt edilemiyorlardı. Düşmanların el[ler]inde haçlar vardı, Müslümanlarda ise yoktu. Bu sayede onları ayırdık ve her bir ölünün üstüne topladığımız hurma ağacı yapraklarının saplarından ya da sopalardan koyduk.”

Yani bu farklı grupları derilerinin rengi de dahil olmak üzere ırk temelinde ayırmak mümkün değildi, çünkü hepsi aynı etnik gruba dahildi.” (s. 31).

Mısır-Arap Kadim İlişkilerinin İsimlerdeki Yansımaları

Firavunlara ait olduğu düşünülen “Ahmos” gibi bazı isimlerin Araplar arasında görülmesi – Yemenli savaşçı Ahmos b. Yuf b. Enmâr – veya bir Arap ismi olan Hensa[Hansâ]'nın Yirmi beşinci hanedandan Mısır'lı/Nubye'li kral Piye'nin kız kardeşinin veya eşinin adı olması, benzer şekilde yer isimlerinden olan

7 Yazar konusu gereği Mısır tarihi çerçevesinde Araplar'ın bölgedeki ilişkilerini ele almaktadır. Ancak bu ilişkilerin Mısır'la sınırlı olmadığını, bütün Akdeniz'i kuşatacak kadar geniş bir alanı kapsadığını gösteren çağdaş araştırmalar da vardır ki, bunlar içerisinde Warwick Ball'un *Arabistan'dan Öte'ye* (Avrupa'daki Asya ve Batı'nın Şekillenışı - Fenikeliler Araplar ve Avrupa'nın Keşfi)(Ayrıntı yayınları, 2014) adlı eseri özel bir ilgiyi hak etmektedir.

8 Mesela II. Amenhotep'in (1425-1401) Asya'ya yapılan tek bir askeri sefer sonucunda Mısır'a farklı etnik kökenlerden 89.600 köle getirilmiş olduğu kaydedilmektedir (Kayıp Bin Yıl, s. 30).

-Mısırlı tanrı Serapis'in adıyla anılan- Uman kıyısındaki Mesire adası ve bu ada halkının Arap dilini kullandıklarının ifade edilmesi (s. 31) Mısır, Yemen, Uman bölgelerindeki yoğun Mısır-Arap ilişkilerinin göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Kadim Mısır Dini Hayatında Araplar

Mısır-Arap kadim ilişkilerinin yakınlık ve yoğunluğunu gösteren ilginç bir husus ise, bu Arapların Mısır'da hem kendi ibadet merkezlerini kurmuş olmaları hem de aynı zamanda Mısır tanrılarına tapınılmasında hazır bulunmuş olmaları, bazılarının Mısır tapınak hizmetlerinde bile yer almış olmalarıdır. Mesela yeni krallık döneminde Arapça isim taşıyan pek çok kişinin Mısır tapınaklarında hizmet etmesi, XI. Ramses dönemindeki "w'b" rahiplerinden birisinin babasının Halid adlı bir Arap olması, Güney Arabistan'dan (Yemen) Zeydil (Zeydullah) İbn Zeyd isimli bir tüccarın, II. Ptolemaios döneminde M.Ö. 263'te öldüğü Memphis'te bir tapınağın "w'b" rahibi olması, bu kişinin Kahire müzesinde yer alan ahşap lahitinde Güney Arapçasıyla yazılmış olan bir yazıda kendisinin hem Arap tanrılarına hem de Mısır tanrısı Osir-Hapy'ye dua ettiğinin ifade edilmesi, bu Mısır tanrısının isminin Yunanlaştırılmış şekliyle "Serapis" olarak değil de Arapçalaştırılmış şekliyle "Athir Hp" olarak yazılmış olması ve bu suretle Mısır yerel geleneklerine asimile olduğunun anlaşılması (s. 32) gibi örnekler bu çerçevede tarihe ışık tutucu öneme sahiptir.

Araplar Helenistik Dönemde İskenderiye Festivallerinin Tanınan Katılımcılarından idi (s. 32). Bu da Mısır ve Arabistan ilişkilerinin sanılandan çok daha gelişmiş olduğunun bir başka göstergesi olsa gerektir.

Çift Taraflı Mısır-Arap Etkileşimi

Eski Mısır'daki Arap varlığı kadar Arabistan'daki Eski Mısır etkisinin de yeterince değil, neredeyse hiç bilinmeyen bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Mesela M.Ö. III. yy'a ait Güney Arabistan heykellerinde görüleceği üzere, yine Arabistan'da Teyma vadisinde, ismi Osiris'ten türeyen yerli bir rahip tarafından adanan, Mısır tarzı bir dikilitaşa dair bir kayıttan anlaşılacağı üzere, ayrıca M.Ö. 269'da II. Ptolemaios'un Arabistan'a bir keşif heyeti göndermesinden de anlaşılacağı üzere ilişkiler ve etkileşimler tek taraflı değil çift taraflı idi. Güney Arabistan yazıtlarında Mısır'a yapılan atıflar ve Ma'in kayıtlarında görülen birçok Mısır'lı isim ve Yemen'de bulunan şaşırtıcı sayıdaki Eski Mısır eseri (s. 32), bu ilişkilerin mahiyetinin tahmin edilenden daha derin ve uzun olduğunu göstermektedir. Yazara bakılırsa bu ilişkilerin izini Bin bir Gece Masalları ile Eski Mısır hikayeleri arasındaki güçlü benzerliklerde bile sürmek mümkündür (s. 32-33).

Kadim Mısır Tarihi Erken İslam Tarihine de Işık Tutuyor. Yazar İslam öncesi dönemlere ait ilişkileri isimler üzerinden yaptığı mukayeselerle incelemeyi sürdürürken, aynı zamanda İslam tarihi açısından da ilgi çekici sonuçlara yol açacak bilgiler vermekte, mesela Mısır ve Babil/İrak'ta ortak olan isimlere örnek olarak Vasıt, Nil ve Taybe gibi yer isimlerinden söz etmektedir. Bunlardan Vâsıt ile ilgili olarak, Mısır'ın başkenti Thebes'in yerel isminin "Waset" olduğuna, "Nil" in Irak'ta hem yer hem nehir ismi olarak kullanıldığına dikkat çekmekte, öte yandan "Tesadüf eseri olarak "Thebes" ismi (Mısır dilinde *T3ipt*, Arapça'da *Taybe* aynı zamanda Muhammed Peygamber'in gömülü olduğu el-Medinetu'l-Münevver'e'nin (aydınlık şehir) de ismidir" diyerek (s. 33) tesadüflerin bile ne kadar anlamlı olduğuna işaret etmektedir.

İlişkiler İslam Sonrasında da Devam Ediyordu. Eski Mısır ile Araplar arasındaki bu sağlam ve sıkı ilişkiler İslam'dan sonra da devam ettirilmiş ve geliştirilmiştir (s. 33). Yazar ilişkilerin derinliğini ve felsefesini özetle şöyle dile getirmektedir:

"Çünkü belli sayıda Yemen kabilesi Mısır'a göçmüş ve eski medeniyetlerin merkezleri olarak iki ülke arasında ortak noktalar gördükleri için, Mısırlıların da yaptığı gibi, kendilerini bu medeniyetlerin varisleri olarak düşünmüşlerdir." (s. 34).

Müslümanların Mısır'a Olan İlgisine, Kur'an'a ve Hadis Literatürü Prizmasından ama Kültür Tarihi Perspektifinden Bakmak

Yukarıda Müslümanların tarihe, arkeolojiye olan ilgisinin sebepleri ve kaynaklarına değinirken, yazarın dini inançlara işaret etmesi kadar, İslami dönemdeki bazı gelişmeler de etkili olmuştur ki, bunlar dini olmaktan ziyade Peygamber ve çevresinde gerçekleşen bazı olaylarla ilgili görünmektedir.

Yazara göre İslamiyet ile Mısır arasında İbrahim peygamberin Mısır'lı eşi Hacer üzerinden bir bağ kurulduğu gibi, kız kardeşi ve çeşitli hediyeler taşıyan hizmetçilerle birlikte Mısır'dan gönderilen Meryem (Mariye) (ö. 637) adlı bir kadınla⁹ Peygamberin evlenmesi üzerinden de bir bağ kurulmaya çalışılmıştır (s. 34). Öte yandan Ka'be'nin yeniden inşasının Mısır'lı zanaatkar ve ustaların eseri olduğu da kaydedilmektedir. Muhtemelen Mısır konusunda Müslümanların olumlu bir bakış açısına sahip olmalarını sağlayan konuların başında İbrahim Peygamber'in eşi Hacer'in Mısır'lı olması ve Hacer'den doğan İsmail'in Arapların atası kabul edilmesi gelmiş olmalıdır (s. 35). Bu sebeptendir ki Arapların Kıptilerle olan bağlara değer verip saygı duymasının İslam'a indirgenemeyecek kadar eski ve derin olduğu söylenebilir. Elbette İslami dönemde Peygamber'in şahsında ortaya çıkan Mısır'a yönelik bu ilginin (s. 35) Peygamber'e izafe edilen ve Mısır'ı öven rivayetlerle de ilgisi olabilir, ancak bu tür rivayetler dışında Mısır ile olan İslam öncesi ve sonrası ilişkilerin bu olumlu tabloda önemli bir rol oynamış olacağını göz ardı etmemek gerekir. Kaldı ki bu tür rivayetler, Müslümanların Mısır'a olumlu bakmalarına yol açmış olabileceği gibi, bu olumlu bakış açısının bu gibi rivayetlerin piyasaya sürülmesine yol açmış olması da mümkün ve ihtimal dahilindedir. Nitekim Mısır hakkındaki rivayetlerin bir kısmının gerçekte peygambere değil başkalarına ait olması bir kısmının da klasik ulema tarafında uydurma olarak kabul edilmiş olması¹⁰, bu ihtimalin ihtimal olmanın ötesine geçtiğini göstermektedir. Kaldı ki Mısır ile ilgili rivayetlerin sadece isnat ve ravi açısından değerlendirildiği, ama kaynak, isnat ve metin açısından yapılacak kapsamlı bilimsel araştırmalarda, diğer rivayetlerin de çeşitli problemlerinin ortaya çıkabileceği burada bilhassa hatırlanmalıdır. O yüzden burada yazarın – şayet yaptıysa- Mısır ile ilgili hadis rivayetleri konusunda yaptığı araştırma-incelemenin çok cılız olduğunu, dürüst olmak gerekirse bu yönde herhangi bir inceleme yapmaksızın sadece İslami eserlerde sık sık geçtiğini belirtmekle yetindiğini, dolayısıyla bunları birer kültür tarihi malzemesi olarak değerlendirdiğini gözden kaçırmamak gerekir.

İşin İslam Araştırmaları Yönünü İhmal Etmemek Gerekir. Müslümanların bilimlere yönelmesini dine özellikle de Kur'an'a bağlayan Seyyid Hüseyin Nasr'ın bu iddiasını tartışmasız bir gerçek olarak kabul eden yazar, buna bağlı olarak yine Müslümanların insanlığın doğal çeşitliliğinin ortak kökeni ve insanlığın birliği kavramından yola çıktıklarını ileri sürerek “Ey insanlar, biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık.” (Kur'an: 49/13) ayetini delil gösterir (s. 34). Az ileride tekrar benzer şekilde “Mısır'la bu kişisel bağlara ek olarak, Arapları Eski Mısır ve diğer uygarlıklara ilgi göstermeye teşvik eden bir başka şey, Kur'an'da Müslümanlara diğer ülkeleri, kültürleri, dilleri ve özellikle de Mısır gibi eski medeniyetleri incelemelerinin tavsiye edilmesidir.” diyerek (Kur'an: 22/46, 29/20 ve 40/82) ayetlerini delil olarak sunar (s. 35).

İlk bakışta makul ve problemsiz görünen bu yaklaşımda aşırı bir iyimserliğin egemen olduğunu söylemek gerekir. Zira bu iddianın bilimsel açıdan desteklenmesi amacıyla ilgili ayetlerin Müslümanların tarih bilincinin şekillenmesinde ve eski medeniyetlere ilgi duymalarında etkili olduğunun en azından literatür düzeyinde gösterilmesi gerekir. Bu yapılmadıkça bu gibi yorumlar iyi niyetli ve iyimser yorumlar olarak kalmak durumundadır. Nitekim yukarıda zikredilen (Kur'an: 49/13) ayetinin klasik dönem yorumlarına

9 Muhammed, hicretin yedinci yılında Mısır Mukavkısı denilen Bizans'ın İskenderiye valisine bir mektup göndererek kendisini İslam'a davet etmiş, bunun üzerine Vali aldığı davete değer vermiş ancak İslam'ı kabul etmemiştir. Vali Mukavkıs, Muhammed'den kendisine mektup getiren elçi Hâtib b. Ebî Beltaa'ya büyük ikramlarda bulunmuş ve Muhammed'e yazdığı cevabi mektupla birlikte; iki cariyeye, bir hadım ağası, 1000 miskal [yaklaşık 5 kilo] altın, kıymetli elbiseler, kumaşlar, güzel kokular ve bunun gibi bir takım hediyeler göndermiştir. Mâriye ve kardeşi Sîrîn adlı cariyeler Medine yolunda Hâtib b. Ebî Beltaa'nın daveti üzerine veya Medine'de Peygamber'in tebliği üzerine İslam'ı kabul edip Müslüman oldular. *Mâriye el-Kıbtîyye*, Muhammed ile nikâhlandıktan bir yıl sonra ondan bir erkek çocuk dünyaya getirmiştir. Kardeşi Sîrîn, Muhammed'in şâiri Hassan b. Sâbit ile evlenmiştir. https://tr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A2riye_el-K%C4%B1btîyye, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mariye>

10 [https://www.islamweb.net/ar/fatwa/127084/%D8%A3%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%AB%D8%A7%D8%A8%D8%AA-%D8%A9-%D9%88%D8%A3%D8%AE%D8%B1%D9%89-%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D8%AB%D8%A7%D8%A8-%D8%AA%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D9%88%D8%A3%D9%87%D9%84%D9%87-%D8%A7](https://islamqa.info/ar/answers/197677/%D8%AC%D9%85%D9%84%D8%A9-%D9%85-%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D8%A7-%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%AF%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D9%84-%D8%A7%D8%AF-%D9%85%D8%B5%D8%B1(11.08.2022, 12.36))

baktığımızda, mesela ayetin IV. yy müfessiri et-Taberi (ö. 310) tarafından sadece Araplar'a has bir durum olarak algılandığı, diğer ırklar ve etnisitelerle herhangi bir bağ kurulmadığı görülmekte, yani yazarın iddia ettiği gibi bu ayetin evrensel¹¹ bir bakış açısıyla okunmadığı anlaşılmaktadır.¹² Çağdaş araştırmalarda da bu doğrultuda yorumlara rastlamak mümkündür.¹³ Mamafih bu yorum et-Taberi eksenindedir, daha sonraki dönemlerde Araplar dışındaki uluslarla da ilgili olabileceğine dair açıklamalar ve yorumlar da yok değildir.¹⁴ Ancak yine de bu ayetin başka kültür ve medeniyetlere ilgi duyma ve araştırma yapma yönünde tavsiye içerdiği iddiasına dair daha titiz araştırma yapmakta yarar vardır.

(Kur'an: 22/46, 29/20 ve 40/82) ayetlerine bakıldığında durum daha da problemlidir. Zira "Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun" mealindeki 22/46 ayeti ile yine yeryüzünde dolaşmış önceki medeniyet ve toplumların başına gelenlerden ibret alınması mealindeki diğer iki ayet, Müslümanlara değil müşriklere yöneliktir, bu ayetlerin ancak dolaylı olarak ve cılız bir şekilde Müslümanları önceki kültür ve medeniyetler hakkında bilgi edinmeye sevk etmesi söz konusu olabilir. Kaldı ki burada eski toplumların harabelerini sadece görmekle yetinerek ders çıkarmak da söz konusu olabileceğinden, bu ayetin mutlaka tarih ve arkeoloji araştırmalarına yönelik bir motivasyon kaynağı olması zorunlu olmayabilir.

Bu izahat ışığında yazarın "Bu ayetler kendi içinde tarihsel bilgiler sunmazlar, ancak kesinlikle ilk Müslümanlar için tarihsel bilincin önemine işaret ederler ve belirli eski medeniyetlerin ismini vererek Müslümanların bunlarla ilgili tarihsel bilgilerini geliştirmelerini tavsiye ederler." (s. 36) şeklindeki aşırı iyimserlik kokan ifadelerinin tartışmaya açık olduğu tekrar vurgulamak gerekir. Hele hele bu ayetlerin dini anlamda ibret alma amacının ötesine geçerek Müslümanları eski kültür ve medeniyetler hakkında araştırma yaparak bilgilerini geliştirmeyi tavsiye ettiğini söylemek, ayetlerin bağlamı açısından hayli zor görünmektedir. Mamafih ayetin anlamı ve amacı yazarın dediği yönde olmasa da ilerleyen dönemlerde Müslümanları yazarın dediği yönde etkilemiş ve onları tarih araştırmalarına dolaylı olarak yönlendirmiş olması daha makul görünmektedir.

Benzer değerlendirmeler Müslümanları eski medeniyetleri ve kalıntılarını izlemeye sevk eden ayetleri bir araya getirdiğini söylediği el-İdrisi (ö. 1251) için de (s. 36) geçerlidir. Zira İslami ilimler geleneğinde sadece içerikleri itibarıyla belli bir amaca hizmet etmesi düşünülen ayet ve hadisleri – bunların amacı o olmasa da – delil olarak kullanma alışkanlığı çok yaygındır ve el-İdrisi'nin tutumu da bu alışkanlığın örneklerinden birisini oluşturmaktadır.

'İlm = İlim mi, Bilgi mi? Genel Olarak Bilgi mi Sadece Dini Bilgi mi?

Yazarın İslami ilimler ve İslam düşüncesi konularında daha titiz davranmasının eserinin değerini daha da arttıracaklarını vurgulamak amacıyla bir örnek daha vermek yerinde olacaktır. Muhtemelen egemen popüler İslami söyleme bakarak inceleme ihtiyacı duymadan alıntılandığı bir yargı cümlesi, üzerinde daha titiz bir

11 Ayetin evrensel bir okumaya tabi tutulmasının önündeki bir diğer engel de ayette geçen " Ey insanlar...(Yâ eyyühe'n-nâs...)" hitabının bütün insanlığa yönelik olamayacağına, ayette kastedilenlerin sadece ayetin doğrudan muhataplarıyla sınırlı olduğuna dair usul-i fıkıh ulemasının yaptığı filolojik-mantiki açıklamalardır. (Bkz.: Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ank.,2019), s. 60, vd.). Bu da ayetin anakronik evrenselci değil hermenötik tarihselci perspektiften mahalli/yöresel bir okumaya tabi tutulması gerektiğini göstermektedir.

12 <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura49-aya13.html> :

وقوله (وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ) يقول: وجعلناكم متناسبين، فبعضكم يناسب بعضا نسبا بعيدا، وبعضكم يناسب بعضا نسبا قريبا؛ فالمناسب النسب البعيد من لم ينسبه أهل الشعوب، وذلك إذا قبل للرجل من العرب: من أي شعب أنت؟ قال: أنا من مضر، أو من ربيعة. وأما أهل المناسبة القريية أهل القبائل: وهم كتميم من مضر، وبكر من ربيعة، وأقرب القبائل الأفخاذ وهما كشيبيان من بكر ودارم من تميم، ونحو ذلك، ومن الشعب قول ابن أحمـر الباهلي:

من شعب همدان أو سَعْدِ العَشِيرَةِ أَوْ

(خَوْلَانُ أَوْ مَنُجَجٍ هَاجُوا لَهُ طَرَبًا)

الهوامش:

البيت لابن أحمـر الباهلي، كما نسبه المؤلف. والشاهد فيه كلمة «الشعب»، وهو الفرع الكبير من الأصل، يجمع عددا من القبائل، كما أوضحه (1) المؤلف. وقال النويري في (نهاية الأرب 2: 284) الشعب: هو الذي يجمع القبائل، وتتشعب منه. وفي مجاز القرآن لأبي عبيد (الورقة 225 - 1): «... وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» يقال: من أي شعب أنت؟ فتقول: من مضر، من ربيعة، والقبائل دون ذلك. قال ابن أحمـر «من شعب همدان... البيت

13 https://www.researchgate.net/publication/272683662_mfhwm_alshb_walamt_waljnysyt_wabadh_alhdaryt_fy_alaslam

14 <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura49-aya13.html#qortobi>

biçimde durmayı gerektirmektedir. Gerçi sadece yazara has olmayan bu yanlış algı ve anlama olgusu günümüzde fevkalade yaygın olduğundan genellikle sorgulama ve yakından inceleme ihtiyacı duyulmaması bir ölçüde anlaşılır bir şeydir. Yine de yazarın yaptığı alıntıları en azından mantıki ve tarihi açıdan bir kritiğe tabi tutması gerektiğini gösteren bir diğer örnek de şudur:

“Bu, nerede olursa olsun bilginin aranıp elde edilmesi konusunda Peygamber’in tavsiyesine uyularak eski Mısır mirasına ilgi gösterilmesinin iyi bir örneğidir. Peygamber, hikmetin ve bilginin nerede aranacağını özel olarak belirtmemiştir...Peygamber daha ileri giderek bilgi (‘ilm) arayışını tüm Müslüman kadın ve erkekler için yükümlülük haline getirmiştir (krş. Soliman, 1985: 3-4; Nasr, 1968: 65), böylece bilgeliğin yalnızca bilgelik için araştırılmasını ve takdir edilmesini teşvik ederek, Müslümanların geçmişe yönelik kendi yaklaşımlarını oluşturmalarına imkan tanımıştır” (s. 36-37).

İlk bakışta problemsiz gibi görünen bu klişe yorumlar, yakından bakıldığında beraberinde birçok problemi getirmektedir. İlk olarak yazarın da benimsediği yaygın bir kullanım olan “Peygamber’in tavsiyesi... Peygamber daha ileri giderek... yükümlülük haline getirmiştir, ...teşvik ederek... imkan tanımıştır” şeklindeki kesin ifadelerle bir göz atmak gerekir. Bu ifadelerde olduğu gibi, Peygamber’den bu hususları kulağıyla duymuş gözüyle görmüşçesine kesin bir dil kullanılması ne kadar doğrudur. Zira ortada olan sadece birtakım rivayetlerden başka bir şey değildir. Rivayetler ise tanımı gereği doğru/gerçek ya da yanlış/yalan/uydurma olma ihtimali olan nakillerdir. Dolayısıyla rivayetlerin söz konusu olduğu durumlarda bilimsel ihtiyata uygun bir biçimde “Peygamber’in böyle dediği rivayet edilmektedir... nakledilmektedir...iddia edilmektedir” gibi – sonuçta bir rivayetle karşı karşıya olduğumuzu vurgulayacak şekilde- bir dil ve üslup kullanılması yerinde olacaktır. Bu husus önemsiz bir ayrıntı gibi görünse de Peygamber dönemine dair bilgiler ve hadis rivayetleri söz konusu olduğunda, bunların tamamının birer rivayet olduğunu unutup da adeta kesin tarihi gerçeklerden söz edercesine bir dil kullanmak, bu bilgiler ve rivayetler üzerinde yapılacak bilimsel araştırmalar sonucunda varılacak aksi yöndeki sonuçların Müslümanlar arasında ciddi rahatsızlıklara yol açmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bakımdan özellikle bilim insanlarının kullandıkları nakli-tarihi bilgi ve rivayet malzemesinin nihai tahlilde birer rivayet olduklarını sürekli olarak vurgulamaları bu konudaki toplumsal rahatsızlıkları azaltmaya katkıda bulunacaktır.

Gelelim yazarın kullandığı rivayetlere... Açıkça belirtmese de yukarıdaki pasajda yazarın kastettiği rivayetler, birisi “İlim talep etmek kadın-erkek herkese farzdır.” diğeri ise “Hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa bulsun onu almada en önde olması gerekir.” mealinde yaygın olarak kullanılan iki rivayettir. Bu durumda sorulması gereken ilk soru şudur: Peki gerçekten Peygamber’in bu sözleri söylediğinden emin miyiz? Uzağa gitmeden, ayrıca yeni bir araştırma yapmadan sadece bu rivayete dair yapılmış klasik tetkiklere¹⁵ bile bakıldığında, bu rivayetin yer aldığı kaynakların çok büyük bir kısmının geç dönem kaynakları olduğu, çoğunun hadis kaynağı bile olmadığı, bazı kaynaklarda isnadın bile zikredilmediği, isnatların çoğunun problemlili olduğu kolaylıkla görülecektir. Bu hadis rivayetinin bazılarının isnadının sahih veya hasen olduğunu söyleyen çağdaş araştırmacılar olsa da¹⁶ isnatsız, zayıf ve uydurma olanların da bulunduğu göz önüne alındığında, bu rivayetin kesin olarak Hz. Peygamberin sözü olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta bilgi tahsilinin görev(vacip) olduğu konusunda güvenilir hiçbir rivayet olmadığını söyleyen İshak b. Rahu-ye’ye (ö. 853)¹⁷ bakılacak olursa, bu rivayetleri ciddiye almak bile mümkün görünmemektedir. Kaldı ki geç dönem kaynaklarında yer alan bu rivayetlerin tamamının isnadı sahih olsa bile, erken dönem kaynaklarında bu rivayetin niçin kendisine yer bulamadığı sorusuna ikna edici cevaplar sunmadan kesin konuşmak yine doğru değildir. Bu rivayetin gerçekten Hz. Peygambere ait olup olmadığı meselesi kadar, rivayetin sonunda “kadın (muslime)” kelimesinin olup olmadığı da klasik- çağdaş ulema arasında tartışma konusu olmuştur.

15 <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ha2221-ketabpedia.com.pdf>

(جزء فيه طرق حديث طلب العلم فريضة على كل مسلم)

16 <https://al-maktaba.org/book/31615/26146>

17 <https://islamqa.info/ar/answers/95897/%D9%87%D9%84-%D8%B5%D8%AD%D8%AA-%D8%A7%D8%A-D%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%B7%D9%84-D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A8%D9%88%D9%8A%D8%A9>

Hikmetin müminin yitiği olduğuna dair hadis rivayetinin durumu da farksızdır . Zira hem erken dönem kaynaklarında mevkuf, maktu ve mursel olarak yer alması, hem de daha sonraki kaynaklarda yer alan merfu şekillerinin isnatlarının oldukça problemlili olması sebebiyle, bunun Peygamber sözü olmaktan çok, hikmetli bir sözün hadisleştirilmesinden ibaret olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.¹⁸

Sözün kısası bu gibi hadis rivayetlerine İslam kültür geleneğinde yaygın olarak başvurulmasına aldanarak, bunların gerçekten Peygamberin sözü olarak itibar edilmesi ve bunlar üzerine bir takım yorumlar bina edilmesi burada olduğu gibi ciddi itirazlara ve tartışmalara yol açabileceğinden, daha bilimsel ihtiyata uygun bir biçimde bu tür rivayetlerin Peygamber döneminde olmasa bile daha sonraki dönemlerde bilimsel araştırmalara teşvik edici bir rol oynamış olabileceğinden, bir ihtimal olarak bahsetmek yerinde olsa gerektir. İşin doğrusu ana dili Arapça olan yazarın, dipnotlarda zikrettiğimiz Arapçadaki çağdaş araştırmalara bizim gibi kolayca ulaşması mümkün iken bunu yapmamış olması, bir tür eksik araştırma eleştirisini de gündeme getirebilecek nitelikte bir kusur olarak görülebilir.

Kitabın konusu bakımından detay sayılabilecek bu gibi hususların gözden geçirilmesi kitabın değerini elbette daha da arttıracaktır.

Ne olursa olsun kitabın artıları eksilerinden kat kat fazladır ve yazar hemen her sayfada günümüzde Müslümanların ortalama İslami bilgisini sarsacak, ezberleri bozacak pek çok tespitte bulunmaktadır.

Günümüzde Müslümanların İslam Kültür, Tarih ve Medeniyeti Konusundaki Derin Bilgisizlikleri

“Müslümanların İslamiyet’ten önceki her şeyi pagan (cahiliyye) olarak gördükleri ve bu yüzden bunlara ilgi göstermediklerine dair; hala geniş ölçüde kabul edilen bir görüş vardır (Krş. Djahiliyya, EI 2: 383-84)” (s. 37).

Yazarın temelde Batı’yı ima ederek yaptığı bu değerlendirmeden sonra, bunun doğru olmadığını gösterme amaçlı açıklamaları temelsiz ve isabetsiz değilse de eleştirdiği bu yaklaşımın Batı’da olduğu kadar İslam dünyasında bizzat Müslümanlar arasında da yaygın olduğunu burada hakkaniyet adına vurgulamak gerekir. Bunu söylerken elbette Afganistan’da, Suriye’de ve diğer İslam ülkelerinde muhteşem insanlık mirası tarihi eserlere yönelik IŞİD gibi örgütlerin yaptığı tahribatı kastetmiyoruz. Buna rağmen günümüzde İslam dünyasında, özellikle de dindar kesimlerde, İslami hareketlerde, cemaat ve tarikat türü yapılarda İslam dışındaki bütün din ve kültürlerin tarihi mirasına karşı ilgisizlik, hatta bir ölçüde düşmanlık olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bırakın İslam dışı kültür ve medeniyetleri, İslam medeniyetinin bir parçası olan sanat ürünlerini, özellikle de plastik sanatları dahi İslam’a aykırı ve ortadan kaldırılması gereken “putpe-rest unsurlar” olarak gören bir zihniyetin varlığı bir gerçek olup, bunun hiç de hafife alınmaması gerektiğinde kuşku yoktur. Dolayısıyla yazarın Batı’yı ima ederek yaptığı bu isabetli tespitin, Batı’dan önce asıl günümüz İslam dünyası açısından geçerli olduğunu ve yaptığı açıklamaların öncelikle İslam dünyası için anlamlı birer uyarı niteliğinde olduğunu söylemek gerekir. Sadece günümüzde değil yakın yüzyıllarda da kendi din tasavvuruna aykırı olan her şeyi yok etmeye yönelik bir zihniyet ve kültürün varlığı da bilinen bir şeydir. Bilhassa Suudi Arabistan kaynaklı selefi/vahhabi hareketlerin Arabistan’daki tarihi ve kültürel mirasa yönelik resmi himaye altındaki yıkımları Işid’i aratmayacak boyutlardadır.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen yazarın açıklamalarının bilhassa İslam orta çağları açısından büyük ölçüde geçerli olduğunu söylemek mümkündür. O yüzden İslam kültür ve medeniyetinde egemen paradigmanın İslam öncesi ve dışı her şeyi pagan (cahiliyye) olarak görmeyen, aksine İslam dışı kültür ve medeniyetlerden pek çok unsuru bünyesine katıp özümseyerek bir sürekliliği sağlayan, “dışlayıcı” değil “kapsayıcı” bir paradigma olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hatta daha ileri giderek, bizzat Kur’an’ın ve Peygamber’in İslam öncesine ait pek çok unsuru İslam adına iktibas edip kabullendiğini dahi söylemek mümkündür. Bu anlamda yazarın şu ifadelerinin gerçekleri yansıttığında kuşku yoktur:

“Peygamber de kendi rolünün, önceki birçok peygamberin başlattığı bir görevi tamamlamak olduğunu belirtir.....Bu, tüm insanlık tarihi şemasında İslam’ın yerini açıkça göstermektedir; dönemin bakış açısına göre, Müslümanlar atalarının mevcut kurumlarının üzerine eklemeler yaparak bir boşluğu dolduruyorlardı.....Ni-

18 <https://majles.alukah.net/t49481/>

tekim, İslam dünyasında Orta çağ yüksek öğrenim müfredatında, Doğu, Hindistan ve Çin kökenli bilgilerin yanı sıra, geçmiş ve çağdaş Helenistik dünyanın bilgi birikimi de yer almaktaydı (Stanton,1990:53). Doğru bilgi, kaynağı önemli olmaksızın İslami düşünceye uygun kabul edilirdi, çünkü “Aklın ve bilginin doğru kullanımından, iyiden başka bir şey doğmaz (Stanton, 1990: 95).” (s. 37)¹⁹

Arap-İslam Kullanımıyla İlgili Müzmin Problem

Yazar fetihler bağlamında Arap fetihleri-İslam fetihleri kullanımındaki kafa karışıklığından bahsederken, doğrusunun İslam fetihleri olması gerektiğini söylemekte, gerekçe olarak da Müslümanların sadece Araplardan oluşmadığını göstermektedir (s. 38)²⁰. Ancak onun bu yorumu kendisinin kitabının adı olan “Kayıp Bin Yıl- Orta çağ Arap Yazınında Eski Mısır” ile uyuşmamaktadır. Bu detayı yansıtmayan “İslam Dünyasında Hiyeroglifler ve Eski Mısır” şeklindeki Türkçe başlığa bakarak bir çelişki olmadığı düşünülebilir. Ancak bu çeviri, kitabın orijinal başlığındaki çelişkiyi mazur görüp görmezden gelmeyi gerektirmektedir. Kaldı ki yazar Hz. Ömer zamanında Mısır’ı fetheden 4.000 kişilik Müslüman ordusunun farklı etnik gruplardan oluştuğunu söyleyip geçivermiş (s. 38), ama bu iddiasına dair herhangi bir bilgi/kaynak verme ihtiyacı duymamıştır.²¹

Müslümanların Kıptiler’e Yönelik Tutumları

Mısır’ın fethedilmesini fetih değil de ilhak olarak niteleme arzusunun tabii bir sonucu olarak yazarın Mısır’ın fethinden sonra yerli halk Kıptilerle Müslümanların ilişkilerinde zaman zaman görülen olumsuzluklara dair iddiaları geçersiz kılma yönünde bir çaba sergilemesi (s. 40) pek de şaşırtıcı değildir. Ancak bir bilim insanı olarak bu iddiaları ciddiye alıp araştırmayı daha da derinleştireceğine savunmaya geçmesi onun tarafsızlığına gölge düşürmektedir. Kaldı ki İslam çağları boyunca genelde olumlu seyreden bu ilişkilerin zaman zaman kötüye gitmesi, genel tabloyu değiştirecek ölçüde olmayabilir. Dolayısıyla gerek olumsuz tabloyu ön plana çıkaranların gerekse tabloyu aklamaya çalışanların iddiaları birbirini dışlayıcı olmak zorunda değildir, yani her iki tablo da dönemsel ve bölgesel olarak bir ölçüde gerçekleri yansıtır olabilir.

Müslümanların Mısır’a Olan İlgisi Tamamen Ulvi Sebeplere mi Dayalıydı?

Yazarın bu psikolojisinin bir uzantısı olarak Müslümanların Mısır’a olan ilgisinin Kur’an’dan ve önceki gezginlerden Firavunların zenginliğini öğrenmiş olmalarına bağlaması (s. 42), daha ileri giderek bunun “bilgi için bilgi amaçlı” olduğunu söylemesi de (s. 43) şaşırtıcı değildir. Halbuki Müslümanların Mısır’ın ve Firavunların zenginliğine başka ulvi sebepler yanında tamamen maddi açıdan yaklaşım ilgi duymaları da son derece insanidir, normaldir ve nitekim yazarın kendisi de az ileride “Define avcılığı” bölümünde verdiği bilgilerle (s. 48), özellikle de “Müslüman Mısır’da Define Avcılığı Ekonomisi” başlıklı bölüm (s. 51-52) ile bu duruma bizzat işaret etmiş olmaktadır.

III. BÖLÜM

Define Avcılığı

Karun kimdir?

Yazar bu bölüme “Giriş”te Mısır’ın zenginlikleri bağlamında Firavunun ve Musa’nın kavminden olan Karun’un inanılmaz zenginliğine dair Kur’an’daki betimlemelerden bahsetmekle yetinmiş (s. 48) ve onun hazinelerinin yere batırılmış, muhtemelen Mısır toprağında gizli olduğunu söylemiş (s. 51) ancak bu konuya dair Tevrat’a atıfta bulunmakla yetinmiş, ama meseleye arkeolojik açıdan da yaklaşmayı nedense düşünmemiştir. Halbuki Kur’an’da bahsedilen Karun ile arkeolojinin konusu olan ve Ortadoğu halkları

19 Franz Rosenthal’ın , Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam (Brill, 2006) (Bilginin Zaferi / İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı(Ufuk Kitapları, 2004))adlı eseri başta olmak üzere pek çok eseri ile Dimitri Gutas’ın Yunanca Düşünce Arapça Kültür (Kitap yayınevi, 2003) bu bağlamda ilk sırada zikredilmesi gereken birer baş yapıt niteliğindedir. Gutas’ın bu eserinin Kayıp Bin Yıl kaynakçasında yer almaması ise ciddi bir eksiklik olsa gerektir.

20 Mamafih yazarın kendisi de konumunu netleştirmemiş görünmektedir. Zira ilerleyen sayfalarda o da “Müslümanların/ Arapların...” şeklinde tereddütlü bir kullanıma başvurmuştur (s. 63).

21 https://stringfixer.com/tr/Muslim_conquest_of_Egypt. Burada Müslüman ordusunda bazı Bizans ve İran’lı Müslüman unsurlar olduğundan bahsedilse de, bunların ordunun “Arap” olarak nitelendirilmesini geçersiz kılacak bir oranda olup olmadıklarına da bakmak gerekir.

tarafından Karun ismiyle anıldığı söylenen (Krezus)²² arasında coğrafi ve zamansal bir fark görünmektedir. Bilhassa muazzam zenginliği ve hazineleriyle tanınan son Lidya kralı Karun'un (Krezus) Uşak bölgesinde keşfedilen hazineleri ortada olduğu halde, Musa dönemi şahsiyeti olan Karun'un hazineleri hakkında arkeolojik bulgu ve bilgilerin mevcut olup olmadığı sorusuna yazarın cevap vermesi uygun olurdu. Hatta Anadolu'daki en eski Yahudi yerleşimlerinin Lidya topraklarında bulunması sebebiyle hikâyenin Yahudiler vasıtasıyla zaman, mekan gibi niteliklerinin değişerek Ortadoğu halkları arasında yayılması olasılığından bahseden yaklaşımların da²³ yazar tarafından ele alınması ve zihinlerde doğabilecek sorulara açıklık getirmeye çalışması da uygun olurdu.

Define Avcılığı Deyip Geçmemek Gerekir. Konunun başlı başına ilginç olması yanında gerek Eski Mısır'da gerekse İslami dönemde define avcılığının başı boş bırakılmayıp yönetimler tarafından kontrol altına alınmaya çalışıldığı, ayrıca bunun yönetimler tarafından bir gelir kaynağı olarak görüldüğü yönündeki bilgiler de oldukça ilgi çekicidir (s. 49-52).

Define Avcılığı ile ilgili El Kitapları

Yazar “yeni endüstri” olarak nitelediği definecilik işini yapanların define ararken kullanacakları kaynaklara olan ihtiyacından bahsederken, bu literatür konusundaki sahteciliklerden (s. 56-57) tutun da bu “yeni endüstri” faaliyetleri sonucunda tonlarca altının ele geçirildiğine dair bilgilere (s. 52,59) kadar çoğumuzun meçhulü olan ilginç detaylar verirken, İslam tarih yazıcılığında intihal başlığı altında ele alınıp tartışılması gereken bazı örnekler de sunmaktadır.

İslam Tarih Yazıcılığı Bağlamında İntihal Şaibeleri

Nitekim yazarın el-Makrizi, el-Bekri ve el-İdrisi gibi tarihçilerin kaynak göstermeden el-Mes'ûdî'den alıntı yaptıklarını iki yerde vurgulamaya özen göstermesi (s.60), intihal meselesinin geçmiş yüzyılların da bir problemi olabileceğini göstermesi bakımından kayda değer görünmektedir.

Ömer b. Abdilaziz ile İlgili İlginç Anekdotalar

Mamafih bu gibi şaibelerin muhatabı olan yazarlardan el-Makrizi, dindarlığıyla meşhur bu halifeyle ilgili muhtemelen başka yerde bulunması mümkün olmayacak ilginç bir anekdot da sunmaktadır. Onun naklettiğine göre Mısır'da Abdulaziz b. Mervan zamanında bulunan objelerden bazıları Şam'daki Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz'e gönderilmiş, o da bu koleksiyonu misafirlerine göstermekten mutluluk duymuş. Mısır mezarlarında bulunan taş figürlerden oluştuğu söylenen bu koleksiyonu Ömer b. Abdilaziz'in ilginç bir biçimde yorumlayarak, bunların Musa Peygamber zamanında Firavunun tanrı tarafından cezalandırılmasıyla taşla dönüştüğünü, fosilleştiğini düşündüğü belirtilmektedir (s. 60).

Yazar bu anekdotun önemini vurgulayarak şöyle demektedir: “*Bu, Eski Mısır objelerinin Müslüman bir halife tarafından Mısır dışında saklanarak zaman zaman ziyaret için sergilendiğinden bahseden nadir bir anlatıdır*” (s. 60). Gerçekten de bu anlatının Ömer b. Abdilaziz'in hayatına dair yazılmış olan müstakil eserlerde veya biyografik ansiklopedilerde ona tahsis edilen bölümlerde yer alıp almadığını araştırmak da ilginç olacaktır.

Rakamlar Niye Hep Yuvarlak?

Hadis alanına dair biyografik ansiklopedik eserlere bakıldığında, gerek belli dönemlerde bilinen hadis rivayet sayıları, gerekse hadisçilerin bildikleri hadis rivayetlerinin sayıları konusunda verilen – mesela 100.000, 300.000, 600.000, 1.500.000 gibi- sayıların genellikle tam sayılar olması dikkat çekicidir. Bu sayıların mübalağalı olması meselesi bir yana, genellikle tam sayı olması muhtemelen akılda tutmayı kolaylaştırma amaçlı görünmektedir. Nitekim Kur'an ayetlerinin sayısı gerçekte farklı sayımlara göre 6200-300 küsur arasında olduğu halde, bilhassa halk arasında bu sayının 6666 olduğu kanaati oldukça yaygındır.

İşte yazarın definecilikle ilgili eserlerden bahsederken işaret ettiği “el-Mustansır döneminde 600.000 kitaplık bir kütüphane ve “Eski Bilimler” üzerine 18.000 kitap (s. 52) olduğu” bilgisinde yer alan rakam-

22 <https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%A2r%C3%BBn>

23 <https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%A2r%C3%BBn>

lar da bu kabilden görünmektedir. Buradaki rakamların niçin küsurlü değil de tam sayı olduğu, ayrıca bu rakamlarda mübalağa olup olmadığı meselesi bir yana, “kitap” kelimesiyle bazen bir forma niteliğindeki küçük hacimli metinlerin de kastedilmiş olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Müslümanların Eski Mısır Mirasına Olan Yaklaşımları Elbette Siyah-Beyaz Değil. Yazar objektifliğini koruyarak bu defa “Anıtların Yıkılması” başlığı altında Eski Mısır tarihine verilen zararlardan, özellikle de Salahaddin el-Eyyubi’nin İskenderiye valisinin 1169-1193 yılları arasında İskenderiye’de, ayrıca Gize’deki bazı küçük piramitlerde yol açtığı yıkımlarından bahsetmiş, İslam tarihçilerinden bazılarının bu yapıların anlamsızlığına dair eleştirilerine de yer vermiştir (s. 65). Keza halife el-Me’mun 816’da bir isyanı bastırmak için Mısır’a geldiğinde Keops piramidinin açılması çalışmaları ve halifenin merakının giderilmesi üzerine bu işlemin durdurulması talimatı vermesi ile ilgili bilgilere de (s. 61-62) bu bağlamda yer verilmiş bulunmaktadır.²⁴

Ne var ki yazar, İskenderiye ve Gize’deki bu yıkımların sorumlusu olan İskenderiye Valisi’nin kimliğini netleştirmeden bırakmış görünmektedir. Zira çeviride önce “Kraga(Karakuş?)” şeklinde tereddütlü bir çeviri yapılmış, az ileride bu tereddüt yokmuşçasına doğrudan “Karakuş” denmiş (s. 61) ama bu kişinin mesela Şerafuddin Karakuş²⁵ olup olamayacağı konusunda herhangi bir açıklama yapılmamış, mesele muallakta bırakılmıştır.

Mamafih Eski Mısır yapılarının unsurlarının ve parçalarının başka yapılarda kullanılması, yeni bir şey de olmayıp, Firavunlar döneminde de görülen uygulamalar olduğu da verilen bilgilerden anlaşılmaktadır (s. 61).

Bu gibi olumsuzluklara mukabil yazar müteakiben İslami dönemde Eski Mısır’a, bilhassa piramitlere olan olumlu bakış açısının varlığını ve piramitlere dair verilen bilgilerin büyük ölçüde doğru ve makul olduğunu gösteren bilgileri de sunmuştur (s. 62-63). Hatta piramitler konusunda geç dönem İslam alimlerinin, İslam’ın ikinci yüz yılında yaşamış Cabir b. Hayyan’ın (ö. 200/815) *Kitabu’n-Nakd*’ından alıntılar yapması (s. 63), Eski Mısır’a olan bu olumlu ilginin oldukça gerilere kadar gittiğini gösterse gerektir. Bilahare yazar, Müslümanlar/ Araplar’ın piramitlerin tarihini ve yapısını ilk kez Humaraveyh²⁶ (884-96) döneminde anladıklarını el-İdrisi’den naklederken (s. 62), daha sistemli ve bilinçli yaklaşımları kastetmiş olmalıdır, aksi takdirde daha önce el-Memun ve Cabir b. Hayyan’ın piramitler üzerindeki çalışmalarına dair bilgileri izah etmek zorlaşacaktır.

IV. BÖLÜM

Orta çağ Araplarının Arkeolojik Metotları ve Tasvirleri

Orta çağ Araplarının arkeolojiye ve tarihe olan ilgisinin sadece Mısır’la sınırlı olmayıp diğer kadim kültürleri de kapsadığına dair “Giriş”te verdiği bir paragraflık bilgiden ziyade, Arapların Orta çağ arkeolojisi konusunda izledikleri yöntemlere dair verdiği bilgiler fevkalade dikkat çekicidir (s. 64, vd). Bunlardan Yemen’li seçkin coğrafyacı Ebu’l-Hasen el-Hemdâni’nin (ö. 945) *el-İklil* adlı eserine dayanarak, izlediği yöntemi şu şekilde anlatır:

“-Bölgeyi gözlemek ve tasvir etmek

-Kazı yapmak ve tam olarak ait oldukları yeri belirterek bulguları tariflerle ve ölçülerle kaydetmek

-Eski Himyer yazıtlarını okumak için eski yazılara dair bilgileri kullanmak

-Tarihsel ve dini metinler ve sözlü tarih ışığında bulguları analiz etmek”

Ayrıca onun – Batı’da XVII ve XVIII yy’dan önce bilinmeyen - bir paleografi kılavuzu yazmaya da giriştiğini, bu paleografiyi yazış nedenini söz konusu eserinde açıkladığını ve muhtemelen bu konuda ilk deneme olabileceğini de ekler (s. 65).

²⁴ Bu meseleyle ilgili geniş bilgi ve tartışmalar için bkz.: Michael Cooperson, al-Ma’mun, the Pyramids, and the Hieroglyphs (https://www.academia.edu/8494464/al-Mamun_the_Pyramids_and_the_Hieroglyphs)

²⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/salahaddin-i-eyyubi>

²⁶ <https://islamansiklopedisi.org.tr/humaraveyh-b-ahmed-b-tolun>. Ancak burada Müslümanlar’ın piramitlerin tarihini ve yapısını Humaraveyh döneminde anladıklarına dair bilginin izine rastlanmaz.

Bu konuda daha sofistike bir yöntem geliştirmiş olan ise Mısır bilim tarihi ve arkeolojisi çalışması olarak görülebilecek olan *Envar* adlı eserin müellifi el-İdrisi'nin yöntemidir:

- Piramit üzerinde çalışmanın önemli oluşunun nedenleri
 - İlgili bölgeye giden yolun tarifi
 - Piramitlerin ve yazıtlarının tasviri
 - Ölçüm yapma ve eski ölçümleri kontrol etme
 - Piramit biçiminin analizi ve yapılış sebepleri; ilgili literatürün eleştirel bir değerlendirmesi (22'den fazla otorite anılmıştır)
 - Su taşkın seviyesi için bir gösterge olarak tortul tabakanın incelenmesi
 - Yapı malzemesindeki kilin kimyasal analizi; nereden geldiğini anlamak üzere içindeki minerallerin incelenmesi
 - Değişik koşullarda görmek ve koşulları kontrol etmek için ilgili bölgeye düzenli ziyaretler
 - Sakkara'daki Yeremya Manastırı'nda yeniden kullanılan taşların daha eski tarihlere dair bir kanıt olduğuna işaret etmek; bu modern araştırmalarla doğrulanan bir gözlemdir.
- Bütün bunlara, yer isimlerinin, insanların ve nesnelere, özellikle yerli geleneğe göre doğru telaffuzunu verme çabası da eklenebilir. (s. 65-66).

Müslümanların Eski Mısır ve piramitler konusundaki ilgilerini gösteren araştırma ve incelemeleriyle, bu incelemelerde izledikleri yöntemler elbette bu iki örnekten ibaret değildir. Bilakis farklı dönemlerde farklı yazarların ve araştırmacıların bugünün modern yöntemlerini neredeyse aratmayacak yöntemler izlediklerini ve yaptıkları bu incelemelerin günümüzün modern araştırma-incelemeleri tarafından büyük ölçüde doğrulandığını da yazar çeşitli vesilelerle (mesela, s. 63, 66, 68, 69, vd.) satır aralarında işaret etmektedir. Daha ikna edici birer örnek olarak burada Zu'n-Nûn el-Mısrî'nin vaktinin büyük bir kısmını geçirdiği belirtilen "Ahmim tapınağı"na dair gerek İbn Cubeyr'in (ö. 1217) bizzat inceleyerek 1183 yılında yaptığı tasvir, gerekse et-Tucîbî'nin (ö. 1329) onu tamamen destekleyen müteakip tasviri, her iki müellifin verdiği dakik ölçüler, kitabın yazarı tarafından Orta çağ Arap kaynaklarının güvenilirliğinin iyi birer örneği olarak sunulmuştur (s. 71-72).

İskenderiye Feneri

Bu titiz tasvirlerin bir diğer örneği de 1110 ve 1117 yıllarında iki defa bu feneri ziyaret eden Endülüslü seyyah Ebu Hâmid el-Ğırnatî'ye ait eskizlerdir. Üç katlı olarak çizdiği fener eskizi de fener ile ilgili verdiği ölçüler de yazara göre güvenilir ve modern araştırmalara dayanarak bunu göstermek mümkündür.

Bu vesileyle yazar, bu fenerin Yunan/Romalılardan çok Arap yazarlar tarafından ziyaret edildiğini, bunun da muhtemelen kullanılan teknolojiye duyulan merakla ilgisinin olabileceğini belirtmektedir (s. 73-74).

Arkeolojik Alanların Tasviri

Klasik İslam arkeolojisinin çağdaş arkeolojiye olan katkılarından bir diğeri de arkeolojik alanların yazılı tasvirlerinde ve çizimlerde görülmektedir. Yazar halife Abdulmelik b. Mervan zamanında Tedmur (Pal-mira) da Saba (Sebe) Melikesi'nin mezarının keşfedildiğine dair bilgiyi ilginç bir örnek olarak verirken, bu olaya şahit olan Musa b. Nusayr'ın ismini zikreder. Ancak ortada bir isim benzerliği yoksa bu şahsiyet olayın kendisi kadar ilgi çekici olduğu halde yazarın üzerinde durmadan geçtiği görülmektedir. Zira Musa b. Nusayr Kuzey Afrika fatihi ve İspanya (Endülüs) fethinin asıl mimarıdır, Tarık b. Ziyad'ı bu iş için görevlendiren vali-komutan odur.²⁷ Öte yandan bu bilginin Saba melikesinin Yemen'de değil de Kuzey-batı Arabistan'da yaşadığına dair iddialar²⁸ açısından önemine de dikkat çekmekte yarar vardır.

27 <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa-b-nusayr>

28 <https://tr.wikipedia.org/wiki/Belk%C4%B1s>

Pirametler [doğrusu: Piramitler]

Bu alt başlık altında verilen bilgiler, tarihe ışık tutmanın ötesinde, Müslümanların piramitleri ne kadar tiz bir biçimde incelediklerine dair, daha önce verilenlere ek yeni detaylar sunmaktadır. Bu esnada, piramitler konusunda bir eser de kaleme almış olan ansiklopedik İslam alimi es-Suyuti'nin piramitlerin zirvesinde yer alan- ama bugün yerlerinde olmayan- piramidonlara²⁹ dair verdiği bilgiler (s. 67-69), bir İslami ilimler uzmanının bile arkeolojiye ve piramitlere ne kadar yakın ilgi duymuş olduğunu göstermesi bakımından manidardır.

Keza Fatımiler döneminde “Ateş gecesi” olarak bilinen kutlamalarda piramidin zirvesinde büyük bir ateş yakılarak törene başlanması (s. 113) veya Nasıruddin adlı bir fıkıh ve hadis aliminin el-Karâfetu'l-Kubrâ'daki mezarı için piramit formunu seçmesi (s. 112) gibi farklı şekillerde de tezahür etmiş bir piramit ilgisi ve sempatisi söz konusudur.

Sfenks

Sadece sfenks hakkında İslami kaynaklarda verilen bilgiler değil, bu bağlamda sfenks için Arapçada kullanılan “Ebu'l-Hevl” kullanımının Koptça kökünün (belhub), keza hem piramit hem de tapınak anlamına gelebilen “birba'-berba'-berabi” kelimelerinin anlamlarının netleştirilmesi bakımından da – Arap dili için de katkı sayılabilecek- yorumlar (s. 69-70) kayda değer görünmektedir.

Piramitler için söz konusu olan hayranlığın, sfenks için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Müslüman bir sultan olarak Baybars'ın sfenksden çok etkilendiği, bu sebeple Baybars tarafından yaptırılan bir köprünün kenarlarına sfenkslerin oyulduğu, Sfenks ve civarının Kayıtbay ve Kansu Gavri gibi yöneticiler arasında popüler olduğu ifade edilmektedir (s. 93, 112-113).

Sfenks etrafında oluşan ve İslami dönemde de devam eden, sfenksi kutsayıcı kültün ve özellikle sfenksin, bir pagan sembolü olarak görüldüğü ve bu sebeple Saîd es-Su'adâ tekkesi şeyhi (el-Makrizi adının Sâimu'd-dehr olduğunu söyler) tarafından yüzünün tahrip edilmesi gibi olumsuzluklara sahne olduğu, buna mukabil halkın bu olaya tepki verdiği (s. 112) de göz ardı edilmemelidir.

Ama bu bağlamda yazarın bizlere sunduğu asıl ilginç bilgi, bazı sahabilerin sfenksle ilgili olumlu tutumlarıyla ilgilidir. Zira halkı sfenkse dokunmamaları konusunda uyarın el-Minûfi [el-Menûfi³⁰]'den (ö. 1524) bahsederken yazar, onun şu ilginç yorumunu dikkatlere sunmaktadır:

“Ona göre bu konuda Sahabe örnek alınmalıdır; zira onlar bu bölgeye gelmiş ve inançlarına rağmen bu anıtlara dokunmamışlardır” (s. 112).

el-Menûfi'nin aktardığı, sahabilerde görülen bu yaklaşımının, günümüzde çoğu dindar çevrelerde yaygın aksi yöndeki tutumlarla nasıl bir tezat teşkil ettiği ise ortadadır.

Zu'n-Nûn el-Mısri Kadim Mısır Mabetlerinden Çıkıyor

Bu çerçevede İslam geleneğindeki önemli figürlerden Zu'n-Nûn el-Mısri [Mısır'lı Zu'n-Nûn] tasavvuf kültüründeki yeri ile ön plana çıkan bir şahsiyet iken, burada adı geçen birba'lardan birisi olan ve popüler bir konaklama ve barınma yeri olan “Ahmim birba'ı/Ahmim Tapınağı”nda yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği ve eski yazılar üzerinde çalıştığı bilgisi verilmektedir. Öte yandan Zu'n-Nûn'un tasavvufla eski Mısır dini düşünce ve kültürü arasında bağ kuran kişi olarak onun pek bilinmeyen bir yönü de ortaya çıkmaktadır (s. 71)

Yazar kitabın sonunda daha da ilginç ve tamamlayıcı bilgiler vermekte ve Zu'n-Nûn el-Mısri'nin Ahmim'de Sas adlı bir keşişe hizmet ettiğini, keşişin ona yazıyı, tütsüyü, Ruh'un adını öğrettiğini ifade etmektedir. Öte yandan vecd halinde elde edilen içsel bilgi anlamına gelen ve çalışma ve akıl aracılığıyla ulaşılan akli ve geleneksel bilgidен ayrılan *Ma'rifet* kavramını İslamiyet'e sokan kişi olduğu iddiasını dile getirir ve ondan şu ilginç alıntıda bulunur:

29 <https://en.wikipedia.org/wiki/Pyramidion>

30 Ebü'l-Hayr Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Menûfi (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-abdus-salam-el-menufi>).

“Gözün gördüğü her şey “bilgi”yle ilgilidir, kalbin bildiği ise “kesinlik” ile ilgilidir” (s. 194).

Zu'n-Nûn'un hocaları arasında özel bir yeri olduğu anlaşılan ve onun “öğretmenim” diyerek yücelttiği Fâtıma en-Nişâburiyye'den (ö. 838) de bahsettikten sonra yazar, Zu'n-Nûn'un *Kasîde fi s-San'ati'l-Kerîme* adlı yayınlanmamış manzum eseri dolayımında şu önemli değerlendirmeyi yapar:

“Bazı dizelere bakılırsa, Mısır rahiplerinden tevarüs edilen ve hala tapınakların duvarlarında görülebilen bilginin ve bilimlerin değerini bildiği anlaşılmaktadır. Dahası [kendisi] onların öğrencisi olduğunu vurgulamaktadır (s. 195).

Tapınaklar

Görüldüğü ve görüleceği gibi kitap ejiptoloji üzerine olsa da İslami ilimler, İslam kültür ve medeniyeti ve Arap dili gibi çeşitli alanlarda ufuk açıcı bilgi belge ve yorumlar hemen her bölümde karşınıza çıkmaktadır. Bunlardan bir diğeri de İslam öncesi pagan kültürün önemli figürlerinden olan “el-Uzzâ” putuyla ilgilidir. Yazarın verdiği bilgilere göre bu isim hem put hem de mabet anlamında kullanılmıştır ve Arabistan'da “el-Uzzâ” adıyla mabetler de inşa edilmiştir. Ayrıca putların bulunduğu tapınaklar için Arapçada kullanılan “el-Azun” kelimesinin “İseia” olarak bilinen İsis tapınakları ile olan ilgisine de dikkat çekmektedir (s. 69). Bütün bunlar İslam öncesi putperest kültürün Mısır bölgesiyle olan yakın ilişkisini göstermesi bakımından ufuk açıcudur.

Objelerin Tasviri

Arap yazarların Eski Mısır mirasına duydukları ilgi ve bu mirasa dair yazdıklarında sergiledikleri titizlik, simyada kullanılan çeşitli objelerin tasvirlerinden stelalara, oradan da Memphis'teki heykellerin kusursuz tasvirlerine kadar uzanmaktadır (s. 74-76).

İslam Geleneğinde İlk Müzeler

Daha önce Emevi halifesi Ömer b. Abdilaziz'in Eski Mısır'a ait bazı objeleri misafirlerine sergilediğine dair bir kayıttan bahsedilmişti. Tam anlamıyla Eski Mısır eserlerinin sergilendiği bir müze fikrinin İslam geleneğinde ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bir şey söylemek şu an için mümkün olmasa da Memlükler döneminde Sultan Kalavun'un Kahire'de kendi mezarına ek olarak bir okul, bir kütüphane ve bir de müze yaptırdığına dair bilgi (s. 76) bu konuda ufuk açıcı görünmektedir.

V. BÖLÜM

Orta Çağ Araplarının Eski Mısır Yazılarını Çözme Girişimleri

Orta çağ Arap alimlerinin Eski Mısır yazılarının çözümlenmesine katkılarından çağdaş Mısırbilim literatüründe bahsedilmediğini, ama Arapça üzerinde çalışmalar yapan Avrupalı araştırmacıların uzun süre önce bu katkıların farkında olduğunu söyleyen yazar, Orta çağda bu yazıları çözme girişimlerinin kesintisiz bir sürece işaret ettiğini de özellikle vurgular (s. 77) ki bu İslam dünyasında bırakın geniş halk kitlelerini akademik çevrelerin bile meçhulü olan bir tespittir. “İslam Medeniyetinde Bilim” başlığı altında yazılan eserlerde pek çok alandaki muazzam katkılar ele alınırken, Mısır bilimi ve özellikle Eski Mısır yazılarının çözümlenmesine dair katkılardan hemen hiç bahsedilmez.

Benim için kitabın tamamı ilginç olmakla birlikte, Müslümanların bu ilgilerinin sadece Eski Mısır'ı tanımak ve gözlemlemekle sınırlı kalmayıp, çözmek için de ciddi bir çaba harcamış ve mesafe kat etmiş olmaları, hatta yazarın dediğine göre – çeviride bir problem yoksa- bazı bilginlerin bu alfabetik işaretlerin en azından yarısını çözmüş olmaları (s. 77, ayrıca bkz.,81, 82, 88, 94, 95) kitabın en ilginç katkısını oluşturmaktadır.

İslam'da Resim Yasağı Konusundaki Teolojik Tartışmalara Arkeolojik Katkı

Hiyerogliflerin başlangıçta her birinin tek bir kavramı temsil ettiği, daha sonraları bunların sadece birer sembol olmayıp kavramlar kadar sesleri de temsil ettiği şeklindeki değerlendirmeler yanında, Arapça kaligrafisi ile hiyeroglifler arasındaki benzerlikler ve özellikle sufilerin - harflerin biçimi konusunda eser yazacak kadar - denge, oran, simetri ve metafor açısından kaligrafiye olan ilgileri gibi hususlarda ilginç

bilgiler veren yazar (s. 78-80), bu esnada genel kültür açısından da fevkalade önemli olan şu ezber bozucu nitelikteki tespiti yapmaktadır:

“İslam sanatının ilkesel olarak insan formunu onaylamadığı ve bu yüzden de birçok hiyeroglifin Müslüman sanatçılar/hattatlar tarafından kabul edilmediği yönünde bir yanlış anlaşılma mevcuttur. Herhangi bir İslam sanat koleksiyonuna yapılacak bir ziyaretin göstereceği gibi bu doğru değildir ve Eski Mısır sanatlarının Müslüman sanatçılar için büyük bir ilham kaynağı olduğu açıktır. Hiyeroglif estetiğine karşı çıkan bir İslami yasağın izine rastlamadım.” (s. 80).

Ama yazara göre Müslümanların İslam’ın ilk yüzyılından itibaren (s. 80) hiyerogliflerle ilgilenmelerinin bu tali sebepler yanında asıl sebebi, entelektüel meraktır ki bu bilgi ve hikmet arama amacıyla eski yazılara yönelmelerinin özünü göstermesi, dahası İslam geleneğindeki birtakım sağlıklı bakış açılarını düzeltmesi bakımından ayrı bir önemi haizdir.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde bu resim yasağı meselesine tekrar dönen yazar yaygın egemen bu yanlış algıyı sarsmak amacıyla tekrar şunları söyleme ihtiyacını hisseder:

“Gerçek ne olursa olsun, İslam sanatından birçok örnek olmasına rağmen, Müslüman araştırmacılar arasında bile İslam’ın ve Müslümanların insan figürünü çizimini yasakladığına dair yanlış bir algı olduğu için (örn. El-Karadawi, 1999:100, vd.) bu [yukarıda zikredilen] çarpıcı bir anekdottur” (s. 149).

Burada yazarın daha önce aktardığı ama nedense bu bağlamda başvurmayı düşünmediği bir hususu hatırlatmakta fayda vardır: Mısır’a gelmiş olan sahabilerin – bağınazlar tarafından put olarak görülen- sfenks [ve diğer objeler ve resimler] konusunda tahripkar denebilecek herhangi bir olumsuz tavır takınmamış olmaları! (s. 112). Bu ise İslam’ın güzel sanatlar, plastik sanatlar, heykel ve resim karşıtı olduğuna dair iddiaların tarihi/teolojik temellerinin ne kadar çürük olduğunu gösteren önemli bir ipucu olarak kabul edilse gerektir.

Firavunlara Ait Unvanları Kullanan Müslüman Yöneticiler

Estetik değerleri ve sembolizmleri sebebiyle İslam sanatında hiyeroglifler kullanıldığı gibi, Eski Mısır kültür ve medeniyetine olan hayranlık derecesindeki olumlu yaklaşım, Müslüman yöneticilerin kullandıkları bazı unvanlara dahi yansımış görünmektedir. Nitekim yazara göre Güneş, Adaletin sahibi, İki ülkenin efendisi gibi – mesela I. Baybars için kullanılan- unvanlar aslında Firavunlar için kullanılan nitelemelerin bir parçasıdır (s. 88).

Eski Mısır’dan Diller arası Etkileşim ve Ortak Köken Meselesine Dair

İslami dönemde Eski Mısır’a ve diline olan ilginin bir göstergesi olarak Müslümanların Demotik, Hiyeratik ve Hiyeroglif yazılarını tanıdıklarını, Mısır halkının İslam öncesi dönemden gelen çok dil kullanabilme yeteneklerine sahip olduklarını (s. 83-84), bu sebeple Orta çağda Arapça Koptça’nın yerini almaya başlasa da Mısır’da hem Koptça hem de Arapça konuşabilenlerin daima var olduğunu, Arapça-Koptça ilişkisinin Mısır dili ile Hititçe arasındaki ilişkiden daha şaşırtıcı olmadığını, dahası bazılarının “Semitik, Hamitik ve Hint-Avrupa dillerinin başlangıçta tek bir dil olma ihtimalinin gittikçe daha güçlendiğini” düşündüklerini (s. 85) dile getiren yazarın katkıları, aynı zamanda diller arası etkileşimlerin bu bölgede ne kadar geniş bir coğrafyada ve ne kadar derin bir tarihsellikte gerçekleşebildiğini göstermesi bakımından son derece ufuk açııcıdır.

Müslümanların Eski Mısır yazısına verdiği isimler bile onların konuya olan yakın ilgisini göstermeye yeterlidir. Nitekim yazar klasik kaynaklarda bu kadim yazıyı ifade etmek için el-Kalemu’l-Berbâvî, el-Kalemu’l-Kâhinî, Kalemu Hermes vb. 13 farklı kullanımı tespit etmiştir. Yazar bu kadarla yetinmemiş, bu yazıları çözmek için yapılmış olan girişimlere dair elyazmalarının bir listesini de eklemiştir (s. 88). Daha önce de işaret ettiği gibi, Mısır yazısına yönelik ilginin ilk defa Cabir b. Hayyan (ö. 200/815) ve -halife el-Me’mun tarafından görevli olarak Mısır’a gönderilen -Eyyub b. Mesleme³¹ gibi iki çağdaş şahsiyet ile başladığını kesin bir dille ifade eder (s. 88-89). Bu iki başlangıç şahsiyetinden hemen sonra Eski Mısır ve

31 Bu arada yazar, Fuat Sezgin tarafından Eyyub b. Mesleme’ye atfedilen *Aklamu’l-Mutekaddimin* adlı eserin, aslında ona değil Ebu’l-Kâsım el-İrâkî’ye ait olduğunu kesin bir dille ileri sürmektedir (s. 89).

yazısı konusunda ismi en fazla ön plana çıkan – Mısır’ın Ahmim kentinde doğmuş olan - Zu’n-Nûn el-Mısırî (ö. 155-245/772-859) lakaplı meşhur sufi şahsiyettir (s. 90). Müteakiben Zu’n-Nûn’un talebesi Osman b. Suveyd el-Ahmîmî ile yazıştığı ifade edilen İbn Vahşiyye’nin ³² adı ön plana çıkmaktadır (s. 90). Bütün bunlar bir bakıma Eski Mısır yazısı konusunda İslam alimlerinin çabalarında kronolojik bir sürekliliğin bulunduğunu da göstermektedir.

“İbn Vahşiyye’nin eski yazılarla ilgili çalışmasının Mısır da dahil olmak üzere 80’den fazla alfabeyi kapsadığını (s. 91) ve İbn Vahşiyye ile Ebu’l-Kâsım el-İrâkî’nin yaptığı çözümlerinin hayli başarılı olduğunu (s. 94, 95)” söyleyen yazar, İslam dünyasının bugün meçhulü olan bir hususa, İslam medeniyet ve kültür tarihinin karanlıkta kalmış olan bir yönüne daha ışık tutmaktadır. Bu ilgi o kadar güçlü bir ilgi olmalıdır ki, gerektiğinde işin uzmanlarına başvurmadan geri kalmadıkları anlaşılmaktadır. Mesela el-Makrizî’nin Kahire’deki eski kapı ve duvarlar üzerindeki yazılardan bahsederken, bu çevirilerin kendisine ait olmadığını ima etmek amacıyla, bu iş için uzmanlıklarına başvurulmuş “yazı okuyucuları”ndan bahseder (s. 91). Yine objelerin yeri, betimlenmesi, amacı ve işlevleri konusunda bilgi vermeye özen göstermesine bakarak yazar, *el-Makrizî’nin bugün bir arkeoloğun dikkate alması gereken hususlardan haberdar olduğunu* söylemekte tereddüt etmez (s. 93).

Hiyeroglifler ve Huruf-ı Mukatta’a

İslam geleneğinde Kadim Mısır medeniyet ve kültürüne yönelik bu ilginin günümüzde ne gibi yansımaları olabileceğine dair yazarın birkaç satırla geçiştirdiği bir gelişme (s. 95) de heyecan verici görünmektedir: Sa’d Abdulmuttalib el-Adl tarafından kaleme alınan “Hiyeroglifler Kur’an’ı Açıklıyor: Huruf-ı Mukatta’a Denilen Harflerin Anlamı” başlıklı bir eserde Kur’an’da bazı surelerin başlarında yer alan ve “huruf-ı mukatta’a” denilen kesik kesik harflerin, Mısır yazısından ilham alınarak, anlam ifade eden birer sembol olup olmayacağı sorusundan yola çıkılarak bir deneme yapılmıştır.³³ Bazıları için fantezi gibi görünse de, hatta İslam-Arap dünyasındaki muhafazakar, skolastik-dogmatik çevrelerin tepkisini çekse³⁴ de, bu yaklaşımın geneli itibarıyla ilham verici ve ufuk açıcı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kuşkusuz bu gibi gelişmeler, Mısır bilim alanındaki gelişmelerin İslami ilimler alanındaki araştırmacılar tarafından takip edilmesinin önemini de göstermektedir.

VI. BÖLÜM

Orta Çağ Araplarının Eski Mısır Dinini Algılayışları

Gerek Kur’an’ın önceki dinlerden ve peygamberlerden bahsetmesi, gerekse İslam’ın yayıldığı ülkeler halkları arasında bu dinlerin mensuplarının bulunması sebebiyle Müslümanlar baştan beri diğer dinlere ve özellikle de Mısır dinine yakın ilgi duymuşlardır. Arap kaynakları başta Osiris, İsis, Horus, Min ve Amun olmak üzere Mısır tanrılarına aşinaydı. Ayrıca Eski Mısır dini incelemeleri için Arap yazarların ellerinde zengin kaynaklar vardı. Bunlar Yahudi kaynakları, Herodotos, Plinius, Josephus Flavius, İskenderiyeli Klement, Porphyrios ve Plotinos gibi yazarların Mısır dinini inceleyen Yunanca veya Latince yazdıkları eserler, Mısır ve Kıpti dilindeki kaynaklar ve Eski Mısır geleneklerine dair gözlemlere dayalı bilgilerden oluşmaktaydı (s. 96-97).

“**Büyünün Rolü**” alt başlığı altında yazar, büyüün Arap kaynaklarında Mısır dininin önemli bir parçası olan bilimsel bir disiplin kimliğiyle ele alındığına dikkat çektikten sonra (s. 98), büyü ile kehanet, büyü ile astronomi ve büyü ile astroloji arasındaki sıkı ilişkiden de bahseder (s. 99-100) ve bu kültürün Fatımiler’e kadar uzandığına dikkat çekerek şöyle der:

“*Aynı büyü/kehanet uygulamasına -benzer objeler kullanılarak- Orta çağ’da Halifeler ve Sultanlar tarafından da başvurulmuştur*”

32 Mamafih Mahmut Kaya onun gerçek mi yoksa hayali bir şahsiyet mi olduğu konusunda modern araştırmalardaki farklı görüşlere ve tartışmalara da işaret etmektedir. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vahsiyye>

33 الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم - شرح ما يسمى بالحروف المتقطعة ، سعد عبد المطلب العدل

34 Örnek olarak bkz.: <https://books-library.net/free-765955777-download>

“Fatımi hanedanı, astronomi ve astrolojiyle ve bunların doğal uzantısı olan büyü ve kehanetle özellikle ilgileniyor ve bazı hükümdarlar bizzat faaliyette bulunuyorlardı” (s. 100).³⁵

Eski Mısır dini ile İslam arasındaki benzerlikler konusu da aslında kitapta bazen dolaylı bazen doğrudan ele alınan bir konu olup, yorumlara açık hayli ilginç detaylara sık sık yer verilmektedir. Bunlardan birisi de Mısırlıların tapınakta cinsel ilişkiye girmeyen tek halk olduğunu ve böyle bir durumdan sonra yıkanmadan tapınağa girmediklerini söyleyen Herodotus’a ait bilgidir. Yazar bu bilgi akabinde Müslümanların bu konuya tabii olarak ilgi duyduklarını, zira onlara da temizlenmeden ibadet yerlerine girmemelerinin emredildiğine dikkat çekmekte ve (2:187, 4:43) ayetlerine atıfta bulunmaktadır (s. 97-98) ki, bu iki ayetin Mısır dinindeki uygulamayla aynı yönde bir uygulamayı³⁶ Müslümanlardan istemesi³⁷ ortaya ilginç bir benzerliğin çıkmasına yol açmaktadır.

Bir diğer benzerlik ise “Büyük heliopolis tapınağı”nda günde üç vakit, sabah, öğle ve akşam ibadetleri konusunda görülmektedir. İlginç olan bu güneş kültüne dair detayların İslam öncesi Arabistan’ı hakkında birçok kitap yazmış olan İbnu’l-Kelbi (ö. 820) tarafından da biliniyor olmasıdır (s. 114). Güneş kültü ve Heliopolis tapınağı ile bağlantılı bir diğer alan ise mukattam dağıdır. Bu yükselti, İslam öncesinde de sonrasında da kutsal kabul edilmiş olup, Memphis, Heliopolis ve Mukattam dağı birbirine bağlayan görüş hattı ve bağlantılar Arap tarihçiler tarafından da bilinmekteydi (s. 114-115). Bütün bu bilgiler ise hem Mısır Arab(istan) ilişki ve etkileşiminin ne kadar eski ve derin olduğunu, hem de İslam öncesi Arapların, yaygın kanaatin aksine bölgedeki dinler, kültürler ve gelişmeler hakkında detaylı bilgilere sahip olduklarını, İslam sonrasında da bu bilgilerin aktarılmaya devam ettiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Firavunun Sihirbazlarını ve Rollerini Yakından Tanımak

Yazarın “Büyünün Rolü” (s. 98) alt başlığı altında Eski Mısır’da din ve büyü, sihir ve sihirbaz/büyücü rahipler konusunda verdiği bilgiler de Kur’an’da da bahsedilen Firavun’un sihirbaz/büyücüleri meselesinin niçin önemli olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacak ipuçları içermektedir.

35 Bu bağlamda konuyla ilgili alıntılar esnasında, yıldızlara taptığı ve define avlarına[!] katıldığı söylenen ve “Müslüman Caligula” olarak nitelendirilen(Çölde Uyuyan Sır, s.354) Fatımi sultanı el-Hâkim bi-emrillah ve dedesi el-Mu’izz’in adları geçmektedir (s. 92, 100). Bu kitap boyunca ele alınan Eski Mısır medeniyeti ve Firavunlar dönemi ile Fatımi sultanı el-Hâkim bi-emrillah’ı bir araya getiren inanılmaz sürükleyici bir tarihi romana burada işaret etmek kaçınılmaz görünmektedir. Tom Holland tarafında kaleme alınmış olan *Çölde Uyuyan Sır* (The Sleeper in the Sands)(İst., 1999) adlı tarihi-fantastik roman Tutankhamon’un mezarının kaşifi büyük Mısırbilimci Howard Carter etrafında örülen kurgusuyla okuyucuyu adeta zaman tüneline – aynı anda - hem Firavunlar dönemine hem de el-Hâkim bi-emrillah dönemine götürmektedir.

36 وقال آخرون : معنى ذلك : لا تقربوا المصلى للصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون , ولا تقربوه جنبا حتى تغتسلوا إلا عابري سبيل , يعنى 36 : إلا مجتازين فيه للخروج منه . فقال أهل هذه المقالة : أقيمت الصلاة مقام المصلى والمسجد , إذ كانت صلاة المسلمين في مساجدهم أيامئذ لا يتخلفون عن التجميع فيها , فكان في النهي عن أن يقربوا الصلاة كفاية عن ذكر المساجد والمصلى الذي يصلون فيه . ذكر من قال ذلك

<https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura4-aya43.html#tabary>

ثم قال: { وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ } أي: لا تقربوا الصلاة حالة كون أحدكم جنبا, إلا في هذه الحال وهو عابر السبيل أي: تمرن في المسجد ولا تمكثون فيه, { حَتَّى تَغْتَسِلُوا } أي: فإذا اغتسلتم فهو غاية المنع من قربان الصلاة للجنب, فيحلب للجنب المرور في المسجد فقط

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/saadi/sura4-aya43.html>

37 2, el-Bakara, 187, DİB meali: “Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın. Allah âyetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar” (<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/194/187-ayet-tefsiri>).

4, en-Nisâ,43, ayetine gelince hemen hemen bütün mealler birbirine paralel olup, mesela DİB meali: “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da -bu durumlarda- su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affedici ve bağışlayıcıdır.” (<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/536/43-ayet-tefsiri>) şeklindedir. Ancak bu şekilde yapılan çevirilerde – yolcu olan müstesna-“ ifadesinden hiçbir şey anlaşılmasında, öte yandan bu kısım ayetin diğer kısımlarıyla uyumsuzluk arz etmektedir. Mesele özetle şudur: Bu ayetin iki farklı şekilde çevrilmesi mümkündür. Yukarıda Arapçalarını verdiğimiz üzere et-Taberi’nin birincil tercihi ve es-Sa’di’nin yorumu uyarınca ayette namazdan kasıt namaz kılınan yer, yani mescit olup, cünüp olanlar - mescide yolu mecburen düşenler hariç - mescide cünüp olarak girmemelidir. Ukaş ed-Dâli’yi de Eski Mısır uygulamalarıyla paralellik arz ettiğini düşünmeye sevk eden ayetin bu anlamıdır. Bir başka yoruma göre ise ayette sarhoş ve cünüp iken namaza yaklaşılması, yolculukta cünüp olup ta boy abdesti alamayanların ise teyemmüm etmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Mealler ise bu iki farklı yorumdan habersiz görünmektedirler.

Konuyla ilgili olarak yazarın tespitlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Modern Mısır bilim çalışmaları büyüye marjinal bir konu olarak yaklaşma eğiliminde iken, Arap kaynaklarında büyü, Eski Mısır dininin bir parçası olarak bilimsel bir disiplin kimliğiyle ele alınmıştır.

Eski Mısırlılar büyü ve din arasında bir ayırım yapmamışlardır, ikisi de rahipler kadar yöneticilerin de sorumluluğundadır.

Arap yazarlar Eski Mısır büyüünü gayet iyi kavramış ve hükümdar, rahip ve tapınakla büyü arasındaki ilişkiyi anlamış görünmektedirler.³⁸

Eski Mısır'da büyü için kullanılan “*hk3*” kelimesi görünüm ve ses olarak, hükmetmek veya hükümdar anlamındaki “*hq3*” kelimesine benzemekte olup, hükümdar ve büyü arasındaki bağlantı gayet iyi bir şekilde belgelenmiş bulunmaktadır. Arap yazarların Mısır hükümdarlarını büyücü ve şifacı olarak betimlemelerinin nedeni de bu olabilir.

Benzer bir bağlantı Arapça'da da vardır. “*hkm*” kökü hükmetmek, yönetmek anlamındadır. Bu kökten “*hâkim*” ve “bilge, filozof, tabip” anlamına gelen “*hakîm*” kelimeleri türemiştir. Arapçadaki bu bağlantı, büyüün geniş rolünün idrak edildiğine işaret eder.

Büyü ve büyücü/sihirbaz rahiplerin rolünün adli konularla da ilgisi bulunduğunu gösteren birçok örnek vardır ki bunlardan özellikle “Kunya” isimli bir rahibe'nin Eski Mısır'da yargıçlık yaptığına dair hikaye Ortaçağ Arap yazarlarınca dahi bilinmektedir (s. 99-100).

Büyü, hükümdarlarla ve eşleriyle, rahipler, rahibeler ve bilgelerle ilişkiliydi.

Büyü fiziksel ve zihinsel hastalıkların tedavisinde kullanılıyordu.

Büyü devletin ve halkın hizmetine sunulmuş bir öğretiliydi (s. 102).

Bu özet ışığında Musa kıssasında uzun uzun yer verilen sihirbaz/büyücülerin bugün anladığımız anlamda gösteri amaçlı hokkabazlık, şarlatanlık, hokus-pokus gibi popüler uygulamalardan farklı ve son derece önemli bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu bilgilerin de gösterdiği gibi bu sınıf sadece sihirbaz değil Mısır mabet/tapınaklarının rahipliği dahil olmak üzere toplumda pek çok rolü ve işlevi olan önemli bir sınıf idi. Dahası bu sınıf yönetimde rol alan en üst yönetici elitlerin oluşturduğu bürokrasinin de bir parçasıydı. Bu bilgiler ışığında hem Musa peygamber zamanında Mısır kültür, medeniyet ve yapısı/mantolitesine dair detayları, hem de Musa Peygamber'in karşı karşıya bulunduğu ve Kur'an'ın “*sâhir - sahara (büyücü, sihirbazlar)*” şeklinde nitelendirdiği kesimin ne kadar önemli bir sınıf olduğu ve bu kesime dair klasik tefsirlerde bulunması hayli zor olan bu derli toplu malumatı (keza bkz.: 107-108) “Kayıp Bin Yıl” yazarına borçlu olduğumuzu rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu örnek Eski Mısır araştırmalarının ve arkeolojinin Kur'an ve İslam araştırmalarına önemli ve değerli katkılar sunabileceğini yeterince gözler önüne sermektedir.

“*Tanrılar ve Peygamberler*” alt başlığı altında verdiği bilgiler İslam öncesi dahil olmak üzere Araplarla Mısır bölgesi arasındaki kültürel ve dini ilişkilerin ve etkileşimlerin ne kadar derinlikli ve kapsayıcı olduğunu farklı açılardan bir defa daha gözler önüne sermektedir. Özetle Orta çağ Arap yazarların verdikleri bilgilere göre Eski Mısır tanrılarının³⁹ sadece Mısırlılar değil Araplar da tapmaktaydı. Hehakhua putu, Amun, Osiris, İsis (ki Arabistan'da popüler idi), Bes (Güney Arabistan'da, Mekke'deki Kabe'ye benzer bir kültü vardı) ve Horas, tapılan Mısır tanruları arasındaydı. Bu tanrılar Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam kültürü içerisinde meleklerle ve peygamberlere dönüştürüldüğü de vakidir. Bu duruma örnek olarak kadim Mısır tanrısı “Nun” ile yaratılışın başında Güneş tanrısının gemisinin “Nun” tarafından taşınmasıyla ilgili anlatı, İslami dönemde Nun'un meleğe dönüşmesiyle⁴⁰ yeniden kalıba dökülmüş görünmektedir (s. 104-105).

38 Nitekim yazar Arap kaynaklarda Mısır hükümdarlarından birinin devlet düzenini yedi sınıfa ayırdığından ve Mısır hiyerarşisinde rahiplerin yüksek statüsünden bahsedildiğinden söz etmektedir ki (s. 150), bu Musa kıssasında bahsi geçen sihirbazların sokak sihirbazları türünden olmayıp, saray bürokrasisinin ve hiyerarşisinin üst kademelerini temsil eden rahipler sınıfını oluşturduğunu gösterir.

39 Eski Mısır tanrılarının sayısal çokluğunu ve şaşırtıcı çeşitliliğini görmek için bkz.: https://tr.wikipedia.org/wiki/M%C4%B1s%C4%B1r_tanr%C4%B1lar%C4%B1_listesi

40 Bu anlatıyla ilgili olarak parantez içinde verilen “(bu motifin arkasında Nun'un ayaklarının Yeryüzünün içlerine doğru ba-

Dahası yazar Mısırlıları İslamiyet'e yaklaştırma çabasında olan Orta çağ Müslüman Arap yazarlarından da bahseder. Örnek olarak da mesela X-XII. yy'a ait anonim bir eser olan *Ahbaru'z-Zemân*'da Mısırlıların tanrının birliğine inandıklarına ve (yıldızlar gibi) araçlara olan övgülerin bu inancı etkilemediğine dair değerlendirilmedeki olumlu yaklaşıma dikkat çeker (s. 106). Keza yazar eş-Şehristani'nin Sabiilik ve Haniflik arasındaki yakınlığa dair açıklamalarına ve Hermes'i bir hanif olarak İslam'a katma girişimi olarak gördüğü yorumlarına da dikkat çekmektedir (s. 106).

İş bu kadarla da kalmamakta mesela İbranice Enoh/Ahnuh olarak bilinen Hermes'i (Thoth) neredeyse bütün Arapça kaynaklar Kur'an'da övülen İdris peygamberle ilişkilendirmektedir (s. 107).

Keza el-Yakubi Ahnuh/İdris'in yazı yazan ilk kişi olduğunu söylemektedir ki, Eski Mısırlılar da hiyeroglifleri icat eden Thoth'un yazı yazan ve yazmayı öğreten ilk kişi olduğuna inanırlardı (s. 107). Eski Mısır'a duyulan ilginin ürünü olan bu Orta çağ Arap literatürü, normal ilgi sınırlarının ötesine geçerek hayranlık duymaya kadar varmış görünmektedir. el-Yakubi'nin son derece zeki olan rahiplerin çok nadir olarak yanıldıklarına dair ifadesi (s. 108) yanında yazarın el-Yakubi hakkında şu nitelemesi bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir:

“el-Yakubi görünüşe bakılırsa Eski Mısır rahiplerinin bilgisine ve inançlarına hayran olmuştur. Birçok Arap yazar gibi o da İslamiyet'te uzun soluklu bir geleneğe sahip olan ve büyük etkide bulunan Hermetik ve Gnostik kültüre aşinaydı” (s. 108).

Eski Mısır dini kültürü farklı şekillerde varlığını sürdürmüş görünmektedir. Bu bağlamda Memphis nekropolünde, Yusuf zindanı denilen ve ona vahiy gelen yer olduğuna inanılan, bu sebeple Müslümanların da duaların kabul edildiği mübarek bir mekan olduğuna inandıkları alanın, yapılan araştırmalarda İmhotep (İmouthes) kültürünün merkezi olduğu tespit edilmiş bulunmaktadır. Bütün Mısır tarihi boyunca bilgelik, kehanet ve şifacılık yönleriyle saygı gören İmhotep ile rüyaları yorumlama ve gelecek olayları haber verme bakımından Yusuf arasındaki benzerlikten yola çıkarak yazar, bu durumun Orta çağ'da İmhotep kültürünün Yusuf adı altında devam ettirilmesini mümkün kıldığından söz etmektedir (s. 113).

Eski Mısır Etkisi Dede Korkut'a Kadar Uzunyor

Hayranlık düzeyine varan bu ilgi ve bu sebeple Mısır kültürünün arz ettiği süreklilik, tarihin derinliklerine uzandığı kadar coğrafi olarak da tahmin edilemeyecek sınırlara ulaşmış görünmektedir. Mesela Eski Mısır etkisi Arapça üzerinden devam etmiş ve İslamiyet'le birlikte Azerbaycan gibi uzak bölgelerin destanlarına kadar taşınmıştır. Nitekim Araştırmalara göre Dede Korkut'ta Eski Mısırca kelimelere rastlanmıştır (Hamidov, 2002:100) (s.105).

Sabiiler-Eski Mısır ilişkisi de Orta çağ Arap kaynaklarında yer alan konular arasındadır. Hem Irak ve Suriye bölgesinden Mısır'a gelen Sabiiler hem de kendilerini Mısırlıların torunları olarak gören Sabiiler'in Ebu'l-Hevl'e (Sfenks) ibadet ve ritüelleri hakkında verilen bilgiler, keza Sabiilik kelimesinin Eski Mısır

tıp kayboluşunu açıklama girişimi vardı” ifadesi (s. 105) de ilginçtir. Zira bu ayakların yeryüzüne batması motifi, farklı şekilde birtakım hadis rivayetlerinde de geçmektedir. Allah'ın arşını taşıyan ve – muhtemelen arş'ın ağırlığı altında ezildiği için- ayakları yeryüzünün içlerine kadar batmış olan bir melekten söz eden rivayetler bu benzerlik açısından oldukça ilginçtir. Buradaki melek yerine “Allah'ın bir horoz'u vardır ki...” denilerek arşı taşıyan ve ayakları yeryüzüne batmış bir horozdan bahseden – mitolojik karakterdeki- rivayetler de vardır ki, buradaki horozun bir meleğin sembolü olması da ihtimal dışı değildir. Bu rivayetler ve etrafındaki tartışmalar için bkz.: (<https://al-maktaba.org/book/31621/8568>). Öte yandan bizatihi “NUN” kelimesi de ilginç yorumlara elverişli görünmektedir. Zira Kur'an'da el-Kalem suresinin “Nun” harfi ile başlaması ne kadar ilginç ise, bu harfin ne anlama geldiğine dair yapılan yorumlar da bir o kadar ilginçtir. Nun harfinin hokka anlamına geldiği ileri sürüldüğü gibi, bunun yeryüzünün yaratılışında önemli bir rolü olan ve yeryüzünü sırtında taşıyan dev balina(el-hût) anlamına geldiğine dair yorumlar da vardır ki bu sonuncusunun Mısır mitolojisindeki Nun ile benzerliği ortadadır. Bazı anlatılarda bu balina (el-hût) yerine bir melek konmuş ve meleğin ayak basacak yer bulamayınca Allah'ın bir boğa gönderdiği ve meleğin de onun üstüne bastığı şeklinde anlatılar da İslami kaynaklarda kendisine yer bulabilmiştir. Özetle Mısır mitolojisindeki yeryüzünün yaratılışına ilişkin anlatılarla İslami kaynaklardaki mitolojik anlatılar- özellikle de dünyanın öküzün boynuzunda, öküzün balığın sırtında, balığın da bir kayanın üzerinde durduğu şeklindeki mitolojik anlatıya dair rivayetler - arasındaki şaşırtıcı benzerlikler, ileri düzeydeki araştırma-incelemeleri gerekli ve ilginç kılsa gerektir. Ayrıca genel olarak inek/boğa/öküz/buzağı kültü, bu kültürün ortaya çıkışı ve gelişimi ile bunların konuşması konusunda geniş bilgi için bkz.:(s. 113, 117-118). Bu bilgilerin Kur'an'daki “Samiri'nin buzağı” kıssasını anlamak için son derece ufuk açıcı olabileceğini söylemeye ise gerek yoktur.

dilinden geldiğine dair iddialar, bu ilişkinin ciddiye alınmasını gerektirecek nitelikte görünmektedir. Sabii/sabee isim ve fiilinin menşei konusunda, Eski Mısır dilindeki “sb3” kelimesinden geldiğine dair yorumlar hayli ilginçtir. Bu kelimenin Mısır dilinde, elinde bir yıldız işareti ve asa taşıyan bir adam figürüyle yazılması, yıldız işaretinin “yıldız/ışık”, asa taşıyan adamın da “öğretmek/öğreti” anlamına geldiği, bu kelimenin aynı zamanda öğrenci anlamına geldiği, “sb3yt” kelimesinin ise “ilim irfan aşlamak, doğru yola rehberlik etmek” manalarına geldiği düşünülürse, bütün bunlara ek olarak Sabiilerin kendilerini Mısırlıların torunları olarak gördükleri, hatta bazı Arapça kaynaklarda yer alan, Mısırlı rahiplerin “ilk Sabiiler”in dinini öğrettikleri bilgisi göz önüne alınırsa, bu etimolojinin ciddiye alınması gerektiği söylenebilir(s. 110).

Bir yandan Mısır’da “Harrania” adı verilen bölgede yaşayan Sabiiler’e dair bilgiler, öte yandan bu ismin – Sabiiler piramitleri hac merkezi olarak gördüklerine bakarak - Harran’dan hac için Mısır’a gelen Sabiiler’le ilişkisi olabileceğine dair yorumlar, keza Mısır’ın bazı bölgelerinde Babilliler’e ait inançlara rastlanması gibi hususlar (s. 111), Sabiilik’le Mısır arasındaki ilişki meselesini ciddiye almayı gerektirecek ipuçları olabilir.

Bu ilginç ilişkilere rağmen Sabii/sabee kelimelerinin etimolojik kökenine ilişkin yukarıda zikredilen “Eski Mısır” eksenli yorumların Sabiilik ile ilgili ansiklopedik bilgiler arasında yer almaması⁴¹ bir eksiklik olarak görünmektedir.

“**Kraliyet Kültleri-Hayvan Kültleri**” konusunda da şaşırtıcı detaylar Orta çağ Müslüman yazarların malumu idi. Kraliyet kültürleri ve bu kültürlerle bağlantılı mekanlar konusunda oldukça sağlıklı bilgiler veren bu yazarlar (s. 115-117), boğa/inek başta olmak üzere hayvanlara yönelik ibadet şekilleri konusuna da bu inançların nasıl geliştiği konusuna da hakimdi (s. 117).

VII. BÖLÜM

Arapça Kaynaklarda Mısır Mumyası, Mumyalama ve Defin Uygulamaları

Dünyanın pek çok diline de geçmiş olan “mumya” kelimesinin yaygın olarak cesetler için kullanılmış olmasına karşın, aslında bu kelimenin ilk olarak mumyalamada kullanılan bir madde için kullanıldığı bilgiyle ilginç bir giriş yapan yazar (s. 119), daha sonra sırasıyla, -mumya çeşitleri

- mumyaların tasviri
- mumyalama ve defin uygulamaları
- hayvan mumyaları
- mumyaların tıbbi kullanımı
- mumya kelimesinin etimolojisi

gibi alt başlıklar altında – ki bunlara “mumya ticareti”, “mumya yeme konusunda fetvalar”⁴² ve bu alandaki denetlemeler” (bkz.: s. 122,127) şeklinde başka alt başlıklar da eklemek ilgi çekici olurdu - her birisi birbirinden ilginç bilgiler vererek, üstelik bütün bu konularda Orta çağ Müslüman yazarların inanılmaz ilgi, bilgi ve birikimlerini, yine inanılmaz derecede sağlıklı gözlemlerini (bkz.: s. 124, 125) de gözler önüne sererek (s. 119-132) bizleri şaşırtmaya devam etmektedir⁴³.

Daha önce bahsedilen anonim “Ahbâru’z-Zemân” adlı eserde, bir krala ait mezarda diğer değerli materyaller yanında 170 adet kutsal metin konmuş olduğundan bahsedilmektedir ve yazara göre bu Lepsius tarafından 165 bölüme ayrılmış olan “Ölümler Kitabı”na atıf olabilir (s. 124) ki, bu Müslümanların Eski Mısır’a olan derin ilgisinin bir başka göstergesi sayılabilir.

41 Mesela bkz.: <https://tr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A2bi%C3%A2lik>, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabiilik>, <https://www.dinvemitojoloji.com/2021/03/sabiilik-nedir.html>, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14727>

42 “Orta çağ’da Mısır mumyalarının bütün dini ve dünyevi bariyerleri yıkarak tüketildiği görülmektedir. Mumya ticareti çoğunlukla Yahudi tüccarlar tarafından kontrol ediliyordu ve bunlardan bazıları din görevlisiydi. Bu işle uğraşan bazı endişeli kişiler dini otoriteden izin almaya çalışıyor, Mısır ya da başka yerlerdeki rabbi’lere mumya yemenin ve satmanın caiz olup olmadığını soruyorlardı. Cevap değişken-di” (s.127). “...insan bedenini yemenin faydalarına inanmak, geç Orta çağ Arapça büyü kitaplarına kadar girmişti” (s. 131).

43 Nitekim yazarın bu bölümde verdiği ilginç bilgilerin neredeyse hiçbirisine ansiklopedik eserlerde izine rastlamak mümkün olmamıştır. Mesela bkz.: <https://www.britannica.com/topic/mummy>

“*Mumyaların Tıbbi Kullanımı*” alt başlığı altında verilen bilgiler İslam kültürünü ilgilendirmesi bakımından daha da ilginçtir. Mumyanın halifelerin tedavisi için kullanılmasından tutun da kadın doktorların da mumyayı tedavi amaçlı kullanması ve mumyanın hangi hastalıkların tedavisi için kullanıldığı gibi konulara dair son derece ilginç bilgiler bu bölümde yer almaktadır (s. 127-132).

Bu alt başlık altında Arap kaynaklarında doğal mumyanın tıbbi kullanımına gönderme yapan ilk doktor -Girgios yanında, İbn Rabben et-Taberi, İbnu'l-Baytar, Ebubekr er-Razi, kadın doktor el-Huz, İbn Abdûs, İbn Sina, Musa b. Meymun, el-Biruni, İbn Zühr (Avenzoar), Davud el-Antaki, Endülüslü coğrafyacı ez-Zühri isimlerinin ön plana çıktığını belirten yazar, mumyanın şu hastalıkların tedavisinde kullanıldığına da işaret eder:

“Kemik sorunları, vücudun genel zayıflığı, penil ülser, idrar torbası, yüz felci, hemoptiz, migren, akciğer sorunları, tümör, ülser, soğuk tümörler, parçalanmış kemikler, yarı felç, baştaki sinirlerin kasılması, kronik ve basit baş ağrıları, epilepsi, baş dönmesi, kulak sorunları, boğaz ağrısı, öksürük, karaciğer sorunları, mide, zehirlenme” gibi hastalıkların ve sağlık sorunlarının tedavisi⁴⁴ için kullanılmıştır (s. 127-128).

Mısır mumyaları anatomi amaçlı da kullanılmıştır. Galenos anatomi dersleri için maymun kullanırken⁴⁵ el-Bağdadi insanları inceliyor ve mesela alt çenenin Galenos’un dediği gibi iki değil tek kemikten ibaret olduğunu ortaya koymak için yüzlerce ölü üzerinde inceleme yapıyordu (s. 128).

Mısır mumyaları öte yandan bir saygı ve kutsama nesnesi ve dini merasim objesi olarak da görülmüştür ki, modern döneme kadar varlığını sürdüren bu kültüre ve bazı uygulamalara dair İslami kaynaklarda ilginç bilgilere rastlamak mümkündür (s. 129-130).

“*Mumya Kelimesinin Etimolojisi*” alt başlığı altında verilen bilgiler ise, konuyu tamamen çözüme kavuşturmadan ziyade, bu konuda daha ileri araştırma-inceleme yapacak olan uzmanlara ışık tutucu ve ufuk açıcı yorumları bize sunmaktadır (s. 132).

VIII. BÖLÜM

Arapça Kaynaklar ve Eski Mısır’da Bilim

Bu bölüme giriş kısmındaki ilk paragraflar olduğu gibi alıntılanmayı hak edecek kadar önemli, değerli ve ilgi çekicidir:

“*Klasik kaynaklar Mısır’ı bütün bilimlerin kaynağı olarak resmeder. Bu kaynaklardan bazıları VIII. yy gibi erken dönemde Arapça’da da mevcuttu ve Mısır’ın Araplar tarafından bir ilim irfan ülkesi olarak algılanmasında etkili olmuştur.*

[Müslüman ve] Arap alimleri eski milletlerin bilimlerini övme konusunda, kökene ve inanca bakmaksızın cömert davranmışlar ve bilimle uğraşanları, her milletin payını aldığı evrensel bir sürece katkıda bulunan kişiler olarak görmüşlerdir. Hangi bilim dalıyla olsun, neredeyse bütün Orta çağ Arap kaynakları, önceki dönemlerde neler yapıldığına dair bir bölümle başlar ve böylece uzun, kesintisiz bir bilgi zinciri oluşturur

En-Nedim (el-Fihrist), Said el-Endelusi (Tabakât) ve İbn Ebi Usaybia (Tabakat) örneklerinde bunu görebiliriz. Bu kitaplarda, İslami dönem öncesindeki Mısır’lı alimler, bilimin ve hikmetin kökeni olan ülkede yaşayan, bilim ve hikmet konusunda ehil kişiler⁴⁶ olarak sunulur (s. 133)

Edebi eserlerde bile Homeros, Herodotos, İamblikhos, Platon ve Plotinos gibi yazarlardan uzun alıntılar yapılması yaygındı. Buna örnek olarak es-Sicistani ve İbn Fâtik’in yazılarını gösterebiliriz” (s. 134).

Batı’lı Önyargıları Yıkan Batı’lı Şahitlikler

Arapların sadece tıbbi kitaplar gibi pratikte kullanabilecekleri kitapları çevirdiklerini sanan Batı’lı modern araştırmacıların bu algısına mukabil, C. H. Becker “aydın despot” dediği halife el-Me’mun’un Yunan

44 XIX. Yy’da bile mumyaya başvuru tıbbi durumların listesinin yapıldığından bahseden yazar, öte yandan Ambroise Pare (ö. 1590) gibi otoritelerin mumyaların faydalarını çürüten tezler yazdıklarını da ekler (s. 127).

45 Gerçi yazar az ileride Galenos’un eski ölülerin incelenmesini tavsiye ettiğinden de bahsetmektedir (s. 128-129)

46 Sadece ehil kişiler olarak onların tanınmakla kalmaz, önceliklerini de itiraf etmekten kaçınmazlardı. Nitekim İslam geleneğinde Aristo muallim-i evvel (İlk, birinci üstat) olarak anılırken, tam bir tevazu içerisinde el-Farabi muallim-i sani (ikinci üstat) olarak anılır.

filozoflarının eserlerini çevirme girişimini sorgulayıp bunun “Doğulularda görülmeyen anormal bir istek” olduğunu söylerken, aslında ortadaki gerçeği teslim etmekle bu Batı’lı önyargıyı kendisi bizzat yerle bir etmiş olmaktadır (s. 134).

Mamafih Becker iddiasında ısrar edip Arapların bilim ve bilgi diye bir dertleri olmadığı için Homeros’u çevirmedikleri iddiasını ileri sürmüş olsa da bu, Stephanus (Ostanes)⁴⁷ tarafından yapılan Arapça Homeros çevirisinden uzun pasajlar aktaran es-Sicistani (Sivan, 68, vd. – doğrusu Sıvân⁴⁸-) aracılığıyla kolayca çürütülebilecek bir iddiadır (s. 134).

Arap Kaynaklarında Bilimin Tanımı

Yazarın bu başlık altında verdiği bilgiler genel ansiklopedik bilgi niteliğinde görünse bile bunlar arasında son derece önemli ve değerli tespitlerin bulunduğunu vurgulamak gerekir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Bilim (‘ilm) ve hikmet Arap düşüncesinde iç içe geçmiştir ve ikisi de bilgiyle alakalıdır.

‘İlm kelimesinin bilgi, öğrenme, akıl yürütme ve hikmet gibi anlamları vardır ve kısaca açıklanması imkansızdır (Rosenthal).⁴⁹

‘İlm kelimesinin anlamlarını daraltmaya yönelik bütün girişimler yapaydır (Rosenthal)⁵⁰.

Arap yazarlar için bilim kavramını felsefe, bilgi ve genel olarak hikmet kavramından ayırmak zor olmuştur (s. 143).

Buraya kadar gayet sağlıklı bir bakış açısı sunan yazarın, bu kavramla ilgili müteakip bazı değerlendirmeleri üzerinde ise biraz durmakta yarar vardır:

İslamiyet’te bilgi aramak ibadet etmekle eş değerdir ve bu yüzden de her Müslüman yararlı olan bilgiyi aramakla yükümlüdür. Öğrenmeye değer her bilgi ‘ilm olarak adlandırılır (s. 134). şeklindeki yaygın klişe-şablon ifade temellendirme açısından bazı problemleri bünyesinde barındırmaktadır:

Her zaman ‘İlm = İlim(Science) midir? Yoksa bazen ‘İlm=Dini Bilgi(Knowledge) midir?

İlk olarak bilgi aramanın ibadetle eşdeğer olduğu yargısındaki bilgiyle ne kastedildiği açıklığa kavuşturulmak durumundadır. Kur’an’a ve hadis rivayetlerine bakıldığında kastedilenin temelde dini bilgi olduğu kolaylıkla görülürse de her türlü bilginin kastedildiğini ileri sürmek hayli zordur. Özellikle erken dönem hadis kaynaklarına bakılacak olursa, kastedilenin dini bilgi, hatta daha özelde rivayetlerle bize intikal eden dini bilgi (hadis, eser, haber, rivayet) olduğunu görmek mümkündür. Bu durumu “Kitâbu’l-İlm” başlıklı erken dönem müstakil eserlerine ve hadis koleksiyonlarının “Kitâbu’l-İlm” bölümlerine bakarak bizzat görmek de mümkündür.⁵¹

Bu değerlendirmelerin günümüze bakan yönü ise şudur: Çağdaş dönemde İslam dünyasında ve Batı’da “İslam ve İlim/Bilim” başlığı altında yazılıp çizilenlere ve söylenenlere bakılacak olursa, neredeyse istisnasız hepsinde, Kur’an’da ve bazı hadis rivayetlerinde geçen ‘ilm/‘ulema kelimelerine ve türevlerine atıfta bulunulur ki, bu bir bakıma anakronizm tuzağına düşmek anlamına gelir. Zira Kur’an’ın nazil olduğu ortamda günümüzün kurumsal bilim/ilim kavramına tekabül eden sistemli ve metodolojik bir araştırma-inceleme zihniyeti ve buna uygun bilgi üretimi söz konusu değildi.

47 “Çevirinin sahibi muhtemelen İskenderiye’li Ostanes’tir. En-Nedim’e göre Ostanes, Halid b. Yezid için simya ile ilgili eserler de çevirmiştir” (Kayıp Bin Yıl, s. 143).

48 <https://islamansiklopedisi.org.tr/sicistani-ebu-suleyman>

49 Benzer bir yaklaşımı Aliya İzzetbegoviç’te görmek hayli ilginçtir. Zira o “Tıp hiçbir zaman bugün olduğu gibi geçmişte de sırf ilim değildi. Bilakis hem hikmet, hem ahlak ilmi, hem de ruhla ilgilenen bir disiplindi” derken (Doğu ve Batı Arasında İslam, İst.,2011, s.292), benzer bakış açısını sürdürüyor görünmektedir.

50 Rosenthal’in “ilm” kelimesine dair bu fevkalade önemli değerlendirmeleri ülkemiz İlahiyat akademiasının meçhulü gibi görünmektedir. Mesela bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilm>.

51 Bu konuda bkz.: Muhammed Emin Eren, Hadis Edebiyatında Kitabu’l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tahlili https://www.academia.edu/37705130/Hadis_Edebiyat%C4%B1nda_Kitabul-%C4%B0lm_ve_%C4%B0lim_Kelimesinin_Kavramsal_Tahlili_Kapak

Ama İslam'ın ruhuna uygun olması bakımından yazarın da ifade ettiği gibi “Her Müslüman yararlı olan bilgi aramakla yükümlüdür. Öğrenmeye değer her bilgi *‘ilm* olarak adlandırılır.” demek yanlış değildir, yanlış olan bunu genel olarak İslam'ın ruhuna uygunlukla ve yazarın sık sık vurguladığı gibi tabii bir olgu olarak Müslümanların bilgi konusunda sergilediği merak ile izah etmeyip, doğrudan birtakım Kur'an ayetlerine ve hadis rivayetlerine dayandırmaya çalışmaktır.

Diğer yandan yazarın her Müslümanın yararlı bilgiyi aramakla yükümlü olduğu şeklindeki bir diğer klişe-şablon ifadesi de tartışmaya açıktır. Zira bu yükümlülüğün dayanakları ortaya konmamış ve muhtemelen yukarıdaki izahlar ışığında genel yaygın algıya istinaden bu kanaate varılmıştır. Tekrar vurgulamak gerekirse Kur'an ve hadis rivayetleri içerisinde dış anlamı itibarıyla her türlü yararlı bilgiye teşvik eder görünen ifadeler olsa da bunları bağlamından kopararak anlamlandırmak doğru değildir. Bilakis bağlam esas alındığı takdirde, bu tür ifadelerdeki “yararlı bilgi” nin yine dini nitelikli bilgi kategorisiyle alakalı olabileceğini, yararlılıktan kastın da dini bilginin kuru bir bilgi olmaktan çıkarak eyleme dönüşmesi olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Bu tür aşırı yorum sayılabilecek ifadeleri bir tarafa bırakılacak olursa yazarın

“*Müslümanlar için bilimsel bilgiyi aramakla ilgili herhangi bir yasak bulunmadığı*” (s. 135) şeklindeki tespiti daha gerçekçi, makul ve sağlıklı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Makul ama şaşırtıcı bir yaklaşımı ise en-Nazzam'dan aktaran yazar, özetle onun dini bilgiyi “zorunlu (ıztırari)” değil de “isteğe bağlı (ihtiyari)” bilgi kategorisinde değerlendirmesinin, günümüzde radikal bir düşünce olarak görülebileceğini söylerken (s. 135) tamamen haklıdır.

“*Ortaçağ'da Arapların Eski Mısır Bilimi Çalışmaları için Başvurduğu Kaynaklar*” alt başlığı altında Arapça kaynaklarda Mısır'ın İslam öncesi bilim adamları hakkında bilgi verildiğini ifade eden yazar, hemen hepsi İskenderiye ekolüne mensup bu isimlere örnek olarak Meton, Euktemon, Aristarkhos, Eratosthenes, Zosimos, Heron, Pergalı Apollonios, Ptolemaios'a işaret eder ve bunlardan bazılarının – mesela Heron'un pnömatikle ilgili eserinin – günümüze sadece Arapça çevirisiyle ulaştığına dikkat çeker (s. 136). Keza İbn Nedim de VII. Yy'da Arapça'ya yapılan bilimsel çevirilerin Yunanca ve Koptça yazılmış Mısır kitaplarından yapıldığını söyler ki, bu bağlamda yazar İslam öncesi Mısır biliminin muhtemelen ilk defa Halid b. Yezid (660-704) tarafından başlatılan bu çeviri faaliyeti aracılığıyla tanınmaya başladığını vurgular (s. 137).

“*Arap Biliminde Hermetik Gelenek*” başlığı altında “Kıpti Hermes” olarak da bilinen Mısır'lı Hermes'in bilimin kaynağı olarak görüldüğüne, bunun eski kaynakların Mısır'lı Thoth/Hermes'i birçok bilimin mucidi olarak göstermesinden kaynaklandığına dair girişten sonra, Hermes'in Yemen, Irak ve Lübnan dahil hemen her ülke tarafından sahiplenilecek kadar popüler olduğuna dikkat çekerek yorumlarına devam eden yazar, bu bağlamda Hermes'in Musevi peygamber Enoh ve Kur'an'daki İdris ile bağdaştırılmış olduğunu da sözlerine ekler (s. 137). Öte yandan Arap-Müslüman alimlerin Yunan Asklepios, Mısır'lı İmhotep ve Hermes arasındaki ilişkinin farkında olduklarına, diğer bir deyişle Yunan geleneğini takip ederek Hermes'in İmhotep ile olduğu kadar Thoth'la da özdeşleştirilmiş olduğuna dikkat çeker (s. 138)

Hermes'in “Tabula Smaragdina”sından Kur'an'daki “Levh-i Mahfuz”a

Zümrüt levha anlamına gelen “Tabula Smaragdina” evrenin bütün sırlarını barındıran bir levha olup bu sırları Hermes'in yazdığına dair inanç ile Müslümanlardaki “Levh-i mahfuz” inancı (Kur'an, 85:21-22) arasındaki benzerliğe dikkat çeken yazar, bu sebeptendir ki Müslümanların Arapça kaynaklarda Hermes'i Müslümanlaştırmakta güçlük çekmediklerine ve Hermes'i simyanın kurucusu olarak gören simyacıların bu zümrüt levhayı kutsal bilginin kaynağı olarak gördüklerine dikkat çekmeyi de ihmal etmez (s. 138).

Üç Hermes

Hermes'in kimliği ve Hermes kültürünün çeşitliliği meselesi bir yana, Arapça kaynaklarda daha ilginç bilgilere de rastlanmakta olup, üç Hermes bunun bir örneğidir. Ancak bu ilginç bilginin kaynağı olarak, Ebu Ma'şer el-Belhî'nin (ö. 885) “el-Ulûf fi büyûtü'l-ibâdet[fi Buyûti'l-İbâdât?] adlı bugün kayıp görünen bir eserinden ve onun bazı bölümlerinin bir araya getirilmiş olduğundan bahseder ki (s. 138-139), bu da kayıp miras envanteri konusunda heyecan verici bir keşif olsa gerektir.

Eski Mısır ve Evrim

Müslüman-Arap ilim adamlarının evrim meselesine olan ilgilerinin (s. 139) altında Eski Mısır'daki evrim düşüncesinin muhtemel etkilerine de işaret eden yazar, daha ilginç bir etki olarak Müslümanların Mısır'da bulunmuş olan, garip şekillere ve olağanüstü görünümlere sahip hayvan türlerini hem Eski Mısırlıların hem de Orta Çağ Araplarının fark etmiş olma ihtimalinden de söz etmektedir (s. 140).

Doğal Bilimler

Yazara göre Orta çağ Arap kaynakları özellikle fizik ve mekanik gibi alanlarda İslam öncesi bilim adamlarına borçlu olduklarının farkındaydılar. Bunlar arasında aslen Sicilya/Sirakuza'lı olan ama Araplar arasında İskenderiye'den Mısır'lı bir Yunan olarak bilinen Arkhimeses'in (MÖ. 287-212) özel bir ilgiye mazhar olduğunu gerekçeleriyle anlatan yazar (s. 140), Arapların Mısır bilimine olan bu ilgisinin geçmişle sınırlı olmayıp, kendi dönemleri için de söz konusu olduğuna örnekler vererek dikkat çeker (s. 141).

Mısır Biliminin Mucizeleri

Arap kaynaklarının, İslamiyet öncesi Mısırlı bilim adamlarına *mucize* olarak adlandırılacak birçok bilimsel yenilik attığını söyleyen yazar, bunların geniş bir listesini verir. Bunları özetleyecek olursak;

-İlk kez Kıpti Hermes tarafından öğretilen ve Mısır tapınaklarının duvarlarına yazılarak korunan tıp, simya, büyü ve astronomi,

-İskenderiye fenerinin üstüne yerleştirilmiş olan "Yakan Ayna"

-Su saati, su dolabı,

-Sülfür ateşleyen metal top,

-Cam planetaryum,

-Kırılmadan eğilen [esnek] cam,

-Otomatik saat,

-Gün battığında tüm şehri aydınlatan bir şehir feneri,

-Haftanın her günü şehri farklı renklerde aydınlatan bir fener,

-Nil'in altında Batı yakasındaki Eşmuneyn şehrini Doğu yakasına bağlayan tünel,

-Ateş olmadan pişirebilen bir tava,

-Hayvanları otomatik olarak boğazlayan bıçak,

-Suyu havaya dönüştüren bir sistem,

-Mısır anıtlarının astronomiye uygun olarak konumlandırılması gibi, Eski Mısır anıtlarının astronomik işlevleri gözetilerek tasarlanmış olması gibi örnekler (s. 141-143) zikredilebilir.

Bunların bir kısmının gerçekliği olmakla beraber, bazılarının fantezileri yansıtan abartılar içerdiği söylenebilir. Mamafih kesin olan Arapların Eski Mısır kaynaklarını biliyor oldukları ve kullandıkları hususudur. Nitekim Ursula Sezgin, Arapların Eski Mısır'daki bilimsel icatlara dair bilgilerinden çoğunun, gerçekten de İslamiyet öncesi Mısır kaynaklarına dayandığını göstermiştir (s. 144).

IX. BÖLÜM

Mısır Krallığı ve Devlet İdaresi

Yazarın bu bölümün girişindeki ilk cümleleri de ezber bozucu nitelikte görünmektedir.

Baskıcı Firavun İmgisinden Öte

Firavunlar dönemine tamamen ideolojik olarak bakan çağımız İslami hareketleri, özellikle de mutaassıp/bağnaz çevreler bu döneme toptan olumsuz bir biçimde yaklaşma ve bütün Firavunları olumsuzlama eğilimindedir. Buna mukabil yazar, bu algının doğru olmadığını gösteren şu tespitle bu algıyı sarsıcı bir yorum sunmaktadır:

“Arap kaynakları Mısır krallığı ya da firavunların kutsal hükümlerine dair büyük bir çeşitlilik ve zenginlik sergilerler. Konuya yaklaşımları baskıcı firavun imgesinden öteye gider, çünkü bu sadece[tek] bir firavunun özelliği idi ve diğerlerine mal edilemezdi. Kaynaklar Mısır hükümdarlarını, müreffeh bir sistemle yöneten kişiler olarak tasvir etmiştir. Belki de kendi dönemlerindeki hükümdarı, adaletli ve etkili bir yöneticiler silsilesinin daha da parlak bir örneği olarak göstermek istiyorlardı” (s. 145).

Yazarın Firavun imgesi çerçevesindeki bir diğer önemli katkısı da Müslümanlar tarafından baskıcı rejimin sembolü olarak görülen o tek bir Firavunun bile aslında Musa ile yaşadığı sorunu şiddet içermeyen yollarla çözmeye çalıştığı izlenimi veren ayetlere dikkat çekmesidir (Kur’an, 26: 23-35). Keza bu Firavun Musa konusunda ne yapması gerektiğini halkına soran (Kur’an, 7:109-112), hatta büyücülerle gireceği müsabakanın gününü belirlemeyi Musa’ya bırakan bir hükümdar olarak da gösterilmiştir (Kur’an, 20:58-59). Belirlenen günde Musa’ya istediği takdirde önce başlama seçeneği de sunulmuştur (Kur’an, 7:115) (s. 146).

Yazarın Musa kıssasıyla ilgili bu farklı bakış açısının Tefsir geleneğinin ve çağdaş İslam düşüncesinin tamamen yabancı olduğu bir objektifliği ve anlama çabasını temsil ettiğini söylemek ise dürüstlük gereğidir.

Musa kıssasıyla ilgili olarak Firavun imgesine dair bu sıra dışı yorumlar kadar, hatta ondan da öteye geçen bir başka yaklaşım daha yazar tarafından aktarılmaktadır: [Bazı] sufilere göre bu Firavun Müslüman olmuştur, bazı mutasavvıflar daha da ileri giderek Firavunun durumunun Musa’dan daha iyi olduğunu ileri sürmüşlerdir ki, sonuçta yazar bu ve benzeri hususlardan hareketle haklı olarak şu dikkat çekici durum tespitini yapmaktan geri kalmamıştır:

“Bunun gibi hikayelerden anlaşılacağı üzere, birçok Müslüman için Musa dönemindeki firavun Mısır’ın bütün hükümdarlarını temsil etmiyordu ve hatta bir şekilde İslam dairesine dahil edilebiliyordu. Bu konuyla ilgili tek örnek değildir, zira birçok Arap yazarı diğer firavunları İslam dairesine sokmaya çalışmıştır” (s. 147).

“Eski Mısır kraliyetinin yapısını anlama girişimleri İbn Zahîre (Mehasin, 121) ve el-Suyuti (Hüsni, I:44) gibi Mısırlı tarihçilerin yazılarında açıkça görüldüğü gibi, zorba firavun klişesinin çok ötesine gitmiştir. Bu tarihçiler firavunları, - ülkeyi adalet ve cömertlikle inşa eden (s. 151) - kendilerini halkının selametine adanmış, yetenekli ve merhametli hükümdarlar olarak resmetmiştir. Bu yaklaşım Eski Mısır kaynakları tarafından da desteklenmektedir.” (s. 148, 151).

“Eğer zorbalık ve despotluk Mısır’da değişmeyen bir model olsaydı, firavunlar sürekli olarak yönetimlerinin adalet tanrısı Ma’it’a dayandığını ya da hükümdarın ağzının adaletin tapınağı olduğunu vurgulamazlardı. Keza Horemheb gibi bir hükümdar da Mısır’ın iyiliği için çalışmak adına sürekli uyanık olduğunu ve bütün ülkede görülen adaletsizlik davalarını incelediğini dile getirmezdi” (s. 148).

“Sadece kendi halkını değil zulümden kaçan yabancıları da koruyan firavunlar karşımıza çıkmaktadır... Babil kralı II. Nabukadnezar MÖ. Mart 597’de Kudüs’ü yakıp yıkınca orada oturanların birçoğu Mısır’a kaçmıştır. Babil kralının Mısır’ı işgal etme tehditlerine rağmen firavun Kumis onları göndermeyi reddetmiştir” (s. 150).

“Arapça kaynaklarda maneviyatla yakından ilgili bir firavunla da karşılaşırız. Örneğin Ahbarü’z-Zaman’ın yazarı, Budşir olarak isimlendirdiği bir mısır hükümdarından şöyle bahseder:” (s. 150)

Firavun imgesi konusunda yazarın dogmatik-skolastik yaklaşımın ötesine geçen tarihi-arkeolojik bilimsel objektif yaklaşımının bizlere sunduğu bu tablonun, klasik-çağdaş İslami literatürün büyük ölçüde yabancı ve meçhul olduğu söylenebilir. Bu bakımdan yazarın bu katkısının çağdaş İslami araştırmalara ve literatüre yansımaları gereken ufuk açıcı önemli bir bakış açısını temsil ettiğini söylemek gerekir.

Kur’an Araştırmalarında Ejiptolojinin açtığı yeni ufuklar konusunda ilginç bir yorum olarak yazar, Kur’an’da – ve yaygın olarak İslami kaynaklarda- Firavun için kullanılan “zi’l-evtâd (kazıklar/sütunlar sahibi)” (c) sıfatının II. Amenhotep, Tutankhamun ve III. Ramses için kullanılan “Heliopolis’in sahibi (hq3 İwnw)” ile ilişkilendirilebileceğini⁵², zira bu kelimenin Eski Mısırca’da sütun işaretiyle yazıldığını söyle-

5 Nitekim “Heliopolis (İwnw, İunu or □□□; Ancient Egyptian: İwnw, lit. ‘the Pillars’;..) şeklindeki ansiklopedik bilgide de “sütunlar”dan bahsedildiği açıkça görülmektedir. Sütun ile dikilitaş/obelisk kastedilmiş olması da mümkündür. Nitekim Heliopolis’te şu anda en büyük kalıntı, orijinal yer ve konumunda aynen korunmuş bulunan en eski obelisk olduğu söylenmektedir (The major surviving remnant of Heliopolis is the obelisk of the Temple of Ra-Atum erected by Senusret I of Dynasty XII. It still stands in its original position, now within Al-Masalla in Al-Matariyyah, Cairo) ([https://en.wikipedia.org/wiki/Heliopolis_\(ancient_Egypt\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Heliopolis_(ancient_Egypt))).

mektedir ki (s. 148), bunun hem filolojik hem de -Heliopolis'teki obelisk/dikilitaş göz önüne alındığında- arkeolojik açıdan ufuk açıcı bir benzerlik olduğu aşikardır.⁵³

Türkçe Kur'an mealleri ve arkeoloji meselesinin önemine dair fikir edinmek için arkeolojinin, özellikle de ejiptolojinin Kur'an araştırmaları için ne kadar önemli olduğunu gösteren tipik bir örnek olarak Firavunu nitelendiren "zu'l-evtâd" sıfatının geçtiği ayetlerin Türkçe meallerine göz atmak yeterli olmuştur. Bu sıfat için meallerde verilen karşılıkların dökümünü şu şekilde yapmak mümkündür: "kazıklar sahibi, saltanat sahibi, kazıklar(piramitler), direkler edinen, yüksek sütunlar sahibi, kazık (büyük yapıt), (sayısız) direkler üstünde duran çadırlar(?), temelleri kazık gibi yere çakılmış, yüksek piramitler, piramit/ler sahibi, sütunlar üzerine kurulu saraylar, gibi karşılıklar,⁵⁴ ya da bunların tekrarlandığı örnekler ek olarak "sarsılmaz saltanat sahibi, payidar mülk sahibi, demir kazıklar sahibi, güçlü saltanat sahibi" anlamları⁵⁵, ya da "ordular sahibi, (devleti, teşkilâtı, orduları güçlü, şiddeti ve işkencesi meşhur, ülkesi zengin, hazinesi dolu, imkânları geniş, dikili taşları sembol edinen), (piramitlerle dünyaya) kazık çakan, saraylar sahibi, (dev piramitlerle simgelenen büyük bir saltanata, güçlü ordulara sahip o zâlim diktatör, kazıklı Firavun), eğitilmiş ordular sahibi, (Dipnot olarak şöyle denmektedir: 1 Evtâd: Veted'in çoğulu olup kazıklar demektir. "Kazıklar sahibi" ifâdesi ise firavunların; a- Askerinin ve konakladıkları yerlerde çaktıkları çadır kazıklarının çokluğu, b- İnsanları kazığa çakarak işkence ettikleri (Celâleyn), c- Kuvvetli mülk ve adamlara sahip olmaları d- Mısır'daki dağ gibi piramitlere sahip olmalarından kinayedir), (Dipnot olarak şöyle denmektedir: Klasik Arapça'da bu eski bedevî deyimini, deyimsel olarak "güçlü bir otorite" yahut "sarsılmaz/yıkılmaz bir güç"ten mecaz olarak kullanılmaktaydı (Zemahşerî). Bir bedevî çadırını ayakta tutan direklerin sayısı, çadırın boyutuna/genişliğine bağlıydı. Bu boyut da, her zaman çadır sahibinin statüsüne ve gücüne göre değişmekteydi: Böylece, güçlü bir kabile reisi için çoğu zaman "sayısız direkler üstünde duran çadırların sahibi" tanımlaması yapılırdı), kazıkları (piramitleri) olan Firavun, (Fir'avn, dahı çok mâllar issi ve 'imâretler[mal mülk]), sarsılmaz sâltânât (môhtâşâm binalar və ya hündür qayalar, dar ağaçları) sahibi, and Pharaoh firmly planted, the Lord of Stakes, şeklinde anlamlar vermişlerdir.⁵⁶ Elektronik ortamda yer almayan ve benim mevcutlar içinde en iyilerden biri olarak gördüğüm Mustafa Öztürk mealinde de durum farklı olmayıp, o da "büyük ehramlara/piramitlere sahip olmakla övünen Firavun" şeklinde öncekilerden pek farkı olmayan bir meal yapmış, benim kişisel beklentimin gerisine düşmüştür.

Görüldüğü gibi yapılan meallerin çoğunda ya Arapça lügatlerde *vetd/evtâd* kelimesine verilen literal "kazık/lar" anlamıyla yetinilmiştir ki, bu literal çevirinin kaçınılmaz sonucu olarak kazıkların ne olduğu açıklığa kavuşturulmadan bırakılmış, bir kısmı ise bu kelimeyi herhangi bir filolojik-arkeolojik temellendirme yapmaya tenezzül buyurmaksızın "demir kazık, piramit, saltanat, mal mülk vb. gibi" keyfi bir yoruma tabi tutmuş, ama neredeyse hiçbirisi bu nitelemeyi ejiptoloji ışığında anlama çabası sergilememiştir. İşte bu noktada *Kayıp Bin Yıl* yazarının verdiği ufuk açıcı bilgilerin, Kur'an'daki bu nitelemeyi vuzuha kavuşturmak için ne kadar yararlı ve değerli olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Yazarın Kur'an kıssalarıyla ilgili olarak ufuk açıcı bir diğer katkısı da Musa döneminde firavunun karısı olan ve Arapça kaynaklarda önemli biri olarak gösterilen Asiye'nin Eski Mısırca'da *3st/3sa* yani İsis olabileceğine dair ifadesidir (s. 148).

Devlet idaresi ve ekonomi yönetimi konularına dair Arap kaynaklarında verilen bilgilere bakıldığında, bu meselelerin bile Firavunların adil ve akılcı yönetim anlayışlarını ön plana çıkaracak şekilde ele almaları (s. 150-152), yazarın dediği gibi Müslüman yazarların "despot firavun" simgesinin çok ötesine geçip sempati hatta hayranlık derecesine varan bir ilgiyle bu dönemi incelediklerini göstermektedir.

Yönetim anlayışı bakımından Firavunlar geleneği ile İslam geleneği –ve hadis rivayetleri- arasında ilginç benzerlikler ve ilişkiler keşfetmeye devam eden yazar, Eski ve Orta Krallıklar arasındaki geçiş döneminde kraliyet ailesinden olmayanların da kullandığı ve "majesteleri" olarak çevrilen Eski Mısır'ca

53 Baki Adam da, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (Pınar yay., ist.,2016) adlı çalışmasında (bkz.: s. 18-41) Zu'l-evtâd (kazıklar sahibi) ile piramitlerin kastedildiğini söyleyenler olsa da (s. 35, 36), kastedilenin dikilitaşlar (obeliskler) olmasını daha isabetli bulmaktadır (s. 38,40).

54 <https://acikkuran.com/38/12>

55 <https://www.kuranvemeali.com/sad-suresi/12-ayeti-meali>

56 <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=38&ayet=12>

hm.f ifadesinin aynı zamanda “köle/hizmetçi” anlamına geldiğine de dikkat çeker. Bu ifadeden hükümdarın görevinin topluma hizmet etmek olduğu sonucunu çıkararak yazar, bunun Arapça’daki “Bir kavmin efendisi [aynı zamanda] onun hizmetçisidir” atasözünü yansıttığına işaret eder (s. 152).

Yazarın atasözü olarak aktardığı bu söz İslami kaynaklarda peygambere de atfedilmekle birlikte kaynak ve isnat itibarıyla oldukça problemlili görünmektedir⁵⁷. Buna rağmen İslam geleneğinde hadis olarak yaygın bir biçimde aktarılmış olup, günümüzde de bu yaygın kullanımı devam etmektedir.

Sonuçta ister atasözü ister hadis rivayeti olarak kabul edilsin, fikir olarak aradaki yakın benzerlikten dolayı Eski Mısır’daki bu kullanımın Arabistan’a kadar uzanan muhtemel etkilerinden söz etmek çok da yanlış olmayacaktır.

Eğitim ve “Oda Çocukları” [ve Enderun]

Orta çağa kadar değişmeden gelen kurumlar gibi ilginç bir konuda yazar “oda çocukları/Sıbyânu’l-Huceyra” örneğine dikkat çeker. Muhtemelen sarayla özel bir ilişkisi bulunan sıra dışı bir eski Mısır kurumu olan ve hiyerogliflerde sık sık bahsedilen “*k3b*”⁵⁸ kurumunun mezunlarına “Oda çocukları” anlamında “*hrdw n k3b*” dendiğine işaret eden yazar, Arapça kaynaklarda Mısır’lı yazarlar tarafından bahsedilen aynı isimdeki (Sıbyânu’l-Huceyra/Oda çocukları) kurumun aslında Orta çağa kadar değişmeden varlığını sürdüren bir Eski Mısır kurumu olabileceğine dikkat çekmektedir. Yönetime sivil ve askeri yönetici kadrolar yetiştiren, İslami dönemde ise lider ve hatta prens olma yollarını açan bu kuruma ve eğitim sistemine dair detaylı bilgiler veren yazar, İslami dönemde Fatimiler zamanında ortaya çıkan bu kurumun daha sonra değişime uğramış ve binaların terkedilmiş olduğunu, ancak Memlûkler döneminde bu kurumun ana fikrinin aynen devam ettiğini ifade etmektedir. Bu dönemde yabancı ülkelerde doğmuş olup, sultan tarafından satın alınan gençler, sıkı bir askeri talim ve eğitimden sonra Mısır toplumunun üst basamaklarına yükselirdi. Bu örnek yabancı topraklardan gençlerin de alındığı “*k3b*”ı akla getirmektedir. Görünen o ki bu kurum Eski Mısır’dan Orta Çağ’a kadar ayakta kalmıştır. Arapça kaynaklar şimdiye kadar arkeolojik kayıtlara geçmemiş olan ayrıntılar sunmaktadır. Böylece Dördüncü Hanedanlık’tan itibaren ortaya çıkan saray okullarının muhtemel yapısını daha iyi anlayabiliyoruz (s. 152-154).

Bu bilgileri aktarırken insanın aklına hemen Osmanlı imparatorluğundaki “Enderun” kurum ve geleneği gelmektedir. Gerçekten de gerek Eski Mısır gerek Fatimi-Memlûk kurumu olan “Oda Çocukları” gerek Enderun ve “Acemi Oğlanlar” olsun aralarındaki büyük benzerliklerden dolayı, Enderun kurumunun ortaya çıkışında önceki örneklerin etkisinin olup olmadığını araştırmak ilgi çekici olacaktır.⁵⁹

Kleopatra

Bu alt başlık ve ilgili diğer başlıklar altında verilen bilgiler de en az Firavunlar hakkındaki bilgiler kadar ilginç ve ezber bozucu nitelikte görünmektedir. Nitekim yazar daha ilk satırlarda ezber bozucu bir Kleopatra imgesi sunarak bizleri şaşırtmaya devam etmektedir:

“Orta çağ Arap tarihçileri de başka birçokları gibi Kleopatra’nın karakterine hayran kalmışlardır. Arap kaynaklarında Kleopatra Mısır’ın koruyucusu olan güçlü ve kabiliyetli bir hükümdar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kaynaklarda onun bütün yeteneklerinden bahsedilir ama cinselliğine veya baştan çıkarma gücüne tek bir gönderme bile yapılmaz, sahip olduğu bilgiye ve yönetim gücüne hayran olunur. Kleopatra imgesinin en ilginç tarafı, simya, tıp ve matematiğe yaptığı katkılarla ilgilidir.” (s. 156)⁶⁰.

“Ama kraliçedeki en hayran olunası özellik politik becerileri ve cesaretiydi. Kleopatra çok yetenekli bir yönetici olarak da tasvir edilmiştir.” (s. 158).

57 <https://www.hmsmsry.com/vb/t94470/>

58 Bu kelimenin Arapça’da yazmak anlamına gelen “*ktb*” fiili ve “*kuttâb*” denilen okuma-yazma öğretim kurumuyla ilgisini araştırmak da ilgi çekici olacaktır.

59 Ansiklopedi maddelerinde (mesela: <https://islamansiklopedisi.org.tr/enderun> ve <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ender%C3%BBn>) Enderun ile bu kurumlar arasındaki yakın benzerliklere ve etkileşim ihtimaline herhangi bir gönderme yapılmadığı görülmektedir.

60 Meanwhile, Muslim scholars, writing after the Arab conquest of Egypt about 640 CE, developed their own version of the queen. Their Cleopatra was first and foremost a scholar and a scientist, a gifted philosopher and a chemist (<https://www.britannica.com/biography/Cleopatra-queen-of-Egypt/Cleopatra-through-the-ages>)

[Büyük İskender, Belkıs ve] Kleopatra Hayranlığı

Bu tespitlerle yetinmeyen yazar, bizleri şaşırtıcı bir başka tespit daha sunmaktadır. Arap/Müslüman'ların Eski Mısır'a olan ilgisinin politik ve kültürel sebeplerine değinen yazar, bu meyanda Büyük İskender ve Kleopatra'ya olan hayranlıklarına da dikkat çekerek şöyle der:

“Arap kaynakları, İskender ve Kleopatra'ya atfedilen karakter özelliklerine hayrandı. Kleopatra, Arap yazarlar tarafından kabiliyetli bir yönetici, filozoflar ve bilim adamlarıyla rahatça bir araya gelebilen gayet bilgili bir insan olarak tasvir edilmiştir... Arapça Kleopatra romanı, İskender romanı kadar zengindir...” (s. 146).

“Arapça kaynaklar Kleopatra'yı sık sık “Erdemli Bilgin” diye anar ve her biri kendi alanının en iyisi olan bilimsel kitaplarından bahseder...⁶¹ Arap dünyasındaki bu Kleopatra imgesi, Yunan-Roma kaynaklarındaki baştan çıkarıcı, haz düşkünü hırslı kraliçe imgesinin tam tersidir” (s. 156).

Daha önce Seba Melikesi Belkıs imgesi konusunda zikredilen olumlu yaklaşımlara Kleopatra imgesine yönelik bu olumlu yaklaşım eklendiğinde, çağdaş dönemde yaşanan bir gerilemeyle karşı karşıya bulunduğumuz ortaya çıkmaktadır. Zira kadının devlet yönetiminde ve toplumsal alanda aktif olarak yer ve rol almasına olumsuz bakan muhafazakâr ve mutaassıp dini çevrelere nazaran Orta çağ'da bu iki kadın yöneticiye duyulan hayranlık, aslında ortada bir ilerlemenin değil gerilemenin yaşandığını gösterse gerektir.

“Kleopatra'nın Arapça İsimleri” başlığı altında Türkçe veya Batı dillerindeki ansiklopedik eserlerde rastlanması pek mümkün olmayan bilgiler veren yazar, Kleopatra'nın Eski Mısır'da orijinal Yunanca/Mısırca isim ve sıfatlarını;

-Kleopatra

-Thea(ntr t) = Kutsal (ayrıca Bilge)

-Philopator (mr it .s) = Babasını seven/Babası tarafından sevilen

-S3t Geb = Tanrı Geb'in kızı

şeklinde verdikten sonra bunların yüzyıllar içerisinde fonetik değişikliklere uğradığını ve bu sebeple Arapça kaynaklara “Kilopatra, Kilpatra, Kalupatri, Kilavfatra, Kulfidar, Karupa, Kilapatra, Elavpatra, Elavatra, Eklevpatr” gibi farklı okunuşlarla geçtiğini, hatta bazı Orta çağ Arap yazarlarının Kleopatra adının “ağlayan kaya” veya “ağlayan kadın” anlamına geldiğine inandıklarını söyler (s. 156-157) ki, özellikle Arapça kaynaklara dayalı araştırmalar için bütün bu farklı okunuşlar konusundaki farkındalığın önemi açıktır.

Kleopatra ve Zuleyha

“Muhteşem Binalar Yaptıran Kleopatra” başlığı (s. 157) altında onun bilhassa İskenderiye'deki banyırlık faaliyetlerinden ve mimari projelerinden bahseden, özellikle de el-Bekrî, Yakût, İbnu'l-İbrî, İbn Dokmak ve el-Makrizi'nin de içlerinde yer aldığı Arap yazarların onun bu projelerinden çok etkilendiğini belirten yazar, yine ilgi çekici bir bilgi olarak Arap bir tarihçi tarafından Kleopatra'ya yapılan ilk göndermenin Mısır'ın ilhakının[fethinin] tarihini yazan İbn Abdilhakem'e ait olduğunu söyler. Ancak bu yazarın İskenderiye Feneri'ne dair ifadeleri vesilesiyle konu Kleopatra-Zuleyha meselesine gelir:

“[İskenderiye feneri] Daluka tarafından yaptırılmıştır. Ama İskenderiye fenerini yaptıranın Kulpatra olduğu da söylenmektedir; bu kraliçe İskenderiye kanalını kazdırıp zeminine taş döşetmiştir” (s. 158).

Burada adı geçen Daluka'nın Zuleyha olarak da bilindiğini söyleyen yazar, kraliçe Daluka (Zuleyha) nın tarihi bir şahsiyet olup olmadığını bilmediğimizi sözlerine ekler, ancak yine de Daluka ile Kleopatra'nın isminin her zaman birlikte anılmış olduğuna dikkat çeker. O yüzden ikisinin de İskenderiye fenerini ve Mısır'ın etrafını[?] çeviren surları yaptırdıkları söylenmektedir. Daluka'nın Memphis'teki nilometreyi yaptırdığı da yazılmıştır. İskenderiye fenerini yaptıran Kleopatra değildir, ancak muhteşem anıtlar yaptıran biri olarak şöhret kazanmış olması, Arapça kaynaklarda bu tip iddiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (s. 158).

61 Kleopatra'nın İbranice, Arapça, Farsça, Ermenice, Habeşçe ve Somali dilini hem okuyup hem yazabildiği yönünde bilgiler için bkz.: <https://www.biyografi.info/kisi/kleopatra>

“Kleopatra: Simyacı, Bilgin ve Filozof; Kleopatra: Hekim; ve Kleopatra’nın Filozoflarla Diyaloğu” başlıkları altında kimisi gerçek kimisi kurgu, kimisi de benzerlikler şeklindeki bilgiler ışığında, Kleopatra’nın kim ve ne olduğu kadar, nasıl algılandığı konusunda ilginç bilgiler vermeye devam eden yazar (s. 158-159), bu esnada onun bir başka özelliğine, yani birkaç dili akıcı olarak konuşma yeteneğine de dikkat çekmektedir (s. 160). Batı’daki Kleopatra imajından gerçekten çok farklı bir imajın Orta çağ Arapça kaynaklardaki izlerini titiz bir biçimde süren yazar *“Arap kaynaklarında Kleopatra Romansı”* başlığı altında, Büyük İskender= Zülkarneyn özdeşleştirmesi benzeri bir durumun Kleopatra için söz konusu olmadığını vurgular (s. 161) ve ardından daha önce yaptığı temel tespiti tekrarlayarak şöyle der:

“İncelediğim Arapça kaynaklardaki önemli bir eksiklik, Kleopatra’nın baştan çıkarıcı fiziksel güzelliğine dair herhangi bir gönderme olmamasıydı. Bu durum belki de Arap yazarların onun görünümüne değil başarılarına ve yönetimine hayran olduklarını vurgulamaktadır. Sikkelerdeki görünümüne bakılırsa, kesinlikle klasik anlamda güzel bir kadın değildi” (s. 162).

“Kleopatra’dan Geriye Ne Kaldı?” başlığı altında ise Kleopatra kültürünün ilerleyen yüzyıllarda da devam ettiğini, hatta Mısır’ın farklı bölgelerindeki değişik yerlerin hala ismini Kleopatra’dan aldığını ifade ederek (s. 162) bu son bölümü noktalar.

SONUÇLAR

Bu başlık altında, daha önce dikkat çekilen önemli noktaların özeti mahiyetinde şu hususlara işaret edilmektedir:

Arapların Eski Mısır kültürünü incelemesi [Batı ejiptoloji çalışmalarında önemli bir faktör olan] kutsal metinleri doğrulamak gibi dar bir amaçtan çok, evrensel bir tarih anlayışının sonucuydu.

Arap yazarlar İslam öncesi yazılı kaynaklara eleştirel bir yaklaşım sergiliyorlardı. Hatta kendi gözleriyle gördüklerini anlatan görgü şahitlerinin metinleri bile eleştirilmeden kabul edilmezdi (s. 163).

Yerel arkeoloji ve kültür üzerine ciddi Arapça çalışmalar, eski anıtların doğru tasvirlerini içermekte ve hem sembolik değerlerini hem de işlevlerini anlamaya yönelik bilimsel bir yaklaşım barındırmaktadır.

Mısır yazısı da Arap yazarların ilgisini çekmiştir ve birçoğu için derin bilginin ve hikmetin anahtarı olmuştur. Eski Mısır dilinin Koptça ile ilişkisini, hiyerogliflerin fonetik değerleri olduğunu ve bazılarının alfabe gibi gruplandırıldıklarını anlamakta başarılı olmuşlardır.

Mısır yazısının çözümü ile ilgilenen Arap yazarlar, asıl olarak simyacı ve sık sık da birer sufi idi.

Sufiliğin kökeniyle ilgili çalışmalar, Mısır kaynaklarından neredeyse hiç bahsetmeden Hindistan ve İran'a yoğunlaşma eğilimindedir. Halbuki mesela Akhenaton'un güneş ilahileriyle Sühreverdi'nin kurucusu olduğu İshrakiliği karşılaştıracak her araştırmacı, çabalarının karşılığını cömertçe alacaktır. Bu bağlamda Irak ve İran'daki Mandeistler/Sabiilerin dini geleneklerine dair ayrıntılı çalışmalar Mısır dini ile aralarındaki benzerliklere, özellikle de ritüeller ve inançlar arasındaki benzerliklere ışık tutacaktır (s. 164).

Demotik ve Koptça ile yazılmış Eski Mısır metinlerine – genelde Yunanca çevirileriyle- ulaşmak, Arap alimlerin Mısır dininin kompleks yapısını daha iyi anlamalarına yardımcı olmuştur. Birçok Mısır tapınağının Orta çağda neredeyse hiç dokunulmamış durumda olması, bu yaklaşıma yardımcı olmuştur.

Orta çağ yazarları İslami öğretilerle Eski Mısır dini arasında ortak bir zemin bulmaya çalışmışlardır.

Arap felsefesi araştırmaları Eski Mısır felsefesi sorunlarına ışık tutabilir. Zira Eski Mısır felsefesinin bazı temel kavramları sonraki Arap ve Yunan felsefesinin temelini oluşturmuştur (s. 165).

Klasik öncüleri gibi Arap yazarlar da yazının, simyanın ve tıbbın icadını [kendisine] atfettikleri Mısır'lı Hermes'ten itibaren bu ülkenin bilim ve hikmete ev sahipliği yaptığını düşünmüşlerdir. Bu inanç, Mısır'ın geçmişteki bilimsel başarısıyla ilgili metinlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur ve bunlar modern araştırmacılar tarafından fantastik oldukları gerekçesiyle gözden çıkarılmamalıdır.

[Arap yazarlar] Musa'nın muhatap olduğu firavunun, tipik bir Mısır hükümdarı olmadığını, istisna teşkil ettiğini biliyorlardı. [Onlara göre] Mısır hükümdarları, halkın iyiliğini düşünen yetenekli yöneticiler olmanın yanı sıra bilgili ve dindar figürler olarak tasvir edilmiştir (s. 166).

Kleopatra Arapça kaynaklarda, fiziksel çekiciliğine gönderme yapılmaksızın bir filozof ve bilgin olarak betimlenmiştir.

Mısır'ın geçmişine ve bugününe saygı gösteren kişilerin ne kadar farklı altyapılara sahip olduğunu görmek de önemlidir. Aralarında İbn Abdülhakem gibi muhaddisler, el-İdrisi gibi tarihçiler, Zünnun Mısri gibi sufiler, el-Biruni gibi bilim adamları, İbn Umeyl ve Ebu'l-Kasim el-İraki gibi simyacılar vardı. Etnik kökenlerinin farklılığı da ilginçtir. Müslüman olan ve olmayan yerli Mısırlılara ek olarak, Batı'da İspanya Doğu'da İran gibi farklı bölgelerden gelmektedirler ve hepsi dönemin ortak dili olan Arapça'yla yazmışlardır.

Bin yıllık Arap katkısını görmezden gelen Avrupa merkezci görüşün Mısırbilime hükmetmesiyle geçen iki yüzyılı aşkın bir süreye rağmen, Yakındoğu'nun diğer bölümlerinde çalışmalar yapan arkeologlar da aralarındaki Batı hakimiyeti probleminin farkına varmaya başlamışlardır. Fakat aynı zamanda paha biçilmez katkıları için Batı'lı meslektaşlarımıza çok şey borçluyuz (s. 167).

Mısır ve Arap komşuları arasındaki akrabalığı gösterdiğini tekrar vurgulayan yazar, Cemal Hemdan'ın çığır açan kitabı *Mısır'ın Karakteri*'nden şu alıntıyla sonuçlara dair bölümü bitirir:

“Aslında her şey ve herkes Mısır’a dışarıdan gelmiş ve Mısır nadiren dışarı açılmak zorunda kalmıştır: Ticaret, denizciler, göçmenler, fetihler[[fatihler?]], sömürgeciler, hatta Nil ve rüzgarlar.

Mısır dede tarafından firavunlar soyundandır, baba tarafından Arap’tır. Fakat ikisi de aynı kökenden ve aynı atadan gelmiştir. Aile ilişkileri tarih öncesinden itibaren sağlam kurulmuştur. İslam ve Araplaştırma bu bağların teyit edilmesi içindi. Mısırcılık ve Arapçılık arasında bir fark bulunmamaktadır, çünkü ikisi de aynı ulusal kumaşın atkı ve çözgüsüdür” (s. 168).

EK-1

Arap Yazarların Biyografileri

Yirmi beş sayfayı bulan bu kısımda yazar çalışmasında adı geçen ilim insanları ve yazarlar hakkında klasik kaynaklarda bulamayacağımız bilgi ve değerlendirmeler sunmaktadır. O sebeple bilhassa yorumsal nitelikte olanlar başta olmak üzere bazı ilginç bilgileri burada özet olarak aktarmakta yarar görüyoruz:

Giriş

Kutsal Roma imparatorluğunun yıkılması ile Avrupa Rönesansı’nın başlaması arasında geçen birkaç yüzyıl boyunca, dünyanın en gelişmiş bilimsel faaliyeti Araplar arasında görülüyordu ve bu faaliyet gerçekten evrensel nitelikteydi, zira teorilerinin birçoğunu Süryani, Çin, Hint ve İran’ın yanı sıra Mısır geleneğinden ve Helenistik gelenekten almıştı. Dönemin kültür muhitlerinde farklı din, etnik köken ve dilden alimler özgürce seyahat edip meslektaşlarıyla kaynaşmıştır ve hatta bazı yerlerde kendilerine konaklayacak yer ve dolgun ücretli öğretim işleri sunulmuştur. Böyle bir atmosfer, soruşturmaya uğrama veya fakirlik korkusu olmaksızın, alimler arasında alışverişin ve tartışmanın canlanmasını sağlamıştır. Ayrıca sufilere ait mekanlarda (hankâh ve zaviye) karşılaşılan, ücretsiz konaklama gibi misafirperverlik örnekleri de seyahat masraflarının büyük bir sorun olmasını engelliyordu (s. 191).

-Arapça İslam dünyasının *lingua franca*’sı haline geldiği için gezginler yerel halkla çeviri sorunu olmadan anlaşabiliyordu (s. 191).

-Arap alimleri İslamiyet’ten önceki kaynakları da biliyorlardı. Çoğu -Arapça, Süryanice ve Farsça gibi ana dillerinin yanı sıra İbranice, Koptça ve Yunanca gibi dillere de aşinaydı.

-Sarayın himayesi, tarihsel metinlere yönelik din dışı bir ilginin teşvik edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

-İncelediğim yazıların çoğunda kaynaklar konusunda oldukça titiz davrandıklarına şahit oldum.

- Orta çağ metinlerinin çoğunda tekrar vardır, fakat bu tamamen olumsuz bir şey değildir, zira başka türlü [aksi takdirde] kaybolacak kaynaklar bu şekilde korunmuştur.

-Orta çağ İslam dünyasının seyahat ve yerleşme bakımından engel teşkil edecek dahili sınırları olmadığı açıktır.⁶² Birçok durumda alimlerin şöhreti kendilerinden önce gitmiş, böylece seyahat ettikleri yerlerde misafirperverlik ve iş teklifiyle karşılanmışlardır (s. 192).

Yazarların Biyografileri

Yirmi sayfayı aşan bu bölümde yazar, araştırmasında yararlandığı Arap yazarlar hakkında kronolojik sırayla bilgi vermeyi amaçlamış olup, satır aralarında yine ilginç ve değerli detaylar sunmaktadır.

Eyub[Eyyûb] İbn Mesleme (IX. Yüzyıl).

Eski alfabelerle ilgilenen bir erken dönem yazarıdır. Daha sonra[ları] el-İdrisi (ö. 1251) tarafından “831 yılında Mısır’ı ziyareti esnasında halife el-Me’mun için piramitlerdeki ve başka yerlerdeki değişik metinleri çözen, Eski Mısır yazısıyla ilgili derin bilgiye sahip Mısırlı bir alim” olarak tanımlanmıştır (s. 193).

Zünnun el-Mısri (ö. 861)

⁶² İslam Orta çağ’ında ilmi seyahatlerle ilgili olarak mutlaka okunması gereken bir başka ilginç çalışma da şudur: Houari Touati, *Orta çağda İslam ve Seyahat: Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* (YKY yay., İst., 2016).

Daha önce bu önemli figüre dair bilgi ve değerlendirmeler bir arada sunulurken, burada verilen bilgilerden ilgi çekici olanlar da orada verildiği için onları tekrarlamayacağız (s. 194-195).

İbn Abdülhakem (803-871)

Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethi/ilhakı üzerinden yüz elli sene geçmeden doğduğu için, bu olayla ilgili sözlü rivayetleri toplayabilmiştir. Bunlar halen canlı olduğu için, diğer Müslüman tarihçilerin hadislerin sıhhatini doğrulamak için benimsedikleri metotlarla doğruluklarını tespit etmek daha kolaydı. İbn Abdülhakem'in kaynakları el-Leys, İbn Sa'd ve İbn Lahi'e [Doğrusu : el-Leys b. Sa'd ve İbn Lehî'a] gibi Mısırlı alimlerdi. İbn Lehî'i'a İslami çalışmalar için yerel bir okul kurmuştu.⁶³ Abdülhakem'in eseri önce sözlü olarak aktarılmış, daha sonra *Fütûhu Mısır* (Mısır'ın Fethi) adıyla yazıya geçirilmişti. *Mısır'ın yerel ahalisinden biri tarafından yazılmış ilk eser* olan bu kitapta, milliyetçi bir tarihçi olarak karşımıza çıkmaktadır. Koptların ve Mısır'ın övgüsünü içeren hadislerle başlayan bu kitabın hem bu başlangıç hem de eserin kalan kısmı, Mısır hakkında yazan tüm yazarlar tarafından aynen takip edilmiştir. Kitap Mısır'ın yerel gelenekleri, eski tarihi ve anıtlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi içerir (s. 195-196).

El-Yakubî (ö. Yaklaşık 905)

Onun "*Tarihu'l-Ya'kûbî*" olarak bilinen eserinin Âdem'le başlayan evrensel bir tarih olduğunu, bu eserde çeşitli dinlerle ilgili derin bir bilgi ve alaka sergilediğini, bu yönüyle muhtemelen İslami dönemde dünya kültürünü ele alan ilk tarihçi olduğunu belirtir (s. 196) ki bunlar İslam tarihçiliği açısından oldukça önemli tespitlerdir.

Diğer eseri *el-Buldân* (Ülkeler) adlı coğrafya çalışması olup, İslam coğrafyası içinde ve dışında yer alan ülkelerin, doğal, beşerî ve ekonomik coğrafyasını incelemiş, kültürel, tarihi, topografik bilgiler vermiştir. Gözlemlere ve tanıklıklara dayandığı kadar önceki yazarlardan alıntı yapmak ve vergi kayıtları gibi resmi belgelere kaynak olarak başvurmak gibi çeşitli yöntemleri uygulayarak yazdığı bu eser (s. 196-197) önceki eseri kadar önemlidir.

İbnu'l-Fakîh el-Hemdânî (IX/X yüzyıl)

Kitabu'l-Buldân adlı eseri ayrıntılı bir coğrafi betimlemeden ziyade edebi bir çalışmadır. Devrin Arap kültüründe yaygın olan edebi yönelimler hakkında bilgi veren eserde Mısır ve Nil üzerine bir bölüm bulunmaktadır. Eserde yer alan ilginç bilgiler arasında mesela Nubye'deki Becâ'nın taptığı tanrının yerel dildeki adlarını Beca'da *bahir*, Zenciyye'de *lamkaluglu*, Koptça'da *abunuda* ve Berberi dilinde *mazikiş* şeklinde vermiş olması (s. 197) tipik bir örnek olarak verilebilir.

İbn Hurdadbih (ö. Yaklaşık 912)

Coğrafyaya dair *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseri Arapçada *ilk tasvirî coğrafya kitabı* olarak kabul edilmektedir. İskenderiye'li astronom/coğrafyacı Ptolemaios'un kitabını ya Yunanca aslından ya da Süryanice çevirisinden kullanmıştır. Anıtlarla ilgili betimlemeleri ayrıntılı ve gerçekçidir (s. 197-198).

er-Râzî, Ebubekr, Muhammed İbn Zekerriya (ö. 925)

Yunanca dahil birkaç dili gayet iyi bilen bir doktor, filozof ve simyacıydı. Rasyonel ampirik metodolojiyi benimseyen bağımsız bir düşünürdür. Mantık dahil bütün bu konularda 200'den fazla eser yazmıştır. Latinceye çevrilen ve sahasının ana kitapları olarak kullanılan tıp çalışmalarıyla ünlenmiştir. Aşırı tutucu çevrelerce sapık ve dinsiz olarak suçlanmasına rağmen, aslında karşı çıktığı şey, dinin ritüelleştirilmesi ve kurucularının mistifiye edilmesi idi (s. 198).

el-İstahrî (ö. Yaklaşık 934)

Haritaları coğrafyanın temel ögesi olarak kullanan ilk Müslüman coğrafyacılardandır. Metinlerini özenle hazırlanmış haritalarla süslemiş, böylece ziyaret ettiği her ülkenin tasvirî atlasını hazırlamıştır. Ülkelere ve krallıklara giden yollar için rehber konseptini yansıtan ve Arapça coğrafya kitaplarının standart

⁶³ Yazarın kaynak vermeksizin ileri sürdüğü bu hususa, ansiklopedik bilgiler arasında rastlanmamaktadır. Mamafih bu hususun özel olarak incelemeyi gerektirecek kadar önemli bir detay olduğu söylenebilir.

başlığı olan *el-Mesalik ve'l-Memalik* başlığını kullanmakla beraber onun eseri ayrıntılara önem vermesi, haritalarının doğruluğuyla diğerlerinden ayrılmış ve sonrakiler tarafından geniş olarak alıntılanmıştır (s. 198).

İbn Vahşiyye (ö. IX/X yüzyıl)

Keldani soyundan geldiği ve İbn Nedim'in aktardığına göre "dünyanın eski sakinleri" ve "Kral Senna-herib[Sanherib⁶⁴]in torunları olan Kasedaniler'den⁶⁵ olduğu bilinmekle⁶⁶ beraber, kimliği hakkında fazla bir bilgi bulunmayan yazarın, büyü, heykeller, adaklar, tarım, simya, tıp ve fizik üzerine yazdığı veya eski dillerden çevirdiği eserlerin listesi İbn Nedim tarafından zikredilmiştir. İbn Nedim eski yazıların çözüm- lenmesiyle ilgili bir eserin aslını gördüğünü söylemektedir. Yazarın şöhretine ve eserlerinin İspanyolca çevirilerine bakılacak olursa, onun çok satan bir yazar olduğu söylenebilir. Nebati tarımını [Doğrusu "Na- bati" tarımını olmalı, zira nebati bitkiler ve otlarla ilgili demektir. Burada kastedilen ise Nabatlıların tarım kültürüdür]⁶⁷ konu alan *el-Filâhatü'n-Nabatıyye* [Doğrusu: *el-Filâhatu'n-Nabatıyye*] adlı eserinde, bunun aslının Kasedanilerin torunları⁶⁸ tarafından gizlenerek saklanan eski Süryanice eserlere⁶⁹ dayandığını söyler (s. 199).

Ancak yazar İbn Vahşiyye'nin Kasedaniler'den olmasının, fevkalade önemli bir yönüne özellikle dikkat çekmektedir:

"Eğer durum buysa, İbn Vahşiyye'nin atalarının eserlerini çevirdiğini ifade etmesi, tek bir metnin tek bir cüm- lenin bile kalmadığı bir kültüre ışık tutabilir" (s. 200).

Bu demek oluyor ki, Mezopotamya'nın İslamiyet öncesi dönemine ait mirasından birçok şey, Eski Mısır örneğinde olduğu gibi, Orta çağ Arap alimleri tarafından korunmuştur.

İbn Vahşiyye'nin bir diğer özelliği ise onun isminin çevirmenler arasında anılması ve Abbasi halifeleri tarafından özellikle Eski Mezopotamya eserlerini Arapça'ya çevirmekle görevlendirilmiş olmasıdır (s. 200).

İbn Umeyl, Muhammed (X. Yüzyıl)

Mısır'lı bir simyacı olup, Arap simyasıyla eski Mısır simyasını karşılaştırmıştır (s. 200)

el-Mes'ûdî (ö. Yaklaşık 956)

Bağdat'ta doğmasına rağmen, bir ihtimal Avrupa da dahil olmak üzere 33 yıl seyahat ettikten sonra Mı- sır'da Fustat'a yerleşmiş ve orada ölmüştür. Eski Mısır hakkında hem gözlemlere hem de eski kaynaklara dayalı bilgiler veren el-Mes'ûdî, özellikle karşılaştırmalı dinler tarihiyle ilgiliydi (s. 201).

(Anonim) Ahbaru'z-Zaman (X. yüzyıl)

Yaratılış ve Âdem dahil Hindistan, Çin, Yunanistan, İran ve Afrika'ya dair verdiği bilgiler yanında, kita- bın yarısından fazlasını oluşturacak şekilde Mısır hakkında bilgi vermiştir. Eserde el-Mes'ûdî, el-Makrizî ve el-Murtedî'de bulunan uzun pasajlar tekrar edilmektedir. Maspero hepsinin aynı eski kaynakları kullandığı fikrindedir, nitekim *Ahbaru'z-Zaman*'ın yazarı, bu bilgileri rahiplerin sandıklarında saklı metinlerden ve

64 <https://tr.wikipedia.org/wiki/Sanherib>

65 Bkz.: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Kassitler>

66 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vahsiyye>

67 *el-Filâhatü'n-Nabatıyye*. İbn Vahşiyye adıyla özdeşleşen bu eser İslâm öncesi dönemlerde Yakındoğu'da yaşayan halkla- rın tarım, botanik, coğrafya ve astronomi hakkındaki bilgi ve kültürlerini yansıtan en önemli kaynaktır (<https://islamansiklope- disi.org.tr/ibn-vahsiyye>).

68 Kasedani ismi genelde Kaldeli olarak çevrilmektedir. Fakat Kasedani kelimesi Kassit'e daha yakındır, ayrıca Kasedanile- rin, Kaldelilerin bir parçası olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız (Kayıp Bin Yıl, s. 199-200).

69 İbn Vahşiyye, kitabın girişinde öğrencisi İbnü'z-Zeyyât'a kadîm Keldânî ilim ve kültürünün unutulmaya yüz tuttuğundan yakınır. Bu duruma gönlünün razı olmadığını, zira kendisinin de Keldânî soyundan geldiğini söyledikten sonra bu eseri nasıl elde ettiğini anlatır (I, 5-8). Ona göre kitabın asıl adı *İflâhu'l-arz ve işlâhu'z-zeri* ve *'ş-şecer ve ş-şimâr ve def'u'l-âfâti 'anhâ*'dır ve üç müellifi vardır; ilk kısmını yazan Sağris adlı Ken'anlılar zamanında yaşamış birinin bıraktığı yerden Yantuşar adındaki başka biri devam ettirmiş, nihayet Kusâmî denilen bir âlim onu tamamlamıştır. Kendisi de eseri 291'de (904) Bağdat'ta tercüme etmiş ve yirmi altı yıl sonra talebesi İbnü'z-Zeyyât'a yazdırmıştır ([https:// islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vahsiyye](https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-vahsiyye)).

Mısırlıların/Kıptilerin yazılarından aldığını söylemiştir. Kitabın el-Mes'ûdî'ye ait olup olamayacağı yönünde tartışmalar olmakla beraber, sonuç olarak kitaptaki bilgilerin çoğunun modern Mısır bilim çalışmalarıyla desteklenmesi (s. 202), bu hususun önemini azaltmaktadır.

el-Hemdânî (ö. 945)

San'a (Yemen) doğumlu yazar Arabistan'da seyahat etmiş, Himyer'in tarihi ve eski hükümdarlarıyla ilgili 10 ciltlik bir eser yazmıştır. Ayrıca *Sıfatu Cezîrati'l-Arab* adında, Arabistan tarihi ve tasviriyle ilgili bir eser yazmıştır. Bu kitaplarda Himyer yazısıyla yazılmış metinlerden çeviri yapmıştır. Simya, jeoloji ve zooloji üzerine de yazmış velüt bir şairdir. Kısacası Orta çağ Arap geleneğinden iyi bir ansiklopedisttir (s. 203).

el-Bîrûnî (ö. Yaklaşık 1050)

Toplam 180 eseri vardır. Süryanice, Yunanca ve Türkçe bildiği gibi, Sanskritçe'den ve Sanskritçe'ye çevirileri de vardır. Örneğin Eukleides'in *Stoikheia*'sını ve Ptolemaios'un *el-Macisti*'sini Sanskritçeye çevirmiştir. Anadili Farsça dahil olmak üzere farklı dillerde akıcı bir şekilde konuşmasına rağmen Arapça yazmıştır (s. 203).

eş-Şehristânî (ö. 1153)

Şimdiki Türkmenistan'da Şehristan'da doğmuş, daha sonra Bağdat'ta çeşitli dini ilimler üzerinde çalışmış, en ünlü eseri *el-Milel ve'n-Nihal*'de insanlığın başlangıcından kendi zamanına kadar dinleri tarihini yazmayı amaçlamış, pek çok İslam mezhebi hakkında bilgi vermiştir. Ancak eserin en önemli bölümü, Eski Arabistan, Sabiiler (Harran), Hermesçiler, Mazdekiler, Maniheiztler, Hindular, Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında bilgi verdiği yerlerdir. *Bunların hepsi orijinal kaynaklara dayanılarak, önyargısız, ayrıntılı ve eşit bir şekilde değerlendirilmiştir.*

eş-Şehristani hiçbir yerde İslami olmayan materyalleri kasıtlı olarak yanlış tanıtmamış, aksine daha iyi anlaşılması için, inançları adına tartışan iki insanın diyalogu şeklinde sunmuştur. Dinler üzerine bu tarz bir karşılaştırmalı çalışma İslamiyet'e özgüydü ve Yunan-Roma kaynaklarında bilinmiyordu⁷⁰ (s. 204).

el-Herevî, Takıyüddin (es-Sâih) (ö. 1215)

Musul'da doğan, hayatının büyük kısmını seyahatle geçiren ve Haleb'e yerleşip orada ölmüş olan yazar, askeri taktikler, tarih, eski anıtlar ve büyü gibi çeşitli konularda yazmıştır. Gezileri boyunca anıtlar üzerine adını ve ziyaret tarihini yazmayı/kazımayı alışkanlık haline getirdiği söylenir. Seyahatleri esnasında tuttuğu notları kaybaldığı için Mısır ziyaretini anlattığı *el-İşârât ilâ Ma'rifeti'z-Ziyârât* adlı eserini ezberden yazmıştır. Yakut yine de eserin çok güvenilir olduğunu söylemiş ve *Mu'cemu'l-Buldân* adlı eserinde kullanmıştır (s. 204).

Yâkût el-Hamevî (ö. 1229)

Bağdat'ta yaşayan Hama'lı bir tüccara köle olarak satıldığı için el-Hamevî (Hama'lı) olarak ünlenmiş olan yazara, bu tüccar iyi bir eğitim vermiş, onu seyahatlerinde katip ve yardımcı olarak istihdam etmiştir. Gerek bu seyahatler gerekse daha sonra kendi başına gerçekleştirdikleri esnasında topladığı materyaller, ayrıca müstensihlik ve kitap ticaretiyle uğraşması dolayısıyla ulaştığı kaynaklar *Mu'cemu'l-Buldân* adlı coğrafi ansiklopedisinin malzemesini oluşturmuştur. Eserinde bir yerin isminin yerel telaffuzuyla başlar sonra genelde etimolojisiyle birlikte diğer telaffuzlarını verir. Hemen akabinde aynı ismi taşıyan başka yerlerin koordinatlarını belirtir. Metin boyunca da o yerde yaşamış önemli kişilerin biyografilerinden, tarihsel olaylardan ve şiirlerden bahseder (s. 205).

Abdüllatif ya da Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 1231)

Fizikçi, tarihçi ve filozof olan el-Bağdadi'nin ailesinde İslami ilimler ve İslam öncesi alimlerin – özellikle de Yunanlıların- eserleri üzerinde çalışan alimler vardı. Irak, İran, Suriye ve Mısır'daki hocalarından hadis sertifikaları[icazetler] almış, Şam, Kahire, Musul ve Kudüs'te ilmi faaliyetlerde bulunmuş, Kur'an,

⁷⁰ eş-Şehristani'nin bu meşhur eserinin yazar tarafından dikkat çekilen özelliklerinin, ansiklopedilerde ona dair verilen bilgiler arasında yer almaması ciddi bir eksiklik, yazarın ise bu alanda sunduğu önemli bir katkısı olarak görülmektedir (Mesela bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehristani>).

fıkıh ve dil ve şiir konusunda uzmanlaşmış, Bağdat'ta Fas'lı bir alimle simya çalışmış, simya vesilesiyle Câbir, İbn Vahşiyye ve İbn Sina gibi alimlerin yazılarıyla da ilgilenmiştir. Ancak daha sonra simya konusunda olumsuz bir tutum sergilenmiştir. Benzer şekilde es-Suhreverdi'nin eserleriyle de ilgilenmiş, ancak daha sonra ona karşı olumsuz bir tutum takınmıştır.

Kahire'de temel amacı, dünyevi hırslar konusunda takıntılı bulmakla birlikte önemli bir bilgin olduğunu düşündüğü Musa İbn Meymun/Maimonides (ö. 1208[Doğrusu: 1204]) ile tanışmaktı. Kendisine Yunan/Mısır felsefesini tanıtan ve "eskilerin bilimleri" konusunda uzman olan Mısır'lı alim Ebu'l-Kâsım eş-Şerî'î'den de etkilenmişti.

1192'de Sultan Salahaddin'i ziyaret etmek üzere Kudüs'e dönmüş, Salahaddin'in karakterine, alçakgönüllülüğüne, alimleri cömertçe ağırlamasına hayran kalmıştır. Şam'a döndüğünde kendisini "eskilerin kitaplarını(kutubu'l-kudemâ)" incelemeye adanmıştır. Mısır'a dönünce el-Ezher'de hocalık yapmıştır. 1200'de tekrar Kudüs'e gitmiş, el-Aksâ camiinde Arapça öğretmiş, oradan Şam'a dönüp tıp konusunda uzmanlaşmış ve kitap yazmıştır. 1229 yılında Halep, Afganistan ve Türkiye (Anadolu) ziyaretinde bulunmuş, ayrılışından 45 sene sonra Bağdat'a geri dönmüş ve hastalanarak 1231'de ölmüştür.

İbn Ebî Useybi'a onun eserlerinden 173 tanesini zikretmişse de (s. 206), bunlardan sadece birkaç tanesi, özellikle de Mısır seyahatiyle ilgili olan "*el-İfâde ve'l-İtibâr fi'l-Umûri'l-Muşâhedeti ve'l-Havâdis'l-Mu'âyeneti bi-arzi Mısır*" bize ulaşmıştır. Bu eserde piramitleri, Sfenks'i, mezarları, tapınakları, heykelleri, insan ve hayvanların mumyalanmasını tasvir etmiştir. Memphis, Ebusîr ve İskenderiye gibi yerleşim yerlerine odaklanmıştır.

Eski Mısırlıların çağdaş Mısırlıların dini adetleri üzerindeki ikonik etkilerden bahsetmiş, ama Eski Mısırlılara göre tanrının temsil edilmek şöyle dursun, insan kavrayışının ötesinde olduğunu ileri sürmüştür.

Bir bilim adamı olarak Eski Mısırlıların ilmi başarılarına hayran kalmıştır. Eski Mısırlıların çok yaşadıklarını, bedenleri iri olduklarını ve taşları hareket ettirmek için büyü yaptıklarını savunan görüşleri küçümseyerek, eski eserlerin mühendislik bilgisi, yetenek, çok çalışma, kullanılan aletlere tam bir hakimiyet ve tamamen kendini işe adama sayesinde bu kadar mükemmel olduğunu savunmuştur.

Modern mimari, mühendislik ve evlerin planıyla ilgili yorumlar da yapmıştır. Hepsinden önemlisiyse ev yıkıldıktan sonra bile ayakta kalabilecek kadar iyi yapılmış drenaj kanallarıydı. Panayırlara ve geniş caddelere de hayran kalmıştır. Hamamların ayrıntılı bir tasvirini vermiş, iç dekorasyonlarına, iç mekandaki ışık ve renk kullanımına hayran kaldığını belirtmiştir (s. 207).

Eserin ikinci kısmında ise Nil'in taşmasını belirleyen doğal yasalar üzerinde durmuş, gelecekteki su seviyelerini belirlemeye yarayacak bir tablo oluşturmayı amaçlamıştır.

1200-1201 yıllarında yaşanan ve yamyamlık vakalarının görülmesine yol açan kuraklık ve kıtlıkla ilgili uzun ve ayrıntılı anlatımı da son derece önemli ve ilginçtir.

el-Bağdâdî, doğal yasalardan ve doğadaki döngüsel sistemden haberdar olan bir bilim adamıdır. Kitaplara ve başkalarının anlattıklarına çok az yer vererek, kendi gözlemlerinden hareketle yazmıştır. Son derece saygı göstermesine rağmen, Galenos ve İbn Sina gibi isimleri eleştirme cesaretine sahip olması da önemlidir.

el-Bağdâdî, doğru olduğunu düşündüğü şeyler için tutkuyla çabalayan, özgür düşünceli ve orijinal fikirlere sahip bir alimdir. Bu da Mısır hakkında anlattıklarının, herhangi bir alimden bekleneceği gibi, güvenilir ve isabetli olduğu anlamına gelmektedir (s. 208).

İbnu'l-Baytar (ö. 1248)

Malaga'da doğmuş, Sevilla'da farmakoloji ve botanik çalışmış, daha sonra Kuzey Afrika ve ötesine seyahat ederek bitki örnekleri toplamıştır. Mısır'a geldiğinde Reîsu'l-'Aşşâbîn(Botanikçilerin başı) makamına atanmıştır. Daha sonra yine bitki arayışı amacıyla Şam'a seyahat etmiş ve orada vefat etmiştir. Eserleri kendi gözlem ve birikimi yanında, Dioskorides başta olmak üzere öncekilerin eserleri üzerindeki çalışmalarını da barındırmaktadır (s. 209).

el-İdrisî (ö. 1251)

Fas'lı bir aileye mensup olup Yukarı Mısır'da doğmuştur. İslami ilimleri, Mısır'a yerleşmeden önce Irak'ta yaşamış olan ünlü Endülüslü alim Fâtima binti Sa'd el-Hayr'dan öğrenmiştir. En değerli eseri beş senede tamamladığı ve altı ciltten oluşan Gize Piramitleri'ne dair eseridir. Sistematik, özlü yapısı ve yazarın titiz bilimsel yaklaşımıyla bu eser diğerlerinden ayrılmaktadır.

El-Kazvîni (ö.1283)

Batılıların "Arapların Plinius'u"⁷¹ dedikleri el-Kazvini, astronomi, coğrafya, jeoloji, jeomorfoloji, mineraloji, botanik, zooloji ve etnografya üzerine yazmış ve kaybolması mümkün olan bazı eserlerin korunmasını sağlamıştır.

Dünyanın küre şeklinde olduğu ve merkezi etrafında döndüğü teorisini canlı tutan kişi odur.

Onun başarısı bilimsel meseleleri halkın anlayacağı şekilde sadeleştirip yazmasından ileri gelmektedir. Geçmiş ve güncel bilgilerin mozaik niteliğindeki eserlerinden coğrafya üzerine yazdığı *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*⁷² ile kozmografi üzerine yazdığı *Acâibu'l-Mahlûkât ve Ğarâibu'l-Mevcûdât* başta olmak üzere eserlerinin Farsça ve Türkçeye çevrilmesi sayesinde Orta Çağ'da popüler ve ünlü olduğu söylenebilir (s. 209-210).

el-İrâkî, Ebu'l-Kâsım (ö. 1341)

Iraklı olup Mısır'da yaşamıştır. Mısır yazısına aşinaydı ve bir Eski Mısır stelasını doğru işaretlerle anlaşılır bir şekilde kopyalayıp çizmiş, Firavun dikilitaşındaki otantik Mısır figürlerini doğru olarak tasvir etmiştir.

Onun Kıpti ikonaları konusundaki bilgisi de aynı açıklığa sahiptir.

Diğer simyacılar gibi o da, geri kalan her şey için bir metafor olarak Âdem ile Havvâ'nın yaratılışı meselesiyle ilgilenmiştir. Eseri *el-Ekâlîmu's-Seb'a*'da onların belli bir sıcaklık ve nemde belirli materyallerin birleştirilmesi sonucunda yaratıldıklarını, bunun diğer yaratıklar için de geçerli olduğunu söyler ve bu sürecin aynı sonuçları verecek şekilde tekrar edilebileceği ihtimalini ima eder (s. 210-211).

el-Kalkaşendî (ö. 1418)

İskenderiye ve Kahire'de edebiyat, fıkıh, dil bilim, kasde ve inşâ konularında uzmanlaşmış, bu yeteneği sayesinde [yazışmalarla ilgili bir kurum olan] *Divanu'l-İnşâ*'ya girmiştir. İşte el-Kalkaşendî *Subhu'l-A'sâ* adlı ünlü ansiklopedik eserini burada çalıştığı süre içerisinde yazmıştır. Dönem ansiklopediler dönemiydi ve o da – mesela *Mesaliku'l-Ebsâr* gibi- önceki ansiklopedik eserlerin üstün vasıflarını bir araya toplayan bir ansiklopedi yazma amacında olduğunu belirtmiştir (s. 211).

Edebiyat, yabancı diller, dini çalışmalar, ekonomi, sosyoloji, coğrafya, tarih, tıp, astronomi, tarım, mekanik, etik, politika, fıkıh ve soy bilim konularının ele alındığı ve on yılda tamamladığı bu eseri yazarken, *Divanu'l-İnşâ*'da bulunabilecek bütün bilgiyi kullanmıştır. Hayranlık duyulacak başarıları arasında, dünya coğrafyası ile ilgili bölümden anlaşılabilen üzere topoğrafik isimlerin anlamlarının saptanması da vardır.

el-Makrizî (ö. 1440)

Ailesinin Suriye'den taşındığı Kahire'de doğan el-Makrizî'nin, İbn Haldun başta olmak üzere 600 kadar hocasının bulunduğu söylenir. On yılını Şam'da beş yılını Mekke'de geçirmiştir (s. 212).

Küçüklük büyüklük 200'ü aşan eser yazmıştır. Kendisi Mısır'lı olmasa da ülke hakkında tutkuyla konuşmuş, Mısır tarihi çalışmalarına duyduğu ilgiyi ve sevgiyi dile getirmiştir. Hangi dönemde yaşamış olursa olsun, Mısır halkından, firavunlar ve Kıptiler döneminin mirasından etkilenmiş, [Kısaca el-Hıtat⁷³ olarak bilinen ünlü] kitabının sekiz bölümünü Kıpti kilisesine ve piskoposlarına ayırmıştır.

71 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazvini-zekeriyya-b-muhammed>

72 Eser, Anadolu'nun birçok şehir ve kasabası ile Orta Asya Türk boyları hakkında geniş bilgi vermesi açısından da önemlidir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kazvini-zekeriyya-b-muhammed>)

73 *Kitabu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*

Jeoloji hakkında da yazmış, dağların tepelerindeki deniz kabuklarını inceleyerek, Mısır'ın daha önce sular altında olduğunu, aşama aşama güneyden kuzeye kaydığını öne sürmüştür. Bu teoriyi öne sürerken kendi gözlemlerinden ve önceki ilim adamlarının birikiminden yararlanmıştı. Eski Mısır'dan kalan eserlerin tarihi konusunda bilgi bulmak için yıllar harcadığını söylemiştir.

[el-Hıtat adlı] bu kitap için Mısır'ın ve halkının, politik, ekonomik, kültürel ve sosyolojik tarihinin bir özeti sayılabilir.

el-Makrizî, kısa ama değerli diğer eseri *İğâsetu'l-Umme fi Keşfi'l-Ğumme*'de, özellikle kıtlık yıllarında devlet görevlileri arasındaki yozlaşmanın etkilerinden bahsedebilme cesaretini göstermiştir (s. 213).

İbnu'l-Verdî (ö. 1457)

Bir yüzyıl önce ölen Suriyeli ünlü tarihçi İbnu'l-Verdî ile sık sık karıştırılır. *Harîdetu'l-Acâib ve Ferîdetü'l-Ğarâib* adlı eserini bir vali (Halep valisi?) için yazmıştır. Aynı kişi kendisinden, boylamların, enlemlerin, yükseklikler ve çukurların gösterildiği bir dünya küresi yapmasını da istemiştir. Eser kozmografi ve eskatoloji üzerine bir çalışma olmasına rağmen, okuru eğlendirmek için popüler bir tarzda yazılmıştır. Farsça ve Türkçe'ye çevrilen eser son derece popüler olmuştur.

es-Suyûtî⁷⁴ (ö. 1505)

İslami ilimlerde uzmanlaşmak üzere, hadiste uzman bir düzine kadın alim dahil yüzlerce hocadan ders almıştır. On bir sultan görmüş olmasına rağmen, onların sadece iş tekliflerini değil arkadaşlıklarını da reddetmiş ve ömrünü çalışmaya, öğretmeye, çeşitli alanlarda yazdığı [irili ufaklı] 600 kitaba ayırmıştır. Kur'an, hadis, fıkıh, Arapça gramer, tarih, biyografi, edebiyat, tasavvuf, tıp, yemek, bitkiler ve cinselliği ilgilendiği konular arasında sayabiliriz.

Yaşamının son 40 yılını, muhtemelen ülkedeki yozlaşmış yöneticilerle işbirliği içindeki akademik hayatın bozulmasına tepki olarak, kamusal alandan uzak bir şekilde geçirmiştir. Bu, Mısır'da Memluk egemenliğinin sonuna doğru, genel olarak kültürel gerileme ve siyasi istikrarsızlığın yaşandığı bir dönemdir.

Asıl olarak dilbilim ve dinle ilgili çalışmalarıyla bilinse de el-Suyûtî, birkaçı Mısır üzerine olmak üzere [tarihle ilgili] elliden fazla eseri olan bir tarihçidir.

Hüsni'l-Muhadara kitabının girişinde İslamiyet öncesi ve sonrası "Mısır'ın iyi ve güzel tarafları"nı tanımlamış, başta Gize piramitleri olmak üzere, anıtlarından, Nil'den bahsetmiş, bunları tasvir ederken birçok şiir alıntılamıştır. Mısır firavunlar dönemine dair birçok miti tekrarladığı doğrudur, fakat kaynaklarını alıntılama konusunda çok özenlidir ve böylece birçok kaynağı kaybolmaktan kurtarmıştır. Bu süreç içerisinde eleştirel yaklaşımını da korumuştur ki bu bağlamda *Hüsni* en önemli kitaplarından biridir (s. 214-215).

"Arap Yazarların Biyografileri" başlığı altında yazarın verdiği bilgilerin ansiklopedilerde bulunabilecek bilgilerden farkı, eserler ve yazarları hakkında yaptığı analitik-kritik değerlendirmelerde yatmaktadır. Bu farkı görmek için bu bölümde yazarın ele aldığı Arap yazarlara kendisinin yaptığı değerlendirmelerle ansiklopedilerde verilen bilgileri karşılaştırmak yeterli olacaktır. Bu bakımdan yazarın bu bölümdeki bakış açısının ve yaklaşımının ilgili yazarlara dair ansiklopedi maddelerinin zenginleştirilmesine önemli katkılar sunacağı da kuşkusuzdur. Bu aynı zamanda yazarlara ve kaynaklara tarihçi – ilahiyatçı gözüyle bakış ile arkeolog – kültür tarihçisi gözüyle bakış arasındaki farkın da ihmal edilemeyecek kadar önemli ve değerli olduğunu göstermektedir.

74 Hakkında geniş bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti>.

EK – 2

El-İdrisî tarafından kullanılan Eski Mısır üzerine kitaplar (Envâr,251-253) başlıklı ekte 35 eserin isimleri listelenmekle yetinilmiştir (s. 216-217).

EK – 3

“**Birincil Arapça Kaynaklar Başlığı**” altında (s. 218-227) alfabetik sırayla yazar adlarına göre yapılmış bir bibliyografik liste sunulmuştur. Sadece bibliyografik bilgilerden ibaret olsa da bazı yazar ve kitap isimlerindeki okuma yanlışlarına ve dizgi hatalarına işaret etmek amacıyla ele alınmasında yarar görülmüştür:

-El-Biruni'nin eseri *Kitabu's-Saydana* değil *Kitabu's-Saydale* olacaktır.

-İbnu'l-İbrî, Yuhana el-Maltî değil Yuhanna el-Malatî [Malatyalı Yuhanna] olacaktır.

-İbn Sa'îd el-Mağribî'nin *en-Nücümü'z-Zâhire fî Hulâ Hazreti'l-Kâhira* adlı eserindeki “hulâ (takılar, ziynetler, süsler)” kelimesinin doğrusunun “hulâ” olması gerektiği düşünülebilir, zira tekil “hilye (takı, ziynet, süs)” kelimesinin çoğulu olarak lügatlerde “hilyât – hıla(n) ve haly” şeklinde üç kelime zikredilmekte olup, “hulâ” şeklinde bir çoğul kipine rastlanmamıştır. Diğer yandan Arapça'da olmayan “ü” sesinin bu isimde kullanılması da tashihe muhtaçtır. Keza *ez-Zâhire* kelimesinin “*ez-Zâhira*” şeklinde kalın sesli olarak okunması gerektiğini de eklemek gerekir.

-Ebu's-Salat, Umye İbn Abdilaziz... ismi de – daha önce de işaret ettiğimiz gibi- Ebu's-Salt, Umeyye.... şeklinde düzeltilmelidir.

-es-Suyuti'nin *Kitabü'l-Kenzü'l-Medfun ve'l-Fülkü'l-Meşhun* eserinin adı da *Kitabu'l-Kenzi'l-Medfün ve'l-Fulki'l-Meşhûn* şeklinde düzeltilmelidir. Zira gramer kuralları bakımından *Kenzü* okunuşu da *Fülkü* okunuşu da yanlıştır.

Öte yandan kitabın başından sonuna kadar Arapça şahıs, yer, ülke ve kitap isimlerinde Arapça'da olmayan “ü” sesi kullanılmıştır ki, bu harfin kullanıldığı her yerde “ü” yerine “u” harfi kullanılması gerekir. Keza Arapça “r” harfinin fetha/üstün harekeli şekli de “re” değil “ra” şeklinde okunmalıdır, “en-Nücümü'z-Zâhire” örneğinin “en-Nucûmu'z-Zâhira” şeklinde okunması gerektiği gibi.

İbn Abdüzzahir, *el-Ravzatü'l-Behiyyeti'z-Zâhire fî Hitati'l-Mü'ezziyeti'l-Kâhire* okunuşu, “İbn Abdü'z-Zâhir , *er-Ravzatu'l-behiyyetu'z-zâhira fî hıta'ti'l-Mu'izziyyeti'l-Kâhira*” şeklinde⁷⁵ düzeltilmelidir.

İbn Zühr (Avezoar), Mevan ismi “İbn Zühr, Mervan” şeklinde düzeltilmelidir.

İbn Zulak,...Fezailu Mısır ve Ahbariha ve Havassihâ yazılışı da “Fezailu[Fadâilu] Mısır ve Ahbâruhâ ve Havâssuhâ” şeklinde düzeltilmelidir.

KAYNAKÇA (S. 228-263)

35 sayfa tutan bu fevkalade zengin kaynakçaya gelince, sadece eserin ne kadar ciddi bir araştırma ürünü olduğunu göstermekle kalmamakta, aynı zamanda konuyla ilgili ileri okumalar yapmak isteyenler için bir rehber niteliği de taşımaktadır.

ÖNEMLİ BİR EKSİKLİK

Çok basit görünen ama çok önemli bir eksiklik, (şahıs, yer, kitap isimleri ve kavramlar, terimler gibi) farklı kategorilere dair zengin bir indeks bölümünün olmayışı araştırmacıların kitaba yönelik muhtemel ilgi ve heveslerini kırıcı bir husustur. Bu noksanlığın ilk fırsatta telafi edilmesi kitabın değerine kuşkusuz değer katacaktır.

⁷⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-abduzzahir>. Burada el-Mü'ezziyeti kelimesi doğru biçimde “el-Mu'izziyyeti” şeklinde okunmuş, ancak hem yazar hem de kitap isminde geçen “u” okunuşu “ü” şeklinde, el-Kâhira okunuşu da el-Kâhire şeklinde – Türkçe telaffuz esas alınarak- yanlış seslendirilmiştir.

VE TEŞEKKÜRLER

Özellikle ülkemiz yayıncılığı açısından, konusunun belki de ilk ve tek örneği olan böyle güzel bir eseri bize kazandıran yazarı başta olmak üzere, çeviren ve yayınevi bu kitap vesilesiyle takdir ve teşekkürü fazlasıyla hak etmektedir. Ama bu çabaların hak ettiği ilgiyi görmesi şüphesiz okuyuculara bağlıdır. Bu nispeten geniş yazıyı kaleme almamızın altında yatan sebeplerden birisi de okuyucularımızın ilgisini bu esere çekmektir.

Ancak mesele sadece genel okuyucunun ilgisini çekmekten ibaret değildir. Zira bu tanıtımı zevkle yazmamızın arkasında kitaba olan kişisel hayranlık kadar, bu tür araştırma-incelemeleri akademik çevrelerin, özellikle de İlahiyat ve İslam araştırmaları akademiasının dikkatine sunma amacı⁷⁶ da yatmaktadır. Bu eserde örnekleri kolaylıkla görüleceği üzere hemen hemen zamanının bütün bilgi dallarıyla ilgilenmiş ansiklopedik alim modelinin tamamen terk edildiği, tam tersine akademisyenlerin zaten dar(altılmış) olan alanlarını giderek daha da daralttığı ve onun dışındaki gelişmelere bigane kaldığı şu dönemde, tekrar bu ansiklopedist alim tipine doğru bir dönüş⁷⁷ dileğiyle de bu tanıtımı yazmak benim için zevkli bir görev olmuştur.

Söz İslam geleneğindeki ansiklopedist alim tipine gelmişken, bu alim tipinin muhteşem bir nümunesi olan ve yazarın kitabın girişinde kendisinden alıntı yaptığı el-Câhız'ın (ö. 869) şu sözlerini biz de yazara uyararak değerli okuyucularımıza aktaralım:

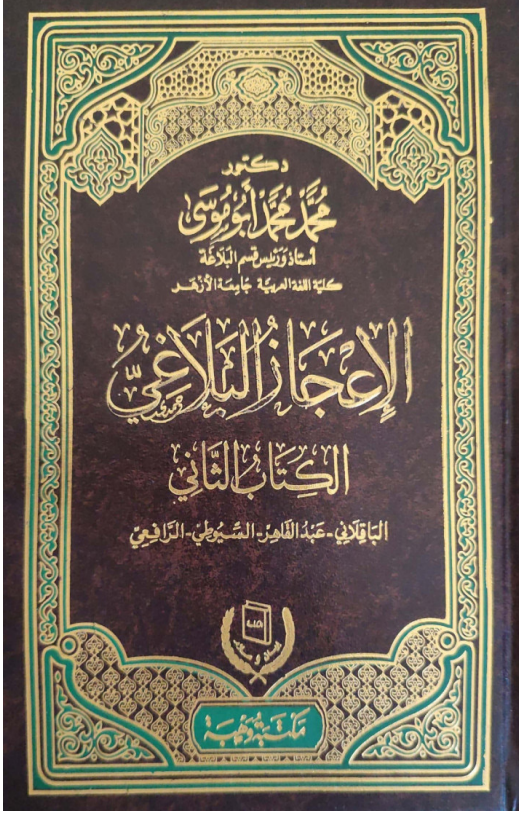
“Allah bizi bizden öncekilerin tarihini bilmeye muhtaç kıldı, tıpkı onların kendilerinden öncekilerin tarihini bilmeye muhtaç olması gibi ve tıpkı bizden sonrakilerin bizim tarihimizi bilmeye muhtaç olacakları gibi.”
(el-Hayevan,I.42)

Deniz suyunu içtikçe daha da susuzluğu artan kişi misali, sunulan bu tanıtım ve değerlendirmenin ilim ve fikir dostlarının susuzluklarını daha da arttırması dileğiyle.

24.03.2022 Ankara

⁷⁶ Bu yazıyı bir arkeolog gözüyle okuyup gözden geçirme nezaketinde bulunan Yrd. Doç. Dr. Eyup Ay'a teşekkürlerimi sunar, yazının genel okuyucu, hatta ondan da ziyade İlahiyat camiası tarafından okunması gerektiği yönündeki kanaatini de burada paylaşmak isterim.

⁷⁷ Bu dönüşün nasıl olabileceğine dair bir fikir vermek için şu örneğe dikkat çekmek yararlı olabilir. Arap dünyasındaki ilim ve fikir adamlarıyla olan tanışmalarımız esnasında bazılarının kendilerini “özel uzmanlık alanım şudur (mesela tefsir, hadis, fıkıh, kelam, vb), genel uzmanlık alanım ise genel olarak İslami ilimler ve İslam düşüncesidir” şeklinde tanıtmaları ilgi çekicidir. Kendimi de çok yakın bulduğum bu tasnif dahilinde genel olarak İslami ilimlerin bütün dalları ve İslam düşüncesi alanında iyi bir okuyucu olarak literatürü takip etmekle bu ansiklopedik modele bir nebze olsun yaklaşma imkanı kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır. Bu tanıtım ve değerlendirme yazısını yazmamın arkasında işte bu bakış açısını yaygınlaştırma arzusu da yatmaktadır.



EL-İ' CÂZÜ'L-BELÂGÎ EL-KİTÂBÜ'S-SÂNÎ: EL-BÂKILLÂNÎ- ABDÜLKÂHİR-ES- SÜYÛTÎ-ER-RÂFÎÎ

*Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ.
Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021, 828 sayfa.*

ISBN: 9789772255559

İsmail ARAZ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı
ismmailaraz@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

Article Types / Makale Türü: Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 10/06//2022 **Accepted / Kabul Tarihi:** 20/09/2022

<https://doi.org/10.26791/sarkiat.1128897>

EL-İ'CÂZÜ'L-BELÂGÎ EL-KİTÂBÜ'S-SÂNÎ:EL-BÂKİLLÂNÎ-ABDÜLKÂHİR-ES-SÜYÛTÎ-ER-RÂFÎÎ

ÖZ

Bu çalışma, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî:el-Bâkîllânî-Abdülkâhîr-es-Süyûtî-er-Râfîî* adlı eserinin değerlendirmesinden oluşmaktadır. Kur'an'ın i'câzını ele alan temel eserlerden dört tanesini mercek altına alan bu eser, alimlerin konuya yaklaşımını farklı bir okuma perspektifiyle kritik etmektedir. Eserlerde geçen açıklamalar, yazarın kendine özgü üslubuyla tetkik edilmekte; ilk bakışta muğlak ve girift görülen cümleler ayrıntılı bir şekilde çözümlenmektedir. Yazar kitap boyunca etkili düşünme, derin okuma ve metinlere nüfuz etme problemleri üzerinde durmaktadır. Kitabın temel iddiasına göre retorik anlamda sağlanan üstünlük, ancak aynı dilde yazılmış iki söz arasındaki seçkinliği saptayan derin okumayla idrak edilebilir. Kitabın birçok yerinde bu okumanın gerekliliğine atıf yapılmakta; ayet, hadis ve şiir örnekleri üzerinden teorik ve pratik boyutuna değinilmektedir. Çalışmamızda yazarın söz konusu metinlere yaklaşımı ele alınmış ve yazara göre metinlerin tahlil edilmesinde hangi unsurların zaruri olduğu değerlendirilmiştir. Yazarın i'câz meselesini irdeleyen kitapları nasıl okuduğuna da ayrıca yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise kitabın misyon ve vizyonuna atıf yapılarak literatüre katkıları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İ'câzü'l-Kur'an, Bâkîllânî, Cürçânî, Etkili Okuma, Tefekkür.

AL-İ'CÂZ AL-BALĀGHĪ AL-KİTĀB AL-THĀNĪ: AL-BĀQİLLĀNĪ—ABDULQĀHİR—AL-SUYÛTĪ—AL-RĀFĪ'Ī

ABSTRACT

This article, includes the evaluation of M. Muhammed Ebû Mûsâ's work named *al-İ'câz al-Balāghī al-Kitāb al-Thānī: al-Bāqīllānī—Abdulqāhīr—al-Suyūtī—al-Rāfī'ī*. This book, which examines four of the works that deal with the i'jaz of the Qur'an, criticizes the approach of scholars to the subject from a different reading perspective. The explanations in the works are examined with the author's unique style; Sentences that seem ambiguous and intricate at first glance are analyzed in detail. Throughout the book, the author focuses on the problems of effective thinking, deep reading and penetrating texts. According to the basic claim of the book, i'jaz and rhetorical superiority can only be realized by deep reading, which determines the superiority between two words written in the same language. The necessity of this reading is referred to in many parts of the book; theoretical and practical dimensions are mentioned. In our study, the author's approach to the texts is discussed and it is evaluated which elements are necessary in the analysis of the texts according to the author. In addition, it is also mentioned how the author reads the books that examine the issue of i'jaz. In the conclusion part, it was questioned what kind of contribution the book made to the literature by referring to its mission and vision.

Keywords: Inimitability Qur'an, Bāqīllānī, Cürçani, Deep Reading, Comprehensive Thinking.

GİRİŞ¹

Kur'an'ı erişilmez kılan incelikleri ele alan İ'câzü'l-Kur'ân meselesi, gerek klasik gerek de modern dönemde birçok araştırmacı tarafından mercek altına alınmıştır. Her iki dönemde de Kur'an nasıl mu'ciz (erişilmez) olmuştur? Arapça olduğu hâlde diğer Arapça edebî ürünlerden nasıl üstün ve karşı koyulamaz bir konuma ulaşmıştır? Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerini ayıran hususiyetler nelerdir? gibi sorular etrafında kayda değer birçok çalışmaya imza atılmıştır. Bu bağlamda çalışmalarını klasik Arap şiir eleştirisi (tenkit), belâgî incelikler, metin tahlili ve İ'câzü'l-Kur'ân alanlarında sürdüren Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'nın eserleri, söz konusu alanlara karakteristik yön vermesi dolayısıyla bilhassa önem arz etmektedir. Mısır doğumlu (1937 -) olan Ebû Mûsâ, Ezher Üniversitesi'nde aldığı eğitimin yanı sıra metinleri anlama ve anlamlandırma hususunda benimsediği *tezevvuk metoduyla* dönemine damga vuran Mahmûd Muhammed Şâkir'den (öl. 1997) ilim tahsil etmiştir. Ümmülkurâ ve Ezher gibi üniversitelerde uzun yıllar ders vermesinin yanında kaleme aldığı çalışmalarda yaptığı spesifik yorumlarla dikkat çeken Ebû Mûsâ, i'câz meselesini şiir ve şiir eleştirisi gibi meselelerle bir arada ele almasıyla ön plana çıkmaktadır. O, i'câza dair kaleme alınan klasik metinleri şiirde yaptığı gibi ayrıntılarıyla tahlil etmekte; metinler üzerinde dilin usul ve esaslarına dayanan tezevvukî bir okuma metodu icra etmektedir.

Bu açıklamalardan hareketle klasik şiir eleştirisi, belâgat ve İ'câzü'l-Kur'ân sahalarında sürdürdüğü çalışmalarla adından söz ettiren Ebû Mûsâ'nın *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkîllânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfîî* adını taşıyan son çalışması, diğer eserlerinde olduğu gibi metinleri derinlikli bir şekilde çözümlenmesiyle dikkat çekmektedir. Adından da anlaşıldığı üzere eser, daha önce konuyla ilgili yayımlanan çalışmanın devamı niteliğinde olup i'câz serisinin ikinci halkasını oluşturmaktadır.² İlk çalışmasında i'câzla ilgili Rummânî'nin (öl. 384/994) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* ve -kısmen de olsa- Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserlerini çözümlenmeli bir şekilde ele alan yazar, bu çalışmasında Bâkîllânî'nin adı geçen eseriyle başlayarak i'câz geleneğine eklenen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) *eş-Şâfiye fi'l-i'câz* adlı risalesi ile *Delâilü'l-i'câz*'ını, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*'ını ve son olarak M. Sâdık Râfîî'nin (öl. 1937) i'câzla ilgili görüşlerini ihtiva eden *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*'sini tahlil ve tetkikin yoğunlukta olduğu bir metotla ele almaktadır.³

Çalışma boyunca yazar, bahsi geçen dört eserde i'câzla ilgili mevcut meselelere ışık tutmakta, eserlerin içeriklerine açıklık getirmekte ve müelliflerin fikirlerini tartışmaktadır. Bunun yanında i'câz meselesinin nasıl teşekkül ettiği, Bâkîllânî'nin i'câzi bizzat Kur'an üzerinden nasıl tanımlamaya çalıştığı; Cürcânî'yi kendinden önceki alimlerden ayıran özelliklerinin neler olduğu, sistemleştirdiği nazım teorisinde üzerinde durulması gereken hususları, şiir eleştirisi ve i'câz meselesinin birbiriyle ilintisi; Süyûtî'nin i'câz vecihlerine dair görüşü, aktardığı otuz beş vechi yorumlama metodu; Râfîî'nin i'câz literatürüne eleştirisi, kaleme aldığı eserin konu bütünlüğü, i'câz ve edebiyat tarihini bağdaştırması gibi birçok başlığı - metin tahlilinde dikkat edilmesi gereken hususları didaktik bir üslupla araya sıkıştırarak- işlemektedir. Yazar, bütün bunları okuyucuya farklı bir sunum, açıklama ve tartışma üslubuyla sunmaktadır.

İ'câzın arka planı ve Kur'an'ın insanlara rehber olması gibi kelâmullah'ın manevî yönüne vurgu yapan ayet içerikli pasajları muhtevî kısa bir mukaddimeyle kitaba başlayan yazar, günümüz neslinin göz ardı ettiği en önemli olgulardan birinin, alimlerin sözleri üzerinde uzun bir şekilde durmak olduğunu belirtir (s.3).⁴ Yazara göre kitapların anlaşılmasının sırrı tedebbür ve tefekkürün ilke edinildiği bir okumadır. Bu prensipler doğrultusunda i'câza dair kaleme alınan kitapları okuyan yazar; belâgat, tefsir, hadis ve şiir

1 İlerleyen yaşına rağmen şiir eleştirisi, İ'câzü'l-Kur'ân ve tezevvuk metodu gibi konularda değerli görüşlerini benimle paylaşma nezaketinde bulunan Prof. Dr. Fahreddin Kabâve hocama, bu ve buna benzer eserleri okuma ve tahlil etme noktasında beni teşvik ettiği için sonsuz şükranlarımı sunarım.

2 Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: Dirâse tahlîliyye li-türâs ehli'l-ilm*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020).

3 Yazar, başka bir eserinde Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* adlı eserini ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Bk: Ebû Mûsâ, *Medhal ilâ kitâbey Abdülkâhir el-Cürcânî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2018).

4 Yazar, "Alimlerin sözleri üzerinde uzun uzun düşünmek, görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak, sözün arka planına ulaşmak için yoğun bir şekilde tefekkür etmek ve metinleri tatmak/tezevvuk etmek" gibi metin tahlilinde göz önünde bulundurulması gereken hususlara sadece bu eserde değil, kaleme aldığı sair eserlerinde de dikkat çekmektedir.

alanındaki bütün yazılarında Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin ifade gücünün (beyan) inceliklerini açığa çıkararak ilminden faydalandığını ifade eder (s. 4). Cürçânî'nin metinlere yaklaşımını benimseyen yazar; i'câz, şiir ve belâgatle ilgili metinleri bazen kelime kelime bazen de harf harf tahlil eder.

Kur'an'ın insanları koyu karanlıktan aydınlığa çıkarmak için gönderildiğini, Kur'an'daki kelimelerin özenle seçildiğini ve her bir kelimenin delaletinin ayrı bir yoğunluğa sahip olduğunu belirttiği genel açıklamalardan sonra (s.6-21) kitabın aslî muhtevasını oluşturan birinci konuya geçen yazar, burada öncelikle i'câzın doğuşunu ele alır. Yazara göre hicri III. yüzyılda ortaya çıktığı şeklindeki genel kanının aksine i'câz meselesi nahiv, sarf ve aruz gibi Arapça dil ilimleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Arapça dil ilimleri arasında nahiv hızlı bir şekilde yol kat etmişken belâgat, en yavaş yol kat eden ilim olmuştur. İ'câz ilmi ise bunların arasında bir seyir takip etmiştir (s.23). Diğer ilimlerin aksine i'câzın, beşerî ilimlerin genişleyip artmasıyla genişlediğini, her neslin kendisine bir şey katacağı ilim olduğunu ve i'câzın yönlerinin yenilendiğini belirten yazar, sair ilimlerin aksine i'câzın erken dönemde usul ve esaslarının neden koyulmadığını onun nevi şahsına münhasır özellikleriyle açıklamaya çalışır.

Kur'an nazımının dönemin Araplarını aciz bıraktığını göz önünde bulunduran yazarın dil ilimleri ve i'câz ilmini bağdaştırmasının, konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılar için önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira i'câza bu yönden yaklaşılması hâlinde dönemin Arapça şiirleri kapsamlı bir şekilde tetkik edilmeden i'câzın anlaşılacağı sonucu ortaya çıkar.⁵ Yazar da bu sonuca atıf yaparak dil ilimleriyle ilgili çalışma yapan alimlerin aslında iki temel unsur inşa ettiklerini belirtir. Bunlardan birincisi, dilin yapısını muhafaza eden ve ifade gücünün tahlil edilmesini sağlayan melekelerdir. İkincisi ise söz konusu melekelerin usul ve esaslarının belli kaidelere dönüştürülmesidir (s.26).

İ'câz ve nahiv ilişkisinden sonra i'câzın serüvenine değinen yazar, i'câz eksenli eserlerde muhatapların dikkate alındığı bir sınıflandırmanın yapıldığına dikkat çeker. Buna göre; Müslümanlar için ele alınan i'câz meselesinde alimler, i'câzın varlığından ziyade varlığı herkesçe kabul edilen i'câzın keyfiyetini ve nasıl olduğunu incelemişlerdir. Buna karşılık i'câza inanmayanlara hitaben ele alınan i'câz meselesinde asıl konu, i'câzın vuku bulduğunun argümanlarla ortaya konulması olmuştur.

Yazar, i'câzla ilgili verilmiş ilk eserlere, i'câzın vecihlerine ve son olarak i'câz konusunda göz ardı edilen hususlara kısa bir şekilde değindikten sonra Bâkîllânî'nin konuyla ilgili eserine geçer. Ona göre Bâkîllânî'nin yaptığı ilk iş, Arapça olan Kur'an'ın i'câzının daha iyi anlaşılabilmesi için şiir ve nesri mütalaa etmesi, bu türlerde yazılan metinlerin üslubunu öğrenmesi ve mesajı iletme noktasında söz ürünleri arasındaki farkı saptamaya çalışması olmuştur (s.38). Yazar, Bâkîllânî'nin i'câzın kühünü bilmek isteyenlere yaklaşımını ele alırken aslında şiir ve şiir eleştirisinin bu meselede vazgeçilmez unsurlar olduğuna dolaylı da olsa dikkat çekmiştir. Nitekim ona göre beyanın/ifade gücünün inceliklerini saptamanın gerçek yolu aynı dilde yazılan ürünler arasındaki ifade farkını yakalayabilmektir (s.38). Söz konusu fark tespit edildiğinde Arapça olan Kur'an ile yine Arapça olan şiir ve nesir arasındaki ayırım da anlaşılabilir olur. Bu ise yazarın dikkat çektiği okuma prensibi eşliğinde şiir ve şiirle ilgili yazılan eleştiri kitaplarının kapsamlı bir şekilde okunması ve alimlerin şiirler hakkındaki görüşlerinin inceden inceye mütalaa edilmesiyle mümkündür (s.47 ve 49).

Yazar, Bâkîllânî'nin i'câzla ilgili görüşlerini serdederken inceleme ve uzun uzun düşünmeye odaklı okuma yöntemine sıkça vurgu yapar. Ona göre Bâkîllânî, Allah'ın kelamı ile Hz. Peygamber'in (sav) kelamı arasındaki farkın idrak edilebilmesi için kişinin edebî yetkinliğe sahip olması ve dil ilimlerinde belli bir seviyede bulunması gerektiğini belirtirken temel şart olarak kapsayıcı ve derinlemesine okuma yöntemini ileri sürmüştür. Bu şekilde okuyucu, Kur'an'ın erişilmez üslubu ile Hz. Peygamber'in (sav) belâgati veya diğer sözler arasındaki farkı idrak edebilir (s.58). Yazara göre bu fark, etkili ve kapsamlı okumadan sonra oluşacak dil zevkiyle ilgilidir. İfade gücünün hissedilmesi ve tadılması sayesinde aynı dilde söylenen iki sözün karakteristik özellikleri ancak bu şekilde anlaşılabilir. Yazar, iki söz arasındaki farkın ve üstünlüğün saptanmasının tek yolunun Bâkîllânî'ye göre metinlerin tadılarak okunması anlamına gelen tezevvukî okumayla mümkün olduğunu belirtir. Bâkîllânî'nin Hz. Peygamber'in (sav) görüşlerini açıklama yapmadan

5 Abdülkâhîr el-Cürçânî de i'câzın anlaşılması için kaleme aldığı *Delâilü'l-i'câz* eserinde Kur'an'ın anlaşılması için şiirin gerekliliği üzerinde durmuştur.

aktarması ve sahabenin sözlerini herhangi bir yorumda bulunmadan serdetmesi yazara göre söz konusu tezevvukî okumayla ilintilidir. Buna göre Bâkîllânî, aktardığı metinler üzerinde okuyucunun uzun uzun düşünmesini, metinleri tatmasını ve böylelikle hangi metnin nasıl üstün olduğunu anlamasını talep etmiştir. Yazar, yaşadığı dönemin insanların metinleri anlama ve idrak etme melekelerinden hareketle Bâkîllânî'nin hadis ve sahabe sözlerini açıklama yapmadan aktarmasını tabii bulduğunu belirtmekle beraber Bâkîllânî'nin bu yaklaşımını benimsemeyeceğini ifade ederek onun kitabında geçen hadisleri şerh ve tahlil etmeye çalışır (s.65). Hadislerde geçen kullanımları ifade gücünün esas alındığı bir perspektifle açıklar. Bu konuda teemmül ve tefekkürün hâkim olduğu okuma yöntemini esas alır (66-74).

Yazar, Bâkîllânî'den önce i'câzı Kur'an ayetlerinden hareketle açıklayan kimse olmadığını belirterek onun bu konudaki öncülüğünden takdirle bahseder. Cahiliye başta olmak üzere sonraki dönem şairlerine ait kasidelerde mevcut karışıklık ve eksikliklere değindikten sonra üslup, muhteva ve sentaks açısından eşsiz olan Kur'an ayetlerine geçen Bâkîllânî, sair edebî türlerle aynı dilde olan Kur'an'ın i'câz boyutunu ayetler üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Yazara göre Bâkîllânî'nin bu çabası, onun şiir eleştirisine dair yaklaşımına benzerdir. Şiir eleştirisini de bizzat şiirler üzerinden icra eden Bâkîllânî, Kur'an'ın i'câzını da aynı şekilde ayetlerdeki mevcut nazım, bütünlük, dizilim ve sentaks üzerinde yoğun bir şekilde durmakla açıklamaya çalışmıştır (s. 76-78 ve 87).

Bâkîllânî'nin i'câzı Kur'an ayetleri üzerinden izah etmeye ve temellendirmeye çalışması üzerinde ayrintılı bir şekilde duran yazar, onun açıklamadığı ya da kısa açıklamalarla aktardığı ayetleri tahlil eder. Bu bağlamda ayetlerin belâgat ve dilbilim yönüyle içerdiği meziyetlere atıf yapmayı da ihmal etmez. Konuyu daha da genişleterek Bâkîllânî'nin söz konusu eseri ve açıklamaları üzerinden Neml suresini ele alır ve ayetlerde mevcut belâgati i'câz meselesiyle ilişkilendirerek tetkik eder. Bütün bunları uzun düşünme, kafa yorma ve teenninin hâkim olduğu okuma prensibi doğrultusunda yapan yazar, okuyucunun ayetlerdeki i'câzı keşfetmesinin sırrının böyle bir okumadan geçtiğini sıkça hatırlatır (s.114 ve 131).

Yazar, Bâkîllânî'nin i'câz anlayışını Kur'an ayetleri üzerinden açıkladıktan sonra kitabın ikinci konusunu teşkil eden Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin i'câz anlayışına geçer. Yazarın Bâkîllânî'nin i'câza dair görüşlerine, şair ve şiirlere yaklaşımına, Kur'an ile şiir arasındaki temel farklar hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmesinin sebebi başka bir çalışmada bunlara müstakil olarak yer vermiş olmasıdır.⁶ Dolayısıyla bu çalışmada daha çok Bâkîllânî'nin "*Kur'an'ın i'câzını Kur'an'la izah etmek*" yaklaşımı üzerinde durur. Söz konusu yaklaşımı, "*Metinlerin tezevvuk edilerek/tadılarak morfolojik ve sentaktik yönden çözümlenmesi*" şeklinde tanımlayabileceğimiz bir anlama ve anlamlandırma metoduyla tahlil ettikten sonra sözbilim ve İ'câzü'l-Kur'an çalışmalarında dönüm noktası olan Cürcânî'nin i'câz yaklaşımını ele alır (s.133). Yazar, Bâkîllânî'den sonra doğrudan Cürcânî'ye geçiş yapmasının, okuyucunun zihnine gelmesi muhtemel "*İ'câzü'l-Kur'an'la ilgili önemli görüşlere sahip Kâdî Abdülcebbar neden işlenmedi?*" şeklindeki soruyu göz önünde bulundurarak Bâkîllânî'nin çağdaşı Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) konuyla ilgili eserini incelememesinin sebebine değinir. Buna göre Rummânî, Hattâbî, Bâkîllânî ve Cürcânî'nin i'câza dair yaklaşımları, konuyla ilgili kelimelerin yaklaşımına sahip Kâdî Abdülcebbar'ın aksine, şiir bilginlerinin şiir ve şiir eleştirisine dair yaklaşımlarına benzerdir. Her ne kadar her bir müellifin kendine özgü bir yöntemi olsa da üslup noktasında, meseleyi ele almada ve çözümlemede söz konusu dört müellifin dil, edebiyat ve belâgate dair çalışmalar yapan araştırmacıların benimsedikleri edebî üsluba sahip oldukları söylenebilir (s.134). Bu ortak özellikler, adı geçen müelliflerin eserlerinin, Kâdî Abdülcebbar'ın eserinden ayrı olarak ardı sıra tahlil edilmesinde etkili olmuştur.

Cürcânî'nin i'câza dair görüşlerine ve bu konuda takip ettiği metoda geçen yazar, Cürcânî'nin şiir eleştirisi ve i'câza dair eserlerinden hangisinin daha önce yazıldığıyla ilgili günümüz araştırmacıları arasında sıcaklığını muhafaza eden tartışmada kendi görüşünü açıklar. Yazara göre Cürcânî, öncelikle sözün üstünlüğünün nasıl oluştuğunu ele aldığı *Esrârü'l-belâga*'yı, daha sonra Arapların açık bir şekilde Kur'an karşısında nasıl aciz kaldıklarını işlediği *eş-Şâfiye* risalesini, son olarak da Arapların aciz kalmalarının arka planında yatan incelikleri söz dizimsel unsurlar ve anlambilim yönüyle açıkladığı *Delâilü'l-i'câz*'ı kaleme almıştır (s.138).⁷

6 Bk: Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: Dirâse tahlîliyye li-türâs ehli'l-ilm*, s.264-499.

7 Yazarın konuyla ilgili başka açıklaması için bk: Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: Dirâse tahlîliyye li-dirâseti ehli'l-ilm*,

Yukarıda belirtilen üç eser arasında doğrudan i'câzla ilgili olan *eş-Şâfiye* risalesinden başlayan yazara göre risale iki ana konu ekseninde dönmektedir. Bunlardan biri Arapların Kur'an benzeri, on veya bir sure benzeri getirmekten aciz kalmaları; diğeri ise sarfe görüşünün geçersizliğidir (s.140). Kadim-muhdes şairler meselesi, edebiyatçıların Kur'an karşısındaki konumları, Kur'an'ın meydan okumasının manayla mı yoksa lafızla mı ya da her ikisiyle mi birlikte yapıldığı meselesi ve kişinin kabiliyetinin Kur'an'ın meydan okumasıyla ilintisi gibi birçok meselenin işlendiği *Şâfiye* risalesinin yazar tarafından iki ana konuya indirgenmesi manidardır. Yazarın bu yaklaşımı, ancak belirtilen meseleleri birinci konu kapsamında ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda yorumlanabilir. Nitekim Arapların kesin olarak aciz kaldıkları konunun altında şiir eleştirisiyle ilintili bahsi geçen meseleleri genel olarak işlemiş olması bu kanaatimizi teyit eder niteliktedir.⁸

Cürcânî'nin risalenin başında sözde üstünlüğün bulunduğu, üstünlüğün farklı sınırları ve hedefleri olduğuna dair görüşünü ele alan yazara göre i'câzın öğrenilmesi Cürcânî'nin dikkat çektiği hususlardan geçer. Buna göre iki söz arasındaki üstünlüğün bilinmesi, söz ürünü olan Kur'an'ın bilinmesini sağlar (s.144). İlerleyen sayfalarda Kur'an'ın meydan okuması karşısında aciz kalan dönemin Araplarının tutum ve sözlerine Cürcânî'nin nasıl yaklaştığını, mu'ciz bir sözün hangi şartları taşıması gerektiğini, Kur'an'a yetişemeyen Cahiliye Araplarının söz üretme noktasındaki kabiliyetlerini ve Nazzâm'ın sarfe görüşünü ele alan yazara göre *Şâfiye* risalesinin temel amacı, Arapların Kur'an benzeri söz getirmekten aciz kaldıklarını vurgulamaktır (s.155).

Şâfiye 'den sonra Cürcânî'nin i'câzla ilgili önemli olan diğeri eseri *Delâilü'l-i'câz*'a geçen yazar, kitabın ilim ehli nazarında haiz olduğu değere atıf yaptıktan sonra *medhal* olarak isimlendirilen giriş bölümünü çözümler. Cürcânî'nin giriş kısmında kelimelerin nahiv kurallarıyla birbirine bağlanması şeklinde ifade ettiği nazımın tanımına atıf yapan yazar, burada Cürcânî'nin sorguladığı önemli bir meseleyi aktarmayı ihmal etmez. Buna göre şiirde yer alan kelimeleri, harf ve bağlaçları kullanan Kur'an'ı erişilmez kılan husus ne olmuştur? (s.193-194). Bu soru üzerinden Cürcânî'nin nazımla ilgili görüşlerini önceki sayfalarda takip ettiği metotla çözümlenmeye çalışan yazar, Cürcânî'nin nahiv kurallarının anlamsal delaletleri üzerinden sözün üstünlüğünün saptanabileceği görüşünü detaylı bir şekilde izah eder. Cürcânî'nin nazım teorisi, teoriyi besleyen nahiv ve Cahiliye şiirinin gerekliliği, okuyucunun düşünmesi, metinlerde yer alan bilginin elde edilmesi noktasında sarf etmesi zorunlu çabaları ve kitapların hakkıyla okunmaması gibi konuları ele alan yazar, alimlerin sözlerinin üzerinde uzun uzun düşünmenin bir sorumluluk olduğunu belirtir (s. 250).

Cürcânî'nin i'câza dair görüşlerini ele aldıktan sonra kitabın üçüncü konusunu oluşturan Süyûtî'nin *Mu'terekü'l-akrân* adlı eserinin tanıtım ve tahliline geçen yazar, Süyûtî'nin söz konusu eserini Kur'an ilimlerine dair *el-İtkân* adlı eserinden önce yazdığını ifade eder (s.383). Süyûtî, eserinde Kur'an'ın otuz beş i'câz veçhini zikretmiştir. *Müşterek* lafız konusunu 35. vecih olarak ele alıp bunun en önemli i'câz vecihlerinden biri olduğunu savunmuştur. Süyûtî'nin bu görüşüne değinen yazar, bahsi geçen konuya ayrıntılı bir şekilde yer verir ve birden çok anlama sahip kelime kategorilerinin ele alındığı *müşterek* konusunun da eserin en geniş konusu olduğunu ekler.

Yazara göre Süyûtî, i'câz konusuyla ilintili olmayan nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi konuları ele almıştır. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için bu konuları aktardığına dikkat çeken yazar, Süyûtî'nin konuyla ilgili açıklamasını da aktarır (s.385). Süyûtî'nin kendisinden çokça faydalandığı ve yeri geldiğinde kendisine atıfta bulunduğu Bedreddin Zerkeşi'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserine de değinir ve *Mu'terekü'l-akrân* 'a temas eden kişinin bu kitaba da temas etmesi gerektiğini belirterek iki kitap arasındaki sıkı ilişki üzerinde durur. Daha sonra i'câz konusu bağlamında Zerkeşi'nin eserinin muhtevasına genel olarak değinir (s. 390-400).

Yazar, *Mu'terekü'l-akrân* 'ın mukaddimesini okuyucu için önem arz ettiğini düşündüğü okuma ve araştırma önerileriyle birlikte araya sıkıştırarak tahlil eder. Ayet ve şiir içerikli bu tahlillerden sonra Süyûtî'nin

s.536-537; başka görüşler için ayrıca bk: Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, şrh. Muhammed İbrâhîm Şâdî, (Mısır/Mansûra: Dârü'l-Yakîn, 2018), s.37-42; Ahmed Matlûb, *Abdülkâhîr el-Cürcânî: Belâğatüh ve nakduh*, (Kuveyt/Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973), s.29-33.

8 Şâfiye risalesinin tahlili ve çözümlenmesi için bk: Abdülkâhîr el-Cürcânî, *er-Risâletü's-şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair)*, haz. İsmail Araz, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

aktardığı otuz beş i'câz veçhini sırayla tetkike geçer (s.435). Vecihleri aktarırken bir yandan Süyûtî'nin ilk bakışta okuyucuya müphem ve muğlak gelen açıklamalarını tahlil eder; diğer yandan konuyla ilgili ayetlerin çözümlemesini yapar. Ayetlerde yer alan kullanımlara, kelime tercihlerine ve söz dizime yoğun bir şekilde dikkat çeker. Süyûtî'nin aktardığı otuz beş veçhi ayetler üzerinden tahlil ederek söz konusu eserin okuyucu tarafından kolaylıkla anlaşılmasını sağlamak için ayrıntılı ve yer yer nasihatlerin dahil olduğu bir üslup tercih eder.

Kitabın son konusunu oluşturan M. Sâdık Râfîî'nin i'câza dair görüşlerini kapsayan *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* adlı eserine geçen yazar (s.663), burada öncelikle edebiyat tarihi ve i'câz disiplinleri arasındaki ilişkiye açıklık getirir. Râfîî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* eserini edebiyat tarihine dair kaleme aldığı eserlerin bir bölümü olarak yazdığını belirten yazar, i'câz meselesinin edebiyat tarihinin temel esaslarından biri olduğunu savunur.⁹ Yazara göre i'câz ve Hz. Peygamber'in (sav) belâgatini işlemeyen edebiyat tarihi kitapları, içinde bariz eksiklikler barındırır. Zira Kur'an'ın vahyedilmesi, Arapların örf ve adetlerini değiştiren tarihî bir hadisedir. Böyle bir hadisenin, edebiyat ve dilin seyrini değiştirdiği yadsınamaz bir vakıadır. Bunun yanı sıra Kur'an'ın erişilmez ifade gücüne sahip olması, Arapça olması, meydan okuduğu kitlenin belâgat ve fesâhatte üstün seviyede olması gibi faktörler, edebiyat ve i'câzü'l-Kur'ân disiplinlerini bir bütün hâline getirmektedir (s.663-664). Bu bütünlüğün göz ardı edilmesi, konuyla ilgili yapılan çalışmaların bazı yönlerden noksan kalmasına sebep olmaktadır.

Yazılarını ağıdalı ve gayri titiz bulması, birbirleriyle kelim eksenli tartışmalara girmeleri, doğrudan Kur'an ayetleri üzerinde düşünülmemesi vb. hususlardan hareketle klasik dönem alimlerini eleştiren Râfîî'nin açıklamalarına atıfta bulunan yazar, söz konusu açıklamaların Râfîî tarafından nasıl yazıldığını hayretle sorgular. Hayatını i'câzla ilgili yazı yazmaya, ders vermeye, i'câzı anlatmaya adanmış biri olarak klasik dönem alimlerinin i'câzla ilgili açıklamaları hakkında Râfîî'nin bahsi geçen eleştirilerini tutarlı bulmadığını belirten yazar, XX. yüzyıl Mısır'ının en önemli alimlerinden Râfîî'nin, tenkit ettiği alimlerin eserlerinde yer alan meselelerden bir tanesini bile gerektiği gibi tetkik etmediğini iddia eder. Aynı zamanda alimlerin kelamcı olmaları veya başka bir mezhebe bağlı olmalarının, onların söylediklerinin dikkate alınmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirterek Râfîî'nin net ve vazıh olmamakla eleştirdiği klasik eserlerin yoğun bilgi içerdiğine dikkat çeker (s. 671).

İ'câzü'l-Kur'ân eserinin içeriğine değinen yazar, Râfîî'nin sistematik bölümlendirmeye önem verdiğini ve buna dikkat çekmeye özen gösterdiğini belirtir. Yazara göre Râfîî, i'câzdan önce i'câzın kaynağı olan Kur'an'a değinmeyi tercih etmiştir. Kur'an'ın yazıya geçirilmesi, çoğaltılması ve kıraat farklılıkları gibi konuları işleyen Râfîî, i'câz meselesinin birer öncülü olarak bu konulara değinilmesi gerektiğine atıf yapmıştır (s. 685). Yazar, Râfîî'nin kitapta benimsediği sorulu-cevaplı yöntem de dikkat çeker. Buna göre Râfîî, Kureyş'in Hz. Peygamber (sav) hakkındaki "*Bu büyüdür*" şeklindeki iddialara âdeta onlarla diyaloga giriyormuş gibi, "*Evet, Kur'an büyüdür; ancak sizin zannettiğiniz türden değildir*" şeklinde cevaplar vermiştir (s. 692). Yazarın bu yöntemde dikkat çekmesi, yazılarında edebî ve ağıdalı bir üslup benimseyen Râfîî'nin açıklamalarının anlaşılması için oldukça önemlidir. Zira kendisi, Kureyş müşriklerinin iddialarını yorumlamakla kalmamış, aynı zamanda yazarın da belirttiği üzere üslûb-ı hakîmle bunlara cevap vermiş ve bu cevaplar üzerinden i'câzı temellendirmeye çalışmıştır. Yazarın dikkat çektiği bu özelliğin, diğer edebî eserlerinde olduğu gibi i'câza dair bu eserde de yoğun ve yer yer okuyucuyu yoran bir üslup benimseyen Râfîî'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Râfîî'nin i'câz-tarih ilişkisi, i'câz vecihlerinin birleştiği ve ayrıştığı noktalar, i'câzın anlaşılmasında dönemin Araplarının durumlarının incelenmesinin önemi, Kur'an'ın zaman üstü olması, tehdâdinin arka planı, Kur'an'ın eşsiz üslubu, nazım kavramı, Hz. Peygamber'in (sav) belâgati ve karakteristik özellikleri, cevâmiu'l-kelim vb. birçok konu çerçevesinde Râfîî'nin görüşlerini tetkik eden yazar, muhalefet ettiği hususlarda dahi onun ilmî birikimine vurgu yapmayı ihmal etmez.

9 Râfîî'nin *Târîhu âdâbi'l-Arab* adlı iki ciltlik Arap edebiyatı tarihi eserine atıf yapmıştır.

SONUÇ

İ'câza dair dört alimin eserlerinin incelendiği *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkılânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfîî* adlı çalışma, Ebû Mûsâ'nın çözümlemeli ve yer yer günümüz okuyucu ve araştırmacılarının muhatap alınarak irat edilen nasihatvârî üslubuyla i'câz literatürüne katkı sağlayacağı muhakkaktır. Sair eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Ebû Mûsâ, metinleri sadece kelime yönüyle izah etmemiş; bununla birlikte bağlamı esas alarak cümleleri açıklamaya ve tahlil etmeye çalışmıştır. Kendisinin de belirttiği üzere onun bu konuda izinden gittiği isim, yoğun metin çözümlemeleriyle bilinen Abdülkâhir el-Cür-cânî olmuştur. Ebû Mûsâ, Cür-cânî'nin metinlere yaklaşımını esas almakla birlikte Mahmûd Muhammed Şâkir'in benimsediği ve metinlerin tadılarak tahlil edilmesini esas alan tezevvuk metodundan da etkilenmiştir. Zira ayetlerin yanı sıra alimlerin sözlerini açıkladığında okuyucudan söz konusu açıklamalar üzerinde düşünmesini, kafa yormasını, arka plana ulaşmak için yapılan açıklamaları hissetmesini ve tatmasını talep etmiştir. Tezevvuk metodunun metinleri çözümleme, hissetme ve tatma aşamaları dikkate alındığında Ebû Mûsâ'nın bu metodu benimsediği ve eserinde uyguladığı anlaşılmaktadır.

Eserin dikkat çeken bir başka önemli özelliği de yazarın, konular arasında günümüz okuyucu ve araştırmacılarına hitap eden başlık ve açıklamalara yer vermiş olmasıdır. Ebû Mûsâ, eseri donuk ve yoğun tahlillerin yer aldığı salt bilgiyle doldurmak yerine araya araştırmacılara ufuk açacak okuma yöntemleri ve yol gösterici nasihatler sıkıştırılmayı tercih etmiştir. Bu şekilde okuyucunun kapsamlı olan bu eseri okurken; I. Kadim alimlerin sözlerinin müphem kalan kısımlarını anlaması; II. Kur'an başta olmak üzere hadislerin haiz oldukları üstün belâgati idrak etmesi; III. Kitapların okunması ve anlamlandırılmasında hangi yöntemin benimsenmesi gerektiği; IV. Araştırma yaparken hangi kaynakları nasıl incelemesi ve öncelikle neye dikkat etmesi gerektiği gibi hususlarda fikir edinmesi hedeflenmiştir. Son olarak ayet, hadis ve bazı şiirler dışında metnin harekesiz aktarılmasını ve kendisine atfı yapılan kaynakların sayfa numaralarının belirtilmemiş olmasını dışarıda tutarsak eserin metin tahlili, İ'câzü'l-Kur'an ve şiir eleştirisi gibi disiplinlerde çalışmalar yürüten araştırmacıların rahatlıkla başvurabilecekleri nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. Medhal ilâ kitâbey Abdülkâhir el-Cür-cânî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 2018.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. el-İ'câzü'l-belâgî: Dirâse tahliliyye li-türâs ehli'l-ilm, Kahire: Mektebetü Vehbe, 6. Basım, 2020.

el-Cür-cânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. Esrârü'l-belâga. şrh. Muhammed İbrâhim Şâdî. Mısır/Mansûra: Dârü'l-Yakîn, 2. Basım, 2018.

el-Cür-cânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman. er-Risâletü's-şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'an'a Dair). Haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Matlûb, Ahmed. Abdülkâhir el-Cür-cânî: Belâgatüh ve nakduh. Kuveyt/Beyrut: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1973.